

**JIHAD AKADEMIK KALANGAN PERGURUAN
TINGGI ISLAM MELAWAN KORUPSI
(Pemaknaan Akademisi atas Kerancuan Fiqih dan Budaya
terhadap Korupsi)**

Muh.Khamdan

Kementerian Hukum dan HAM RI,
Khamdan.muh@gmail.com

Abstract

ACADEMIC JIHAD OF ISLAMIC COLLEGE CIVITAS ACADEMICA TO AGAINST CORRUPTION: ACADEMICS THOUGHT ON 'FIQH' AND CULTURAL CONFUSION TOWARD CORRUPTION. Paradox reality in Indonesia shows the rise of social diversity, but the achievements of corruption also increased. It shows that the diversity of social patterns is still in the theoretical-formalistic stage. This paper intends to conduct discourse criticism studies toward doctrin with thinking "jihad" to shift the thinking sacret 'fiqb' which is formalized. In promoting the eradication of corruption, Islam can play a role in various forms. Moral values taught at least provide answers about the spread of corruption with interpretation radicalization toward Islamic moral values. This new social ethic can encourage people to prevent, monitor, report and fix a number of social sanctions mechanisms in the community in the form of anti-corruption 'fiqb'. This anti-corruption 'fiqb' becomes a kind of corruption prevention efforts in the form of Islamic study.

Keywords: *Paradox, The Criticism Of Discourse, Social Ethics, Anti-Corruption 'Fiqb'*

Abstrak

Realitas paradoks dalam kehidupan bangsa Indonesia menunjukkan bahwa keberagamaan masyarakat meningkat, namun prestasi korupsi juga meningkat. Hal ini menunjukkan pola keberagamaan masyarakat masih dalam tahap teoritik-formalistik. Tulisan ini bermaksud melakukan kajian kritik wacana terhadap doktrin dengan “jihad” pemikiran untuk menggeser sakralitas doktrin dalam fiqih yang terformalkan. Dalam menggalakkan pemberantasan korupsi, Islam dapat berperan dalam beragam bentuk. Nilai-nilai moralitas yang diajarkan setidaknya memberikan jawaban semakin menyebarnya praktik korupsi dengan radikalisasi interpretasi terhadap nilai moralitas Islam. Etika social baru ini dapat mendorong masyarakat untuk senantiasa mencegah, mengawasi, melaporkan dan memperbaiki sejumlah mekanisme sanksi sosial yang hidup di masyarakat dalam wujud fiqih anti korupsi. Fiqih anti-korupsi menjadi semacam upaya pencegahan korupsi dalam melalui kajian keagamaan.

Kata kunci: *Paradoks, Kritik Wacana, Etika Sosial, Fiqih Anti-Korupsi.*

A. Pendahuluan

Menarik dan sangat perlu mendapatkan apresiasi positif betapa banyak tindak korupsi telah mampu diungkap oleh Komisi Pemberantasan Korupsi (KPK) sekaligus nurani pengakuan beberapa aparat penegak hukum. Dan tidak tanggung-tanggung pelaku yang telah dimasukkan ke dalam penjara, mulai dari pejabat eksekutif, anggota DPR, Gubernur Bank Indonesia, pengusaha, pengacara, hakim, dan juga jaksa. Hal ini memantik perasaan bahwa Indonesia benar-benar ditarik masuk ke dalam sebuah situasi pembersihan diri atau purifikasi dari patologi korupsi yang teramat parah, karena Indonesia yang berpenduduk muslim seantero jagad ternyata juga menyandang status *the sick man in Asia*.

Bagi muslim Indonesia, kenyataan demikian membuat gusar banyak aktivis yang memiliki kepedulian. Tercatat pernah pada akhirnya prakarsa 14 Organisasi Kemasyarakatan (Ormas) Islam bersama mendeklarasikan “Jihad Bersama Melawan Koruptor Bantuan Likuiditas Bank Indonesia (BLBI)” pada 2007. Bagi umat muslim Indonesia, kenyataan demikian membuat gusar

banyak aktivis yang memiliki kepedulian. Tercatat pada akhirnya prakarsa 14 Organisasi Kemasyarakatan (Ormas) Islam yang pada Senin, awal Juli 2007, mendeklarasikan “Jihad Bersama Melawan Koruptor Bantuan Likuiditas Bank Indonesia (BLBI)”. Ormas-ormas Islam dimaksud adalah Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama (NU), Persatuan Islam (Persis), Al Irsyad Al Islamiyah, Dewan Masjid Indonesia (DMI), Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), Alwasliyah, Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI), Korps Alumni Himpunan Mahasiswa Islam (KAHMI), Badan Kontak Majelis Taklim (BKMT) Indonesia, Wanita Islam, Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII), Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM), dan Himpunan Mahasiswa Islam (HMI).¹

Ketika kalangan gerakan yang bermain pada ranah praktis telah mendeklarasikan semangat “jihad” melawan korupsi, maka sangat dibutuhkan juga aksioma yang sama demi menyelamatkan Indonesia dari keterpurukan anggaran oleh kalangan akademisi, terutama diperankan kalangan Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI) di bawah naungan Kementerian Agama.

