

Muhamad Zainal Mawahib, Aang Asari, Anis Fittria,
Bagas Heradhyaksa, Lira Zohara, Ahmad Zubaeri,
Fithriyatus Sholihah, M. Khoirur Rofiq,
Mutsla Sofyan Tasfiq, يونتا ديوي سفتيانا

Hukum Islam

HUKUM ISLAM

Penulis

Muhamad Zainal Mawahib, Aang Asari, Anis Fittria,
Bagas Heradhyaksa, Lira Zohara, Ahmad Zubaeri, Fithriyatus
Sholihah, M. Khoirur Rofiq, Mutsla Sofyan Tasfiq, يونتا ديوي سفتيانا

Editor

Mahsun

Desain Cover & Layout

Venomedia Creative

Cetakan 1, Desember 2021

ISBN 978-602-7969-63-6

Penerbit



CV Rafi Sarana Perkasa
anggota IKAPI (Ikatan Penerbit Indonesia)
Villa Ngaliyan Permai Blok E.9 Semarang
Telp. +6224 7611825. Email: rsp_rafi@yahoo.com

© Hak pengarang dan penerbit dilindungi Undang-undang No. 19 Tahun 2002.
Dilarang memproduksi sebagian atau seluruhnya dalam bentuk apapun tanpa izin
tertulis dari penerbit.

KATA PENGANTAR

Hukum Islam semakin hari menjadi isu yang menarik untuk diperbincangkan. Baik oleh kalangan ulama maupun oleh masyarakat umum. Dalam dunia akademis, semakin banyak yang memosisikan hukum Islam sebagai *social science*, bukan hanya terbatas sebagai *faith*. Sehingga argumentasi dalam diskusi mengenai hukum Islam semakin *rationable*. Selain itu, hukum Islam juga semakin dapat mengambil perannya dalam perkembangan zaman.

Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi tidak akan bisa dibatasi perkembangannya. Hal ini karena banyak permasalahan yang dapat diselesaikan oleh perkembangan teknologi. Namun begitu, perubahan yang dihasilkan teknologi akan selalu didampingi oleh permasalahan baru yang mana dibutuhkan “koridor” baru agar tidak berdampak negatif. Disinilah peran hukum Islam sangat dibutuhkan. Hukum Islam harus selalu bisa menjawab permasalahan-permasalahan terbaru akibat perkembangan zaman dan teknologi.

Bunga rampai ini berisikan isu-isu seputar Hukum Islam dalam perkembangan zaman terbaru. Diharapkan buku ini dapat memberikan khazanah ilmu pengetahuan mengenai hukum Islam. Sehingga dapat memunculkan semangat *research* bagi para pembacanya, khususnya dalam bidang hukum Islam.

Dr. H. Mohamad Arja Imroni, M.Ag.
Dekan FSH UIN Walisongo

DAFTAR ISI

Kata Pengantar	iii
Daftar Isi	iv
Geneologi Keilmuan Falak KH Shaleh Darat	1
Muhamad Zainal Mawahib	
OPTIMALISASI PEMBERDAYAAN WAKAF UANG DITENGAH PANDEMI COVID-19	29
Aang Asari	
Kontroversi Aset Digital Bitcoin Dalam Kajian Hukum Islam	45
Anis Fittria	
Urgensi Peraturan DPS tentang Modal Ventura Syariah di Indonesia	66
Bagas Heradhyaksa	
Peran Strategis Pondok Pesantren Dalam Perekonomian	78
Lira Zohara	
Hukum Keluarga Islam Alat Rekayasa Sosial	91
Ahmad Zubaeri	

KONTROVERSI PERKAWINAN BEDA AGAMA DAN PERKAWINAN PENGHAYAT KEPERCAYAAN DI INDONESIA	100
Fithriyatus Sholihah	
PERNIKAHAN DI BAWAH UMUR: PROBLEMATIKA DAN TANTANGAN HUKUM	119
M. Khoirur Rofiq	
AKAD NIKAH VIRTUAL SEBAGAI SOLUSI PERKAWINAN MASA PANDEMI	134
Mutsla Sofyan Tasfiq	
.. الأموال المشتركة بين الزوجين في القانون الإندونيسي و القانون الجزائري (دراسة مقارنة ونظرة فقهية)	149

Geneologi Keilmuan Falak KH Shaleh Darat¹

Muhamad Zainal Mawahib, MH.
zainalmawahib@walisongo.ac.id

Pendahuluan

KH Muhammad Shalih Darat al-Samarani² (yang kemudian dalam kajian ini ditulis Kiai Shalih Darat) yang dikenal dengan Mbah Sholeh Darat (1820-1903), adalah salah satu ulama besar Nusantara yang hidup pada sekitar abad ke-19. Menjadi guru dari ulama dan tokoh di bumi pertiwi, di antara murid Kiai Shalih Darat, seperti KH. Hasyim Asy'ari (Pendiri Nahdlatul Ulama), KH. Ahmad Dahlan (Pendiri Muhammadiyah), dan Raden Ajeng Kartini (Tokoh Emansipasi Perempuan).³ Kepopuleran Kiai Shalih Darat, khususnya di Semarang

¹ Disampaikan pada Kegiatan Diskusi Dosen Fakultas Syariah dan Hukum UIN Walisongo Semarang, Selasa, 23 Februari 2021.

² Berkaitan dengan penulisan nama "KH. Muhammad Shalih Darat as-Samarani", terdapat beberapa ejaan penulisan dalam bahasa Indonesia pada kata "Shalih". Berdasarkan kajian pustaka yang dilakukan oleh penulis, ada beberapa ejaan yang digunakan oleh para penulis lain, di antaranya menuliskan dengan ejaan "Salih", "Shalih", "Sholeh", "Saleh" dan "Soleh". Hal ini disebabkan karena nama Kiai Shalih Darat dalam karyanya ditulis dengan ejaan bahasa Arab. Dalam tulisan ini, Penulis menggunakan ejaan "Shalih", ketika ditulis lengkap "KH. Muhammad Shalih Darat As-Samarani" atau "Kiai Shalih Darat", kecuali dalam kutipan langsung dan judul buku dengan ditulis sebagaimana yang ada di dalam literatur tersebut.

³ Said Aqil Siraj, "Kata Pengantar" dalam *Syarah Hikam: KH. Sholeh Darat, Maha Guru Ulama Besar Nusantara*, terj. Miftahul Ulum, Depok: Sahifa, 2016, hlm. xxxv-xxxvi.

dan sekitarnya, masih terasa hingga sekarang ini. Ini terlihat dari banyak jamaah yang berziarah, khususnya pada saat haul yang diselenggarakan setiap 10 Syawal di Pemakaman Umum Bergota Semarang.⁴

Pada akhir abad ke-18 dan awal abad ke-19,⁵ Kiai Shalih Darat termasuk ulama Indonesia yang produktif menuangkan pemikiran keagamanya dalam “kitab kuning”.⁶ Bahkan menurut penelitian Ghazali Munir, Kiai Shalih Darat merupakan satu-satunya penulis kitab pada masanya dengan menggunakan bahasa Jawa dengan huruf Arab (*Arab-pegon*) dicetak dan tersebar luas, di samping ada KH Ahmad Rifa’i Kalisalak (1786-1875), Batang, Jawa Tengah yang lebih senior yang telah menulis kitab dengan berbahasa Arab dan melayu⁷, namun dicetak dan tersebar terbatas.

Dalam buku *Sejarah dan Perjuangan Kyai Sholeh Darat Semarang*, diyakini bahwa karya Kiai Shalih Darat telah menulis karya paling sedikit 40 kitab. Akan tetapi, gagasan keislaman Kiai Shalih Darat yang dapat ditemukan dan dijumpai hingga sekarang ini hanya berjumlah 14 (empat belas) kitab.⁸

Dari seluruh karya yang dihasilkan Kiai Shalih Darat, tidak ada satupun yang menggunakan bahasa Arab, melainkan menggunakan

⁴ Ghazali Munir, *Tuhan, Manusia dan Alam dalam Pemikiran Kalam Muhammad Salih as-Samarani*, Semarang: Rasail, 2008, hlm. 27.

⁵ Pada akhir abad ke-18 dan awal abad ke-19 banyak ulama Indonesia yang melahirkan karya tulis besar, seperti Syaikh Nawawi al-Bantani (1813-1897 M), Syaikh Ahmad Katib Sambas, Syaikh Mahfudz-at Termisi (1868-1919), Kiai Ihsan Jampes Kediri, dan KH Ahmad Rifa’i Kalisalak (1786-1875), lihat Ghazali, hlm. 60.

⁶ Kitab Kuning bukanlah diartikan sebagai karya tulis yang sebatas kitab yang membahas agama (tentang tauhid, fiqh dan tasawuf) yang berbahasa Arab dan dikarang oleh orang Arab, tetapi termasuk juga karya tulis ulama Indonesia yang berbahasa Arab maupun yang berbahasa Jawa, termasuk karya tulis Kiai Shalih Darat, lihat Abdurrahman Wahid, “Penelitian Kitab Kuning”, dalam *Harian Kompas*, 14 Agustus 1982.

⁷ Ghazali Munir, hlm. 60.

⁸ Munawir Aziz, “Produksi Wacana Syiar Islam dalam Kitab Pegon Kyai Sholeh Darat Semarang dan Kyai Bisri Musthafa Rembang,” *Jurnal Afkaruna*, Vol. 9, No. 2, Juli 2013, pp. 117- 188.

bahasa Jawa dan ditulis dengan huruf Arab-Jawa (*Arab-Pegon*). Keunikan bahasa yang digunakan dalam karya-karya tersebut menempatkan Kiai Shalih Darat sebagai salah satu pelopor penulisan kitab keislaman berbahasa Jawa dan satu-satunya ulama di akhir abad ke-19 yang karya tulisnya berbahasa Jawa. Bahkan, Kitab *Tafsir Faidh al-Rahman fi Tarjamah Tafsir Kalam Malik ad-Dayyan*, karya Kiai Shalih Darat dalam bidang tafsir. Adalah kitab tafsir pertama di Nusantara yang ditulis dalam bahasa Jawa dengan aksara *Arab-Pegon*.⁹

Memperhatikan seluruh karya Kiai Shalih Darat yang temukan sekarang ini, berisi tentang berbagai disiplin ilmu pengetahuan agama Islam, yakni tauhid, tajwid, fiqh, tafsir, hadis dan tasawuf.¹⁰ Hal ini yang menjadikan Kiai Shalih Darat terlihat menonjolkan corak keahliannya dalam bidang tasawuf.¹¹ Kedalaman Kiai Shalih Darat dalam bidang ilmu tasawuf inilah, hingga Kiai Shalih Darat disebut, dalam sanad Syaikh Yasin al-Fadani, sebagai *al-Ghazali ash-Shaghir* (Imam al-Ghazali kecil).¹²

Sedangkan dalam bidang Ilmu Falak, dalam karya Kiai Shalih Darat, baik secara eksplisit maupun implisit, tidak dijumpai pembahasan mengenai tentang kajian Ilmu Falak dalam beberapa karyanya. Meskipun demikian, Kiai Shalih Darat diposisikan sebagai salah satu tokoh Ilmu Falak di Indonesia. Dimana pada masa itu, perkembangan Ilmu Falak di Indonesia sudah sangat pesat. Ulama yang pertama kali terkenal sebagai ahli Ilmu Falak pada waktu itu adalah Syaikh Taher Jalaluddin al-Azhari (1869-1957), dengan karyanya yang berjudul *Pati Kiraan Pada Menentukan Waktu Shalat Lima yang Lima* (terbit tahun 1938) dan *Natijah al-Ummi The Almanac; Muslim and Christian*

⁹ M. Masrur, *Kyai Shaleh Darat, Tafsir Faid ar-Rahman dan RA Kartini*, Jurnal at-Taqaddum, Volume 4, Nomor 1, Juli 2012.

¹⁰ Ghazali Munir, hlm. 60.

¹¹ Akhmad Luthfi Aziz, *Internalisasi Pemikiran KH Muhammad Shaleh Darat di Komunitas Pecintanya; Perspektif Sosiologi Pengetahuan*, Jurnal Living Islam, Volume 1, No. 2, November 2018.

¹² Syaikh Muhammad Yasin bin Isa al-Fadani, *al-'Iqdu al-Farid min al-Jawahiri al-Asanid*, Surabaya: Dar al-Saqaf, tt., hlm. 90.

Calender and Direction of Qiblat According to Safie Sect (terbit tahun 1951).¹³

Bahkan menurut Susiknan Azhari, menempatkan Kiai Shalih Darat sebagai salah satu tokoh Falak yang sangat berpengaruh dalam perkembangan Ilmu Falak di Indonesia, disamping ada Syaikh Ahmad Khatib Minangkabau (1855-1916), Syaikh Taher Jamaluddin Al-Azhari Al-Falaki, Ahmad Rifa'i Kalisalak dan Muhammad Arsyad Al-Banjari.¹⁴ Generasi ini oleh H. Abd. Salam, digolongkan sebagai generasi awal (*salaf*) tokoh Ilmu Falak di Indonesia. Sedangkan generasi belakangan (*khalaf*) adalah Syekh Jamil Djambek, KH. Ahmad Dahlan dan diteruskan oleh generasi berikutnya seperti Sa'dududdin Djambek dan Siraj Dahlan (1330-1398 H/1911-1977 M).¹⁵

Kiai Shalih Darat juga yang berperan penting dalam menyatukan perbedaan penentuan awal bulan Ramadhan pada tahun 1881 M di Semarang pada masa Bupati KRMT Purbaningrat. Pada saat itu, perbedaan di kalangan umat Islam dalam menentukan awal bulan puasa yang berujung pada perbedaan hari-hari besar Islam lainnya, seperti perbedaan Hari Raya Idul Fitri dan Hari Raya Idul Adha. Hingga kemudian, di Masjid Kauman Semarang diadakan sidang penentuan awal bulan Ramadhan dalam rangka menyatukan perbedaan penentuan awal bulan Ramadhan.¹⁶

Berdasarkan uraian di atas, pada satu sisi Kiai Shalih Darat terkenal dengan keahliannya dalam bidang Ilmu Tasawuf. Pada sisi yang lain, Kiai Shalih Darat diposisikan sebagai tokoh Falak generasi awal (*salaf*) di Indonesia. Oleh karena itu, dalam tulisan ini akan mengkaji secara mendalam tentang transmisi keilmuan Kiai Shalih

¹³ Susiknan Azhari, *Ilmu Falak; Perjumpaan Khazanah Islam dan Sains Modern*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2007, hlm. 10.

¹⁴ Jayusman, *Sejarah Perkembangan Ilmu Falak Sebuah Ilustrasi Paradoks Perkembangan Sains dalam Islam*, Jurnal al-Marshad, Volume 1, No. 1, 2015. Lihat juga, Susiknan Azhari, hlm. 10.

¹⁵ Abd. Salam, "Dr. H. Sriyatin Shodiq, MA, Doktor "Ilmu Falak"; Sebuah Apresiasi dari Seorang Senior, Teman dan Murid", 14 Agustus 2012.

¹⁶ Triyanto dkk, *Warak Ngendhog: Simvol Akulturasi Budaya pada Karya Seni Rupa*, Jurnal Komunitas, Edisi 5, Vol. 2, 2013, hlm. 164.

Darat dalam bidang Ilmu Falak. Dimana kajian ini akan menelaah persinggungan Kiai Shalih Darat dengan jaringan ulama dan guru. Khususnya jaringan ulama dan guru yang menekuni dalam Ilmu Falak. Disamping itu, tulisan ini juga akan menelusuri jejak murid yang pernah mengaji Ilmu Falak kepada KH Shalet Darat.

Dengan kajian sejarah, tulisan ini akan menganalisis secara kritis terhadap data- data yang diperoleh dari berbagai sumber literatur. Tentu data-data yang dianalisa terlebih dahulu dilakukan proses verifikasi atau yang sering disebut dengan *kolasi*.¹⁷ Sehingga melalui tulisan ini akan dapat mendeskripsikan tentang persinggungan Kiai Shalih Darat dengan jaringan guru dan ulama, khususnya jaringan ulama dan guru menguasai bidang Ilmu Falak. Selain itu juga, dalam tulisan ini menegaskan kontribusi Kiai Shalih Darat dalam perkembangan Ilmu Falak di Indonesia.

Biografi KH. Muhammad Shalih Darat bin Umar as-Samarani

Kiai Shalih Darat memiliki nama lengkap KH. Muhammad Shalih bin Umar as- Samarani, lahir di Desa Kedung Jumbleng, Kecamatan Mayong, Kabupaten Jepara, Jawa Tengah, sekitar tahun 1820 M/ 1235 H.¹⁸ Tahun kelahiran Kiai Shalih Darat ini bertepatan dengan *sanah* kelahiran ulama kharismatik yang mempunyai banyak karomah dan menjadi gurunya para ulama di Jawa-Madura, yakni KH. Khalil

¹⁷ Sartono Kartodirdjo, "Metode Penggunaan Bahan Dokumenter", dalam Koentjaraningrat, *Metode-metode Penelitian Masyarakat*, Jakarta: Gramedia, 1977, hlm 83.

¹⁸ Ada juga yang menyebutkan bahwa Kiai Shalih Darat lahir di desa lain, yakni di daerah Bangsri, Jepara, namun pendapat tersebut lemah, lihat Fathur Rohman, "Pemikiran Fiqih Nusantara KH. Sholeh Darat (Telaah Kitab Majmu'at al-Syari'ah al-Kafiyah li al'Awam", Proceeding Seminar Nasiona dan Call for Paper "Islam Nusantara: Meneguhkan Moderatisme dan Mengikis Ekstrimisme dalam Kehidupan Beragama" Universitas Negeri Malang, 2016. Pendapat yang paling kuat bahwa Kiai Shalih Darat lahir di Desa Kedung Jumbleng, informasi ini diterima dari Kiai Fahr ar-Razi, Kajen, Margoyoso, Pati yang mendapatkan informasi dari Kiai Abd Allah yang berasal dari satu daerah dengan Kiai Shalih Darat. Sedangkan mengenai tanggal, hari, bulan dan tahun kelahiran Kiai Shalih Darat secara tepat belum diketahui, sebagaimana penjelasan dari KH. Ali Khalil, salah satu cucu Kiai Shalih Darat. Lihat Ghazali Munir, hlm. 33.

Bangkalan (1235 H/1820 M).¹⁹ Kedua tokoh ini sama-sama menjadi rujukan penting dan tempat berlabuh ulama Nusantara sebelum dan sesudah melanjutkan studi ke Haramain.

Kiai Shalih Darat, *laqab* (penambahan) “Darat” ini setidaknya ada dua alasan, *pertama*, sebutan ini seperti yang diakui sendiri oleh Kiai Shalih Darat sebagaimana yang tertera pada sampul karya tulisnya, berjudul: *Syarah al-Barzanji* dan tertera pula pada bagian akhir surat yang ditujukan kepada Penghulu Tafsir Anom, Penghulu Keraton Surakarta, tertulis “al-Haqir Muhammad Shalih Darat”, serta sebutan “Muhammad Shalih Ibn Umar Samarang Darat”, seperti yang tertera pada sampul kitab karyanya: *al-Mursyid al-Wajiz* dan *al-Mahabbah wa al-Mawaddah fi Tarjamah Qaul al-Burdah*.²⁰ Kedua, *laqab* “Darat” diambil dari suatu kawasan yang dikenal masyarakat sebagai sebutan “Darat”, sebuah tempat di dekat pantai utara Kota Semarang, di tempat tersebut digunakan sebagai tempat untuk mendarat orang-orang dari luar Jawa. Kini masuk dalam kawasan perkampungan Dipah Darat atau Darat Tirto, Kelurahan Dadapsari, Kecamatan Semarang Utara, Kota Semarang, Jawa Tengah.²¹ ²¹Tentu penambahan nama (*laqab*) seperti ini, dengan menambahkan tempat kediaman atau kelahiran telah menjadi kelaziman bagi orang-orang tertentu.

Kiai Shalih Darat adalah putra dari Kiai Umar, salah satu pejuang dalam perang Jawa (1825-1830 M) dan orang kepercayaan Pangeran Diponegoro di wilayah pesisir pantai utara pulau Jawa.²² Sedangkan

¹⁹ Mastuki HS dan Ishom el-Seha (ed), *Intelektualisme Pesantren*, Jakarta: Diva Pustaka, 2004, hlm. 137.

²⁰ Ghazali Munir, hlm. 34.

²¹ Abu Malikus Salih Dzahir, *Sejarah dan Perjuangan Kyai Muhammad Shaleh Darat* Semarang, Semarang: Panitia Haul Kyai Shaleh Darat Semarang, 2012, hlm. 5. Lihat Akhmad Luthfi Aziz, Volume 1, No. 2, November 2018, lihat juga Ghazali Munir, hlm. 34.

²² Selain Kiai Umar, ada juga Kiai Syada' dan Kiai Murtadla Semarang yang merupakan prajurit kepercayaan Pangeran Diponegoro waktu itu untuk melawan Belanda yang semena-mena membuat kebijakan yang merugikan rakyat. Lihat Akhmad Luthfi Aziz, Volume 1, No. 2, November 2018, dan lihat pula Amirul Ulum,

Nyai Umar, ibu Kiai Shalih Darat, menurut sebuah sumber dari Agus Tiyanto (suami dari Nyai Isnadiyah, salah satu keturunan Kiai Shalih Darat yang bertempat tinggal di Klaten, Jawa Tengah), yang mendapatkan keterangan dari Habib Luthfi Pekalongan bahwa Ibu Kiai Shalih Darat masih keturunan Sunan Kudus atau Syaikh Ja'far Shodiq. Yakni Nyai Umar binti Kiai Singapadon (Pangeran Khatib) ibn Pengeran Qodim ibn Pangeran Pelembang ibn Sunan Kudus.²³

Dalam literatur, Kiai Shalih Darat menikah sebanyak tiga kali. *Pertama*, ketika

Kiai Shalih Darat masih berada di Mekkah, namun tidak ada sumber yang menjelaskan tentang siapa nama dan asal usul istri pertama ini. Dari pernikahan ini, lahir seorang anak yang bernama Ibrahim. Nama ini diabadikan oleh Kiai Shalih Darat dalam mukadimah kitabnya, *Tafsir Faidh al-Rahman fi Tarjamah Tafsir Kalam Malik ad-Dayyan*, yaitu Abu Ibrahim, Muhammad Shalih ibn Umar al-Samarani.²⁴

Kedua, pernikahan kedua dengan Sofiyah, putri dari Kiai Murdadla Semarang, yang dilangsungkan di Semarang, ketika sudah kembali dari Mekkah. Dari pernikahan ini, dikaruniai dua orang putra, yaitu Yahya dan Khalil. Dari nama putranya, Yahya ini, Kiai Shalih Darat mendapat sematan Abu Yahya, sebagaimana yang tertera dalam kitab *Qabul al-'Ataya 'an Jawabi ma Shadara li al-Syaikh Abi Yahya*. Kitab ini dikarang oleh sala satu muridnya, Yaitu Kiai Sya'ban bin Hasan Semarang untuk mengkoreksi salah satu bagian dari kitab *Majmu'ah al-Syar'iyah* karya Kiai Shalih Darat.²⁵ Sedangkan dari nama Khalil, juga disebutkan Abu Khalil, sebagaimana yang tertera dalam sampul kitab *Fashalatan*.²⁶

Ketiga, nikah dengan Raden Ajeng Siti Aminah binti Sayyid Ali,

KH Muhammad Sholeh Darat al-Samarani; Mahaguru Ulama Nusantara, Yogyakarta: Global Press, 2016, hlm. 37.

²³ Amirul Ulum, hlm. 37.

²⁴ Akhmad Luthfi Aziz, Volume 1, No. 2, November 2018.

²⁵ Amirul Ulum, hlm. 37.

²⁶ Ghazali Munir, hlm. 34.

putri Bupati Bulus Purworejo.²⁷ Dari pernikahan ini membuahkan satu keturunan, yaitu Siti Zahrah yang dipersunting oleh Kiai Ahmad Dahlan ibn Abdullah al-Termasi (w. 1329 H/1919 M), salah satu murid Kiai Shalih Darat yang terkenal ahli dalam Ilmu Falak,²⁸ ia merupakan adik dari Syaikh Mahfudz al-Termasi (1868-1919 M). Setelah Kiai Ahmad Dahlan al-Termasi kembali ke *rahmatullah*, Siti Zahrah diperistri oleh Kiai Amir Idris Pekalongan (w. 1359 H/1939 M).²⁹

Selain, Ibrahim, Yahya, Khalil dan Siti Zahrah yang keempatnya merupakan putra dan putri Kiai Shalih Darat, ada nama Umar yang mungkin juga putra dari Kiai Shalih Darat. Data tentang nama Umar ibn Shalih al-Samarani ini dapat dibaca dalam sanad-sanad yang dihimpun oleh Syaikh Yasin ibn Isa al-Fadani, seorang Musnid Dunia dari Padang, Sumatrea Barat. Misal dalam sanad Syaikh Yasin al-Fadani yang berjudul *al-Wafi bi Dzaili Tadzkati al-Mashafi*, disebutkan:

“Saya (Syaikh Yasin ibn Isa al-Fadani) juga meriwayatkan kitab *Jami’ al-Shahih* karya Imam al-Bukhari dari Kiai Abdul Muhith ibn Ya’kub Panji (putra mertua Kiai Hasyim Asy’ari) dari Sidoarjo, Surabaya yang bertempat tinggal di Mekkah dan seorang alim yang berumur panjang, lebih dari seratus tahun, yaitu Sayyid Ali Ibn Ali al-Habsyi al-Madani. Kedua ulama ini meriwayatkan kitab tersebut dari Kiai Umar ibn Shalih al-Samarani yang meriwayatkan dari ulama yang berumur panjang, yaitu Syaikh Abd’ ash-Shamad al-Falimbani”³⁰

Biografi tentang Kiai Umar ibn Shalih al-Samarani ini sangat minim sekali. Maka ini belum diketahui siapa sebenarnya Kiai Umar ibn Shalih ini, mungkin ini merupakan nama lain dari Kiai Shalih Darat, dan mungkin juga nama ini salah satu putra Kiai Shalih Darat

²⁷ Aziz Masyhuri, *99 Kyai Kharismatik Indonesia*, Yogyakarta: Kutub, 2008, hlm. 66.

²⁸ Ghazali Munir, hlm. 56.

²⁹ Pendiri Pondok Pesantren di Simbang Kulon, lihat Amirul Ulum, hlm. 46. Menurut versi lain, Kiai Amir Idris ini berasal dari Brebes, lihat Ghazali Munir, hlm. 56.

³⁰ Syaikh Yasin ibn Isa al-Fadani, *al-Wafi bi Dzaili Tadzkati al-Mashafi*, Lebanon: Dar al- Basyir, 2008, hlm. 5.

yang ada di Mekkah, kalau ini adalah putra Kiai Shalih, kemudian ini lahir dari ibu yang mana. Ini yang belum dapat dijawab, karena minimnya data. Meski demikian, nama Kiai Umar Ibn al-Samarani ini banyak disebut di beberapa kitab karya Syaikh Yasin al-Fadani³¹ dan karya Muhammad Mukhtaruddin al-Falimbani.³²

Rihlah Ilmiah: Dari Ulama Lokal Hingga Ulama Internasional

Kiai Shalih Darat dibesarkan dalam keluarga yang peduli dengan pendidikan. Sejak kecil, Kiai Shalih Darat dibekali dengan ilmu-ilmu dasar agama oleh ayah dan ibunya, khususnya membaca al-Qur'an dan ilmu Tajwid.³³ Setelah itu, ia melanjutkan pelajaran agama di beberapa pondok pesantren, baik di Jawa maupun di Haramian kepada para ulama.

Sebagaimana yang dituangkan sendiri oleh Kiai Shalih Darat secara lengkap pada bagian akhir kitab *al-Mursyid al-Wajiz* tentang ulama, yang kepada mereka Kiai Shalih Darat menuntut ilmu agama, yaitu kepada:

1. KH. M. Syahid, Waturoyo, Kajen, Margoyoso, Pati, cucu Kiai Mutamakkin, yang hidup pada masa Pakubuwono II (1727-1749 M). Kiai Shalih Darat belajar beerapa kitab: *fath al-Qarib*, *Fath al-Muin*, *Minhaj al-Qawim*, *Syarh al-Khatib* dan *Fath al-Wahhab*.
2. KH. R. Muhammad Salih ibn Asnawi, tokoh Sufi di Kudus. Kiai Shalih Darat belajar kitab *Tafsir al-Jalalain*, karya As-Suyuti dan al-Mahalli.
3. Kiai Ishaq, Damaran, Kudus. Kiai Shalih Darat belajar ilmu *Nahwu* dan *Sharf* serta *Fath al-Wahhab*.
4. Kiai Abu Abd Allah Muhammad al-Hadi ibn Ba'uni, mufti Semarang. Kiai Shalih Darat belajar tentang Ilmu Falak.

³¹ Ini dapat dilihat dalam Syaikh Yasin ibn Isa al-Fadani, *al'Iqd al-Farid min al-Jawahiri al-Asanid*, Surabaya: Dar al-Saqaf, t.t., hlm. 35-36 dan hlm. 66.

³² Lihat dalam Muhammad Mukhtaruddin al-Falimbani, *Bulugh al-Amani*, Beirut: Dar al-Dutaibah, 1988, hlm. 64.

³³ Ghazali Munir, hlm. 36.

5. Sayyid Syaikh ibn Ahmad Bafaqih Ba'alwi di Semarang. Kiai Shalih Darat belajar *Jauharat at-Tauhid* karya Ibrahim al-Laqani dan *Minhah al-Abidin*, karya Imam al- Ghazali.
6. Syaikh Abd al-Ghani Bima di Semarang. Kiai Shalih Darat belajar *Sittin Mas'ilah*.
7. Haji Muhammad Irsyad, Lowano, Begelan, Purworejo. Kiai Shalih Darat belajar arti penting ilmu pengetahuan dan mauidlah, kemudian diuangkapkan oleh Kiai Shalih Darat dalam bentuk *Nadham*.³⁴

Memperhatikan beberapa kitab yang dipejalari oleh Kiai Shalih Darat, lebih dominan kitab yang berisi tentang penjelasan, bukan kitab dasar. Sehingga mempelajarinya memerlukan waktu yang cukup lama. Maka dapat dikatakan bahwa Kiai Shalih Darat sudah mampu membaca kitab sebelum belajar agama di Kudus, Pati, Purworejo dan Semarang.

Pada akhir abad ke-18 dan awal abad ke-19 banyak santri yang memperdalam ilmunya ke Mekkah. Dimana pada waktu itu, merupakan pusat menuntut ilmu pengetahuan agama Islam bagi kebanyakan orang Indonesia. Di Mekkah, para santri dapat berguru kepada ulama Haramain, para santri senior dan bertaraf internasional.³⁵ Kiai Shalih Darat, termasuk salah seorang santri dari Indonesia yang menuntut ilmu ke Mekkah, diperkirakan berangkat pada tahun 1835 M.³⁶

Perjalanan menuntut ilmu Kiai Shalih Darat dilanjutkan ke Mekkah. Kiai Shalih darat bersama ayahnya pergi ke Mekkah untuk melaksanakan haji dan menuntut ilmu. Dalam perjalanan, mereka berdua singgah beberap waktu di Singapura. Di Daerah sini, Kiai Umar, ayah Kiai Shalih Darat, memiliki kerabat, sebab Kiai Umar

³⁴ Ghazali Munir, hlm. 36-37.

³⁵ Karel A. Steenbrink, *Pesantren Madrasah Sekolah Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*, terj. Karel A. Steenbrink dan Abdurrahman, Jakarta: LP3ES, 1991, hlm. 18.

³⁶ Abu Malikus Salih Dzahir, hlm. 8.

memperistri salah perempuan dari Singapura yang menurunkan anak perempuan yang diperistri oleh Kiai Muhammad Hadi Giri Kusumo Mranggen, Demak. Setelah melewati beberapa ujian, sampailah di Mekkah. Di Mekkah, Kiai Shalih Darat mendapatkan ujian berat, yakni ayahnya wafat.³⁷

Selama di Mekkah, Kiai Shalih Darat belajar ke beberapa ulama, yaitu kepada:

1) Syaikh Muhammad al-Muqri al-Misri al-Makki, 2) Syaikh Muhammad ibn Sulaiman Hasb Allah, 3) Sayyid Ahmad ibn Zaini Dahlan, mufti Syafi'iyah di Mekkah (1231-1304 H/ 1817-1886 M), 4) al-'Alamah Ahmad an-Nahrawi al-Misri al-Makki, 5) Sayyidi Muhammad Shalih al-Zawawi al-Makki, pengajar di Masjid al-Haram 6) Kiai Zahid, 7) Syaikh Umar asy-Syami, 8) Syaikh as-Sanbulawi al-Misri, 9) Syaikh Jamal, mufti hanafi di Mekkah. Di Mekkah ini, Kiai Shalih Darat mendalami tentang ilmu fiqh, tafsir dan tasawuf.³⁸

Dengan kedalaman ilmu yang dimiliki oleh Kiai Shalih Darat, penguasa Hijaz pada saat itu mengikat kontrak dengan Kiai Shalih Darat untuk mengajar di Mekkah. Melihat nama Kiai Shalih Darat semakin melambung di Mekkah, kakak iparnya, Kiai Hadi Girikusumo yang di saat itu sedang belajar juga di Mekkah, memiliki keinginan untuk mengajak pulang ke Nusantara. Karena Kiai Shalih Darat sudah terikat kontrak, akhirnya Kiai Girikusumo mengajaknya pulang secara diam-diam. Agar jejaknya tidak diketahui, Kiai Shalih Darat dimasukkan ke dalam sebuah peti. Di tengah perjalanan, terdengar kabar bahwa Kiai Girikusumo menculik salah seorang Syaikh Mekkah, yaitu Kiai Shalih Darat, maka ketika kapal merapat di pelabuhan Singapura, Kiai Girikusumo ditangkap dan jika ingin bebas, maka harus mengganti dengan senilai uang sebagai denda. Dengan kejadian ini, murid-murid Kiai Girikusumo dan kerabat Kiai Umar mengadakan musyawarah untuk menggalang dana. Akhirnya, Kiai

³⁷ Amirul Ulum, hlm. 43

³⁸ Nama-nama guru Kiai Shalih Darat tertulis dalam, Muhammad Shalih ibn Umar al-Samarani, *al-Mursyid al-Wajiz fi Ilmi al-Qur'an al-Aziz*, Singapura: Haji Muhammad Amin, 1318

Girikusumo dan Kiai Shalih Darat berhasil melanjutkan perjalanan dan mendarat di Jawa.³⁹

Kiprah di Nusantara, Kiai Shalih Darat pernah mengajar di Pesantren Salatiyang terletak di Desa Maron, Kecamatan Loana, Purworejo. Kemudian melanjutkan kegiatan pengajian di mushola yang didirikan oleh mertua Kiai Shalih Darat, Kiai Muradla sekitar tahun 1700-an. Di Mushola ini banyak santri yang mengaji dan ada yang menetapkan, akhirnya dibuatlah pesantren sebagai tempat tinggal.⁴⁰ Inilah cikal bakal Pesantren Darat Semarang, yang tercatat sebagai pesantren tertua kedua di Semarang, setelah Pesantren Dondong, Mangkang Wetan, Semarang, yang diperkirakan berdiri pada tahun 1629 M.⁴¹ Menurut catatan sejarah, pada tahun 1870 Kiai Shalih Darat mulai melanjutkan aktifitas kegiatan mengaji di mushola dan membesarkan hingga menjadi tempat mukim para santri,⁴² yang kemudian dikenal sebagai Pesantren Darat.

Berkaitan tentang keberadaan Pondok Pesantren Darat, KH Kiai Maimoen Zubair dalam karyanya *Tarajim Masyayikhi al-Ma'ahid ad-Diniyyah bi Sarang al Qudama'*, menyebutkan bahwa Kiai Dahlan dan Kiai Abdusy Syakur itu pernah belajar di pesantren atau *ribath* yang diasuh oleh kiai Shalih Darat.

“Setelah belajar di Sarang (Rembang), Kiai Dahlan melanjutkan belajarnya ke berbagai ponok pesantren lain di antaranya adalah Pesantren Adipuro Blora yang diasuh oleh Kiai Hamzah. Di Pesantren ini, ia belajar selama dua tahun. Setelahnya, ia melanjutkan belajarnya

³⁹ Abu Malikus Salih Dzahir, hlm. 12.

⁴⁰ Amirul Ulum, hlm. 50, lihat Abu Malikus Salih Dzahir, hlm. 17.

⁴¹ Cikal bakal Pesantren Dondong telah dirintis oleh mantan prajurit Mataram, semasa Sultan Agung Hanyokrokusumo, bernama KH. Syafi'i Piaranegara, kemudian dikembangkan oleh menantunya, KH. Abu Darda', bersama Kiai Sada', lalu dilanjutkan oleh KH. Bulkin, KH. Ahmad, KH. Thohir, KH. Hasan Mubarok, KH. Tholkah, KH. Mudzar, KH. Ikhsan, KH. Atma dan KH. Imam, kemudian pasca perang kemerdekaan dilanjutkan oleh KH. Maskan Achmad, lalu KH. Ahfadzun Athfal, KH. FAqih, KH. Abdul Hamid, KH. Ubaidah, KH. Sanusi, KH. Zakaria Anshor dan KH. Nu'man, lihat Abu Malikus Salih Dzahir, hlm. 18.

⁴² Abu Malikus Salih Dzahir, hlm. 16-17.

ke Pesantren Kiai Shalih Darat Semarang selama setahun. Setelah itu, ia kembali ke Sarang.”⁴³

“Usai menuntaskan belajarnya di Haramian, Kiai Abdusy Syakur melanjutkan rihlah ilmiahnya menuju kota Semarang, untuk belajar di *Ribath* (pesantren) yang diasuh oleh ulama besar yang dikenal dengan Shalih Darat Semarang. Di pesantren ini, ia mukim dan mengaji berbagai disiplin ilmu, ia mengaji kepada Kiai Shalih darat kitab fiqih, tasawuf, dan tafsir. Kiai Shalih Darat ini adalah guru terakhir yang disinggahi oleh Kiai Abdusy Syakur dalam mengaji ilmu agama. Ketika sudah sampai satu, dua atau tiga tahun, ia ingin kembali ke rumahnya. Ketika meminta izin kepada Kiai Shalih Darat, diizinkanlah untuk kembali ke kampung halamannya. Kiai Shalih darat berpesan agar Kiai Abdusy Syakur selalu menyebarkan ilmu agama Islam yang ditimba selama di Pesantren Darat dan membiasakan untuk membaca *Tafsir al-Jalalain* dan *Ihya’ Ulum ad-Din* karya Imam al-Ghazali.”⁴⁴

Berdasarkan beberapa literatur di atas, menunjukkan bahwa Pondok Pesantren Darat keberadaannya diakui dan berkembang hingga melahirkan banyak ulama dan tokoh Nusantara.⁴⁵ Pondok Pesantren Darat ini berakhir sampai dengan wafatnya Kiai Shalih Darat, pada Jumat Legi, 28 Ramadhan 1321 H/ 18 Desember 1903 M,⁴⁶ aktivitas perantren mulai menurun dan pada masa pendudukan Jepang semakin redup. Hingga akhirnya, Kiai Amir, salah satu

⁴³ KH. Maimoen Zubari, *Tarajim Masyayikhi al-Ma’ahid ad-Diniyyah bi Sarang al Qudama’*, Rembang: Maktabah al-Anwar, t.t. hlm. 23.

⁴⁴ KH. Maimoen Zubari, hlm. 42.

⁴⁵ Ghazali Munir, hlm. 56-58.

⁴⁶ Setiap 10 Syawal, di Makam Bergota Semarang, diadakan peringatan *haul* (peringatan hari wafat yang diselenggarakan setiap tahun) yang diadakan oleh KH. Ahmad ibn Abd al-Hamid, dari Kendal, pimpinan Pengajian Ahad Legi 1939 yang di kemudian hari menjadi Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) Tingkat I Jawa Tengah 1985-1990. Ayah KH. Ahmad, yaitu KH. Abd al- Hamid adalah murid Kiai Shalih Darat. *Haul* ini tidak dilaksanakan tepat pada hari atau tanggal wafat Kiai Shalih Darat dengan mempertimbangkan waktu pelaksanaan, agar para peziarah tidak repot dan waktunya sudah longgar karena menghadapi hari Raya Idul Fitri, hingga sekarang ini rutin diadakan *haul* Kiai Shalih Darat setiap tanggal 10 Syawal. Lihat Ghazali Munir, hlm. 74-75.

menantu yang ikut mengurus pondok, memindahkan ke Kedungwuni Pekalongan.⁴⁷ Sedangkan Kiai Idris, santri senior yang membantu mengajar para santri ketika Kiai Shalih Darat sakit sampai wafat, memboyong sejumlah santri ke Solo, untuk menghidupkan kembali Pondok Pesantren Jamsaren, pada tahun 1904.⁴⁸

Sebagai peninggalan Kiai Shalih Darat, selain kitab-kitab yang dapat ditemukan, nyaris tidak ada peninggalan fisik Kiai Shalih Darat yang tersisa. Bangunan Mushola yang terbuat dari kayu berbentuk rumah panggung telah rusak sejak lama, akibat dimakan usia dan tergenang rob, sebab kawasan mushola ini terletak di Semarang Utara yang sering terjadi banjir dan rob. Pada tahun 1993, H Muhammad Ali Khalil bin Khalil (w. 2010), cucu Kiai Shalih Darat, bersama semua keturunan Kiai Shalih Darat membangun mushola tersebut yang kini menjadi bangunan masjid yang berbahan tembok.⁴⁹

KH Shalih Darat dan Jaringan Ulama Falak di al-Haramain

Pada abad ke-19, kawasan Mekkah dan Madinah, atau sering disebut dengan al-Haramain, selain menjadi tempat ziarah spiritual, juga menjadi pusat pertumbuhan dan perkembangan tradisi ilmiah di dunia Islam. Pada masa ini, lahir ulama dan ilmuan muslim termuka. Geneologi keilmuan dan jaringan ulama di al-Haramain, juga berjalan dengan baik dan bersambung secara terus-menerus. Bahkan, pada abad ini juga para ulama beragama dan multi-etnis, termasuk yang berasal dari Nusantara.

Keberhasilan dan komposisi mereka dapat diketahui dari *nisbah* tempat yang ditaruh di belakang nama, seperti 1) Aceh, as-singkili atau al-ashi, seperti Muhammad As'ad bin Abdullah al-Faqih al-Asyi, 2) Minangkabau, al-minangkabawi atau al-fadani, seperti Ahmad Khatib al-Minangkabawi, 3) Mandailing, al-mandahili, seperti Abdul Qadir bin Shabir al-Mandahili, 4) Melayu Sumatera Selatan, al-

⁴⁷ Abu Malikus Salih Dzahir, hlm. 18.

⁴⁸ Ghazali Munir, hlm. 58-59.

⁴⁹ Abu Malikus Salih Dzahir, hlm. 28.

falimbani, seperti Abdus Shamad al-Falimbani, 5) Jakarta, al-betawi, seperti Sayyid Usman bin Aqil al-Betawi, 6) Sunda, al-bantani atau al-garuti, seperti Nawawi al-Bantani, 7) Jawa, at-termasi, al- kadiri, al-banyumasi, as-samarani, seperti Mahfuzh Termasi, 8) Banjar, al-banjari, Muhammad Arsyad al-Banjari, 9) Sambas, as-sambasi, seperti Ahmad Khatib Sambas, 10) Bugis, al-makassari, seperti Yusuf al-Maqassari, 11) semenanjung melayu, al- kalantani, seperti Muhammad Ali al-Kalantani, dan 12) Patani, al-fatani, seperti Ahmad Fathani.⁵⁰

Pada abad ke-19 ini, menurut Abuddin Nata telah berkembang tradisi intelektual, meliputi tradisi *rihlah ilmiah*, tradisi berijtihad, tradisi membaca, tradisi menghafal, tradisi membaca, menulis, mensyarah, mentahqiqi dan meneliti, dan tradisi mengoleksi buku dan membangun perpustakaan.⁵¹ Tradisi intelektual demikian yang juga dilakukan oleh ulama Nusantara, mulai melakukan rihlah ke al-Haramain hingga menulis karya dan mengoleksinya.

Tradisi intelektual ini berkembang dalam berbagai bidang keilmuan, termasuk juga bidang Ilmu Falak. Khazanah keilmuan Falak banyak ditulis oleh para ulama. Sebagai contoh, Syaikh Ahmad Zaini Dahlan (1917-1886 M) menulis karya dalam bidang Ilmu Falak yang berjudul *al-Mukhtashar fi Ma'rifah as-Sinin wa ar-Rub' al-Musytahir*, Syaikh Muhammad Mukhtar Bogor menulis buku *Taqrib al-Maqshid fi al-Amal bi ar-Rub' al-Mujayyab*, dan ada Syaikh Ahmad Khatib Minangkabau menulis *Al-Jawahir an-Naqiyah fi al-A'mal al-Jaibiyah* (w. 1334 H/1915 M) yang dilengkapi dengan karya lain tentang ilmu berhitung dan ilmu ukur dengan judul *Raudhah al-Hussab fi 'Ilm al-Hisab*⁵², *Muallam al-Hisab fi Ilm al-Hisab* dan *al-Natijah al-Mardliyyah fi Tahqiq al-Sunnah al- Syamsiyah wa al-Qamariyyah*.⁵³

⁵⁰ Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer; Wacana, Aktualitas dan Aktor Sejarah*, Jakarta, Gramedia Pustaka Utama, 2002, hlm. 130.

⁵¹ Abuddin Nata, *Sejarah Sosial Intelektual Islam dan Institusi Pendidikannya*, Jakarta: Raja Grafindo, 2012, hlm. 155-157.

⁵² Tim Penulis, *Intelektualisme Pesantren: Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Perkembangan Pesantren*, Jakarta: Diva Pesantren, 2006, hlm 88.

⁵³ Amirul Ulum, hlm. 228.

