

FIQH PROLETAR:
*Rekonstruksi Nalar Kepentingan Umum
dalam Kasus Pembebasan Tanah untuk Pembangunan
Menuju Ke Arah Transformasi Sosial yang Progresif-Humanis*

AHMAD SYAFI'I SJ

(Dosen Fakultas Syariah INSURI Ponorogo)

Email:

Abstrak

Fenomena kriminalisasi dalam proses pembebasan tanah merupakan fenomena umum belakangan ini. Kasus penggusuran, khususnya penggusuran tanah secara paksa, hanyalah contoh kecil poros kesejahteraan sosial dan komitmen keadilan yang sering diabaikan negara dalam setiap pengambilan kebijakan. Ia juga menjadi bukti struktur relasi yang tidak seimbang antara negara, institusi modal, dan komunitas rakyat. Dalam konteks ini, “pembangunan” dan “kepentingan umum” (*al-mashlahah al-âmmah/ public interest*) yang sering menjadi kata kunci penggusuran tanah rakyat, hanyalah kamufase untuk mengelabui rakyat. Padahal yang sebenarnya punya kepentingan adalah mereka para konglomerat, investor, pemilik modal (baca: kaum borjuis/ kawula elit) dan orang-orang yang berada dalam lingkaran kekuasaan, bukan rakyat yang digusur atau dirampas tanahnya (kaum proletar, kawula alit). Realitas inilah yang memantik penulis untuk memproduksi wacana Fiqih Proletar; model fiqih yang punya komitmen untuk berpihak dan sekaligus memberikan advokasi kepada mereka yang lemah dan terlemahkan, bukan sebaliknya yang mendukung kekuasaan dengan *memback-upnya* melalui simbol-simbol keagamaan. Fiqih Proletar adalah milik mereka yang lemah dan terlemahkan (*al-fiqih li al-du'afâ' wa al-mustad'ifîn*), sekaligus menjadikan orang-orang yang berbuat dzalim dan tidak adil sebagai musuh yang harus diperangi. Dengan kata lain, Fiqih Proletar (di) lahir (kan) sebagai fiqih yang pro-rakyat (suatu komunitas yang sering tertindas- *mustad'ifîn*), bukan fiqih penguasa. Ia diupayakan agar selalu bergerak dan digerakkan demi, oleh dan untuk rakyat mayoritas. Ia menjadi fiqih humanis yang menentang fiqih struktur otoritarian. Oleh karenanya, penelitian ini akan menyorot problem tanah yang sering melibatkan rakyat kecil *vis a vis* kekuasaan yang akan ditinjau dari perspektif “Fiqih Proletar” dengan menggunakan pisau analisis teori *mashlahah*, khususnya “teori kepentingan umum” (*mashlahah al-âmmah/public interest*) yang telah direkonstruksi. Dalam perspektif Fiqih Proletar ini pula, penulis mencoba untuk mengkonstruksi ulang pemahaman atas nalar “kepentingan umum” yang kerap kali digunakan

sebagai dalih dan topeng dalam berbagai kasus penggusuran. Hasil dari pada rekonstruksi tersebut adalah bahwa kaidah yang menyatakan: “Kepentingan umum harus diprioritaskan dari pada kepentingan individu” (*al-mashlahah al-'âmmah muqaddam 'alâ al-mashlahah al-fardiyyah*; الْمَصْلَحَةُ الْعَامَّةُ مُقَدَّمٌ عَلَى الْمَصْلَحَةِ الْفَرْدِيَّةِ), dalam beberapa hal, perlu mendapatkan penjelasan dan aplikasi penyelesaian secara adil, jelas dan tegas (*clear and distinc*), serta proporsional.

Kata Kunci: *Fiqih, Proletar*

Pendahuluan

Sebagai negara agraris, bagian terbesar dari penduduk Indonesia adalah bermata pencaharian pokok sebagai petani. Hal ini berarti sumber ekonomi dan sosial penduduk sangat tergantung pada tata produksi dan hasil-hasil pertanian. Dengan demikian, persoalan pertanian sesungguhnya merupakan masalah pokok bagi masyarakat Indonesia. Sebab, masalah pertanian ini merupakan indikator penting untuk mengukur tingkat kesejahteraan kehidupan masyarakat Indonesia secara keseluruhan.

Namun, dalam kenyataannya paradigma pembangunan yang dianut oleh Rezim Orde Baru adalah lebih ditekankan pada pertumbuhan ekonomi yang ditopang oleh investasi modal asing secara besar-besaran, sehingga kegiatan yang menjadi prioritas adalah kegiatan industrialisasi menengah dan besar yang cenderung mampu mendatangkan devisa (baca: dollar). Mengingat industri yang dikembangkan tidak bertumpu pada sektor pertanian, dimana sebagian besar rakyat justru berada pada sektor ini, maka hasil akhirnya sudah dapat kita baca bersama bahwa akses dan aset secara nasional hanya dimiliki oleh segelintir orang, yaitu para penguasa dan pengusaha, konglomerat dan investor (baca: kaum borjuis, kawula elit).

Konsekuensi dari paradigma pembangunan yang dianut adalah kebutuhan akan lahan atau tanah yang cukup besar sebagai tempat untuk melakukan investasi modal guna mengembangkan usaha yang dilakukan. Berkaitan dengan itu, maka negara (penguasa) dalam hal ini berusaha memberikan jaminan untuk memfasilitasi kebutuhan akan lahan tersebut terutama melalui kebijakan-kebijakannya yang diambil dan berusaha mendukung habis-habisan bisnis para konglomerat dan investor dalam bentuk subsidi, *tax holiday*, kemudahan usaha, penggusuran tanah rakyat kecil (baca: kaum proletar, kawula alit), kredit lunak tanpa jaminan, dan lain sebagainya, agar mereka sebagai lokomotif perekonomian bergerak laju sehingga pertumbuhan ekonomi yang tinggi dapat terwujud. Sehingga dampak buruk sebagai akibat diterapkannya aneka macam kebijakan tersebut adalah munculnya berbagai ragam konflik pertanahan antara rakyat *vis a*

vis dengan negara yang ditopang oleh perangkatnya dalam hal ini birokrasi dan satpolnya.¹

Masih teringat di benak kita bagaimana ganasnya Perpres 36 tahun 2005 tentang Pengadaan Tanah Bagi Pelaksanaan Pembangunan untuk Kepentingan Umum. Demikian halnya dengan diterbitkannya Perpres 65 tahun 2006 tentang Perubahan atas Perpres 36 tahun 2005 tentang Pengadaan tanah bagi pelaksanaan pembangunan untuk kepentingan umum tertanggal 5 Juni 2006. Perpres 65/2006 sebagai karpet merah bagi investor di bidang infra struktur. Kebijakan ini merupakan wujud komitmen pemerintah yang merencanakan Infra Structure Summit II (Oktober 2006) yang diikuti kalangan investor di bidang infra struktur. Perpres tersebut telah menjadi momok bagi rakyat Indonesia, karena Perpres ini dijadikan alat legitimasi bagi penguasa yang berkolaborasi dengan pengusaha (investor) untuk merampas tanah rakyat.² Atas nama pembangunan dan kepentingan umum pemerintah mengambil tanah rakyat tanpa memikirkan akibatnya bagi kehidupan mereka. Kondisi masyarakat yang mulai terpinggirkan hidupnya karena tidak memiliki tanah, yang seharusnya pemerintah memberikan tanah untuk kepentingan bercocok tanam, untuk tempat tinggal, sarana bermain bagi anak dan lainnya namun melakukan hal yang sebaliknya.

Lebih dari itu, publik-khususnya masyarakat kecil- mesti lebih waspada lagi. Mengingat, dalam Program Legislasi Nasional 2010-2014 tercantum rencana penyusunan RUU Pengambilalihan Tanah untuk Kepentingan Pembangunan. Legislasi ini potensial melegalisasi penggusuran. Pemerintah juga sedang merumuskan RUU Pengadaan Tanah bagi Pembangunan untuk Kepentingan Umum. Meski beda redaksi judul, tampaknya secara substansial, baik pemerintah maupun parlemen memiliki i'tikad sama untuk menyusun legislasi yang mengatur penyediaan tanah untuk kepentingan "pembangunan" atau "umum". Kesulitan investor dalam pembebasan tanah yang dibutuhkan untuk pembangunan infrastruktur jadi alasan utama perlunya RUU ini. Para investor berulang kali mengeluh ke pemerintah karena proyek mereka kerap terhambat gara-gara rumitnya pembebasan tanah.³

Masalah pertanahan, memang senantiasa menyisakan bentuk-bentuk sengketa antara pihak warga dengan pihak pemerintah (BUMN, departemen dan instansi pemerintah lainnya) maupun pihak warga dengan pihak swasta (pengusaha real estate/perumahan, pusat pertokoan, kondominium, pusat hiburan dan lain-lain). Sengketa yang timbul dalam pembebasan tanah milik warga pada umumnya berawal dari konflik, pertentangan, dan ketidaksepakatan

¹ Contoh kasus aktual yang dapat dirujuk dalam hal ini adalah peristiwa rencana penggusuran makam Mbah Priok yang harus dibayar mahal dengan korban jiwa manusia. Terkait dengan kasus ini, banyak aksi yang dilancarkan dari berbagai kalangan (LSM, Mahasiswa, Organisasi social-keagamaan dll) yang mengancam tindakan represif Satpol PP dan aparat kepolisian. Dalam tuntutananya, massa aksi menolak segala bentuk perampasan tanah dengan kedok penggusuran. Lebih lanjut lihat misalnya <http://www.jakartapress.com/www.php/news/id/12955/Kasus-Priok-Tanggung-Jawab-Negara-Dipertanyakan.jp>.

²Lihat <http://www.docstoc.com/docs/21242912/KOALISI-RAKYAT-TOLAK-PENGGUSURAN>

³ <http://cetak.kompas.com/read/xml/2010/02/16/02520778/mencegah.legislasi.penggusuran>.

mengenai ganti rugi yang diberikan pihak pelaku pembebasan tanah warga. Pihak tersebut berlindung di balik peraturan perundang-undangan, dan dilindungi oknum yang memiliki kekuasaan riil.

Padahal, sesuai Keppres No 55/1993, musyawarah merupakan prinsip terpenting dalam pengadaan/pembebasan tanah. Namun dalam prakteknya, warga yang hak atas tanahnya akan dibebaskan, dalam banyak hal, tidak pernah diajak musyawarah untuk menentukan bentuk dan besarnya ganti rugi. Umumnya mereka merasa dipaksa menerima penetapan ganti rugi yang kurang bahkan tidak layak dan diputuskan secara sepihak oleh panitia pengadaan tanah.⁴ Pada titik inilah sebenarnya telah terjadi apa yang disebut dengan “kriminalisasi pertanahan”.

Memang, fenomena kriminalisasi dalam proses pembebasan tanah merupakan fenomena umum belakangan ini.⁵ Dan berdasarkan studi kasus yang telah banyak dilakukan, kerap kali ditemukan kasus penggusuran paksa yang terjadi lebih banyak melanda kaum miskin. Tuduhan sebagai anti pembangunan dan lain-lain membuat kasus yang semula merupakan kasus perdata berubah menjadi pidana. Tuduhan menghasut bisa saja dilontarkan kepada seseorang yang dianggap bersuara vokal dan memimpin warga untuk mendapatkan ganti rugi yang layak. Tuduhan melawan petugas biasanya dikenakan terhadap warga lainnya yang menghalang-halangi petugas membongkar bangunan atau mengosongkan tanah. Proses selanjutnya adalah menangkap dan menahan pimpinan warga dan beberapa warga lainnya, kemudian memperlakukan mereka sebagai orang-orang yang telah melakukan tindakan kriminal.

⁵ Perlu kiranya dicatat bersama, bahwa selama berkuasanya regim politik Orde Baru telah berlangsung pengambilalihan tanah-tanah garapan kaum tani guna menjadi modal baru (akumulasi primitif kapital), yang tidak hanya melibatkan lembaga keuangan lokal tapi juga lembaga keuangan internasional, seperti Bank Dunia, IMF dan lain-lain. Hal itu secara nyata dapat kita lihat dalam program pemerintah untuk proyek PIR-BUN atau pembangunan waduk ternyata menyengsarakan masyarakat banyak. Paling tidak yang tercatat dalam INDEX pelanggaran HAM-YAPUSHAM (10/1997) menunjukkan terdapat 891 kasus pelanggaran HAM berupa perampasan tanah melalui berbagai cara telah dilakukan oleh regim politik Orde Baru guna penumpukan kapital. Ironisnya pelanggaran tersebut hanya berlangsung selama 27 bulan, yakni semenjak bulan Juli 1994 sampai dengan bulan September 1996. Negara Orde Baru telah benar-benar memfasilitasi kekuatan kapital guna mengekspresikan dirinya secara besar-besaran. Akibatnya, secara nyata, kebutuhan akan tanah dalam jumlah yang besar menjadi kebutuhan yang mendasar bagi para pemilik modal (baca: kaum borjuis/kawula elit). Secara otomatis pemenuhan kebutuhan semacam itu berakibat langsung pada eksistensi kaum petani. Pengaruhnya terhadap kaum tani dengan tanahnya adalah terjadinya perubahan status hubungan petani dengan tanah yang selama ini digarapnya dengan cucuran air keringat, berubah menjadi buruh tani karena telah kehilangan tanahnya, tidak hanya dalam arti fisik tapi juga maknawi pula. Itu artinya telah berlangsung proses pemisahan kaum petani dengan alat produksinya yang paling fundamental, yaitu tanah. Apakah memang demikian yang dinamakan pembangunan? Sebuah upaya merampas hak rakyat atas nama dan dengan dalih “kepentingan umum” dan “kepentingan bangsa”. Lihat Tri Chandra AP, “Reforma Agraria: Perbincangan yang Belum Selesai di Tengah Pergulatan Islam Liberal dengan Islam Post-Tradisional”, dalam Tasywirul Afkar, *Deformalisasi Syariat*, Edisi No. 12 (Jakarta: LAKPEDAM NU, 2002), 154.

Permasalahannya di sini adalah, biasanya, tidak ada kompensasi (*ta'wîdh*) yang cukup atau memadai yang diberikan pada korban atau warga yang tanah (ruma)-nya terkena penggusuran. Tidak disediakannya tempat tinggal baru yang lebih layak huni sebagai upaya pemerintah untuk meyejahterakan rakyatnya. Nah, yang dipertanyakan lebih lanjut di sini adalah: Adakah sisi kemanusiaan dari kebijakan pemerintah ini? Apakah kebijakan pemerintah yang menggusur lahan atau tanah tersebut sudah mempertimbangkan kesejahteraan masyarakat yang menjadi korban penggusuran? Lebih miris lagi kalau ternyata tanah atau arena hasil penggusuran itu oleh pemerintah malah dibuat proyek-proyek yang memihak pada kepentingan pribadi atau kelompok tertentu. Sedangkan masyarakat yang tergusur merupakan korban kapitalisme; yang dibangun adalah jalan TOL yang *notabene* untuk kepentingan kawula elit pemilik mobil kijang Krista, Volvo dan lain sebagainya.

Beberapa kasus penggusuran sebagaimana disinggung di atas, khususnya penggusuran tanah secara paksa hanyalah contoh kecil poros kesejahteraan sosial dan komitmen keadilan yang sering diabaikan negara dalam setiap pengambilan kebijakan. Ia juga menjadi bukti struktur relasi yang tidak seimbang antara negara, institusi modal, dan komunitas rakyat. Dari situlah, komitmen keadilan dan detak kesejahteraan sosial sebagai filsafat politik yang mendasari berdirinya negara ini perlu terus-menerus diawasi dan diprioritaskan. Negara harus meneguhkan dan mengayunkan kembali cita-cita keadilan sosial terhadap rakyat yang selama ini menjadi bagian dari eksistensinya. Aspek keadilan sosial sebagai ujung proses pembangunan harus menjadi pijakan utama dalam sebuah kebijakan publik dan bukan semata-mata hanya soal kemakmuran ekonomi.

Di samping itu, adalah hak warga negara untuk menolak penggusuran, apalagi jika penggusuran tersebut tidak benar-benar memperhatikan kesejahteraan masyarakat yang terkena penggusuran. Pemerintah harus bijak dalam melakukan penggusuran, dalam artian, pemerintah tidak boleh mengenyampingkan hak dari masyarakat yang terkena penggusuran. Pemerintah dalam melakukan penggusuran juga harus tetap memperhatikan etika sosial.

Itulah sepenggal fenomena aktual yang menghiasi perjalanan bangsa ini. Bangsa yang hidupnya berlandaskan Ketuhanan Yang Maha Esa (sila pertama Pancasila), tetapi seringkali memusuhi pihak yang paling dikasihi Tuhan (rakyat miskin dan tertindas/masyarakat proletar/kaum *du'afâ'*). Masih banyak fenomena serupa yang terjadi di setiap sudut tanah air ini: penggusuran, ganti rugi tanah yang tidak adil, perampasan hak, dan lain-lain. Tapi seolah telah menjadi hal yang biasa, berbagai tindak kezaliman dan ketidakadilan itu telah dianggap sebagai tindakan pembangunan dan pengorbanan untuk kesejahteraan bersama (namun, siapa yang akhirnya sejahtera??).

"Pembangunan" dan "kepentingan umum" (*al-mashlahah al-âmmah/ public interest*) yang sering menjadi kata kunci penggusuran tanah rakyat, hanyalah kamufase untuk mengelabui rakyat. Padahal yang sebenarnya punya kepentingan adalah mereka para konglomerat, investor, pemilik modal (baca: kaum borjuis, kawula elit) dan orang-orang yang berada dalam lingkaran

kekuasaan, dan memang merekalah yang kelak akan menikmati keuntungan itu, bukan rakyat yang digusur atau dirampas tanahnya (kaum proletar, kawula alit).