Sulit untuk tidak menyebut negara Indonesia sebagai negara yang sedang ambruk dan terpuruk dalam kemerosotan mental akibat merebaknya praktik korupsi dari birokrasi pusat sampai birokrasi daerah yang paling bawah. Meskipun masyarakat mengetahui dampak negatif korupsi. Namun pada saat bersamaan, korupsi seolah telah menjadi fenomena yang layak dilakukan dalam kehidupan bermasyarakat. Ia telah menjadi bagian dari budaya bangsa Indonesia, sebagaimana pernah disinyalir oleh Bung Hatta pada tahun 1950-an.²

Indonesia adalah negara dengan jumlah penduduk muslim terbesar di dunia. Negara Indonesia juga memiliki pondasi kehidupan bernegara atas dasar Pancasila, dengan sila pertama, Ketuhanan Yang Maha Esa. Kegiatan ibadah ritual sebagian besar rakyat juga terlihat sangat baik. Manakala bulan Ramadhan,

¹ Ali Engineer, Asghar, *Islam Masa Kini* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 28-30.

² A.S. Burhan (Ed). *Korupsi di Negeri Kaum Beragama, Ikhtiar Membangun Fiqh Anti Korupsi* (Jakarta: P3M dan Kemitraan. 2004), hlm. 131.

masjid ramai, para artis “bermetamorfosis” memakai jilbab, demikian di hampir setiap tahun sekitar 200.000 warga Indonesia menjalankan ibadah haji. Kehidupan beragama pada tataran ritual dengan sarana dan prasarana seperti tempat ibadah dan upacara keagamaan, menunjukkan perkembangan yang sangat pesat.³

Dengan demikian, bangsa Indonesia selalu bangga dengan menyatakan diri sebagai bangsa yang religius, bahkan menempatkan agama sebagai hal sangat penting dan sensitif dalam hubungan interaksi masyarakat berbangsa. Namun, semarak kehidupan beragama yang tumbuh subur dengan banyaknya masyarakat yang terlibat, tidak memiliki implikasi positif dalam menanggulangi moralitas kehidupan sosial yang semakin bobrok, termasuk di dalamnya adalah korupsi.

B. Pembahasan

1. Akar Budaya Korupsi Di Indonesia

Praktik korupsi memang selamanya difungsikan sebagai alat mencapai bahkan merebut kekayaan kekuasaan (politik) dan *prestise* sosial, dimana politik kekuasaan yang berlangsung di Indonesia telah dibudayakan sebagai upaya menghasilkan uang atau mengembalikan modal kekuasaan karena beban demokrasi langsung jelas membutuhkan anggaran yang besar. Setidaknya berkembang persepsi *Jer* Demokrasi *Mawa Bea*.⁴

Perkembangan praktik politik dan kekuasaan birokrasi Indonesia secara umum mewarisi kultur dan mentalitas birokrasi Jawa tradisional. Mentalitas tersebut identik dengan keserakahan mengumpulkan harta dan kekayaan oleh para aristocrat Jawa masa

³ Kecenderungan praktik korupsi itu berimplementasi pada gaya fikir masyarakat bahwa segala urusan ada pungutan tambahan. Untuk mempercepat urusan administrasi dengan birokrasi atau mempermudah masalah di tengah interaksi sosial tentu dengan memberikan dana tambahan. Hal ini karena korupsi telah tersistematisasikan dari semua tingkatan birokrasi. Korupsi juga dapat ditemukan pada semua lapisan masyarakat, baik pemerintahan, bisnis, pendidikan, bahkan agama sebagaimana urusan pelaksanaan ibadah haji.

⁴ Muhammad Agus Nuryatno, “Asghar Ali Engineers Views on Liberation Theology and Women’s Issues in Islam: An Analysis”, *Thesis*, Institute of Islamic Studies (McGill University, Canada, 2000), hlm. 67.

lalu. Hal ini juga yang kerap menjadikan antara pewaris kerajaan saling bertumpah darah mengincar kedudukan tertinggi kerajaan, atau perang untuk saling menguasai kerajaan lainnya. Orientasi demikian sangat kita fahami manakala melihat peninggalan-peninggalan kerajaan atau kerton Jawa pada masa sekarang yang memiliki koleksi harta kekayaan terdiri dari emas perhiasan dan pernak-pernik kekayaan lain.⁵

Dalam sejarah Jawa, juga berkembang aturan adanya upeti yang diterapkan oleh kerajaan bagi seluruh rakyatnya yang menempati tanah-tanah dalam wilayah kerajaan tertentu, karena rakyat hanya sekadar “numpang” tanah kerajaan. Upeti itu dalam praktiknya akan ditarik oleh *lurah* secara langsung, dan selanjutnya disetorkan pada *demang*. Dari pihak *demang*, upeti diserahkan kepada bupati yang akan diberikan pada raja atau penguasa kerajaan dalam prosesi agung *pisowanan*.