Begitu juga dalam pengkajian Ilmu Falak yang dilakukan oleh para ulama al- Haramain dalam halaqah-halaqah. Adapun kitab Ilmu Falak yang dipelajari oleh para murid di Mekah pada abad ke-19 mencakup beberapa buku, di antaranya (a) *Risalah al- Maridini wa as-Syalbi fi al-Falak*, (b) *At-Taqrirat an-Nafisah fi Bayan al-Basithah wa al- Kabisah*, dan (c) *Ar-Rub' al-Mujayyab*. Ketiganya merupakan karya Ahmad bin Muhammad al-Qasthalani. Selanjutnya, (d) *Al-Mukhtashar fi Ma'rifah as-Sinin wa ar- Rub' al-Musytahir*, karya Syaikh Ahmad Zaini Dahlan (w. 1304 H), (e) *Al-Jawahir an- Naqiyah fi al-A'mal al-Jaibiyah*, karya Syaikh Ahmad Khatib al-Minangkabawi (w. 1334 H/ 1916 M), dan (f) *Taqrib al-Maqshid fi al-Amal bi ar-Rub' al-Mujayyab*, karya Syaikh Muhammad Mukhtar bin Athard al-Bogori dan (g) *Majmu'ah Arba' Rasa'il Falak*, karya Khalifah bin Ahmad an-Nabhani. Adapun ulama yang mengajarkan *Risalah al-Mardini* tersebut adalah Syaikh Abdurrahman ad-Dahhan (w.1338 H/ 1919 M), Syaikh Khalifah bin Hamd an-Nabhani mengajarkan *At-Taqrirat an-Nafisah* bersama dengan *Risalah al- Maridini* tersebut. Sementara *Ar-Rub' al-Mujayyab* diajarkan oleh Syaikh Ja'far al-Lubni (w. 1340 H/ 1921 M).⁵⁴

Melihat tradisi intelektual dan halaqah keilmuan yang berkembang di al- Haramain pada sekitar abad ke-19 di atas, ini sangat memungkinkan Kiai Shalih Darat mendapatkan pengajaran Ilmu Falak ketika studi di Mekkah. Ini terlihat dari aktifitas penulisan karya dan pengajar dalam bidang Ilmu Falak yang sudah berkembang pada abad tersebut. Dan pada abad ini pula, Kiai Shalih Darat menuntut ilmu di al-Haramain.

Hal ini juga bisa dimungkinkan Kiai Shalih Darat berguru kepada Syaikh Ahmad ibn Zaini Dahlan, mufti Syafi'iyah di Mekkah (1231-1304 H/ 1817-1886 M) dalam bidang Ilmu Falak. Sebab Syaikh Ahmad ibn Zaini Dahlan juga seorang yang ahli dalam bidang ilmu Falak. Adapun karya Syaikh Ahmad Ibn Zaini Dahlan dalam bidang Ilmu Falak adalah kitab *Al-Mukhtashar fi Ma'rifah as-Sinin wa ar-Rub' al-Musytahir*.

⁵⁴ Amal Ramadhan Abdul Hakim Shidiq, *al-Hayah al-Ilmiyah fi Makkah 1115-1334 H / 1703 - 1916 M*, Mekah: Jamiah Umm al-Qura, 2006, hlm. 488.

Hal ini diperkuat dengan karakteristik ulama yang mengajar di Mekkah pada abad tersebut. Di antara karakteristiknya disebut sebagai “ulama ensiklopedis”, maksudnya adalah ulama yang menguasai banyak disiplin ilmu. Mereka mengajar banyak cabang ilmu di *halaqah-halaqah*, seperti tauhid, fiqih, tafsir, hadis, nahwu, sharaf dan lainnya. Sebagai contoh, Syaikh Muhammad Mukhtar bin Athardh, mengajar nahwu, sharaf dan balaghah pada pagi hari, kitab *Ihya ‘Ulum ad-Din* setelah ashar dan ilmu Falak dari karyanya dikhususkan pada hari Selasa.⁵⁵

Selain itu juga, keahlian dalam bidang Ilmu Falak Kiai Darat juga diperoleh dari Kiai Abdul Hadi ibn Ba’uni, seorang Mufti di Semarang. Sedangkan Kiai Abdul Hadi ibn Ba’uni belajar ilmu Falak kepada Kiai Muhammad Nur al-Sepatoni⁵⁶ al-Samarani.⁵⁷ Bahkan menurut penelitian Muchoyyar HS, sebagaimana yang dikutip oleh Imroatul Munfaridah, bahwa Kiai Shalih Darat juga pernah belajar Ilmu Falak di bawah bimbingan Kiai Muhammad Nur al-Sepatoni al-Samarani.⁵⁸

Hal ini dipertegas dalam penelitian Nur Hidayatullah, tentang Jaringan Ulama Ilmu Nusantara, bahwa KH Shalih Darat belajar Ilmu Falak dari Kiai Abdul Hadi ibn Ba’uni seorang Mufti di Semarang, dari Kiai Muhammad Nur al-Sepatoni al-Samarani, Kiai Muhyi Mranggen Demak, dari Syaikh Husain Zaid, dari Syaikh Dimyathi Makkah, dari Syaikh Muhammad Rais Makkah. Adapun Syaikh Dimyathi Makkah merupakan guru dari pada Syaikh Ahmad Zaini Dahlan. Hingga sanad tertinggi sampai pada Syaikh Muhammad al-Hattab ar-Ra’ini

⁵⁵ Ahmad Fauzi Ilyas, *Tradisi Ilmiah Ulama Falak Haramian Akhir Abad 19 M dan Awal Abas 20 M (Profil Syaikh Muhammad Zein (W. 1388/1967) dan Kontribusinya dalam Ilmu Falak)*, Jurnal Al-Marshad, Vol 1 Nomor 1, 2015.

⁵⁶ Nama tambahan “al-Sepatoni” ini merupakan salah satu kampung yang ada di sebelah utara Masjid Kauman Semarang. Kampung ini berada di Jalan Sepaton, sebuah nama jalan gang yang ada di Jalan Pemuda, Semarang.

⁵⁷ Susiknan Azhari, *Ensiklopedi Hisab Rukyat*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2008, hlm. 192.

⁵⁸ Imroatul Munfaridah, *Studi Kritik Terhadap Penentuan Arah Kiblat dan Awal Bulan Qamariyah Pemikiran KH. Ahmad Dahlan*, Tesis: IAIN Walisongo, 2011, hlm. 3.

al-Maliki (902-954 H).⁵⁹

Syaikh Muhammad al-Hattab ar-Ra'ini al-Maliki al-Makki Yahya bin Muhammad al-Hattab

Abi Bakar bin 'Ali bin al-Jamal al-Makki Syaikh Muhammad Bairi al-Makki

'Ali bin Abi Bakar bin al-Jamal al-Makki Ahmad bin Muhammad an-Nakhli al-Makki Ahmad bin Abdul Fattah al-Mallawy Abdullah Asy-Syarqawi

Syaikh Ustman ad-Dimyathi al-Makki

Syaikh Ahmad Zaini Dahlan Syaikh Husain Zaid

Kiai Muhyi Mranggen Demak

Kiai Muhammad Nur al-Sepatoni al-Samarani

Kiai Abdul Hadi ibn

KH Shalih Darat Ba'uni al-Samarani

Ilustrasi: *Geneologi Keilmuan Falak KH Shalih Darat diolah dari Kitab al-Mursyid al- Wajiz dan Kitab al-Maslak al-Jali fi Asanid Fadhilah Asy Syaikh Muhammad 'Ali*

Dengan demikian, keahlian dalam bidang Ilmu Falak Kiai Shalih Darat diperoleh selama melakukan *rihlah ilmiah*, baik ketika menuntut ilmu di al-Haramain maupun di Semarang. Oleh karena itu,

⁵⁹ Nur Hidayatullah, *Jaringan Ulama Falak Nusantara: Studi Geneologi Keilmuan Falak Syaikh Muhammad Yasin al-Fadani*, Jurnal Al-Afaq Volume 1 Nomor 1 Tahun 2019.

sangat mungkin sekali apabila Kiai Shalih Darat ahli dalam bidang Ilmu Falak, meskipun dari beberapa karya Kiai Shalih Darat yang telah ditemukan tidak ada yang membahas tentang Ilmu Falak.

Jaringan Murid; Perluasan Ilmu Falak di Indonesia

Perkembangan Ilmu Falak di Indonesia, khususnya di Jawa tidak bisa lepas dari peran Kiai Shalih Darat. Selain menguasai bidang ilmu tafsir, hadis, fiqh dan tasawuf, Kiai Shalih Darat juga memiliki keahlian di dalam bidang Ilmu Falak. Ilmu Falak ini diperluas oleh murid-murid Kiai Shalih Darat. Meskipun tidak semua murid Kiai Shalih Darat menekuni bidang ilmu hitung ini, namun ada beberapa murid Kiai Shalih Darat yang mendalami ilmu hisab ini hingga menjadi tokoh Falak setelah generasi Kiai Shalih Darat. Dimana tokoh Falak generasi KH Shalih Darat adalah Syaikh Ahmad Khatib Minangkabau (1855-1916), Syaikh Taher Jamaluddin Al-Azhari Al-Falaki, Ahmad Rifa'i Kalisalak dan Muhammad Arsyad Al-Banjari.⁶⁰

Sebagaimana telah disebut di atas, bahwa Kiai Shalih Darat mendalami Ilmu Falak belajar kepada Kiai Abdul Hadi ibn Ba'uni yang pada waktu itu berstatus sebagai seorang mufti di Semarang. Sedangkan Kiai Abdul Hadi ibn Ba'uni belajar ilmu Falak kepada Kiai Muhammad Nur al-Sepatoni al-Samarani.⁶¹ Bahkan Kiai Shalih Darat juga pernah belajar Ilmu Falak di bawah bimbingan Kiai Muhammad Nur al-Sepatoni al-Samarani.⁶² Adapun murid Kiai Muhammad Nur al-Sepatoni al-Samarani, segenerasi Kiai Abdul Hadi ibn Ba'uni adalah Kiai Syahid al-Hajini, Kiai Muhammad Shalih ibn Aswani Kudus, dan Kiai Ishaq Pedamaran, Semarang. Keempatnya ini adalah guru Kiai Shalih Darat.⁶³

⁶⁰ Guru Muhammad Arsyad Al-Banjari adalah Syaikh Ibrahim al-Rais al-Zamzani (w. 1186 H/ 1773 M). Lihat Ghazali Munir, hlm. 47.

⁶¹ Susiknan Azhari, *Ensiklopedi Hisab Rukyat*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2008, hlm. 192.

⁶² Imroatul Munfaridah, *Studi Kritik Terhadap Penentuan Arah Kiblat dan Awal Bulan Qamariyah Pemikiran KH. Ahmad Dahlan*, Tesis: IAIN Walisongo, 2011, hlm. 3.

⁶³ Amirul Ulum, hlm. 64.

Dengan bimbingan sang guru Kiai Abdul Hadi ibn Ba'uni ini, Kiai Shalih Darat menjadi seorang yang alim dalam bidang Ilmu Falak. Kealimannya ini telah diwarisi oleh dua muridnya, yaitu Kiai Ahmad Dahlan al-Termasi (1862-1911 M) Pacitan Jawa Timur, murid sekaligus menantu Kiai Shalih Darat, dan Syaikh Hasan Asy'ari al-Baweani al-Fasuruani (1820-1921 M, lahir di Bawean Gresik dan wafat di Pasuruan, Jawa Timur) yang mempunyai karya dalam bidang ilmu Falak.⁶⁴

Kiai Ahmad Dahlan al-Termasi, yang merupakan adik Syaikh Mahfudz al-Termasi (1868-1919) ini membukukan pengetahuan tentang Ilmu Falak dalam Kitab *Tadzkirah al-Ikhwān ba'dli al-Rawārikh wa al-'Amal al-Falakīyyah, Natijah al-Miqat* dan *Bulugh al-Wathar*. Sedangkan karya *Natijah al-Miqat* disyarahi oleh Syaikh Ihsan Jampes, Kediri (w. 1952 M) dengan kitabnya *Tashrih al-Ibarat*.⁶⁵ Sedangkan Syaikh Hasan Asy'ari membukukan dalam kitab *Muntaha Nataij al-Aqwal* dan *Jadwal al-Auqat*. Di antara murid Syaikh Hasan Asy'ari al-Baweani yang diketahui dalam bidang Ilmu Falak, seperti KH. Abdul Djalil Kudus pengarang kitab *Fath Rauf al-Mannan*, KH. Ma'shum bin Ali al-Maskumambang Jombang pengarang kitab *Badi'ah al-Mitsal fi Hisab al-Sinin wa al-Hilal* dan *ad-Durus al-Falakīyyah*.⁶⁶

Keahlian dalam bidang Ilmu Falak KH. Ma'shum bin Ali al-Maskumambang diteruskan oleh menantunya, Kiai Mahfudz Anwar (istri Nyai Abidah binti KH. Ma'shum bin Ali al-Maskumambang) pendiri dan pemimpin pesantren Paculwogang Jombang⁶⁷ dan KH Zubair Umar al-Jailani, pengarang Kitab *al-Khulashah al-Wafīyyah*.⁶⁸

⁶⁴ Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara*, Jakarta: Pustaka Kompas, 2016, hlm. 445.

⁶⁵ Zainul Milal Bizawie, hlm. 445.

⁶⁶ Masruroh, *Studi Analisis Hisab Awal Bulan Kamariah Menurut KH. Muhammad Hasan Asy'ari dalam Kitab Muntaha Nataij Al-Aqwal*, Semarang; Skripsi IAIN Walisongo, 2011.

⁶⁷ M. Rifa Jamaluddin Nasir, *Pemikiran hisab Kh. Ma'shum bin Ali al-Maskumambang (Analisis terhadap Kitab Badi'ah al-Misal fi Hisab al-Sinin wa al-Hilal tentang hisab al-hilal)*, Semarang: Skripsi IAIN Walisongo, 2010, hlm. 49.

⁶⁸ Maryani, *Studi Analisis Metode Penentuan Waktu Salat dalam Kitab ad-*

Sedangkan KH. Abdul Djaliil Kudus, guru dari KH Turaichan Adjhuri, Kudus (pembuat Almanak Menara Kudus). KH. Turaichan Adjuri Kudus memiliki murid yang ahli bidang Ilmu Falak, KH. Noor Ahmad SS Jepara (pengarang Kitab *Syams al-Hilal, Taufiq ar-Rahman, Syawaariq al-Anwar* dan *Nur al-Anwar*).⁶⁹ Sekarang ini, keahlian Falak diwarisi oleh Sayful Mujab, putra KH Noor Ahmad SS Jepara. Selain itu, KH Noor Ahmad SS juga memiliki murid Muhammad Khumaidi Jazry, Gresik (pengarang kitab *al-Khulashah fi al-Awqat al-Syar'iyah bi al-Lugha Ritmiyyah*).⁷⁰

Adapun KH Zubair Umar al-Jailani memiliki murid, KH Slamet Hambali (pengarang buku *Ilmu Falak; Arah Kiblat Setiap Saat, Almanak Sepanjang Masa* dan lain-lain). KH Slamet Hambali Semarang merupakan salah satu dosen Ilmu Falak di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Walisongo (sekarang Universitas Islam Negeri Walisongo). Di kampus inilah KH Slamet Hambali mengajar Ilmu Falak kepada mahasiswa, salah satu murid yang ahli bidang Ilmu Falak adalah KH Ahmad Izzuddin (Ketua Asosiasi Dosen Falak Indonesia, yang disingkat ADFI). KH. Slamet Hambali bersama muridnya, KH Ahmad Izzuddin, melakukan pengembangan Ilmu Falak di UIN Walisongo. Pada tahun 2007, UIN Walisongo membuka Program Studi Konsentrasi Ilmu Falak (sekarang ini berubah nama menjadi Prodi Ilmu Falak) kemudian dilanjutkan dengan membuka Program Magister Ilmu Falak dan Program Doktor dalam bidang Ilmu Falak.

Kealiman Kiai Ahmad Dahlan al-Termasi dan Syaikh Hasan Asy'ari al-Baweani dalam bidang Ilmu Falak, membuat salah satu murid Kiai Shalih Darat, yaitu KH. Ahmad Dahlan (pendiri Muhammadiyah),

Durus al-Falakiiyyah Karya Ma'sum bin Ali, Semarang: Skripsi IAIN Walisongo 2010, hlm. 51.

⁶⁹ KH Noor Ahmad SS Jepara belajar Ilmu Falak kepada KH Turaichan Adjhuri Kudus, KH Abdul Jalil Hamid Kudus, Syaikh Yasin al-Fadani, KH Zubair Umar al-Jailani, Abdur Rachim (murid Sa'adoeddin Djambek dan Kiai Misbachul Munir Magelang (murid KH Sulaiman Zuhdi, Nganjuk). Lihat Jayusman, *Pemikiran Ilmu Falak Kyai Noor Ahmad SS*, Semarang: Sinopsis Disertasi IAIN Walisongo, 2013, hlm. 7-8.

⁷⁰ Rizal Mubit, *Hisab Awal Waktu Salat dalam Kitab al-Khulashah fi al-Awqat al-Syar'iyah bi al-Lugharitmiiyyah*, Jurnal Ahkam, Volume 4, Nomor 1, Juli 2016.

untuk mendalami kajian Ilmu Falak dan hisab kepada keduanya. Setelah menjadi sosok yang alim dalam bidang kajian Ilmu Falak dan hisab, KH. Ahmad Dahlan berpolemik dengan ulama Keraton Yogyakarta dalam masalah kiblat di Masjid Agung Kesultanan.⁷¹ Selain itu juga, KH Ahmad Dahlan juga tercatat sebagai murid yang belajar Ilmu Falak kepada Kiai Shalih Darat.⁷²

Selain Kiai Ahmad Dahlan al-Termasi, Syaikh Hasan Asy'ari al-Baweani, dan KH Ahmad Dahlan, ada juga santri Kiai Shalih Darat yang ahli dalam bidang Ilmu Falak, yakni KH Sya'ban ibn Hasan Semarang (w. 1364 H/ 1946 M), ia pernah menulis sebuah artikel yang berjudul *Qabul al-'Ataya 'an Jawab ma Sada li Syaikh Abi Yahya*, suatu koreksi terhadap salah satu bagian dari kitab *Maj'muat asy-Syari'at al Kafiyah li al-'Awam* karya Kiai Shalih Darat.⁷³ Selain itu, murid Kiai Shalih Darat yang terkenal ahli Falak, seperti Kiai Amir Idris (menantu Kiai Shalih Darat) dan R. Rahmat (putra dari Siti Zahroh, artinya cucu Kiai Shalih Darat)⁷⁴

Murid Kiai Shalih Darat yang ahli dalam bidang Ilmu Falak lainnya adalah KH Thahir, penerus Pondok Pesantren Dondong Mangkang Wetan, Semarang. KH Thahir, putra Kiai Abu Darda', tercatat sebagai pengajar kitab Falak di pondok tersebut.⁷⁵ Kiai Abu Darda' merupakan menantu Kiai Syafi'i Piaranegara, pendiri Pesantren Dondong. Pesantren Dondong ini Kiai Shalih Darat pernah menuntut Ilmu kepada Kiai Abu Darda'.⁷⁶

Selain itu, kealiman Kiai Shalih Darat dalam bidang Ilmu Falak juga ditularkan kepada Syaikh Mahfudz al-Termasi. Sebagaimana yang telah dituliskan oleh Syaikh Mahfudz al-Termasi (1868-1919)

⁷¹ Mastuti HS dan Ishom el-Seha (ed.), *Intelektualisme Pesantren; Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Pertumbuhan Pesantren*, Jakarta: Diva Pustaka, 2006, 311-318.

⁷² Susiknan Azhari, hlm. 192, dan lihat juga Ghazali Munir, hlm. 56.

⁷³ Ghazali Munir, hlm. 57.

⁷⁴ Abu Malikus Salih Dzahir, hlm. 19

⁷⁵ Djawahir Muhammad (ed.), *Semarang Sepanjang Jalan Kenangan*, Semarang: Penerbit Aktor Studio, 1995, hlm. 195.

⁷⁶ Ghazali Munir, hlm. 79.

dalam Mukadimahnya dalam Kitab *Kifaayatul al- Mustafiid Limaa 'alaa min al-Asaaned*, mengatakan:

ومنهم العالمة الشيخ محمد صالح بن عمر السماراني حضرت عنده في تفسير
الجاللين بتمامه مرتين وشرح الشرفوي على الحكم كذلك ووسيلة الطالب
وشرح المارديني في الفلك.⁷⁷

“Sebagian dari ulama yang saya (Syaikh Mahfudz al-Termasi) timba ilmunya adalah seorang yang sangat alim, yaitu Syaikh Muhammad Shalih ibn Umar al- Samarani, saya mengaji kepadanya kitab Tafsir al-Jalalain mulai awal hingga akhir yang dikhatamkan sebanyak dua kali dan Syarh Hikam karya Syaikh Asy- Syarqawi yang khatam sebanyak dua kali, saya juga mengkaji kitab Wasiilah ath-Thullab⁷⁸ dan kitab Syarh al-Maridiini⁷⁹ dalam kajian Ilmu Falak”.

Berdasarkan pernyataan sebagaimana yang dikutip di atas, menunjukkan bahwa Syaikh Mahfudz al-Termasi juga merupakan murid dari Kiai Shalih Darat, salah satu yang dipelajari dari Syaikh Mahfudz al-Termasi kepada Kiai Shalih Darat adalah tentang Ilmu Falak. Syaikh Mahfudz al-Termasi menjadi murid Kiai Shalih Darat pada tahun 1890-an di Semarang, sebelum pergi ke Mekkah kedua

⁷⁷ Syaikh Mahfudz al-Termasi, *Kifaayatul al-Mustafiid Limaa 'alaa min al-Asaaned*, Lebanon: Dar al-Basyair al-Islamiyah, t.t.

⁷⁸ Nama lengkap kitab *Wasiilah al-Tullab* adalah *Wasiilah ath-Thullab li Ma'rifah al-Lail wa an-Nahaar bi Thariiq al-Hisab* karya Yahya ibn Muhammad al-Hithab. Kitab ini diperoleh dari Perpustakaan Online, al-mostafa.com, adapun linknya: <https://al-mostafa.info/data/arabic/depot/gap.php?file=m011162.pdf>, diakses pada 10 Oktober 2019.

⁷⁹ Nama lengkap kitab *Syarh al-Maridiini* adalah *Syarh Risalah al-Maridiini fi al-'Amal bi al-Rubu' al-Mujayyab* karya Ahmad ibn Ahmad al-Sunbathi. Kitab ini diperoleh dari Perpustakaan Online, al-mostafa.com, adapun linknya: <https://al-mostafa.info/data/arabic/depot/gap.php?file=m011232.pdf>, diakses pada 10 Oktober 2019. Kitab ini merupakan penjelasan (*syarahi*) dari Kitab *Risalah al-Maridini* karya Muhammad bin Ahmad Badr al-Din al-Maridiini. Kitab ini diperoleh dari Perpustakaan Online, Worldf Digital Library, adapun linknya: <https://www.wdl.org/ar/item/2993/>, diakses pada 10 Oktober 2019.

kalinya dan kemudian ia bermukim di Mekkah.⁸⁰ Adapun kitab yang digunakan pada waktu itu adalah Kitab *Wasailah al-Tullab* dan kitab *Syarh al-Maridiini*. Ini sekaligus menguatkan pendapat bahwa Kiai Shalih Darat seorang yang ahli dalam bidang Ilmu Falak. Melalui murid-murid Kiai Shalih Darat ini Ilmi Falak semakin berkembang di Indonesia, khususnya di Jawa Tengah dan Jawa Timur.

Kesimpulan

Kiai Shalih Darat merupakan salah satu ulama Nusantara abad ke-19 yang produktif dalam menulis karya. Jumlah karya Kiai Shalih Darat diyakini sekitar 40 kitab, akan tetapi yang sekarang ini ditemukan hanya berjumlah 14 (empat belas) kitab. Dari semua karyanya, Kiai Shalih Darat lebih dikenal sebagai ulama yang ahli dalam bidang tasawuf. Hingga Kiai Dhalih Darat disebut dalam sanad Syaikh Yasin al-Fadani sebagai *al-Ghazali ash-Shaghir* (Imam al-Ghazali kecil). Meski demikian, Kiai Shalih Darat juga diposisikan sebagai ulama yang ahli dalam Ilmu Falak. Bahkan masuk generasi *salaf* (awal) ulama Nusantara yang ahli dalam bidang hisab ini. Generasi *salaf* ahli Falak Indonesia adalah Syaikh Ahmad Khatib Minangkabau (1855-1916), Syaikh Taher Jamaluddin Al-Azhari Al-Falaki, Ahmad Rifa'i Kalisalak, Kiai Shalih Darat dan Muhammad Arsyad Al-Banjari.

Keahlian Kiai Shalih Darat bidang ilmu Falak diperoleh dari Kiai Abdul Hadi ibn Ba'uni, seorang Mufti di Semarang. Sedangkan Kiai Abdul Hadi ibn Ba'uni belajar Ilmu Falak kepada Kiai Muhammad Nur al-Sepatoni al-Samarani. Bahkan menurut penelitian Muchoyyar HS, Kiai Shalih Darat juga pernah belajar Ilmu Falak langsung kepada Kiai Muhammad Nur al-Sepatoni. Selain itu, Kiai Shalih Darat juga mendapatkan pelajaran Ilmu Falak selama studi di Mekkah. Sebab pada abad ke-19 di Mekkah kegiatan halaqah keilmuan dan tradisi intelektual membuat karya dalam bidang Ilmu Falak telah berkembang. Salah satu guru Kiai Shalih Darat di Mekkah yang ahli

⁸⁰ Ghazali Munir, hlm. 88.

dalam bidang Ilmu Falak adalah Syaikh Ahmad ibn Zaini Dahlan (1231-1304 H/ 1817-1886 M) yang memiliki karya yang mengkaji Ilmu Falak, yang dinamai *Al-Mukhtashar fi Ma'rifah as-Sinin wa ar-Rub' al-Musyahir*.

Perkembangan Ilmu Falak di Indonesia, khususnya di Jawa Tengah dan Jawa Timur, tidak lepas dari kontribusi Kiai Shalih Darat. Adapun kontribusi Kiai Shalih Darat, yakni penyebaran khazanah Ilmu Falak di Indonesia melalui jaringan murid Kiai Shalih Darat. Adapun murid Kiai Shalih Darat yang ahli dalam bidang Ilmu Falak antara lain: Kiai Ahmad Dahlan al-Termasi, (1862-1911 M), Syaikh Hasan Asy'ari al-Baweani, Syaikh Mahfudz al-Termasi, KH. Ahmad Dahlan (Pendiri Organisasi Kemasyarakatan Muhammadiyah), KH Sya'ban ibn Hasan Semarang, Kiai Amir Idris Pekalongan (menantu Kiai Shalih Darat), R. Rahmat (putra dari Siti Zahroh, artinya cucu Kiai Shalih Darat) dan KH Thahir (penerus Pondok Pesantren Dondong Mangkang Wetan, Semarang).

Bibliografi

- al-Fadani, Syaikh Muhammad Yasin bin Isa, *al-'Iqdu al-Farid min al-Jawahiri al-Asanid*, Surabaya: Dar al-Saqaf, tt.
- al-Fadani, Syaikh Yasin ibn Isa, *al'Iqd al-Farid min al-Jawahiri al-Asanid*, Surabaya: Dar al-Saqaf, t.t.
- al-Fadani, Syaikh Yasin ibn Isa, *al-Wafi bi Dzaili Tadzkati al-Mashafi*, Lebanon: Dar al- Basyir, 2008.
- al-Falimbani, Muhammad Mukhtaruddin, *Bulugh al-Amani*, Beirut: Dar al-Dutaibah, 1988.
- al-Samarani, Muhammad Shalih ibn Umar, *al-Mursyid al-Wajiz fi Ilmi al-Qur'an al-Aziz*, Singapura: Haji Muhammad Amin, 1318.
- al-Termasi, Syaikh Mahfudz, *Kifaayatul al-Mustafiid Limaa 'alaa min al-Asaaned*, Lebanon: Dar al-Basyair al-Islamiyah, t.t.
- Azhari, Susiknan, *Ilmu Falak; Perjumpaan Khazanah Islam dan Sains Modern*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2007.

- Azhari, Susiknan, *Ensiklopedi Hisab Rukyat*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2008.
- Aziz Akhmad Luthfi, *Internalisasi Pemikiran KH Muhammad Shaleh Darat di Komunitas Pecintanya; Perspektif Sosiologi Pengetahuan*, Jurnal Living Islam, Volume 1, No. 2, November 2018.
- Aziz, Munawir, "Produksi Wacana Syiar Islam dalam Kitab Pegon Kyai Sholeh Darat Semarang dan Kyai Bisri Musthafa Rembang," Jurnal Afkaruna, Vol. 9, No. 2, Juli 2013.
- Azra, Azyumardi, *Historiografi Islam Kontemporer; Wacana, Aktualitas dan Aktor Sejarah*, Jakarta, Gramedia Pustaka Utama, 2002.
- Bizawie, Zainul Milal, *Masterpiece Islam Nusantara*, Jakarta: Pustaka Kompas, 2016. Dzahir, Abu Malikus Salih, *Sejarah dan Perjuangan Kyai Muhammad Shaleh Darat* Semarang, Semarang: Panitia Haul Kyai Shaleh Darat Semarang, 2012.
- Ilyas, Ahmad Fauzi, *Tradisi Ilmiah Ulama Falak Haramian Akhir Abad 19 M dan Awal Abas 20 M (Profil Syaikh Muhammad Zein (W. 1388/1967) dan Kontribusinya dalam Ilmu Falak)*, Jurnal Al-Marshad, Vol 1 Nomor 1, 2015.
- Jayusman, *Pemikiran Ilmu Falak Kyai Noor Ahmad SS*, Semarang: Sinopsis Disertasi IAIN Walisongo, 2013.
- Jayusman, *Sejarah Perkembangan Ilmu Falak Sebuah Ilustrasi Paradoks Perkembangan Sains dalam Islam*, Jurnal al-Marshad, Volume 1, No. 1, 2015.
- Kartodirdjo, Sartono, "Metode Penggunaan Bahan Dokumenter", dalam Koentjaraningrat, *Metode-metode Penelitian Masyarakat*, Jakarta: Gramedia, 1977.
- M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1998.
- Maryani, *Studi Analisis Metode Penentuan Waktu Salat dalam Kitab ad-Durus al-Falakiyyah Karya Ma'sum bin Ali*, Semarang: Skripsi IAIN Walisongo 2010.
- Masrur, M., *Kyai Shaleh Darat, Tafsir Faid ar-Rahman dan RA Kartini*,

- Jurnal at- Taqaddum, Volume 4, Nomor 1, Juli 2012.
- Masruroh, *Studi Analisis Hisab Awal Bulan Kamariah Menurut KH. Muhammad Hasan Asy'ari dalam Kitab Muntaha Nataij Al-Aqwal*, Semarang; Skripsi IAIN Walisongo, 2011.
- Mastuti HS dan Ishom el-Seha (ed.), *Intelektualisme Pesantren; Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Pertumbuhan Pesantren*, Jakarta: Diva Pustaka, 2006.
- Masyhuri, Aziz, *99 Kyai Kharismatik Indonesia*, Yogyakarta: Kutub, 2008.
- Mubit, Rizal, *Hisab Awal Waktu Salat dalam Kitab al-Khulashah fi al-Awqat al-Syar'iyyah bi al-Lugharitmiiyyah*, Jurnal Ahkam, Volume 4, Nomor 1, Juli 2016.
- Muhammad, Djawahir (ed.), *Semarang Sepanjang Jalan Kenangan*, Semarang: Penerbit Aktor Studio, 1995.
- Munfaridah, Imroatul, *Studi Kritik Terhadap Penentuan Arah Kiblat dan Awal Bulan Qamariyah Pemikiran KH. Ahmad Dahlan*, Tesis: IAIN Walisongo, 2011.
- Munir, Ghazali, *Tuhan, Manusia dan Alam dalam Pemikiran Kalam Muhammad Salih as- Samarani*, Semarang: Rasail, 2008.
- Muspriyanto, Edy dkk., *Semarang Tempo Doeloe; Meretas Masa*, Semarang: Terang Publishing, 2006.
- Nasir, M. Rifa Jamaluddin, *Pemikiran hisab Kh. Ma'shum bin Ali al-Maskumambangi (Analisis terhadap Kitab Badi'ah al-Misal fi Hisabal-Sinin wa al-Hilal tentang hisab al-hilal)*, Semarang: Skripsi IAIN Walisongo, 2010.
- Nata, Abuddin, *Sejarah Sosial Intelektual Islam dan Institusi Pendidikannya*, Jakarta: Raja Grafindo, 2012.
- Rohman, Fathur, "Pemikiran Fiqih Nusantara KH. Sholeh Darat (Telaah Kitab Majmu'at al-Syari'ah al-Kafiyah li al'Awam", Proceeding Seminar Nasiona dan Call For Paper "Islam Nusantara: Meneguhkan Moderatisme dan Mengikis Ekstrimisme dalam Kehidupan Beragama" Universitas Negeri Malang, 2016.

- Salam, Abd., "Dr. H. Sriyatin Shodiq, MA, Doktor "Ilmu Falak"; Sebuah Apresiasi dari Seorang Senior, Teman dan Murid", 14 Agustus 2012.
- Shidiq, Amal Ramadlan Abdul Hakim, *al-Hayah al-Ilmiah fi Makkah 1115-1334 H / 1703*
- 1916 M, Mekah: Jamiah Umm al-Qura, 2006.
- Shokheh, Mukhamad, *Gerakan Keagamaan dan Perubahan Sosial; Dakwah Islam dan Misi Katolik di Semarang 1890-194*, Pati: Kireinara, 2014.
- Siraj, Said Aqil, "Kata Pengantar" dalam *Syarah Hikam: KH. Sholeh Darat, Maha Guru Ulama Besar Nusantara*, terj. Miftahul Ulum, Depok: Sahifa, 2016.
- Steenbrink, Karel A., *Pesantren Madrasah Sekolah Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*, terj. Karel A. Steenbrink dan Abdurrahman, Jakarta: LP3ES, 1991.
- Supramono, *Makna Warak Ngendog dalam Tradisi Ritual Dugderan di Kota Semarang*,
Tesis, Universitas Negeri Semarang, 2007.
- Tim Penulis, *Intelektualisme Pesantren: Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Perkembangan Pesantren*, Jakarta: Diva Pesantren, 2006.
- Triyanto dkk, *Warak Ngendhog: Simvol Akulturasi Budaya pada Karya Seni Rupa*, Jurnal Komunitas, Edisi 5, Vol. 2, 2013.
- Ulum, Amirul, *KH Muhammad Sholeh Darat al-Samarani; Mahaguru Ulama Nusantara*, Yogyakarta: Global Press, 2016.
- Wahid, Abdurrahman, "Penelitian Kitab Kuning", dalam *Harian Kompas*, 14 Agustus 1982.
- Zubair, KH. Maimoen, *Tarajim Masyayikhi al-Ma'ahid ad-Diniyyah bi Sarang al Qudama'*, Rembang: Maktabah al-Anwar, t.t.

OPTIMALISASI PEMBERDAYAAN WAKAF UANG DITENGAH PANDEMI COVID-19

Aang Asari
aangasari@walisongo.ac.id

A. Pendahuluan

Wabah virus corona (Covid 19) yang menerpa lebih dari 198 negara termasuk Indonesia telah membuat pola *social distancing* (istilah indonesianya) jaga jarak mesti diterapkan dan mengurangi kegiatan diruang publik.¹ Di Indonesia, virus ini begitu cepat menyerang manusia, *Work From Home* (WFH) dan *School From Home* (SFH) menjadi kebijakan yang kini menjadi trend baru demi mencegah penyebaran virus lebih luas.

Tidak hanya menyerang, pandemi COVID 19 kini menggoyang stabilitas ekonomi. Masyarakat kelas menengah ke bawah yang paling merasakan dampaknya.² Termasuk, komunitas pendidikan dan pesantren yang sejak awal mendedikasikan untuk anak yatim dan dhuafa.

¹ Nur Rohmi Aida, "Update Virus Corona Di Dunia: Dikonfirmasi 198 Negara, 467.520 Orang Terinfeksi, 113.808 Sembuh," Kompas, 2020,

² Tri Lestari, "Pandemi Covid-19 Mempengaruhi Stabilitas Ekonomi Dunia," Kumparan.com, accessed January 1, 2021, <https://kumparan.com/lestari30122020/pandemi-covid-19-mempengaruhi-stabilitas-ekonomi-dunia-1usbhkh8PPw>.

Berkaitan dengan hal itu, dalam Islam banyak cara untuk menumbuhkan kembali kegiatan ekonomi masyarakat. Salah satunya dengan cara wakaf. wakaf memainkan peran ekonomi yang sangat penting dalam sejarah Islam. wakaf sebagai sumber pembiayaan bagi masjid-masjid, sekolah –sekolah, pengkajian dan penelitian, rumah-rumah sakit, pelayanan soasial dan pertahanan.³

Dengan demikian, perlu kiranya kita mengkaji dan menerapkan strategi pengelolaan wakaf berkesinambungan agar harta wakaf berguna dalam pemberdayaan ekonomi umat, khususnya pemanfaatan bisa dirasakan oleh masyarakat yang terkena dampak dari pandemic Covid-19.

Makalah ini, membahas tentang pengelolaan wakaf uang, sebagai upaya pencegahan dan pengurangan beban masyarakat yang terkena pandemi covid 19. Adapun pembahasannya meliputi, pengertian wakaf, dasar hukum wakaf baik yang ada dalam al-quran, hadis Nabi Ijma dan dalam konteks Indonesia. Selain masuk ke dalam pembahasan Optimalisasi wakaf uang, dari mulai problematika wakaf, tata cara wakaf uang dan manfaatnya. Sebagai tambahan, penulis memberikan sedikit saran sebagai tawaran bagi para pemangku kebijakan, agar dapat memaksimalkan peran wakaf uang di masa pandemic Covid-19.

B. Metode Penulisan

Metode yang digunakan penulis dalam mendeskripsikan makalah ini dengan berbasis penelusuran pustaka (*libraray research*). Hal tersebut dilakukan penulis dengan mencari referensi-referensi terkait pembahasan wakaf baik dalam buku-buku atau juga dalam literatur kitab. Lalu penulis cermati dan hasilnya penulis tuangkan dalam makalah ini sebagai landasan dalam hukum Islam.

Selain itu juga, referensi yang digunakan tidak lepas dari

³ Syamsul Anwar, *Studi Hukum Islam Kontemporer*, cet ke-1 (Jakarta, RM Books, 2007), hlm. 75.

Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf dan aturan pelaksanaannya yang ada dalam peraturan pemerintah Nomor 42 Tahun 2006 tentang pelaksanaan Undang-Undang wakaf di Indonesia sebagai rujukan dan landasan hukum positif. Sebagai penunjang, penulis juga menggunakan referensi dari internet, seperti media-media online. Antara lain kompas.com dan kumparan.com.

C. Pembahasan

1. Pengertian Wakaf

Secara etimologi wakaf (وقف) merupakan istilah dalam bahasa Arab. Kata wakaf ini memiliki beberapa makna, antara lain:

- a. Al-habs (الحبس) yang artinya menahan. Seperti polisi menahan penjahat dan memasukannya ke dalam penjara sehingga tidak bisa kembali melakukan aksinya.
- b. Al-man'u (المنع) artinya mencegah. Seperti seorang ibu mencegah anaknya bermain api agar tidak terbakar.
- c. As-sukun (السكون) yg artinya berhenti atau diam. Dicontohkan seperti seekor unta yg diam dan berhenti dari berjalan.⁴

Secara terminologi kata wakaf didefinisikan oleh para ulama dengan beberapa definisi, antara lain:

- a. Al-hanafiyah, mengartikan wakaf sebagai menahan materi benda (*al'ain*) milik *wakif* dan menyedekahkan atau mewakafkan manfaatnya kepada siapa pun yang diinginkan untuk tujuan kebajikan.
- b. Al-Malikiyah, wakaf diartikan menjadikan manfaat suatu harta yg dimiliki (walaupun pemiliknya dengan cara sewa) untuk diberikan kepada orang yang berhak dengan satu akad (*shigat*)

⁴ Ahmad Sarwat, *Ensiklopedia Fikih Indonesia 7: MUAMALAT* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2018), hlm. 345.

dalam jangka waktu tertentu sesuai dengan keinginan *wakif*.⁵

- c. Asy-Syafi'iyah, wakaf diartikan menahan harta yg bisa diambil manfaatnya bersama keabadian 'ain-nya, untuk dibelanjakan pada hal-hal mudah dan ada.
- d. Al-Hanabilah, wakaf diartikan menahan harta bermanfaat milik pemilik mutlaknya agar tidak dilepaskan sehingga harta itu tetap ada, lalu diambil manfaatnya saja demi hal-hal kebaikan dan menjadi ibadah kepda Allah SWT.⁶
- e. Dalam Undang-Undang Wakaf No. 41 tahun 2004, disebutkan bahwasannya wakaf adalah perbuatan hukum wakif untuk memisahkan dan/atau menyerahkan sebagian harta benda miliknya untuk dimnafaatkan selamanya atau untuk jangka waktu tertentu sesuai dengan kepentingannya guna keperluan ibadah dan/atau kesejahteraan umum menurut syariah.⁷

2. Dasar Hukum

a. Al-Quran

لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وما تنفقوا من شيء فان الله به عليم⁸

Artinya: *kamu sekali-kali tidak sampai kepda kebajikan, sebelum kamu menafkahkan sebagaian harta yang kamu cintai. Dan apa saja yg kamu nafkahkan maka sesungguhnya Allah mengetahunya.* (QS. Ali Imron: 92).

Selain itu, dalam ayat lain, Allah berfirman:

⁵ Andri Soemitra, *Bank & Lembaga Keuangan Syariah*, (Jakarta, Kencana, 2017), hlm. 454.

⁶ Ahmad Sarwat, *Ensiklopedia Fikih Indonesia 7: MUAMALAT* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2018), hlm., 346.

⁷ Lihat Pasal 1 ayat (1) UU No. 41 tahun 2004 tentang wakaf.

⁸ QS. Ali Imron: 92

يا أيها الذين امنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الارض
ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم باخذيه إلا أن تغمضوا فيه واعلموا
أن الله غني حميد⁹

Tidak lain artinya sebagai berikut:

“hai orang-orang yang beriman, nafkahkanlah sebagian hasil dari usahamu yang baik-baik dan sebagian dari apa yang kamu keluarkan dari bumi untuk kamu. Dan janganlah kamu memilih yang buruk-buruk lalu kamu menafkahkan daripadanya, padahal kamu sendiri tidak mau mengambilnya melainkan dengan memicingkan mata terhadapnya. Dan ketahuilah, bahwa Allah Maha kaya lagi Maha Terpuji.

b. Hadis

Di antara hadis yang menjadi dasar dan dalil wakaf adalah hadis yang menceritakan tentang kisah Umar bin al-Khathab ketika memperoleh tanah di Khaibar. Setelah ia (Umar bin al-Khathab) meminta petunjuk dari Nabi tentang tanah tersebut. Lalu Nabi menganjurkan untuk menahan asal tanah dan menyedakahkan hasilnya.

c. Ijmak

Selain dari al-quran dan Hadis di atas, para ulama sepakat (*ijma*) menerima wakaf sebagai suatu amal jariyah yang disyariatkan dalam Islam. tidak ada orang yang menolak amalan wakaf dalam Islam, karena wakaf telah menjadi amalan yang senantiasa dijalankan dan diamalkan oleh sahabat Nabi dan kaum Muslimin sejak masa awal Islam hingga sekarang.¹⁰

⁹ QS. Al-Baqarah: 267

¹⁰ Andri Soemitra, *Bank & Lembaga Keuangan Syariah*, (Jakarta, Kencana, 2017), hlm. 454.

d. Hukum Positif

Dalam konteks Negara Indonesia, pemerintah telah menetapkan undang-undang khusus yang mengatur tentang perwakafan. Undang-undang tersebut No 41 tahun 2004 tentang wakaf.¹¹ Selain itu, untuk melengkapi Undang-Undang wakaf tersebut, pelaksanaannya diatur dalam peraturan pemerintah Nomor 42 tahun 2006 tentang pelaksanaan Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004, dan Peraturan Pemerintah Nomor 25 tahun 2018 tentang perubahan peraturan pemerintah No. 42 Tahun 2006 tentang pelaksanaan Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang wakaf. Melalui Undang-Undang Tersebut Lahir Badan atau lembaga independen yang khusus mengelola terkait perwakafan di Indonesia, yakni Badan Wakaf Indonesia (BWI).

3. Badan Wakaf Indonesia

Kelahiran Badan Wakaf Indonesia (BWI) merupakan perwujudan amanat yang digariskan dalam Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang wakaf. BWI merupakan lembaga independen untuk mengembangkan perwakafan di Indonesia yang dalam melaksanakan tugasnya bersifat bebas dari pengaruh kekuasaan manapun, serta bertanggung jawab kepada masyarakat.¹²

BWI sendiri dibentuk dan ditetapkan di Jakarta, 13 Juli 2007 sesuai dengan Keputusan Presiden (Kepres) No. 75/M Tahun 2007. Sebagai ketuanya saat itu adalah K.H. Tolkhah Hasan.¹³ Adapun tugas dan wewenang BWI sesuai dengan amanat UU No. 41 Pasal 14 ayat (1). Antara lain sebagai berikut:

- a. Melakukan pembinaan terhadap nazhir dalam mengelola dan mengembangkan harta benda wakaf.

¹¹ Fahrurroji, *Wakaf Kontemporer* (Badan Wakaf Indonesia, 2019), 1-2.

¹² Pasal 1 ayat (7) Undang-Undang No. 41 tahun 2004 tentang Wakaf.

¹³ "profil-badan-wakaf-indonesia", dalam <https://www.bwi.go.id>. Akses hari sabtu tanggal 16 Mei 2020 pukul 11:45 WIB.

- b. Melakukan pengelolaan dan pengembangan harta benda wakaf berskala nasional dan internasional.
- c. Memberikan persetujuan dan/atau izin atas perubahan peruntukan dan status harta benda wakaf.
- d. Memberikan dan mengganti nzhahir.
- e. Memberikan persetujuan atas penukaran harta benda wakaf.
- f. Memberikan saran dan pertimbangan kepada pemerintah dalam penyusunan kebijakan di bidang perwakaafan.