Memang, selama ini nalar yang terbangun di benak publik – yang seolah-olah telah menjadi doktrin- adalah bahwa setiap “kepentingan umum” apa pun wujud dan bagaimanapun intensitasnya harus diprioritaskan, didahulukan, dimenangkan, dan dinomor *-wahhid*-kan atas “kepentingan individu” atau persoanal. Nalar semacam ini memang tidak mengada-ngada, ada satu kaidah yang mendasarinya, yaitu: “*al- mashlahah al-’âmmah muqaddam ‘alâ al-mashlahah al-fardiyyah*”. Namun, apakah memang demikian pemahaman yang dikehendaki oleh kaidah hasil rumusan para Juris Islam (*ushuliyiyûn*) itu? Lantas, apakah kemudian penggusuran tanah rakyat dengan dalih “kepentingan umum” yang kerap kali terjadi kita terima bahkan kita “amini” begitu saja sebagai sebuah “kemestian” dan bahkan “kebenaran” secara *taken for granted*, tanpa *reserve* sama sekali; tanpa proses negoisasi (*negotating process*) yang sah dan adil serta bebas dari intervensi pihak manapun? Siapakah sebenarnya yang berhak melakukan penggusuran itu? Apakah setiap pihak (baik secara pribadi, tokoh masyarakat/*public figure*, lembaga dan organisasi keagamaan) atas nama kepentingan umum lantas begitu saja dapat melakukan penggusuran atau tindakan-tindakan semisal dengan mengorbankan kepentingan -kepentingan individu? Jika tidak demikian, lantas bagaimana pula mekanisme (proses dan prosedur) yang absah sehingga “kepentingan umum” itu layak untuk didahulukan dan dimenangkan dalam kasus penggusuran? Disamping pertanyaan-pertanyaan tersebut, pertanyaan yang juga layak diajukan adalah bagaimana sebenarnya corak, motif, dan strategi yang terjadi dalam proses penggusuran tanah selama ini?

Kajian ini akan menyorot problem tanah yang sering melibatkan rakyat kecil *vis a vis* kekuasaan yang akan ditinjau dari perspektif “Fikih Proletar” (*nahwa fiqihin li al-du’afâ’ wa al-mustad’ifin*) dengan menggunakan pisau analisis teori *mashlahah*, khususnya “teori kepentingan umum” (*mashlahah al-’âmmah/public interest*). Proletar yang dimaksud di sini adalah kalangan dari golongan proletariat, yaitu lapisan sosial yang paling rendah dan lemah, buruh, petani, yang kerap kali teraniaya dan terampas hak-haknya.⁶ Mengapa harus Fiqih Proletar? Karena Fikih Proletar punya komitmen untuk berpihak dan sekaligus memberikan advokasi kepada mereka yang lemah dan teraniaya, bukan sebaliknya yang mendukung kekuasaan dengan *memback-up*nya melalui simbol-simbol keagamaan. Fiqih Proletar adalah milik mereka lemah dan terlemahkan atau tertindas (*al-fiqih li al-du’afâ’ wa al-mustad’ifin*), sekaligus menjadikan orang-orang yang berbuat dzalim dan tidak adil sebagai musuh yang harus diperangi. Dengan kata lain Fiqih Proletar (di) lahir (kan) sebagai fiqih yang pro rakyat (suatu komunitas yang sering tertindas- *mustad’ifin*), bukan fiqih penguasa. Ia

⁶ Lihat Tim Penyusun Kamus PPPB, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1995), 790. Sebagai basis sosial, “borjuis” merujuk pada konteks seseorang atau kelompok sosial-keagamaan yang memiliki konstituen dan *resources* cukup mapan, atau kelas menengah ke atas; sedangkan “proletar” adalah mereka yang memiliki basis sosial miskin atau menengah ke bawah. Lebih jauh lihat Nur Khalik Ridwan, *Agama Borjuis; Kritik Atas Nalar Islam Murni* (Jogjakarta: Ar-Ruzz, 2004), 41; lihat juga idem, *Islam Borjuis* (Yogyakarta: Galang Press, 2001), khususnya bab II.

diupayakan selalu bergerak dan digerakkan demi, oleh dan untuk rakyat mayoritas. Ia menjadi fiqih humanis yang menentang fiqih struktur otoritarian.

Etika, Teologi Tanah dan Kekayaan Alam

Semakin hari semakin terasa bahwa masalah tanah merupakan masalah krusial dalam pembangunan. Sikap seseorang dalam menghadapi masalah tidak sekedar berkaitan dengan faktor ekonomi, tetapi juga dengan faktor duniawi dan masa depan kehidupan. Karena itu, masalah pertanahan secara lebih khusus, dan masalah kekayaan alam dalam tataran yang lebih luas, tidak hanya dapat dilihat dari kaca mata ekonomis tetapi juga memerlukan sudut pandang yang lebih fundamental, yakni wacana etik-teologis. Dalam konteks ini pula, prinsip keseimbangan “theo-etika” –meminjam istilah Robert Audi⁷- dalam melihat berbagai kasus, khususnya pertanahan, menemukan momentum vitalnya.

Secara definitif tanah bisa diartikan sebagai media tumbuh tanaman, secara kimiawi tanah didefinisikan sebagai gudang penyimpanan dan penyuplai unsur hara, secara biologis, tanah merupakan habitat biota (organisme) yang berpartisipasi aktif dalam penyediaan hara tersebut dan zat-zat aditif (pemacu tumbuh, proteksi) bagi tanaman, yang ketiganya secara integral mampu menunjang produktifitas tanah untuk menghasilkan biomass dan produksi baik tanaman pangan, tanaman obat-obatan, industri perkebunan, maupun kehutanan.⁸

Dalam pandangan *fiqh*, tanah adalah bumi itu sendiri. Di dalam al-Qur’an, tanah disebutkan sebagai *mustaqar*, tempat hunian di mana manusia menetap selama hidupnya di dunia. Tidak sekedar itu, tanah adalah tempat manusia berasal, tempat manusia berpijak, dan tempat manusia kembali dalam kematiannya. Dari tanah pula tumbuh-tumbuhan, pohon-pohonan, dan sejumlah hewan hidup dan berkembang biak. Dengan demikian, tanah sangat penting bagi kehidupan manusia, tidak saja karena sebagian makanan berasal, tetapi juga tanah bisa digunakan sebagai alat bersuci untuk kepentingan ibadah dan sumber air keluar.⁹

Bumi juga dalam al-Qur’an disebut sebagai *matâ’*, tempat yang memberikan kenyamanan bagi manusia selama tidak diotak-atik oleh tangan jail manusia yang serakah. Disebut tempat kenyamanan (*matâ’*) karena bumi menyediakan segala kebutuhan hidup yang akan menjamin kelangsungan hidup manusia. Bumi dengan segala isinya semuanya diangkat menjadi pembicaraan al-Qur’an supaya mendapatkan perhatian yang serius dari manusia.¹⁰ Dari bumilah kebutuhan makan, minum, sandang, pangan, dan segala kehidupan yang lain, termasuk minyak bumi dan tambang-tambang, bisa digali dan diperoleh. Semua ini

⁷ Informasi lebih jauh baca Robert Audi, *Agama dan Nalar Sekuler dalam Masyarakat Liberal*, terj. Yusdani & Aden Wijaya (Yogyakarta: UII Press, 2002),194-200.

⁸ Lihat Atma Yuda, “Tanah; Media Tumbuh Kembang Konflik”, dalam <http://www.akarfoundation.org/artikel/mengagas-hukum-yang-nyaman/>.

⁹ Ali Yafie, *Merintis Fiqih Lingkungan Hidup* (Jakarta: UFUK Press, 2006), 196-197.

¹⁰ Diantara ayat-ayat terkait adalah: Q.S 5: 10; Q.S. 7: 24; Q.S. 5: 74.

adalah nikmat Allah yang mendukung keberlangsungan hidup manusia dan kehidupan dimuka bumi.¹¹

Allah telah menjadikan bumi (tanah) untuk kepentingan bersama semua makhluk Allah. Tidak ada hak istimewa pada suatu pihak atau kelompok untuk memonopoli atau menguasai bumi (tanah) untuk kepentingan mereka sendiri (baca: privatisasi sumber daya alam), tetapi justru yang ditekankan adalah bagaimana bumi (tanah) itu dikelola secara adil untuk kemakmuran dan kesejahteraan bersama. Ketika yang menyeruak dalam pengelolaan bumi/tanah beserta seluruh kekayaan alamnya adalah monopoli sekelompok orang tertentu (para pemilik modal), maka yang terjadi adalah perilaku eksploitatif yang berakibat tidak saja akan merugikan masyarakat secara umum, tetapi keseimbangan alam menjadi terancam. Banyak contoh bencana terjadi selama ini akibat ulah manusia yang serakah, manipulatif dan eksploitatif itu. Lihat misalnya, bencana tanah longsor, banjir, dan *global warming* yang terjadi akhir-akhir ini. Hasil pengamatan menunjukkan, bahwa semua itu diakibatkan oleh penggunaan lahan yang tidak proporsional dan sewenang-wenang (overeksploitasi). Maka jangan salahkan Tuhan ketika menurunkan bencana itu kepada umat manusia, tetapi tengok dan cermati, bahwa itu adalah akibat perilaku manusia yang mementingkan dirinya sendiri.¹²

Tanah atau lingkungan yang kini banyak dieksploitasi di luar batas, sesungguhnya telah membawa banyak bencana. Hal ini sebenarnya sudah diingatkan dalam kitab-kitab suci. Dalam Alquran misalnya, ada perspektif teologis tentang tanah. Manusia diciptakan dari tanah, hidup di atas tanah, dan nanti dikubur atau dikembalikan ke dalam tanah. Ini artinya tanah itu milik Allah (*ardhu-Allah*). Manusia hanyalah khalifah yang ditugasi merawat, dan menjaganya. "Janganlah kamu berbuat kerusakan di muka bumi", demikian firman Allah. Karenanya Hasan Hanafi, seorang intelektual Muslim dari Mesir, pernah mengungkapkan pandangannya tentang "teologi-tanah". Baginya persoalan reforma agrarian (pertanahan) hendaknya diposisikan dalam rangkaian keyakinan pembebasan, teologi pembebasan (*lâhût al-taharrur*). Ia merujuk bahwa kehadiran ajaran monotheisme (Islam) adalah wujud dari pembebasan dari penghisapan manusia atas manusia (*exploitation de l'homme par l'homme*). Di mana kehadirannya diawali dengan proses kesaksian aktif, karena dimulai dengan bentuk negatif (*nafy: lâ ilâha*) sebagai negasi atas segala kekuatan penindas di sekitar kita; lantas dimantapkan keyakinan dengan bentuk *al-istbât (illa Allâh)*.¹³

¹¹ Lihat Yafie, *Merintis Fiqih*, 197.

¹² Lihat Q.S. Ar-Rûm (30): 41.

¹³ Ikrar *Lâ ilâ ha illa Allâh* dalam syahadat dengan tegas mengumandangkan penegasian terhadap kekuatan hegemonik dan kuasa semu yang membelenggu manusia, baik dalam berpikir, bersikap, maupun berbuat, untuk selanjutnya hanya mengakui satu kekuatan sejati, yakni Allah yang berhak diikuti, ditaati, dan disembah. Konsekuensi logis dari ikrar syahadah ini adalah bahwa seseorang mesti mampu melakukan pembongkaran dan pembebasan dari system kuasa semu beserta jaringannya, untuk kemudian memberikan realitas alternative dengan seperangkat jaringan kuasa ilahi yang mengikatnya dalam semua hidupnya. Dengan cara demikian, realitas alternative diharapkan mampu memberikan arah, motivasi, dan akhirnya tumbuh kesadaran diri

Dengan ungkapan lain, di sana terdapat pengakuan (*prinsip pengiyaan*) terhadap tidak adanya kekuatan (*prinsip peniadaan*) yang melampaui batas selain Allah SWT. Maka dari itu, setiap kekuatan yang melebihi batas yang melebihi kekuatan dan kekuasaan Allah SWT -termasuk berwujud mengeksploitasi maupun menelantarkan, terlebih lagi memusatkan semua sumber agrarian- adalah sebagai bentuk berhala modern.

Dalam al-Qur'an banyak ayat yang memperingatkan kepada manusia untuk tidak melakukan tindakan yang merusak harmoni alam. Penciptaan alam raya termasuk lingkungan kosmos manusia (tanah, air dan udara) adalah telah ditentukan *qadar* (ukuran, hukum) nya, sehingga merusaknya adalah berarti merusak *qadar* Allah. Dalam al-Qur'an surat al-A'raf ayat 56 dinyatakan: "*Janganlah membuat kerusakan di muka bumi (dunia) sesudah direformasi, berdo'alah kepada-Nya dengan rasa takut dan rindu; rahmat Allah selalu dekat kepada orang yang berbuat baik*"

Ungkapan " *janganlah berbuat kerusakan di muka bumi sesudah direformasi*" - dalam surat al-A'raf ayat 56 di atas - mengandung makna ganda. *Pertama*, larangan merusak bumi setelah perbaikan (*ishlâh*) yaitu saat penciptaan bumi oleh Allah sendiri. Makna ini menunjukkan tugas manusia untuk melindungi bumi itu yang sudah merupakan tempat yang baik bagi hidup manusia. Jadi tugas reformasi berkaitan dengan usaha pelestarian lingkungan hidup yang sehat dan alami.¹⁴

Kedua, larangan membuat kerusakan di bumi setelah terjadi reformasi atau perbaikan oleh sesama manusia. Hal ini bersangkutan dengan tugas reformasi aktif manusia untuk berusaha menciptakan sesuatu yang baru, yang baik (*shâlih*) dan membawa kebaikan (*mashlahah*) untuk manusia. Tugas kedua ini, lebih berat dari tugas pertama, memerlukan pengertian yang tepat tentang hukum-hukum Allah s.w.t. yang menguasai alam ciptaan-Nya, diteruskan dengan kegiatan bertindak sesuai dengan hukum-hukum itu melalui rekayasa teknologi (*technological engineering*). Lebih dari tugas pertama, pemanfaatan alam ini harus dilakukan dengan daya cipta dan kreasi yang tinggi, dan dengan menggunakan prinsip-prinsip keseimbangan.¹⁵

Reformasi dunia yang diajarkan oleh al-Qur'an berlandaskan pada prinsip keadilan dan kejujuran, khususnya dalam kegiatan sosial-ekonomi yang melibatkan proses pembagian kekayaan dan pemerataannya antara warga masyarakat. Sebab, dunia yang sudah direformasi itu tidak boleh mengenal terjadinya perolehan kekayaan secara tidak sah dan tidak adil. Bahkan juga tidak boleh terjadi penumpukan kekayaan begitu rupa (kapitalisasi) sehingga harta benda dan sumber hidup masyarakat beredar diantara orang-orang yang kaya saja (kaum borjuis) dalam masyarakat.

(*self consciousness*) secara penuh untuk tunduk, patuh, dan mau menjalankan kuasa ilahi tersebut. Dengan kesadaran ini pula, seseorang diharapkan mampu merasakan kehadiran Allah dalam semua dimensi ruang dan waktu.

¹⁴ <http://pemikiranislam.wordpress.com/2007/07/29/tanah-dan-fiqih-kiri>.

¹⁵ <http://pemikiranislam.wordpress.com/2007/07/29/tanah-dan-fiqih-kiri>.

Ajaran tentang pemerataan sumber daya hidup masyarakat (sosialisme) itu jelas sekali disebutkan dalam al-Qur'an. Memang, Islam sangat *concern* dengan perhatiannya terhadap kaum tertindas, tertekan, dan teraniaya. Sampai-sampai Tuhan menjanjikan dalam al-Qur'an bahwa dengan perjuangannya, mereka akan dimenangkan untuk mewarisi bumi. Dalam ungkapan yang berbeda, karakter sosialistik dalam Islam dapat dinisbatkan pada upaya perwujudan nilai-nilai perjuangan pemusnahan penindasan bagi orang-orang miskin dan tertindas serta persamaan hak dan kewajiban di antara seluruh masyarakat.¹⁶ Dalam kaitannya dengan ini, Muhammad Hussain menandakan bahwa al-Qur'an sebagai prinsip dasar ajaran Islam adalah perjuangan mewujudkan solidaritas kemanusiaan, melawan sistem kapitalisme, feodalisme, dan menciptakan persamaan manusia tanpa perbedaan kelas.¹⁷

Gambaran yang lebih detail mengenai karakter sosialistik dalam al-Qur'an dapat dilihat pada table sebagai berikut:¹⁸

No	Prinsip	Makna	Ayat Qur'an Terkait
1.	Melawan segala bentuk penindasan dan kesewenang-wenangan	Islam sejak awal melontrakan kririk social terhadap berbagai bentuk eksploitasi kaum miskin serta ketiadaan rasa tanggung jawab (<i>sense of social responsibility</i>)	Q.S. 4:7; 8:39; 4:148; 7:137; 9:103; 22:39; 2:190; 9:36; 2:191; 59:7-8; 89:6-14.
2.	Menentang monopoli ekonomi dan kapitalisme	Islam mengecam dan sekaligus melarang penimbunan dan praktek akumulasi kekayaan yang diperoleh melalui etika keserakahan serta melarang tradisi konsumtif	Q.S. 104:6-7; 7:31; 59:7; 9:34; 2:129; 2:275-278; 30:39; 104:1-4; 7:31; 57:7; 51:19; 2:190; 6:142; 10:12,83; 21:9; 26:151; 51:34; 42:5; 44:31; 17:16; 28:5; 4:75; 62:2; 22:45; dan tertindas 107:1-3; 2:264; 42:8.
3.	Islam membela kaum lemah dan tertindas sekaligus	Islam menyuruh orang beriman untuk melakukan pembelaan, dan	Q.S. 17:16; 28:5; 4:75; 62:2; 22:45; 107:1-3; 2:264; 42:8; 28:5;;

¹⁶ Hasil elaborasi penulis dari tulisan Eko Supriyadi, *Sosialisme Islam: Pemikiran Ali Syari'ati* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 1001-1002.

¹⁷ Dikutip dari Roeslan Abdulgani, *Api Islam dalam Kobaran Api Revolusi Indonesia* (Jakarta: B.P. Prapantja, 1965), 95. Lihat juga Eko Supriyadi, *Sosialisme Islam...*, 114-15.

¹⁸ Dikutip dari Eko Prasetyo, *Melawan Kapitalisme Modal dari Wacana Menuju Gerakan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 13.

	memandang penting kaum lemah sebagai pemimpin dan pewaris bumi.	memperjuangkan kaum lemah yang tertindas serta larangan untuk menganiyaya mereka	7:137;
4.	Menegakkan keadilan, egalitarianisme, dan prinsip pemerataan	Islam mengutuk hukum, sosial, ekonomi, politik, yang tidak adil, dan parameter ketakwaan pada sejauh mana menegakkan keadilan.	Q.S. 7:29; 4:135; 5:8; 9:34; 55:8-9; 11:84-85; 2:188; 2:275; 2:278-279.