Jalur pengumpulan upeti tersebut, tidak pernah berjalan secara normal karena pihak kerajaan seringkali menaikkan kewajiban tarif pembayaran tanpa memperhitungkan kemampuan rakyatnya. Guna menyenangkan hati pembesar kerajaan, *demang* melalui *lurah* juga memaksa upeti yang melebihi kadar semestinya. Ironisnya, praktik “sunatan” masal juga berlangsung dari tahap demi tahap yang dilakukan oleh birokrasi struktural kerajaan. Tradisi menambah beban pungutan liar dengan berbagai dalih itulah yang kemudian berkembang sebagai tradisi masyarakat Jawa, yang seolah-olah menjadi pungutan resmi. Maklum, masyarakat pada masa lalu tidak menganggap praktik tersebut sebagai tindakan korupsi karena masyarakat masih terhegemoni dengan pola pikir pengabdian kepada raja sehingga mutlak dilakukan (*sabdo pandito ratu*) yang dilatarbelakangi adanya kepercayaan sakralitas “*wahyu kedaton*”, praktis perjalanan pemerintahan kerajaan tidak memiliki kontrol social.⁶

Tradisi menganggap sakral dan mistis seorang penguasa Jawa, pada akhirnya masuk ke dalam budaya masyarakat Jawa.

⁵Jamil, M. Muhsin. *Tarekat dan Dinamika Sosial Politik: Tafsir Sosial Sufi Nusantara* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 52.

⁶Jamil, M. Muhsin. *Tarekat dan Dinamika Sosial Politik: Tafsir Sosial Sufi Nusantara* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 9.

Di masyarakat pedesaan, masih berlangsung tradisi “*munjung*” berasal dari kata Jawa “*njunjung*” yang berarti mengangkat atau menghormati seorang pemimpin tertentu. Tradisi tersebut berupa pemberian yang diberikan kepada orang yang dituakan atau disegani, yang pada akhirnya dapat memperkuat jaringan modal sosial (*social capital*), semisal kekerabatan, solidaritas, dan penghormatan.

Thomas Raffles menuliskan bahwa lenyapnya kekuasaan kompeni (VOC) yang kemudian digantikan Gubernur Jendral Belanda pada abad 19, justru membawa akibat fatal dalam meramaikan praktik korupsi. Pejabat pribumi yang biasanya mendapatkan pembayaran tradisional rakyat, harus diganti dengan gaji dari pemerintah (*salary financing*). Secara otomatis, pendapatan para pejabat mengalami penurunan secara drastic. Pada akhirnya pejabat pribumi tersebut harus bermuka dua, menyuap, dan mencari beragam cara di luar aturan agar bisa menduduki jabatan yang menguntungkan.⁷

Budaya suap menyuap atau peras memeras dari masa kerajaan sampai masa kolonialisme, akhirnya berkembang dalam masa pasca-kemerdekaan, tepatnya saat demokrasi dipegang dan dikuasai oleh presiden atau dikenal dengan demokrasi terpimpin (1958-1065). Sedangkan di masa orde baru (1966-1997), korupsi semakin kukuh dan lahir sebagai budaya “semu” birokrasi akibat sistem pemerintahan yang sentralistik sebagai “metamorfosis” dari demokrasi terpimpin sebelumnya. Semakin berkembanglah tradisi *sungkem* kekuasaan, baik dengan dalih *munjung* atau minta bimbingan.⁸

Reproduksi budaya *munjung* secara eksplisit memang sulit dikategorikan sebagai tindakan korupsi, namun konotasi makna tradisi tersebut sesungguhnya mengarah pada praktik suap. Oleh karena kekaburan makna itu, kalangan oportunistis dengan beragam kepentingan pragmatisnya memanfaatkan tradisi *munjung* sebagai instrumen mendapatkan kepentingannya. Misalnya, seseorang akan memberikan hadiah kepada atasan agar terjadi percepatan

⁷ Steinbergg, David J. *In Search of Southeast Asia: a Modern History* (New York: Preager. 1970), hlm. 147.

⁸ “Korupsi Semakin Kukuh” dalam *Kompas*, 2 Maret 2007.

kenaikan pangkat dan melancarkan diberikannya proyek. Realitas tersebut juga umumnya dilakukan banyak pihak kepada para kiai karena akan memiliki legitimasi kultural, yang nantinya dapat mempengaruhi nalar politik pengikutnya. Otoritas kharisma kiai masih dipercaya mampu mempengaruhi persepsi, emosi, kognisi, dan opini penganutnya.⁹

Sesungguhnya, munculnya berbagai kasus suap dan korupsi merupakan gejala atau elemen kebaruan (*emergent properties*) yang lahir dari struktur sosial yang terbentuk dari pola interaksi di tengah masyarakat. Anehnya, selama ini reaksi kolektif masyarakat, lebih banyak ditujukan untuk menghilangkan gejala tersebut, tanpa menyadari adanya struktur penyebab (*root cause*) yang semestinya difahami terlebih dahulu. Jadi, budaya-budaya perusak tatanan sosial semacam korupsi, bukan hanya karena lemahnya supremasi hukum, tetapi juga mentalitas bangsa sebagai *software* dalam konstruk sosial. Tradisi Jawa telah mengajarkan bahwa keberhasilan harus disertai dengan banyaknya materi, dan ini akan mempengaruhi tingkat kehormatan di tengah interaksi masyarakat. Hal ini tentu menimpa para kiai yang sangat konsisten memegang tradisi.¹⁰

2. Agamawan dan Akademisi dalam Banalitas Korupsi

Kalangan akademisi memiliki peran strategis dalam pemberdayaan keberagaman masyarakat. Sebagai seorang pemikir dan bergelut dalam upaya merespon permasalahan sosial yang berkembang, ilmuwan agama memiliki peran baku sebagai seorang pemecah kebuntuan dengan beragam khasanah dan spesifikasinya. Kalangan agamawan dan sekaligus ilmuwan di Indonesia dalam perjalanan sejarah dan perkembangan masyarakat, selalu mengalami pergeseran peran, baik peran tunggal (*monomorphic*) atau peran ganda (*polymorphic*, yang nantinya memiliki implikasi dalam produktivitas keberagaman masyarakat yang menjadi focus pemberdayaannya.¹¹

⁹ Geertz, Clifford. *The Sosial History of an Indonesian Town* (Cambridge: MIT Press, 1965), hlm. 32.