Peran lembaga independen yang bernama Badan Wakaf Indonesia yang lahir berdasarkan Undang-Undang nomor 41 tentang wakaf, memiliki tanggung jawab besar dalam mengembangkan dan memajukan perwakafan di Indonesia¹⁴. Selain itu, Badan Wakaf Indonesia juga berkewajiban membina para *nazir* supaya dalam pengelolaan harta wakaf lebih kompeten dan juga professional. Misalnya, seperti memberikan sejumlah penyuluhan atau pelatihan kepada pengelola harta wakaf, menerbitkan buku-buku yang berkaitan dengan teori wakaf, mesosialisasikan terkait bentuk atau macam-macam wakaf yang telah ada dan lain-lainnya. Apalagi, dengan didukung UU Nomor 41 tentang wakaf dan PP Nomor 42 Tahun 2006 tentang pelaksanaan UU tersebut, mestinya tidak ada alasan lagi jika pengembangan dan pengelolaan harta wakaf di Indonesia tertinggal dengan Negara-negara lain di dunia, sebab Negara Indonesia sebagai Negara dengan jumlah penduduk muslim terbesar di dunia¹⁵.

4. Keistimewaan Wakaf

Salah satu bukti nyata yang masih kita saksikan dari kedahsyatan wakaf adalah Universitas Al-Azhar di Mesir. Sebelum Republik Arab Mesir terbentuk, Al-Azhar sebagai bentuk nyata umat Islam telah berdiri. Al-Azhar telah mengalami berbagai pergantian

¹⁴ UU RI, "Pasal 47 Undang-Undang No 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf," 2004.

¹⁵ Muhammad Aziz, "Peran Badan Wakaf Indonesia (BWI) Dalam Mengembangkan Prospek Wakaf Uang Di Indonesia," *JES (Jurnal Ekonomi Syariah)*, 2017, 51–52, <https://doi.org/10.30736/jes.v1i2.15>.

dinasti, sejak berdirinya di masa dinasti Bani Fathimiyah dan Bani Ayyubiyah. Sejarah Al-Azhar mengukir indah nama-nama besar yang membentang dari sultan Salahudin Al-Ayubi hingga Dr. Yusuf Al-Qaradawi.¹⁶

Menariknya, Al-Azhar bukan hanya mampu bertahan sepuluh abad, tetapi juga masih mempertahankan tradisi menggratiskan biaya kuliah puluhan ribu mahasiswanya yang datang dari penjuru dunia. Mata kontras dengan dunia pendidikan yang umumnya begitu komersial. Al-Azhar di Mesir tidak memiliki sejarah menarik uang SPP dan sejenisnya. Semua itu dijalankan oleh Al-Azhar yang bukan lembaga milik negara Mesir, tetapi lembaga swasta yang hidupnya dari harta wakaf.¹⁷ Keistimewaan sangat luar biasa manfaat yang dihasilkan dari manfaat harta wakaf yang dilakukan Universitas Al-Azhar Mesir.

5. Optimalisasi wakaf Uang ditengah Pandemi Covid-19

a. Pengertian Wakaf Uang

Wakaf uang adalah wakaf berupa uang dalam bentuk rupiah yang dikelola secara produktif, hasilnya dimanfaatkan oleh *mauquf alaih* atau orang/kelompok/badan hukum yang berhak menerima manfaat dari harta wakaf uang tersebut.¹⁸ Dalam pengertian lain wakaf uang adalah jenis harta yang diserahkan *wakif* (baik individu, kelompok orang atau badan hukum), dalam bentuk uang tunai.¹⁹ Uang yang diwakafkan adalah dalam bentuk valuta rupiah. Wakaf uang merupakan bagian dari wakaf produktif. Adapun maksud dari wakaf produktif adalah sebuah sekema pengelolaan donasi wakaf dari umat, yaitu dengan memproduktifkan donasi tersebut, mampu menghasilkan surplus yang berkelanjutan.²⁰ Pentasorufan dana

¹⁶ Ahmad Sarwat, *Ensiklopedia Fikih Indonesia 7: MUAMALAT* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2018), hlm, 364.

¹⁷ *Ibid.*, 365.

¹⁸ Fahrurroji, *Wakaf Kontemporer*, 8.

¹⁹ Lihat Keputusan fatwa Komisi fatwa MUI tentang wakaf uang

²⁰ "apa itu wakaf produktif", <https://www.bwi.go.id>, akses selasa 19 Mei 2020.

wakaf berupa uang tersebut dapat diinvestasikan pada aset-aset financial dan pada aset riil. Pada aset financial dilakukan dipasar modal misalnya berupa saham, obligasi, *warrant* dan opsi. Sedangkan investasi pada aset riil dapat berbentuk antara lain pembelian aset produktif, pendirian pabrik, pembukaan pertambangan dan perkebunan.²¹

b. Problematikan wakaf Uang

Bila kita cermati perkembangan wakaf di Indonesia, belum sepenuhnya mendapatkan perhatian dari masyarakat luas. Hal itu karena kurangnya pemahaman masyarakat terhadap wakaf itu sendiri. Dalam pandangan masyarakat luas, wakaf adalah istilah yang umumnya digunakan untuk benda-benda yang kurang layak dimiliki dan kurang berharga. seolah harta yang diwakafkan merupakan harta yang sudah tidak ada harganya lagi.²²

Contohnya seperti kipas dari anyaman bambu yang jelek dan sudah terurai, atau tikar shalat yang usang dan berjamur. Bahkan harta wakaf sering berupa karpet bekas bulukan dan berbau tidak sedap, yang diwakafkan untuk sebuah mushala yang sudah reyot dan menunggu ambruk karena tidak terurus. Selain itu, juga belum meratanya pemahaman wakaf masyarakat terhadap ketentuan Undang-undang No. 14 tahun 2004, khususnya tentang wakaf dan jenis-jenis wakaf.²³

Berdasarkan undang-undang tersebut, perlu dipahami bahwasannya benda-benda wakaf tidak terikat dengan soal tanah, atau barang-barang yang diperlukan soal ibadah saja.²⁴ Namun lebih jauh benda-benda wakaf bisa dengan uang, logam mulia dan lain sebagainya yang bisa di investasikan dalam hal-hal yang

²¹ Andri Soemitra, *Bank & Lembaga Keuangan Syariah*, (Jakarta, Kencana, 2017), hlm. 461.

²² Ahmad Sarwat, *Ensiklopedia Fikih Indonesia 7: MUAMALAT* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2018), hlm.,366.

²³ "enam tantangan perwakafan di Indonesia",<https://www.republika.co.id>, akses tanggal 18 Mei 2020. Pukul 10:08 wib.

²⁴ Pasal 16 ayat (1) UU No 41 tahun 2004 tentang wakaf

bersifat produktif dan bisa bermanfaat bagi masyarakat luas. seperti beasiswa, pembangunan gedung sarana belajar, rumah sakit dan lain sebagainya.

c. Potensi Wakaf Uang

Mustafa Edwin Nasution pernah membuat asumsi bahwa jumlah penduduk muslim kelas menengah di Indonesia sebanyak 10 juta jiwa dengan penghasilan rata-rata 0,5 juta-10 juta per bulan. Menurut perhitungan angkanya, ini merupakan potensi yang sangat besar. Misalnya, jika warga yang berpenghasilan Rp 0,5 juta sebanyak 4 juta orang dan setiap tahun masing-masing berwakaf Rp 60 ribu, setiap tahun akan terkumpul Rp 240 miliar.

Jika warga yang berpenghasilan 1-2 juta sebanyak 3 juta jiwa dan setiap tahun masing-masing berwakaf 120 ribu, akan terkumpul dana sebesar Rp 360 miliar. Jika warga yang berpenghasilan 2-5 juta sebanyak 2 juta orang dan setiap tahun masing-masing berwakaf Rp 600 ribu, akan terkumpul dana Rp. 1,2 triliun. Dan jika warga berpenghasilan Rp 5-10 juta berjumlah 1 juta jiwa dan setiap tahun masing-masing berwakaf 1,2 juta, akan terkumpul dana 1,2 triliun. Jadi dana yang terkumpul mencapai 3 triliun setahun²⁵. Ini jelas potensi yang sangat luar biasa.

d. Tata cara wakaf uang

Bila kita membuka dan mencermati peraturan pemerintah nomor 42 tahun 2006 terkait tata cara wakaf uang, hal tersebut bisa dilaksanakan oleh lembaga keuangan syariah (LKS) yang ditunjuk oleh menteri agama sebagai LKS penerima wakaf uang. Syaratnya adalah wakaf uang yang dapat diwakafkan adalah harus mata uang rupiah. Jika seandainya hal uang yang akan diwakafkan masih dalam bentuk mata uang asing, maka uang tersebut harus di konversi terlebih dahulu kedalam mata uang rupiah.

²⁵ Dirjen BIMAS Islam Kementerian Agama RI, "Fikih wakaf" (Kemenag, 2016), hlm. 93.

Adapun teknisnya ketika seorang wakif akan (orang yang mewakafkan) akan mewakafkan uangnya diwajibkan untuk:

- 1) Hadir di Lembaga Keuangan Syariah penerima wakaf Uang (LKS-PWU) untuk menyatakan kehendak wakaf uangnya.
- 2) Menjelaskan kepemilikan dan asal-usul uang yang akan diwakafkan
- 3) Menyetorkan secara tunai sejumlah uang ke Lembaga Keuangan Syariah –Penerima Wakaf Uang
- 4) Mengisi formulir pernyataan kehendak wakif yang berfungsi sebagai AIW.²⁶

Jika seandainya wakif ada halangan untuk datang ke lembaga keuangan syariah penerima uang wakaf, maka wakif dapat menunjuk wakil atau kuasanya yang datang ke LKS tersebut untuk menyatakan ikrar wakaf. Selanjutnya wakif juga dapat menyatakan ikrar wakaf benda bergerak berupa uang wakaf kepada nazhir di hadapan Pejabat Pembuat Akte Ikrar Wakaf (PPAIW). Setelah itu nazhir menyerahkan Akte Ikrar Wakaf tersebut kepada LKS-PWU.

Secara lebih rinci, Penulis akan memberikan nama-nama lembaga keuangan syariah (LKS) sebagai penerima wakaf uang (PWU) yang ditunjuk langsung oleh badan wakaf Indonesia, antara lain sebagai berikut:

- 1) Bank Syariah Mandiri. No. Rek. 0090012345
- 2) BNI Syariah. No. Rek. 333000003
- 3) Ban Muamalat. No. Rek. 3012345615
- 4) Bank DKI Syariah. No. Rek. 7017003939
- 5) Bank Mega Syariah Indonesia. No. Rek. 10.00011.111
- 6) Bank BTN Syariah No. Rek. 701.100.2010
- 7) Bank Bukopin Syariah. No. Rek. 8800888108

²⁶ Pasal 22 ayat (3) PP No. 42 tahun 2006 tentang pelaksanaan undang-undang Nomor 41 tahun 2004 tentang wakaf

- 8) Bank Pembangunan Daerah (BPD) Jogja Syariah
- 9) Bank Pembangunan Daerah (BPD) Kalimantan Barat Syariah
- 10) Bank Pembangunan Daerah (BPD) Jateng Syariah
- 11) Bank Pembangunan Daerah (BPD) Riau Syariah
- 12) Bank Pembangunan Daerah (BPD) Jatim Syariah

Selain itu, wakaf uang dapat ditransfer melalui ATM ke No. rekening LKS-PWU. Setelah itu, konfirmasi ke LKS-PWU yang bersangkutan. Atau, hubungi BWI Call Service di (021) 87799232, (021) 87799311.²⁷

e. Tawaran dan Solusi

Hemat Penulis, sudah saatnya wakaf uang bisa menjadi solusi dalam menuntaskan kebuntuan umat Islam dalam hal ekonomi, khususnya di era pandemi covid -19 saat sekarang ini. ada beberapa hal yang perlu dilakukan oleh pihak-pihak yang memiliki otoritas kewenangan. Seperti halnya pemerintah, lembaga wakaf, lembaga kenadziran, lembaga swadaya masyarakat dan pihak terkait lainnya. Hal-hal tersebut adalah sebagai berikut:

- 1) Dapat mengimplementasikan Undang-Undang No. 41 Tahun 2004 tentang wakaf yang di dalamnya juga mengatur tentang wakaf produktif. Dengan mengimplementasikan undang-undang wakaf tersebut, diharapkan perlindungan, pemanfaatan dan pemberdayaan harta wakaf secara maksimal tidak mengalami hambatan yang sangat serius. Sehingga hasilnya dapat dikembangkan dan dimanfaatkan untuk kepentingan lembaga-lembaga pendidikan. Baik lembaga pendidikan formal atau non formal yang terdampak covid-19 secara langsung.
- 2) Membenahi kemampuan Sumber Daya Manusia (SDM) yang duduk dalam lembaga-lembaga kenadziran. Karena lembaga-lembaga kenadziran memiliki peran sentral dalam pengelolaan harta wakaf secara umum. Maka dari itu sumber manusianya harus

²⁷ "cara wakaf uang", <https://www.bwi.go.id> akses senin tanggal 18 mei 2020, pukul 11:28 wib.

betul-betul diperhatikan agar kemampuan dalam pengelolaan wakaf produktif dapat terarah dan terbina secara optimal. Bila perlu, terus memberikan pelatihan dan studi banding kepada pengelola ataupun anggota dari badan wakaf Indonesia supaya perwakafan di Indonesia lebih maju dan produktif

- 3) Mengamankan seluruh kekayaan wakaf, baik pada tingkat pusat maupun daerah. Upaya pengamanan ini agar harta yang berstatus wakaf tidak diganggu gugat oleh pihak-pihak yang tidak bertanggung jawab.
- 4) Mengadakan pengawasan yang ketat terhadap pelaksanaan pengelolaan harta wakaf. dukungan ini diperlukan agar harta-harta wakaf lebih aman dalam pengelolaan para nadzir.
- 5) Men-stimulasi atau mendorong secara lebih luas kepada masyarakat agar lebih peduli terhadap pentingnya harta wakaf khususnya wakaf produktif di tengah kehidupan sosial kemasyarakatan. Melalui upaya sosialisasi wakaf, secara optimal diharapkan masyarakat semakin bergairah dalam mewakafkan sebagian harta untuk kepentingan masyarakat banyak. Sosialisasi ini memang harus dilakukan secara berkesinambungan, agar setiap orang yang memiliki kemampuan berwakaf lebih merasa memiliki tanggung jawab akan pentingnya pelaksanaan ibadah wakaf.

Itulah beberapa tawaran sekaligus masukan dari penulis, agar harta wakaf, khususnya wakaf produktif bisa di kelola dengan maksimal dan manfaatnya bisa dirasakan oleh masyarakat atau lembaga-lembaga yang terdampak covid-19 secara langsung. Walaupun memang, saat ini, jika penulis cermati dan penulis perhatikan, Badan Wakaf Indonesia, banyak sekali kemajuan dan konsisten dalam hal mensosialisasikan program-program wakaf kepada masyarakat.

Buktinya bisa kita jumpai dan kita hampiri di web resminya BWI yaitu di halaman <https://www.bwi.go.id/>. Di web tersebut menurut penulis cukup lengkap dan update terkait informasi-informasi

tentang wakaf. Mulai dari profil organisasi, data tanah wakaf, perpustakaan digital terkait wakaf. Di dalamnya ada artikel-artikel, hasil penelitian dan juga buku-buku.

Selain itu, sosialisasi tersebut juga dilaksanakan melalui media social dengan adanya akun twitter BWI, Instagram dan media social lainnya. Hal ini menggambarkan begitu masif dan konsistennya BWI dalam mensosialisasikan program-program wakaf di Indonesia. Tujuannya agar masyarakat mengetahui dan lebih bergairah dalam mewakafkan harta bendanya.

D. Kesimpulan

Wakaf merupakan salah satu upaya untuk menumbuhkan ekonomi masyarakat di Indonesia, khususnya yang terkena covid-19. Adapun pengertian wakaf adalah perbuatan hukum wakif untuk memisahkan dan/atau menyerahkan sebagian harta benda miliknya untuk dimanfaatkan selamanya atau untuk jangka waktu tertentu sesuai dengan kepentingannya guna keperluan ibadah dan/atau kesejahteraan umum menurut syariah.

Di Indonesia sendiri yang mengurus perwakafan adalah Badan Wakaf Indonesia (BWI) yang dibentuk pada tahun 17 Juli 2007 atas amanat undang-Undang No. 41 Tahun 2004. Kiranya dengan peran BWI dalam memaksimalkan pengelolaan wakaf yang ada di Indonesia, manfaat yang akan dihasilkan dari wakaf tersebut akan dirasakan oleh semua masyarakat yang terkena langsung covid-19. Selain itu, juga dapat membantu pemerintah dalam mengurangi beban tanggungan Negara.

Selanjutnya solusi yang ditawarkan dalam mengoptimalkan wakaf uang di tengah pandemi covid 19 adalah sebagai berikut:

- a. Dapat mengimplementasikan Undang-Undang No. 41 Tahun 2004 tentang wakaf.
- b. Membenahi kemampuan Sumber Daya Manusia (SDM) yang duduk dalam lembaga-lembaga kenadziran.

- c. Mengamankan seluruh kekayaan wakaf, baik pada tingkat pusat maupun daerah.
- d. Mengadakan pengawasan yang ketat terhadap pelaksanaan pengelolaan harta wakaf.
- e. Men-stimulasi atau mendorong secara lebih luas kepada masyarakat agar lebih peduli terhadap pentingnya harta wakaf di tengah kehidupan sosial kemasyarakatan.

Akhir dari penulisan makalah ini, penulis minta maaf apabila ada redaksi yang kurang dimengerti dan kesalahan dalam mencantumkan data dalam tulisan ini. Selanjutnya, doa dan restu tentu penulis harapkan dari semua pembaca makalah ini, agar diberikan kesehatan dan terus produktif dalam dunia penulisan karya ilmiah.

DAFTAR PUSTKA

- Departemen Agama RI, *al-Quran dan Terjemahnya*, Jakarta: Proyek Pengadaan Kitab Suci al-Quran, 1989.
- Syamsul Anwar, *Studi Hukum Islam Kontemporer*, cet ke-1, Jakarta: RM Books, 2007.
- Aida, Nur Rohmi. "Update Virus Corona Di Dunia: Dikonfirmasi 198 Negara, 467.520 Orang Terinfeksi, 113.808 Sembuh." *Kompas*, 2020.
- Aziz, Muhammad. "Peran Badan Wakaf Indonesia (BWI) Dalam Mengembangkan Prospek Wakaf Uang Di Indonesia." *JES (Jurnal Ekonomi Syariah)*, 2017. <https://doi.org/10.30736/jes.v1i2.15>.
- Fahrurroji. *Wakaf Kontemporer*. Badan Wakaf Indonesia, 2019.
- Lestari, Tri. "Pandemi Covid-19 Mempengaruhi Stabilitas Ekonomi Dunia." *Kumparan.com*. Accessed January 1, 2021. <https://kumparan.com/lestari30122020/pandemi-covid-19-mempengaruhi-stabilitas-ekonomi-dunia-1usbhkh8PPw>.
- UU RI. "Pasal 47 Undang-Undang No 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf," 2004.

Ahmad Sarwat, *Ensiklopedia Fikih Indonesia 7: MUAMALAT*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2018.

Andri Soemitra, *Bank & Lembaga Keuangan Syariah*, Jakarta: Kencana, 2017.

Dirjen BIMAS Islam Kementerian Agama RI, *Fikih wakaf*, Jakarta: Kemenag RI, 2016.

Amelia Fauzia, Nani Almuin dkk, *Fenomena Wakaf di Indonesia: Tantangan menuju Wakaf Produktif*, Jakarta: Badan Wakaf Indonesia, 2016.

Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf.

Peraturan Pemerintah Nomor. 42 tahun 2006 Tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf.

Peraturan Pemerintah RI Nomor 25 Tahun 2018 Tentang Perubahan Atas Peraturan Pemerintah Nomor 42 Tahun 2006 Tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf.

<https://www.bwi.go.id>

Kontroversi Aset Digital Bitcoin Dalam Kajian Hukum Islam

Anis Fittria, S.E.I, M.S.I
anisfittria@walisongo.ac.id

1. Pendahuluan

Perekonomian dunia mengalami perubahan yang cepat. Di zaman awal peradaban, manusia melakukan transaksi dengan system tukar menukar barang (barter). Sistem barter telah dipraktekan sejak 6000 sebelum Masehi (SM)¹. Sejarah menunjukkan bahwa suku Mesopotamia adalah suku yang pertama melakukan praktek barter.

Prakter barter mengalami kesulitan sehingga dibutuhkan sebuah alat tukar yang terukur. Kebutuhan alat tukar yang memudahkan transaksi memulai sejarah uang. Ketika pelaku ekonomi telah menemukan uang sebagai alat transaksi, maka uang telah disepakati sebagai alat tukar dalam dunia perekonomian. Menurut Dumairy, uang sebagai alat tukar harus memenuhi tiga syarat, yaitu bisa diterima secara umum, berfungsi sebagai alat pembayaran, dan sah dalam arti diakui oleh pemerintah.²

Abad 600 an SM diciptakan uang oleh bangsa Lydia³. Uang

¹ Jack Weatherford, *The History of Money*, Inggris:Currency, 1998, p.37.

² Dumairy, *Perekonomian Indonesia*, Yogyakarta: BPFE, 1997, p.20.

³ T.Krisnadi, *Sejarah Uang*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2007, p.13.

tersebut dibuat dari perak dan emas (electrum). Tahun 560-546 SM, uang logam diciptakan oleh Croesus kemudian digunakan oleh bangsa Yunani. Uang kertas pertama dibuat pada abad pertama masehi oleh Dinasti Tang di Tiongkok⁴. Diciptakannya uang kertas dilatar belakangi oleh langkanya pasokan logam mulia (emas dan perak).

Perkembangan alat tukar atau uang selalu berkembang. Di era modern yang memunculkan teknologi canggih dan transaksi virtual, jenis alat tukar semakin beragam. Salah satu mata uang digital yang sekarang ada dan berkembang adalah *bitcoin*. Dalam transaksinya, *bitcoin* menawarkan system transaksi dengan uang digital tanpa perantara pihak ketiga dalam melakukan pembayarannya.

Munculnya ide penciptaan mata uang baru berbasiskan pada *cryptography*.⁵ Penggunaan *cryptography* menunjang kehidupan masyarakat dalam bidang jual beli mata uang digital yang *cryptocurrency*. *Cryptocurrency* adalah mata uang digital yang tidak diberikan regulasi oleh pemerintah dan tidak termasuk mata uang resmi. Konsep inilah yang menjadi dasar dalam melahirkan mata uang digital yang saat ini dikenal dengan istilah *bitcoin*.

Bitcoin merupakan salah satu dari beberapa mata uang digital yang pada awalnya muncul di tahun 2009 yang diperkenalkan oleh Satoshi Nakamoto.⁶ Diciptakan oleh jaringan *bitcoin* sesuai dengan kebutuhan dan permintaan, melalui sistematis berdasarkan perhitungan matematika secara pasti. *Bitcoin* juga merupakan pembayaran dengan teknologi *peer-to-peer* dan *open source*. Setiap transaksinya akan disimpan dalam database jaringan *bitcoin*.⁷

⁴ *Ibid*

⁵ Darmawan, Oscar, *Bitcoin Mata Uang Digital Dunia*, Jakarta: Jasakom.com, 2014, p. 11

⁶ Nakamoto, *a peer- to-peer electronic cash system*. Retrieved from www.bitcoin.org: Satoshi Nakamoto satoshin @ gmx.com.www.bitcoin.org, (2016, 0 k t o b e r).

⁷ Nakamoto, *bitcoin.org*. Retrieved from satoshi@gmx/com.www.bitcoin.org: Satoshi Nakamoto sathosin@gmx/com. www.bitcoin.org, (2018, 410).

Bitcoin menimbulkan pro dan kontra di beberapa negara di dunia. Hal tersebut karena *bitcoin* sudah banyak digunakan sebagai alat transaksi dan alat investasi di berbagai negara. Kontroversi *bitcoin* dikarenakan mata uang ini belum memenuhi beberapa unsur dan kriteria sebagai mata uang yang berlaku di dunia. *Bitcoin* juga bukan mata uang yang dikeluarkan oleh negara, akan tetapi dikeluarkan melalui sistem *cryptography* jaringan-jaringan komputer. Dari segi wujud, *bitcoin* tidak berwujud koin, kertas, perak maupun emas.

Regulasi hukum yang mengatur peredaran *bitcoin* di suatu negara dengan negara lain berbeda-beda. Misalnya di Amerika Serikat, Rusia, Jepang, Rusia, Korea Selatan, dan Finlandia melegalkan *bitcoin* dengan bermacam-macam ketentuannya. Sedangkan negara yang menolak seperti Tiongkok, Singapura, dan Malaysia. Tidak adanya lembaga yang bertanggungjawab apabila terjadi penyalahgunaan terhadap *bitcoin* misalnya pencurian, terorisme, *money laundry*, penipuan, pembelian senjata api, dan tindak pidana lainnya menjadi salah satu alasan negara-negara yang menolaknya. Sedangkan yang melegalkannya beranggapan bahwa munculnya *bitcoin* karena tuntutan perkembangan zaman dan terjadinya mekanisme pasar yakni *supply* (penawaran) dan *demand* (permintaan).

Di Indonesia regulasi tentang *bitcoin* secara spesifik belum ada. Regulasi yang mendekati *bitcoin* adalah regulasi tentang uang elektronik terdapat dalam Peraturan Bank Indonesia (PBI) No. 20/6/PBI/2018 dan Fatwa MUI No: 116/DSN-MUI/IX/2017 tentang Uang Elektronik Syariah. Sebagai sesuatu yang baru, *bitcoin* perlu dicari kajian hukum Islamnya.

Bitcoin dalam aplikasinya bisa berfungsi menjadi dua, yaitu sebagai alat transaksi dan alat investasi. Sebagai alat transaksi, *bitcoin* sudah banyak digunakan seperti di Amerika Serikat, Jepang, dan Finlandia. Sebagai alat investasi juga sudah banyak dilakukan oleh masyarakat dunia. Perusahaan mobil dunia, Tesla pada tahun 2020 membeli *bitcoin* sebanyak US 1,5 miliar untuk digunakan sebagai

investasi.⁸ Selain itu, *fintech* pembayaran milik bos Twitter juga memborong *bitcoin* senilai US 170 juta atau setara Rp 2,38 triliun pada Oktober 2020. *Bitcoin* ini digunakan sebagai alat investasi dan penyimpanan aset perusahaan.⁹

Melihat latar belakang yang telah dipaparkan di atas, penulis terdorong untuk mengkaji *bitcoin* lebih lanjut dengan menggunakan pendekatan hukum Islam. Bagaimana status hukum Islam mengenai *bitcoin* sebagai alat transaksi dan alat investasi. Apakah diperbolehkan (halal) atau terlarang (haram).

2. Pembahasan

***Bitcoin*: Mekanisme dan Regulasi**

Awal tahun 2021, harga *bitcoin* membuat gempar dunia. Untuk pertama kalinya dalam sejarah harga *bitcoin* menembus nilai 50.000 dollar AS atau sekitar Rp 700 juta (kurs Rp 14.000) pada 17 Februari 2021.¹⁰ Kenaikan pesat harga *bitcoin* ini disebabkan oleh banyak perusahaan besar mulai masuk ke aset kripto tersebut. Valuasi pasar bitcoin pun tumbuh lebih dari 3 persen pada perdagangan pada Selasa, 16 Februari 2021 waktu setempat, setelah harga mata uang kripto terbesar di dunia tersebut tembus 50.487 dollar AS. Harga bitcoin mendapatkan dorongan dari perusahaan-perusahaan besar seperti Tesla dan Mastercard yang menunjukkan dukungan mereka terhadap mata uang digital ini.¹¹

Bitcoin kini makin dikenal dan mendapatkan dukungan

⁸ <https://www.cnbcindonesia.com/market/20210209072142-17-222020/elon-musk-radikal-beli-tesla-bisa-menggunakan-bitcoin-cs> diakses pada 25 Januari 2021 pukul 21.17 WIB.

⁹ <https://www.cnbcindonesia.com/tech/20210224071604-37-225674/usai-tesla-fintech-milik-bos-twitter-borong-bitcoin-rp-24-t> diakses pada 25 Januari 2021 pukul 21.32 WIB.

¹⁰ <https://money.kompas.com/read/2021/02/17/061925426/harga-bitcoin-kembali-cetak-rekor-tertinggi-kini-tembus-rp-700-juta>. Diakses pada 17 Februari 2021 pukul 09.52 WIB

¹¹ *ibid*

dari sejumlah pihak setelah bertahun-tahun banyak pihak yang skeptis dan mempertanyakan. Awal Februari 2021, perusahaan raksasa Tesla mengumumkan akan segera menggunakan *bitcoin* sebagai pembayaran untuk kendaraannya. Selain itu, Tesla juga membeli *bitcoin* senilai USD 1,5 miliar untuk alternatif investasi selain dana tunai. Sementara itu, perusahaan Uben dan Mastercard juga berencana untuk menerima *bitcoin*. BNY Mellon, bank tertua di Amerika Serikat mengumumkan membentuk unit aset digital.¹²

Pertanyaan muncul kemudian, apa itu *bitcoin*? Bagaimana cara kerjanya? apakah di Indonesia sudah ada regulasi yang mengatur? *Bitcoin* adalah uang elektronik atau mata uang virtual. Mata uang elektronik ini menggunakan jaringan pembayaran *peer-to-peer* (pengguna ke pengguna) yang bersifat terbuka. Berbentuk virtual sehingga apabila seseorang ingin melihat bagaimana bentuk fisik dari mata uang ini, maka tidak ada. Bentuknya bukan seperti mata uang fisik yang dikeluarkan oleh sebuah bank dan bukan pula mata uang dari sebuah negara.¹³ *Bitcoin* adalah uang digital paling populer atau mata uang yang menggunakan kriptografi untuk mengendalikan penciptaan, administrasi dan keamanan.¹⁴

Bitcoin digagas tahun 2008 oleh seseorang atau sekelompok yang menggunakan nama Satoshi Nakamoto dan diperkenalkan di dunia pada tahun 2009.¹⁵ Identitas asli dari Satoshi Nakamoto masih menjadi sebuah misteri, banyak orang yang meragukan apakah ia adalah seorang atau sebuah komunitas.¹⁶

¹² <https://www.liputan6.com/saham/read/4482503/>. Diakses pada 17 Februari 2021 pukul 10.02 WIB

¹³ Willy Wong, *Bitcoin*, (Semarang: INDRAPRASTA Media, 2014) hlm. 1

¹⁴ Terjemah, Investopedia staff, *Bagaimana Kerja Bitcoin*, (<http://www.investopedia.com/articles/investing/072913/how-bitcoin-works.asp>) diakses <http://id.wikipedia.org/w/index.php?title=Bitcoin&stable=1> diakses 24 Januari 2021 pukul 08:22 WIB

¹⁵ Willy Wong, *Ibid* hlm. 2

¹⁶ <http://tekno.kompas.com/read/2014/01/19/1848426/bitcoin.dan.misteri.satoshinakamoto> diakses pada 25 Januari 2021 pukul 07:45 WIB

Konsep mata uang *bitcoin* adalah memperkenalkan sistem mata uang alternatif dunia yang mengacu pada kekuatan *supply* dan *demand*. Kenaikan harga terjadi karena banyaknya permintaan dan sebaliknya penurunan harga terjadi karena banyaknya barang yang ditawarkan. Dalam hal ini *bitcoin* sebagai mata uang yang independen dan tidak ada intervensi (campur tangan) dari pihak manapun.¹⁷ Lalu siapa yang mengendalikan jaringan *bitcoin*? Jawabannya tidak ada yang memiliki jaringan *bitcoin*, sama seperti tidak ada yang memiliki teknologi pengoperasian email.¹⁸

Dikendalikan oleh semua penggunanya di seluruh dunia. Pengembang dapat meningkatkan perangkat lunak *bitcoin*, tetapi mereka tidak bisa memaksakan perubahan dalam protokol *bitcoin* karena semua pengguna bebas memilih perangkat lunak dan versi yang ingin mereka gunakan. Agar tetap kompatibel satu sama lain, semua pengguna perlu menggunakan perangkat lunak yang mengikuti peraturan yang sama. *Bitcoin* hanya bisa bekerja dengan baik bila ada konsensus penuh diantara penggunanya.

Bitcoin menjadi mata uang digital yang pertama di dunia menggunakan konsep *crypto-currency* (mata uang virtual hasil kriptografi) yang kemudian diikuti oleh mata uang virtual lainnya seperti *Ripple*, *Litecoin*, *Mastercoin* dan sebagainya.¹⁹ Namun bagaimanapun *bitcoin* menjadi mata uang yang paling menarik dan populer karena yang pertama di dunia. Ketertarikan masyarakat dunia akan prospek penggunaan *bitcoin* membuat mereka banyak melakukan transaksi perdagangan *bitcoin* untuk investasi.

Sebelumnya, ada mata uang virtual yang konsepnya mirip *bitcoin*

¹⁷ Menurut CEO *Bitcoin* Indonesia Oscar Dharmawan, lihat <http://www.youtube.com/watch?v=qoNd9bFIERU> diakses pada 25 Januari 2021 pukul 08:45 WIB

¹⁸ <https://bitcoin.org/id/faq> diakses 23/10/2014 diakses pada 25 Januari 2021 pukul 08:52 WIB

¹⁹ Willy Wong, *Ibid* hlm. 6

yaitu *E-Gold*²⁰ dan *Liberty Reserve*.²¹ Akan tetapi skema dan konsep dasar berbeda. Mata uang elektronik awalnya dipelopori oleh *E-Gold* dan kemudian diikuti oleh *Liberty Reserve*. Namun yang terjadi bahwa mata uang ini dibuat oleh perusahaan tertentu sehingga kendali untuk menentukan berapa mata uang yang akan diedarkan menjadi wewenang dari perusahaan tersebut sehingga sistemnya seperti pengendalian oleh bank sentral.

Produk mata uang *e-money* yang dilempar ke pasar adalah digital-digital yang diciptakan oleh sebuah sistem yang bisa diproduksi dengan mudah dan sesuai dengan permintaan pasar. Saat perusahaan tersebut curang yang berarti mencetak uang sebanyak-banyaknya, maka perusahaan itu dengan mudah mendapat keuntungan sementara pemilik lainnya mengalami kerugian. Berbeda dengan *bitcoin* dimana bersifat desentralisasi tidak ada kendali dari pihak manapun juga dalam peredaran *bitcoin*. Produksi *bitcoin* pun sedemikian sulit hingga hanya dibatasi sekian *bitcoin* dalam sekian waktu dan akan semakin bertambah tingkat kesulitannya hingga akhirnya habis.

Sejak kemunculan *bitcoin*, sejumlah otoritas di beberapa negara membicarakan. Hal ini membuat heboh karena mata uang digital di dunia maya, ternyata bisa juga dipakai di dunia nyata. *Bitcoin* berlawanan dengan sistem sentralisasi yang diterapkan oleh sebagian

²⁰ *E-Gold* yaitu e-gold adalah satuan mata uang berupa emas digital yang dioperasikan oleh Gold & Silver Reserve Inc. e-gold juga dapat mengacu pada sistem yang membolehkan pengguna untuk mentransfer emas miliknya kepada pengguna lain secara instan. Kantor pusat e-gold Ltd. terletak di Nevis, Kepulauan Antilles Kecil. (Ryan Filbert Wijaya, *Negative Investmet: Kiat Menghindari Kejahatan dalam Dunia*, Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2014, p. 41)

²¹ *Liberty Reserve* yaitu sistem pembayaran *online* dan penyedia jasa penukaran emas digital (*LR-gold*). *Liberty Reserve* adalah perusahaan inkorporasi yang berkedudukan di Kosta Rika yang memulai usaha penggantian mata uang USD dengan mata uang digital mereka (*LR- USD*) pada tahun 2002. Adapun mata uang emas digital mereka baru dirilis pada tahun 2005. *Liberty Reserve* adalah anggota dari *Global Digital Currency Association* (GDCA), sebuah lembaga swadaya yang memegang peranan penting dalam industri tersebut. (Ryan Filbert Wijaya, *Negative Investmet: Kiat Menghindari Kejahatan dalam Dunia*, Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2014, p. 44)

besar bank sentral di dunia. Beberapa bank sentral dunia mengambil sikap atas fenomena *bitcoin*.

Di Indonesia, Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengeluarkan fatwa tentang Uang Elektronik Syariah No.116/DSN-MUI/IX/2017. Meskipun fatwa ini tidak spesifikasi tentang *bitcoin*, akan tetapi bagi sebagian orang *bitcoin* dianggap sebagai uang elektronik. Bank Indonesia pada tanggal 07 Mei 2018 mengeluarkan Peraturan Bank Indonesia (PBI) No. 20/6/PBI/2018 tentang Uang Elektronik.

Dalam Peraturan Bank Indonesia (PBI) No. 20/6/PBI/2018 dinyatakan bahwa *bitcoin* bukan merupakan mata uang dalam satuan Rupiah, nilai tukarnya sangat fluktuatif sehingga rentan terhadap risiko *bubble* (penggelembungan), tidak ada otoritas yang bertanggung jawab dan tidak ada administor resmi, tidak terdapat *underlying asset* yang mendasari harga *bitcoin*, dan rendahnya perlindungan konsumen.²² Dalam PBI ini tidak dijelaskan tentang boleh atau tidaknya *bitcoin* sebagai alat transaksi, akan tetapi Bank Indonesia menghimbau kepada masyarakat agar berhati-hati terhadap *bitcoin* dan *virtual currency* lainnya. Segala resiko terkait kepemilikannya ditanggung sendiri oleh pemilik atau penggunanya.

Dari paparan di atas, diketahui bahwa *bitcoin* memiliki kelebihan dan kekurangan. Adapun beberapa kelebihannya adalah, *pertama*, dalam transaksi *bitcoin*, tidak ada nomor kartu kredit yang bisa dikumpulkan oleh oknum-oknum yang tidak bertanggung jawab.²³ *Kedua*, *bitcoin* dimungkinkan melakukan transaksi anonim atau tanpa mengungkapkan identitas pengguna. Di dompet *bitcoin* tidak ada nama pemilik atau informasi apapun yang bisa diketahui oleh *merchant* ataupun orang lain. Hal ini sangat berbeda dengan transaksi online konvensional seperti transfer bank yang

²² Muhammad Yusup, *Analisis Hukum Bitcoin Dalam Perspektif Fatwa MUI No:116/DSN MUI/IX/2017 Tentang Uang Elektronik Syariah* (Palembang: UIN Raden Fatah, Jurnal Khozana, Vol. 3, No. 1, Januari 2020), diakses pada tanggal 26 Februari 2021, pukul 21:18 WIB.

²³ <http://afiliasilokal.blogspot.com/2014/01/apa-kelebihan-dan-kekurangan-bitcoin.html> diakses 26 Januari 2021 pukul 07:55 WIB

membutuhkan nama lengkap dan identitas pendukung.²⁴ Metode Pembayaran Global yang Efisien. *Bitcoin* dapat ditransfer dari Indonesia ke Canada dalam waktu 10 menit. Tidak ada bank yang memperlambat prosesnya, tidak ada biaya yang mahal, tidak ada pembekuan dana, tidak akan ada yang bertanya dari mana uang berasal dan apa tujuannya.²⁵ *Ketiga*, asalkan ada internet, semua orang dapat melakukan transaksi dimana saja dan kapan saja di dunia ini, dengan menggunakan tablet, handphone, atau komputer. *bitcoin* juga tidak mengenal hari libur atau cuti bersama, mau jam berapa saja, hari apa saja transaksi dapat dilakukan.²⁶ *Keempat*, harga *bitcoin* ditentukan oleh penawaran (*supply*) dan permintaan (*demand*).²⁷ *Kelima*. saat ini *bitcoin* cocok sebagai tempat investasi.

Kekurangan dari *bitcoin* adalah sebagai berikut, *pertama*, *bitcoin* berpotensi hilang dari dompet digital, jika komputer terserang virus atau terjadi pencurian *password* atau *hacker*.²⁷ *Kedua*, *bitcoin* belum menjadi mata uang yang sah dan resmi karena tidak memiliki otoritas yang berwenang untuk menerbitkan dan mengatur, mengelola sirkulasi dan distribusi, menjamin keaslian, menjaga nilai tukar. Semua fungsi tersebut dilakukan oleh sistem sehingga tidak jelas penanggungjawab. *Ketiga*, *bitcoin* tidak diasuransikan. *Keempat*, *bitcoin* rawan digunakan sebagai tempat pencucian uang (*money laundry*).²⁸ *Kelima*, nilai *bitcoin* bisa jatuh atau bahkan mencapai titik 0 (nol).²⁹ *Ketujuh*, *bitcoin* dapat digunakan sebagai transaksi gelap seperti senjata api, narkoba dan lainnya.

²⁴ <https://bitcoin.org/id/yang-perlu-anda-ketahui> diakses pada 15/09/2014 diakses 26 Januari 2021 pukul 08:55 WIB

²⁵ Lihat, Wawancara "Menjajal Berinvestasi Dengan Mata Uang Virtual *Bitcoin*" <http://www.youtube.com/watch?v=s-pt4bGkDUc>

²⁶ *Ibid*, <http://afiliasilokal.blogspot.com/2014/01/apa-kelebihan-dan-kekurangan-bitcoin>. diakses 26 Januari 2021 pukul 09:04 WIB

²⁷ Lihat, <http://www.youtube.com/watch?v=xonWgs7hcJ4>

²⁸ Lihat <http://www.youtube.com/watch?v=qoNd9bFIERU>

²⁹ *Ibid*, Willy Wong, hal 31

Bitcoin Sebagai Alat Transaksi dalam Kajian Hukum Islam

Globalisasi telah merubah aktifitas ekonomi diberbagai negara. Kemajuan teknologi yang mengiringi perekonomian membuat segala transaksi lebih mudah dan murah. Munculnya *bitcoin* sebagai alat transaksi dan mata uang di dunia virtual membuat negara-negara di dunia bersuara dan mengkajinya. Lalu bagaimana hukum Islam memandang fenomena *bitcoin*?

Bitcoin dalam aplikasinya bisa berfungsi menjadi dua, yaitu sebagai alat transaksi dan alat investasi. Sebagai alat transaksi, bitcoin sudah banyak digunakan bahkan oleh perusahaan-perusahaan besar. Perusahaan kelas dunia, Tesla mewacanakan transaksi menggunakan bitcoin di perusahaannya.

Secara teoritis jika berbicara persoalan hukum boleh (halal) atau tidak boleh (haram) sebuah transaksi pasti akan merujuk kembali pada hukum Islam, yakni fiqih. Sehingga kita dapat menemukan hukum boleh dan tidak suatu transaksi dengan menggunakan pendekatan hukum Islam yang bersumber dari Al Quran, Hadits, Ijma', dan Qiyas.³⁰

Dalam al-qawā'idul al-fiqhiyyah, terdapat suatu kaidah yang menyebutkan dasar hukum dalam bermu'amalah adalah mubah,

الأصل في المعاملة الإباحة حتى يدل الدليل على تحريمها

“Asal dari segala sesuatu itu adalah *ibahah* (kebolehan).”³¹ Dari kaidah ini dapat dipahami bahwa segala hal yang ada di bumi ini boleh. Kaidah ini memiliki cakupan yang luas sehingga kaidah ini harus diberikan batasan yang dilengkapi dengan: “Sampai adanya dalil yang menunjukkan atas keharamannya.” Dari kaidah ini maka bisa dipahami bahwa adanya pembatasan, tidak semua hal memiliki

³⁰ Saifudin Nur, *Ilmu Fiqih: Suatu Pengantar Komprehensif Kepada Hukum Islam*, Jakarta: Tafakur, 2015, p. 11.

³¹ Abddul Ghofur Anshori, Yulkarnain Harahab, *Hukum Islam Dinamika dan Perkembangannya di Indonesia*, Jogjakarta: Kreasi Total Media, 2008, p. 202.

hukum mubah, yaitu hal-hal yang terdapat dalil yang menunjukkan keharamannya. Seperti sesuatu yang mengandung *maisir*, *gharar*, *haram*, *riba* dan *bathil*.

Pusat fatwa dari seminar Islam Afrika Selatan, Darul Uloom Zakariyya, telah mengambil keputusan bahwa menurut pandangan tersebut *bitcoin* memenuhi syarat-syarat *mal*.

Bitcoin sebaga alat transaksi hukumnya tidak boleh (haram). Hal tersebut karena di Indonesia alat tukar yang berlaku adalah mata uang rupiah yang dikeluarkan oleh Bank Indonesia.

Dalam *Tarikh al-Baladziri* disebutkan bahwa Umar bin Khattab berkeinginan membuat uang dari kulit unta. Rencana ini diurungkan karena khawatir, unta akan punah. (*Futuh al-Buldan, al-Baladziri*). Meskipun keputusan ini tidak dilaksanakan, tapi kita bisa melihat bahwa para sahabat mengakui bolehnya memproduksi mata uang dengan bahan dari selain emas dan perak. Inilah yang menjadi dasar para ulama, bahwa mata uang tidak harus berbahan emas dan perak. Imam Malik pernah mengatakan,

“Andaikan orang-orang membuat uang dari kulit dan dijadikan alat tukar oleh mereka, maka saya melarang uang kulit itu ditukar dengan emas dan perak dengan cara tidak tunai”. (*Al-Mudawwanah Al-Kubra*, 3/90).

Sebuah hadist dari ‘Ubadah bin Shamit disebutkan, Nabi Shallallâhu ‘Alaihi Wasallam bersabda:

“(juallah) emas dengan emas, perak dengan perak, gandum bur (gandum halus) dengan gandum bur, sya’ir (gandum kasar) dengan sya’ir, kurma dengan kurma, dan garam dengan garam (dengan syarat harus sama takarannya) dan sejenis, serta secara tunai dari tangan ke tangan. Jika jenisnya berbeda, juallah sekehendakmu jika dilakukan secara tunai dari tangan ke tangan.” (Hadits Riwayat Muslim, Abu Daud, Tirmidzi, Nasa’i, dan Ibn Majah).