Dari tabel di atas dapat dinyatakan bahwa ayat-ayat tersebut menunjukkan sebagian dari anasir-anasir Sosialistik yang terkandung dalam al-Qur'an. Dengan kandungan al-Qur'an yang banyak memuat anasir-anasir Sosialisme tersebut menunjukkan bahwa pada dasarnya Islam hadir sebagai agama yang secara essensial memenuhi tuntutan-tuntutan yang diperjuangkan oleh kaum sosialis.

Memang, dalam kapasitasnya sebagai sebuah agama samawi, Islam bukan sekedar doktrin monolitik yang mengajarkan hubungan manusia dengan Tuhannya (*hablum minallah*) *an sich* –sebagaimana agama-agama yang dilahirkan sebelum Islam. Lebih dari itu, Islam benar-benar hadir untuk memberi solusi atas kompleksitas permasalahan umat manusia secara integral (termasuk permasalahan tanah dan kekayaan alam lainnya) dan berusaha memasuki seluruh wilayah dalam sisi-sisi kehidupan masyarakatnya. Dalam konteks inilah, kita dapat memahami ajaran atau perintah umum terhadap pemerataan pembagian aset dan kekayaan nasional dalam Islam.

Basis Konflik Agraria: Membaca Corak dan Strategi Penggusuran Tanah

Berbagai kasus penggusuran yang terjadi hampir di seluruh penjuru tanah air, dapat dipastikan memunculkan dan menyebabkan terjadinya konflik di masyarakat. Sebuah konflik “klasik” yang berawal dari masalah sengketa tanah, dan menempatkan petani pada posisi yang berhadap-hadapan dengan negara. Ternyata, tanah tidak lagi menjadi media tanam serta habitat biota saja. Tapi juga menjadi media tumbuh serta penyuplai konflik horizontal. Dalam suatu sengketa tanah tidak selamanya berpangkal dari tuntutan mereka yang merasa berhak dan orang-orang yang berspekulasi menuntut tanah orang lain yang ingin dikuasainya karena mereka mengetahui bahwa “si pemilik” tanah tidak punya bukti yang kuat terhadap tanahnya. Selain itu juga, tidak jarang terjadi sengketa tanah yang justru berpangkal pada tidak adanya jaminan kepastian hukum dari alat bukti yang dipunyai oleh pemilik tanah termasuk sertifikat tanah yang dikeluarkan oleh Badan Pertanahan Nasional (BPN) Berupa sertifikat.

Menurut Dianto Bachriadi¹⁹, konflik pertanahan dalam negara Orde Baru banyak terjadi antara rakyat atau petani dengan negara, atau antara petani dengan

¹⁹ Sebagaimana dikutip Hari S, “Gerakan Petani dan Tumbuhnya Organisasi Tani di Indonesia: Studi Kasus Gerakan Petani Era 1980-an)” diakses dari: <http://psdal.lp3es.or.id/dp35ar4.html>.

pemilik modal, atau antara petani dengan pemilik modal yang beraliansi dengan negara. Dalam konteks ini, setidaknya dapat dicatat beberapa basis konflik (akar sengketa) pertanahan di Indonesia sebagai berikut:

Pertama adalah proses ekspansi dan perluasan skala akumulasi modal, baik modal domestik maupun modal internasional, yang semakin memusatkan investasi ke wilayah perkotaan dan menyingkirkan ekonomi pedesaan. Di pihak lain, akumulasi modal ini semakin menarik tanah -baik di kota maupun di desa- masuk ke dalam pasar tanah (*land market*). Persoalan ini membawa berbagai sengketa antara rakyat dengan pemilik modal (pengusaha) yang seringkali disokong oleh aparat negara. *Kedua* adalah watak otoritarian pemerintah orde baru dan penerusnya yang lebih mementingkan pendekatan represif dalam penyelesaian sengketa.²⁰ Kondisi ini memicu timbulnya sengketa vertikal; dimana rakyat melawan negara yang dibuktikan dengan banyaknya kasus penggusuran dan perampasan tanah yang berakhir dengan kekerasan dan bahkan korban jiwa.

Ketiga adalah berubahnya strategi dan orientasi pengembangan sumber-sumber agraria dari strategi agrarian yang “sosialis-populis” (di era orde lama) menjadi strategi agraria yang kapitalistik. Ini terutama dengan dibangunnya asumsi pembangunan lewat pengintegrasian masyarakat Indonesia sebagai bagian dari pasar kapitalisme internasional (pasar bebas). Kebijakan-kebijakan yang diambil pemerintah dengan berbagai peraturan perundangan atau badan seperti BPN mengarah pada serifikasi tanah dalam kerangka kemudahan bisnis lahan dan properti.²¹

Dalam kaitan ini, juga ditemukan adanya pergeseran pihak yang bersengketa dalam kasus penggusuran. Bila pada masa orde baru kita temukan pertentangan kepentingan antara negara dengan rakyat atau warga²², pada kasus penggusuran tahun-tahun belakangan ini pihak yang bersengketa adalah warga dengan pihak swasta. Hal ini dapat dilihat dari data penggusuran sepanjang tahun 2003 saja, hampir keseluruhan kasus penggusuran merupakan sengketa antara pihak swasta dengan pihak rakyat.²³

²⁰ Lihat Simon, “Melacak Hukum dalam Kasus Penggusuran”, dalam *JENTERA: Hukum & Kekerasan*, edisi-1 Tahun II, Februari (2004), 104.

²¹ Lihat *Ibid.*

²² Dalam periode 1976-1999, KPA mencatat 1.679 kasus sengketa konflik agrarian yang sifatnya structural, dengan korban tak kurang dari 227.316 KK. Sengketa tanah perkebunan atau yang berhubungan dengan perkebunan besar merupakan kasus yang tertinggi (338 kasus). Kemudian diikuti sengketa sengketa akibat pembangunan sarana umum dan fasilitas perkotaan (281 kasus), pembangunan perumahan dan kota baru (251 kasus), serta pembangunan kawasan industri dan pabrik (107 kasus). Lihat Konsorsium Pembaruan Agraria (KPA), *Usulan Ketetapan MPR RI Tentang Pembaruan Agraria* (Bandung: KPA, 2000), 96.

²³ Mengenai konflik kepentingan antara warga dengan pihak swasta dapat ditemukan misalnya dalam kasus penggusuran para nelayan Ancol Timur untuk pembangunan Yacht Club milik PT. Bahtera Sejahtera, kasus penggusuran Kampung Beting untuk lokasi usaha PT. Karindo Karya, kasus penggusuran Jembatan besi untuk kepentingan PT. Cakrawala Bumi Mandala dan kasus sejenis lainnya. Lihat Forum Keprihatinan Akademisi, “Menata Kembali Hak warga Negara: Belajar dari Kasus Penggusuran di DKI Jakarta”, makalah disampaikan dalam seminar Paguyuban Warga Anti Penggusuran Jakarta, 14 Oktober 2003, 7.

Pembacaan atas “swastanisasi” pihak yang berkonflik atas lahan gusuran tidak dapat dilepaskan dari swastanisasi/privatisasi²⁴ di seluruh sektor kehidupan bangsa Indonesia.²⁵ Program penyesuaian struktural (*Structural Adjustment Program*)²⁶ yang didektekan IMF dan World Bank ke Indonesia telah memprivatisasi hampir seluruh sektor kehidupan rakyat Indonesia, demikian juga yang terjadi dalam kasus penggusuran. Hal yang paling mudah dilacak adalah kebijakan *Land Acquisition Program* (LAP)²⁷ yang pada intinya bertujuan agar semua tanah di Indonesia memiliki kejelasan hak dan kepemilikan yang kemudian akan memudahkan pemindah tanganan sehingga akan mempermudah terjadinya pasar tanah. Swastanisasi lahan milik negara oleh pihak swasta telah menggeser pihak yang terlibat konflik dalam penggusuran.

²⁴ Privatisasi/swastanisasi adalah denasionalisasi dari suatu industri, merubahnya, dari kepemilikan negara/pemerintah ke pemilikan swasta. Lihat Bryan Lowes Cristhoper, *Kamus Lengkap Ekonomi* (Jakarta: Erlangga, 1994), 519. Sementara UU RI No. 19 Tahun 2003 Tentang BUMN pasal 1 ayat 2 menyatakan bahwa privatisasi adalah penjualan saham, persero baik sebagian/keseluruhan kepada pihak lain dalam rangka meningkatkan kinerja dan nilai perusahaan, memperbesar manfaat bagi negara dan masyarakat serta memperluas kepemilikan saham oleh masyarakat.

²⁵ Kebijakan privatisasi merupakan kebijakan public dalam menjalankan pasar bebas dan juga menempatkan sektor swasta dalam kerangka pembangunan perekonomian. Untuk kebijakan privatisasi yang dijalankan di Indonesia, bukan hanya didorong oleh faktor eksternal, namun justru lebih banyak didorong oleh faktor eksternal. Faktor internal yang mempengaruhi pelaksanaan privatisasi di Indonesia adalah tidak efisiennya kinerja BUMN, tidak adanya konsentrasi pemerintah dalam pengelolaan BUMN, beratnya anggaran pemerintah untuk menopang BUMN, dan kesulitan mengembalikan utang luar negeri. Sedangkan faktor-faktor eksternal yang turut mendorong dilaksanakannya privatisasi adalah kecenderungan global yang menginginkan minimalitas peran negara dalam perekonomian dan digantikan mekanisme pasar. Disamping itu, peran lembaga multilateral semisal IMF dan Bank Dunia sangat besar dalam mengglobalnya penjualan asset-aset negara tersebut. Kepada setiap negara yang mendapat bantuannya, IMF dan Bank Dunia mensyaratkan negara tersebut menjalankan kebijakan program penyesuaian struktural (*Structural Adjustmen Programs*) yang salah satu tujuannya adalah merangsang pengalihan kegiatan ekonomi yang semula dikelola negara menjadi milik swasta. Lebih lanjut baca Rahmat S. Labib, *Privatisasi dalam Pandangan Islam* (Ciputat: Wadi Press, 2005), 129.

²⁶ Menurut definisi World Bank, *Structural Adjustment Program* dinyatakan sebagai “reformasi kebijakan dan kelembagaan yang mencakup ekonomi mikro (seperti pajak dan tariff), ekonomi makro (kebijakan fiskal) dan intervensi kelembagaan. Perubahan-perubahan ini didesain untuk memperbaiki alokasi sumber daya, meningkatkan efisiensi ekonomi, memperluas potensi pertumbuhan dan meningkatkan kelenaturan terhadap goncangan-goncangan ekonomi”. Dikutip dari Sirgun I. Skogly, “Structural Adjustment and Development: Human Right -An Agenda for Change”, dalam *Human Right Quarterly*, Volume 15, The Johns Hopkins University Press (1993). Namun faktanya, apa yang dimaksudkan oleh World Bank sebagai reformasi kebijakan dan kelembagaan telah menimbulkan kesengsaraan yang lebih meluas bagi rakyat miskin.

²⁷ *Land Administration Project* (LAP) adalah konsep kebijakan pembaruan agrarian dari World Bank yang merupakan bagian dari skema *Land Resources Management and Planning*; sebuah skema jangka panjang selama 25 tahun dari World Bank guna membentuk system pasar tanah (*land market*) yang efisien di Indonesia. Lihat dokumen World Bank dalam http://www-wds.worldbank.org/serolet/WDSContentServer/WDSP/IB/2000/06/27/000094946_0004270534084/Rendere/d/INDEX/multi0page.txt.

Selanjutnya, ada beberapa corak penggusuran yang mengatasnamakan pembangunan dan kesejahteraan, yaitu:²⁸

- 1) Penggusuran tanah untuk pembangunan waduk, instalasi militer, dan peruntukan lainnya yang dikategorikan “kepentingan umum”;
- 2) Penggusuran tanah untuk modernisasi dunia pertanian dan usaha, seperti pembukaan usaha perkebunan yang dilakukan oleh negara (BUMN/D), swasta, dan militer, serta pabrik;
- 3) Penggusuran tanah untuk tempat rekreasi elitis, seperti lapangan golf, industri pariwisata, penataan wilayah dan kawasan pemukiman, dan sebagainya;
- 4) Penggusuran tanah dengan mengatasnamakan *Land Reform*, dalam kenyataannya tanah rakyat atau petani justru dijadikan objek “*Land Reform*” dan dibagi-bagikan kepada orang-orang yang seharusnya tidak berhak atas tanah itu, seperti aparat BPN, aparat desa, dan sebagainya.

Apapun penggunaan dan peruntukannya, penggusuran tanah petani, berdasarkan hasil penelitian, menggunakan pola-pola yang kurang lebih sama atau seragam. Paling tidak terdapat enam macam strategi dan pendekatan untuk menggusur tanah rakyat, yakni:²⁹

- 1) *Pendekatan legal formal (formal administratif)*: Tanah-tanah yang dikuasai petani umumnya tidak memiliki kelengkapan surat menyurat sebagai bukti kepemilikan, sehingga tanah-tanah tersebut gampang dianggap sebagai tanah negara.
- 2) *Pendekatan kepada tokoh masyarakat*: Upaya penggusuran tanah-tanah petani dilakukan dengan cara pendekatan secara “khusus” kepada tokoh-tokoh masyarakat, seperti ketua adat, tokoh agama, tokoh-tokoh formal desa, dan sebagainya, tanpa sepengetahuan rakyat setempat. Biasanya, apabila tokoh-tokoh tersebut sudah ditaklukan, proses penggusuran terhadap rakyat akan sangat mudah. Dalam studi kasus ini tercatat bahwa pendekatan pada tokoh-tokoh ini agaknya berjalan efektif.
- 3) *Pendekatan politik pecah-belah*: Politik pecah-belah bukan hanya monopoli penguasa kolonialis yang sangat terkenal dengan politik *divide et impera*-nya, tetapi juga dipergunakan oleh penguasa Orde Baru untuk menggusur tanah-tanah milik petani. Masyarakat atau petani pemilik tanah diadu-domba dengan sesamanya, misalnya dengan mengadakan pendekatan-pendekatan tertentu kepada kelompok-kelompok masyarakat yang berbeda kepentingan.

²⁸ *Land Administration Project (LAP)* adalah konsep kebijakan pembaruan agrarian dari World Bank yang merupakan bagian dari skema *Land Resources Management and Planning*; sebuah skema jangka panjang selama 25 tahun dari World Bank guna membentuk system pasar tanah (*land market*) yang efisien di Indonesia. Lihat dokumen World Bank dalam http://www-wds.worldbank.org/serolet/WDSContentServer/WDSP/IB/2000/06/27/000094946_0004270534084/Rendere d/INDEX/multi0page.txt.

²⁹ *Land Administration Project (LAP)* adalah konsep kebijakan pembaruan agrarian dari World Bank yang merupakan bagian dari skema *Land Resources Management and Planning*; sebuah skema jangka panjang selama 25 tahun dari World Bank guna membentuk system pasar tanah (*land market*) yang efisien di Indonesia. Lihat dokumen World Bank dalam http://www-wds.worldbank.org/serolet/WDSContentServer/WDSP/IB/2000/06/27/000094946_0004270534084/Rendere d/INDEX/multi0page.txt.

- 4) *Pendekatan manipulasi, pemalsuan dan diskriminasi*: Proses manipulatif yang sering dipergunakan untuk menggusur tanah-tanah rakyat atau petani, misalnya dengan menerbitkan akta/sertifikat atas nama atau suku tertentu yang menyetujui adanya penggusuran.
- 5) *Pendekatan isolasi wilayah dan akses*: Secara geografis biasanya tanah-tanah petani yang akan digusur diisolasi, misalnya, dengan cara menutup jalan menuju lokasi. Sehingga secara geografis wilayah tersebut sulit ditembus, yang mengakibatkan akses masyarakat atau petani ke dunia luar terputus.
- 6) *Pendekatan dengan menggunakan cap buruk atau stigma-stigma negatif*: Cara ini dialamatkan kepada masyarakat yang tanahnya akan digusur. Misalnya, masyarakat yang menolak penggusuran dianggap pengikut aliran sesat, pengacau keamanan, anti pembangunan. Orang yang anti pembangunan dianggap anti Pancasila, dan itu berarti orang tersebut dianggap PKI. Cap buruk lainnya misalnya, penyerobot tanah negara, penghuni liar, dan sebagainya. Rakyat atau petani yang diberi stigma-stigma seperti itu akan merasa ketakutan, dan dengan begitu penggusuran akan lebih mudah dilakukan.

Sementara itu, menurut Idham Arsyad, Sekjend KPA, menyatakan bahwa “ciri lain dari konflik agraria struktural adalah penggunaan cara-cara penindasan dan penaklukan kepada rakyat. Penindasan ini bersifat fisik, seperti intimidasi, teror, kekerasan fisik, penangkapan, penggusuran tanah dan tanaman milik rakyat. Sedang pola penaklukannya bersifat “ideologis” seperti delegitimasi bukti-bukti hak rakyat, penetapan ganti rugi sepihak, manipulasi tanda-tangan rakyat, dicap sebagai PKI atau anti pembangunan, dan sebagainya.”³⁰

Dalam perkembangannya, semua strategi dan pendekatan di atas yang dipergunakan dalam setiap penggusuran tanah petani, biasanya dipakai secara berkombinasi, tergantung dengan tingkat respons dan perlawanan yang dilakukan petani dalam mempertahankan hak-haknya. Intimidasi, teror, pemancangan patok, penangkapan, dan berbagai tindak kekerasan fisik dilakukan secara simultan untuk mendesakkan orde atau rezim penggusuran. Data yang terekam dalam penelitian ini bahwa semua tindakan tersebut dominan dilakukan oleh tentara dan aparat negara (satpol PP), mulai dari pejabat tinggi sampai pejabat terendah di desa-desa setempat, yang biasanya juga didukung oleh tokoh-tokoh dan elit-elit masyarakat setempat.