¹⁰ Lubis dan James Schott, Mortar. *Korupsi Politik* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999), hlm. 15.

¹¹ Ishomuddin, *Pengantar Sosiologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000),

Kalangan agamawan serta akademisi dengan peran sosial diemban setiap harinya, merupakan wadah untuk mendapatkan sumber jawaban persoalan-persoalan hukum, dan persoalan sosial lain.¹² Eksistensi tersebut pada akhirnya menembus medan sosial yang beragam pula, seperti keagamaan, pendidikan, kesehatan, budaya, ekonomi, sampai pada wilayah politik kekuasaan.¹³

Dalam dimensi politik, agamawan yang dalam Islam identik dengan sebutan kiai merupakan sosok yang fenomenal dan memiliki respon yang tinggi terhadap kebutuhan masyarakat dan negara. Oleh karena itu, setidaknya terdapat dua kecenderungan peran dan posisi kiai yang berafiliasi dengan pemerintah dalam berbagai macam varian. Aksentausi kiai yang pertama adalah memasuki wilayah-wilayah politik kekuasaan, sedangkan yang kedua lebih memilih untuk memelihara umat secara tradisional dan konservatif.

Abdurrahman Wahid menggambarkan dua varian itu dalam istilah yang berbeda, yaitu kiai elite sepuh dan kiai kampung. Kiai sepuh yang diidentifikasi sebagai pengasuh pesantren-pesantren besar seperti Lirboyo, Langitan, Tebuireng, dan sebagainya, dinyatakan sudah berubah menjadi elite sosial dan masuk dalam kontestasi politik kekuasaan. Sedangkan kiai kampung yang biasanya *sowan* ke kiai kalangan pertama, masih tetap memilih berperan pada wilayah pinggiran dan menerobos wilayah-wilayah yang jarang disentuh penguasa. Kiai tipe kedua ini lebih memahami kondisi dan dinamika masyarakat karena secara intens hidup bersama masyarakatnya sendiri.¹⁴ Ketika kiai elite yang menjadi panutan bagi kiai kampung terlibat dalam politik praktis dan terjerumus dalam perebutan jabatan dan kekuasaan, secara otomatis, upaya praktik suap dan korupsi dengan beragam dalih, kian marak karena posisi itu yang dianggap mampu menggiring massa pada pilihan politik tertentu.

23.

¹² Clifford, Geertz. *Tafsir Kebudayaan*. (Yogyakarta: Kanisius, 1992), hlm.

29.

¹³ Dirdjosanjoto, Pradjarta. *Memelihara Umat: Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa* (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. 187-208.

¹⁴ “*Dinamika Masyarakat Pesantren*” dalam Jawa Pos, 17 Pebruari 2007.

Hal tersebut karena telah terbangun struktur hubungan sosial antara elite santri atau kiai elit dengan anggota masyarakat pengikutnya tumbuh dari proses hubungan emosi keagamaan dan pengalaman keagamaan. Sifat hubungan yang demikian merupakan daya perekat dan pembentuk solidaritas keagamaan sebagai infrastruktur tata kehidupan sosial umat.¹⁵ Berdasarkan pendekatan fungsional tersebut, dapat diduga bahwa pola perilaku santri sangat tergantung dengan komando kiai elite.

Gambaran fenomena di atas, menunjukkan bahwa kiai memiliki pilihan sikap yang beragam dalam merespon setiap perkembangan politik di sekitarnya, yaitu perilaku pragmatis-opportunis dan perilaku politik idealis. Sikap pragmatis-opportunis berlangsung manakala tidak berdaya mengendalikan syahwat terhadap uang dan kekuasaan. Besar kemungkinan, pilihan politik itu dipengaruhi adanya nalar “*wedi mlarat*” (takut miskin) yang berkaitan dengan ketimpangan aspek material, yang nantinya menimbulkan beragam ketimpangan prosedural di tengah masyarakat.¹⁶

Korupsi yang terjadi dengan pilihan politik para kiai elite menjadikan korupsi mengalami metamorfosis bentuk, bersimbolkan nuansa sosial keagamaan, seperti *infaq*, *shodaqoh*, *hibah*, *bisyaroh*, *hadiyah*, atau *jariyah*. Dapat dibayangkan, praktik korupsi atau suap, terbingkai sangat rapi, dan tertutup rapat untuk menjadi pengetahuan umum di kalangan masyarakat awam. Maklum, semua bantuan selalu menggunakan sampul istilah keagamaan.