Hadist di atas memiliki maksud adalah bahwa emas dan perak

diberlakukan hukum riba karena diberikan status sebagai alat tukar, nilai ukur benda lainnya. Sehingga pada kondisi tersebut bukan dilihat dari nilai *instrinsik* (nilai asli yang ada pada emas dan perak) melainkan kepada kegunaan dan manfaatnya.

Bitcoin bagi sebagaian orang dianggap sebagai uang. Salah satu tokoh pemikir Ekonomi Islam, Al-Ghazali menyatakan bahwa syarat-syarat suatu benda dapat dikatakan uang jika memenuhi tiga syarat yaitu, *pertama*, uang tersebut dicetak dan diedarkan oleh pemerintah. *Kedua*, uang tersebut merupakan alat pembayaran yang resmi di daerah tersebut. *Ketiga*, pemerintah memiliki cadangan emas dan perak sebagai tolak ukur dari uang yang beredar.

“Naqd (uang) adalah segala sesuatu yang menjadi media pertukaran dan diterima secara umum, apa pun bentuk dan dalam kondisi seperti apa pun media tersebut.” (Abdullah bin Sulaiman al-Mani“, *Buhuts fi al-Iqtishad al-Islami*, Mekah: al-Maktab al-Islami, 1996, h. 178)

“Naqd adalah sesuatu yang dijadikan harga (tsaman) oleh masyarakat, baik terdiri dari logam atau kertas yang dicetak maupun dari bahan lainnya, dan diterbitkan oleh lembaga keuangan pemegang otoritas.” (Muhammad Rawas Qal“ah Ji, *al-Mu“amalat al-Maliyah al-Mu“ashirah fi Dhau“ al-Fiqh wa al-Syari“ah*, Beirut:Dar al-Nafais, 1999, h. 23).

Berdasarkan dari pendapat Al-Ghazali di atas, maka *bitcoin* belum memenuhi unsur uang karena kriteria pertama yakni dicetak dan diedarkan pemerintah belum terpenuhi.

Bitcoin Sebagai Alat Investasi dalam Kajian Hukum Islam

Bitcoin menjadi sebuah perbincangan dan fenomena ekonomi dunia. Pro dan kontra terus mengiringi seiring dengan kepopulerannya. Salah satu fungsi *bitcoin* adalah sebagai alat investasi. Investasi adalah suatu aktivitas menempatkan dana pada

satu periode tertentu dengan harapan penggunaan dana tersebut bisa menghasilkan keuntungan atau peningkatan nilai investasi.³² Dari pengertian tersebut bisa dipahami bahwa tujuan investasi adalah untuk mendapatkan keuntungan dimasa mendatang. Lalu, bagaimana pendapat hukum Islam tentang *bitcoin* sebagai alat investasi?

Awal Februari 2021, perusahaan raksasa Tesla mengumumkan akan segera menggunakan *bitcoin* sebagai pembayaran untuk kendaraannya. Selain itu, Tesla juga membeli *bitcoin* senilai USD 1,5 miliar untuk alternatif investasi selain dana tunai. Sementara itu, perusahaan Uben dan Mastercard juga berencana untuk menerima *bitcoin*. BNY Mellon, salah satu bank tertua di Amerika Serikat juga mengumumkan membentuk unit aset digital.³³

Praktek jual beli atau trading *bitcoin* (berdasarkan pengalaman yang penulis alami setelah menjadi bagian dari komunitas pengguna *bitcoin*) memanfaatkan fluktuasi nilai *bitcoin* yang selalu berubah-ubah oleh para spekulan. Harga *bitcoin* yang tidak stabil membuka kesempatan besar bagi pengguna untuk mendapatkan banyak keuntungan dari jual beli atau trading *bitcoin*. Lihat grafik pada (gambar 1).

³² Ana Rokhmatussa'dyah, *Hukum Investasi dan Pasar Modal*, Jakarta: Sinar Grafika, 2011, p.7.

³³ <https://www.liputan6.com/saham/read/4482503/>. Diakses pada 17 Februari 2021 pukul 10.02 WIB

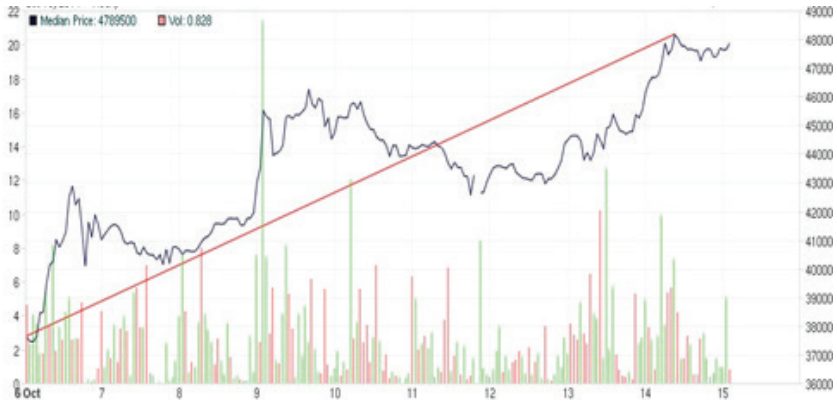


Gambar 1: Sumber: <http://indonesia.bitcoin.co.id>

Grafik tersebut menunjukkan tingkat fluktuatif harga rata-rata *bitcoin* di pasar *bitcoin* Indonesia (*bitcoin.co.id*) dari tanggal 6 hingga 15 Oktober 2020. Dapat di lihat pada tanggal 6 Oktober 2020, harga 1 *Bitcoin* sama dengan 3,6 juta rupiah. Seiring berjalannya waktu, harga *Bitcoin* terus naik turun beberapa kali namun secara keseluruhan dapat melihat adanya peningkatan dalam harga satuan *bitcoin*. Pada tanggal 15 Oktober 2020, harga 1 *Bitcoin* telah meningkat sampai mencapai harga di atas 4,7 juta rupiah.³⁴

Perhatikan kembali grafik pada (gambar 2)

³⁴ <http://indonesia.bitcoin.co.id/cara-mudah-mendapatkan-keuntungan-dari-bitcoin-melalui-bitcoin-co-id/> diakses 23/10/2014 jam 14:38 WIB



Gambar 2 Sumber: <http://indonesia.bitcoin.co.id>

Jika seseorang membeli *Bitcoin* pada tanggal 6 Oktober ketika harga masih 3,6 juta (titik awal garis merah), dan menjual kembali *Bitcoin* pada tanggal 15 Oktober ketika harga tinggi menjadi 4,7 juta (titik akhir garis merah). Berarti orang tersebut telah meraup untung sebesar 1, 1 juta hanya dalam waktu 9 hari.

Aktivitas Ini terlihat dalam market *bitcoin* seperti (gambar 3).

Market Jual			Market Beli		
Harga	BTC	IDR	Harga	BTC	IDR
5.262.000	0.04618005	212.833	5.068.000	0.00682631	480.032
5.203.000	1.70659207	9.456.437	5.060.000	0.03967704	262.395
5.284.000	0.01523980	88.680	5.001.000	0.07352731	271.190
5.300.000	3.6889332	19.661.346	5.001.000	0.03221281	161.581
5.386.000	0.00375094	26.185	5.000.000	0.71288675	3.874.758
5.406.000	0.00373069	20.194	4.999.000	0.3710637	1.606.529
5.420.000	0.03834	207.809	4.997.000	0.06362717	265.654
5.424.000	0.00372263	26.193	4.996.000	0.33729385	1.606.092
5.444.000	0.00370909	26.192	4.995.000	0.05065856	25.060.606
5.450.000	0.86646695	4.721.918	4.990.000	0.00269352	12.319

Aktivitas Market				
Waktu	Jenis	Harga	BTC	IDR
19-Sep-14 15:40	Beli	5.262.000	0.01803975	90.760
19-Sep-14 15:38	Beli	5.292.000	0.00941968	49.950
19-Sep-14 15:38	Jual	5.065.000	0.00188398	9.545
19-Sep-14 15:30	Beli	5.262.000	0.00180368	9.970

Gambar 3 Sumber: <https://vip.bitcoin.co.id>

Aktivitas market di atas menggambarkan adanya tiap menit atau pun jam seseorang melakukan jual-beli *bitcoin* dengan tidak ada kejelasan apa tujuannya.

Berdasarkan penjelasan hasil wawancara yang dilakukan oleh salah satu televisi swasta kepada CEO *bitcoin* atau direktur *bitcoin marketplace* bahwa transaksi atau perdagangan yang terjadi sementara ini kebanyakan bertujuan untuk investasi dengan pemanfaatan fluktuasi nilai *bitcoin* yang selalu naik turun dengan cara membeli pada harga rendah dan menjual pada harga tinggi. Kemudian jika harga sudah mulai stabil maka kemungkinan *bitcoin* akan dijadikan alat tukar dimulai dengan transaksi *Online shop*.³⁵

Melihat paparan di atas, diambil kesimpulan bahwa *bitcoin* sebagai alat investasi hukumnya hala. Hal tersebut karena aset kripto adalah *mal* atau kekayaan menurut fikih. Lantaran kalau harta atau kekayaan ini dicuri, pelakunya bisa dikenakan sanksi pencurian dan kalau dirusak harus diganti. Selanjutnya, karena mata uang kripto adalah harta, maka sah untuk dipertukarkan. Sepanjang tidak terjadi *gharar* atau unsur ketidakpastian dalam transaksi.

Kontroversi Status Hukum Bitcoin

Status halal atau haram asset digital atau kripto dari perspektif hukum Islam memang masih menjadi perdebatan. Banyak ulama di Indonesia yang masih berbeda pendapat. Bitcoin merupakan salah satu dari asset digital kripto. Berikut pendapat dan analisis hukum Islam tentang asset digital Kripto.

1. Pendapat yang menghalalkan Kripto

Pendapat yang menghalalkan Kripto dengan alasan bahwa Kripto dan Bitcoin sebagai alat tukar bagi pihak-pihak yang memang

³⁵ Lihat <http://www.youtube.com/watch?v=qoNd9bFIERU> diakses 13/10/2018 jam 09:00

bersedia secara suka rela menggunakannya.³⁶ Kripto juga dianggap menghilangkan menghilangkan gharar itu sendiri. Dalam transaksi, kripto tidak ada *middle man* atau orang di tengah-tengah sehingga transaksi ini dianggap transparan dan bisa dilihat. Pembelian Kripto dan Bitcoin juga tidak perlu melalui Bank. Uang fiat atau kertas ketika disimpan di bank ketika kita bertransaksi maupun disimpan maka di potong sebagai administrasi bank.

Menurut sebagian ulama', aset kripto adalah *mal* atau kekayaan menurut fikih. Lantaran kalau harta atau kekayaan ini dicuri, pelakunya bisa dikenakan sanksi pencurian dan kalau dirusak harus diganti. Selanjutnya, karena mata uang kripto adalah harta, maka sah untuk dipertukarkan. Sepanjang tidak terjadi *gharar* atau unsur ketidakpastian dalam transaksi.

Aset Kripto atau Bitcoin bisa dikategorikan dalam bentuk *mal* atau kekayaan akan tetapi kekayaan tersebut tidak bisa masuk kategori *umlah* (mata uang) atau *sil'ah* (barang). Jual beli yang tidak ada kepastian itu tidak sah. Kripto dianggap halal sejauh tidak dilarang negara atau pemerintah. Pendapat lain juga mengatakan bahwa Kripto atau Bitcoin halal sejauh tidak ada larangan dari negara atau pemerintah melalui regulasi yang diatur.³⁷

2. Pendapat yang mengharamkan Kripto

Pendapat yang menyatakan Kripto haram menyatakan bahwa aset digital kripto memiliki tingkat volatilitas harga yang tinggi dianggap menyerupai judi. Selain itu dinilai tidak ada *underlying asset*-nya sehingga tidak dapat diperdagangkan.³⁸ Ada pihak yang

³⁶ Yenny Wahid dalam "Bahtsul Masail Halal-Haram Transaksi Kripto" yang digelar ILC dan Wahid Foundation, yang disiarkan secara virtual, Sabtu (19/06/2021).

³⁷ <https://www.nu.or.id/post/read/129568/hasil-bahtsul-masail-tentang-halal-dan-haram-transaksi-kripto>

³⁸ Yenny Wahid dalam "Bahtsul Masail Halal-Haram Transaksi Kripto" yang digelar ILC dan Wahid Foundation, yang disiarkan secara virtual, Sabtu (19/06/2021).

menganggap aset kripto haram karena mengandung *gharar*, yakni ketidakpastian dalam transaksi, di mana mata uang digital ini volatilitasnya tinggi karena harganya bisa naik dan turun secara drastic.

Pendapat lain juga menyebutkan Kriptoo atau Bitcoin sebagai investasi dinyatakan haram dikarenakan lebih dekat pada *gharar* atau spekulasi yang merugikan bagi orang lain.

Islamic Law Firm dan Wahid Foundation menggelar Bahtsul Masail Halal Haram Transaksi Kripto pada Sabtu (19/6/2021) dengan mengundang beberapa ulama secara offline dan online, diantaranya Pengasuh Pesantren Sukorejo KH Afifuddin Muhajir, Pengasuh Pesantren Al-Anwar Sarang KH Abdul Ghofur Maimun, Wakil Ketua LBM PBNU KH Abdul Moqsith Ghazali, serta KH Asyhar Kholil dan Habib Ali Bahar. Selain itu narasumber umum yang ahli di bidangnya juga turut dihadirkan, yaitu Kepala Badan Pengawas Perdagangan Berjangka Komoditi (BAPPEBTI) Indrasari Wisnu Wardhana, Bursa Efek Indonesia Pandu Patra Sjahrir, Founder dan CEO PT Pintu Kemana Saja Jeth Soetoyo, dan Co-Founder dan CEO Indodax Oscar Darmawan.³⁹

Hasil dari Bahtsul Masail Halal Haram Transaksi Kripto adalah sebagai berikut:

1. Aset Kripto adalah kekayaan (*mal*) menurut fikih. Jadi asset Kripto itu harta dalam tinjauan fikih. Pengertian adalah kalau harta ini dicuri, maka harus disanksi pencurian, kalau dirusak, maka harus diganti
2. Kripto atau Bitcoin itu kekayaan, maka sah dipertukarkan sepanjang tidak terjadi *gharar* (ketidakpastian). Kenapa diputuskan demikian? Karena terjadi perbedaan pandangan antara *musyawirin* (ulama perumus) apakah transaksi kripto itu terjadi *gharar*. *Sebagian* yang lain mengatakan Kripto itu tidak

³⁹ <https://www.nu.or.id/post/read/129568/hasil-bahtsul-masail-tentang-halal-dan-haram-transaksi-kripto>

terjadi *gharar*. Sehingga sifat dari *gharar* ini debatable. Meski demikian, para ulama dalam bahtsul masail sepakat bahwa transaksi Kripto harus tidak ada *gharar*, hanya saja terkait hal ini para ulama berbeda pendapat. Sehingga jika yang mengatakan di dalam Kripto ada *gharar* maka Kripto haram. Bagi yang mengatakan tidak ada *gharar* maka Kripto diperbolehkan.

3. Menghimbau kepada masyarakat agar tidak mudah melakukan transaksi Kripto jika tidak memiliki pengetahuan tentang Kripto.
4. Mendorong pemerintah agar membuat regulasi yang ketat untuk menghindari penyalahgunaan dan penyimpangan transaksi Kripto.

REFERENCES

- Abdul Wahab, Muhammad. 2019. *Gharar Dalam Transaksi Modern*, Jakarta: Rumah Fiqih Publishing.
- Abdullah bin Sulaiman al-Mani'. 1996. *Buhuts fi al-Iqtishad al-Islami*, Mekah: al-Maktab al-Islami.
- Abu-Bakar, Muhammad. 2011. *Shariah Anlysis of Bitcoin, Cryptocurrency, and Blockchain*, Blossom Finance.
- Darmawan, Oscar. 2014. *Bitcoin Mata Uang Digital Dunia*, Jakarta: Jasakom.com.
- Dumairy, 1997. *Perekonomian Indonesia*, Yogyakarta: BPFE.
- Evans, Charles W. 2019. *Bitcoin in Islamic Banking and Finance*, (American Research Institute for Policy Development: Journal of Islamic Banking and Finance, June 2015, Vol. 3, No. 1, pp. 1-11).
- Ghofur Anshori, abddul. Yulkarnain Harahab. 2008. *Hukum Islam Dinamika dan Perkembangannya di Indonesia*, Jogjakarta: Kreasi Total Media.
- Krisnadi, T. 2007. *Sejarah Uang*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Muhammad Rawas. 1999. *Qal"ah Ji, al-Mu"amat al-Maliyah al-*

- Mu"ashirah fi Dhau" al-Fiqh wa al-Syari"ah, Beirut:Dar al-Nafais.
- Nakamoto. 2016. *A peer- to-peer electronic cash system*. Retrieved from www.bitcoin.org: Satoshi Nakamoto satoshin @ gmx.com. www.bitcoin.org.
- Nakamoto. 2018. *Bitcoin.org*. Retrieved from [satoshi@gmx/com](mailto:satoshi@gmx.com). www.bitcoin.org: Satoshi Nakamoto sathosin@gmx/com. www.bitcoin.org.
- Nur Rianto al Arif, Muhammad. 2015. *Pengantar Ekonomi Syariah; Teori Dan Praktik*, Bandung: Pustaka Setia.
- Nur, Saifudin. 2015. *Ilmu Fiqih: Suatu Pengantar Komprehensif Kepada Hukum Islam*, Jakarta: Tafakur.
- Rokhmatussa'dyah, Ana. 2011. *Hukum Investasi dan Pasar Modal*, Jakarta: Sinar Grafika.
- Shodiq, Muhammad dan Muttaqien, Imam. 2003. *Dasar-dasar Penelitian Kualitatif: Tata Langkah dan Teknik-teknik Teoritisasi Data*, Terj. Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques, Yogyakarta : Pusataka Pelajar.
- Weatherford, Jack. 1998. *The History of Money, Currency*.
- Wijaya, Ryan Filbert. 2014. *Negative Investmet: Kiat Menghindari Kejahatan dalam Dunia*, Jakarta: PT Elex Media Komputindo.
- Wong, Willy. 2014. *Bitcoin*, Semarang: Indraprasta Media.
- Yusup, Muhammad. 2017. *Analisis Hukum Bitcoin Dalam Perspektif Fatwa MUI No:116/DSN MUI/IX/2017 Tentang Uang Elektronik Syariah*, Palembang: UIN Raden Fatah, Jurnal Khozana, Vol. 3, No. 1, Januari 2020.

<https://www.cnbcindonesia.com/market/20210209072142-17-222020/elon-musk-radikal-beli-tesla-bisa-menggunakan-bitcoin-cs> diakses pada 25 Januari 2021 pukul 21.17 WIB.

<https://www.cnbcindonesia.com/tech/20210224071604-37-225674/usai-tesla-fintech-milik-bos-twitter-borong-bitcoin>

rp-24-t diakses pada 25 Januari 2021 pukul 21.32 WIB.

<https://money.kompas.com/read/2021/02/17/061925426/harga-bitcoin-kembali-cetak-rekor-tertinggi-kini-tembus-rp-700-juta>. diakses pada 17 Februari 2021 pukul 09.52 WIB.

<https://www.liputan6.com/saham/read/4482503/>. diakses pada 17 Februari 2021 pukul 10.02 WIB.

<http://www.investopedia.com/articles/investing/072913/how-bitcoin-works.asp>) diakses 24 Januari 2021 pukul 08:22 WIB

<http://tekno.kompas.com/read/2014/01/19/1848426/bitcoin.dan.misteri.satoshinakamoto> diakses pada 25 Januari 2021 pukul 07:45

<http://www.youtube.com/watch?v=qoNd9bFIERU> diakses pada 25 Januari 2021 pukul 08:45 WIB.

<https://bitcoin.org/id/faq> diakses 23/10/2014 diakses pada 25 Januari 2021 pukul 08:52 WIB.

<http://afiliasilokal.blogspot.com/2014/01/apa-kelebihan-dan-kekurangan-bitcoin.html> diakses 26 Januari 2021 pukul 07:55

<https://bitcoin.org/id/yang-perlu-anda-ketahui> diakses pada 15/09/2014 diakses 26 Januari 2021 pukul 08:55 WIB.

<https://www.liputan6.com/saham/read/4482503/>. Diakses pada 17 Februari 2021 pukul 10.02 WIB.

<http://indonesia.bitcoin.co.id/cara-mudah-mendapatkan-keuntungan-dari-bitcoin-melalui-bitcoin-co-id/> diakses 23/10/2014 jam 14:38 WIB.

<http://www.youtube.com/watch?v=qoNd9bFIERU> diakses 13/10/2018 jam 09:00

<https://www.nu.or.id/post/read/129568/hasil-bahtsul-masail-tentang-halal-dan-haram-transaksi-kripto> diakses 1/11/2021 jam 12.21.

Urgensi Peraturan DPS tentang Modal Ventura Syariah di Indonesia

Bagas Heradhyaksa, LL.M.
bagashera@walisongo.ac.id

Secara teoritis, modal ventura memiliki kemampuan yang besar untuk berkontribusi dalam pengembangan bisnis. Perusahaan kecil yang memiliki harapan yang baik tetapi kekurangan modal dan tidak memiliki akses ke perbankan dapat berkembang dengan memperoleh bantuan modal dari modal ventura, modal ventura ini sangat akomodatif dalam suatu perusahaan atau hal-hal yang berhubungan dengan bisnis.¹ Hingga saat ini, modal ventura menjadi pilihan dalam pembiayaan yang cukup baik selain pembiayaan konvensional dan perbankan nasional. Modal ventura bertujuan untuk mendorong pertumbuhan ekonomi negara dan menumbuhkan inovasi dalam bisnis untuk menumbuhkan dan mengembangkan perusahaan. Terutama memajukan pertumbuhan potensi para pengusaha kecil yang selalu mengalami kendala dalam usahanya yaitu yang terpenting adalah hubungan dengan permodalan, karena permodalan merupakan hal yang penting dalam hal berbisnis. Dalam kaitannya dengan pengembangan usaha kecil, perusahaan yang menerima bantuan modal dari perusahaan modal ventura umumnya diberikan syarat, terutama yang menyangkut bangunan dan

¹ Andri Soemitra, *Bank Dan Lembaga Keuangan Syariah*, (Jakarta: Kencana, 2009), hlm, 318.

pengembalian modal yang telah diberikan.² Pertumbuhan ekonomi sendiri tidak lepas dari sektor usaha, UMKM merupakan salah satu bentuk usaha kecil, karena UMKM memiliki kekurangan atau kendala dalam permodalan baik dalam proses pendirian maupun pengembangannya, modal usaha memegang peranan penting dalam hal pembiayaan.

Perusahaan modal ventura ini mendapat dorongan dari OJK untuk memajukan perusahaan, misalnya di industri kreatif, modern, inovatif seperti industri berbasis online yang memiliki potensi besar untuk pengembangan perusahaan modal ventura, di sisi lain, modal ventura juga dapat membantu perusahaan untuk mengembangkan atau menghidupkan kembali sektor ekonomi. OJK berperan aktif dalam perusahaan modal ventura untuk mengembangkan opini berbasis biaya.

Berdirinya PT Bahana Pembinaan Usaha Indonesia (BPUI) pada tahun 1973 menandai dimulainya perkembangan modal ventura dimana pada saat itu status kelembagaannya termasuk dalam pembiayaan pengembangan usaha kecil dan besar. Sejak tahun 2011 modal ventura sendiri telah memiliki modal ventura syariah yang mengedepankan prinsip syariah. Seiring dengan perkembangan zaman, modal ventura sendiri tidak hanya dalam bentuk konvensional tetapi juga hadir dalam bentuk modal ventura berbasis syariah. Dalam praktiknya, modal ventura konvensional dan modal ventura syariah memiliki prinsip dan karakteristik yang berbeda, salah satunya dalam pembagian keuntungan perusahaan.³

Keberadaan Pembiayaan Modal Ventura di Indonesia menjadi salah satu alternatif sumber pembiayaan bagi usaha masyarakat khususnya di UMKM. Dengan adanya alternatif pembiayaan ini, dunia usaha Indonesia khususnya UMKM dapat fokus mengembangkan usaha dengan baik. Menurut UU no. 20 Tahun 2008 tentang UMKM,

² Bustari Muchtar, *Bank Dan Lembaga Keuangan Lain*, (Jakarta: Kencana, 2016), hlm, 248

³ Andri Soemitra, *Bank Dan Lembaga Keuangan Syariah*, (Jakarta: Kencana, 2009), Hlm. 318.

UMKM memiliki akses untuk bermitra dengan Perusahaan Modal Ventura.⁴

Dalam lingkup tujuan membangun suatu usaha adalah modal. Namun bagi para pelaku usaha khususnya pada UMKM (Usaha Mikro, Kecil dan Menengah), masalah besar yang dialami oleh UMKM adalah permodalan dalam menjalankan usaha. Berdasarkan hasil penelitian Kementerian Koperasi dan Usaha Mikro, Kecil dan Menengah bekerjasama dengan Badan Pusat Statistik, disebutkan bahwa masalah utama yang dihadapi UMKM adalah pada aspek permodalan. Hasil kajian menyebutkan masalah permodalan mendominasi 51,09 persen, kemudian pemasaran 34,72 persen, bahan baku 8,59 persen, ketenagakerjaan 1,09 persen, masalah distribusi transportasi 0,22 persen dan lain-lain sebesar 3,93 persen. Pada tahun 2013, Kementerian Koperasi dan Usaha Kecil Menengah menyatakan bahwa 99,99 persen pelaku di Indonesia adalah UMKM. Jumlah pelaku UMKM mencapai 57.895.721 unit usaha.⁵

Dilihat dari data jumlah unit UMKM di Indonesia, dapat disimpulkan bahwa peran UMKM di Indonesia sangat berpengaruh dalam menunjang perekonomian di Indonesia. Jika UMKM di Indonesia tumbuh dan berkembang dengan baik, kemungkinan besar akan memperkuat pertumbuhan ekonomi di Indonesia. Sebaliknya jika terdapat hambatan atau permasalahan dalam pertumbuhan dan perkembangan UMKM maka perekonomian di Indonesia juga akan mengalami hambatan. Kendala yang paling mendominasi berdasarkan data Badan Pusat Statistik adalah masalah permodalan. Masalah permodalan ini terkendala karena dalam melakukan pinjaman ke bank atau pegadaian perlu menggunakan agunan. Namun, sebagian masyarakat Indonesia tidak memiliki agunan yang harus diberikan kepada bank. Tidak hanya penjaminan tetapi juga proses pencairan

⁴ Edy Nurcahyo, "Tinjauan Yuridis Terhadap Pembiayaan Modal Ventura Syari'ah Terhadap Usaha Mikro Kecil Dan Menengah (UMKM) Dengan Sistem Perhitungan Profit Sharing", Vol 2 No 2 April 2018, hlm. 187.

⁵ Carunia Mulya Firdausy, *Peran Industri Keuangan Non Bank Terhadap Perekonomian Nasional*, (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor, 2019), hlm. 113.

di bank atau di pegadaian cukup lama dan syarat yang diberlakukan berbelit-belit. Pinjaman dari bank juga memiliki batasan nominal pinjaman dan bunga yang cukup besar yang diberikan oleh bank.

Mengenai perusahaan modal ventura, dapat diartikan bahwa perusahaan modal ventura syariah adalah badan usaha yang bergerak di bidang usaha modal ventura syariah. pengelolaan dana usaha, dan kegiatan usaha lainnya berdasarkan kesepakatan antara kedua belah pihak atau otoritas jasa keuangan yang konsepnya dilaksanakan berdasarkan prinsip syariah sesuai dengan ketentuan hukum Islam. Pada dasarnya prinsip kegiatan usaha perusahaan modal ventura syariah sama dengan perusahaan modal ventura konvensional, yaitu melakukan kegiatan penanaman modal atau kegiatan pemberian jasa dalam jangka waktu tertentu untuk pengembangan usaha pada mitra usaha.⁶

Dengan berkembangnya dunia usaha, konsep ekonomi syariah telah memberikan kontribusi bagi perkembangan perekonomian Indonesia. Salah satu perkembangan ekonomi ini adalah banyak yang telah mengembangkan konsep perbankan berdasarkan hukum Islam. Bahkan konsep ekonomi syariah dikembangkan dan diterapkan di lembaga keuangan non perbankan, termasuk pola pembiayaan modal ventura. Berdasarkan hukum Islam dan perlindungan hukum dari segi hukum positif dijelaskan bahwa UMKM didasarkan pada pembagian hasil usaha (*profit sharing*).⁷

Modal ventura syariah adalah pembiayaan yang memiliki jangka waktu yang menggunakan prinsip syariah, bentuk pembiayaannya berkaitan dengan penyertaan modal pada perusahaan yang membutuhkan dana agar perusahaan tersebut dapat berkembang dalam jangka waktu tertentu dengan menggunakan prinsip syariah. Pembiayaan yang menawarkan insentif yang lebih efektif

⁶ Yuli Astuti, *Layanan Lembaga Keuangan Syariah*, (Jakarta: PT. Gremedia Widiasarana Indonesia, 2019), hlm, 23.

⁷ Edy Nurcahyo, "Tinjauan Yuridis Terhadap Pembiayaan Modal Ventura Syari'ah Terhadap Usaha Mikro Kecil Dan Menengah (UMKM) Dengan Sistem Perhitungan Profit Sharing", Vol 2 No 2 April 2018, hlm. 187.

dan efisien dalam pengembangan usaha. Kontrak syariah yang menjalankan bisnis yang tidak bertentangan dengan prinsip syariah yang diakui adalah contoh praktik modal ventura. Modal ventura erat kaitannya dengan risiko yang merupakan ciri dari modal ventura itu sendiri yang mungkin dihadapi dalam suatu usaha atau usaha yang menggunakan modal ventura, pada dasarnya penyertaan modal perusahaan biasanya tidak disamakan. Perusahaan modal ventura sendiri merupakan badan usaha yang terkait dengan kegiatan usaha modal ventura syariah. Kegiatan usaha dan pengelolaan dana penyertaan modal bertujuan untuk meningkatkan otoritas keuangan yang dilakukan berdasarkan prinsip syariah untuk mengenal ekonomi Islam yang bertujuan untuk meningkatkan nilai dan etika dalam lingkungan ekonomi khususnya modal ventura.⁸ Karena kita tahu bahwa mayoritas penduduk Indonesia beragama Islam, maka perekonomian harus dikaitkan dengan prinsip syariah⁹

Dalam modal ventura syariah, dari segi pembiayaan memiliki jangka waktu sementara. Dalam prosesnya pendanaan ini diperoleh dari sumber-sumber baik di dalam maupun di luar perusahaan atau dari dalam perusahaan lain. Sumber yang diperoleh dari perusahaan lain antara lain setoran modal pemegang saham, cadangan laba yang tidak terpakai dan laba tanam, sedangkan untuk investor, pinjaman asuransi. Pinjaman dana pensiun, pinjaman bank adalah pendanaan dari luar perusahaan lain.¹⁰

Studi tentang modal ventura Islam telah dilakukan sejak tahun 1993 oleh Boocock¹¹ yang menganalisis hubungan antara modal

⁸ Andri Soemitra, *Bank Dan Lembaga Keuangan Syariah*, (Jakarta: Kencana, 2009), Hlm., 317-319.

⁹ Wildatus Syifa, Skripsi: "*Pengembangan Pembiayaan Modal Ventura Syariah Sebagai Alternatif Modal bagi UMKM*" (Jakarta: Institut Ilmu Al-Qur'an, 2019), Hlm. 5.

¹⁰ Maharano Rangkuty, "*Perbandingan Modal Ventura Konvensional dan Syariah :Studi Literatur Model Pembiayaan Startup dan UMKM di Provinsi Sumatera Barat*", Vol. 1 No. 2, Februari 2020, Hlm. 76-78

¹¹ J. Grahame Boocock and John R. Presley, "Equity Capital for Small and Medium-Sized Enterprises in Malaysia: Venture Capital or Islamic Finance," *Managerial Finance* 19, no. 7 (1993): 82-95, <https://doi.org/10.1108/eb013736>. where there

ventura dalam mengembangkan usaha kecil dan menengah dengan konsep perbankan syariah di Malaysia. Usaha kecil dan menengah adalah penggerak utama perekonomian di Malaysia. Dengan demikian, penting untuk mengetahui tentang peran modal ventura dan perbankan syariah dalam mengembangkan usaha kecil dan menengah di Malaysia. Sementara itu, dalam penelitian ini, kami ingin menganalisis modal ventura syariah di Indonesia.

Pada tahun 2016, Santoso¹² dalam artikelnya menganalisis kepastian hukum perjanjian modal ventura. Masalah tersebut dianalisis berdasarkan KUH Perdata dan Hukum Ekonomi Syariah Indonesia. Hasil penelitian menemukan bahwa tidak ada pertentangan antara KUH Perdata dan Hukum Ekonomi Syariah Indonesia dalam masalah modal ventura. Dengan begitu, tidak ada masalah hukum dalam proses pengembangan modal ventura berdasarkan prinsip syariah. Kesenjangan penelitian dengan penelitian ini adalah tentang perbedaan fokus masalah penelitian. Dalam penelitian kami, masalah yang dianalisis adalah mengenai regulasi pengawasan kepatuhan syariah terhadap kegiatan modal ventura syariah.

Sanrego¹³ telah melakukan penelitian tentang peran modal

has not been an established culture of equity-linked funding. In addition, the links between vc and the concept of Islamic banking are examined.” author”: [{"dropping-particle": ""; family": "Grahame Boocock"; given": "J."; non-dropping-particle": ""; parse-names": false; suffix": ""}, {"dropping-particle": ""; family": "Presley"; given": "John R."; non-dropping-particle": ""; parse-names": false; suffix": ""}] , "container-title": "Managerial Finance"; id": "ITEM-1"; issue": "7"; issued": {"date-parts": [{"1993}]}; page": "82-95"; title": "Equity Capital for Small and Medium-Sized Enterprises in Malaysia: Venture Capital or Islamic Finance"; type": "article-journal"; volume": "19"; uris": ["http://www.mendeley.com/documents/?uuiid=32489f4d-5f79-4801-94fa-a850c6fcb506"]; mendeley": {"formattedCitation": "J. Grahame Boocock and John R. Presley, "Equity Capital for Small and Medium-Sized Enterprises in Malaysia: Venture Capital or Islamic Finance," <i>Managerial Finance</i> 19, no. 7 (1993

¹² F. Setiawan Santoso, "Analisis Perjanjian Modal Ventura Pola Bagi Hasil Antara Kitab Undang-Undang Hukum Perdata Dan Kompilasi Hukum Ekonomi Islam," *Muqtasid: Jurnal Ekonomi Dan Perbankan Syariah* 7, no. 2 (2016): 137, <https://doi.org/10.18326/muqtasid.v7i2.137-148>.

¹³ Yulizar D. Sanrego, "The Role of Islamic Capital Market for Micro, Small, and Medium Enterprises (Msmes) Through Synergy of Mutual Fund and Venture Capital

ventura syariah dalam mengembangkan usaha kecil dan menengah di Indonesia. Penelitian ini didasarkan pada peraturan Otoritas Jasa Keuangan tentang modal ventura. Ada beberapa kendala yang ditemukan dalam proses pengembangan usaha kecil menengah melalui modal usaha syariah. Dalam penelitian kami, kami lebih fokus pada kendala Dewan Pengawas Syariah dalam modal ventura syariah.

Pada tahun 2020, Ibrahim dan kahfi¹⁴ melakukan penelitian yang bertujuan untuk menganalisis apakah instrumen syariah dapat diterapkan dalam kegiatan modal ventura. Studi ini menemukan bahwa instrumen syariah dapat diterapkan dalam kegiatan investasi modal ventura. Hal ini mendukung penelitian kami yang ingin menganalisis pengawasan penerapan syariah compliant dalam modal ventura syariah.

Pada tahun 2019, Zaheer Anwer dkk melakukan dua penelitian terkait modal ventura syariah. Pertama, mengenai peluang dan tantangan modal ventura syariah.¹⁵ Kedua, mengenai persoalan dalam praktik modal ventura syariah. Penelitian ini menganalisis modal ventura syariah secara umum. Sedangkan dalam penelitian kami, berdasarkan regulasi di Indonesia yang mengatur modal ventura.

Institution," *Journal of Islamic Monetary Economics and Finance*, 2017, <https://doi.org/10.21098/jimf.v3i1.711>.small, and medium enterprises (MSMEs

¹⁴ Abdul Jalil Ibrahim and Monzer Kahf, "Instruments for Investment Protection When Structuring Islamic Venture Capital," *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 11, no. 9 (2020): 1907–20, <https://doi.org/10.1108/JIABR-01-2019-0025>.

¹⁵ Zaheer Anwer, "Islamic Venture Capital Investment Style – Opportunities and Challenges," *Journal of Islamic Marketing* 10, no. 3 (2019): 848–59, <https://doi.org/10.1108/JIMA-02-2018-0046>.that are said to be Shariah-compliant in form but do not fulfil objectives of Shariah whereas IVC is portrayed by existing literature as an ideal risk sharing based product. Design/methodology/approach: This study uses a questionnaire method to understand IVC philosophy, structure and operational approach and asked the respondents to identify how IVC differs in respect of these traits from conventional VC. The authors collected 50 questionnaires from IVC practitioners, regulators, academicians and Islamic finance (IF

Secara teoritis, modal ventura memiliki potensi besar untuk berkontribusi dalam pengembangan bisnis. Perusahaan kecil yang memiliki nilai bagus tetapi tidak memiliki modal yang cukup dan tidak memiliki akses ke perbankan dapat berkembang dengan memperoleh dukungan modal dari modal ventura. Penemuan-penemuan baru di berbagai bidang teknologi dapat lebih mudah diwujudkan jika mendapat dukungan modal ventura serta pengalaman di berbagai negara.

Modal Ventura hadir untuk mempersiapkan modal pokok bagi suatu perusahaan. Ada modal ventura yang bersifat umum dan ada pula yang syariah. Modal ventura merupakan salah satu bagian dari proses di dalam perusahaan yang tujuannya untuk memberikan modal kepada suatu perusahaan sebagai mitra usaha di luar jangka waktu tertentu. Modal Ventura Syariah merupakan salah satu lembaga keuangan syariah yang bertujuan untuk menyediakan modal bagi perusahaan yang mengalami krisis material/keuangan dan mengandung unsur gotong royong.¹⁶

Istilah modal ventura berasal dari kata *venture* yang secara bahasa dapat berarti sesuatu yang mengandung resiko atau dapat juga diartikan sebagai usaha. Secara garis besar, modal ventura adalah modal yang ditanamkan dalam usaha yang mengandung risiko.

Berdasarkan Nomor 61 Tahun 1988 tentang Pembiayaan, Perusahaan Modal Ventura adalah badan usaha yang melakukan usaha pembiayaan dalam bentuk penyertaan modal pada suatu perusahaan yang menerima bantuan pembiayaan (*Investee Company*) untuk jangka waktu tertentu.

Di Indonesia pada prinsipnya perusahaan modal ventura yang telah memperoleh izin usaha dari Menteri Laba dapat dikelola atau dikelola oleh perusahaan modal ventura lain. Pelaksanaan kebijakan dan pengelolaan penanaman modal ventura dalam mekanisme modal ventura konvensional dilakukan sepenuhnya oleh perusahaan modal

¹⁶ Azwar Hamid, 2015: " Modal Ventura Syariah " *Jurnal Ilmu Ekonomi dan Keislaman* vol 3 No.1, Januari-Juni 2015 hlm 139

ventura itu sendiri sebagai badan hukum, atau dengan kata lain perusahaan modal ventura dapat menjadi dana modal ventura dan sekaligus menjadi sebuah perusahaan manajemen. perusahaan modal ventura). Oleh karena itu, kebijakan dan analisis investasi, pelaksanaan pemantauan, dan keterlibatan dalam pengelolaan perusahaan mitra usaha serta pelaksanaan dalam proses divestasi dilakukan oleh perusahaan modal ventura yang bersangkutan. Sedangkan pada mekanisme dengan pendekatan perusahaan dana modal ventura, pelaksanaan seluruh kebijakan dan strategi investasi mulai dari proses analisis, pemantauan hingga divestasi dan review merupakan tugas dan tanggung jawab perusahaan pengelola investasi. Untuk tanggung jawab ini, manajemen perusahaan mendapat fee kontrak dan success fee.

Konsep operasional Modal Ventura dibagi menjadi 3 bagian¹⁷, yaitu:

1) Penggalangan Dana

Pemilik modal yang menginginkan keuntungan yang tinggi dari modalnya. Modal dari berbagai sumber atau investor dikumpulkan dalam wadah atau lembaga khusus yang disebut *venture capitals founds*.

2) Manajemen Dana

Profesional yang memiliki keahlian di bidang pengelolaan investasi dan mencari jenis investasi potensial. Profesi ini dapat berupa lembaga yang disebut perusahaan *pengelola (management venture capital company)*.

3) Distribusi Dana

Kemudian yang terakhir adalah adanya perusahaan yang membutuhkan modal untuk mengembangkan usahanya. Perusahaan

¹⁷ Nurul Huda dan Mohamad Haykal, LEMBAGA KEUANGAN ISLAM: Tinjauan Teoritis dan Praktis, Edisi 1, (Jakarta: Kencana, 2010).hal 372-373

yang mendapat modal dari perusahaan modal ventura ini disebut perusahaan mitra usaha.

Pembiayaan modal ventura di awal kehidupan investee adalah bentuk klasik dari pembiayaan musyarakah atau mudharabah. Dalam pandangan Islam, penggunaan pembiayaan ekuitas dalam bentuk saham atau penyertaan terbatas dengan bagi hasil merupakan bentuk penerapan akad mudharabah, musyarakah 'inan atau musyarakah 'inan al-mutanakissa.¹⁸ Modal ventura syariah adalah usaha pembiayaan dalam bentuk penyertaan modal kepada suatu perusahaan yang menerima bantuan pembiayaan untuk jangka waktu tertentu untuk jangka waktu tertentu berdasarkan prinsip syariah.¹⁹ Berdasarkan POJK No.35/POJK.05/2015, Perusahaan modal ventura syariah adalah badan usaha yang melakukan gerakan usaha modal ventura syariah, penanganan dana ventura dan kegiatan usaha lainnya dengan meminta persetujuan dari otoritas jasa keuangan, yang kesemuanya dilakukan berdasarkan unsur syariah.²⁰ Pada hakikatnya semua kegiatan modal ventura dilakukan sesuai akad syariah dan bekerja dalam usaha yang tidak bertentangan dengan unsur syariah.

DAFTAR PUSTAKA

Anwer, Zaheer. "Islamic Venture Capital Investment Style – Opportunities and Challenges." *Journal of Islamic Marketing* 10, no. 3 (2019): 848–59. <https://doi.org/10.1108/JIMA-02-2018-0046>.

Anwer, Zaheer, Alam Asadov, Nazrol K.M. Kamil, Mehroj Musaev, and Mohd Refede. "Islamic Venture Capital – Issues in Practice." *ISRA*

¹⁸ Nurul Huda dan Mohamad Haykal, Lembaga Keuangan Islam: Tinjauan Teoritis dan Praktis, Edisi 1, (Jakarta: Kencana, 2010).hal 374

¹⁹ Andri Seomitra, M. A., Bank dan Lembaga Keuangan Syariah, Edisi 1, (Jakarta: Kencana, 2009), hal.

²⁰ Mariza Novita, Analisis Pengaruh Discount Rate, Cash Ratio, Selective Credit Control terhadap perkembangan Aset Modal Ventura Syariah Periode 2015 – 2018, UIN Raden Intan Lampung, 2020, hlm 17

International Journal of Islamic Finance 11, no. 1 (2019): 147–58. <https://doi.org/10.1108/IJIF-06-2018-0063>.

Astuti, Yuli. *Layanan Lembaga Keuangan Syariah*, (Jakarta: PT. Gremedia Widiasarana Indonesia, 2019).

Butarbutar, Elisabeth Nurhaini. 2018, *Metode Penelitian Hukum*, Bandung : PT Refikas Aditama.

Benuf, Kornelius, and Muhamad Azhar. “Metodologi Penelitian Hukum Sebagai Instrumen Mengurai Permasalahan Hukum Kontemporer.” *Metodologi Penelitian Hukum Sebagai Instrumen Mengurai Permasalahan Hukum Kontemporer* 3, no. 2 (2019): 145–60.

Grahame Boocock, J., and John R. Presley. “Equity Capital for Small and Medium-Sized Enterprises in Malaysia: Venture Capital or Islamic Finance.” *Managerial Finance* 19, no. 7 (1993): 82–95. <https://doi.org/10.1108/eb013736>.

Ibrahim, Abdul Jalil, and Monzer Kahf. “Instruments for Investment Protection When Structuring Islamic Venture Capital.” *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 11, no. 9 (2020): 1907–20. <https://doi.org/10.1108/JIABR-01-2019-0025>.

Rusliwa Somantri, Gumilar. “Memahami Metode Kualitatif Gumilar.” *Scholarhub.Ui.Ac.Id* 9, no. 2 (2005): 12–13. <https://scholarhub.ui.ac.id/hubsasia>.<https://doi.org/10.7454/mssh.v9i2.122>.

Sanrego, Yulizar D. “The Role of Islamic Capital Market for Micro, Small, and Medium Enterprises (Msmes) Through Synergy of Mutual Fund and Venture Capital Institution.” *Journal of Islamic Monetary Economics and Finance*, 2017. <https://doi.org/10.21098/jimf.v3i1.711>.

Santoso, F. Setiawan. “Analisis Perjanjian Modal Ventura Pola Bagi Hasil Antara Kitab Undang-Undang Hukum Perdata Dan Kompilasi Hukum Ekonomi Islam.” *Muqtasid: Jurnal Ekonomi Dan Perbankan Syariah* 7, no. 2 (2016): 137. <https://doi.org/10.18326/muqtasid.v7i2.137-148>.

Firdausy, Carunia Mulya. *Peran Industri Keuangan Non Bank Terhadap Perekonomian Nasional*, (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor, 2019).