Fikih Proletar sebagai Cara Pandang

Tidak ada doktrin Islam yang mendapat perhatian serius dari dulu hingga saat ini selain hukum Islam (*fiqh*). Hal ini diakui oleh banyak pengamat, baik dari kalangan internal maupun eksternal. Al-Jabiri, dari kalangan internal (*insider*) misalnya, menegaskan:

“Sebenarnya baik kita melihat produk pemikiran peradaban Islam dari segi kuantitas maupun kita melihatnya dari segi kualitas, maka akan tampak

³⁰ Lihat Idham Arsyad, “Konsolidasi Ormas Petani untuk Pembaruan Agraria...”

bahwa hukum Islam (fiqih) secara tiada bandingnya menduduki peringkat pertama.....Bahkan kita hamper dapat memastikan bahwa, sampai akhir-akhir ini, tiada satu rumah Muslimpun, dari Teluk hingga Atlantik bahkan di pedalaman Asia dan Afrika, yang sepi dari hukum Islam (*fiqih*).....jadi fiqih, dari segi ini, merupakan sesuatu yang paling merata pembagiannya di dalam masyarakat Islam."³¹

Lebih dari itu, al-Jâbirî menandakan, "jika kita boleh menamakan peradaban Islam dengan salah satu produknya, maka, kita harus mengatakan bahwa peradaban Islam adalah peradaban fiqih (*idzâ jâza lanâ an nusammî al-ḥadlârah al-Islâmiyah bi ihdâ muntajâtihâ fa innahu sayakûnu 'alainâ an naqûla 'anhâ innahâ ḥadlârah al-fiqih*)."³² Senada dengan al-Jâbirî, Charles J. Adams juga menyatakan, bahwa "tidak ada subyek yang lebih penting bagi umat Islam selain dari apa yang biasa disebut "hukum Islam".³³ Hal ini karena hukum Islam merupakan salah satu ruang ekspresi pengalaman agama yang amat penting dalam kehidupan orang Muslim.

Para orientalis³⁴ bahkan mengamini tentang letak strategis dan signifikansi *fiqh* dalam setiap wacana pergumulan sosial, budaya maupun politik. Sejarah mencatat bahwa kecemerlangan pemikiran hukum Islam telah ikut serta mempengaruhi pasang surut peradaban Islam secara keseluruhan. Oleh karena itu, sekali lagi, jika boleh disebut dengan salah satu produknya, maka peradaban Islam sesungguhnya lebih identik dengan "peradaban hukum" sebagaimana ungkapan al-Jâbirî tersebut di atas. Persis seperti Yunani yang dikenal sebagai peradaban filsafat dan Barat dengan ipteknya. Pengakuan ini bukan sekedar isapan jempol belaka, karena berdasar pada kuantitas dan kualitas perhatian umat Islam terhadap fiqih. Dari segi kuantitas, karya fiqih telah mendominasi kekayaan khazanah intelektual Islam. Sedangkan dari segi kualitas, fiqih mampu menaklukkan umat Islam di hadapan otoritasnya. Tidak ada satupun gerak-gerik umat Islam yang bisa lepas dari jeratan hukum fiqih. Karena, fiqih merupakan aturan main bagi umat Islam sejak mereka bangun tidur sampai tidur kembali. Dengan demikian, memahami peradaban Islam tidak bisa dilepaskan dari spirit pemikiran yang tertuang dalam peradaban hukum Islam (*fiqh*).

³¹ Lihat Muhammad Abîd al-Jabirî, *Takwîn al-'Aql al-'Arabî* (Beirut: al-Markaz as-Saqâfi al-'Arabî, 1991), 96.

³² Muhammad Abîd al-Jabirî, *Takwîn al-'Aql al-'Arabî* (Beirut: al-Markaz as-Saqâfi al-'Arabî, 1991), 96.

³³ Lihat Charles J. Adams (ed.), *A Reader's Guide to the Great Religions* (New York: The Free Press, 1965), 316.

³⁴ Dalam konteks ini, salah seorang orientalis mengatakan "hukum Islam adalah ikhtisar pemikiran Islam, manifestasi paling tipikal dari cara hidup Muslim, dan merupakan inti dan sari pati Islam itu sendiri". Lihat Joseph Scacht, *An Introduction to Islamic Law* (London: Clarendon Press, 1996), 1. Pernyataan senada, yang menunjukkan arti penting hukum bagi orang Muslim, juga dilontarkan oleh Frederick M. Denny, "Islamic Theology in the New World, Some Issues and Prospects," dalam *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. LXII, No. 4 (1994), 1069; Liebesny, *The Law of the Near and Midle East, Readings, Cases, and Materials* (New York: State University of New York Press, 1975), 3; J.N.D. Anderson, *Law Reform in the Muslim World* (London: The Clarendone Press, 1976), 1; dan H.R. Gibb, *Mohammedanism* (Oxford: Oxford University Press, 1967), 7.

Jadi, fiqih dalam agama Islam menempati posisi kunci sebagai produk pemikiran ulama yang mencoba melakukan interpretasi atas normativitas teks/*nash* dikaitkan dengan kebutuhan-kebutuhan jamannya. Dalam khasanah fiqih klasik dikenal berbagai macam aliran fiqih yang mencerminkan kecenderungan para fuqaha dalam melakukan *ijtihad* (*intellectual exercise*). Kecenderungan itu dipengaruhi oleh ragam pendekatan dan metodologi yang digunakan dalam melakukan *ijtihad*. Ada aliran fiqih yang cenderung liberal, karena memberi porsi lebih besar kepada akal untuk terlibat dalam proses *ijtihad*, ada aliran yang cenderung literal karena berusaha menempatkan teks sebagai faktor dominan proses *ijtihad*.

Berbagai ragam aliran fiqih pada era klasik lebih mencerminkan kebutuhan masyarakat atau umat saat itu ketimbang sekedar adu argumen berbasis metodologi tertentu yang kurang - untuk tidak menyatakan tidak sama sekali memiliki nilai praksis. Imam Hanafi lebih liberal dalam ber-*ijtihad*, karena ia dihadapkan pada dinamika Bashrah yang tinggi, sementara perbendaharaan teks (Qur'an dan Hadis) jumlahnya terbatas. Inilah kondisi yang memberi peluang kepada Imam Hanafi untuk lebih kreatif dalam memainkan eksperimen intelektualnya.

Tetapi yang jelas dari sekian corak dan ragam pemikiran fiqih yang muncul pada jamannya, pemikiran itu mencerminkan bentuk solusi kongkrit problem masyarakat yang dapat dijadikan pedoman bagi umat dalam menyelesaikan problem-problem kala itu. Inilah yang dimaksud oleh Hasan Hanafi dengan nilai praksis pemikiran keagamaan,³⁵ sebuah segmen yang sering diabaikan oleh para pemikir yang lebih senang bergulat dengan wacana (*al-khithâbi*) yang terkadang tidak memiliki bobot praksis (*al-'amali'at-tathbiqî*) di lapangan. dalam konteks inilah urgensi Fiqih Proletar menemukan signifikansinya.

1. Landasan Teologis dan Konsepsi Dasar Fiqih Proletar

Tema-tema sosial, khususnya anasir-anasir tentang pembebasan dan pembelaan rakyat kecil, kaum lemah dan tertidas (*populisme*) merupakan prinsip sekaligus *focus theologicus* Islam. Hal ini mengingatkan, bahwa hukum dalam Islam tidaklah berdiri sendiri. Hukum Islam tegak di atas landasan teologis yang sangat dalam, sebagaimana diakui oleh para *fuqahâ'* dan *ushuliyûn* bahwa hukum Islam itu *istimdâd*-nya adalah teologi (ilmu kalam). Oleh karena itu, Fiqih Proletar yang menjadi perspektif dalam kajian ini perlu pula menyentuh aspek teologis yang menjadi landasan doktrin hukum Islam itu sendiri.³⁶

³⁵ Hasan Hanafi, *Islamologi I: Dari Teologi Statis ke Anarkis* (Yogyakarta: LKiS, 2003), 160-177.

³⁶ Lihat Zarkassiy Abdussalam dan Samsul Anwar, "Tanggapan Terhadap Makalah Reaktualisasi Ajaran Islam", dalam *Asy-Syir'ah*, No. 1, Tahun XII (1998), 13. Dalam konteks ini, penting kiranya upaya pencarian akar teologis dalam hukum Islam. Sebab, pola pendekatan melalui pemahaman akar teologis itu akan memberikan semangat keberanian dalam menafsirkan teks-teks agama, tanpa harus keluar dari semangat syariah. Sehingga antara paham fiqih dengan konsep teologis yang dianut akan memiliki hubungan simbiosis dalam rangka membangun sinergi futuristik yang luas dan komprehensif.

Dalam perspektif Ali Syari'ati, -sebagaimana dikutip Jalaluddin Rahmat-prinsip 'populisme' inilah yang membedakan antara nabi Islam- dan nabi-nabi non Islam.³⁷ Sedangkan, Hassan Hanafi menggambarkan bahwa jika Ibrahim merupakan cermin revolusi akal menundukkan tradisi-tradisi buta, revolusi tauhid melawan berhala-berhala; Musa merefleksikan revolusi pembebasan melawan otoritarianisme; dan Isa adalah contoh revolusi roh atas dominasi materialisme; maka Muhammad saw merupakan teladan kaum papa, hamba sahaya, dan komunitas tertindas yang berhadapan dengan para konglomerat (kaum borjuis; kawula elit), elit Quraisy dan gembong-gembongnya dalam perjuangan menegakkan masyarakat yang bebas, penuh kasih sayang, persaudaraan dan egaliter.³⁸ Oleh karenanya, menurut Jalaluddin Rahmat, Islam sesungguhnya merupakan agama yang memihak pada kaum lemah, tertindas, dan terbelakang atau agama kaum *mustad'ifin*. Pandangan tersebut sejalan dengan tujuan dasar Islam seperti yang dikemukakan Asghor Ali Engineer, yaitu terciptanya persaudaraan universal (*universal brotherhood*), kesetaraan (*equality*), dan keadilan sosial (*social justice*). Tema-tema 'populisme' serta cita-cita social Islam untuk menegakkan tata social yang elastis, egalitarian, dan berkeadilan di atas inilah yang menjadi landasan teologis Fiqih Proletar.

Selanjutnya, secara konsepsional, Fiqih Proletar belum memiliki definisi konvensional atau pengertian yang definitif di kalangan juris Islam (*fuqahâ'*). Hal ini bukan saja karena belum menjadi kosa kata yang baku dalam khasanah keilmuan fiqih, melainkan juga karena istilah Fiqih Proletar itu sendiri masih relatif baru bahkan masih terasa asing. Oleh karena itu, penjelasan yang akan dipaparkan di sini hanyalah menggagas dan memberikan batasan-batasan sederhana dan karakteristik yang dapat memahami ide dasar dari semangat Fiqih Proletar.

Sebagai sebuah konsep, istilah dan gagasan "proletar" ini merupakan lawan kata (antonim) dari istilah "borjuis". Sebagai basis sosial, "borjuis" merujuk pada konteks seseorang atau kelompok sosial-keagamaan yang memiliki konstituen dan *resources* cukup mapan, atau kelas menengah ke atas; sedangkan "proletar" adalah mereka yang memiliki basis sosial miskin atau menengah ke bawah. Jadi, proletar yang dimaksud di sini adalah kalangan dari golongan proletariat, yaitu lapisan sosial yang paling rendah dan lemah, buruh, petani, yang kerap kali teraniaya dan terampas hak-haknya.³⁹ Istilah

³⁷ Lihat Jalaluddin Rakhmat, *Islam Alternatif* (Bandung: Mizan, 1991), 247.

³⁸ Lihat Hasan Hanafi, *Islam Wahyu Sekuler*, terj. M. Zaki Husein & M. Nur Khoiron (Jakarta: Instad, 2001), 290. Lihat juga Muhammad Mustafied, "Merancang Ideologi Gerakan Islam Progresif-Transformatif: Mempertimbangkan Islam Kiri Hassan Hanafi", dalam Muhiddin M. Dahlan (ed.) *Sosialisme Religius, Suatu Jalan Keempat* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2000), 182; Hendar Riyadi, *Tafsir Emansipatoris: Arah Baru Studi Tafsir al-Qur'an* (Bandung: Pustaka Setia, 2005), 32.

³⁹ Lihat Tim Penyusun Kamus PPPB, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1995), 790. Sebagai basis sosial, "borjuis" merujuk pada konteks seseorang atau kelompok sosial-keagamaan yang memiliki konstituen dan *resources* cukup mapan, atau kelas menengah ke atas; sedangkan "proletar" adalah mereka yang memiliki basis sosial miskin atau menengah ke bawah. Lebih jauh

proletar (iat) yang dilekatkan pada kata fiqih ini mengandung arti metodologis dan praksis sekaligus. Dalam pengertian metodologis, Fiqih Proletar dimaksudkan sebagai fiqih yang punya komitmen untuk berpihak dan sekaligus memberikan advokasi kepada mereka yang lemah dan teraniaya, bukan sebaliknya yang mendukung kekuasaan dengan memback-upnya melalui simbol-simbol keagamaan. Dengan demikian, Fiqih macam ini merupakan paham fiqih yang berusaha membebaskan kungkungan nalar-teologis-dogmatis yang telah dimapankan oleh suatu otoritas keagamaan dan atau kekuasaan yang hegemonik. Fiqih Proletar menggeser pemahaman – meminjam kerangka filsafat ilmu Karl Popper- dari konteks justifikasi (*context of justification*) pada konteks penemuan-penemuan baru (*context of discovery*). Artinya melepaskan dan atau membebaskan muatan-muatan fiqih dari sekedar menjadi justifikasi pandangan-pandangan (teologi) lama yang diskriminatif dan menindas menuju muatan-muatan fiqih yang lebih inovatif, responsif dan humanis.

Sementara dalam pengertian praksis, Fiqih Proletar berarti fiqih yang membebaskan dari struktur sosial yang tidak ramah, menindas, diskriminatif, dan eksploitatif menuju sebuah tatanan struktur sosial yang lebih humanis dan berkeadilan. Fiqih Proletar dalam pengertian praksis ini selalu mempertautkan secara dialektik antara pemahaman (fiqih) dan realitas praksis kehidupan sosial aktual. Dengan kata lain, Fiqih Proletar merupakan perwujudan atau aktualisasi iman dalam praksis kehidupan. Oleh karena itu, Fiqih Proletar dapat disebut juga sebagai fiqih praksis atau fiqih kerja.⁴⁰ Artinya, fiqih yang tidak berhenti pada tingkat teori (dalam pengajian, perkuliahan, dan kajian-kajian) melainkan fiqih yang bersinggungan dan terlibat langsung dengan aksi-aksi kemanusiaan dengan melakukan observasi, partisipasi, advokasi, penyadaran serta pencerahan. Fiqih ini disebut juga fiqih yang memihak, yaitu memihak terhadap mereka yang lemah dan terlemahkan atau tertindas (*al-fiqih li al-du'afâ' wa al-mustad'ifin*), sekaligus menjadikan orang-orang yang berbuat dzalim dan tidak adil sebagai musuh yang harus diperangi. Dengan kata lain Fiqih Proletar (di) lahir (kan) sebagai fiqih yang pro rakyat (suatu komunitas yang sering tertindas- *mustad'ifin*), bukan fiqih penguasa. Ia diupayakan selalu bergerak dan digerakkan demi, oleh dan untuk rakyat mayoritas. Ia menjadi fiqih humanis yang menentang fiqih struktur otoritarian.

2. Misi, Orientasi, Corak dan Karakteristik Fiqih Proletar

Fiqih Proletar yang menjadi diskursus inti dalam kajian ini tentu saja memiliki tujuan dan orientasi sebagai bagian dari upaya mengarahkan fiqih ke arah

lihat Nur Khalik Ridwan, *Agama Borjuis; Kritik Atas Nalar Islam Murni* (Jogjakarta: Ar-Ruzz, 2004), 41; lihat juga idem, *Islam Borjuis* (Yogyakarta: Galang Press, 2001), khususnya bab II.

⁴⁰ Istilah praksis biasanya merujuk pada kehidupan social praksis. Dalam filsafat Marxian, istilah praksis ini diidentikkan dengan kerja. Lihat, Franciso Budi Hardiman, *Kritik Ideologi, Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), 72-73, 78.

pemikiran keagamaan yang memiliki nilai praksis-transformatif yang mewujudkan adanya keberpihakan terhadap kaum *du'afâ'* dan *mustad'ifin*. Wacana Fiqih Proletar yang menjadi diskursus inti di sini sewarna dengan wacana Fiqih Sosial, Fiqih Minoritas (*nahwa fiqihin lil aqliyyât*)⁴¹ dan juga sewarna dengan wacana Islam Progresif (*al-Islâmî al-taqaddumî*)⁴² serta Islam Kiri yang sudah digagas luas oleh Hasan Hanafi maupun beberapa pemikir lain yang menempatkan Islam sebagai kekuatan kritik sosial dan revolusi. Fiqih Proletar pun diarahkan kepada bentuk pemikiran fiqih yang mempunyai keberpihakan yang jelas kepada pihak yang teraniaya dan tertindas. Lebih dari itu, lahirnya Fiqih Proletar didorong oleh adanya realitas keterbelakangan dan penindasan yang dialami oleh masyarakat Islam yang diakibatkan sistem kapitalisme yang dikembangkan oleh negara-negara Barat di negara-negara berkembang.

Sebagaimana kita ketahui, bahwa sistem ekonomi liberal kapitalis tersebut tidak memberikan dampak yang lebih baik bagi upaya peningkatan kesejahteraan kaum lemah dan tertindas, tetapi justru menimbulkan *gap* yang semakin menganga antara masyarakat yang miskin dan yang kaya dan tidak terkecuali antara negara miskin dan negara kaya. Dalam kondisi semacam ini, agama -termasuk produk hukumnya (*fiqh*) -harus tampil sebagai pendorong anti kemapanan dan menjadi media yang sangat efektif bagi gerakan-gerakan revolusioner demi terciptanya masyarakat yang berkeadilan dan pembela kaum tertindas. Dalam konteks inilah, Fiqih Proletar menemukan momentum vitalnya. Jadi, Fiqih Proletar di sini harus dapat memberi panduan kepada umat untuk dapat memformulasikan bentuk-bentuk perlawanan kepada kezhaliman sebagai manifestasi perjuangan menegakkan keadilan dan kemaslahatan di muka bumi.

Adalah KH. Sahal Mahfudz⁴³ dan KH. Ali Yafie⁴⁴, ulama Indonesia yang pernah melontarkan gagasan tentang fiqih sosial. Fiqih sosial dalam konsepsi mereka adalah fiqih yang mempunyai orientasi sosial, yaitu senantiasa memberi perhatian penuh kepada masalah-masalah sosial. Fiqih bukan saja seperangkat hukum yang mengatur bagaimana orang melaksanakan ibadah *mahdhah* kepada Allah, tetapi bagaimana pula seseorang melaksanakan interaksi sosial dengan orang lain (*mu'âmalah*) dengan berbagai macam dimensi; politik, ekonomi, budaya dan hukum.