3. Kritik Wacana Agama Sebagai Jihad Akademik

Dari rentetan fenomena dan permasalahan yang tergambarkan dalam kaburnya praktik korupsi di masyarakat, terutama yang melibatkan kalangan kiai, setidaknya ada beberapa alasan yang dapat dijadikan bahan untuk menanggulangi korupsi “terselubung”. Ketika membicarakan korupsi dengan dalih

¹⁵ Abdul Munir Mulkhan, *Runtuhnya Mitos Politik Santri, Strategi Kebudayaan Dalam Dakwah Islam* (Yogyakarta: Sypress, 1999), hlm. 48.

¹⁶ A.S.Burhan. *Kumpulan Naskah-Teks Khutbah, Menolak Korupsi Membangun Kesalehan Sosial* (Jakarta: P3M dan partnership, 2004), hlm. 24.

hadiah, *infaq*, *bisyaroh*, tentunya ada upaya untuk mengelabui fiqih itu sendiri. Hal ini berkaitan dengan konsepsi budaya tentang dosa besar masyarakat Jawa yang identik dengan istilah *molimo* (5M), terdiri dari *mateni* (membunuh), *minum* (mabuk-mabukan), *madat* (mengonsumsi narkoba), *madon* (zina), dan *maling* (mencuri).

Dalam konsepsi fiqih tradisional yang berlaku di masyarakat, maling disepadankan dengan *sariqoh*, yang memiliki kaidah "*akhdzul al-mal ghair min hirzi mitslibi khifiyatan*" (mengambil harta orang lain dari tempat penyimpanan yang wajar secara sembunyi-sembunyi).¹⁷ Dari sini, mencuri harus mengandung beberapa unsur, yaitu ada harta (*mal*), milik orang lain (*ghair*), dan tempat penyimpanan yang layak (*Min hirzi mitslib*). Dari sinilah konsep korupsi mengalami permasalahan dalam doktrin fiqih tradisional yang berkembang di Indonesia.

Praktik korupsi mengalami pengkaburan dari asal definisi maling itu sendiri. Definisi harta berupa uang atau barang berharga, secara langsung tidak mengakui penyalahgunaan kekuasaan sebagai tindakan *maling*. Demikian juga harta milik orang lain, berarti membela para koruptor karena sesuatu yang diambil para koruptor adalah harta imajinasi (tidak nyata) milik negara, wujud negara sebagai pemilik harta adalah abstrak. Tempat yang layak dapat diwujudkan semisal membobol almari, meja, rumah, dan benda wujud lainnya, tetapi korupsi justru dilakukan oleh orang yang menguasai benda tersebut. Problem interpretasi hukum terhadap korupsi juga berkembang dari tindakan manusia dilihat lima kacamata syari'at Islam sebagai hukum moral, yaitu *wajib*, *sunnah*, *haram*, *makruh*, dan *mubah*. Dalam wacana syari'at Islam, suatu perbuatan yang secara moral tercela diinterpretasikan dengan siksa, begitupun perbuatan yang terpuji senantiasa digandengkan dengan pahala. Ironisnya, konsep etik (teori baik buruk) cenderung digeser menjadi konsep legal. Artinya, sesuatu yang baik bukan karena nurani mengatakan baik, tetapi karena doktrin sudah mengaturnya dan tidak dapat diubah.¹⁸ Kendati

¹⁷ Ibid., hlm. 26.

¹⁸ A.S.Burhan. *Kumpulan Naskah-Teks Khutbah*, hlm. 142

hati nurani mengatakan sebaliknya, dan juga berdasarkan prioritas balasan dan ancaman.¹⁹

Secara umum, pengambilan hukum atau teknik *istinbath* fikih di masa tradisi klasik cenderung menarik kesimpulan dari pendapat-pendapat ulama terdahulu. Langkah-langkah yang dilakukan secara rinci adalah mulai dengan memverifikasi keberadaan otoritas tertentu atasnya, kemudian meneliti pendapat-pendapat yang unggul daripada pendapat lainnya. Pada tahap terakhir, mengungkap *illat-illat* atau faktor-faktor penyebab hukum tersebut ada. Metode inilah yang di Indonesia diajarkan dengan sebutan bermazhab *qauli* (literalis).

Sebagai sebuah produk ijtihad, fikih menjadi sebuah produk yang sangat tergantung pada aspek subyektifitas sang Perumus. Dan pada dasarnya, manusia sebagai perumus sangat terpengaruhi dengan kondisi sosial tepatnya berada, lokus geografis tempatnya, epistemologi yang digunakan, termasuk aspek *interest* kepentingan yang simpan dalam alam bawah sadar atau atas sadarnya. Dengan keyakinan semacam ini, akhirnya ditemukan titik temu bahwa fikih bukanlah sesuatu yang kosong tanpa nuansa kehidupan yang melingkupinya.