- Hamid, Azwar. 2015: “ Modal Ventura Syariah “ Jurnal Ilmu Ekonomi dan Keislaman vol 3 No.1, Januari-Juni 2015.
- Huda, Nurul.and Haykal, Mohamad. Lembaga Keuangan Islam: Tinjauan Teoritis dan Praktis, Edisi 1, (Jakarta: Kencana, 2010).
- Muchtar, Bustari. Bank Dan Lembaga Keuangan Lain, (Jakarta: Kencana, 2016).
- Novita, Mariza. Analisis Pengaruh Discount Rate, Cash Ratio, Selective Credit Control terhadap perkembangan Aset Modal Ventura Syariah Periode 2015 – 2018, UIN Raden Intan Lampung, 2020.
- Nurchahyo, Edy. “Tinjauan Yuridis Terhadap Pembiayaan Modal Ventura Syari’ah Terhadap Usaha Mikro Kecil Dan Menengah (UMKM) Dengan Sistem Perhitungan Profit Sharing”, Vol 2 No 2 April 2018.
- Rangkuty, Maharano “Perbandingan Modal Ventura Konvensional dan Syariah :Studi Literatur Model Pembiayaan Startup dan UMKM di Provinsi Sumatera Barat”, Vol. 1 No. 2, Februari 2020.
- Soemitra, Andri, Bank Dan Lembaga Keuangan Syariah, (Jakarta: Kencana, 2009).
- Supranto, Johannes. (2003). Metode Penelitian Hukum dan Statistik. Rineka Cipta: Jakarta. 2003.
- Syifa, Wildatus. Skripsi: “Pengembangan Pembiayaan Modal Ventura Syariah Sebagai Alternatif Modal bagi UMKM” (Jakarta: Institut Ilmu Al-Qur’an, 2019).
-

Peran Strategis Pondok Pesantren Dalam Perekonomian

Lira Zohara, M.Si
lira.zohara@walisongo.ac.id

Indonesia merupakan Negara muslim terbesar di dunia meskipun letak Indonesia jauh dari Negara-negara Arab. Penduduk muslim Indonesia tercatat sebanyak 227 juta jiwa pada tahun 2019. Dilihat dari jumlahnya diperkirakan penduduk muslim Indonesia sekitar 87,2 persen dari populasi penduduk Indonesia. Tabel 1 menampilkan jumlah penduduk muslim terbesar didunia.

Tabel 1 Jumlah Populasi Muslim Tahun 2019

Negara	Jumlah Populasi
Indonesia	227.226.404
Pakistan	204.194.370
India	189.000.000
Bangladesh	148.607.000
Nigeria	95.316.131
Mesir	87.336965
Iran	81.529.435

Turki	80.683.525
Aljazair	40.559.749
Sudan	39.027.950

Sumber: World Atlas

Dalam tabel tersebut menampilkan beberapa Negara dengan jumlah muslim terbanyak di dunia. Indonesia menempati urutan pertama dengan jumlah 227.226.404 jiwa dan di urutan ke dua ditempati oleh Negara Pakistan dengan jumlah 204.194.370 jiwa.

Islam masuk ke Indonesia pada abad ke-13 secara damai melalui pedagang muslim India. Islam cepat berkembang di wilayah Nusantara yang sebelumnya di dominasi oleh agama Hindu dan Budha. Masuknya Islam secara damai menimbulkan ketertarikan penduduk Indonesia sehingga dengan mudah berkembang hingga menjadi agama mayoritas di Indonesia.¹

Perkembangan Pesantren di Indonesia

Islam erat kaitannya dengan lembaga pendidikan tradisional yang sering disebut dengan pondok pesantren. Pesantren merupakan sistem institusi pendidikan Islam tertua di Indonesia, dimana lahir dari kearifan local nusantara yang telah bertahan secara eksistensial secara berabad-abad. Meskipun demikian perkembangan zaman menuntut pesantren untuk melakukan perubahan agar dapat menyesuaikan perkembangan zaman.²

Jumlah pesantren di Indonesia lebih dari 28 ribu pesantren dengan

¹ Ade Nur Rohim Muhammad Anwar Fathoni, "Peran Pesantren Dalam Pemberdayaan Ekonomi Umat Di Indonesia," *Proceeding Conference on Islamic Management, Accounting, and Economics (CIMAE) 2* (2019): 133-40, <https://journal.uui.ac.id/CIMAE/article/download/12766/9450>.

² Tatang Hidayat, Ahmad Syamsu Rizal, and Fahrudin Fahrudin, "Peran Pondok Pesantren Sebagai Lembaga Pendidikan Islam Di Indonesia," *Ta'dib: Jurnal Pendidikan Islam* 7, no. 2 (2018): 1-10, <https://doi.org/10.29313/tjpi.v7i2.4117>.

jumlah santri lebih dari 4 juta orang. Pesantren memiliki tiga fungsi yaitu sebagai lembaga pendidikan, keagamaan dan pemberdayaan ekonomi masyarakat. *Pertama*, sebagai lembaga pendidikan, pesantren berfungsi melakukan *transfer of knowledge* pendidikan formal. *Kedua*, sebagai lembaga keagamaan, pesantren meletakkan dasar pembentukan karakter yang unggul. *Ketiga*, sebagai lembaga pemberdayaan masyarakat, pesantren menyelenggarakan fungsi pemberdayaan masyarakat yang berorientasi pada peningkatan kesejahteraan pesantren dan masyarakat sekitar.

Dikutip dari pendapat Manfred Ziemek dalam jurnal Pondok Pesantren dimana pondok pesantren dibagi menjadi beberapa golongan, yaitu:³

1. Pondok Pesantren Tipe A, merupakan golongan pondok pesantren tradisional. Dalam pondok pesantren ini masih mempertahankan nilai tradisionalnya dan tidak terdapat inovasi dalam pelaksanaannya. Pondok pesantren tipe ini hanya fokus pada sistem pendidikan dan sarana dalam pondok pesantren ini hanya masjid dan rumah kyai dan tipe ini dijumpai pada saat awal berdirinya pesantren.
2. Pondok Pesantren Tipe B, dalam pondok pesantren tipe B sudah mulai berkembang dimana terdapat sarana asrama untuk santri selain masjid dan rumah kyai.
3. Pondok Pesantren Tipe C, merupakan modernisasi dari pesantren dimana sarana pesantren ditambah dengan lembaga sekolah yaitu madrasah, sekolah menengah umum maupun sekolah kejuruan.
4. Pondok Pesantren Tipe D, merupakan pondok pesantren modern dimana terdapat jenjang pendidikan dari dasar hingga perguruan tinggi dan memperhatikan bakat minat santrinya untuk dikembangkan.
5. Pondok Pesantren Tipe E, merupakan pondok pesantren yang

³ Imam Syafe'i, "Pondok Pesantren: Lembaga Pendidikan Pembentukan Karakter," *Al-Tadzkiyyah: Jurnal Pendidikan Islam* 8 (2015): 85-103.

tidak memiliki sarana pendidikan formal tetapi memberikan ijin untuk santrinya belajar diluar pesantren.

6. Pondok Pesantren Tipe F (ma'had Aly), tipe ini biasanya ada di perguruan tinggi islam dimana mahasiswa diasramakan dalam waktu tertentu sesuai dengan peraturan dari universitas.

Pondok pesantren menyimpan banyak potensi yang dapat dikembangkan, yaitu:⁴

- a. Sumberdaya manusia, banyaknya jumlah santri yang mencapai ratusan orang.
- b. Kepemilikan lahan yang luas oleh pesantren dapat dimanfaatkan oleh santri.
- c. Potensi pasar, adanya kekerabatan antar lembaga keagamaan dapat membuka peluang pemasaran produk.
- d. Potensi teknologi, sebagai sarana dimana lembaga keagamaan merupakan lembaga strategis untuk mengembangkan teknologi.
- e. Kepimpinan, para kyai sebagai panutan santri yang taat dan kharismatik.

Pesantren Sebagai Lembaga Pendidikan Islam

Pesantren merupakan suatu lembaga social yang berfungsi sebagai penyiar keagamaan. Menurut Nashir dalam kutipan jurnal pondok pesantren sebagai lembaga pendidikan islam di Indonesia bahwa pondok pesantren merupakan lembaga keagamaan, yang memberikan pengajaran, pendidikan serta mengembangkan dan menyebarkan ilmu agama Islam.⁵

⁴ Y Rimbawan, "Pesantren Dan Ekonomi: Kajian Pemberdayaan Ekonomi Pesantren Darul Falah Bendo Munggal Krian Sidoarjo Jawa Timur," *Aicis*, 2012, 1180-99.

⁵ Hidayat, Rizal, and Fahrudin, "Peran Pondok Pesantren Sebagai Lembaga Pendidikan Islam Di Indonesia."

Dalam pesantren terdapat beberapa unsur, yaitu:

a. Kiai

Kiai merupakan tokoh sentral dalam pesantren yang memberikan pengajaran, sehingga dapat dikatakan bahwa kiai merupakan tokoh yang paling dominan atau panutan dalam kehidupan pesantren.⁶

b. Santri

Santri merupakan seseorang yang menuntut ilmu pada sebuah pondok pesantren. Santri dibagi menjadi dua kelompok, yaitu: *Pertama*, santri mukim yaitu santri yang berasal dari daerah jauh dan menetap di pondok pesantren tersebut. *Kedua*, santri kalong yaitu santri yang berasal dari daerah sekitar pondok pesantren sehingga mereka tidak menetap dan dapat pulang pergi antara rumahnya dan pondok pesantren.⁷

c. Masjid

Masjid merupakan unsur pokok setelah kiai dimana masjid digunakan sebagai tempat beribadah sekaligus digunakan sebagai tempat belajar mengajar. Selain itu masjid juga digunakan sebagai tempat i'tikaf dan melaksanakan berbagai latihan keagamaan.⁸

d. Kitab Islam Klasik

Suryasi (2012) dalam jurnal peran pondok pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam di Indonesia mengatakan bahwa pendidikan Islam dalam tataran keilmuan tidak dapat dipisahkan dari kajian tentang buku-buku pendidikan bahasa Arab baik klasik maupun modern.⁹

⁶ H. Iskandar Engku, *Sejarah Pendidikan Islami / H. Iskandar Engku, Siti Zubaidah* (Remaja Rosdakarya, 2014).

⁷ Fauziah, "Pesantren Sebagai Lembaga Pendidikan Yang Efektif" 2, no. 1 (2017): 27-51, ejournal.unwaha.ac.id.

⁸ Engku, *Sejarah Pendidikan Islami / H. Iskandar Engku, Siti Zubaidah*.

⁹ Hidayat, Rizal, and Fahrudin, "Peran Pondok Pesantren Sebagai Lembaga Pendidikan Islam Di Indonesia."

e. Asrama

Pondok bagi santri merupakan ciri khas tradisi pesantren yang membedakan dengan sistem pendidikan yang lainnya. Dimana santri tinggal bersama kyai dan bekerja sama untuk memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari. Selain itu karena banyaknya santri yang berasal dari tempat yang jauh dari pesantren.¹⁰

Potensi Ekonomi Pesantren

Pesantren memiliki banyak manfaat dan potensi yang dapat dikembangkan. Pesantren tidak hanya memiliki manfaat dalam bidang pendidikan agama, social dan politik saja, namun pesantren memiliki potensi lain dibidang ekonomi, pengembangan teknologi dan lingkungan. Salah satu potensi dari pesantren yang memiliki manfaat sangat besar adalah bidang ekonomi, karena tidak hanya santri dan pesantren tersebut yang memperoleh manfaatnya namun dapat dikembangkan untuk memajukan perekonomian masyarakat sekitar.¹¹

Pesantren mempunyai fungsi untuk mensyariahkan ekonomi umat, dapat dilakukan melalui peran sebagai:¹²

1. Agen perubahan social di bidang ekonomi syariah. Meskipun teknologi informasi dan modernisasi terus berkembang di Indonesia namun pesantren dan kyai memiliki peran yang sangat besar bagi masyarakat. Sehingga peran dan potensi dari pesantren dapat dimanfaatkan untuk mengembangkan ekonomi syariah di lingkungan pesantren dan masyarakat sekitarnya.
2. Laboratorium bisnis ekonomi syariah.

Pesantren merupakan laboratorium praktek riil teori ekonomi

¹⁰ Engku, *Sejarah Pendidikan Islami / H. Iskandar Engku, Siti Zubaidah.*

¹¹ Rimbawan, "Pesantren Dan Ekonomi: Kajian Pemberdayaan Ekonomi Pesantren Darul Falah Bendo Munggal Krian Sidoarjo Jawa Timur."

¹² Marlina Marlina, "Potensi Pesantren Dalam Pengembangan Ekonomi Syariah," *Jurnal Hukum Islam* 12, no. 1 (2014): 117-34, <https://doi.org/10.28918/jhi.v12i1.532>.

syariah dalam aktivitas ekonomi. Peran ini juga sangat strategis, mengingat masyarakat melihat pesantren sebagai contoh dan teladan dalam aktivitas sehari-hari. Jika pesantren mengembangkan potensinya dalam ekonomi syariah dan berhasil tentu hal itu akan diikuti oleh masyarakat. Sebaliknya, jika pesantren pasif dan apatis tentu berpengaruh kepada masyarakat, apalagi jika mereka masih berinteraksi dengan ekonomi konvensional.

Selain itu, pesantren juga berperan sebagai lembaga produksi dan konsumsi. Pesantren sebagai lembaga produksi yang ditunjukkan dengan adanya penguasaan terhadap tanah yang luas, memiliki tenaga kerja dan teknologi yang sangat diperlukan untuk memproduksi barang-barang yang diperlukan, menunjukkan bahwa pesantren dapat berperan sebagai produsen yang mensuplai barang dan jasa yang dibutuhkan oleh masyarakat.

3. Pesantren sebagai pusat belajar ekonomi syariah

Pesantren, ibarat penyedia cendekiawan Muslim di Indonesia yang sangat signifikan. Melalui "spesialisasi" dan keunikan yang dimiliki oleh pesantren, maka sangat besar potensi yang dimiliki oleh pesantren, maka sangat besar potensi yang dimiliki oleh pesantren untuk melahirkan para ekonom Muslim yang dibutuhkan oleh masyarakat. Terlebih lagi, jika menilik pada genealogi ilmu ekonomi syariah yang justru lebih dulu berkembang di luar pesantren. Ilmu ekonomi syariah lahir dari rahim intelektual Muslim kampus, akademisi dan sebagian pengusaha. Umumnya, penguasaan mereka terhadap ilmu-ilmu kesyariahan, turats, kitab-kitab kuning klasik, maupun muamalat maliyah masih di belakang dari mereka yang lahir dari dunia pesantren.

Kemampuan (pengetahuan dan keterampilan pengelola ekonomi) yang perlu ditingkatkan, sebagaimana diungkapkan oleh Damihartini dan Jahi yang dikutip Yoyok Rimbawana adalah menyangkut aspek:¹³

¹³ Rimbawan, "Pesantren Dan Ekonomi: Kajian Pemberdayaan Ekonomi Pesantren Darul Falah Bendo Mungal Krian Sidoarjo Jawa Timur."

- a. Sumberdaya manusia
- b. Kewirausahaan/entrepreneurship
- c. Administrasi dan manajemen (organisasi)
- d. Teknis pertanian

Untuk meningkatkan potensi ekonomi pesantren dapat dilakukan dengan cara:¹⁴

1. Pendirian Koperasi Pondok Pesantren.

Koperasi pesantren didirikan untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari dari pesantren tersebut dan untuk pembelajaran wirausaha bagi santri. Tidak hanya itu dengan adanya koperasi pesantren juga dapat bermanfaat bagi masyarakat sekitar pesantren.

2. Pengembangan Usaha Mikro Menengah Pesantren

Salah satu pendorong majunya suatu Negara adalah adanya wiraswasta dimana terdapat penelitian mengatakan Negara tersebut menjadi maju apabila 2 persen dari populasi Negara tersebut adalah wiraswasta. Sehingga dengan pengembangan UMKM dilingkungan pesantren dapat mengembangkan potensi santri untuk lebih mandiri.

3. Peningkatan Kualitas SDM di Pondok Pesantren.

Pesantren mengajarkan santri kedisiplinan dalam belajar dan dalam berkehidupan sehari-hari, mengajarkan kemandirian dengan berbagai program kewirausahaan yang diadakan dipesantren.

Program Pengembangan Kemandirian Ekonomi Pesantren

1. Replika Bisnis Pesantren

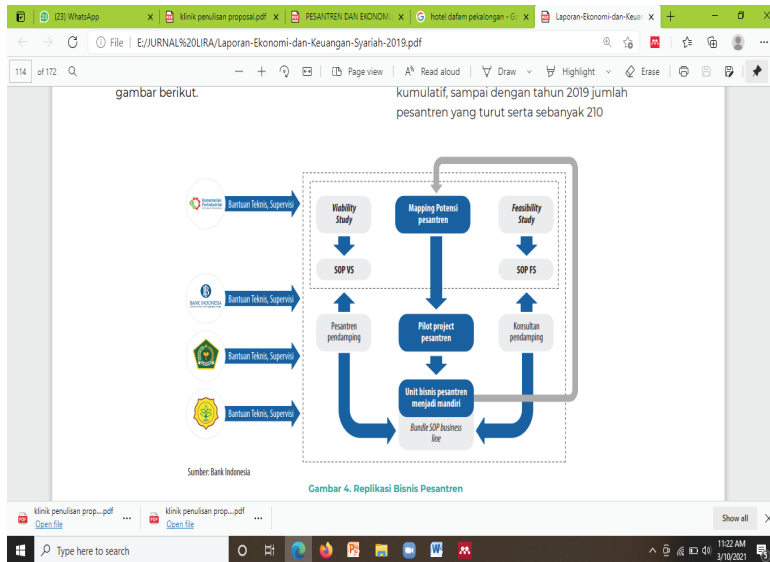
Dalam upaya mengembangkan unit usaha pesantren secara mikro pemerintah melalui Bank Indonesia membuat konsep melalui pilot project pengembangan unit usaha pada pesantren yang dinilai memiliki potensi. Dalam pilot project pengembangan pesantren

¹⁴ Fatmawati Sungkawaningrum, "PERAN STRATEGIS PESANTREN DALAM PENINGKATAN KESEJAHTERAAN EKONOMI MASYARAKAT," n.d.

ada lima jenis usaha, yaitu: pertanian yang berkesinambungan, pengolahan daur ulang sampah, pengolahan air minum serta pengembangan ekonomi dan jasa kreatif.¹⁵

Sebelum melakukan pengembangan unit usaha pesantren, dilakukan mapping potensi pesantren untuk mengumpulkan beberapa informasi terkait sektor yang akan dikembangkan oleh pesantren. Setelah mapping potensi di dilakukan akan diberikan pendampingan kepada pesantren dengan tujuan unit usaha yang dilakukan oleh pesantren tersebut lebih mandiri. Secara lebih rinci, replica bisnis dapat dijelaskan dalam gambar berikut.¹⁶

Gambar 1.1



Sejak diimplementasikan pada tahun 2017, jumlah pesantren yang ikut serta dalam program replikasi bisnis terus mengalami

¹⁵ Bank Indonesia, “Laporan Ekonomi Dan Keuangan Syariah 2019,” *Bank Indonesia, Bank Sentral Republik Indonesia*, 2020, 1–151, <https://www.bi.go.id/id/publikasi/laporan-tahunan/ekonomi-dan-keuangan-syariah/Pages/Laporan-Ekonomi-dan-Kuangan-Syariah-2019.aspx>.

¹⁶ Bank Indonesia.

peningkatan. Pada tahun 2017 jumlah pesantren yang ikut serta sebanyak 68 pesantren. Secara kumulatif, sampai dengan tahun 2019 jumlah pesantren yang ikut dalam program tersebut bertambah menjadi 210 pesantren yang tersebar di 34 provinsi. Berikut adalah rincian peserta program kemandirian pesantren.¹⁷

Tabel 2
Implementasi Program Kemandirian Pesantren
Tahun 2019

business pesantren diimplementasikan ke 125 pesantren yang terdiri dari 90 pesantren baru dan 35 pesantren existing yang memperoleh peningkatan kapasitas usaha. Adapun rincian masing-masing wilayah disajikan pada Tabel 1.

Tabel 1 Implementasi Program Kemandirian Pesantren Tahun 2019

No	Wilayah	2019		Jumlah
		Baru	Ekisting	
1	Jawa	35	15	51
2	Sumatera	34	9	43
3	Kalimantan	9	3	12
4	Bali-Nusa	2		2
5	Sulawesi	10	7	17
	Total	90	35	125

Program replikasi bisnis pesantren telah pesantren perlu diintegrasikan ke dalam suatu ekosistem. Integrasi ini diharapkan mendorong peningkatan jangkauan pasar, kesiapan pembayaran digital, peningkatan kompetisi, serta peningkatan kualitas produk dari unit usaha pesantren. Dengan memanfaatkan teknologi *e-commerce*, *virtual market* pesantren dibentuk dengan tujuan untuk:

- memfasilitasi pesantren di Indonesia untuk membangun jejaring perekonomian melalui media digital;
- meningkatkan kemandirian ekonomi pesantren dalam hal pemasaran, jejaring, kapabilitas, dan modal (sebagai bagian dari HVC); dan
- meningkatkan perekonomian nasional

Sumber: Bank Indonesia

2. Pengembangan Virtual Market Pesantren

Untuk memaksimalkan pengembangan unit usaha pesantren maka dilakukan perluasan jangkauan pasar melalui virtual market dan kesiapan pembayaran digital. Dengan memanfaatkan teknologi *e-commerce*, virtual market pesantren dibentuk dengan tujuan untuk:¹⁸

- memfasilitasi pesantren di Indonesia untuk membangun jejaring perekonomian melalui media digital;

¹⁷ Bank Indonesia.

¹⁸ Bank Indonesia.

- b. meningkatkan kemandirian ekonomi pesantren dalam hal pemasaran, jejaring, dan modal
- c. meningkatkan perekonomian nasional Indonesia melalui perkembangan ekonomi pesantren.

Di sisi penawaran atau produksi, virtual market diharapkan dapat mendorong peningkatan kapasitas dan efisiensi produksi pesantren melalui joint production, joint investment atau modal pengembangan usaha, peningkatan jangkauan pasar, percepatan dan efisiensi pembayaran melalui transaksi digital, serta peningkatan kualitas dan daya saing produk. Sedangkan, di permintaan atau konsumsi virtual market diharapkan dapat meningkatkan efisiensi biaya operasional pesantren karena memperoleh harga produk yang efisien dan peluang untuk melakukan joint consumption sehingga meningkatkan posisi tawar terhadap pemasok.¹⁹

3. Pengembangan Holding Pesantren

Holding pesantren merupakan program penguatan kemandirian pesantren yang ditujukan untuk mendorong akselerasi penguatan ekonomi dari unit usaha yang ada di pondok pesantren. Dengan keberadaan lembaga holding pesantren akan dapat memegang peranan sebagai sumber informasi mengenai produk yang dihasilkan oleh pesantren dan kebutuhan dari pesantren.²⁰

4. Mendirikan Pusat Pelatihan Bisnis Pesantren

Adanya pusat pelatihan bisnis diharapkan mampu untuk meningkatkan kualitas dan kapasitas dari unit usaha pesantren secara makro.

5. Standarisasi Laporan Pesantren

Pengembangan unit usaha di pesantren perlu didukung konsep tata kelola (governance) yang baik. Standarisasi laporan keuangan dapat digunakan oleh pesantren dalam menyusun laporan keuangan

¹⁹ Bank Indonesia.

²⁰ Bank Indonesia.

yang akan digunakan secara internal maupun eksternal.²¹

- **Tujuan standarisasi pelaporan secara internal** adalah untuk meningkatkan proses koordinasi diantara para pengambil keputusan dan meningkatkan akuntabilitas pencatatan keuangan pada bidang pendidikan dan unit usaha pesantren.
- **Tujuan dari standarisasi pelaporan eksternal** adalah untuk membuat laporan pesantren bersifat kompatibel dengan lembaga lain (terutama lembaga keuangan syariah).

Program One Pesantren One Product (OPOP)

Program One Pesantren One Product (OPOP) bertujuan untuk menciptakan kemandirian umat melalui para santri, masyarakat dan pondok pesantren itu sendiri agar mampu mandiri secara ekonomi, social dan juga untuk memacu pengembangan skill, teknologi produksi, distribusi, dan pemasaran.

Program ini adalah pemberdayaan (*enabling, empowering, dan protecting*) kemandirian ekonomi pesantren melalui penciptaan produk unggulan dan pengembangan koperasi, serta usaha yang dilakukan para santri.

OPOP dilaksanakan dengan konsep *pentahelix* yang melibatkan peran pemerintah, masyarakat, akademisi, pengusaha, dan media. Dalam implementasinya, OPOP dilaksanakan melalui kompetisi rencana usaha yang memperhatikan pemerataan dan masif, komprehensif dan sistematis, integratif, serta berkelanjutan. Pemilahan peserta, dimulai saat pendaftaran melalui metode *self-assessment*, dengan kategori *start-up* dan *scale-up*. Seleksi perencanaan usaha tersebut dilaksanakan melalui beberapa tahapan, yakni seleksi administrasi, audisi tahap I (tingkat kecamatan), tahap II (tingkat kabupaten/kota), dan tahap III (tingkat provinsi).

²¹ Bank Indonesia.

Daftar Pustaka

- Bank Indonesia. "Laporan Ekonomi Dan Keuangan Syariah 2019." *Bank Indonesia, Bank Sentral Republik Indonesia*, 2020, 1-151. <https://www.bi.go.id/id/publikasi/laporan-tahunan/ekonomi-dan-keuangan-syariah/Pages/Laporan-Ekonomi-dan-Kuangan-Syariah-2019.aspx>.
- Engku, H. Iskandar. *Sejarah Pendidikan Islami / H. Iskandar Engku, Siti Zubaidah*. Remaja Rosdakarya, 2014.
- Fauziah. "Pesantren Sebagai Lembaga Pendidikan Yang Efektif" 2, no. 1 (2017): 27-51. ejournal.unwaha.ac.id.
- Hidayat, Tatang, Ahmad Syamsu Rizal, and Fahrudin Fahrudin. "Peran Pondok Pesantren Sebagai Lembaga Pendidikan Islam Di Indonesia." *Ta'dib: Jurnal Pendidikan Islam* 7, no. 2 (2018): 1-10. <https://doi.org/10.29313/tjpi.v7i2.4117>.
- Marlina, Marlina. "Potensi Pesantren Dalam Pengembangan Ekonomi Syariah." *Jurnal Hukum Islam* 12, no. 1 (2014): 117-34. <https://doi.org/10.28918/jhi.v12i1.532>.
- Muhammad Anwar Fathoni, Ade Nur Rohim. "Peran Pesantren Dalam Pemberdayaan Ekonomi Umat Di Indonesia." *Proceeding Conference on Islamic Management, Accounting, and Economics (CIMAIE)* 2 (2019): 133-40. <https://journal.uui.ac.id/CIMAIE/article/download/12766/9450>.
- Rimbawan, Y. "Pesantren Dan Ekonomi: Kajian Pemberdayaan Ekonomi Pesantren Darul Falah Bendo Munggal Krian Sidoarjo Jawa Timur." *Aicis*, 2012, 1180-99.
- Sungkawaningrum, Fatmawati. "PERAN STRATEGIS PESANTREN DALAM PENINGKATAN KESEJAHTERAAN EKONOMI MASYARAKAT," n.d.
- Syafe'i, Imam. "Pondok Pesantren: Lembaga Pendidikan Pembentukan Karakter." *Al-Tadzkiyyah: Jurnal Pendidikan Islam* 8 (2015): 85-103.

Hukum Keluarga Islam Alat Rekayasa Sosial

Ahmad Zubaeri, M.H.
zuberahmad@walisongo.ac.id

Hukum Keluarga Islam telah muncul sebagai masalah yang sangat penting di seluruh dunia serta di Indonesia dan bahkan di segala kelompok masyarakat. Alasannya jelas selama ribuan tahun perempuan terus menerus berada di bawah kekuasaan laki-laki dalam suatu masyarakat patriarkhal. Demikianlah, selama berabad-abad “hukum alam” ini menetapkan perempuan sebagai komunitas kelompok kelas dua (the second rate communities) secara sosial, lebih rendah dari laki-laki dan harus tunduk kepada kekuasaan laki-laki dan hegemoni mereka demi kelancaran dan kelestarian kehidupan keluarga. Harus diingat bahwa kitab-kitab suci agama pun tidak dapat menghindarkan diri dari menganut sikap serupa, walaupun sebagian di antaranya memberikan beberapa norma untuk mengatasinya.

Konstruksi dan rekayasa sosial tersebut sangat meluas sehingga norma-norma kitab suci yang progresif pun menjadi terpengaruh dan, sebagai akibatnya, diinterpretasikan sedemikian rupa sehingga merefleksikan sikap mental yang berlaku. Demikianlah, masyarakat yang didominasi laki-laki seringkali bahkan mngekang norma-norma yang adil dan egaliter yang dipersembahkan untuk kaum perempuan

dalam al-Qur'an demi mengekalkan kekuasaan mereka, yang secara komparatif bersikap liberal dalam perlakuannya terhadap perempuan, juga mengalami nasib yang sama.

HUKUM KELUARGA ISLAM ALAT REKAYASA SOSIAL

A. REKAYASA SOSIAL

Ilmiah, bagi era posmo dengan *logic of discovery* dan *logic of inquiry* bergerak dari *innnovation* dan *invention* satu ke *innovation* dan *invention* lain. Kebenaran semesta dapat dipilahkan menjadi dua, yaitu kebenaran keteraturan substantif dan kebenaran keteraturan esensial. Inovasi berbagai keteraturan esensial dapat dikreasikan oleh manusia berbagai rekayasa teknologi. Hasilnya dapat luar biasa dan tak terduga, sebagaimana temuan di bidang komputer, temuan DNA, polimer dan lain-lain. Karena itu, inovasi hasil rekayasa teknologi memang tak tergambarkan sebelumnya, dan substansi kebenarannya pun memang belum ada.

Meskipun demikian bertolak dari inovasi-inovasi esensial, imajinasi manusia dapat memprediksikan inovasi masa depan, seperti cerita ilmiah imajinatif pistol laser dari Prins Barin di planet Mars, pesawat ruang angkasa dari Flash Gordon, pembiakan lewat sel, ternyata terbukti dapat direalisasikan. Berbeda dengan rekayasa sosial. Banyak futurolog menampilkan struktur masyarakat atau dinamika masyarakat masa depan, seperti Toffler, Daniel Bell, Naisbitt, atau lainnya. Meskipun menggunakan indikator tertentu, tetap saja akan lebih banyak salahnya daripada benarnya (Muhadjir 2000).

Dari penjelasan di atas, dapat dijelaskan bahwa ilmu menjadi empat yaitu: pertama, temuan basic and advanced research yang umumnya lewat eksperimen laborator (seperti listrik, sinar gamma, struktur polimer, DNA); kedua, temuan fikir cerdas manusia, umumnya secara deduktif (seperti temuan angka arab, angka 0, sistem desimal, huruf latin, logika); ketiga, temuan rekayasa teknologi, temuan technological and advanced research, yang

umumnya lewat eksperimen laborator (seperti temuan televisi, komputer, satelit, polimer buatan, operasi jantung); dan keempat, temuan rekayasa sosial (seperti sistem kasta, monarkhi, teori konflik, teori fungsionalisme, teori posmo).¹

Pemahaman tentang hukum Islam haruslah berangkat dari satu asumsi dasar bahwa sesungguhnya hukum Islam bukanlah sistem hukum yang sudah matang dan baku yang datang begitu saja dari langit (Tuhan) dan terbebas dari alur sejarah manusia. Sebagaimana halnya dengan sistem-sistem hukum lain, hukum Islam tidak lain adalah hasil dari interaksi manusia dengan kondisi sosialnya. Pemahaman seperti inilah yang menjadi dasar perlunya pemahaman ulang jika hukum Islam itu tidak lagi sesuai dengan zamannya karena adanya perubahan sosial. Meskipun demikian, secara teoretis, perubahan sosial tersebut juga harus diberi arah oleh hukum agar dapat mewujudkan kemaslahatan dalam pemenuhan kebutuhan manusia. Sehingga, dalam posisi seperti ini, hukum dituntut untuk dapat memainkan peran ganda yang sangat penting, yaitu sebagai kontrol sosial (*social control*) terhadap perubahan-perubahan yang berlangsung dalam kehidupan manusia dan sebagai alat rekayasa sosial (*social engineering*) dalam rangka mewujudkan kemaslahatan manusia sebagai tujuan hakiki dari hukum itu sendiri.

Sebagai sarana *social control*, hukum berfungsi menjadi sarana untuk mempertahankan stabilitas sosial. Dalam hal ini, hukum tertinggal dari perubahan sosial. Sedangkan sebagai *social engineering*, hukum berfungsi sebagai pengubah struktur masyarakat, yakni apabila perubahan sosial terlambat dari perubahan hukum, hukum dengan segala perangkatnya memainkan peran untuk membawa masyarakat ke dalam suatu tatanan baru yang dianggap lebih maslahat dan bermanfaat bagi kehidupan masyarakat itu sendiri.²

¹ Ikhsan Budi Riharjo, 'Memahami Paradigma Penelitian NON-Positivisme Dan Implikasinya Dalam Penelitian Akuntansi', *Sopannah*, 8.1 (2011), 128-46.

² Bani Syarif Maula, 'KENISCAYAAN PENGGUNAAN ANALISIS GENDER DALAM STUDI AL-AHWĀL ASY-SYAKHSIYYAH', *Al-Ahwal*, 5 (2012).

Secara teoretis, pembatalan produk reformasi hukum yang terjadi di dunia Islam berkaitan dengan pengadopsian hukum asing dalam masyarakat. Dalam konteks penerapan hukum, reformasi hukum dari atas yang terjadi di negara-negara Muslim dapat dikatakan sebagai adopsi dan implementasi hukum asing (dari luar) kepada masyarakat Muslim. Dalam konteks globalisasi, dalam usaha untuk melakukan rekayasa sosial (*social engineering*) melalui hukum, pengadopsian pemerintah/negara terhadap hukum asing sebagai salah satu rujukan untuk membuat aturan hukum sepatinya tidak dapat dielakkan. Globalisasi telah menjadikan dunia sebagai wilayah tanpa sempadan.

Dalam konteks ini, diperlukan kearifan dan kecerdasan dalam proses pengadopsian tersebut karena tidak semua hukum asing dapat diterima oleh masyarakat. Mengutip Robert Seidman, terdapat hukum yang tidak bisa dipaksakan (*non-transferability of law*) kepada masyarakat. Oleh karena itu, usaha rekayasa sosial melalui reformasi hukum dari atas harus mempertimbangkan tradisi hukum (*legal culture*) yang ada dalam masyarakat yang merepresentasikan perlunya hukum dan makna penting hukum dalam masyarakat. Dengan begitu, buah reformasi hukum dapat diterapkan dalam masyarakat dan tidak perlu dianulir.³

B. CONTOH KAJIAN TEORI: REKAYASA SOSIAL

Rekayasa sosial (*social engineering*) pada prinsipnya berupaya mengubah masyarakat ke arah yang dikehendaki. Dengan kata lain, rekayasa sosial merupakan perubahan sosial yang direncanakan (*planned social change*).

Dalam rekayasa sosial diupayakan kiat-kiat dan strategi-strategi untuk menjadikan kehidupan sosial menjadi lebih baik. Sebuah rekayasa sosial dilakukan adalah karena situasi sosial berjalan tidak sesuai dengan apa yang diharapkan, perubahan sosial akibat

³ Ahmad Bunyan Wahib, 'Reformasi Hukum Keluarga Di Dunia Muslim', *Ijtihad*, 14. Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan (2014), 1–19.

moderenisasi lebih banyak menimbulkan masalah-masalah sosial.

Menurut Jalaluddin Rahmat (2000: 3) perubahan sosial melalui rekayasa sosial pertama-tama harus dimulai dari perubahan cara berpikir. Perubahan sosial tidak akan menuju ke arah yang direncanakan apabila kesalahan berpikir masih dipraktikkan. Kesalahan berpikir itu misalnya terjadinya kebuntuan berpikir oleh berbagai kalangan, termasuk ilmuwan dan adanya mitos-mitos yang masih dipercayai oleh sebagian orang.

Menurut Jalaluddin Rahmat (2000: 55), rekayasa sosial dilakukan karena munculnya problem-problem sosial. Problem sosial muncul karena adanya ketidaksesuaian antara apa yang seharusnya, yang diinginkan (*das sollen*) dengan apa yang menjadi kenyataan (*das sein*). Misalnya dalam konteks studi ini, internet diharapkan akan dapat meningkatkan pengetahuan dan menunjang proses pendidikan santri, tapi ternyata apa yang diharapkan itu tidak terwujud, justru yang terjadi sebaliknya, muncul masalah-masalah yang berkaitan dengan penggunaan internet tersebut. Dalam hal ini proses rekayasa sosial dapat dimulai dari perubahan sikap dan nilai-nilai individu, terutama dalam memahami keberadaan sebuah teknologi komunikasi. Rekayasa sosial pada dasarnya merupakan bagian dari aksi sosial. Aksi sosial adalah tindakan kolektif untuk mengurangi atau mengatasi masalah sosial. Dalam penelitian ini rekayasa sosial dijabarkan dengan mengidentifikasi indikator-indikator sebagai berikut:

1. Sebab perubahan (*cause of change*): tujuan sosial yang diharapkan memberikan jawaban mengenai problem sosial.
2. Sang pelaku perubahan (*agent of change*): individu, kelompok, atau organisasi yang berupaya melakukan rekayasa sosial.
3. Sasaran perubahan (*target of change*): individu, kelompok, atau komunitas yang menjadi sasaran rekayasa sosial.
4. Saluran perubahan (*channel of change*): media yang digunakan sebagai saluran untuk melakukan rekayasa sosial.
5. Strategi perubahan (*strategy of change*): metode atau teknik-

teknik utama yang digunakan untuk melakukan rekayasa sosial.⁴

C. HUKUM KELUARGA SEBAGAI ALAT REKAYASA SOSIAL

Konsep bilateral yang ditawarkan di atas kelak diharapkan menjadi alat (ada juga yang menyebut sarana) rekayasa sosial daripada alat kontrol sosial. Sebab, di samping memiliki peran mengatur lalulintas hubungan antar manusia (*law is a tool of social control*), hukum juga dapat dijadikan instrumen perubahan masyarakat menuju keadaan ideal yang dicita-citakan. Dengan kata lain, hukum dapat memainkan peran sebagai alat rekayasa sosial (*law is a tool of social engineering*).

Teori ini pertama kali diperkenalkan oleh seorang sarjana Amerika bernama Roscoe Pound, dan kemudian diterima oleh sebagian besar ahli hukum, termasuk ahli hukum Indonesia. Ketika hukum hanya memainkan peran control sosial, hukum seringkali dimanipulasi sebagai alat melestarikan status quo dan pro keamanan. Sekedar contoh adalah kasus di Amerika Serikat, dimana proses pemilihan umum yang diatur oleh undang-undang telah dimanipulasi untuk kepentingan orang kaya, dan bahwa rata-rata calon presiden Amerika Serikat bukanlah orang miskin, bahwa seperlima senator di Amerika Serikat adalah milioner- milioner (orang kaya).

Sebaliknya, teori yang dikembangkan Roscoe Pound menjadikan hukum sebagai sesuatu yang dinamis, karena ia dapat dijadikan instrumen perubahan masyarakat itu sendiri. Maka dengan konsep baru ini diharapkan dapat menjadi alat merubah paradigma masyarakat Indonesia. Dengan aplikasi konsep hukum baru yang berperspektif bilateral/parental ini diharapkan ke depan Indonesia dapat menjadi salah satu contoh untuk dunia Muslim di belahan dunia. Untuk melihat hukum sebagai alat rekayasa sosial dapat dijelaskan sedikit lebih rinci, bahwa sistem normatif merupakan alat penghubung antara kesadaran dan aksi sosial. Rekayasa sosial dapat

⁴ Said Romadlan, 'REKAYASA SOSIAL (SOCIAL ENGINEERING) ADOPSI TEKNOLOGI KOMUNIKASI (INTERNET) DI KALANGAN PONDOK PESANTREN MUHAMMADIYAH', *Lemlit UHAMKA*, 2014, 83-91.

diartikan usaha pengendalian secara sadar terhadap sistem normative untuk mewujudkan mekanisme yang dapat dipergunakan akal dan kesadaran manusia guna mengendalikan proses-proses social untuk mencapai masyarakat yang dicita-citakan. Pembentukan norma-norma dan sanksi-sanksi dapat menjadi potensi untuk melakukan pengendalian secara rasional proses pembentukan masyarakat.

Maka rekayasa dimaksud adalah usaha merubah kebiasaan-kebiasaan yang sudah mengakar secara mendalam, bahkan mengakar, mendaging, menulang dan mensulbi. Usaha perubahan dengan menggunakan hukum adalah salah satu alternative sebagai akibat dari hambatan melakukan rekayasa dari usaha lain. Hambatan dimaksud adalah hambatan biaya. Maksudnya terbatasnya biaya untuk melakukan program perubahan yang berencana menjadikan hukum sebagai salah satu alternatif. Hambatan kedua dalam melakukan perubahan sosial adalah sistem ide dan penentang yang muncul dari kepentingan-kepentingan kelompok tertentu yang sudah bertahan lama. Kelompok inilah yang lebih populer disebut sebagai kelompok status quo, yang umumnya menginginkan kemapanan.

Apa yang sudah menjadi pegangan umum masyarakat adalah, hukum bertujuan untuk menjamin stabilitas dan kepastian. Kemudian hukum berfungsi untuk pengendalian sosial. Pengendalian sosial ini dapat dibedakan menjadi dua, yakni: (1) pengendalian social yang bersifat preventif, dan (2) pengendalian yang bersifat represif. Preventif berupa pencegahan terhadap gangguan pada keseimbangan antara stabilitas dan fleksibilitas masyarakat. Sementara represif bertujuan untuk mengembalikan keseimbangan sosial yang mengalami gangguan.

Sementara cara pengendalian sosial dapat dikelompokkan menjadi tiga kategori, yakni: (1)bersifat fisik, (2) bersifat kebendaan, dan (3) bersifat simbolis. Kategori yang bersifat fisik misalnya dengan penggunaan senjata. Cara ini disebut coercive-power, dan biasanya banyak digunakan di Negara- negara yang sedang bergejolak. Teori kebendaan yang meliputi benda-benda maupun jasa dilakukan dalam

masyarakat yang sudah menghargai material dan sudah menghargai perlunya imbalan terhadap kreasi. Cara ini disebut utilitarian-power. Sementara teori simbolis adalah dengan cara pemberian teladan dalam bentuk tingkah laku oleh masyarakat. Simbolis ini disebut dengan normative-power atau social-power.

Dalam melakukan rekayasa terhadap pemahaman masyarakat dalam bidang Hukum Keluarga Islam dapat dilakukan dengan menggunakan cara represif yang bersifat simbolis. Cara represif untuk mengembalikan paham masyarakat dari paham patriarkal menjadi paham bilateral dalam bentuk contoh dari para tokoh masyarakat. Karena itu, tahapan pertama yang perlu dilakukan adalah mengubah paham tokoh masyarakat yang masih bersifat patriarkal dalam memahami masalah-masalah perkawinan menjadi paham bilateral. Tahap berikutnya adalah para tokoh masyarakat ini memberikan contoh kepada masyarakat umum.⁵

Penutup

Sebagai sarana control sosial, hukum keluarga Islam berfungsi menjadi sarana untuk mempertahankan stabilitas sosial keluarga . Dalam hal ini, hukum tertinggal dari perubahan sosial. Sedangkan sebagai social engineering, hukum berfungsi sebagai pengubah struktur masyarakat, yakni apabila perubahan sosial terlambat dari perubahan hukum, hukum dengan segala perangkatnya memainkan peran untuk membawa masyarakat ke dalam suatu tatanan baru yang dianggap lebih maslahat dan bermanfaat bagi kehidupan masyarakat itu sendiri.

Menurut Jalaluddin Rahmat perubahan sosial melalui rekayasa sosial pertama-tama harus dimulai dari perubahan cara berpikir. Perubahan sosial tidak akan menuju ke arah yang direncanakan apabila kesalahan berpikir masih dipraktikkan. Rekayasa sosial

5 Khoiruddin Nasution, 'Islam Membangun Masyarakat Bilateral Dan Implikasinya Terhadap Hukum Keluarga Islam Indonesia', *Al-Mawarid*, Edisi XVII (2007), 85-100.

dilakukan karena munculnya problem-problem sosial. Problem sosial muncul karena adanya ketidaksesuaian antara apa yang seharusnya, yang diinginkan (*das sollen*) dengan apa yang menjadi kenyataan (*das sein*).

Sehingga dalam melakukan rekayasa terhadap pemahaman masyarakat dalam bidang Hukum Keluarga Islam dapat dilakukan dengan menggunakan cara represif yang bersifat simbolis. Cara represif untuk mengembalikan paham masyarakat dari paham patriarkal menjadi paham bilateral dalam bentuk contoh dari para tokoh masyarakat. Karena itu, tahapan pertama yang perlu dilakukan adalah mengubah paham tokoh masyarakat yang masih bersifat patriarkal dalam memahami masalah-masalah perkawinan menjadi paham bilateral. Tahap berikutnya adalah para tokoh masyarakat ini memberikan contoh kepada masyarakat umum.