Fiqih sosial, begitu juga Fiqih Proletar, memiliki asumsi bahwa fiqih adalah *al-aḥkâm al-'amaliyah* (hukum perilaku) yang bertanggungjawab atas pernik-pernik perilaku manusia agar selalu berjalan dalam koridor kebajikan dan tidak mengganggu pihak lain sehingga kemashlahatan dapat terwujud. Dalam kapasitas ini, kebenaran fiqih diukur oleh relevansinya dalam

⁴¹ Baca misalnya karya Jamâl al-Dîn Athiyyah Muḥammad, *Nahwa Fiqihin Jadîdin lil-Aqliyyât* (Kairo: Dâr al-Salâm, 2003).

⁴² Terkait dengan wacana "Islam Progresif", baca Shalahuddin Jursyi, *al-Islâmiyyûn al-Taqaddumiyyûn (Membumikan Islam Progresif)*, terj. M. Aunul Abied Shah (Jakarta: PARAMADINA, 2004).

⁴³ Lihat Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 1994), 1-9.

⁴⁴ Lihat Ali Yafie, *Menggagas Fiqih Sosial* (Bandung: Mizan, 1994), 10-15.

membawa masyarakat ke arah yang lebih makmur, dinamis, adil, beradab dan sejahtera (*mashlahat*).

Fiqih Proletar dalam konteks ini, berseberangan dengan fiqih *mainstream* yang selama ini diasumsikan sebagai sesuatu yang statis untuk mendukung stabilitas dalam masyarakat. Lagi-lagi ini adalah sebagai akibat dari bias kepentingan yang dilakukan oleh pihak-pihak yang berkepentingan untuk melanggengkan hegemoni kekuasaan maupun pengetahuannya. Fiqih yang diposisikan sebagai medium harmoni macam ini, akan terjebak pada arus yang tidak seirama dengan kepentingan rakyat banyak (*public interest*).

Penguasa memang mempunyai kepentingan yang kuat untuk mengukuhkan hegemoni kekuasaannya, tanpa peduli apa yang ia lakukan itu bertentangan dengan nilai-nilai keadilan dan kemaslahatan masyarakat. Tak jarang penguasa melakukan kolaborasi dengan pihak penguasa agama (ulama) agar kebijakan yang ia produksi memiliki bobot legitimasi yang kuat. Aneka kebijakan pembangunan dengan menggusur rumah-rumah kumuh yang *notabene*-nya dimiliki oleh kalangan proletariat (rakyat jelata), diamini oleh ulama rezim dengan dalih untuk kemaslahatan umum, yaitu ketertiban tata kota⁴⁵.

Para penguasa (politik), dengan alasan yang tidak terlalu sulit dipahami, selalu berusaha “menjinakkan” ulama apakah melalui cara-cara damai atau melalui regimentasi dan “kooptasi” yang cukup untuk kemudian membawa mereka ke dalam jaring-jaring birokrasi. Masuknya ulama ke dalam jaring-jaring birokrasi –apakah secara langsung atau tidak- pada gilirannya merupakan legitimasi yang amat penting bagi para penguasa Muslim; dengan begitu, kekuasaan mereka mendapat legitimasi, dan “berkah” serta “aura” keagamaan sekaligus. Dan ini tentu saja sangat krusial bagi pelestarian kekuasaan mereka.

Tidak banyak ulama pada tingkat praktis yang mampu menolak “penjinakan”, “regimentasi”, dan “kooptasi” yang dilakukan oleh penguasa. Kemungkinan penolakan itu –kalau ada- bahkan kemudian menjadi bertentangan dengan konsepsi politik yang dikembangkan para pemikir politik yang kebanyakannya sekaligus adalah ulama. Sebut saja ulama dan pemikir politik Sunni semacam al-Mâwardî, bahkan memberikan dukungan teologis yang amat penting bagi penguasa dan kekuasaan politiknya.⁴⁶

Konsepsi politik semacam ini tidak hanya memberikan legitimasi kepada kekuasaan politik –betapapun dzalimnya- tetapi juga mendorong terjadinya integrasi ulama dengan kekuasaan. Hasilnya adalah, bahwa sepanjang sejarah ulama dan politik, Sunni khususnya, terdapat hubungan yang simbiotik antara ulama dengan penguasa; saling membutuhkan di antara kedua belah pihak.

⁴⁵ Eko Prasetyo, *Islam Kiri: Melawan Kapitalisme Modal dari Wacana Menuju Gerakan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar & Insist, 2002), xxv-xlv.

⁴⁶ Lihat Abû Hasan al-Mâwardî, *al-Ahkâm as-Sulthâniyyah wa al-Wilâyat al-Diniyah* (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Alamiyyah, t.t).

Dalam hubungan simbiotik yang bersifat “*patron-client*”⁴⁷ itu, para penguasa memberikan patronase kepada ulama; dan sebaliknya ulama memberikan legitimasi keagamaan yang diperlukan para penguasa Muslim yang semakin mengalami profanisasi.⁴⁸ Hubungan semacam ini juga tidak jarang kita saksikan dalam proses penggusuran tanah rakyat kecil.

Tentu saja, ini fenomena yang sangat mencengangkan, dilihat dari perspektif peran ulama yang semestinya lebih berpihak kepada rakyat kecil ketimbang penguasa yang sering menindas rakyatnya. Sehingga fiqih yang keluar dari pemikiran ulama model ini sarat dengan kepentingan kelas tertentu, dan sama sekali tidak menyentuh akar kebutuhan rakyat.

Terkait dengan fenomena di atas, Fiqih Proletar diharapkan bisa tampil sebagai inspirator bagi gerakan-gerakan Islam untuk segera memberikan advokasi atau bantuan hukum dalam kasus-kasus sejenis di atas. Islam sendiri mengajarkan agar umat selalu berada bersama-sama dengan kaum *du’afā’* (komunitas lemah/orang kecil/kawula alit) dan *musta’afin* (terlemahkan/teraniaya). Tujuan pemihakan Islam terhadap dua golongan ini karena prinsip keadilan dan kemaslahatan yang hendak dijunjung tinggi. Kata *du’afā’* dipakai dalam al-Qur’an untuk melukiskan kesenjangan natural atau kemiskinan, sedang kata *musta’afin* (teraniaya) dipakai untuk menunjukkan adanya kesenjangan struktural, kata perintah yang dipakai adalah “berperanglah”.⁴⁹ Dengan merujuk kepada kedua komitmen itu; sudah saatnya keberpihakan dan advokasi mewujudkan secara nyata. Sebab, keadaan yang menimpa kedua golongan ini bukan semata-mata karena salah mereka, melainkan banyak yang disebabkan oleh penindasan struktural, seperti bagaimana penggusuran tanah yang dilakukan pihak pemerintah dengan dalih untuk pembangunan dan kepentingan umum.

Sampai saat ini, realitas menunjukkan bagaimana kebijakan publik yang tidak jarang mengabaikan kepentingan rakyat banyak terus berlangsung dan posisi umat Islam ternyata belum mampu -untuk tidak menyatakan tidak mampu sama sekali- untuk menjadi ‘pelindung’ dan ‘pembela’ kaum lemah.

⁴⁷ Terkait perilaku politik Patron-Klien baca misalnya Koirudin, *Politik Kiai: Polemik Keterlibatan Kiai dalam Politik Praktis* (Malang: Averroes Press, 2005), 30-36; lihat juga Azyumardi Azra, *Reposisi Hubungan Agama dan Negara* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2002), 122-123.

⁴⁸ Fenomena semacam ini dengan jelas dapat disaksikan sepanjang kesultanan Nusantara. Dan jika dalam kancah politik Indonesia sekarang ini terjadi simbiosisme antara ulama dengan penguasa, hal ini berarti kembali kepada “tradisi” yang berlaku sepanjang sejarah. Akan tetapi, penting juga untuk dicatat, bahwa hubungan model patron-klien antara ulama dan penguasa ini tidak harus selalu dipandang secara pejorative atau negative. Bahkan, dari hubungan model patron-klien inilah dapat dilacak pertumbuhan aspek-aspek kebudayaan dan peradaban Islam tertentu. Dengan patronase yang diberikannya, ulama mampu, misalnya, mengembangkan lembaga-lembaga pendidikan Islam semacam madrasah, surau, pesantren, dan sebagainya. Lebih dari itu, akibat patronase tersebut pondok pesantren dan madrasah diniyah mulai tersentuh oleh kebijakan penguasa. Pendek kata, dengan patronase dan pemberian fasilitas dari penguasa, maka menjadi lebih mungkin bagi ulama untuk mengembangkan institusinya (baca: Lembaga Pendidikan Islam/ Pondok Pesantren).

⁴⁹ Lihat Anjar Nugroho, “Fikih Kiri: Revitalisasi Ushul Fiqih untuk Revolusi Sosial”, dalam *Al-Jâmi’ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 43, No. 2 (2005), 447.

Lemahnya gerakan Islam dalam masalah 'advokasi' ini disebabkan oleh banyak faktor, antara lain: *pertama*, adanya 'daya kooptasi' dari berbagai lembaga keuangan internasional yang melemahkan sektor ekonomi rakyat, seperti tukang becak, pedagang kaki lima, nelayan, maupun buruh tani. Ketidakmampuan menatap gerak modal yang berskala internasional dan konsolidasi aparatur negara telah membelenggu umat Islam untuk tidak 'bergerak' melakukan advokasi/pembelaan. *Kedua*, lemahnya basis kesadaran fakta sosial pada kalangan umat Islam karena belenggu kesadaran individual yang lebih mendominasi. Sehingga, jarang terdengar umat Islam mempunyai solidaritas dengan tuntutan kenaikan upah buruh, protes kepemilikan tanah oleh petani dalam kasus penggusuran atau tuntutan pengusutan pelanggaran HAM. Dominannya kesadaran individual ini mengakibatkan umat Islam berada dalam posisi yang teralienasi dari proses perjuangan sosial. Dan *ketiga*, tidak diketemukan kekuatan sosial yang wujudnya lembaga agama yang mampu menjadi komunikator ulung dalam menyiarkan berbagai persoalan ke publik. Kalangan umat beragama benar-benar dalam posisi terpinggirkan untuk beberapa *issue* strategis, terutama menyangkut hukum dan HAM.⁵⁰

Berangkat dari persoalan tersebut di atas, kesadaran untuk menumbuhkan kekuatan kritis pada diri gerakan Islam perlu untuk dirintis. Sebab, pada hakekatnya, ajaran Islam memberikan jaminan perlindungan kepada kaum lemah dalam lima aspek penting (*kulliyat al-khams*). *Pertama*, perlindungan atas agama/keyakinan (*hifdz al-dîn*). *Kedua*, perlindungan hidup untuk tumbuh dan berkembang secara layak serta keselamatan jiwa dari kesewenang-wenangan (*hifdz al-nafs*). *Ketiga*, perlindungan terhadap keselamatan pengembangan dan pendayagunaan akal dalam berekspresi, mengeluarkan opini dan aktivitas ilmiah lainnya (*hifdz al-'aql*), yang mana Islam memuliakan pengetahuan dan menentang pelanggaran terhadap akal sehat. *Keempat*, jaminan terhadap hak atas harta benda, properti dan lain-lain dari monopoli, korupsi, pencuri, oligopoli dan lain-lain (*hifdz al-mâl*). Dan *kelima*, perlindungan hak reproduksi atau memperoleh keturunan, yaitu jaminan akan masa depan generasi penerus yang lebih baik dan berkualitas (*hifdz al-nasl*).

Menurut perspektif fiqih, acuan dasar dalam mewujudkan cita kemaslahatan itu minimal dengan tercukupi sekaligus terlindunginya lima hak dan jaminan dasar tersebut. Kelima prinsip ini pula yang menjadi basis dasar advokasi bagi gerakan-gerakan Islam. Fiqih proletar sendiri tentu bukan sebuah pengecualian. Dalam konteks ini, Fiqih Proletar bisa menjadi landasan pijak melalui fatwa yang disampaikan oleh para ulama yang bergerak dalam bidang-bidang keagamaan, khususnya di bidang syariah atau fiqih. Karena mereka berfungsi tidak hanya sebagai 'penafsir' syariah yang diwahyukan Tuhan ke dalam fiqih, tetapi juga sekaligus sebagai 'penjaga hukum Tuhan' (*custodian of God's law*) dari berbagai kemungkinan penyimpangan. Kedudukan ini diperkuat pula dengan pemberian status tinggi kepada mereka

⁵⁰ Lihat Eko Prasetyo, *Islam Kiri*, 238-241.

sebagai 'pewaris para nabi' (*waratsah al-anbiyâ'*). Melalui fatwa yang mewajibkan bagi setiap Muslim untuk terlibat secara lebih intens dalam memberikan advokasi diharapkan bisa lebih efektif dan berdaya guna karena menyentuh aspek keadilan keagamaan yang paling dalam, hal ini juga didorong oleh langkah untuk mengakomodasi tuntutan mayoritas yang selama ini banyak menjadi korban. Dalam konteks ini advokasi -meminjam bahasa Kuntowijoyo- adalah strategi dakwah yang mampu mengatasi sekularisasi subyektif maupun obyektif yang muncul seiring dengan pertumbuhan industrialisasi.⁵¹ Dengan advokasi, dakwah berjalan sesuai dengan tuntutan arus bawah yang sementara ini sering menjadi kendaraan kepentingan berbagai kelompok. Di samping itu, advokasi juga dapat mejadi media yang sangat efektif guna menekan elit politik yang sering menyuarakan perjuangan atas nama Islam.

Selanjutnya, Fiqih Proletar yang menjadi diskursus utama tulisan ini mempunyai orientasi dan misi pembebasan sebagaimana yang menjadi cita-cita Islam progresif⁵²-liberatif-transformatif. Pembebasan dan Fiqih Proletar bermakna melakukan dekonstruksi dan rekonstruksi sekaligus terhadap tatanan sosial yang penuh penyimpangan dan ketidakadilan, sebagaimana yang telah dilakukan oleh para Nabi dan Rasul dahulu. Masing-masing Nabi dan Rasul mendapat tugas risalah yang muaranya adalah pembebasan manusia dari belenggu kezaliman dan tirani. Dengan kata lain -meminjam istilah filsafat hukum Roscoe Pound⁵³- Fiqih Proletar merupakan sarana yang tidak hanya berfungsi untuk mempertahankan stabilitas kehidupan sosial (*fiqh as a tool of social control*) tetapi juga sekaligus sebagai sarana 'rekayasa sosial' atau "revolusi sosial" untuk melakukan perubahan revolutif pada masyarakat (*fiqh as a tool of social engineering*).

Unsur-unsur pembebasan dan revolusi dalam Islam dapat dilacak pula pada diri Nabi Muhammad saw dan Nabi-nabi sebelum Muhammad seperti

⁵¹ Sekularisasi subyektif terjadi bila keterkaitan antara pengalaman keagamaan dan pengalaman sehari-hari terputus (*split of personality*). Sebenarnya banyak cara agar umat Islam tidak terjatuh dalam kubangan sekularisasi subyektif, diantaranya dengan cara menjadi takmir masjid atau memelihara anak yatim. Sementara itu sekularisasi obyektif terjadi bila dalam kenyataan sehari-hari, agama sudah dipisahkan dari gejala yang lain, misalnya dari ekonomi dan politik. Lebih jauh lihat Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam* (Bandung: Mizan, 1997), 45-46.

⁵² Istilah "progresif" di sini, paling tidak mencakup tiga makna dasar, yaitu: 1) Pemahaman dinamis, bukan statis terhadap realitas, pemikiran, dan masyarakat; 2) Perkembangan masyarakat terjadi secara linier, deterministik bergerak ke depan; 3) Perkembangan masyarakat akan tercapai di bawah naungan hukum-hukum sosial. Lebih jauh baca Shalahuddin Jursyi, *al-Islâmiyyûn al-Taqaddumiyyûn (Membumikan Islam Progresif)*, 140-141.

⁵³ Pembahasan lebih jauh tentang konsep *law as a tool of social control and social engineering* baca misalnya Roscoe Pound, "In My Philosophy of Law", dalam Ervin H. Pollack, *Jurisprudence: Principles and Application* (t.tp: the Ohio State University Press, 1979), 635; idem, *Interpretation of Legal History*, khususnya Bab VII. Lihat Juga W. Friedmann, *Legal Theory* (Londons: Stevens and Sons Limited, 1960), 32; Ahmad Syafi', "Problem Pengembangan Kreativitas Hakim di Tengah Intervensi Kekuasaan dan Mafia Peradilan: Bercermin Dari Pemikiran Filsafat Hukum Roscoe Pound", dalam *Justitia Islamica: Jurnal Kajian Hukum dan Sosial*, Vol. 6, No. 1 Januari-Juni (Ponorogo: Jurusan Syariah STAIN, 2009), 1-44.