Dari rumusan tersebut juga sangat jelas bahwa fikih tidak bisa lepas dari konteks sosial budaya sekaligus subyektivitas penyusunnya. Untuk itu, sangat tidak sepatutnya manakala memosisikan fikih impor dari Arab itu untuk disepadankan dengan kondisi lokal Indonesia secara keseluruhan. Harus dapat dibedakan secara substansi materi fikih dengan berpedoman pada prinsip syari'ah untuk kesejahteraan global. Dan muncullah gagasan untuk mereformulasikan kembali dasar-dasar hukum

¹⁹ Hal demikian masih diperparah dengan konsepsi *nepotisme* dalam Islam. Dalam ajaran Islam, memberikan sesuatu kepada orang-orang terdekat secara garis keturunan atau perekat lainnya, merupakan anjuran atau sebuah kebaikan tersendiri. Dengan demikian, diperlukan kajian ulang tentang relevansi konsep anjuran memberikan sesuatu kepada orang-orang terdekat yang kemungkinan besar menjadi salah satu penyebab praktik korupsi. Untuk itu, penekanan tentang maksud kejahatan menjadi sangat penting, yaitu segala sesuatu yang merugikan dan mencelakakan diri sendiri atau orang lain.

Islam berdasarkan konteks Indonesia dengan mengedepankan nilai-nilai moralitasnya atau identik dengan *maqasid as-syari'ah*.

Dalam menggalakkan upaya pemberantasan korupsi di tanah air, Islam sebagai agama dapat berperan dalam beragam bentuk. Nilai-nilai moralitas yang diajarkan Islam diharapkan dapat memberikan jawaban terhadap kian menyebarnya praktek korupsi dengan demikian, diperlukan radikalisasi interpretasi terhadap nilai-nilai moralitas yang diajarkan Islam. Nilai-nilai moralitas Islam tersebut dapat berfungsi sebagai modal untuk membangun etika sosial baru yang memberdayakan rakyat kecil dan memandang korupsi sebagai kejahatan yang harus dilawan bersama. Etika sosial baru ini dapat mendorong masyarakat untuk senantiasa mencegah, mengawasi, melaporkan dan memperbaiki sejumlah mekanisme sanksi sosial yang hidup di masyarakat yang diberlakukan kepada setiap orang atau kelompok yang melakukan korupsi. Nilai-nilai moralitas tersebut diharapkan dapat diturunkan dalam kerangka aturan-aturan hukum Islam mengenai korupsi.

Dalam kondisi seperti itu, cara pemberantasan tindak praktik korupsi sangat membutuhkan peranan institusi keagamaan. Institusi sosial keagamaan dapat menjadi salah satu garda depan dalam upaya pemberantasan korupsi, bergandengan tangan dengan gerakan anti korupsi dari kalangan masyarakat lainnya. Oleh karena itu, perlu adanya kerja sama strategis sesuai dengan perannya masing-masing dalam upaya pemberantasan korupsi. Dari sini, institusi sosial keagamaan dengan agamawan perlu mendapatkan penekanan mengingat posisi strategisnya di dalam kehidupan masyarakat.

4. Gerakan Praksis Akademis

Dengan krisis moralitas yang semakin akut, akibat menguatnya nalar keduniaan, berubahnya paradigma kekuasaan yang masih mengedepankan uang, dan labilnya tingkat perekonomian masyarakat Indonesia, maka harus ada sebuah kerangka teoritik yang dapat dipraktikkan untuk mengatasi keadaan. Ia harus didasarkan pada keadaan nyata, yaitu berjalan seiring dengan perbaikan-perbaikan mendasar untuk membenahi seluruh kehidupan berbangsa, jadi tidak dapat dibatasi hanya

pada seruan moralitas dari kaum agamawan saja. Ia adalah bagian dari penataan kembali keseluruhan hidup karena memiliki kemampuan untuk mencerna hal-hal yang menjadi kebutuhan masyarakat sebenarnya. Ini harus pula dibarengi dengan perbaikan mentalitas penegak hukum, walaupun akan mengakibatkan ketidakpopuleran. Taruhannya, hal tersebut harus memerlukan hitungan-hitungan politik tersendiri.

Hal pertama yang harus dilakukan adalah, merubah pemikiran dari pembatasan konsep dosa besar yang telah membudaya dalam masyarakat. Setiap Jumat, *kebatib* dalam *kebutbah* di hadapan umatnya, dapat menyerukan tentang pemaknaan mencuri, suap, dan korupsi, bahasan strategis moral etika penolakan, sampai langkah strategis pencegahan dengan membangun gerakan pengawasan anggaran birokrasi. Dengan demikian, akan tersedia komunitas-komunitas pengawas APBD di tengah masyarakat, terutama kalangan akademis PTAI itu sendiri. Format jihad pemikiran ini berbentuk penyadaran pada konsepsi fiqih dan pola keberagamaan yang mestinya lebih memiliki kesadaran atas penderitaan masyarakat sekitar atau dalam term teologi progresif dikenal dengan kesadaran pembebasan masyarakat dari belenggu penindasan, baik politik, kemiskinan, kekerasan, dan lainnya..

Asghar Ali Engineer adalah seorang pemikir India yang sangat keras menyuarakan realitas penindasan dan kezaliman yang dialami masyarakat Muslim dengan term “teologi pembebasan”. Menurutnya, realitas kemiskinan, keterbelakangan, dan ketertindasan masyarakat bukan sesuatu yang *given*, bukan suatu takdir yang tidak bias dirubah, tetapi sebagai akibat dari struktur yang secara sistemik menciptakan kondisi-kondisi negatif tersebut, termasuk juga tindak korupsi. Dalam hal ini, teologi pembebasan diposisikan sebagai kekuatan ideologi revolusioner, yaitu teologi yang mengandalkan pendekatan rasional, intelektual, dan mengedepankan gerakan-gerakan nyata.²⁰

²⁰ Muhammad Agus Nuryatno, “Asghar Ali Engineers Views on Liberation Theology and Women’s Issues in Islam: An Analysis”, *Thesis*, Institute of Islamic Studies McGill University, Canada, 2000), hlm. 83-84.