Daftar Pustaka

- Maula, Bani Syarif, 'KENISCAYAAN PENGGUNAAN ANALISIS GENDER DALAM STUDI AL-AHWĀL ASY-SYAKHSIYYAH', *Al-Ahwal*, 5 (2012)
- Nasution, Khoiruddin, 'Islam Membangun Masyarakat Bilateral Dan Implikasinya Terhadap Hukum Keluarga Islam Indonesia', *Al-Mawarid*, Edisi XVII (2007), 85-100
- Riharjo, Ikhsan Budi, 'Memahami Paradigma Penelitian NON-Positivisme Dan Implikasinya Dalam Penelitian Akuntansi', *Sopannah*, 8 (2011), 128-46
- Romadlan, Said, 'REKAYASA SOSIAL (SOCIAL ENGINEERING) ADOPTI TEKNOLOGI KOMUNIKASI (INTERNET) DI KALANGAN PONDOK PESANTREN MUHAMMADIYAH', *Lemlit UHAMKA*, 2014, 83-91
- Wahib, Ahmad Bunyan, 'Reformasi Hukum Keluarga Di Dunia Muslim', *Ijtihad*, 14 (2014), 1-19

KONTROVERSI PERKAWINAN BEDA AGAMA DAN PERKAWINAN PENGHAYAT KEPERCAYAAN DI INDONESIA

Fithriyatus Sholihah
fitrisholihah92@walisongo.ac.id

A. Latar Belakang Masalah

Perkawinan merupakan salah satu dimensi dalam kehidupan manusia yang sangat penting di seluruh dunia. Karena begitu pentingnya sebuah perkawinan, maka agama-agama yang ada di dunia membuat aturan-aturan mengenai masalah perkawinan. Tidak hanya agama, adat atau tradisi masyarakat bahkan institusi negara juga mengatur masalah perkawinan yang diberlakukan bagi masyarakatnya. Salah satu peraturan yang diterapkan oleh Institusi negara adalah adanya kewajiban untuk mencatatkan perkawinan yang dilakukan di Kantor Urusan Agama (KUA) maupun di kantor catatan sipil. Meski begitu, aturan-aturan perkawinan yang ada di seluruh dunia itu tidak mempunyai keseragaman. Hal ini wajar, karena kondisi dan pemahaman setiap negara itu berbeda-beda.

Salah satu bentuk ketidakseragaman itu adalah aturan mengenai perkawinan beda agama. Perkawinan beda agama merupakan masalah yang sensitif untuk dibahas karena menyangkut masalah akidah, dan masalah ini sendiri sampai saat ini masih menjadi

kontroversi di Indonesia, baik di kalangan ulama maupun di kalangan sarjana hukum. Namun demikian, beberapa negara memperbolehkan perkawinan beda agama dan tidak mempermasalahkannya. Hal ini tentu berbeda jauh dengan keadaan di Indonesia, di mana salah satu sila dalam Pancasila adalah Ketuhanan Yang Maha Esa, maka agama menjadi hal yang sangat penting dalam berbagai aspek kehidupan di Indonesia.

Indonesia adalah negara kesatuan dengan karakteristik kebangsaan yang sangat prural. Terdiri dari berbagai pulau, suku, bangsa, agama dan budaya. Disatu sisi, keberagaman tersebut dapat dipandang sebagai suatu kekuatan, namun disisi lain, juga dapat dipandang sebagai suatu kelemahan. Keadaan masyarakat Indonesia yang majemuk menjadikan pergaulan di masyarakat semakin luas dan beragam, hal ini telah mengakibatkan pergeseran nilai agama menjadi lebih dinamis. Dalam hal perkawinan misalnya, sudah banyak ditemukan pasangan-pasangan yang memutuskan untuk memilih pendamping hidupnya meskipun berbeda agama. Hal ini tentu saja dianggap oleh masyarakat kita yang mayoritas beragama Islam sebagai penyelewengan atau pergeseran nilai-nilai Islam yang ada. Tak jarang hal ini sering menimbulkan gejolak dan reaksi keras di kalangan masyarakat yang mempunyai kefanatikan terhadap agama. Pada umumnya, semua agama melarang perkawinan beda agama, meskipun ada yang memperbolehkan dengan syarat-syarat tertentu.

Agama di Indonesia memegang peranan penting dalam kehidupan masyarakat. Hal ini dinyatakan dalam ideologi bangsa Indonesia, Pancasila, pada sila pertama "Ketuhanan Yang Maha Esa". Ideologi ini adalah kompromi antara gagasan negara Islam dan negara sekuler. Sejumlah agama di Indonesia berpengaruh secara kolektif terhadap politik, ekonomi, dan budaya. Menurut hasil sensus penduduk Indonesia tahun 2018, sebanyak 86,7% dari 267.670.543 penduduk Indonesia adalah pemeluk agama Islam, kemudian 7,6% Kristen Protestan, 3,13% Kristen Katolik, 1,74% Hindu, 0,77% Buddha, 0,03% Konghucu, 0,04% agama lainnya.

Dalam Undang-Undang Dasar 1945 dinyatakan bahwa «negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu». Dalam Penetapan Presiden Nomor 1 Tahun 1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama, negara secara resmi hanya mengakui enam agama, yaitu Islam, Protestan, Katolik, Hindu, Buddha, dan Konghucu. Namun kemudian, aliran kepercayaan (agama asli Nusantara) juga telah diakui sesuai dengan Putusan Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia tertanggal 7 November 2017.¹

Banyaknya suku bangsa yang ada di Indonesia dengan segala adat istiadat dan kepercayaannya itu membuat kepercayaan-kepercayaan dari nenek moyang terdahulu masih dipercaya dan dianut sampai sekarang. Para penghayat kepercayaan ini juga memerlukan aturan-aturan yang memadai dan baku di bidang hukum perkawinan. Berbeda dengan perkawinan beda agama, perkawinan bagi penghayat kepercayaan ini beberapa langkah lebih maju dibanding perkawinan beda agama, karena dari segi peraturan hukumnya, perkawinan bagi penghayat kepercayaan sudah mempunyai payung hukum yang mengatur tentang bagaimana perkawinannya dilangsungkan serta bagaimana proses pencatatan perkawinannya.

B. Perkawinan Beda Agama di Indonesia

Perkawinan beda agama adalah suatu perkawinan yang terjadi di antara seorang pria dengan seorang wanita yang tunduk pada hukum yang berbeda. Perbedaan hukum ini mungkin antara lain disebabkan perbedaan agama yang dianut oleh keduanya.²

Dalam Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974 Pasal 1 ayat 2 disebutkan bahwa:

¹ Wikipedia Ensiklopedia Bebas, “Agama di Indonesia”, dlm https://id.wikipedia.org/wiki/Agama_di_Indonesia, diakses pada tanggal 13 Maret 2021.

² Suparman Usman, *Perkawinan Antar Agama dan Problematika Hukum Perkawinan di Indonesia*, (Serang: Saudara, 1995), Hlm. 33.

“perkawinan adalah ikatan lahir batin antara seorang pria dengan seorang wanita sebagai suami istri dengan tujuan membentuk keluarga, rumah tangga yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa”.

Pencantuman berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa adalah karena negara Indonesia berdasarkan kepada Pancasila yang sila pertamanya adalah Ketuhanan Yang Maha Esa. Artinya, sampai di sini ditegaskan bahwa perkawinan mempunyai hubungan yang sangat erat dengan agama dan juga kerohanian, sehingga perkawinan bukan saja mempunyai unsur lahir atau jasmani saja, akan tetapi juga mempunyai unsur batin atau rohani.³ Itulah mengapa kemudian perkawinan beda agama menjadi hal yang sangat sensitif untuk dibahas di Indonesia dengan segala perbedaan suku bangsa dan agama yang ada di dalamnya.

Perkawinan beda agama sendiri adalah perkawinan antara seorang pria dan wanita yang mempunyai agama yang berbeda. Sebagai contoh misalnya, perkawinan antara seorang laki-laki yang beragama Islam dengan seorang perempuan yang beragama Kristen. Perkawinan beda agama sebelum berlakunya UU No. 1 Tahun 1974, termasuk dalam pengertian perkawinan campuran yang diatur dalam Ordonansi Perkawinan Campuran (*Regeling od de Gemengde Huwelijken / GHR*, stb 1898 No. 158). Beberapa ketentuan tentang perkawinan beda agama adalah sebagai berikut⁴:

Pasal 1: “yang dinamakan perkawinan campuran adalah perkawinan antar orang-orang Indonesia tunduk pada hukum-hukum yang berlainan”.

Pasal 6 ayat (1): “perkawinan campuran dilakukan menurut hukum suaminya, kecuali izin ara calon mitra kawin yang selalu disyaratkan”.

³ Amiur Nuruddin dan Azhari Akmal Tarigan, *Hukum Perdata Islam di Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2014), hlm. 43.

⁴ Kutbuddin Albak, *Fiqh Kontemporer*, (Surabaya: Lembaga KAJIAN Agama dan Filsafat (El-KAF), 2009), hlm. 48.

Pasal 6 ayat (2): “namun, jika menurut hukum yang berlaku untuk si suami itu tidak mengharuskan atau tidak mewajibkan di hadapan siapa pelaksanaan perkawinan itu dilakukan, maka pelaksanaan perkawinan di lakukan di hadapan kepala golongan (kepala suku) dari suami atau wakilnya, dan jika kepala itu tidak ada, maka dilangsungkan oleh kepala kampung atau kepala desa tempat di mana perkawinan itu dilangsungkan”.

Pasal 7 ayat (2): “perbedaan agama, golongan penduduk atau asal usul tidak dapat merupakan halangan pelaksanaan perkawinan”.

Pasal 2: “Istri yang melakukan perkawinan campuran, selama dalam perkawinannya mengikuti kedudukan suaminya dalam hukum publik dan hukum perdata”.

Dari beberapa pasal tersebut, dapat dilihat bahwa perkawinan beda agama sebelum adanya UU tentang Perkawinan adalah dikategorikan dalam perkawinan campuran yang pengaturannya ada di Ordonansi Perkawinan Campuran (GHR). Dalam GHR juga disebutkan bahwa perbedaan agama bukan suatu penghalang terjadinya perkawinan. Dengan demikian, perkawinan beda agama dapat dilaksanakan dan disahkan dengan dasar hukum Ordonansi Perkawinan Campuran (GHR) tersebut. Selanjutnya, yang dimaksud dengan “tunduk pada hukum yang berlainan” di Pasal 1 GHR itu adalah adanya hukum yang berlainan disebabkan oleh Pasal 163 I.S (*Indische Staatsregeling*) yang membagi tiga golongan penduduk Indonesia, dan terhadap ketiga golongan ini selanjutnya oleh Pasal 131 I.S diberlakukan hukum yang berbeda pula. Ketiga golongan tersebut adalah golongan Eropa, golongan Timur Asing dan golongan Pribumi.

Sejak tahun 1974, bangsa Indonesia telah mempunyai UU Perkawinan sendiri dan berlaku untuk seluruh masyarakat Indonesia. UU tersebut adalah UU No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan yang diundangkan pada tanggal 2 Januari 1974 dan diberlakukan bersamaan dengan dikeluarkannya peraturan pelaksanaannya yaitu Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan UU No,

1 Tahun 1974 tentang Perkawinan yang berlaku efektif pada tanggal 1 Oktober 1975.

Dalam Pasal 1 UU Perkawinan disebutkan bahwa perkawinan adalah ikatan lahir batin antara seorang pria dan seorang wanita sebagai suami isteri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa.⁵ Dari bunyi pasal tersebut dapat diambil kesimpulan bahwa perkawinan harus dilaksanakan berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa mempunyai akibat langsung terhadap sahnya suatu perkawinan.

Sementara itu, terkait dengan keabsahan perkawinan, disebutkan dalam Pasal 2 ayat (1) UU Perkawinan bahwa:

Pasal 2 ayat (1): “Perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu”.⁶

Pasal 8: “perkawinan dilarang antara dua orang yang : huruf (f) : mempunyai hubungan yang oleh agamanya atau peraturan lain yang berlaku, dilarang kawin”.⁷

Hazairin secara tegas menafsirkan Pasal 2 ayat 1 beserta penjelasannya dengan menyatakan bahwa bagi orang Islam, tidak ada kemungkinan untuk kawin dengan melanggar hukum agamanya sendiri. Demikian juga bagi orang Kristen dan Hindu atau Hindu-Budha seperti yang dijumpai di Indonesia.⁸

Dengan demikian, perkawinan dikatakan sah apabila dilaksanakan menurut hukum agama dan kepercayaannya, artinya apabila perkawinan itu sudah memenuhi rukun dan syaratnya, seperti ijab kabul bagi orang muslim atau permemberkatan di gereja

⁵ *Undang-Undang Republik Indonesia No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam*, (Bandung: Citra Umbara, 2011), hlm. 2

⁶ *Undang-Undang Republik Indonesia No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam*, (Bandung: Citra Umbara, 2011), hlm. 2.

⁷ *Undang-Undang Republik Indonesia No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam*, (Bandung: Citra Umbara, 2011), hlm. 5.

⁸ Ahmad Sukarja, dkk, *Problematika Hukum Islam Kontemporer*, Buku Pertama, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008), hlm. 30.

bagi orang kristen, maka perkawinan tersebut sudah dapat dikatakan sah, terutama di mata masing-masing agama dan kepercayaannya itu. Perkawinan secara mutlak harus dilaksanakan dan tunduk terhadap hukum masing-masing agama dan kepercayaan. Hal ini berarti, pelaksanaan perkawinan hanya tunduk pada satu agama saja, dan tidak dapat dilaksanakan menggunakan hukum 2 agama yang berbeda.

Perkawinan beda agama ini sendiri tidak diatur secara tegas dan eksplisit dalam UU No. 1 Tahun 1974. Padahal sebelumnya, hal ini diatur secara jelas dalam Ordonansi Perkawinan Campuran dan dikategorikan sebagai perkawinan campuran. Akan tetapi, setelah UU Perkawinan ini berlaku, pengertian dari perkawinan campuran itu sendiri malah dipersempit, sebagaimana yang tertera dalam Pasal 57 UU No. 1 Tahun 1974.

Pasal 57: “yang dimaksud dengan perkawinan campuran dalam Undang-undang ini ialah perkawinan antara dua orang yang di Indonesia tunduk pada hukum yang berlainan, karena perbedaan kewarganegaraan dan salah satu pihak berkewarganegaraan Asing dan salah satu pihak berkewarganegaraan Indonesia”.⁹

Meski sama-sama mengatur tentang perkawinan campuran, Ordonansi dan UU Perkawinan mempunyai pemaknaan yang berbeda tentang perkawinan campuran itu sendiri. Jika dalam Ordonansi (GHR) perkawinan campuran itu mencakup perbedaan agama, suku, dan golongan, sedangkan dalam UU Perkawinan, perkawinan campuran hanya sebatas pada perkawinan antar orang yang berbeda kewarganegaraan saja, dan tidak mengatur tentang perbedaan agama.

Dari Pasal 57 tersebut, dapat disimpulkan bahwa perkawinan beda agama dan penganut kepercayaan tidak lagi termasuk ke dalam kategori perkawinan campuran. Oleh karena itu, ada pendapat yang mengatakan bahwa perkawinan beda agama dan penganut

⁹ *Undang-Undang Republik Indonesia No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam*, (Bandung: Citra Umbara, 2011), hlm. 22.

kepercayaan yang terjadi setelah berlakunya UU Perkawinan ini tidak dapat dilaksanakan berdasarkan Ordonansi Perkawinan Campuran, Stb 1898 No. 158. UU Perkawinan juga tidak mengatur secara eksplisit tentang perkawinan beda agama, sehingga menimbulkan perbedaan pendapat yang saling bertentangan satu sama lain di kalangan sarjana hukum. Hal ini juga disebabkan oleh adanya kekosongan hukum mengenai perkawinan beda agama dan penganut kepercayaan itu sendiri.¹⁰ Setidaknya ada tiga pendapat tentang perkawinan beda agama ini, yaitu¹¹:

1. Perkawinan beda agama tidak dibenarkan dan jika dilaksanakan maka dianggap melanggar Pasal 2 ayat (1) dan Pasal 8 huruf (f) UU No. 1 Tahun 1974.
2. Perkawinan beda agama dapat dilakukan dan diperbolehkan serta dianggap sah, karena dikategorikan sebagai perkawinan campuran dengan pemahaman Pasal 57 UU No.1 Tahun 1974 dengan klausul “dua orang yang di Indonesia tunduk pada hukum yang berlainan”. Dengan menekankan klausul ini, Pasal 57 tidak hanya mengatur tentang perbedaan kewarganegaraan tapi juga mengatur tentang perbedaan agama.
3. Karena UU Perkawinan tidak mengatur masalah perkawinan beda agama, maka hukum dan aturan perkawinan beda agama dapat diambil dari Pasal 66 UU Perkawinan yang menyatakan bahwa peraturan-peraturan lama dapat diterapkan selama UU Perkawinan belum mengaturnya.

Sementara itu, Kompilasi Hukum Islam (KHI) mengambil pembaharuan yang cukup berani dengan cara mengkategorikan perkawinan antara muslim dengan non muslim ke dalam bab larangan perkawinan, artinya KHI menjadikan perkawinan beda

¹⁰ Djaja S. Meliala, *Perkawinan Beda Agama dan Penghayat Kepercayaan di Indoensia Pasca Putusan Mahkamah Konstitusi*, (Bandung: Nuansa Aulia, 2015), hlm. 18.

¹¹ Asep Saepudin, dkk. *Hukum Keluarga, Pidana & Bisnis: Kajian Perundang-Undangan Indonesia, Fikih dan Hukum Internasional*, (Jakarta: Kencana, 2013), hlm. 69.

agama sebagai salah satu penghalang perkawinan.¹² Hal ini dijelaskan dalam Pasal 40 dan Pasal 44 KHI, adapun bunyi pasalnya adalah sebagai berikut:

Pasal 40 KHI: dilarang melangsungkan perkawinan antara seorang pria dengan seorang wanita karena keadaan tertentu:

- a. Karena wanita yang bersangkutan masih terikat satu perkawinan dengan pria lain
- b. Seorang wanita yang masih berada dalam masa iddah dengan pria lain
- c. seorang wanita yang tidak beragama Islam.

Pasal 44 KHI: “Seorang wanita Islam dilarang melangsungkan perkawinan dengan seorang pria yang tidak beragama Islam”.¹³

Setelah melihat tentang peraturan yang ada dalam UU Perkawinan No. 1 Tahun 1974 dan juga KHI tentang perkawinan beda agama, lantas muncul sebuah pertanyaan tentang bagaimana apabila ada calon mempelai yang berbeda agama sementara mereka tetap pada agama masing-masing dan hendak melangsungkan perkawinan. Menurut Djoko Prakoso dan I Ketut Murtika, di Indonesia terdapat suatu peraturan yang dapat dijadikan jalan keluar dari masalah ini, yaitu Ordonansi Perkawinan Campuran (GHR) sebagaimana yang sudah disebutkan sebelumnya. Karena Perkawinan beda agama tidak termasuk ke dalam perkawinan campuran, itu artinya UU Perkawinan belum mengaturnya, maka digunakanlah Pasal Peralihan dan Pasal penutup, yaitu Pasal 64 dan Pasal 66 UU No. 1 Tahun 1974.¹⁴

Pasal 64 berbunyi: “untuk perkawinan dan segala sesuatu yang berhubungan dengan perkawinan yang terjadi sebelum undang-

¹² Ahmad Rofiq, *Hukum Perdata Islam di Indonesia (Edisi Revisi)*, (Depok: Rajawali Pers, 2017), hlm. 273.

¹³ Tim Redaksi Nuansa Aulia, *Kompilasi Hukum Islam (Hukum Perkawinan, Kewarisan dan Perwakafan)*, (Bandung: Nuansa Aulia, 2008), hlm. 12-13.

¹⁴ Ahmad Rofiq, *Hukum Perdata Islam di Indonesia (Edisi Revisi)*, (Depok: Rajawali Pers, 2017), hlm. 276.

undang ini berlaku yang dijalankan menurut peraturan perundang-undangan lama adalah sah”.

Pasal 66: “untuk perkawinan dan segala sesuatu yang berhubungan dengan perkawinan berdasarkan atas undang-undang ini, maka dengan berlakunya undang-undang ini ketentuan-ketentuan yang diatur dalam Kitab Undang-undang Hukum Perdata (*Burgerlijk Wetboek*), Ordonansi Perkawinan Indonesia Kristen (*Huwelijk Ordonantie Christen Indonesiers* S. 1933 No. 74), Peraturan Perkawinan Campuran (*Regeling op de Gemengde Huwelijken* S. 1898 No. 158), dan peraturan-peraturan lain yang mengatur tentang perkawina sejauh telah diatur dalam undnag-undang ini, dinyatakan tidak berlaku.”¹⁵

Di kalangan para ahli dan praktisi hukum sendiri terdapat faham yang berbeda dalam memandang UU perkawinan apabila dihubungkan dengan perkawinan beda agama. Ada 3 pendapat di kalangan mereka, yaitu:

1. Pendapat yang pertama mengatakan bahwa perkawinan beda agama merupakan pelanggaran terhadap UU No. 1 Tahun 1974, Pasal 2 ayat 1 dan Pasal 8 huruf f. Pasal 8 huruf f sendiri berbunyi “mempunyai hubungan yang oleh agamanya atau pertauran lain yang berlaku, dilarang kawin”.
2. Pendapat yang kedua menyatakan bahwa perkawinan beda agama adalah sah dan dapat dilangsungkan, karena termasuk dalam perkawinan campuran. Dasar dari pendukung pendapat kedua ini adalah pasal 57 yang mengatur tentang perkawinan campuran menitikberatkan pada dua orang yang di Indonesia tunduk pada hukum yang berlainan. Oleh karena itu, pasal ini tidak hanya mengatur perkawinan natar dua orang yang berbeda kewarganegaraan saja, melainkan juga mengatur antar dua orang yang berbeda agama. Sedangkan untuk pelaksanaannya sendiri, dilakukan menurut tata cara yang diatur oleh pasal 6 GHR.

¹⁵ *Undang-Undang Republik Indonesia No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam*, (Bandung: Citra Umbara, 2011), hlm. 25-26.

3. Pendapat ketiga berkeyakinan bahwa perkawinan beda agama sama sekali tidak diatur dalam UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, oleh karena itu, dengan merujuk pada Pasal 66 UU No. 1 Tahun 1974, peraturan-peraturan lama, sepanjang UU ini belum mengatur, maka dapat diberlakukan. Itu artinya, untuk persoalan perkawinan beda agama ini merujuk pada Peraturan Perkawinan Campuran atau GHR.¹⁶

Seperti diketahui, UU Perkawinan memberikan peluang yang besar terhadap agama atau kepercayaan untuk menentukan sah atau tidaknya suatu perkawinan. Selain itu, yang termasuk larangan perkawinan yang diatur dalam UU perkawinan Pasal 8 huruf (f) adalah “yang mempunyai hubungan yang oleh hukum agamanya atau peraturan lain yang berlaku, dilarang kawin.”¹⁷ Dengan demikian, menurut hemat penulis, UU Perkawinan memberikan pandangan netral terhadap masyarakat, UU menyerahkan kepada masing-masing agama mengenai keabsahan sebuah perkawinan, dan negara mengambil bagian dalam hal administrasinya. Artinya, perkawinan itu harus sah menurut hukum agama dan kepercayaannya masing-masing, sedangkan administrasinya harus sah menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia.

Keadaan masyarakat Indonesia yang terdiri dari berbagai macam suku bangsa, golongan dan agama, tentu sangat memungkinkan terjadinya perkawinan antar agama itu sendiri, bahkan realita tersebut sering kita jumpai sekarang ini. Lantas bagaimana perkawinan tersebut dapat terlaksana jika di Indonesia sendiri masih belum jelas dasar hukumnya, karena perkawinan beda agama yang dilangsungkan di Indonesia harus dilakukan berdasarkan hukum perkawinan Indonesia. Jadi keabsahan perkawinan tidak hanya berdasarkan hukum agama saja, melainkan juga hukum positif yang berlaku di Indonesia, yaitu harus dicatatkan agar mempunyai

¹⁶ Ahmad Sukarja, dkk, *Problematika Hukum Islam Kontemporer*, Buku Pertama, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008), hlm. 31.

¹⁷ Ahmad Tholabi Kharlie, *Hukum Keluarga Indonesia*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2013), hlm. 244.

kekuatan hukum.

Apabila calon suami isteri ini menganut agama yang sama, maka tidak akan menimbulkan masalah, akan tetapi, masalah baru muncul ketika calon mempelai tersebut menganut agama yang berbeda. Hal tersebut mungkin tidak akan menjadi rumit jika jalan keluarnya adalah dengan kerelaan salah satu pihak untuk mengikuti agama pihak yang lainnya, akan tetapi hal ini juga tidak mudah, karena biasanya kedua belah pihak tetap ingin mempertahankan keyakinannya. Meskipun banyak juga dari pasangan beda agama yang memutuskan untuk berpindah agama sementara waktu agar dapat menikah dan kemudian setelah itu mereka kembali kepada keyakinannya masing-masing.

Di Indonesia, perkawinan beda agama masih menjadi suatu masalah yang perlu dicarikan jalan keluar. Sebagaimana yang sudah dijelaskan sebelumnya bahwa peraturan mengenai perkawinan beda agama ini belum ada di Indonesia. Sehingga, di dalam prakteknya sering terjadi penyelewengan-penyelewangan hukum dalam praktek perkawinan beda agama ini. Terdapat beberapa cara yang biasanya dilakukan oleh calon pasangan yang berbeda agama untuk mendaftarkan perkawinan mereka, diantaranya yaitu:

1. Pelaksanaan perkawinan dengan mengesampingkan hukum nasional, baik dengan melaksanakannya di luar negeri kemudian melakukan pendaftaran di Kantor Pencatatan Perkawinan yang ada di Indonesia, atau melakukan perkawinan dengan cara adat yang biasanya tidak diikuti dengan pendaftaran perkawinan.
2. Pelaksanaan perkawinan dengan mengesampingkan hukum agama, yaitu dengan menundukkan diri pada hukum perkawinan salah satu pihak atau berpindah agama untuk sesaat dan kemudian kembali lagi ke agamanya semula setelah menikah.¹⁸
3. Ada juga yang melaksanakannya dengan cara mengajukan

¹⁸ Djaja S. Meliala, *Perkawinan Beda Agama dan Penghayat Kepercayaan di Indoensia Pasca Putusan Mahkamah Konstitusi*, (Bandung: Nuansa Aulia, 2015), hlm . 48-49.

permohonan izin nikah ke Pengadilan Negeri terlebih dahulu. Hal ini biasanya didahului dengan ditolaknya pendaftaran menikah calon pasangan beda agama, baik di Kantor Catatan Sipil maupun KUA. Dari situ kemudian, mereka mengajukan permohonan izin menikah ke Pengadilan Negeri, apabila dikabulkan maka umumnya pengadilan negeri akan memerintahkan Kantor Catatan Sipil untuk melaksanakan perkawinan pasangan beda agama tersebut.¹⁹ Pernikahan berbeda agama mungkin saja dapat dilangsungkan di Kantor Catatan Sipil, dasar hukumnya adalah yurisprudensi putusan Mahkamah Agung Reg. No. 1400 K/Pdt/1986 yang mengabulkan permohonan antara kedua mempelai yang berbeda agama, yaitu Islam dan Kristen. Isi dari keputusan Mahkamah Agung tersebut diantaranya yaitu memerintahkan pegawai pada Kantor Catatan Sipil DKI Jakarta untuk melangsungkan perkawinan setelah dipenuhi syarat-syarat perkawinan menurut Undang-Undang. Sebagai pertimbangan, dalam putusan tersebut, antara lain disebutkan bahwa, dengan diajukannya permohonan melangsungkan perkawinan kepada Kepala Kantor Catatan Sipil, maka harus ditafsirkan bahwa pemohon ingin melangsungkan perkawinan tidak secara Islam. Dengan demikian, pemohon sudah tidak lagi menghiraukan status agamanya. Dalam keadaan yang demikian itu, Kantor Catatan Sipil sebagai satu-satunya instansi yang berwenang melangsungkan perkawinan bagi non Muslim, wajib menerima pemohon dan melangsungkannya perkawinannya.

C. Perkawinan Bagi Penghayat Kepercayaan

Adanya berbagai kepercayaan merupakan salah satu keragaman yang menjadi ciri kemajemukan masyarakat Indonesia. Hal tersebut bisa ditemukan juga pada penghayat kepercayaan sebagai salah satu kelompok yang sering terlupakan bahkan mungkin dikatakan asing bagi sebagian masyarakat. Penghayat kepercayaan sendiri adalah mereka yang menganut aliran kepercayaan di luar enam agama yang

¹⁹ Ahmad Sukarja, dkk, *Problematika Hukum Islam Kontemporer*, Buku Pertama, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008), hlm. 34.

lebih dikenal masyarakat umum di Indonesia seperti Kristen, Katolik, Islam, Hindu, Buddha dan Konghuchu. Adanya aliran kepercayaan tersebut merupakan warisan yang diturunkan oleh leluhur berbagai daerah yang ada di Indonesia.

Pengertian lebih lanjut tentang penghayat kepercayaan dapat dijumpai pada Pasal 1 angka 18 PP No. 37 tahun 2007 disebutkan bahwa:

“kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa adalah pernyataan dan pelaksanaan hubungan pribadi dengan Tuhan Yang Maha Esa berdasarkan keyakinan yang diwujudkan dengan perilaku ketaqwaan dan peribadatan terhadap Tuhan Yang Maha Esa serta pengamalan budi luhur yang ajarannya bersumber dari kearifan lokal bangsa Indonesia.”

Selanjutnya, pada Pasal 29 UUD 1945 disebutkan bahwa:

- 1) negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa
- 2) negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agama dan kepercayaannya itu.

Kata “kepercayaannya” itu jika dikaitkan dengan Pasal 2 ayat 1 UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan maka akan menimbulkan pertanyaan, apakah kata itu kembali kepada agama atau memang diperuntukkan bagi para penganut penghayat kepercayaan.

Sementara itu, Peraturan Pemerintah No. 37 Tahun 2007 tentang Pelaksanaan Undang-Undang No. 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan (yang telah dirubah oleh UU No. 24 Tahun 2013) memberikan pengertian terhadap penghayat kepercayaan. Dalam Pasal 1 angka 19 disebutkan: “Penghayat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa selanjutnya disebut penghayat kepercayaan adalah setiap orang yang mengakui dan meyakini nilai-nilai penghayatan kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa”.²⁰

²⁰ Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 37 Tahun 2007

Kemudian, untuk proses perkawinan bagi penghayat kepercayaan ini diatur dalam PP No. 40 Tahun 2019 Tentang Pelaksanaan Undang Undang Nomor 23 Tahun 2006 Tentang Administrasi Kependudukan, sebagaimana telah diubah dengan Undang-Undang Nomor 24 Tahun 2013 Tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2006 Tentang Administrasi. Dalam Bab VI Pasal 39 disebutkan bahwa:

1. Perkawinan penghayat kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa dilakukan di hadapan pemuka penghayat kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa.
2. Pemuka penghayat kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa sebagaimana dimaksud pada ayat (1) ditunjuk dan ditetapkan oleh organisasi penghayat kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa.
3. Organisasi dan pemuka penghayat kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa sebagaimana dimaksud pada ayat (2) terdaftar pada kementerian yang bidang tugasnya secara teknis membina organisasi penghayat kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa.
4. Pemuka penghayat kepercayaan terhadap Tuhan yang Maha Esa sebagaimana dimaksud pada ayat (1) mengisi dan menandatangani surat perkawinan penghayat kepercayaan terhadap Tuhan yang Maha Esa.²¹

Selanjutnya, mengenai proses pencatatan perkawinan bagi penghayat kepercayaan, serta dokumen-dokumen apa saja yang dijadikan sebagai syarat dari pencatatan perkawinannya dijelaskan dalam Pasal 40 PP ini, yaitu:

tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan, hlm. 3.

²¹ *Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 40 Tahun 2019 tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan*, hlm. 32.

1. Pencatatan perkawinan penghayat kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa dilakukan di Dinas Kependudukan dan Pencatatan Sipil Kabupaten/ Kota atau UPT Dinas Kependudukan dan Pencatatan Sipil Kabupaten/ Kota paling lambat 60 (enam puluh) hari setelah dilakukan perkawinan dihadapan pemuka penghayat kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa.
2. Pencatatan perkawinan penghayat kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dilakukan dengan ketentuan:
 - a. Pejabat Pencatatan Sipil pada Dinas Kependudukan dan Pencatatan Sipil Kabupaten/ Kota atau UPT Dinas Kependudukan dan Pencatatan Sipil Kabupaten/ Kota memberikan formulir pencatatan perkawinan kepada pasangan suami istri;
 - b. pasangan suami istri mengisi formulir pencatatan perkawinan dan menyerahkannya kepada pejabat Pencatatan Sipil dengan menunjukkan KTP-el untuk dilakukan pembacaan menggunakan perangkat pembaca KTP-el dan melampirkan dokumen:
 - 1) surat perkawinan penghayat kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa dengan menunjukkan aslinya;
 - 2) pasfoto suami dan istri;
 - 3) akta kelahiran, dan
 - 4) dokumen perjalanan luar negeri suami dan/ atau isteri bagi orang asing
 - c. pejabat pencatatan sipil melakukan verifikasi dan dan validasi terhadap data yang tercantum dalam formulir pencatatan perkawinan dan dokumen yang dilampirkan
 - d. berdasarkan kelengkapan dan kesesuaian data hasil verifikasi dan validasi sebagaimana dimaksud pada huruf c, pejabat pencatatan sipil mencatat pada register akta perkawinan dan menerbitkan kutipan akta perkawinan, dan
 - e. kutipan akta perkawinan sebagaimana dimaksud pada huruf

diberikan masing-masing kepada suami dan isteri.²²

Selanjutnya, Pasal 1 angka 20 PP No. 37/2007 menentukan: “surat perkawinan penghayat kepercayaan adalah bukti terjadinya perkawinan penghayat kepercayaan yang dibuat, ditandatangani dan disahkan oleh pemuka penghayat kepercayaan”.²³

Terhadap bunyi Pasal 39 ayat (1) dan (2) PP No. 40/2019 ini, menimbulkan persoalan karena terdapat aliran kepercayaan yang tidak mempunyai pemimpin (pemuka) dan organisasi. Sebagai contoh misalnya, aliran kepercayaan Samin yang ada di Jawa Tengah tidak mempunyai pemimpin dari organisasi karena dasar ajarannya adalah semua manusia sama derajatnya, semua agama adalah baik, semua manusia adalah saudara, oleh karena itu mereka tidak berorganisasi. Akibat kepercayaannya ini, mereka merasa terdiskriminasi dalam melangsungkan perkawinan. Selain itu juga ada aliran kepercayaan Sunda Wiwitan di Jawa Barat, mereka menganggap aliran kepercayaan mereka itu adalah merupakan agama, agama asli bangsa Indonesia, lantas mengapa tidak diakui oleh Negara.²⁴

Kesimpulan

1. Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974 tidak secara tegas dan eksplisit mengatur tentang perkawinan beda agama di Indonesia, akibatnya terjadi kekosongan hukum dan menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan ahli hukum mengenai permasalahan kebolehan dan keabsahan perkawinan beda agama di Indonesia. Berbeda dengan UU Perkawinan, KHI secara tegas mencantumkan perbedaan agama ke dalam bab

²² Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 40 Tahun 2019 tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan, hlm. 33-34.

²³ Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 37 Tahun 2007 tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan, hlm. 4.

²⁴ Djaja S. Meliala, *Perkawinan Beda Agama dan Penghayat Kepercayaan di Indoensia Pasca Putusan Mahkamah Konstitusi*, (Bandung: Nuansa Aulia, 2015), hlm. 27.

larangan perkawinan, artinya perbedaan agama merupakan salah satu penyebab dari penghalang perkawinan.

2. Sementara itu, perkawinan bagi penghayat kepercayaan dapat dikatakan mempunyai nasib yang lebih baik dibandingkan perkawinan beda agama. UU Perkawinan tidak secara eksplisit mengatur tentang perkawinan bagi penghayat kepercayaan, akan tetapi dalam UU Administrasi Kependudukan No. 23 Tahun 2006 jo PP No. 37 Tahun 2007 yang kemudian diubah menjadi PP No. 40 Tahun 2019 diatur mengenai tata cara perkawinan bagi penghayat kepercayaan, yang diantaranya perkawinan mereka dapat dilangsungkan di hadapan pemuka organisasinya untuk kemudian dapat dicatatkan di Catatan Sipil, akan tetapi peraturan itu rupanya masih menimbulkan permasalahan bagi aliran kepercayaan yang tidak mempunyai pemuka atau bahkan organisasi karena ajaran mereka yang menyatakan bahwa semua manusia itu sama. Akibatnya, mereka merasa terdiskriminasi dalam melangsungkan perkawinan.

Daftar Pustaka

- Albak, Kutbuddin. 2009. *Fiqh Kontemporer*. Surabaya: Lembaga KAJIAN Agama dan Filsafat (El-KAF).
- Kharlie, Tholabi, Ahmad. 2013. *Hukum Keluarga Indonesia*. Jakarta: Sinar Grafika.
- Meliala, Djaja S. 2015. *Perkawinan Beda Agama dan Penghayat Kepercayaan di Indonesia Pasca Putusan Mahkamah Konstitusi*. Bandung: Nuansa Aulia.
- Nuruddin, Amiur. dan Azhari Akmal Tarigan. 2014. *Hukum Perdata Islam di Indonesia*. Jakarta: Kencana.
- Rofiq, Ahmad. 2017. *Hukum Perdata Islam di Indonesia (Edisi Revisi)*. Depok: Rajawali Pers.
- Saepudin, Asep. dkk. 2013. *Hukum Keluarga, Pidana & Bisnis: Kajian Perundang-Undangan Indonesia, Fikih dan Hukum Internasional*. Jakarta: Kencana.

- Sukarja, Ahmad. dkk. 2008. *Problematika Hukum Islam Kontemporer*. Buku Pertama. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Zein, M. Effendi, Satria. 2010. *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer*. Jakarta: Kencana.
- Undang-Undang Republik Indonesia No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam. Bandung: Citra Umbara, 2011.
- Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 40 Tahun 2019 tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 24 Tahun 2013 tentang Administrasi Kependudukan
- Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 37 Tahun 2007 tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan.
- Tim Redaksi Nuansa Aulia, *Kompilasi Hukum Islam (Hukum Perkawinan, Kewarisan dan Perwakafan)*. 2008. Bandung: Nuansa Aulia.
- Wikipedia Ensiklopedia Bebas, "*Agama di Indonesia*", dlm https://id.wikipedia.org/wiki/Agama_di_Indonesia, diakses pada tanggal 13 Maret 2021.
-

PERNIKAHAN DI BAWAH UMUR: PROBLEMATIKA DAN TANTANGAN HUKUM

M. Khoirur Rofiq, SHI., MSI
m.khoirur_rofiq@walisongo.ac.id

A. Pendahuluan

Pernikahan secara manusiawi merupakan hak setiap orang untuk mendapatka kebahagiaan individu dan keluarga, namun jika dilihat dalam konteks pembangunan peradaban, pernikahan adalah sebuah tahapan untuk membangun keluarga, membangun masyarakat, dan membangun peradaban suatu bangsa. Dalam konteks Negara hukum, pernikahan menjadi landasan dalam melakukan rekayasa sosial untuk terciptanya tatanan masyarakat yang lebih baik. Bangunan keluarga yang baik akan melahirkan generasi-generasi yang unggul, sebaliknya, bangunan keluarga yang buruk, prematur, apalagi dibangun karena keterpaksaan, maka akan sulit untuk melahirkan generasi yang unggul.

Idealnya pernikahan adalah rahmat yang harus dipelihara dengan baik oleh setiap pasangan, pernikahan juga seharusnya menciptakan kebahagiaan. Untuk mewujudkannya perlu persiapan dan kematangan individu agar tercipta keluarga yang nyaman, terpenuhi hak-hak pasangan, terlaksana semua kewajiban berumah tangga dan akhirnya terwujudlah keluarga sakinah.

Kondisi ideal ini tidak mudah diwujudkan jika dilakukan dengan persiapan yang kurang baik secara pengetahuan, mental, spiritual, dan finansial, seperti yang terjadi dalam kasus pernikahan di bawah umur. Banyak ditemukan permasalahan dalam pernikahan di bawah umur seperti pertengkaran, kurangnya tanggung jawab kepala keluarga, kurangnya kasih sayang terhadap anak, dan masalah ekonomi. Sehingga memicu konflik terus menerus dan dapat mengakibatkan perceraian.

Jumlah pernikahan di bawah umur dari waktu ke waktu terus bertambah, apalagi setelah adanya revisi undang-undang perkawinan No. 16 tahun 2019 dengan meningkatkan batas minimal usia perkawinan bagi perempuan yaitu dari umur 16 menjadi 19 tahun. Di satu sisi revisi undang-undang tersebut dalam jangka panjang untuk kemaslahatan anak, namun di sisi yang lain setidaknya saat ini, peraturan tersebut menjadi alasan meningkatnya jumlah pernikahan di bawah umur. Oleh karena itu hal ini menjadi PR dan tantangan bagi masyarakat dan pemerintah untuk menemukan solusinya baik dengan jalur hukum maupun jalur pendidikan dan perubahan sosial demi generasi mendatang yang berkualitas.

B. Pernikahan di Bawah Umur

Pada umumnya anak di bawah umur di maknai dengan seseorang yang belum dewasa serta belum kawin, sehingga pernikahan di bawah umur adalah pernikahan yang dilakukan oleh orang yang belum dewasa, atau tidak sesuai dengan ketentuan batas minimal pernikahan. Adapun batas dewasa dalam peraturan perundang-undangan terkait batasan umur menikah dan batasan umur dewasa di Indonesia belum selaras satu dengan yang lain.

Ketidak selarasan tersebut dapat terlihat dalam UU Perlindungan anak, disebut anak adalah yang berusia di bawah 18 tahun. Dalam KUH Perdata seseorang disebut anak adalah yang di bawah umur 18 tahun, dan dapat melakukan perbuatan hukum (perikatan) ketika mencapai minimal 21 tahun. Dalam peraturan terkait pemenuhak hak

pilih warga negara Indonesia, maka usia minimal adalah 17 tahun, sedang dalam undang-undang perkawinan batas umur melakukan pernikahan adalah 19 tahun sesuai UU Nomor 16 Tahun 2019 tentang perubahan atas UU Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan, dan bagi anak yang berusia di bawah 21 tahun harus mendapat izin dari orang tuanya untuk melakukan pernikahan. Sehingga bagi anak yang berada pada umur di bawah 18 atau 19 tahun maka disebut sebagai pernikahan anak atau pernikahan di bawah umur dewasa.¹

1. Data Pernikahan di bawah umur

Data pelaksanaan pernikahan di bawah umur cukup banyak, seperti di Yogyakarta pada tahun 2015 terdapat 482 dari 5.598 peristiwa perkawinan, atau sebanyak 4% adalah pernikahan melalui izin dispensasi kawin pengadilan Agama. Di antara masalah pernikahan bawah umur adalah rentannya konflik keluarga sehingga dapat memicu perceraian. Di tahun yang sama di Yogyakarta, jumlah perceraian yang disebabkan pernikahan dini, konflik keluarga, cemburu, dan rendahnya ekonomi mencapai 25% dari keseluruhan perceraian yang diputus di seluruh PA Yogyakarta. Untuk data nasional pada tahun 2015, terdapat 1.837.185 peristiwa nikah, dan sekitar 4% 73.487 adalah nikah di bawah umur.²

¹ Lihat UU No. 16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas UU No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan, lihat juga UU No. 10 Tahun 2008 tentang Pemilihan Umum Anggota Dewan Perwakilan Rakyat, Dewan Perwakilan Daerah, dan Dewan Perwakilan Rakyat Daerah Pasal 19 ayat (1) disebutkan, warga negara Indonesia yang pada hari pemungutan suara telah genap berumur 17 (tujuh belas) tahun atau lebih atau sudah/pernah kawin mempunyai hak memilih. Lihat juga UU No. 32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah Pasal 68, yakni warga negara Republik Indonesia yang pada hari pemungutan suara pemilihan kepala daerah dan wakil kepala daerah sudah berumur 17 (tujuh belas) tahun atau sudah/pernah kawin mempunyai hak memilih.

² M. Khoirur Rofiq, "Dinamika Sengketa Perdata Islam Di Pengadilan Agama Daerah Istimewa Yogyakarta," *An-Nawa Jurnal Studi Islam* 2 (2019): 108-231. then changed to Law Number 3 of 2006, and changed back to Law Number 50 of 2019. Inside it explained that the Religious Court has the authority to examine, decide upon, resolve cases at the first level among people who are Muslim in the fields of marriage, inheritance, wills, grants, endowments, zakat, infaq, shadaqah, and sharia economics. The purpose of this study is to describe the dynamics of the case in the

Tahun 2015 Sekitar 2 juta dari 7,3 perempuan Indonesia usia kurang dari 15 sudah menikah dan putus sekolah. Penelitian Pusat Kajian Gender dan Seksualitas Universitas Indonesia tahun 2015, mengungkapkan angka perkawinan dini di Indonesia peringkat kedua teratas di kawasan Asia Tenggara Tahun 2008 – 2015 setiap 1 dari 4 perempuan menikah kurang dari 18 tahun.³

Melihat pernikahan di bawah umur melalui pemberian izin dispensasi kawin (dari 10 putusan Pengadilan Agama yang dilakukan secara acak di beberapa daerah) di Indonesia juga dapat disimpulkan sebagai berikut, dilihat dari segi umur calon pengantin laki-laki dengan usia di bawah 19 tahun sebanyak 78%, sedang calon pengantin yang di bawah umur 19 tahun sebanyak 83%. Adapun dilihat dari status pendidikannya, maka 21% calon pengantin laki-laki masih pelajar dan calon pengantin perempuan 79% adalah pelajar.⁴

Status pekerjaan calon pengantin laki-laki 21% belum bekerja dan 79 % perempuan belum bekerja, dengan rata-rata penghasilan yang sudah bekerja kurang dari 2 juta perbulan dan setengahnya dengan penghasilan kurang dari 1 juta perbulan. Adapun jenis pekerjaannya rata-rata adalah buruh lepas, buruh serabutan, dan karyawan swasta.⁵

Dilihat dari status calon pengantin perempuan yang diberikan izin dispensasi nikah, sebanyak 1% telah melakukan nikah sirri di bawah umur, 35% belum hamil, 65% dalam keadaan hamil, dan 6% calon penganti perempuan sudah melahirkan anak. Pernikahan di bawah umur juga mengalami kenaikan dari tahun-tahun sebelumnya.⁶

Yogyakarta Religious Court in accordance with its legal authority (2010-2014

³ Julijanto Muhammad, "Dampak Pernikahan Dini Dan Problematika Hukumnya," *Jurnal Pendidikan Ilmu Sosial*. 25, no. 01 (2015): 72, <https://doaj.org/article/dc04e4d6e08a47859562ac48fbcc39e1>.