Musa, Isa, Ibrahim dan yang lainnya. Mereka adalah para pemberontak dan revolusioner yang melakukan revolusi melawan penindasan, diskriminasi kelas, korupsi, dan kezaliman pada lingkungan sosialnya masing-masing. Mereka berjuang sepanjang hidupnya untuk kebenaran, kesetaraan, keadilan, dan kebaikan. Dalam al-Qur'an surat al-Anbiyâ' ayat 7-15 disebutkan bahwa tujuan perjuangan mereka adalah menghapuskan penindasan (*zhulm*) dalam segala bentuknya.⁵⁴

Secara harfiah, *zhulm* berarti memindahkan/meletakkan sesuatu atau seseorang pada tempat yang tidak semestinya, atau mencabut sesuatu atau seseorang dari bagian atau haknya yang semestinya. Jadi *zhulm* adalah sesuatu *disequilibrium* (ketidakseimbangan), disharmoni, penghapusan, atau gangguan dalam tatanan alam, harmoni atau *equilibrium* segala sesuatu.⁵⁵

Al-Qu'an mendefinisikan *zhâlimûn*, para penindas, adalah orang-orang yang mengingkari Allah (juga kebenaran, keadilan dan kesetaraan).⁵⁶ Mereka adalah "yang ingkar akan tanda-tanda Allah dan membunuh nabi-nabi tanpa sebab dan membunuh mereka yang menyuruh orang berbuat adil..".⁵⁷ Al-Qu'an mengumpamakan keadaan para penindas itu seperti panen yang gagal karena dirusak oleh hawa yang membeku.⁵⁸

Ali Syariati, seorang pengagum dan pengkritik Karl Marx, menyatakan bahwa dalam sejarah selalu ada pertarungan dua pihak, penguasa yang *zhâlim* dengan Islam yang membela kaum tertindas. Dalam sejarah, kata Syariati, betapa banyak kisah pembelaan terhadap kaum lemah dan tertindas (*mustad'afin*), seperti kisah Nabi Daud, Musa, dan Muhammad. Dia juga mengatakan Islam Kanan yang membungkus agama untuk berlindung dibawah kemapanan kekuasaan yang *zhâlim*, dan Islam Kiri yang memakai Islam sebagai kritik dan alat menghancurkan kezaliman dan membela orang kecil.⁵⁹

Tetapi yang perlu mendapat catatan tebal di sini adalah bahwa Fiqih Proletar, sebagaimana pula Islam kiri, bukanlah fiqih yang dibungkus Marxisme, karena hal itu berarti menafikan makna revolusioner Islam dan fiqihnya serta mengingkari tuntutan kaum Muslimin terhadap kemerdekaan, persamaan dan keadilan sosial. Fiqih Proletar - sebagaimana pula Islam kiri - bukan pula Marxisme yang berbaju Islam, karena hal itu berarti pengecut. Dan bukan pula pertautan ekletik keduanya. Karena pertautan yang demikian itu mencerminkan pemikiran yang tidak mengakar dan tercerabut dari realitas rakyat. Tidak ada sedikitpun pengaruh Marxisme dalam Fiqih Proletar, baik

⁵⁴ Lihat Al-Qur'an Q.S. Al-Anbiyâ': 7-15.

⁵⁵ Lihat Ahmad Warson Munawwir, *Kamua Al-Qur'an Munawwir* (Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1984), 255.

⁵⁶ Lihat Al-Qur'an Q.S. Al-Baqarah (2): 254.

⁵⁷ Lihat Al-Qur'an QS. Âli Imrân (3): 21.

⁵⁸ Lihat QS. Âli Imrân (3): 116-117.

⁵⁹ Ali Syariati, *Islam Mazhab Pemikiran dan Aksi* (Bandung: Mizan, 1998), 45.

dalam bentuk maupun substansi.⁶⁰ Ia murni merefleksikan kebutuhan kaum Muslimin yang selama ini tertindas, dengan menggali akar-akar revolusioner dalam ajaran Islam melalui upaya revitalisasi teori-teori yang selama ini digunakan sebagai landasan pijak pemikiran Islam.

Dengan demikian, mengacu pada realitas sebagaimana dipaparkan di atas, maka apa yang pernah diistilahkan Ali Syariati bahwa “agama menjadi ideologi” menjadi nyata adanya. Agama tidak menjadi penghalang revolusi, sebagaimana segelintir golongan Marx (*marxian*) meyakini dan menafsirkan dengan salah statemen Marx yang terkenal bahwa “agama adalah suara keluhan orang-orang tertindas, jiwa dari dunia yang tidak berperasaan, semangat dari perjuangan yang tidak berjiwa, karena itu agama adalah candu masyarakat”.⁶¹ Sebaliknya, agama akan menjadi ruh dari revolusi. Namun demikian, mengapa agama dalam realitas sejarahnya justru menampilkan performa dispersepsi yang beragam? Ashghar Ali Engineer dalam hal ini menjelaskan bahwa agama menjadi candu atau sebaliknya menjadi kekuatan yang revolusioner tergantung pada dua hal: *pertama*, realitas kondisi sosio-politik; *kedua*, tergantung pada subjek yang bersekutu dengan agama, apakah kaum revolusioner atau *pro status quo*.⁶² Dengan cara seperti inilah Muhammad menyingkap kesempurnaannya sebagai manusia yang *mahfûdz*, *ma’shûm*, dan *mushlih* di tengah-tengah kehidupan masyarakat dengan kepiawaian beliau dalam mentransformasikan nilai-nilai transenden yang simbolik, kepada prilaku yang heroik.

Dalam perspektif demikian, wacana Fiqih Proletar akan selalu hadir dalam kondisi di mana masyarakat berada di bawah kekuasaan yang hegemonik, menindas dan otoriter. Kehadiran Fiqih Proletar paling tidak membawa empat misi penting: *pertama*, mengobarkan semangat perlawanan terhadap apa saja yang dianggap menindas; *Kedua*, berupaya membebaskan manusia (masyarakat) dari keterkungkungan; *Ketiga*, memberi landasan paradigmatis terhadap berbagai gerakan perlawanan; dan *keempat*, pemihakan terhadap masyarakat kecil, lemah, tertindas baik ketertindasan secara fisik maupun non-fisik (pemikiran) dengan memberikan advokasi dan pengorganisasian terhadap mereka.

⁶⁰ Meskipun harus diakui bahwa ada titik temu antara agama (Islam) dengan Marxisme, namun harus ditegaskan, afinitas itu terjadi hanya pada tingkat analisis social, tidak pada dasar filsafatnya. Dasar filsafat agama dengan Marxisme berbeda, jika yang pertama lebih menekankan pada aspek transendensi (wahyu) dan teosentris, sedang yang kedua didasarkan pada “materialisme historis” dan bersifat antroposentris. Perbedaan dasar filsafat ternyata tidak menjadi penghalang adanya titik temu pada tingkat analisis sosial, yaitu kesamaan semangat pembebasan. Pun pada tingkat semangat pembebasan ini juga terjadi perbedaan. Jika semangat pembebasan Marxisme sangat materialistik, duniawi; social; sedang agama semangat pembebasannya tidak hanya pada aspek material-sosial, tapi juga pembebasan secara spiritual. Semangat agama (Islam) macam inilah yang menjadi inspirasi lahirnya Fiqih Proletar.

⁶¹ Lihat Frans Magnis Suseno, *Pemikiran Karl Marx dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000), 43.

⁶² Ashghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology* (New Delhi: Sterling Publishers Private Limited, 1990), 17.

Dengan demikian, paling tidak, Fiqih Proletar ini memiliki karakteristik sebagai berikut: *pertama*, Fiqih Proletar selalu mempertautkan antara fiqh dan praksis kehidupan; *kedua*, Fiqih Proletar selalu berangkat dari realitas sosial yang tidak ramah, menindas, dan tidak berkeadilan; dan *ketiga*, Fiqih Proletar selalu terlibat dalam proses dialektik dan transformasi sosial-politik dengan memihak pada kepentingan perubahan, pembebasan, dan penegakan keadilan. Dengan kata lain, bahwa Fiqih Proletar ini bercorak *kontekstual-fungsional* dan *artikulatif-transformatif*. Kontekstual artinya fiqh yang selalu bersinggungan dan berkaitan dengan kehidupan nyata, sedangkan fungsional berarti fiqh yang hidup, berfungsi dan tidak mandul (*living fiqh*). Oleh karenanya, Fiqih Proletar disebut juga sebagai fiqh yang hidup, fiqh yang bergumul dengan persoalan kehidupan (*the living fiqh/fiqh in action*). Adapun artikulatif maksudnya fiqh yang berangkat dari realitas dengan menyerap berbagai aspirasi persoalan kehidupan, sedang transformatif maksudnya adalah fiqh yang membawa misi perubahan.

Itulah yang menjadi tujuan, misi, dan orientasi serta corak dan karakteristik Fiqih Proletar; fiqh yang selalu berpihak kepada mereka yang tertindas, teraniaya, miskin (atau termiskinkan, *mustad'afin*). Melalui formulasi Fiqih Proletar, problem-problem mendasar dan aktual dalam kehidupan masyarakat dapat diselesaikan melalui rumusan-rumusan hukum dan fatwa agama yang selalu membela kepentingan rakyat banyak. Oleh karenanya, *Mashlahah al-'ammah* (kemaslahatan/kepentingan umum) menjadi barometer dan landasan asasi dalam merumuskan Fiqih Proletar ini.

Menakar Kembali Nalar⁶³ Kepentingan Umum dalam Kasus Penggusuran (Tanah)

⁶³ Menurut Arkoun, istilah "nalar" setidaknya memiliki tiga unsur pengertian, yaitu: 1) akal itu sendiri, yang hingga saat ini lebih banyak memperoleh perhatian dari para peneliti, sebab, akal lah yang lebih banyak bekerja dalam setiap produk keilmuan dan kebudayaan; 2) imajinasi; 3) memori. Kedua kualitas yang terakhir itu tidak dapat dipisahkan dari akal, ketika yang terakhir ini sedang bekerja, sebab akal juga butuh memori sebagaimana ia juga butuh imajinasi untuk memasoknya dengan citraan-citraan agar kondisinya terus segar. Lihat Hasyim Sholeh, "*Hiwâr Mutawal ma'a Muḥammad Arkoun*", dalam M. Arkoun, *al-Fikr al-Islâmî: Naqd wa Ijtihâd*, terj. Hasyim Shalih (London: Dâr al-Sâqi, 1990), 303. Sementara itu, ada yang menyatakan bahwa istilah nalar (akal) memiliki dua rujukan yang berbeda. Nalar kadang-kadang digunakan untuk menunjukkan pengertian sejumlah prinsip yang jelas dengan sendirinya (*self-evident*) yang menguasai proses berfikir orang yang sehat mental tanpa memandang latar belakang kultural dan pendidikannya. Di pihak lain, nalar (akal) kerap kali pula digunakan untuk menunjukkan arti kemampuan makhluk rasional untuk menyatakan kebenaran pernyataan-pernyataan tertentu dan menolak kebenaran pernyataan-pernyataan lain. Secara sepintas, nalar (akal) –menurut konsepsi kedua ini- tampak sebagai suatu kemampuan manusia, suatu *organon* yang dimiliki oleh makhluk manusia. Melalui pengujian yang lebih mendalam, orang dapat melihat apa yang disebut nalar (akal) dalam pemakaian kedua dari istilah tersebut adalah suatu kumpulan pengetahuan yang telah diuji dan disistematisasi berdasarkan prinsip-prinsip logika. Lebih jauh, berdasarkan hasil suatu penyelidikan mengenai konsepsi kedua ini, yaitu kumpulan pengetahuan sistematis, menunjukkan bahwa apa yang disebut nalar (akal) terdiri dari (1) pernyataan-pernyataan transendental yang kebenarannya sudah diterima jadi, dan (2) pernyataan-pernyataan empiris yang kebenarannya didasarkan kepada pengalaman inderawi (sensoris). Lihat Syamsul Anwar,

Hukum tidak dapat dilepaskan dari kehidupan manusia, karena setiap manusia mempunyai kepentingan-kepentingan (*interests*) yang membutuhkannya pada hukum. Kepentingan adalah suatu tuntutan perorangan atau kelompok bahkan umat manusia secara keseluruhan yang diharapkan dapat dipenuhi. Sedangkan manusia selalu ditantang oleh berbagai bahaya yang akan mengancam kepentingan sehingga selalu mengakibatkan kepentingan atau keinginannya tidak tercapai. Untuk menghindari bahaya yang akan mengancam agar kepentingan terlindungi, maka manusia hidup berkelompok dalam masyarakat.

Dalam kehidupan bermasyarakat, perlindungan terhadap kepentingan dicapai dengan terwujudnya pedoman atau aturan hidup yang menentukan bagaimana seharusnya bertingkah laku agar tidak merugikan orang lain dan diri sendiri. Pedoman atau ukuran bertingkah laku dalam kehidupan bersama itu disebut norma sosial. Norma-norma sosial mempunyai peranan penting dalam kehidupan masyarakat, namun belum dapat melindungi semua kepentingan karena sanksi terhadap pelanggaran norma tersebut tidak memberikan jaminan kepastian bagi perlindungan kepentingan manusia. Oleh sebab itu, selain norma-norma sosial jika diperlukan norma hukum untuk mengatur kehidupan masyarakat.⁶⁴

Dalam sejarah filsafat hukum dikenal berbagai aliran hukum. Tumbuhnya berbagai aliran dalam filsafat hukum menunjukkan pergulatan pemikiran yang tidak henti-hentinya dalam lapangan ilmu hukum. Apabila pada masa lalu, filsafat hukum merupakan produk sampingan dari para filsuf, dewasa ini kedudukannya tidak lagi demikian karena masalah-masalah filsafat hukum telah menjadi bahan kajian tersendiri para ahli hukum. Salah satu aliran dimaksud adalah "aliran utilitarianisme" (*madzhab al-manfa'ah*), yaitu suatu teori (ilmu hukum) yang mendasarkan paham ajarannya pada pengejaran kepentingan-kepentingan dan kegunaan.⁶⁵

Metodologi Hukum Islam, Modul Perkuliahan Program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga (2006), 84-85.

⁶⁴ Sudikno Mertokusumo, *Mengenal Hukum: Suatu Pengantar* (Yogyakarta: Liberty, 1999), 5-10. Informasi lain seputar kaidah-kaidah sosial dan hukum, baca misalnya Soerjono Soekanto, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*, cet. Ke-9 (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999), 59-61.

⁶⁵ Ada beberapa aliran dalam filsafat hukum yang coba diklasifikasikan oleh para ahli filsafat hukum. Lili Rasjidi, misalnya, membagi aliran-aliran tersebut ke dalam enam aliran, yaitu: (a) aliran hukum alam; (2) positivisme hukum; (3) aliran utilitarianisme; (4) madzhab sejarah; (5) sosiological jurisprudence; dan (6) pragmatic legal realism. F.S.G. Northrop, mengemukakan tentang adanya beberapa aliran, yaitu: (1) legal positivism; (2) pragmatic legal realism; (3) neo Kantian and Kelsenian ethical jurisprudence; (4) functional anthropological or sociological jurisprudence; dan (5) naturalistik jurisprudence. Sementara itu, G.W. Paton dalam bukunya *A Textbook Jurisprudence*, mengutip pendapat Roscoe Pound mengemukakan tentang adanya tiga cara berfikir tentang hukum pada dewasa ini, yaitu: (1) the pure science of law; (2) functional/sociological jurisprudence; dan (3) theological jurisprudence. Friedmann, dalam karyanya *Legal Theory*, membagi aliran/madzhab itu atas: (1) aliran yang didasarkan atas hukum alam berdasarkan nilai-nilai yang abadi (*naturalistic jurisprudence*); (2) aliran yang didasarkan filsafat masalah keadilan; (3) aliran yang didasarkan atas pengaruh perkembangan masyarakat terhadap hukum; (4) aliran positivisme hukum; dan (5) aliran yang didasarkan atas kegunaan dan kepentingan (manfaat). Munculnya berbagai aliran tersebut semakin menegaskan bahwa sudah

Dalam studi yurisprudensi Islam dari masa klasik, tengah, modern sampai era *new modern* (post modernisme), salah satu konsep penting dan fundamental yang menjadi pokok bahasan ahli hukum Islam adalah konsep *mashlahah*, khususnya kepentingan umum (*mashlahah al-'ammah/public interest*). Hal ini didasarkan bahwa *mashlahah* itu bersifat dinamis dan fleksibel. Artinya perkembangan *mashlahah* ini seiring dengan perkembangan zaman. Konsekuensinya, bisa jadi yang dianggap *mashlahah* pada waktu yang lalu belum tentu dianggap sebagai *mashlahah* pada masa sekarang. Maka, pembaruan hukum (Islam) melalui aktifitas ijtihad dengan pertimbangan *mashlahah* tersebut harus selalu dilakukan.⁶⁶ Pandangan semacam ini sejalan dengan kecenderungan yang ada di tengah-tengah masyarakat sekarang yang menuntut untuk semakin ditingkatkannya peran *mashlahah* dalam berbagai pertimbangan penetapan dan sekaligus pembaruan hukum Islam.

Secara etimologi, *mashlahah*, mempunyai makna yang identik dengan manfaat, keuntungan, kenikmatan, kegembiraan, atau segala upaya yang dapat mendatangkan hal itu.⁶⁷ Namun, dalam terminologi syari'ah, ulama ushul fiqh berbeda pendapat mengenai batasan dan definisi *mashlahah*. Tetapi pada tataran substansi, mereka boleh dibilang sampai pada satu kesimpulan bahwa *mashlahah* adalah suatu kondisi dari upaya untuk mendatangkan sesuatu yang berdampak positif (*manfaat*) serta menghindarkan diri dari hal-hal yang berdimensi negatif (*madharat*).⁶⁸

Apa yang kemudian menarik diamati di sini adalah substansi manfaat (*mashlahah*) dan madharat (*mafsadah*) itu sendiri. Para filsuf dan moralis Barat tidak mencapai kata sepakat dalam meletakkan ukuran "nilai" (*value*) bagi *mashlahah* yang mesti diperoleh manusia. Ada yang mengatakan bahwa nilai dari perbuatan manusia mesti diukur oleh kesempurnaan absolute, namun ada pula yang menetapkan pengetahuan, keadilan, keberanian, serta harga diri sebagai ukuran "nilai" (*value*) bagi perbuatan manusia. Filsuf lain mensyaratkan bahwa nilai yang diupayakan mencapai derajat *mashlahah* harus diperoleh melalui pengetahuan yang lurus (*al-ma'rifah al-shahihah*), dan ada pula yang menetapkan bahwa yang menjadi ukuran bagi "nilai" (*value*) perbuatan manusia adalah kemoderatan (*al'itidâl*) di antara dua kutub yang dianggap berbahaya.⁶⁹

menjadi tradisi ilmiah bahwa suatu pemikiran pada saat tertentu akan terasa tidak sesuai lagi dengan zamannya, dan segera disangkal oleh pemikiran berikutnya. Sekalipun demikian pemikiran yang lama tetap menjadi buah karya yang berharga untuk dikaji ulang terus menerus, dan boleh jadi suatu saat nanti, kembali tampil ke depan dengan bentuk baru. Lihat Lili Rasjidi, *Dasar-Dasar Filsafat Hukum* (Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 1993), 47-48. lihat juga Darji Darmodiharjo & Shidarta, *Pokok-Pokok Filsafat: Apa dan Bagaimana Filsafat Hukum Indonesia* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2004), 102-103.

⁶⁶ Abdul Wahab Afif, *Hukum Islam...*, 10.