Asghar Ali Engineer, dengan memakai pendekatan reformulasi syariah, setidaknya mengacu kepada empat hal, yaitu *'adl* (keadilan), *ihsan* (berbuat baik), *rahmah* (cinta kasih), dan *bikmah* (kebijaksanaan). Al-Qur'an sangat menitikberatkan ajaran-ajaran dasar tersebut untuk menjadi Muslim yang baik. Orang-orang yang benar-benar religius adalah yang sangat sensitif terhadap penderitaan orang lain, terutama penderitaan orang yang tertindas.²¹ Rasa belas kasih sangat fundamental untuk menjadi religius. Dalam tradisi agama, terutama tradisi Islam, Tuhan merupakan penjelmaan cinta kasih. Dengan begitu, tidak seorang pun bisa mengklaim dirinya sebagai orang religius yang seutuhnya jika kurang memiliki kasih sayang dan sensitivitas terhadap penderitaan orang lain.

Seorang yang betul-betul religius sangat menentang penindasan, eksploitasi, dan ketidakadilan. Inilah fokus pemikiran Asghar Ali Engineer dengan gagasan *Islam and Liberation Theology*, dan ternyata korupsi adalah sejenis pengkhianatan yang tidak berperikemanusiaan (*abumanis*), tidak peduli kalangan sosial (asosial), mengedepankan penguasaan harta atas dirinya sendiri (monopolistic), yang kesemuanya berdampak pada munculnya prahara sosial yang besar.

Teologi pembebasan yang diwacanakan Asghar merupakan ubahan dari teologi klasik menjadi bernuansa praksis dalam beberapa hal, yaitu: pertama, konsep *tauhid* (*the unity of God*) dimaksudkan sebagai paradigma kesetaraan umat manusia tanpa pembagian kelas sosial, tetapi menjamin kesatuan sejati tanpa diskriminasi peran dan tentunya juga kekayaan. Kedua, konsep *jihad* (*struggle*) dipandang sebagai gerakan penghapusan dari realitas penindasan yang menimpa masyarakat, bukan sekadar aktivitas militer, semacam menuntut pemerataan pendapatan ekonomi dan penghasilan yang layak bagi kemanusiaan. Ketiga, konsep iman (*faith*) yang berarti mempercayai, keselamatan, dan perlindungan atas nama Tuhan, harus berimplikasi secara sosiologis, yaitu membentuk jiwa manusia yang dapat dipercaya, meneguhkan perlindungan sesama dalam kehidupan, dan berusaha keras

²¹ Ali Engineer, Asghar. *Islam Masa Kini* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm 25-27.

menciptakan kehidupan berkeadilan sosial, bukan monopolistic ekonomi.²²

Sudah semestinya juga kalangan akademisi memahami term Islam sebagaimana juga yang dikemukakan Hassan Hanafi sebagai pergolakan atau revolusi. Hassan Hanafi menyimpulkan bahwa tidak ada kebenaran obyektif atau arti yang berdiri sendiri, terlepas dari keinginan manusiawi terhadap agama. Kebenaran teologi, dengan demikian, adalah kebenaran korelasional atau, dalam bahasa Hanafi, persesuaian antara arti naskah asli yang berdiri sendiri dengan kenyataan obyektif yang selalu berupa nilai-nilai manusiawi yang universal. Asumsi dasar dari pandangan teologi semacam ini adalah bahwa Islam memiliki makna ganda. *Pertama*, Islam sebagai ketundukan, yang diberlakukan oleh kekuatan politik kelas atas. *Kedua*, Islam sebagai revolusi, yang diberlakukan oleh mayoritas yang tidak berkuasa dan kelas orang miskin untuk melawan ketertindasannya secara sistemik maupun tidak. Jika untuk mempertahankan *status-quo* suatu rezim politik, Islam ditafsirkan sebagai tunduk. Sedang jika untuk memulai suatu perubahan sosial politik melawan *status-quo*, maka harus menafsirkan Islam sebagai pergolakan.

Secara generik, istilah *aslama* adalah menyerahkan diri kepada Tuhan, bukan kepada apa pun yang lain. Pengertian ini secara langsung menyatakan sebuah tindakan ganda, yaitu menolak segala kekuasaan yang tidak transendental dan menerima kekuasaan transendental. Makna ganda dari kata kerja *aslama* dan kata benda *Islam* ini, dengan sengaja disalahgunakan untuk mendorong Islam cenderung pada salah satu sisinya, yakni tunduk. Maka rekonstruksi teologi tradisional itu berarti pula untuk menunjukkan aspek lain dari Islam yang, menurutnya, sengaja disembunyikan, yakni penolakan, oposisi dan pergolakan yang merupakan kebutuhan aktual masyarakat muslim. Di dalam hal ini, karena selalu terkait dengan masyarakat, refleksi atas

²² Fachrudin Masturo, KH. *Ilmu Ulama dan Pemerintah yang Adil Sebagai Komponen Pendukung Pembangunan Bangsa*, dalam AS. Burhan (Ed)., *Korupsi di Negeri Kaum Beragama, Iktihar Membangun Fiqih Anti Korupsi*, (Jakarta: P3M dan Partnership, 2004), hlm. 21.

nilai-nilai universal agama selalu mengikuti bentuk dan struktur kemasyarakatan, struktur sosial dan kekuatan politik.