⁴ M. Khoirur Rofiq, "Dinamika Putusan Pengadilan Perkara Dispensasi Kawin" (Semarang, 2020).

⁵ M. Khoirur Rofiq.

⁶ M. Khoirur Rofiq.

2. Faktor pernikahan di bawah umur

Dalam beberapa penelitian dapat diketahui bahwa faktor-faktor yang melatarbelakangi pernikahan dibawah umur adalah:⁷

- a. Pola pikir
- b. Pendidikan rendah
- c. Pergaulan
- d. Ekonomi
- e. Dukungan menikah di bawah umur dari orang tua
- f. Hamil di luar nikah

3. Dampak pernikahan di bawah umur

Pernikahan yang dilakukan di bawah umur secara umum dilatarbelakangi oleh keadaan yang memaksa untuk menikah, atau menikah merupakan pilihan terbaik daripada tidak menikah. Sedang calon pengantin belum matang secara kedewasaan, ekonomi, dan mental untuk menjadi kepala rumah tangga dan mental menjadi orang tua, oleh karena itu pernikahan di bawah umur mempunyai beberapa dampak yang kurang baik, di antaranya adalah kualitas pernikahan kurang baik, pernikahan tidak sesuai dengan tujuan hakiki nikah yang dilakukan dengan suka cita dan persiapan yang

⁷ Hasan Bastomi, "Pernikahan Dini Dan Dampaknya (Tinjauan Batas Umur Perkawinan Menurut Hukum Islam Dan Hukum Perkawinan Indonesia)," *Jurnal Pemikiran Dan Penelitian Sosial Keagamaan* 7 (2016): 354–84. child marriage often brings negative impacts for the bride socially, economically and psychologically. Kata Kunci: child marriage, marriage regulations, Indonesia, Islamic Law A. PENDAHULUAN Perkawinan merupakan salah satu peristiwa penting dalam kehidupan manusia. Perkawinan yang terjadi antara seorang pria dengan seorang wanita menimbulkan akibat lahir maupun batin baik terhadap keluarga masing-masing masyarakat dan juga dengan harta kekayaan yang diperoleh diantara mereka baik sebelum maupun selamanya perkawinan berlangsung. Setiap makhluk hidup memiliki hak asasi untuk melanjutkan keturunannya melalui perkawinan, yakni melalui budaya dalam melaksanakan suatu perkawinan yang dilakukan di Indonesia. Agama Islam mengisyaratkan perkawinan sebagai satu-satunya bentuk hidup secara berpasangan yang dibenarkan dan dianjurkan untuk dikembangkan dalam pembentukan keluarga. Tujuan perkawinan menurut Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan pasal 1 adalah membentuk keluarga (rumah tangga

matang untuk mewujudkan kebahagiaan dan keharmonisan keluarga untuk selamanya.

Pernikahan di bawah umur juga mengakibatkan meningkatnya kehamilan perempuan di bawah umur yang juga berpotensi kematian pada ibu hamil usia remaja. Dampak lainnya adalah keluarga yang rentan terhadap konflik, sehingga menambah faktor perceraian karena konflik suami istri. Pasangan suami istri juga belum bisa mandiri dan memikul beban sebagai orang tua yang dalam praktiknya masih membebani orang tua paku pernikahan di bawah umur.⁸ Dari sisi hak-hak anak, pernikahan di bawah umur juga dapat menghalangi pemenuhak hak-hak anak di antaranya adalah hak pendidikan dan mengembangkan diri. Dengan adanya nikah di bawah umur yang rata-rata karena kehamilan biasanya pihak sekolah yang bersangkutan mengeluarkan anak tersebut, selain itu hukuman sosial berupa anggapan miring terhadap anak-anak tersebut menjadikan alasan untuk berhenti sekolah, meski bisa melanjutkan sekolah dengan kejar paket.⁹

⁸ Bastomi.child marriage often brings negative impacts for the bride socially, economically and psychologically. Kata Kunci: child marriage, marriage regulations, Indonesia, Islamic Law A. PENDAHULUAN Perkawinan merupakan salah satu peristiwa penting dalam kehidupan manusia. Perkawinan yang terjadi antara seorang pria dengan seorang wanita menimbulkan akibat lahir maupun batin baik terhadap keluarga masing-masing masyarakat dan juga dengan harta kekayaan yang diperoleh diantara mereka baik sebelum maupun selamanya perkawinan berlangsung. Setiap makhluk hidup memiliki hak asasi untuk melanjutkan keturunannya melalui perkawinan, yakni melalui budaya dalam melaksanakan suatu perkawinan yang dilakukan di Indonesia. Agama Islam mengisyaratkan perkawinan sebagai satu-satunya bentuk hidup secara berpasangan yang dibenarkan dan dianjurkan untuk dikembangkan dalam pembentukan keluarga. Tujuan perkawinan menurut Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan pasal 1 adalah membentuk keluarga (rumah tangga

⁹ Ali Imron, "Anak Dalam Perkawinan Di Bawah Umur," *At Tahrir* 13 (2013): 253-72, <https://doi.org/10.21154/al-tahrir.v13i2.16>.of course, would open the opportunity of underage marriage to happen. The dispensation for marriage should be based on the consideration of welfare and goodness of children and family. Even welfare and goodness of children should be put over the interests of parents and family magnitude as a form of the protection of children. Marriage under the age of a regulated- norm of law violates the protection and the welfare of children though they have received legal dispensation from the court . Such

C. Pengaturan Hukum Terkait Pernikahan di Bawah Umur

1. Hukum Islam

Dalam khazanah fiqh belum ditemukan adanya penyebutan secara eksplisit tentang usia menikah yang mensarikan dari Al-Qur'an dan hadits. Namun dalam fiqh, baru ditemukan beberapa persyaratan umum untuk menikah yaitu dengan beberapa syarat menikah diantaranya adalah baligh, berakal sehat, mampu membedakan yang baik dengan yang buruk. Dalam kajian fiqh juga mengemukakan syarat al-ba'ah yang dimaknai mampu melakukan jima', mampu mencari penghasilan, dan mampu menanggung beban dalam perkawinan dan tidak menyebutkan umur.¹⁰

Islam juga memuji orang muslim sebagai muslim yang baik adalah muslim yang kuat, sehingga dapat melakukan kewajiban agama dengan baik, muslim yang baik juga muslim yang bekerja dengan tangannya sendiri, mempunyai penghasilan dari karunia Allah, tidak putus asa terhadap rahmat Allah, dan tidak meminta-minta, sehingga mampu untuk melakukan tahapan hidup di antaranya adalah menikah untuk melahirkan generasi Islami dan meneruskan perjuangan Islam.¹¹

2. Hukum Adat

Tidak ada batasan umur minimal pernikahan dalam konsep huku adat, dan tidak ada konsekuensi hukum bagi yang menikah muda atau menikah di di usia tua. Biasanya seorang anak dinikahkan

marriage would disturb the development of the children's potential and cause the loss of getting social welfare."author":{"dropping-particle":"","family":"Imron","given":"Ali","non-dropping-particle":"","parse-names":false,"suffix":""},"container-title":"At Tahrir","id":"ITEM-1","issued":{"date-parts":[["2013"]]},"page":"253-272","title":"Anak dalam Perkawinan di Bawah Umur","type":"article-journal","volume":"13"},"uris":["http://www.mendeley.com/documents/?uuid=9d918f73-41eb-4a84-8576-f76a6d2e5fc5"]},"mendeley":{"formattedCitation":"Ali Imron, "Anak Dalam Perkawinan Di Bawah Umur," <i>At Tahrir</i> 13 (2013

¹⁰ Nurhadi, "Maqashid Syari'ah Hukum Perkawinan Dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI)," *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman* 16, no. 2 (2017): 203-32.

¹¹ Nurhadi.

ketika ia dianggap telah mencapai fase mencari pekerjaan dan tidak mendasarkan pada ketentuan mencapai usia tertentu.¹²

3. Instrumen Hak asasi Manusia

Instrumen HAM yang bersifat internasional (international human rights law) ataupun yang sudah diratifikasi oleh Pemerintah RI tidak menyebutkan secara eksplisit tentang batas usia perkawinan. Konvensi Hak Anak (*Convention on the Rights of the Child 1990* yang telah diratifikasi melalui Keppres No. 36 Tahun 1990) juga tidak menyebutkan usia minimal pernikahan. Dalam konvensi hak anak disebutkan anak adalah mereka yang berusia di bawah 18 tahun sehingga wajib dilindungi hak-haknya. Setiap negara yang tergabung sebagai peserta konvensi hak anak diwajibkan melindungi dan menghadirkan legislasi yang ramah anak, melindungi anak dan dalam kerangka kepentingan terbaik bagi anak.¹³

4. Hukum perkawinan di Indonesia

UU No. 1 Tahun 1974 dan perubahannya UU No. 16 tahun 2019 menyebutkan dalam Pasal 7 UU Perkawinan “perkawinan hanya diizinkan jika pihak pria dan wanita sudah mencapai 19 tahun”. Bagi anak yang di bawah usia 21 tahun harus mendapat izin orang tuanya. Dalam Intruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam jua sama pengaturannya dengan UU perkawinan tentang batas usia nikah. Namun penyimpangan terhadap batas usia tersebut dalam UU yang sama juga diberikan solusi yaitu dengan cara mengajukan dispensasi kawin ke pengadilan.

¹² Heru Susetyo, “Pernikahan Di Bawah Umur: Tantangan Legislasi Dan Harmonisasi Hukum,” *Hukumonline.com*, 2008, <https://www.hukumonline.com/berita/baca/hol20594/pernikahan-di-bawah-umur-tantangan-legislasi-dan-harmonisasi-hukum/>.

¹³ Susetyo.

5. UU perlindungan Anak

UU Nomor 35 Tahun 2014 tentang Perubahan Atas UU nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak menyebutkan Pasal 1 ayat (1) bahwa “Anak adalah seseorang yang belum berusia 18 (delapan belas) tahun, termasuk anak yang masih dalam kandungan”. Ayat (2) Perlindungan Anak adalah segala kegiatan untuk menjamin dan melindungi Anak dan hak-haknya agar dapat hidup, tumbuh, berkembang, dan berpartisipasi secara optimal sesuai dengan harkat dan martabat anak.¹⁴

Ayat (12) menyebutkan bahwa hak anak adalah bagian dari hak asasi manusia yang wajib dijamin, dilindungi, dan dipenuhi oleh orang tua, keluarga, masyarakat, negara, pemerintah, dan pemerintah daerah. Pasal 9 ayat (1) menyebutkan setiap anak berhak memperoleh pendidikan dan pengajaran dalam rangka pengembangan pribadinya dan tingkat kecerdasannya sesuai dengan minat dan bakatnya.

Terkait pernikahan di bawah umur, pasal 26 (1) huruf (c) UU Perlindungan Anak 2002 menyebutkan bahwa: *Orang tua berkewajiban dan bertanggung jawab untuk : (c) mencegah terjadinya perkawinan pada usia anak-anak.*

¹⁴ Ali Imron, “Dispensasi Perkawinan Perspektif Perlindungan Anak,” *Jurnal Ilmiah Ilmu Hukum Qisti* 2 5, no. 1 (2011): 87, <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.31942/jqi.v5i1.601.a> marriage dispensation proposal may be proposed by the parties with various reasons. This will open the chance of the occurrence of under-aged marriages. A marriage dispensation should be based on the consideration of the benefits for children and family. Even those benefits for children should be put on the priority above their parents and extended family’s importance as the realization of child protection. Parents should prevent the occurrence of marriages in minor ages for the realization of qualified, decent, and prosperous Indonesian children.”; author: [{"dropping-particle": "", "family": "Imron", "given": "Ali", "non-dropping-particle": "", "parse-names": false, "suffix": ""}], container-title: "Jurnal Ilmiah Ilmu Hukum Qisti 2", id: "ITEM-1", issue: "1", issued: {"date-parts": [{"2011}], "page": "87", "title": "Dispensasi Perkawinan Perspektif Perlindungan Anak", "type": "article-journal", "volume": "5"}, uris: [{"http://www.mendeley.com/documents/?uuid=39b7b420-606b-4694-a66e-79cc7c8c9456"}], mendeley: {"formattedCitation": "Ali Imron, “Dispensasi Perkawinan Perspektif Perlindungan Anak,” <i>Jurnal Ilmiah Ilmu Hukum Qisti 2</i> 5, no. 1 (2011

D. Penegakan hukum pernikahan di bawah umur yang dilematis

Uraian penjelasan peraturan perundang-undangan dan ketentuan lain di atas dapat dikatakan bahwa aturan tentang pernikahan di bawah umur belum diatur secara harmonis antara aturan satu dan yang lain. Sehingga menimbulkan problem dalam penegakan hukum pernikahan, dalam hal ini pengadilan yang menerima, memeriksa, dan mengadili permohonan dispensasi kawin. Di antaranya adalah:

1. Masalah dan mafsadat pemberian izin dispensasi kawin bagi anak di bawah umur

Kajian masalah dan mafsadat dalam memberi izin kawin anak di bawah umur adalah menyelamatkan yang bersangkutan dari potensi melakukan maksiat, zina, dan masalah kesusilaan pergaulan laki-laki dan perempuan. Dengan menikah berarti memberikan perlindungan kepada calon anak yang akan lahir dengan mempunyai sosok ayah biologis yang dapat menyayangi dan menjadi pengayom bagi anak tersebut.¹⁵ Masalah yang lain adalah pemerintah melalui pengadilan memberikan kemaslahatan berupa menutupi aib sosial bagi keluarga yang bersangkutan. Juga sebagai hukuman terhadap laki-laki yang menghamili perempuan di bawah umur sebagai hukuman untuk

¹⁵ Imron, "Anak Dalam Perkawinan Di Bawah Umur."of course, would open the opportunity of underage marriage to happen. The dispensation for marriage should be based on the consideration of welfare and goodness of children and family. Even welfare and goodness of children should be put over the interests of parents and family magnitude as a form of the protection of children. Marriage under the age of a regulated- norm of law violates the protection and the welfare of children though they have received legal dispensation from the court . Such marriage would disturb the development of the children's potential and cause the loss of getting social welfare.,"author":{"dropping-particle":"","family":"Imron","given":"Ali","non-dropping-particle":"","parse-names":false,"suffix":""},"container-title":"At Tahrir","id":"ITEM-1","issued":{"date-parts":[["2013"]],"page":"253-272","title":"Anak dalam Perkawinan di Bawah Umur","type":"article-journal","volume":"13"},"uris":["http://www.mendeley.com/documents/?uuid=9d918f73-41eb-4a84-8576-f76a6d2e5fc5"]},"mendeley":{"formattedCitation":"Imron, \"Anak Dalam Perkawinan Di Bawah Umur.\"";plainTextFormattedCitation":"Imron, \"Anak Dalam Perkawinan Di Bawah Umur.\"";previouslyFormattedCitation":"Imron, \"Anak Dalam Perkawinan Di Bawah Umur.\"";properties":{"noteIndex":15},"schema":"https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}"

bertanggung jawab atas perbuatannya.¹⁶

Namun di sisi lain mengizinkan pernikahan anak juga menghadapi masalah (1) secara tidak langsung memutus kesempatan anak dalam memperoleh hak anak yaitu hak belajar, hak mengembangkan diri sesuai minat dan bakatnya terutama bagi perempuan yang dilindungi undang-undang. (2) kondisi anak di bawah umur secara mental, ekonomi, dan psikologi belum siap untuk dibebani tugas berat sebagai orang tua dan kepala rumah tangga yang dibuktikan dengan banyaknya pemohonyang masih sekolah dan belum bekerja, bahkan masih menjadi tanggungan orang tuanya. Membiarkan anak yang belum mampu menanggung beban dalam pernikahan dapat berakibat pada lahirnya konflik rumah tangga, rumah tangga yang kurang terurus, minimnya pemahaman dan keterampilan mengelola rumah tangga sehinga melahirkan kualitas keluarga yang rendah dan melahirkan generasi yang kurang berkualitas. Sehingga tujuan hakiki pernikahan untuk mendapat kebahagiaan sulit terwujud.¹⁷

2. Tanggung jawab hakim tidak boleh menolak perkara dan memberikan putusan terbaik dan maslahah

Hakim wajib menerima perkara yang masuk di pengadilan dan memberikan putusan yang adil dan terbaik dengan kondisi maslahat dan mafsadat di atas, hakim memilih memberikan izin untuk menikahkan anak di bawah umur dengan beberapa kaidah dan pertimbangan.¹⁸

- a **درء المفسد مقدم علي جلب المصالح** : Menolak mafsadat didahulukan daripada menarik maslahat.
- b **إذا تعارض مفسدتان رُوعي أعظمهما ضررًا بارتكاب أخفهما** : Jika ada dua kemafsadatan bertabrakan maka yang harus diperhatikan adalah yang lebih besar madaratnya, dengan melaksanakan yang lebih ringan madaratnya.

¹⁶ Rizkiyah Hasanah, "Penetapan Dispensasi Kawin Akibat Hamil Pra-Nikah Ditinjau Dari Aspek Maqashid Syari'ah," *Aktualita* 1, no. 1 (2018): 295-311.

¹⁷ Rizkiyah Hasanah.

¹⁸ Rizkiyah Hasanah.

- c **تَصَرُّفُ الْأِمَامِ عَلَى الرَّاعِيَةِ مَوْطٌ بِالْمَصْلَحَةِ** : Tindakan imam terhadap rakyatnya harus dikaitkan dengan kemaslahatan.

Dari uraian di atas kita tahu bahwa pemberian izin dispensasi nikah merupakan celah untuk lolos dari larangan nikah di bawah umur namun juga sebagai solusi terhadap pengajuan dispensasi nikah yang problematis.

E. Upaya Mereduksi Pernikahan di Bawah Umur

Dari uraian di atas, menurut penulis ada beberapa alternatif untuk menekan jumlah pernikahan di bawah umur, di antaranya dengan beberapa program berikut:

1. Harmonisasi Hukum Pernikahan di Bawah Umur

Seperti telah diuraikan di atas, pernikahan di bawah umur terkait dengan berbagai aturan seperti UU perkawinan, hukum perdata, konvensi hak anak, instrumen Hak Asasi Manusia, dan peraturan lain yang kurang sesuai antara satu dan lainnya. Maka diperlukan harmonisasi hukum melalui pembuatan aturan baru (legislasi) dan atau revisi terhadap peraturan yang sudah ada, yang satu dengan yang lain saling menguatkan dan selaras, misalnya dalam mengatur batas maksimal usia anak yang masih dalam pengampuan orang tuanya adalah 19 tahun.¹⁹ Sehingga anak yang sudah berusia 19 tahun maka ia dapat melakukan perbuatan hukum sebagai subjek hukum yang cakap tidak saja dalam perkawinan, tapi juga dalam menggunakan hak pilih dan melakukan transaksi perdata di Indonesia.

Selain itu juga perlu mengatur hak dan kewajiban pelaku, batasan tanggung jawab orang tua terhadap anak-anaknya yang menikah di bawah umur.²⁰ Karena sebagian besar pelaku pernikahan

¹⁹ Susetyo, "Pernikahan Di Bawah Umur: Tantangan Legislasi Dan Harmonisasi Hukum."

²⁰ Yunanto Yunanto, "Pembaharuan Hukum Perkawinan Di Indonesia," *Diponegoro Law Review* 3, no. 1 (2018): 261-71.

di bawah umur masih usia remaja dan banyak yang belum bekerja, dan akhirnya pemenuhan kebutuhan hidup keluarga masih ditopang oleh keluarga pelaku.

2. Kriminalisasi terhadap Pelanggar Usia Pernikahan

Kriminalisasi pelanggar ketentuan hukum keluarga sepertinya menjadi alternatif solusi untuk menekan pelanggaran hukum keluarga terutama dalam melanggar usia pernikahan, seperti yang sudah diterapkan di beberapa negara muslim sebagai berikut:²¹

Hukuman Atas Pelanggaran Usia Nikah di Negara-Negara Muslim

Negara	Hukuman
Bangladesh	Penjara maksimal 1 bulan atau denda maksimal 1000 taka atau kedua hukuman tersebut sekaligus
Iran	Penjara minimal 6 bulan hingga 2 tahun
Pakistan	Penjara maksimal 1 bulan atau denda maksimal 1000 rupee atau keduanya sekaligus
Yaman (selatan)	Denda maksimal 200 dinar atau penjara maksimal 2 tahun atau keduanya sekaligus

Hukuman di atas tidak hanya berlaku bagi orang yang melanggar batas usia pernikahan namun juga berlaku bagi pendukung dan pejabat yang terlibat melakukan pelanggaran tersebut.

2. Pendidikan Pra Nikah

Langkah untuk menekan pernikahan di bawah umur tidak hanya melalui jalur regulasi yang seifatnya memaksa dan menghukum, namun juga melalui jalur pendidikan melalui pendidikan, kursus atau pelatihan pra nikah. Program ini mejadi dilakukan sebagai

²¹ Maskur Rosyid, "Kriminalisasi Terhadap Hukum Keluarga Di Dunia Muslim," *Al Amin Jurnal Kajian Ilmu Dan Budaya Islam* 3, no. 1 (2020): 175-93.

bentuk sosialisasi, pembinaan dan pendidikan khusus bagi anak-anak remaja setingkat SMP hingga Perguruan Tinggi.²²

Agar program ini dapat berjalan baik dan efektif, maka perlu mendapat regulasi yang jelas dan kuat setingkat undang-undang atau peraturan pemerintah hingga peraturan teknis pelaksanaan dan anggarannya. Adapun pelaksanaannya dilakukan oleh lembaga pemerintah maupun non pemerintah dan mengoptimalkan akademisi atau lembaga sosial masyarakat yang terakreditasi oleh pemerintah. Output program ini salah satunya adalah sertifikat pendidikan pra nikah terutama bagi calon pengantin. Sehingga melalui pendidikan ini dapat meningkatkan kesadaran masyarakat tentang pentingnya mempersiapkan perkawinan yang ideal dan membentuk keluarga yang baik sebagai modal membangun Negara yang kuat.²³

Daftar Pustaka

- Bastomi, Hasan. "Pernikahan Dini Dan Dampaknya (Tinjauan Batas Umur Perkawinan Menurut Hukum Islam Dan Hukum Perkawinan Indonesia)." *Jurnal Pemikiran Dan Penelitian Sosial Keagamaan* 7 (2016): 354–84.
- Faisal. "Menteri Agama Fachrul Razi Dukung Wacana Sertifikasi Perkawinan Sebagai Syarat Menikah Tahun 2020." *aceh.tribunnews.com*, 2019. <https://aceh.tribunnews.com/2019/11/15/menteri-agama-fachrul-razi-dukung-wacana-sertifikasi-perkawinan-sebagai-syarat-menikah-tahun-2020>.
- Fuaida, Aina Sufya. "Pendidikan Nikah Dalam Pembentukan Keharmonisan Rumah Tangga (Studi Analisis Di KUA Dan BP4 Kec. Gondomanan, Yogyakarta)." UIN Sunan Kalijaga, 2016.

²² Faisal, "Menteri Agama Fachrul Razi Dukung Wacana Sertifikasi Perkawinan Sebagai Syarat Menikah Tahun 2020," *aceh.tribunnews.com*, 2019, <https://aceh.tribunnews.com/2019/11/15/menteri-agama-fachrul-razi-dukung-wacana-sertifikasi-perkawinan-sebagai-syarat-menikah-tahun-2020>.

²³ Aina Sufya Fuaida, "Pendidikan Nikah Dalam Pembentukan Keharmonisan Rumah Tangga (Studi Analisis Di KUA Dan BP4 Kec. Gondomanan, Yogyakarta)" (UIN Sunan Kalijaga, 2016).

- Imron, Ali. "Anak Dalam Perkawinan Di Bawah Umur." *At Tahrir* 13 (2013): 253–72. <https://doi.org/10.21154/al-tahrir.v13i2.16>.
- . "Dispensasi Perkawinan Perspektif Perlindungan Anak." *Jurnal Ilmiah Ilmu Hukum Qisti* 5, no. 1 (2011): 87. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.31942/jqi.v5i1.601>.
- Julijanto Muhammad. "Dampak Pernikahan Dini Dan Problematika Hukumnya." *Jurnal Pendidikan Ilmu Sosial*. 25, no. 01 (2015): 72. <https://doaj.org/article/dc04e4d6e08a47859562ac48fbcc39e1>.
- Nurhadi. "Maqashid Syari'ah Hukum Perkawinan Dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI)." *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman* 16, no. 2 (2017): 203–32.
- Rizkiyah Hasanah. "Penetapan Dispensasi Kawin Akibat Hamil Pra-Nikah Ditinjau Dari Aspek Maqashid Syari'ah." *Aktualita* 1, no. 1 (2018): 295–311.
- Rofiq, M. Khoirur. "Dinamika Putusan Pengadilan Perkara Dispensasi Kawin." Semarang, 2020.
- . "Dinamika Sengketa Perdata Islam Di Pengadilan Agama Daerah Istimewa Yogyakarta." *An-Nawa Jurnal Studi Islam* 2, no. 2 (2019): 108–31.
- Rosyid, Maskur. "Kriminalisasi Terhadap Hukum Keluarga Di Dunia Muslim." *Al Amin Jurnal Kajian Ilmu Dan Budaya Islam* 3, no. 1 (2020): 175–93.
- Susetyo, Heru. "Pernikahan Di Bawah Umur: Tantangan Legislasi Dan Harmonisasi Hukum." *Hukumonline.com*, 2008. <https://www.hukumonline.com/berita/baca/hol20594/pernikahan-di-bawah-umur-tantangan-legislasi-dan-harmonisasi-hukum/>.
- Yunanto, Yunanto. "Pembaharuan Hukum Perkawinan Di Indonesia." *Diponegoro Law Review* 3, no. 1 (2018): 261–71.

AKAD NIKAH VIRTUAL SEBAGAI SOLUSI PERKAWINAN MASA PANDEMI

Mutsla Sofyan Tasfiq, M.H.
mustlatastfiq@walisongo.ac.id

Latar Belakang

Akad nikah merupakan proses inti dari serangkaian proses perkawinan yang menentukan sah atau tidaknya sebuah perkawinan. Akad nikah dilakukan dengan adanya ijab dari wali mempelai perempuan dan qabul dari mempelai laki-laki. Proses akad nikah sendiri memiliki beberapa rukun dan syarat yang harus dipenuhi demi sahnya sebuah perkawinan.

Setidaknya terdapat lima syarat yang harus dipenuhi dalam akad nikah. Pertama, adanya mempelai laki-laki. Kedua, ada mempelai perempuan, syarat sah wanita yang yang halal untuk dinikahi diantaranya bukan dalam pertalian darah, hubungan persusuan, atau hubungan kemertuaan. Hal ini sebagaimana telah dijelaskan dalam Al-Qur'an surah An-Nisa ayat 22-23.

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا. حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ

وَبَنَاتِ الْأَخْتِ وَأُمَّهَاتِكُمُ الَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتِكُمْ مِنَ الرِّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتِ نِسَائِكُمْ
 وَرَبَائِبِكُمُ الَّتِي فِي جُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ
 فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ
 إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا

“Dan janganlah kamu menikahi perempuan-perempuan yang telah dinikahi oleh ayahmu, kecuali (kejadian pada masa) yang telah lampau. Sungguh, perbuatan itu sangat keji dan dibenci (oleh Allah) dan seburuk-buruk jalan (yang ditempuh). Diharamkan atas kamu (menikahi) ibu-ibumu, anak-anakmu yang perempuan, saudara-saudaramu yang perempuan, saudara-saudara ayahmu yang perempuan, saudara-saudara ibumu yang perempuan, anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang laki-laki, anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang perempuan, ibu-ibumu yang menyusui kamu, saudara-saudara perempuanmu sesusuan, ibu-ibu istrimu (mertua), anak-anak perempuan dari istrimu (anak tiri) yang dalam pemeliharaanmu dari istri yang telah kamu campuri, tetapi jika kamu belum campur dengan istrimu itu (dan sudah kamu ceraikan), maka tidak berdosa kamu (menikahnya), (dan diharamkan bagimu) istri-istri anak kandungmu (menantu), dan (diharamkan) mengumpulkan (dalam pernikahan) dua perempuan yang bersaudara, kecuali yang telah terjadi pada masa lampau. Sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.”

Ketiga, adanya wali nikah perempuan. Yang dimaksud wali nikah merupakan orangtua mempelai perempuan yakni ayah, kakek, saudara laki-laki kandung (kakak atau adik), saudara laki-laki seayah, saudara kandung ayah, anak laki-laki dari saudara kandung ayah. Keempat, ada saksi nikah. Perikahan disebut sah apabila setidaknya terdapat 2 orang saksi dan tidak sah menikah seseorang bila tidak ada saksi. Syarat menjadi saksi nikah yakni Islam, baligh, berakal, merdeka, lelaki, dan adil. Dua orang saksi ini diwakilkan oleh pihak keluarga, tetangga, ataupun orang yang dapat dipercaya

untuk menjadi seorang saksi. Kelima, ada ijab dan qabul. Terakhir, syarat sah nikah yakni ijab dan qabul. Ijab dan qabul adalah janji suci kepada Allah SWT di hadapan penghulu, wali, dan saksi. Saat kalimat “Saya terima nikahnya”, maka dalam waktu bersamaan dua mempelai laki-laki dan perempuan sah untuk menjadi sepasang suami istri.

Secara normal akad nikah dilakukan oleh mempelai laki-laki dan wali satu majlis atau tempat dan dihadiri oleh para saksi. Namun dengan adanya pandemi Covid-19 menuntut masyarakat untuk mengurangi kontak fisik dan menghindari kerumunan. Pandemi Covid-19 sedikit banyak telah merubah kebiasaan keseharian masyarakat. Segala kegiatan dan persoalan yang dulu –sebelum masa pandemi- dapat dilakukan secara bebas dan mudah kini semuanya harus sesuai dengan protokol kesehatan. Covid-19 tidak hanya mempengaruhi kehidupan perekonomian namun juga hal-hal lain seperti pendidikan bahkan hingga persoalan hukum. Sebuah kebiasaan baru tentu saja memerlukan pembaharuan-pembaharuan dan ijtihad hukum baru sehingga tetap tertib dan masih dalam lingkup yang tidak melanggar.

Dengan kondisi yang serba terbatas inilah manusia dituntut untuk berinovasi untuk beradaptasi tidak hanya memenuhi tuntutan kehidupan namun juga bertahan serta menjaga setiap interaksi agar sesuai dengan protokol kesehatan.

Salah satunya dalam persoalan perkawinan. Dengan adanya ketentuan protokol kesehatan berupa *physical distancing* atau jaga jarak interaksi membuat banyak masyarakat yang menunda bahkan membatalkan acara walimah perkawinan atau walimatul ‘urs. Tidak hanya itu, bahkan dalam Surat Edaran Bimas Islam No P-004/DJ.III/HK.00.7/04/2020 Tentang Pengendalian Pelaksanaan Pelayanan Nikah di Masa Darurat Bencana Wabah Penyakit Akibat Covid 19, Kementerian Agama membatasi pendaftaran perkawinan di KUA, dan menghimbau agar masyarakat menjauhi kerumunan sesuai protokol kesehatan.

Perkawinan bukan asal mempersatukan dua insan dalam satu ikatan keluarga. Namun ada syarat tertentu agar nikah itu menjadi sah di mata agama. Bagi yang mau menikah, harus benar-benar memperhatikan syarat sah nikah dan rukunnya. Sebab, jika salah satu rukun dan syarat nikah tidak terpenuhi, maka menikahnya tidak sah dalam agama Islam.

Rukun menikah itu ada lima. Pertama, ada mempelai laki-laki. Syarat sah menikah adalah ada mempelai laki-laki. Pernikahan dimulai pada saat akad nikah.

Kedua, ada mempelai perempuan. Sahnya menikah kedua yakni ada mempelai perempuan yang halal untuk dinikahi. Dilarang untuk memperistri perempuan yang haram untuk dinikahi seperti pertalian darah, hubungan persusuan, atau hubungan kemertuaan.

Ketiga, ada wali nikah perempuan. Syarat sah menikah berikutnya adanya wali nikah. Wali merupakan orangtua mempelai perempuan yakni ayah, kakek, saudara laki-laki kandung (kakak atau adik), saudara laki-laki seayah, saudara kandung ayah (pakde atau om), anak laki-laki dari saudara kandung ayah.

Keempat, ada saksi nikah. Menikah sah bila ada saksi nikah. Tidak sah menikah seseorang bila tidak ada saksi. Syarat menjadi saksi nikah yakni Islam, baligh, berakal, merdeka, lelaki, dan adil. Dua orang saksi ini diwakilkan oleh pihak keluarga, tetangga, ataupun orang yang dapat dipercaya untuk menjadi seorang saksi.

Kelima, ada ijab dan qabul. Terakhir, syarat sah nikah yakni ijab dan qabul. Ijab dan qabul adalah janji suci kepada Allah SWT di hadapan penghulu, wali, dan saksi. Saat kalimat “Saya terima nikahnya”, maka dalam waktu bersamaan dua mempelai laki-laki dan perempuan sah untuk menjadi sepasang suami istri.

Lalu bagaimana jika salah satu rukun dan syarat nikah berhalangan hadir. Seperti calon mempelai laki-laki atau wali nikah dari pihak perempuan tidak dalam satu majlis atau berjauhan jarak

dan akad nikah dilakukan via video call atau telepon. Apakah hukum nikahnya sah?

Dewasa ini, alat komunikasi berkembang pesat dan jauh lebih canggih. Seseorang dapat berkomunikasi langsung lewat suara dan melihat gambar lawan bicara melalui telepon, atau melalui teleconference secara langsung dari dua tempat yang berjauhan.

Syarat Sah Akad Nikah

Sebelum membahas apakah melakukan akad nikah secara virtual ini boleh dan bisa diterapkan dalam kondisi masyarakat ditengah pandemi aau tidak, maka terlebih perlu diketahui unsur-unsur yang menjadi faktor sah atau tidaknya suatu akah nikah. Suatu akad pernikahan apabila telah memenuhi segala rukun dan syaratnya secara lengkap menurut yang telah ditentukan seperti menurut hukum Islam ataupun perundang-undangan, maka akad pernikahan yang demikian itu disebut akad pernikahan yang sah dan mempunyai implikasi hukum. Selain itu ada sebuah kesepakatan bahwa pernikahan itu dipandang sebagai sebuah akad.

Berdasarkan dasar tersebut para ulama sepakat bahwa pernikahan dapat dinyatakan sah apabila dilaksanakan dengan sebuah akad, yang melingkupi ijab dan qabul antara seorang wanita yang dilamar dengan lelaki yang melamarnya, atau antara pihak yang menggantikannya seperti wakil atau wali, dan dipandang tidak sah jika semata-mata hanya berdasarkan suka sama suka tanpa adanya sebuah akad. Dengan demikian dapat dipahami bahwa ijab dan qabul merupakan unsur yang fundamental dan menjadi bagian esensi terhadap keabsahan suatu akad pernikahan. Karena dengan adanya ijab dan qabul, berarti ada yang mengucapkan ijab dan ada yang mengucapkan qabul, dan keberadaan keduanya yang saling terhubung dan berkaitan tersebut mengharuskan adanya objek dimana implikasi dari pengikatan itu muncul. Jika suatu akad pernikahan kurang satu atau beberapa rukun dan syaratnya maka pernikahan tersebut dipandang tidak sah. Tidak sahnya suatu akad

pernikahan dapat terjadi diakibatkan tidak terpenuhinya salah satu diantara beberapa rukun, dan hal ini di kategorikan akad pernikahan yang batal, dapat pula terjadi diakibatkan tidak terpenuhinya salah satu syaratnya, dan hal ini di kategorikan akad pernikahan yang fasid (verniettigbaar). Ada beberapa persyaratan yang mesti terpenuhi untuk keabsahan suatu akad dalam pernikahan. Wahbah Az-Zuhaili dalam kitabnya Fiqh Islam Wa-Adillatuhu menjelaskan bahwa menurut kesepakatan para ulama, dalam shigat akad (ijab dan qabul) disyaratkan empat hal:

1. Kesesuaian dan ketepatan kalimat ijab dengan qabul.

Kesesuaian itu dapat terwujud dengan adanya kesesuaian ijab dan qabul dalam tempat akad dan ukuran mahar. Jika ijab dan qabul berbeda, dan perbedaan itu terletak pada tempat akad, misalnya ayah perempuan berkata, "Aku menikahkanmu dengan khadijah," lantas si lelaki menjawab, "Aku menerima pernikahan Fatimah," maka pernikahan tidak sah. Itu dikarenakan isi dari kalimat qabul berbeda dengan apa yang disebutkan dalam kalimat ijab. Jika perbedaan itu terletak pada ukuran mahar, misalnya saja si wali perempuan berkata, "Aku nikahkan kamu dengan puteriku dengan mahar 1000 dirham," lantas si lelaki menjawab, "Saya terima nikahnya dengan mahar 800 dirham," maka pernikahannya tidak sah. Sebab tidak sahnya akad karena ada perbedaan dalam ukuran mahar, sekalipun mahar bukan merupakan rukun akad adalah bahwa sesungguhnya jika mahar disebutkan di dalam akad maka ia menjadi bagian dari kalimat ijab.

2. Orang yang mengucapkan kalimat ijab tidak boleh menarik kembali ucapannya.

Di dalam akad disyaratkan bagi orang yang mengucapkan kalimat ijab untuk tidak menarik kembali ucapannya sebelum pihak yang lain mengucapkan kalimat qabul. Jika dia menarik kembali ucapannya maka ijabnya tersebut menjadi batal. Dengan demikian, tidak ada kalimat yang sesuai dengan kalimat qabul. Karena ijab dan qabul merupakan satu rukun. Dengan kata lain, salah satu dari keduanya hanya merupakan setengah rukun saja.

3. Diselesaikan pada waktu akad.

Dalam fikih empat mazhab tidak dibolehkan melakukan akad nikah untuk pernikahan diwaktu yang akan datang, misalnya dengan berkata “Aku akan menikahimu besok, atau lusa”. Juga tidak membolehkan akad dengan dibarengi syarat yang tidak ada, seperti berkata, “Aku akan menikahimu jika Zaid datang”, atau “jika ayah meridhai”, atau berkata, “Aku akan menikahkanmu dngan putriku jika matahari telah terbit”. Itu dikarenakan akad nikah termasuk akad pemberian hak kepemilikan atau penggantian. Disamping itu, telah dijelaskan di dalam KHI pada Pasal 27, yakni: “Ijab dan qabul antara wali dan calon mempelai pria harus jelasberuntun dan tidak berselang waktu”.

4. Dilakukan dalam satu majelis (ittihād al-majlis).

Dilakukan dalam satu majelis (ittihād al-majlis) jika kedua belah pihak hadir. Jika pihak perempuan berkata, “Aku menikahkanmu dengan diriku”, lantas pihak yang lain berdiri sebelum mengucapkan kata qabul, atau menyibukkan diri dengan perbuatan yang menunjukkan berpaling dari mejelis, kemudian setelah itu baru mengatakan, “Aku menerima”, maka akad tersebut tidak sah. Hal ini menunjukkan bahwa sekedar berdiri saja dapat mengubah majelis. Demikian juga jika pihak pertama meninggalkan majelis setelah mengucapkan kalimat ijab, lantas pihak kedua mengucapkan kata qabul di dalam majelis disaat pihak pertama tidak ada atau setelah kembalinya, maka itu juga dianggap tidak sah. Pernikahan adalah sebuah akad peradaban yang di dalamnya tidak ada formalisasi. Sedang akad sendiri merupakan pengikat sub-sub perilaku, yaitu ijab dan qabul seara syar’i. yang dimaksud akad disini ialah makna maşhdarnya, yaitu al-irtibāth (keterikatan). Syari’at menghukumi bahwa ijab dan qabul ada lahir, dan saling mengikat secara legal. Masing-masing dari ijab dan qabul acapkali berbentuk ucapan, kadangkala juga berupa tulisan atau isyarat.¹

¹ Miftah Farid, *NIKAH ONLINE DALAM PERSPEKTIF HUKUM, Jurisprudentie : Jurusan Ilmu Hukum Fakultas Syariah Dan Hukum*, vol. 5, 2018, <http://journal.uin-alauddin.ac.id/index.php/Jurisprudentie/article/view/5437>.

Berbicara keabsahan hukum nikah online tidak bisa terlepas dengan rukun dan syarat pernikahan dan erat kaitannya dengan makna substansial ittihād al-majelis (satu majelis) dalam suatu syarat akad nikah, dan hal ini sangat kompleks karena terdapat beragam sudut pandang dari para ulama mazhab berkaitan hal ini, diantaranya ada yang menginterpretasikan persyaratan ittihād al majelis adalah menyangkut keharusan kesinambungan waktu (zaman) antara ijab dan Kabul, bukan menyangkut kesatuan tempat (makan). Dan adapula yang menginterpretasikan bahwa bukan saja menyangkut keharusan kesinambungan waktu (zaman) antara ijab dan Kabul, tetapi juga mengandung persyaratan lain, yaitu al-mu'ayyanāh (berhadap-hadapan), yakni menyangkut kesatuan tempat (makan). Oleh karena masih terdapat perbedaan-perbedaan yang signifikan terkait pemaknaan ittihād al-majelis di antara para ulama madzhab.

Ittihād al-Majelis

Pendapat Ulama Mazhab Syafi'I Tentang Ittihād al-Majelis Menurut ulama mazhab Syafi'iyah, salah satu syarat penting dalam suatu akad pernikahan adalah adanya kesinambungan (Muttaṣhil) antara ijab dan qabul.² Pengucapan ijab dan kabul dalam satu tempat (makan) dan kurun waktu (zaman) yang sama adalah suatu keharusan. Hal ini berarti esensi dari persyaratan akad ittihad al-majelis adalah menyangkut kesatuan tempat (makan), bukan semata-mata kesatuan ucapan (kalam) dari kedua belah pihak. Beranjak dari pemahaman inilah ulama Syafi'iyah menolak dan menganggap tidak sah suatu aqad (ijab qabul) dengan media tulisan (al-kitābah) yang dilakukan melalui surat, selain melalui perwakilan. Hal ini didasarkan pada disyaratkan kesegeraan dalam akad. Artinya, qabul harus dilakukan segera setelah ijab, secara langsung dan tidak terpisah (oleh perkataan lain). Alasan yang juga ikut mencuat adalah karena ijab dan qabul harus dilakukan dengan lafadz yang ṣharīh, sedang suatu ucapan yang termuat dalam redaksi sebuah surat (kitābah) dianggap tidak jelas atau samar (kināyah). Sementara persoalan

² Muhammad Jawad. Mughniyah et al., "Fiqh Lima Mazhab," 1996.

nikah tidak diperkenankan dengan sesuatu yang masih samar atau tidak jelas (kināyah)

Pendapat Ulama Mazhab Hanafi Tentang Ittihād al-Majelis Para ulama mazhab Hanafi menginterpretasikan tentang ittihād al majelis / bersatu dalam majelis pada sebuah akad dalam pernikahan adalah menyangkut kesinambungan waktu (zaman) diantara ijab dan qabul, bukan menyangkut kesatuan tempat. Karena ijab dan qabul pada konteks ini harus dilaksanakan dalam kurun waktu yang terdapat dalam satu ritual akad nikah, bukan dilaksanakan pada dua kurun waktu yang terpisah, dalam artian bahwa ijab diikrarkan dalam satu ritual, lalu setelah ritual ijab bubar, qabul diucapkan pula pada acara selanjutnya. Dalam hal yang disebutkan terakhir tadi, meski dua acara berkesinambungan secara terpisah bisa jadi dilaksanakan dalam kurun waktu yang sama, akan tetapi dikarenakan kesinambungan antara ijab dan qabul itu terputus, maka akad nikah tersebut tidak sah. Meskipun tempatnya bersatu, namun jikalau dilaksanakan dalam kurun waktu yang tidak sama, dalam dua acara yang terpisah, maka kesinambungan diantara penerapan ijab dan penerapan qabul sudah tidak dapat diwujudkan, oleh sebab itu akad nikahnya tidak sah. Salah satu kasus yang dikemukakan oleh Ibnu Nujaim adalah dalam konteks salah satu pihak yang berakad menguapkan ijab di suatu tempat (makan), selanjutnya pada sisi atau pihak lain mengucapkan di tempat lain maka akadnya tersebut dianggap sah, apabila pihak-pihak yang berakad dapat melihat mitranya dan suaranya yang dapat didengar dengan *sharih*, meski diantara keduanya terpisahkan jarak yang jauh. Dari kasus di atas dapat diindikasikan atau dipahami bahwa substansi atau esensi dari sebuah persyaratan bersatu majelis menurut Hanafiyah ialah berkaitan keharusan kesinambungan waktu (zaman), bukan berkaitan kesatuan tempat (makan) selama belum terjadi hal-hal menolak dan memalingkan mereka dari majelis akad tersebut. berdasarkan hal itu, menurut Hanafiyah pengikraran ijab dan qabul lewat perkataan mulut (lisan) bukanlah salah satunya cara yang harus dijalani dalam pengikraran ijabnya.³

³ Mughniyah et al.

Menurut Hanafiyah akad dapat juga dilaksanakan melalui tulisan (al-kitābah). Dalam fungsinya sebagai pernyataan sikap, tulisan dipahami memiliki fungsi yang sama dengan ucapan (lisan).⁴ Dapat diartikan bahwa pernyataan sikap yang diutarakan lewat media tulisan yang ṣharīh memiliki kekuatan hukum yang sama dengan pengucapan secara langsung melalui lisan. Salah satu contoh lain yang dikemukakan oleh al-Jaziri dalam memperjelas penginterpretasian bersatu majelismenurut Hanafiyah adalah dalam misalnya seorang laki-laki mengirim surat yang berisikan akad nikah yang ditujukan kepada pihak perempuan yang dikehendakinya. Setelah surat itu sampai, lalu isi surat itu dibacakan di depan wali wanita dan para saksi, dan dalam majelis yang sama setelah isi surat dibacakan, wali dari pihak perempuan langsung mengucapkan penerimaannya (qabulnya).