⁶⁷ Muhammad Sa'id Ramdhân al-Bûthî, *Dhawâbith al-Mashlahah* (Beirût: Dâr al-Fikr, t.t.), 27.

⁶⁸ Lihat Ahmad al-Raisuni, *Nazhariyyah al-Maqâshid 'Inda al-Syâthibî* (Riyâdh: Dâr al-Alamiyyah, 1992), 234.

⁶⁹ Lihat Muhammad Abû Zahrah, *Tanzhîm al-Islâm li al-Mujtama'*, 54; bisa juga dilihat dalam Abu Yasid, *Islam Akomodatif: Rekonstruksi Pemahaman Islam sebagai Agama Universal* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 76.

Sementara pada abad ke-19, muncul teori "**Utilitarianisme**" (*mazhab al-manfa'ah*) dalam ilmu filsafat hukum Barat. Teori yang diintrodusir untuk pertama kalinya oleh Jeremy Bentham (w. 1832 M.) ini menggunakan kaidah: "**the greatest happiness of the greatest number**", تحقيق أكبر قدر من السعادة أو المنفعة لأكبر عدد من الناس (kebahagiaan yang besar diperoleh dari bilangan yang besar pula). Sebuah teori yang memperhatikan "hasil perbuatan" (*consequences of actions/i'tibâru maâlah al-af'âl*).⁷⁰ Menurut teori ini, tolak ukur *utility* (kegunaan), adalah dua kata yang saling berlawanan, yakni "kesenangan" (*pleasure*) dan "kenistaan" (*pain*). Oleh karena itu, ketika seseorang semakin mampu memproduksi kesenangan dan menekan kenistaan, berarti ia lebih banyak mendatangkan kebahagiaan. Standar pencapaian kebahagiaan, menurut teori ini, tidak lain adalah "individualisme". Bila masing-masing individu mampu memproduksi kebahagiaan secara bebas tanpa batas, maka kepentingan kolektif akan terakomodasi dengan sendirinya. Lebih radikal lagi, teori ini sampai pada kesimpulan bahwa ketika kebebasan individu dapat diterapkan di sebuah lembaga kemasyarakatan maka di situ akan tercipta apa yang disebut persamaan (*equality*).⁷¹

Paham utilitarian ini padadasarnya pernah bersemi pada era filsafat Yunani kuno. Namun, ia baru menemukan momentum liberalisme ilmu pengetahuan setelah era revolusi (akhir abad ke-18 sampai awal abad ke-19). Pada umumnya, teori ini meletakkan struktur moralitas seseorang dan *sosial justice* secara bersamaan, sebelum dikembangkan menjadi berbagai tema berdasarkan pengalaman sejarah. John Stuart Mill (w. 1873) adalah ilmuwan pertama yang memodifikasi teori ini menjadi prinsip-prinsip kebebasan.⁷² Namun pada kenyataannya, teori ini jelas tidak memberikan porsi perimbangan antara kepentingan individu dan kepentingan umum, karena terlalu fokus pada kepentingan individu (*private interest/- mashlahah al-fardiyyah*).

Kembali pada konsep Islam, bahwa tujuan utama penetapan hukum yang dilakukan melalui proses *ijtihâd*, sebagaimana telah disinggung sebelumnya, adalah untuk mewujudkan "*kemaslaha-tan*" umat, baik umat dalam kapasitasnya sebagai individu maupun kolektif, secara global maupun lokal, kaya atau miskin, laki-laki maupun perempuan, jasmani maupun rohani, dan di dunia maupun di akhirat. Jadi, kemaslahatan di sini, menurut hemat penulis, adalah kemaslahatan yang mengedepankan semangat mewujudkan "*kebaikan*" (*hasanah/goodness*); dan "*keseimbangan*" (*tawâzun/balance*). Kedua unsur tersebut harus selalu ada dalam

⁷⁰ Lihat Jeffrie G. Murphy dan Jules L. Coelman, *The Philosophy of Law an Introduction of Jurisprudence* (San Francisco&London: Westview Press, 1990), 72-74; lihat juga Cristoper Berry Gray (ed.), *The Philosophy of Law an Encyclopedia*, Vol. I, (Garland Publishing, Inc., 1999), 79-80; Taufiq al-Thawîl, *Falsafah al-Akhlâq: Nasy'atuhâ wa Tathawwuruhâ*, cet. Ke-4 (Kairo: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyah, 1979), 218-222.

⁷¹ Lihat Jeffrie G. Murphy dan Jules L. Coelman, *The Philosophy of Law an Introduction of Jurisprudence* (San Francisco&London: Westview Press, 1990), 72-74; lihat juga Cristoper Berry Gray (ed.), *The Philosophy of Law an Encyclopedia*, Vol. I, (Garland Publishing, Inc., 1999), 79-80; Taufiq al-Thawîl, *Falsafah al-Akhlâq: Nasy'atuhâ wa Tathawwuruhâ*, cet. Ke-4 (Kairo: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyah, 1979), 218-222.

⁷² Lihat Wayne Morrison, *Elements of Jurisprudence* (Kuala Lumpur: International Law Book Services, t.t.), 81-82. Lihat juga Abu Yasid, *Islam Akomodatif*, 77.

konsep *mashlahah*, dan tidak bisa dipisahkan antara satu dengan lainnya. Jadi ke-*mashlahah*-an yang hendak dijadikan acuan dalam penemuan, dan pembaruan hukum lewat metode ijtihad harus mengedepankan kedua aspek tersebut (kebaikan dan keseimbangan), bukan kemaslahatan sebagaimana yang dikonsepsikan oleh paham utilitarianisme di atas, yang hanya mengakui eksistensi kepentingan individu (*al-mashlahah al-fardiyyah*), ataupun sebaliknya, yakni kemaslahatan yang hanya mengakui eksistensi kepentingan umum (*al-mashlahah al-'âmmah*) secara ekstrim dengan mengabaikan eksistensi kepentingan individu. Adapun yang penulis jadikan landasan normatifnya di antaranya adalah ayat dan hadits Nabi sebagai berikut:

رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً.....

"Ya Tuhan kami berikanlah kami kebaikan di dunia dan kebaikan di akherat...."

73 *أَلَا إِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ*

"Bahwa dalam diri manusia ada segumpal darah, jika ia baik, maka baiklah seluruh tubuh; sebaliknya jika ia buruk, maka buruklah seluruh tubuh. Ialah hati."

Berdasarkan ayat dan hadis di atas, dapatlah kiranya diambil sebuah pemahaman, bahwa *mashlahah* dalam konsep Islam pada dasarnya menghendaki adanya "kebaikan" (*goodness*) dan "keseimbangan" (*balance*).⁷⁴ Jadi, nilai "kebaikan" dan "keseimbangan" ini ingridien dan meupakan unsur pembentuk utama sekaligus tolok ukur dari *mashlahah*. Nilai kebaikan dan keseimbangan ini pulalah, menurut hemat penulis, harus dijadikan sebagai landasan filosofis dari *mashlahah* yang hendak dijadikan acuan dalam penetapan hukum. Dalam konteks ini pula, kaidah yang menyatakan bahwa "kepentingan umum (kolektif, global) harus didahulukan dari pada kepentingan khusus (individu, lokal)", (*al-mashlahah al-'âmmah muqaddam 'alâ al-mashlahah al-fardiyyah*), dalam beberapa hal, tampaknya perlu mendapatkan penjelasan dan sekaligus penyelesaian secara jelas dan tegas (*clear and distinc*), serta proporsional.

Perlu dicatat bahwa kaidah tersebut dimunculkan oleh ulama-ulama *ushûl* pada saat memberikan kilasan komentar terhadap klasifikasi bentuk *mashlahah* versi al-Ghazâlî. Sebagaimana termaktub dalam kitabnya, *Syifâ' al-Ghalîl*, al-

⁷³ Lihat CD Mausû'ah al-Hadîts al-Syarîf (*Kutub al-Tis'ah*), al-Bukhârî, hadis no. 50; Shahîh Muslim, hadis no. 2996; Sunan Ibn Mâjah, hadis no. 3974; Musnad Ahmad, hadis no. 17649 dan Sunan al-Dârimî, hadis no. 2419.

⁷⁴ Terkait dengan hadis di atas, dapat dijelaskan bahwa di antara sekian banyak makhluk ciptaan Allah, manusia diposisikan sebagai makhluk paling baik dan mulia. Betapa tidak, pada anatomi manusia bukan saja terdapat dua komponen yang saling melengkapi, fisik (raga) dan ruhani (jiwa), tetapi lebih dari itu, pada komponen yang kedua (ruhani), Tuhan menyematkan dua unsur lagi sebagai lambang kesempurnaan manusia, yakni akal dan nafsu (QS. AL-Syams (17): 70). Kenyataan seperti ini tidak sama dengan makhluk-makhluk Allah yang lain. Keseimbangan komponen yang melekat pada diri manusia tersebut, pada waktu yang bersamaan, menumbuhkan watak keseimbangan pada perilaku dan perangai manusia dalam interaksi sosial sehari-hari. Inti ajaran agama dalam konteks ini adalah bagaimana komponen nafsu yang ada pada diri setiap manusia bisa ditaklukkan di bawah rasionalitas akal, sehingga potensi nafsu bermuara pada nafsu *insâniyyah* (*muthmainnah*) yang mengajak kepada kebajikan (*mashlahah*), bukan nafsu *hayawâniyyah* (nafsu amarah) yang mengajak pada pengrusakan (*madharrah/mafsadah*).

Ghazâlî membagi *mashlahah* dari segi daya cakupnya kepada tiga bentuk, yaitu: (a) *mashlahah* umum (*public interest*), berupa kepentingan umat manusia secara keseluruhan yang harus ditegakkan bersama (*mâ yata'allaq bi mashlahah 'ammah, fi haqq al-khalqi kâffah*), (b) *mashlahah* yang berkaitan dengan mayoritas umat manusia (*majority interest/mâ yata'allaq bi mashlahah al-aghlab*) dan (c) *mashlahah* yang berhubungan dengan perorangan dan hanya terjadi pada peristiwa maupun keadaan tertentu (*private interest/mâ yata'allaq bi mashlahah syakhshin mu'ayyanin fi wâqi'atin nâzhiratin*)⁷⁵.

Terkait dengan klasifikasi tersebut, para ulama *ushûl*, pada umumnya, hanya memberikan komentar terhadap bentuk *mashlahah* tersebut ketika mereka terlibat secara intens dalam pembahasan tentang fenomena "seleksi pendapat" (*tarjih*) terhadap antagonisme beberapa bentuk *mashlahah*. Dalam hal ini, mereka memprioritaskan *mashlahah* umum (*public interest*) ketimbang *mashlahah* individu atau perorangan (*private interest*). Menurut hemat penulis, kaidah: "Kepentingan umum harus didahulukan dari pada kepentingan individu" (*al-mashlahah al-'ammah muqaddam 'alâ al-mashlahah al-fardiyyah; (الْمَصْلَحَةُ الْعَامَّةُ مُقَدَّمٌ عَلَى الْمَصْلَحَةِ الْفَرْدِيَّةِ)*), dalam beberapa hal, perlu mendapatkan penjelasan dan aplikasi penyelesaian secara proporsional. Karena kalau tidak, kaidah ini sangat berpotensi besar untuk dijadikan justifikasi bagi tindakan penggusuran perumahan dan tanah rakyat kecil dengan dalih kemaslahatan atau kepentingan umum secara sepihak. Dengan dalih kepentingan umum, eksistensi kepentingan individu/lokal bisa diabaikan begitu saja. Hal ini terlihat jelas dalam berbagai kasus penggusuran tanah dengan berkedok pada pelaksanaan pembangunan untuk kepentingan umum. Lebih dari itu, dalil "kepentingan umum" ini acap kali dijadikan alat legitimasi bagi penguasa yang berkolaborasi dengan pengusaha (investor) guna merampas tanah rakyat. Atas nama pembangunan dan kepentingan umum pemerintah sering mengambil tanah rakyat secara paksa tanpa memikirkan akibatnya bagi kehidupan rakyat. Kondisi masyarakat yang mulai terpinggirkan hidupnya karena tidak memiliki tanah, yang seharusnya pemerintah memberikan tanah untuk kepentingan bercocok tanam, untuk tempat tinggal, sarana bermain bagi anak dan lainnya, namun justru melakukan hal yang sebaliknya.

Selanjutnya, untuk memperkuat rekonstruksi pemahaman terhadap kaidah tersebut, barangkali kita bisa merujuk beberapa pendapat yang dihubungkan kepada Imam Mâlik, akan tetapi konon tidak terbukti keotentikannya. Misalnya pendapat yang menyatakan bahwa boleh membunuh sepertiga umat demi menyelamatkan dua pertiga yang lebih besar jumlahnya. Ath-Thûfî (w. 716/13116), seorang teoritikus hukum Hanbali, menyangkal penisbatan pendapat ini kepada Imam Mâlik. Ia mengatakan, "Saya tidak menemukan adanya nukilan mengenai pendapat ini dari Mâlik dalam kitab-kitab Mâlikiah yang saya peroleh.

⁷⁵ Lihat al-Ghazzâlî, *Syifâ' al-Ghalîl fi Bayânî al-Syabahi wa al-Mukhayyal wa Masâlik al-Ta'lîl* (Baghdad, Mathba'ah al-Irsyâd, 1971), 210-211. Bisa juga dilihat dalam Husain Hâmid Hasan, *Nazhariyah al-Mashlahah fi al-Fiqh al-Islâm* (Beirût: Dâr al-Nahdlah al-'Arabiyah, 1971), 33 & 444-445.

Saya menanyakan masalah ini kepada sejumlah tokoh Mâlikiah, namun mereka tidak mengetahuinya.”⁷⁶

Contoh lain terkait dengan masalah ini (pertentangan kepentingan/*mashlahah*), sebagaimana pernah dikemukakan al-Ghazâlî, adalah kasus tentara musuh yang menjadikan orang Muslim sebagai tameng di benteng mereka. Dalam keadaan demikian benteng itu tidak boleh digempur karena akan mengakibatkan terbunuhnya orang-orang tidak berdosa yang dijadikan tameng itu. Persoalannya adalah apabila seandainya benteng musuh itu tidak dihancurkan akan menjadi bahaya dan akan menyebabkan kehancuran negeri Muslim. Di sini muncul dua pilihan yang berat: apabila benteng dihancurkan akan berakibat terbunuhnya orang yang tidak berdosa dan itu dilarang, akan tetapi jika tidak dihancurkan benteng itu akan menjadi faktor kekuatan musuh untuk menghancurkan negeri Muslim. Dalam kasus ini, tulis al-Ghazâlî, “orang mungkin bisa mengatakan bahwa tameng itu dapat dikorbankan demi kemashlahatan yang lebih besar (baca: kepentingan umum), yaitu penyelamatan negeri dan orang-orang Muslim dari penghancuran dan pembunuhan oleh musuh.”⁷⁷ Namun, menurut al-Ghazâlî, ia tidak menyetujui pendapat yang membenarkan tindakan penggempuran orang Muslim yang dijadikan tameng oleh musuh atas dasar kemaslahatan. Hal ini bukan berarti al-Ghazâlî menolak metode penemuan hukum berdasarkan *mashlahah* mursalah. Sebab, *mashlahah* yang dijadikan dalih tersebut bertentangan dengan *mashlahah* lain, yaitu perlindungan terhadap orang yang secara tegas dinyatakan dalam syari’ah.⁷⁸ Oleh karena itu, kata al-Ghazâlî, bahwa *mashlahah* diterima sebagai cara menemukan hukum dengan syarat bahwa *mashlahah* sejalan dengan tujuan hukum dan tujuan hukum itu dikenali melalui al-Qur’an, as-Sunnah dan ijmak yang meskipun tidak dinyatakan dalam suatu dalil khusus namun dapat dipahami dari keseluruhan dalil berikut petunjuk-petunjuk kontekstualnya.

Pandangan-pandangan brilian dari ulama tersebut perlu penulis ungkap mengingat, selama ini orang cenderung mempertentangkan secara dikotomis antara kepentingan pribadi dan kepentingan umum secara ekstrim. Sebagian orang berpendapat bahwa kepentingan pribadi berada di atas kepentingan umum; sementara sebagian yang lain berpendapat sebaliknya, kepentingan umum berada di atas kepentingan pribadi. Dikotomi yang simplistis ini tentunya sangat tidak memadai. Merujuk kepada kedua ilustrasi kasus tersebut, menurut hemat saya, sejauh kepentingan pribadi itu bersifat dasariah-fundamental, menyangkut apa yang disepakati sebagai hak asasi, kepentingan umum berada di bawahnya. Bahkan secara moral, keabsahan lembaga kepentingan umum (termasuk negara) justru ditentukan oleh sejauh mana ia dapat melindungi dan menjamin terpenuhinya hak-hak dasar individu yang jadi pendukungnya. Baru

⁷⁶ Lihat Ath-Thûfi, *Syarh Mukhtashar ar-Raudhah*, III (Beirut: Mu’assasah al-Risâlah, 1990), 211.

⁷⁷ Lihat al-Ghazzâlî, *al-Mustasyfâ min ‘Ilm al-Ushûl* (Kairo: Syirkah ath-Thibâ’ah al-Fanniyah al-Muttahidah, 1971), 253.

⁷⁸ al-Ghazzâlî, *al-Mustasyfâ min ‘Ilm al-Ushûl* (Kairo: Syirkah ath-Thibâ’ah al-Fanniyah al-Muttahidah, 1971), 254.

untuk kepentingan individu yang bukan dasariyah, yang tidak menyangkut kelangsungan eksistensi dan pertumbuhannya secara wajar baik fisik maupun mental, kepentingan umum boleh diletakkan di atas kepentingan pribadi tadi.

Dengan prinsip ini, aksi penggusuran tanah atau rumah rakyat yang sering terjadi dalam era pembangunan, harus diletakkan pada proporsinya. Jika yang menggusur itu orang/pihak lain yang tidak punya klaim kemaslahatan umum, secara mutlak pemilik berhak untuk menolaknya. Sekalipun kepadanya dijanjikan ganti rugi yang sebesar-besarnya. Akan tetapi jika melakukan penggusuran itu pemerintah atas nama kepentingan umum, yang bisa dibuktikan kebenarannya dan tidak ada jalan lain yang tersedia, maka seyogyanyalah kepentingan umum yang dimenangkan. Dengan syarat, hak si tergusur untuk memperoleh ganti rugi, minimal sepadan dengan nilai (ekonomis dan sosio-psikologis) diri, milik yang tergusur, dijamin sekuat-kuatnya. Tanpa jaminan ganti rugi yang demikian, negara sekalipun, tidak berhak memaksakan kehendaknya.