Upaya jihad akademik melawan korupsi yang penting juga bisa berbentuk penggalangan hubungan kerjasama lintas agama dan gerakan keagamaan karena korupsi bukan musuh satu agama tertentu, tetapi musuh kemanusiaan. Inilah perlunya kesadaran kalangan akademisi terhadap konsepsi pluralisme agama yang berfungsi untuk menghalau tindak korupsi sebagai musuh kemanusiaan terhadap kalangan lemah atau tertindas (*mustad'afin*).

Farid Esack mengartikan konsep *mustad'afun* (kaum tertindas) secara elastis. Rakyat Palestina yang diusir dan diperlakukan semena-mena oleh Israel adalah tertindas. Namun Esack pernah duduk di hotel bintang lima di Paris. Di sana ada tiga orang Palestina yang duduk kemudian mengamuk pada seorang pelayan kulit hitam. Maka yang menjadi penindas adalah tiga orang Palestina itu. Penindasan inilah yang menjadi “musuh bersama” kemanusiaan, yang oleh Esack harus dilawan dengan praksis pembebasan yang berbasis pada pluralisme dan solidaritas antaragama (*the basis of pluralism being postulated in the Qur'an is, one may say, liberative praxis*).²³ Ini pula yang dimaksud Esack dengan proyek hermeneutika pembebasan al-Quran.

C. Simpulan

Dari ranah pemikiran pembebasan (emansipatoris) atas nilai-nilai kemanusiaan demikian, penting untuk diimplementasikan dalam kerangka pendekatan paradigma pendidikan Islam yang masih dalam kondisi *jumud*, sehingga praktik korupsi justru berkembang di kalangan agamawan maupun akademisi agama sendiri. Keadaan semacam itu karena telah terjadi eksploitasi atas nama agama dalam dunia pendidikan, sehingga memunculkan terminologi dikotomi pendidikan. Untuk itulah perlu mengulas formasi pembaharuan pendidikan Islam dalam model praksis pembebasan.

Inilah maksud jihad dalam tulisan ini bahwa diperlukan usaha sungguh-sungguh untuk melawan sesuatu yang keliru

²³ “Pluralisme dan solidaritas antaragama” dalam Kompas, 24 Maret 2001.

dan mengancam eksistensi agama dari rekayasa doktrinal agama melalui penafsiran ulang antara doktrin fiqih, realitas sosial yang membudaya, dan system pewarisan tradisi melalui transfer pengetahuan yang ada.

Tentu saja, itu bukan satu-satunya solusi untuk mengatasi krisis moralitas yang menjelma menjadi praktik tindak korupsi di Indonesia. Karena problem pelik korupsi dipengaruhi banyak aspek, menyangkut pemahaman agama, kebutuhan ekonomi, warisan konsep budaya, sistem birokrasi, tuntutan politik, atau memang ketidaktahuannya sendiri bahwa tindakan yang dilakukan sebagai praktik korupsi. Tampaknya, tuntutan historis ini akan terus menjadi tugas bagi kalangan akademisi PTAI sampai korupsi dapat dikendalikan. *Wallahu a'lam.*

DAFTAR PUSTAKA

- A.S. Burhan (Ed). *Korupsi Di Negeri Kaum Beragama, Iktihar Membangun Fiqh Anti Korupsi*. Jakarta: P3M dan Kemitraan. 2004
- A.S.Burhan, *Kumpulan Naskah-Teks Khutbah, Menolak Korupsi Membangun Kesalehan Sosial*. Jakarta: P3M dan partnership, 2004.
- Agus Nuryatno, Muhammad. "Asghar Ali Engineer's Views on Liberation Theology and Women's Issues in Islam: An Analysis", *Thesis*, Institute of Islamic Studies McGill University, Canada, 2000
- Asghar, Ali Engineer, , *Islam Masa Kini*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Dirdjosanjoto, Pradjarta, *Memelihara Umat: Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa*, Yogyakarta: LKiS,1999.
- Fachrudin Masturo, KH. *Ilmu Ulama dan Pemerintah yang Adil Sebagai Komponen Pendukung Pembangunan Bangsa*, dalam AS. Burhan (Ed), *Korupsi di Negeri Kaum Beragama, Iktihar Membangun Fiqh Anti Korupsi*, P3M dan Partnership, Jakarta, 2004.
- Geertz, Clifford. *The Sosial History of an Indonesian Town*. Cambridge: MIT Press, 1965.
- _____, *Tafsir Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- Ishomuddin. *Pengantar Sosiologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Jamil, M. Muhsin. *Tarekat dan Dinamika Sosial Politik: Tafsir Sosial Sufi Nusantara*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Lubis dan James Schott, Mortar. *Korupsi Politik*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999.
- Munir Mulkhan, Abdul, *Runtuhnya Mitos Politik Santri, Strategi Kebudayaan Dalam Dakwah Islam*, Yogyakarta: Sippres, 1999.