Praktik akad nikah seperti tersebut oleh kalangan Hanafiyah dianggap sah, dengan alasan bahwa pembacaan ijab yang terdapat dalam surat calon suami dan pengucapan qabul dari pihak wali wanita, sama-sama didengar oleh dua orang saksi dalam majelis yang sama, bukan dalam dua upacara berturut-turut secara terpisah dari segi waktunya. Dalam contoh tersebut, ucapan akad nikah lebih dahulu diucapkan oleh calon suami, dan setelah itu baru pengucapan akad dari pihak wali si wanita. Praktik tersebut boleh menurut Hanafiyah dan dianggap sah. Dalam redaksi yang lain, menurut mazhab ini, kalau terdapat seorang lakilaki yang mengirim surat berupa lamaran terhadap seorang wanita kemudian si wanita tersebut menghadirkan para saksi dan membacakan surat itu kepada mereka, kemudian mengatakan, “Saya nikahkan diri saya kepadanya,” padahal laki-laki yang melamarnya itu tidak dalam tempat yang sama, maka akad tersebut dianggap sah. Selain melalui media tulisan, para ulama Hanafiyah juga memperbolehkan ijab dan qabul melalui media utusan. Contohnya seorang laki-laki mengutus utusan kepada pihak perempuan yang dikehendakinya, dan ketika utusan itu tiba di tempat yang ditujukan, kemudian ia menyampaikan ucapan

⁴ Mughniyah et al.

si pengutus kemudian ucapannya tersebut langsung diucapkan penerimaan (qabulnya) di depan wali pihak perempuan dan para saksi dan tentunya dalam majelis yang sama. Praktik sebuah akad nikah berdasarkan contoh di atas, menurut Hanafiyah hukumnya sah, selama pembacaan ijab calon suami yang termaktub melalui media surat (tulisan) ataupun yang disampaikan melalui media utusan, dan pengucapan qabul dari wali pihak calon isteri sama-sama dapat didengar oleh kedua saksi dalam majelis itu dengan alasan tulisan sama kedudukannya dimata hukum dengan ucapan si penulis, begitupun ucapan utusan sama kedudukannya dengan si pengutus.⁵

Akad Nikah Virtual dalam Kondisi Pandemi Covid-19

Masing-masing Ulama Madzhab fiqih memiliki pendapat tersendiri tentang melakukan akad nikah. Dari Madzhab Syafi'i mensyaratkan adanya ketersambungan (*muttashil*) dalam proses ijab qabul. Muttashil atau ketersambungan ini tidak hanya dilihat dalam waktunya (*zaman*) namun juga tempatnya (*makan*). Memang Syafi'iyah mensyaratkan adanya waktu dan tempat yang terhubung, karena dalam akad nikah dibutuhkan pelafalan yang jelas dalam ijab maupun qabul. Bahkan ulama syafiiyyah menolak adanya ijab qabul dengan perantara tulisan (*kitabah*) untuk menghindari adanya kesamaran dalam pengucapan kalimat akad. Ulama Syafi'iyah lebih condong untuk menggunakan wakil (mewakilkkan) jika sekiranya antara mempelai laki-laki atau wali perempuan tidak dapat melakukan akad.

Apa yang menjadi pendapat ulama Syafiiyyah ini kemudian diadopsi dalam peraturan perkawinan di Indonesia. Dalam pasal 1 poin C, Kompilasi Hukum Islam menyebutkan dengan jelas "Akad nikah ialah rangkaian ijab yang diucapkan oleh wali dan kabul yang diucapkan oleh mempelai pria atau wakilnya disaksikan oleh dua orang saksi". Pada bab I ketentuan umum secara jelas dikatakan bahwa kabul diucapkan oleh mempelai pria atau wakilnya. Artinya

⁵ Satria Effendi M. Zein, *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer*, 2004.

jika mempelai pria berhalangan atau terhalang untuk mengucapkan kabul dapat diwakilkan kepada orang lain dan bukan dalam bentuk tulisan.

Di sisi lain ditengah kondisi masyarakat pandemi covid-19, Kementerian Agama mengeluarkan kebijakan dalam Surat Edaran Bimas Islam No P-004/DJ.III/HK.00.7/04/2020 Tentang Pengendalian Pelaksanaan Pelayanan Nikah di Masa Darurat Bencana Wabah Penyakit Akibat Covid 19, Kementerian Agama membatasi pendaftaran perkawinan di KUA, dan menghimbau agar masyarakat menjauhi kerumunan sesuai protokol kesehatan. Surat Edaran ini dikeluarkan agar masyarakat tetap melakukan *physical distancing* dan menerapkan protokol kesehatan untuk menghindari dampak pandemi yang lebih besar.

Surat Edaran Bimas Islam No P-004/DJ.III/HK.00.7/04/2020 Tentang Pengendalian Pelaksanaan Pelayanan Nikah di Masa Darurat Bencana Wabah Penyakit Akibat Covid 19 dikeluarkan oleh Kementrian Agama melalui Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam. Surat edaran ini bertujuan untuk mencegah dan mengurangi risiko penyebaran wabah Covid-19. Disamping itu juga melindungi pegawai Kantor Urusan Agama (KUA) Kecamatan serta masyarakat dengan tetap memperhatikan protokol kesehatan yang ketat. Pemerintah memberikan izin kepada masyarakat terkait pelayanan akad nikah hanya jika dilakukan di kantor KUA, karena beresiko menyebarkan wabah covid-19. Dalam SE No P-004/DJ.III/HK.00.7/04/2020 Tentang Pengendalian Pelaksanaan Pelayanan Nikah di Masa Darurat Bencana Wabah Penyakit Akibat Covid 19 ini pemerintah menerapkan beberapa peraturan bagi para catin / calon pengantin diantaranya membatasi pendaftaran dan pelaksanaan perkawinan. Dalam 1 hari pelaksanaan akad nikah tidak lebih dari delapan pasang calon pengantin. Hal ini untuk menghindari adanya kerumunan dan dalam rangka melaksanakan program PSBB pada waktu itu. Apabila dalam pelaksanaan perkawinan ini protokol tidak terpenuhi maka KUA Kecamatan berhak untuk melakukan penolakan.

Dalam SE No P-004/DJ.III/HK.00.7/04/2020 Tentang Pengendalian Pelaksanaan Pelayanan Nikah di Masa Darurat Bencana Wabah Penyakit Akibat Covid 19, hanya memberikan peraturan pembatasan pelaksanaan perkawinan saja. Tidak dijelaskan secara lanjut bagaimana opsi atau pilihan yang bisa dilakukan calon pengantin jika salah satu dari calon pengantin terhalang melakukan akad nikah. Pada butir 7 dalam SE No P-004/DJ.III/HK.00.7/04/2020 Tentang Pengendalian Pelaksanaan Pelayanan Nikah di Masa Darurat Bencana Wabah Penyakit Akibat Covid 19, dijelaskan jika calon pengantin tidak dapat memenuhi pelaksanaan akad nikah sesuai protokol KUA maka kepala KUA Kecamatan akan mempertimbangkan pelaksanaan diluar ketentuan, namun tidak diperinci kembali.⁶

Dengan kondisi darurat pademi seperti ini dimana memang tidak memungkinkan untuk dilakukan sebuah prosesi yang melibatkan banyak orang, pelaksanaan akad nikah secara virtual atau online bisa saja menjadi pilihan. Jika merujuk pada fiqh imam Hanafi atau ulama Hanafiyah bahwa bersatu dalam majelis pada sebuah akad dalam pernikahan adalah menyangkut kesinambungan waktu (zaman) diantara ijab dan qabul, bukan menyangkut kesatuan tempat, sehingga apabila antara ijab yang diucapkan wali dengan qabul yang diucapkan oleh pengantin pria selama keduanya tersambung, berkesinambungan meskipun keduanya tidak dalam satu majlis maka termasuk sah akad nikahnya. Apalagi dengan kemajuan teknologi pada zaman sekarang dimana sudah ada fitur video call sehingga orang yang berada dalam jarak jauh dapat berkomunikasi layaknya orang yang saling berhadapan.

Terdapat perbedaan mengenai esensi ittihād al-majelis atau adanya pergeseran kebudayaan dalam hal melakukan akad. Dimana dalam nikah biasa akad dilakukan dengan muwājahah bil ma'rūf (berhadap-hadapan seara langsung) pada satu tempat. Namun untuk nikah online ini muwājahah bil ma'rūfsama-sama dilakukan,

⁶ Kementerian Agama, "Surat Edaran Dirjen Bimas No. 004/DJ.III/Hk.00.7/04/2020 Tentang Pengendalian Pelaksanaan Pelayanan Nikah Di Masa Darurat Bencana Wabah Penyakit Akibat Covid-19," n.d.

tapi tidak dengan tempatnya, dimana nikah online dilakukan dengan terpisahnya jarak antara yang melangsungkan akad. Untuk menentukan apakah seseorang itu dapat melaksanakan akad pernikahan melalui online, ditetapkan kriteria sebagai berikut:

- a. Antara pria dan wanita yang ingin melangsungkan akad pernikahan haruslah terpisahkan jarak yang sangat jauh.
- b. Tidak bisa berhadir karena alasan jarak dan memang dalam keadaan yang tidak memungkinkan bagi kedua belah pihak untuk bersatu dan berkumpul untuk melaksanakan akad sebagaimana mestinya.

Dengan menetapkan kriteria seperti diatas guna dapat dipastikan bahwa mereka yang melangsungkan akad nikah online adalah mereka yang memang tak dapat melangsungkan akad sebagaimana mestinya. Sehingga pernikahan online bagi mereka memang layak dilaksanakan sebagai alternatif atau jalan terang karena tak dapat melangsungkan akad nikah dengan alasan jarak dan waktu. Sebagaimana pernah disampaikan oleh sebagian ahli fiqh dimasa lalu, diantaranya dari sebagian tokoh mazhab syafi'i yang menyatakan jika memang pernikahan mereka tidak dilangsungkan dan berkat itu mereka mendapatkan madharat pada diri mereka, maka hukumnya adalah wajib, hal ini sesuai dengan qaidah fihiyyah menolak sesuatu yang membahayakan, "Untuk mengusahakan kemashlahatan dan menghilangkan kemudharatannya" kemudian dengan teori maşhlāhah, bahwa apabila kedua belah pihak melaksanakan pernikahan dapat memberikan manfaat bagi mereka, yakni terhindar dari perbuatan zina dan sebagainya, sedangkan kalau mereka tidak melaksanakan pernikahan akan terjerumus kedalam hal-hal yang tidak di inginkan, maka dalam hal ini dapat dipergunakan qaidah fiqh bahwa "Hukum itu mengikuti kemashlahatan yang paling kuat/ banyak" Dalam kaidah lai "Kebutuhan mendesak menduduki posisi darurat, baik seara umum, maupun seara khusus" Kaidah tersebut menunjukkan bahwa semua bentuk muamalah boleh dilaksanakan selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syari'ah, yakni

tidak bertentangan dengan ayat-ayat Alquran, atau hadis Rasulullah SAW, atau maqashid syari'ah.

Dengan demikian akad ijab dan qabul melalui video call atau telepon sah secara syar'i, dengan catatan memenuhi syarat-syarat akad ijab dan qabul yang lain, serta memenuhi rukun-rukun dan syarat-syarat sah nikah yang lain. Apabila akad ijab dan qabul melalui video call sah antara wali dengan calon suami, maka sah juga untuk akad tawkil (mewakilkkan) dari pihak wali kepada wakil jika wali mewakilkan akad nikah pada orang lain. Bahkan sah juga akad ijab dan qabul melalui video call antara wakil dengan mempelai pria.

DAFTAR PUSTAKA

- Agama, Kementerian. "Surat Edaran Dirjen Bimas No. 004/DJ.III/Hk.00.7/04/2020 Tentang Pengendalian Pelaksanaan Pelayanan Nikah Di Masa Darurat Bencana Wabah Penyakit Akibat Covid-19," n.d.
- Effendi M. Zein, Satria. *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer*, 2004.
- Farid, Miftah. *NIKAH ONLINE DALAM PERSPEKTIF HUKUM. Jurisprudentie : Jurusan Ilmu Hukum Fakultas Syariah Dan Hukum*. Vol. 5, 2018. <http://journal.uin-alauddin.ac.id/index.php/Jurisprudentie/article/view/5437>.
- Mughniyah, Muhammad Jawad., A. B. Masykur., Afif. Muhammad, and Idrus. Al-Kaff. "Fiqih Lima Mazhab," 1996.
-

الأموال المشتركة بين الزوجين في القانون الإندونيسي والقانون الجزائري (دراسة مقارنة ونظرة فقهية)

الكاتبة: يونتا ديوي سفتيانا

مقدمة

إن موضوع الأموال المشتركة بين الزوجين قد شاعت بين تشريعات عدة ، ما بين الشريعات القديمة والحديثة حتى في الفقه الاسلامي لو أنها تعد من النوازل فيه ولم يرد فيه سوى التحاكم إلى قواعد الاثبات العامة. وهذا الاهتمام ليس وليد اللحظة، وإنما يعود إلى قرون خلت التي كانت الأوضاع فيها قد ساهمت مساهمة كبيرة في إنشاء هذا القانون.

بحث هذه المقالة عن ماهية الأموال المشتركة بين الزوجين، وحاولت تقارنها في التشريع الإندونيسي والتشريع الجزائري من حيث النشأة أي الدواضافة إلى ذلك فإن المواد التي تنص و تنظم في القانونين عن تلك

الأموال لاتنفك من الدراسة في هذه المقالة. فمن خلال القراءة بهذه المواد القانونية تكتشف الأبعاد السوية والأبعاد المتغايرة في التشريعين. وبالتالي سرد النظرة الفقهية تجاه مضمون القانونين عن الأموال المشتركة بين الزوجين أمر مضطر للبحث.

1. تعريف "الأموال الزوجية المشتركة بين الزوجين"

الحق المالي بين الزوجين الذي يشتهر بمصطلح "الأموال المشتركة بين الزوجين" أو "الأموال المكتسبة" من قبل الزوجين والمتحصلة خلال الفترة الزوجية" يحتاج إلى البيان المقصود منه في القانون و الفقه الاسلامي.

ماهية الأموال الزوجية المشتركة

يطلق التعريف القانوني على الأموال الزوجية المشتركة في القانون الإندونيسي: "هي أموال الزوجين المشتركة المكتسبة خلال فترة الزواج إلا الهبة والإرت فهما ليسا داخلين" (قانون الزواج من المادة 35 فقرة 1).

وعرفها فتح الرحمن بأنها "الملكية المشتركة التي يحصلها الزوجين من كسبهما خلال فترة الزواج ويعملا لصالح الحياة" [فتح الرحمن, 1981:89].

أما الباحثة المغربي الميلود كعواس قد عرّف هذا الحق فقال: "هو حق يضمن للزوجة إذا انتهت العلاقة الزوجية بينها وبين زوجها إما بالطلاق أو الوفاة. فتحصل على جزء من الثروة مقابل ما بذلته من مجهودات مادية ومعنوية إلى جانب زوجها وهي مجهودات يتم تقويمها بغاية الضبط والدقة" [2009:5].

والباحث الإماراتي خليفة علي الكعبي والباحث العراقي رعد مقداد الحمداني فقد اتفقا على نفس التعريف (بأن النظام الا شتراك المالي بين الزوجين: هو مجموعة القواعد التي تحدد علاقة كل من الزوجين بأمواله وأموال الزوج الآخر. وعلاقتهما معا بالأموال المشتركة من خلال تفعيل نظام الا شتراك المالي أي أثناء الحياة الزوجية. وبهذا يتم التفريق بين المال المملوك

لأحد الزوجين قبل الزواج والمال المستدرك الذي تم الحصول عليه من خلال تنمية الثروة المالية أثناء الحياة الزوجية .

وأما في الفقه الإسلامي لم يرد مصطلح الأموال المكتسبة خلال الزوجية عند المتقدمين لأن المسألة الفقهية هذه تعتبر من النوازل . ولكن تُوجد تعريفات للفقهاء المتأخرين ما يثبت أحقية الزوجة فيما هو ملك لها وما يثبت وجود ذمة مالية لها منفصلة عن زوجها او غيره حيث تعرف الشريعة الإسلامية بوجه عام نظاماً مالياً واحداً يحكم أموال الزوجين وحقوقهما وعلاقتهما المالية وهو نظام انفصال الأموال. ويظهر ذلك من خلال مجمل الأحكام التي تتناول العلاقات المالية بين الزوجين والقواعد اللتي تخضع لها حقوقهما المالية، كنظام النفقات وقواعد التصرف و الانتفاع بالأموال العائدة لكل منهما" كما يستشف هذ المبدأ من أحكام الكتاب والسنة [عمر صلاح, 2009:107].

تاريخ الأموال المشتركة بين الزوجين في إندونيسيا ونظامها

وقد سُمي المجتمع الإندونيسي اقتسام الأموال المشتركة بين الزوجين حال الطلاق والميراث بالعديد من المسميات على اختلاف المناطق مثل: جونو جيني (gono gini) في جاوى، سووارانغ (siwarang) في سومطرة الغربية، غونا كايا (guna kaya) في جاوا الغربية، وغيرها حيث يتغير الاسم بتغير الإقليم والمنطقة.

ومع مرور الوقت أصبح مصطلح (جونو-حيني) الأكثر شعبية وشهرة وشيوعاً وتداولاً في المجتمع الإندونيسي عموماً.

يُعتبر عرف الجونوجيني من الأعراف المالوية القديمة. في دائرة نوسنتارا أو شرق آسيا. حيث كان المسلمون في كلمنتان الإندونيسية في إقليم البنجار يمتنون الزراعة والفلاحة وصيد الأسماك. ويقوم بهذا المهام كل من الرجال والنساء والمتزوجين والمتزوجات يعاون بعضهم بعضاً ويشاركون في كسب عيشهم. ولقد استرعى هذا الأمر انتباه الشيخ محمد أرشد الينجاري

المفتي في المنطقة، فأفتى في الجونوجيني بوجود تقسيم الأموال المكتسبة بين الزوجين حال الطلاق والوفاة. ” (sholahuddin & Hamid,2003:203) ولقد كان لهذه الفتوى الثورية التي راعى فيها الشيخ مقاصد الشريعة واستحسان من قبل القانونيين وتم اعتمادها كقانون في مدونة القانون الإسلامي KHI لأنها تعتمد على أساس شرعي.

وبالرجوع الى العرف الاجتماعي في تاريخ الفتوى. نجد إن النساء كن جنبا إلى جنب مع الرجال في كافة المناحي الكسبية بل يزدن على الرجال تحمل مسؤولية الإنجاب وتربية الأولاد مما حذا بالتدرج لإصدار هذه الفتوى التي لم يعهد التاريخ الإسلامي في الشرق الأقصى مثيل لها وتعتبر مخالفة لقواعد الميراث وحقوق المطلقة المالية في أحكام الفقه (Maskuri, 1997: 196-197)

تظهر من نشأت الجونوجيني وعلاقته بالتشريع الإسلامي وتكييفه كقانون وتقييمه من الناحية الشرعية مكانة العرف والعادات عند الشعب الإندونيسي حيث كان للأعراف والعادات آثارها الكبيرة في تعاملات الناس

وسلوكياتهم. كما تلعب تعاليم الديانات دورا مهما أيضا في تكوين الأخلاق
وشخصيات المجتمع.

قديمًا كانت المرأة بالإضافة لمهامها كزوجة وأم وراعية لبيتها عليها
بأن تقوم بمساعدة زوجها في مهامه الكسبية. هذا الأمر حذا بالمفتي أن يفتي
بأن للزوجة الساعية مع زوجها نصف الثروة المكتسبة خلال الزوجية والتي
كان لها مساهمة في جمعها.

وبعد ضغوطات إجتهتها اندونيسيا من دعاة تحرير المرأة ومن جهات
أخرى خارجية وداخلية اضطرت لتكييف هذا العرف قانونًا. فكان أول
القانون المدني الإندونيسي الذي قرر ثلاث مواد تعني بالأموال الزوجية
المشتركة وكان هذا في سنة 1974 وأرقام هذه المواد هي 35. 36 و37: تلاه
صدور قانون من مجموعة الأحكام الإندونيسية الصادرة في 1997 حيث يتكون
من المواد التالية من 85 الى 97. بالنسبة لمواد للقانون المدني الإندونيسي
ومجموعة الأحكام الإندونيسية هي كالتالي على التوالي:

القانون المدني الإندونيسي:

❖ المادة 35:

- الأموال المكتسبة أثناء الزواج تصبح الأموال المشتركة.
- الأموال التي أحضرها كل من الزوج أو الزوجة والممتلكات التي اكتسبها كهدية أو ميراث تبقى تحت تصرف كل منهما ما لم يتفق على غير ذلك.

❖ المادة 36 :

- فيما يتعلق بالأموال المشتركة» يتصرف بها الزوج أو الزوجة على موافقة الطرفين.
- وفيما يتعلق بالأموال لكل منهما الزوج والزوجة لذيها الحق الكامل في
- اتخاذ إجراءات قانونية على ممتلكاته.

❖ المادة 37:

- اذا انتهت العلاقة الزوجية بسبب الطلاق فإن الأموال المشتركة تنظم طبقاً لأحكامها. والمقصود بأحكامها منصوص عليه في شرح الفصل (37) بأنه "حكم الدين» حكم العرف, والأحكام الأخرى": يكتب سابقاً في القانون المدني عند جمهورية اندونيسيا رقم 01 لعام 1974» على النحو التالي: إذا حدث الطلاق بينهما الأموال المشتركة

توزع على قوانينها الخاصة بها (المادة 37)

❖ كتاب مجموعة الأحكام الإسلامية (الفصل الثالث عشر من

الثروة في الزواج)

❖ (المادة 85 -الملاة 97) ينظم القواعد المتعلقة بالجونوجيني

▪ أساس دمة مالية مستقلة

▪ انواع مال الزوجين

▪ المال الملموسة وغير الملموسة

القانون الإندونيسي فقد زاد في القانون بأن ضمن هذا العقد .. الجانب المعنوي حيث ورد بأن الأموال المشتركة غير الملموسة يمكن أن تكون معنوية بأن تشمل الحقوق والواجبات. وهذا من أسس المناصفة في توزيع الأموال المشتركة في القانون الإندونيسي.

و بالنسبة لتقسيم الأموال حالة الانفصال في القانون الإندونيسي ، نقد

قانون رقم 97 من مجموع الأحكام الإندونيسية وصيغته هي "استحق الزوجين

بعد الطلاق نصف الأموال المشتركة ما دام لا يوجد اتفاق بينهما في تقسيم

الأموال عند عقد الزواج." إن هذا القانون المطبق في نظر بعض الباحثين

قد لا يتوفر على أرضية عادلة وقد يتحصل أحد المطلقين على أكثر مما

يستحق وقد يكون العكس مع أن الله سبحانه وتعالى أمرنا بالعدل والقسط في المعاملات عموماً وكافة نواحي الحياة.

الأموال المشتركة بين الزوجين في القانون الجزائري

ينطلق النظام المالي بين الزوجين في القانون الجزائري من استقلال الذمة المالية للزوجة حيث تعتبر الذمة المالية للزوجة مستقلة عن ذمة الزوج، فلها حقوق مالية مترتبة عن الرابطة الزوجية من صداق ونفقة، كما أن لها حقوق مالية أخرى تكتسبها إما عن طريق الإرث، أو وصية أو هبة، فكل هذه الحقوق المالية تدخل في الذمة المالية للزوجة، ولها حرية التصرف فيها كما تشاء.

إن نظام الاشتراك في الأموال الزوجية يعد من أهم صور النظام المالي الزوجي والأكثر شيوعاً في التشريعات الغربية وفي مقدمتها التشريع الفرنسي، ويستند هذا النظام إلى فكرة وجود مجموع مالي مشترك بين الزوجين (عمر صلاح الحافظ مهدي العازوي، 27) وهي تلك الأموال التي يكتسبها في ظل العلاقة الزوجية سواء عن طريق ممارسة مهنة معينة أو نشاط معين أو عن طريق التبرع كأن يهب شخص ما لكلي الزوجين قطعة ترابية فتكون بذلك مشتركة بينهما.

ثم إن فكرة الاشتراك في الأموال الزوجية المكتسبة سويًا بدأت تتسلل ببطء إلى مدونات الأحوال الشخصية العربية وتفرض نفسها نتيجة ظروف سياسية وعوامل اجتماعية وثقافة واقتصادية جدد وطرأت على الساحة العامة للبلدان العربية منها ارتفاع نسبة التعليم والوعي والعمل بين الإناث ونشاط الجمعيات النسوية والحقوقية المطالبة بمحاربة أشكال التمييز بين الجنسين (إقروفة زبيدة، ص.) ولا تخلو الجزائر من هذا التأثير.

والواقع الذي يعيشه المجتمع الجزائري اليوم، والمساهمة المشتركة للزوجين في الحياة الأسرية وغيرها تؤدي إلى اختلاط أموال الزوجين، فإذا كانت هذه الزوجة عاملة، قد تساهم في تجهيز أو بناء بيت الزوجية، إما من أموالها الخاصة التي تمتلكها من صداق أو من إيراداتها الشخصية من الكسب والرواتب، وقد تساهم بها فعليًا في الإنفاق مع زوجها، فهذا الاختلاط في الأموال يؤثر على استقلالية الذمة المالية للزوجة، مما يؤدي في حال النزاع إلى مشكل إثبات هذه الحقوق. وهذا الاختلاط في الأموال يؤدي إلى حدوث نزاعات إما بين الزوجين أو ورثتهما مما يتطلب علينا البحث.

لقد اهتم المشرع الجزائري بحقوق الزوجة في أموال الأسرة بقصد رفع الحيف والظلم الذي عانت منه لسنوات طويلة وقد جاء التعديل الأخير

لقانون الأسرة لتنظيم الروابط المالية بين الزوجين واستجابة للواقع المعاش للأسرة الجزائرية إذ أصبحت مساهمة المرأة في تحسين أوضاعها الاقتصادية أمرا لا يمكن تجاهله أو غض الطرف عنه، حيث نجد المرأة سواء في البادية أو المدينة تقوم بمجهودات طيلة حياتها الزوجية داخل البيت وخارجه كما تضطر في الكثير من الأحيان إلى القيام بأعمال شاقة للمساهمة في الرفع من دخل الأسرة بكل الوسائل والسبل المتاحة لمواجهة متطلبات الحياة المتزايدة، وبالتالي مساهمتها في تكوين الثروة المالية للأسرة.

هذه الثروة المتحصل عليها من عمل وكد الزوجين معا غالبا ما تسجل باسم الزوج وحده لاعتبارات اجتماعية وثقافية، حتى إذا ما حصل بينهما نزاع وطلقها انفرد الزوج بكل شيء وخرجت الزوجة من البيت خالية الوفاض لا شيء لها سوى متعتها ونفقتها أثناء العدة، كما أنه إذا توفي الزوج وكان له أولاد لا ينوب الزوجة إلا نصيبها كوارثة، وهو الثمن من التركة التي ساهمت في جمعها وتكوينها أو الربع في حالة عدم وجود الأولاد.

استنادا إلى ظروف التي عانت منها الزوجة خاصة رأى البعض أن معالجة المشرع الجزائري لحق مشاركة الزوجة زوجها في الممتلكات المكتسبة خلال الحياة الزوجية فكرة ليست مستقاة من النموذج الغربي، ولا من نظام الأموال المنفصلة أو المشتركة المعتمدة في القوانين الغربية، بل تجد أساسها في مبادئ الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي والذي تبلور في عدة

فتاوى ونوازل حكم فيها، القضاء عملاً بقواعد الإنصاف والعدالة وأنه لا يجوز لمسلم أن يأكل مال الغير بالباطل.

فتعد الأموال التي يمتلكها كل من الزوجين قبل قيام الحياة الزوجية أموالاً خاصة بكل منهما. ومستقلة عن أموال الزوج الآخر. وهذا ما أخذ به المشرع الجزائري في نص المادة (37) فقرة الأولى من قانون الأسرة. لكن قد تختلط أموال الزوجة بأموال الخاصة بالزوج أثناء الحياة الزوجية. وبالتالي فإنها تعد في الواقع العملي مملوكة ملكية مشتركة بين الزوجين. بالإضافة إلى ذلك هناك أموال حقيقية بين الزوجين شارك فيها كل زوج بنصيب معين في اكتسابها، وهذا لتنمية أموال الأسرة وزيادة رفاهيتها.

إن ما جاء به قانون الأسرة الجزائري بعد تعديل مواده قصد معالجة المشكلات التي تعاني منها الأسر الجزائرية إلا دليل على ذلك، فالمادة 37 من ق.أ.ج تناولت الروابط المالية بين الزوجين، حيث نصت في فحواها على المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه العلاقات المالية بين الزوجين وهو مبدأ استقلالية الذمة المالية، وهذا يعني أن كل واحد من الزوجين حر في التصرف في ماله واستثناء من هذا المبدأ نجد المشرع أقر وأضاف قاعدة اختيارية نصت عليها الفقرة الثانية من المادة السالفة الذكر تجيز للزوجين الاتفاق على تدبير الأموال التي ستكتسب أثناء قيام العلاقة الزوجية ويكون ذلك في عقد الزواج أو في عقد رسمي لاحق.

إن التطور الحاصل في العلاقات المالية بين الزوجين في المجتمع الجزائري أدى إلى حتمية اختلاط أموالهما والانتفاء التدريجي لمبدأ انفصال الذمم المالية المقرر قانوناً وذلك من خلال مساهمة الزوجة في أموال الأسرة نتيجة عملها لمسعودي رشيد، مرجع سابق، ص 239).، واقرار ما يسمى بمبدأ مشاركة الزوجة في مصاريف العائلة لمسعودي رشيد، مرجع سابق، ص 239). فطبقاً لقانون الأسرة وأحكام الشريعة الإسلامية، لكل واحد من الزوجين ذمة مالية مستقلة عن ذمة الآخر، غير أن التعديل الجديد الذي طرأ على قانون الأسرة الجزائري (مسعودي رشيد، مرجع سابق، ص 239). أجاز لطرفي العلاقة الزوجية الاتفاق حول الاشتراك في مكتسباتهما خلال الحياة الزوجية، ويتم ذلك أثناء إبرام عقد الزواج، سواء في عقد الزواج نفسه أو في عقد رسمي مستقل عنه، كما يجوز الاتفاق لاحقاً بعد تحرير عقد الزواج وفي ظل زوجية قائمة على كيفية تسيير ممتلكاتهما وعلى الأموال المشتركة بينهما، والتي يكتسبانهما خلال الحياة الزوجية، حيث جاءت الفقرة الثانية من نص المادة 37 من ق.أ.ج على مايلي "غير أنه يجوز للزوجين أن

يتفق في عقد الزواج أو في عقد رسمي لاحق حول الأموال المشتركة بينهما، والتي يكتسبها خلال الحياة الزوجية وتحديد النسب التي توول إلى كل واحد منهما".

ويستشف هذا المبدأ أيضا في تقرير المشرع لمشروعية الاشتراط في عقد الزواج بصفة عامة والاشتراط حول المكتسبات المالية المشتركة بصفة خاصة، والتي تندرج ضمن الشروط المالية الواردة ضمنا في نص المادة 19 من ق. أ. ج والتي تنص على ما يلي: "للزوجين أن يشترطا في عقد الزواج أو في عقد رسمي لاحق كل الشروط التي يريانها ضرورية ولاسيما شرط عدم تعدد الزوجات وعمل المرأة، ما لم تتنافى هذه الشروط مع أحكام هذا القانون". (مسعودي رشيد، مرجع سابق، ص 239).

ولعل أهم ما تضمنه التعديل الأخير لقانون الأسرة الجزائري هو إمكانية المتاح للزوجين في إيراد وثيقة مستقلة عن عقد الزواج، بمقتضاها يتفقان على تدبير الأموال التي سيتم اكتسابها خلال فترة الزواج، بحيث

يتراضيان في بداية حياتهما الزوجية على الطريقة التي يريانها ناجعة لاستثمارها وتوزيعها.

هذا المقتضى جاء نتيجة توسيع مجال الشروط الملحقة بعقد الزواج، بحيث يسمح للأطراف بإدراج شروط يتم بمقتضاها الاتفاق على بعض المواضيع التي ثبت عمليا أنها مصدر الكثير من المشاكل والخلافات خصوصا بالنسبة للمرأة والطفل، وتهدف بالتالي إلى توفير ضمانات لا توفرها النصوص القانونية. كما يعتبر كذلك نتيجة إدخال مبدأ سلطان الإرادة في مجال الروابط الأسرية بالرجوع إلى أحكام نص المادة 18 من ق. أ. ج والتي تنص على: "يتم عقد الزواج أمام الموثق أو أمام موظف مؤهل قانونا مع مراعاة ما ورد في المادتين 9 و 9 مكرر من هذا القانون خلاصتها ما يلي:

حالة الاتفاق حول المكتسبات المالية في محرر عقد الزواج

إذا ما اتفق الخاطب والمخطوبة على إيراد شرط مالي يتعلق بالأموال

التي ستكتسب أثناء الحياة الزوجية في محرر عقد الزواج نميز بين حالتين:

* حالة إبرام عقد الزواج أمام الموظف المؤهل قانونا (ضابط الحالة

المدنية)

إذا ما اختار الطرفان المتناكحان ضابط الحالة المدنية بلدية إقامتهما أو إقامة أحدهما لتسجيل عقد زواجهما فان اتفاقهما المتعلق بالأموال المشتركة بينهما، يبقى مجرد اتفاق شفوي يعلن في مجلس العقد أمام الضابط المؤهل والشاهدين والولي، ولا يمكن تدوين هذه الشروط ولا هذا الاتفاق في الاستمارات المعدة لعقد الزواج. مادامت عقود الزواج هي استمارات معدة مسبقا ولا تحتوي أي بند متعلق بشروط الزواج بالرغم من أنه لم يرد في القانون ما يمنع ضابط الحالة المدنية من تدوين شروط الزواج، فنص المادة 18 من ق. أ. ج جاء عامًا.

* حالة إبرام عقد الزواج أمام الموثق

يتغير الوضع في هذه الحالة أين يكون للطرفين كامل الحرية في اشتراط كل ما يريانه ضروريا من بينها الاشتراك في المكتسبات المالية خلال

فترة الزوجية، فيكون بذلك لهذا الشرط وغيره من الشروط المدونة في الوثيقة الرسمية كامل الحجية في حالة تخلف أحد الطرفين عن التزامه، فلكل زوج الحق في المطالبة بفك الرابطة الزوجية على أساس مخالفة الشروط المتفق عليها في عقد الزواج أو في عقد لاحق له.

* حالة الاتفاق حول المكتسبات المالية في محرر غير عقد الزواج

لقد منح المشرع الج ا زثري للزوجين حرية إب رام عقد رسمي لاحق لعقد الزواج، مضمونه الاتفاق حول المكتسبات المالية المشتركة بينهما في ظل العلاقة الزوجية وهذا عملا بنص المادة 37 فقرة ثانية من ق .أ . ج، وبالتالي فإن القانون لا يلزم الطرفين على الاتفاق حول مكتسباتهما المالية في عقد الزواج أو في وثيقة مرفقة أثناء إبرامه، بل أعطى إمكانية الاتفاق حولها وطريقة تسييرها ومآلها في عقد لاحق وفي أي وقت يشاء ان.

المقارنة و النظره الفقهيه في الاموال المشركه بين الزوجين في القانون

الاندونيسي والقانون الجزائري

يدور البحث في المقارنة بين هذين قانونين حول النقاط الآتية:
التعريف بالأموال المشتركة بين الزوجين في القانونين، خلفية نشأتها فيهما،
موادهما القانونية في الأموال المشتركة بين الزوجين.

بعد ملاحظة الكاتبة على تعريف الأموال المشتركة بين الزوجين، ثبت لها أن كلي القانونين يعترفان بأن الأموال المشتركة بين الزوجين هي الأموال التي تحصلت بعد فترة الزواج بحيث ساهم كل من الزوجين وشاركا في تحصيلها وتنميتها سواء كانت المساهمة مباشرة أم غير مباشرة ويكون الاستحقاق لهذا المال بسبب مشاركة الزوجين في العمل أو مشاركة أحدهما، كأن يعمل الزوج فقط دون زوجته لأنها تبقى في البيت وتقوم بواجباتها مثل تربية الأولاد والمحافظة على سلامة البيت ورعايته وغيره ذلك من الأعمال المنزلية لذا، تستحق المرأة المال المشترك وإن كان المال من حصيلة عمل الزوج وكسب يده خارج البيت.

ويعترف كلا القانونين أن الأموال المشتركة بين الزوجين تقوم على أساس ذمة مالية مستقلة كما تتمثل هذه الأموال في الأموال الظاهرة أو غير الظاهرة أي الأموال الملوثة وغير الملوثة، والثابتة أو المنقولة.

نظرا إلى تاريخ النشأة ، فإن هذين القانونين لهما خلفية مختلفة ، حيث أن هذا القانون نجم في إندونيسيا مؤسسا على عرف المجتمع الإندونيسي الذي قد ألف بتقسيم الأموال المشتركة بين الزوجين فتكيف قانونا. والعامل الآخر ضغوطات إجتهتها اندونيسيا من دعاة تحرير المرأة ومن جهات أخرى خارجية وداخلية اضطرت لتكييف هذا العرف قانوناً. فاستحسنه المشرع الإندونيسي في تكيفه قانونا. والنظر إلى مهمة المصلحة في شرعية هذا القانون لعب دورا هاما. والمصلحة في رعاية حقوق الزوجة. أما العوامل التي تدفع إنشاء هذا القانون في الجزائر أهمها اهتمام المشرع الجزائري بحقوق الزوجة في أموال الأسرة بقصد رفع الحيف والظلم الذي عانت منه لسنوات طويلة. وإن نظام الاشتراك في الأموال الزوجية يعد من أهم صور النظام المالي الزوجي والأكثر شيوعا في التشريعات الغربية وفي مقدمتها التشريع الفرنسي، ويستند هذا النظام إلى فكرة وجود مجموع مالي مشترك بين الزوجين (عمر صلاح الحافظ مهدي العازوي، مرجع سابق، ص 27). ولا شك أن تأثير المفاهيم الغربية خاصة التشريع الفرنسي في النظام المالي بين الزوجين قاد أفكار بعض المشرعين الجزائريين إلى إثبات هذا النظام في الجزائر.

وجدير للبحث عنه في قد اختلف القانون الابدونيسي في هذه المقارنة هو عملية إبرام الأموال المشتركة في القانونين. في المادة 35 من القانون المدني الابدونيسي تعتبر الأموال المكتسبة أثناء الزواج تصبح الأموال المشتركة وهذا مباشرة بدون عقد رسمية حين عقد الزواج الذي يعين النسب لكلي الزوجين.

وبالنسبة لتقسيم الأموال حالة الانفصال في القانون الابدونيسي ، نقد قانون رقم 97 من مجموع الأحكام الابدونيسية وصيغته هي "استحق الزوجين بعد الطلاق نصف الأموال المشتركة ما دام لا يوجد اتفاق بينهما في تقسيم الأموال عند عقد الزواج." إن هذا القانون المطبق في نظر بعض الباحثين قد لا يتوفر على أرضية عادلة وقد يحصل أحد المطلقين على أكثر مما يستحق وقد يكون العكس مع أن الله سبحانه وتعالى أمرنا بالعدل والقسط في المعاملات عموماً وكافة نواحي الحياة.

أما في القانون الجزائري فلا بد من إبرام المال المشترك بين الزوجين عن طريق الاتفاق الموقع بين الزوجين وبوثيقة رسمية أثناء عقد الزواج أو

في عقد رسمي لاحق، كما في نص المادة 19 من ق.أ.ج والتي تنص على ما يلي: "للزوجين أن يشترطا في عقد الزواج أو في عقد رسمي لاحق كل الشروط التي يريانها ضرورية ولاسيما شرط عدم تعدد الزوجات وعمل المرأة، ما لم تتنافى هذه الشروط مع أحكام هذا القانون". (قانون الأسرة الجزائري).

وتقسيم الأموال في القانون الجزائري حين حدوث الانفصال بين الزوجين بسبب الطلاق أو الوفاة حسب النسب التي اتفق عليه الزوجان كما جاءت الفقرة الثانية من نص المادة 37 من ق.أ.ج على مايلي: "غير أنه يجوز للزوجين أن يتفقا في عقد الزواج أو في عقد رسمي لاحق حول الأموال المشتركة بينهما، والتي يكتسبانها خلال الحياة الزوجية وتحديد النسب التي تؤول إلى كل واحد منهما". فلا يعرف هذا النظام بمبدأ المناصفة في التقسيم مثل ما طبقه القانون الإندونيسي.

النظرة الفقهية:

النظرة الأولى في قانون رقم 97 من مجموع الأحكام الإندونيسية وصيغته هي " استحق الزوجين بعد الطلاق نصف الأموال المشتركة ما دام لا يوجد اتفاق بينهما في تقسيم الأموال عند عقد الزواج." في حالة انفصال عقد الزواج بسبب الطلاق ، إن هذا القانون المطبق في إندونيسيا قد لا يتوفر على أرضية عادلة ، قد يحصل أحد المطلقين على أكثر مما يستحق وقد يكون العكس مع أن الله سبحانه وتعالى أمرنا بالعدل والقسط في المعاملات عموماً وكافة نواحي الحياة.

فبأي حق تحصل الزوجة على النصف من هذه الممتلكات دون أن يكون هناك عقد بينهما يسوغ لها . الحصول على نصف الممتلكات هذا يعتبر إثراء للزوجة بلا سبب مشروع على حساب الزوج الذي كد لينمي هذه الأموال دون مشاركة مادية من الزوجة لأنها -أي الزوجة- وضعت مالها مع الزوج بقصد الاستثمار والائتماء لكان شركة وهي ما يطلق عليه عقد شراكة.

لكن في هذه الحالة ليس لدى الزوجة مال حتى تستحق نصف هذه الممتلكات بعد الطلاق، وهذا منهي عنه.

ولأن الأصل في مال الإنسان لا ينتقل إلى شخص آخر إلا إذا اتفق الشخصان على ذلك، إذا قضى القاضى بانتقال ملك، وإذا تحددت نسبة كل طرف تحديد حسابياً قدر مساهمته جهداً ومالاً.

ولكن القانون الإندونيسي فقد زاد المادة المناصفة في القانون بأن ضمن الجانب المعنوي حيث ورد بأن الأموال المشتركة غير الملموسة يمكن أن تكون معنوية بأن تشمل الحقوق والواجبات أساس المناصفة في القانون الإندونيسي. فأبرم اقتسام الأموال بين الزوجين بعد الطلاق بالمناصفة. فللمرأة نصف الممتلكات المتحصلة فترة الزواج والتي ساهمت فيها سواء من خلال عملها داخل البيت أو عن طريق عمل بأجرة إذا كانت الزوجة تعمل في البيت عملاً من أعمال النساء أو عملاً يدخل ضمن خدمة الزوج أو الأولاد والزوج يعمل خارج البيت ويسعى لكسب رزقه ثم يحدث الطلاق بينهما.

خاتمة

جمع تنظيم الأموال المشتركة بين الزوجين في القانون الإندونيسي و القانون الجزائري لضغوط خارجية وداحلية. وتم تكييف كقانون بما تميل الأعراف و المعتقدات المحلية. وأما البحث عنها في الفقه الإسلامي تعد من النوازل الفقهية الحديثة.

في إندونيسيا للعرف دور كبير في تشكيل تدير الأموال المشتركة بين الزوجين حيث تم تعميمه ليكون قانونا، وخلاف ذلك في الجزائر تم تنظيم قانون الأموال المشتركة بين الزوجين حماية لحقوق المرأة المتزوجة خاصة المطلقة أو المتوفى عنها زوجها بقصد رفع الحيف والظلم. فكلا القانونين يعترفان بمبدأ الزمة المالية المستقلة و وجود الأموال المشتركة في ظل الزواج.

واختلاف القانونين في مادة اقتسام الأموال المشتركة بين الزوجين حين حدوث الانفصال تجلب النظرة الفقهية فيها. دليل عدم الاثراء على الغير بدون كسب أو أخذ مال الغير بدون حق يكون حجة في اقتسام الأموال

المشتركة حسب النسب المعينة أثناء العقد، والمناصفة أمر قد لا يوفر العدالة لأحد الطرفين. وهذا منهي عنه. فالقانون الإندونيسي رأى المظهر من بعد آخر. إن المشاركة المعنوية لأحد الطرفين خاصة المرأة في إيجاد الأموال المشتركة كخدمة الزوجة لزوجها وأولادها تجعلها تستحق الأموال المشتركة نسبة المناصفة.

المراجع:

إقروفة زبيدة، " النظام المالي للزوجين بين الاجتهاد الفقهي وقانون

الأسرة

دنوي هجيرة النظام المالي بين الزوجين في التشريع الجزائري،

الجزائر، 1994

أمر 02 / 05 ، المتضمن تعديل ق. أ. ج. مرجع سابق / .

فتح الرحمن ، علم الوارث ، بندونج ، 1981

قانون الأسرة الجزائري

كعوس ، الميلود، حق الزوجة في الكد و السعاية (دراسة في التراث
الفقہ المالکی)، الرباط، 2009

مسعودي رشيد، مرجع النظام المالي بين الزوجين في التشريع
الجزائري دراسة مقارنة، الجزائر. 2006-2005

مجموعة الأحكام الإسلامية الإندونيسية

مدونة أحكام الزواج الإندونيسية

Mualimin, Mochammad Sahid. "Perwarisan Tanah Adat/ulayat Di
Indonesia Dan Malaysia Dalam Adat perpatih: satu Tinjauan
Syarak." Malaysian Journal of Syariah and Law, Aug 2017, 7 ed

Muzainah, Gt. "Prinsip Hukum Kedudukan Perempuan Dalam Hukum
Waris Adat Masyarakat Banjar." Mu'adalah Jurnal Studi Gender
dan Anak II (jan-june 2014)

Salahuddin, Hamid Iskandar Ahza. 100 Most Influential People of
Islam in Indonesia. Jakarta: PT. Intimedia Cipta Nusantara, 2003)

Kupas Masalah harta Gono-Gini. Yogyakarta: Pustaka Susanto Tuntas,
Dedi Yustisia, 2011