Dengan konstruk nalar semacam ini, maka penggusuran tanah rakyat oleh penguasa yang berkolaborasi dengan investor atas nama kepentingan umum tidak serta merta dapat dibenarkan. Lebih-lebih manakala penggusuran dan ganti ruginya ditetapkan hanya sepihak, yakni pihak pemerintah dan investor. Penggusuran tanah atas nama kepentingan umum baru bisa dilakukan apabila didasarkan atas kesepakatan (musyawarah) kedua belah pihak, antara pihak investor/pemerintah dan warga, termasuk masalah ganti ruginya. Lebih dari itu, berdasarkan hukum Hak Asasi Manusia (HAM), ganti kerugian semestinya dilakukan agar pihak yang menderita kerugian (warga pemilik tanah) tidak menurun standar kualitas hidupnya. Dalam konteks ini, maka pemindahan akibat penggusuran harus dibarengi jaminan akses terhadap pendidikan anak, pekerjaan dan pelayanan kesehatan. Dengan kata lain, ganti rugi yang diberikan kepada pemilik tanah dalam kasus ini harus tetap proporsional dan manusiawi, sembari tetap melakukan negosiasi dengan prinsip-prinsip *at-tarâdli* dan *syûrâ*. Di sinilah makna pemahaman atas kaidah bahwa: "kepentingan umum harus didahulukan dari pada kepentingan individu". Jadi, prioritas kepentingan umum atas kepentingan individu dapat dibenarkan selama dapat mengakomodir unsur "kebaikan" di satu sisi, dan "keseimbangan" pada sisi yang lain.

Aplikasi Fikih Proletar dalam Kasus Penggusuran

Di muka telah disebut, bahwa seringkali dengan dalih "pembangunan" dan "kepentingan umum", maka perampasan hak rakyat menjadi sesuatu yang dianggap tidak masalah, bahkan ini harus, karena pembangunan selalu berorientasi kepada "kepentingan bersama". Padahal, "kepentingan bersama" dalam konteks ini terasa sangat kabur dan bias, karena faktanya pembangunan hanya berpihak kepada kelompok tertentu saja, apalagi jika yang dibangun itu adalah simbol-simbol atau perangkat kapitalisme, seperti pembangunan mall, tempat hiburan, pabrik industri, padang golf dan sebagainya. Rakyat yang mana yang akan menikmati pembangunan semacam ini.

Tetapi tentu saja tidak bisa dinafikan bahwa "kepentingan bersama" dalam pembangunan itu ada, misalnya dalam pembangunan jalan, waduk irigasi,

sekolah, rumah sakit dan fasilitas umum lainnya. "Kepentingan bersama" dalam konteks ini harus diwujudkan, tetapi tetap dengan cara yang benar-benar adil dan tidak ada pihak yang dirugikan terlalu besar. Ganti rugi yang diberikan kepada pemilik tanah dalam kasus ini harus tetap proporsional dan manusiawi, sembari tetap melakukan negosiasi dengan prinsip-prinsip *at-tarâdli* dan *syûrâ*. Fikih menyebut hal ini sebagai *istimlâk bi al-qimmah*, penguasaan hak orang lain dengan ganti rugi (yang layak).

Contoh yang secara eksplisit disebutkan dalam kitab kuning adalah, ketika ada sebuah masjid yang sudah tidak lagi memuat jamaah dan sudah sangat mendesak untuk diperluas, tetapi dengan konsekwensinya harus mengorbankan tanah warga yang berada di samping masjid. Apakah boleh memaksa pemilik tanah untuk menyerahkan tanahnya? Para fuqaha menjawabnya: Boleh, dengan syarat pemilik tanah harus mendapat ganti rugi yang layak. Diktum-diktum pendapat fuqaha tersebut diantaranya tergambar dalam pernyataan (*'ibârât*) berikut:

Syaikh Husain al-Maghribî misalnya, dalam kitabnya *Qurratul 'Ain bi Fatâwî 'Ulamâ'i al-Haramain*, menyatakan:

- إذا ضاق المسجد بأهله واحتاج إلى توسعه وبجانبه عقار وقف أو ملك فإنه يجوز بيع الحيس لتوسعة المسجد وإن أبي صاحب الحيس أو الملك من بيع ذلك فالمشهور الجبر على البيع ويشترى بثمن الحيس حيساً كالأول ومثل توسعة المسجد توسعة طريق المسلمين ومقبرتهم. وأما توسعة بعض الثلاثة من بعض ففي "ح ج" أنه يؤخذ الجواز من الشيخ عند قول المصنف وأتبع شرطه إن جاز أن ما كان لله فلا بأس فيه أن يستعان ببعضه في بعض....

"Apabila mesjid sudah sempit (tidak muat lagi) dan membutuhkan perluasan, sedangkan di samping (kanan-kiri)-nya terdapat halaman yang berbentuk tanah wakaf atau hak milik, maka boleh menjual tanah wakaf itu untuk keluasan mesjid tersebut meskipun pemiliknya menentanginya, demikian halnya dengan tanah milik yang pemiliknya tidak mau menjualnya. Menurut pendapat yang masyhur, diperbolehkan untuk memaksa penjualan dan kemudian membelinya sesuai dengan harga dari tanah wakaf tersebut. Permasalahan yang sama dengan perluasan mesjid adalah perluasan jalan dan kuburan bagi umat Islam...."⁷⁹

Sementara itu, dalam kitab *al-Madkhal fi al-Fiqih al-'Âm* dinyatakan:

- والصورة الثانية هي الإستملاك لأجل مصالح العامة فقد أجاز الشَّرع الإسلامي إستملاك الأرض المجاورة للمسجد جبراً على أصحابها إذا امتنعوا عن بيعها وضاق المسجد بأهله واحتاج إليها كما أجازوا... مثل ذلك لأجل توسيع الطريق إذا دعت حاجة الناس إلى توسيعه وذلك بالقيمة التي يساويها العقار المستملك حتى لقد نصَّ الفقهاء على أنه يجوز أن يؤخذ لتوسيع الطريق جانب من المسجد عند الحاجة.

"Contoh permasalahan yang kedua adalah, penguasaan sesuatu demi kepentingan umum. Agama Islam memperbolehkan penguasaan tanah

⁷⁹ Sebagaimana dikutip dalam *Ahkâm al-Fuqahâ: Solusi Problematika Aktual Hukum Islam (Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama 1926-1999 M)* (Surabaya: LTN NU Jawa Timur & Diantama, 2005), 509-510.

yang berdampingan dengan masjid dengan menyitanya secara paksa jika pemiliknya tidak mau menjualnya sementara masjid sudah sempit dan tidak muat lagi.Demikian halnya diberikan penguasaan tersebut untuk keperluan perluasan jalan umum yang sangat dibutuhkan oleh orang-orang, dengan memberikan (ganti rugi) harga yang sepadan dengan harga tanah hak milik. Dalam hal ini para fuqaha juga menegaskan, bahwa boleh mengambil satu sisi dari masjid untuk keperluan perluasan jalan umum.”⁸⁰

Pendapat tersebut didasarkan pada kebijakan sahabat atas kasus serupa (penggusuran). Hal ini sebagaimana diceritakan al-Māwardī dalam kitabnya *al-Ahkām as-Sulthāniyyah*, sebagai berikut:

فلَمَّا استخلف عمر رضي الله عنه وكثر الناس وسَّع المسجد واشترى دورا هدمها وزادها فيه وهدم على قوم من جيران المسجد أبوا أن يبيعوا ووضع لهم الأثمان حتى أخذها بعد ذلك واتخذ للمسجد جدارا قصيرا دون القامة..... فلَمَّا استخلف عثمان عمر رضي الله عنه إبتاع منازل فوسَّع بما للمسجد واخذ منازل أقوام ووضع لهم الأثمان فضَّحوا منه عند البيت فقال: إنا جراكم على جلمي عنكم فقد فعل بكم عمر رضي الله عنه فافقرتم ورضيتم....

“Ketika Umar r.a. diangkat sebagai kholifah dan jumlah penduduk semakin banyak, ia memperluas masjid dengan membeli rumah dan dirobohkannya. Kemudian ia menambah luasannya dengan merobohkan bangunan penduduk yang berada disekitar Masjid yang enggan untuk menjualnya. Umar r.a. kemudian memberikan harga tertentu sehingga mereka mau menerimanya.....Ketika Utsman r.a diangkat sebagai khalifah, ia kemudian membeli rumah-rumah dan dipergunakan untuk memperluas Masjid. Utsman r.a. mengambil rumah-rumah penduduk dengan menetapkan harganya. Mereka kemudian berdemo dikediamannya. Utsman kemudian berkata: *“sesungguhnya kemurahankulah yang membuatku berani pada kalian, sesungguhnya hal ini sudah pernah dilakukan oleh Umar pada kalian, dan kalian menyetujuinya”*.⁸¹

Ketentuan fikih tersebut tentu saja tidak dimaksudkan untuk memberi peluang apalagi men-justifikasi tindak sewenang-wenang (*azh-zhulm*) pemerintah terhadap rakyat. Tidak pula untuk mengabsahkan penguasaan pemodal besar atas rakyat kecil. Meskipun sudah jelas bahwa proyek yang hendak dilaksanakan adalah demi “kepentingan umum” (*al-mashlahah al’āmmah*) tetapi tetap diperlukan musyawarah untuk menetapkan harga ganti rugi.⁸²

⁸⁰ *Ahkām al-Fuqahā: Solusi Problematika Aktual Hukum Islam (Keputusan Mukhtamar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama 1926-1999 M)* (Surabaya: LTN NU Jawa Timur & Diantama, 2005), 512-513.

⁸¹ Lihat Al-Māwardī, *al-Ahkām as-Sulthāniyyah wa al-Wilāyât ad-Dīniyyah* (Beirût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.t).

⁸² Para ahli fiqh (*fuqahā’*) menegaskan bahwa milik (*al-milk*) tidak boleh ditarik pemiliknya kecuali atas kehendaknya sendiri, seperti akad jual beli, atau ada alasan syar’i yang mengharuskan pencabutan milik secara paksa, yaitu terjadi dalam dua bentuk: *Pertama*, jika milik itu dibutuhkan untuk kepentingan umum, seperti perluasan jalan umum, dengan ketentuan harus ada ganti rugi atas milik tersebut dengan nilai yang dipandang cocok oleh orang yang mengerti tentang itu dan

Dalam kaitan ini, dengan merujuk kepada kebijakan kedua sabat (Umar dan Ustman) tersebut, Wahbah al-Zuhaili lantas menegaskan:

"يجوز لولي الأمر العادل أن يفرض للضرورة قيوداً على الملكية الخاصة، فيحددها بمقدار معين أو يبتزعها من أصحابها مع دفع تعويض عادل إذا كان ذلك في سبيل المصلحة كتوسعة طريق أو مجر نهر، كما تم هذا فعلاً في عهد سيدنا عمر وسيدنا عثمان ومن تلاهما من نزع ملكية بعض الدور المحيطة بالحرم المكي لتوسعه جبراً عن أصحابها مع دفع ثمنها بالعدل والقسط"

"Dibolehkan bagi pemimpin yang adil, karena darurat (*darûrat*), menetapkan beberapa ketentuan bagi milik khusus (*al-milkiyah al-khâsah*), membatasinya dengan kadar tertentu, atau mengambilnya dari pemiliknya dengan memberi ganti rugi yang adil, bila hal itu bertujuan untuk kepentingan umum, seperti perluasan jalan atau saluran air, sebagaimana terjadi pada masa Umar r.a Usman, dan khalifah sesudahnya, yaitu pencabutan hak secara paksa atas beberapa rumah yang berada disekeliling tanah haram Makkah, demi perluasan Masjid al-Haram, dengan memberi kompensasi atau ganti rugi yang adil dan cocok".⁸³

Sementara Ibn Najîm dalam kitabnya *al-Asybah wa an-Nadzâir*, menyatakan:

إذا كان فعل الإمام مبنياً على المصلحة فيما يتعلق بالأمر العامة لم ينفذ أمره شرعاً إلا إذا وفقه فإن خالفه لم ينفذ. ولهذا قال الإمام أبو يوسف في كتاب الخراج من باب إحياء الموات: وليس للإمام أن يخرج شيئاً من يد أحد إلا بحق ثابت معروف.

"Jika tindakan imam itu didasarkan kepada kepentingan umum, maka secara syar'i perintahnya itu tidak boleh dilaksanakan kecuali sesuai dengan kepentingan umum tersebut. Dan jika bertentangan, maka tidak boleh dilaksanakan. Oleh karenanya, Imm Abû Yûsuf dalam kitab al-Kharraj min bâbi ihyâil mawât menyatakan, imam tidak boleh mengeluarkan apapun dari tangan siapapun kecuali dengan hak yang (berkekuatan hukum) tetap dan ma'ruf."⁸⁴

adil. Khusus untuk tanah wakaf harus diperhitungkan kepentingan umum dan arena itu ia harus diganti dengan tanah yang besar manfaatnya daripada tanah yang diambil. Kedua, bila pemilik merupakan pihak yang berhutang, dan ia tidak bersedia melunasi hutangnya sendiri setelah hutang itu dinyatakan benar secara syara'. Dengan prosedur dimulailah penjualan milik dari yang lebih gampang, dan berdasarkan itu dilunasilah hutang dengan uang (naqad= emas dan perak), jika itu ada. Jika tidak ada, maka dijual barang-barang bergerak, kemudian tanah. Ini adalah pendapat dua sahabat Abû Hanîfah dan dipegang sebagai fatwa di kalangan ulama Hanafi. Kata Abû Hanîfah pihak yang berhutang tidak boleh dibatasi tindakannya, karena hal itu berarti menghancurkan bagi status cakap berbuat yang dimilikinya. Keterangan ini sebagaimana dikutip oleh al-Zuhaili. Lihat Wahbah al-Zuhaili, *Nazariyyah al-Darûrah al-Shari'ah: Muqâranah ma'a al-Qânûn al-Wad'i* (Damaskus: Muassasah al-Risalah, 1982), 232.

⁸³ Wahbah al-Zuhaili, *Nazariyyah al-Darûrah al-Shari'ah: Muqâranah ma'a al-Qânûn al-Wad'i* (Damaskus: Muassasah al-Risalah, 1982), 232.

⁸⁴ Sebagaimana dikutip dalam *Ahkâm al-Fuqahâ*, 552.

Jadi, sesungguhnya ada dua hal (*asas al-syar'î*) yang perlu dipastikan dalam penggusuran tanah rakyat. *Pertama*, asas kebutuhan dan asas manfaat. Dalam hal ini apakah tanah itu memang dibutuhkan untuk proyek pemerintah yang manfaatnya untuk kepentingan umum atau sebaliknya. Dengan prinsip ini, maka aksi penggusuran tanah atau rumah rakyat yang sering terjadi dalam era pembangunan, harus diletakkan pada proporsinya. Jika yang menggusur itu orang/pihak lain yang tidak punya klaim kemaslahatan umum, secara mutlak pemilik berhak untuk menolaknya. Sekalipun kepadanya dijanjikan ganti rugi yang sebesar-besarnya. Akan tetapi jika yang melakukan penggusuran itu pemerintah atas nama atau demi kepentingan umum, yang bisa dibuktikan kebenarannya dan tidak ada jalan lain yang tersedia, maka seyogyanyalah kepentingan umum yang dimenangkan. Dengan syarat, hak si tergusur untuk memperoleh ganti rugi, minimal sepadan dengan nilai (ekonomis dan sosio-psikologis) diri, milik yang tergusur, dijamin sekuat-kuatnya. Tanpa jaminan ganti rugi yang demikian, negara sekalipun, tidak berhak memaksakan kehendaknya. Dengan kata lain, bahwa aksi penggusuran tidak boleh menimbulkan madharat terhadap komunitas yang tergusur, seperti pemiskinan setelah tergusur, kehilangan pekerjaan, tempat tinggal, dan sejenisnya.

Kedua, asas kesepakatan dan kesepahaman (*mutual agreement and understanding*); apakah telah ada kesepahaman dan kesepakatan harga antara pemilik tanah dengan pemilik modal (investor), serta pelaksana proyek. Prinsip ini meniscayakan adanya proses negoisasi (*negotiating process/musyâwarah*) antara kedua belah pihak, khususnya dalam hal ganti rugi (*ta'wîdh*). Dengan prinsip ini pula, maka penggusuran, dengan dalih apapun, tidak dapat dibenarkan manakala kompensasi atau ganti rugi (*ta'wîdh*)-nya ditetapkan secara sepihak, yaitu pihak pemerintah atau investor saja.

Oleh karenanya, perlu ditegaskan sekali lagi, bahwa penggusuran tanah rakyat oleh penguasa yang berkolaborasi dengan investor atas nama kepentingan umum tidak serta merta dapat dibenarkan. Lebih-lebih manakala penggusuran dan ganti ruginya ditetapkan hanya sepihak, yakni pihak pemerintah dan investor. Penggusuran tanah atas nama kepentingan umum baru bisa dilakukan apabila didasarkan atas kesepakatan (*musyâwarah*) kedua belah pihak; antara pihak investor/pemerintah dan warga, termasuk masalah ganti ruginya. Lebih dari itu, berdasarkan hukum Hak Asasi Manusia (HAM), ganti kerugian semestinya dilakukan agar pihak yang menderita kerugian (warga pemilik tanah) tidak menurun standar kualitas hidupnya. Dalam konteks ini, maka pemindahan akibat penggusuran harus dibarengi jaminan akses terhadap tempat tinggal, pendidikan anak, pekerjaan dan pelayanan kesehatan.

Jika kedua syarat tersebut tidak dipenuhi, maka tidak ada pembenaran bagi pihak manapun untuk menggusur tanah milik rakyat, dan pada saat yang sama, rakyat wajib mempertahankan dan melakukan perlawanan dengan cara apapun, termasuk dengan demonstrasi non-fisik (demonstrasi *online* melalui jejaring sosial; Gerakan satu juta facebookers "Tolak Penggusuran", misalnya) maupun demonstrasi fisik (mogok makan, jahit mulut), meskipun sampai titik darah penghabisan. Hal ini mengingatkan bahwa korban penggusuran bukan hanya

kehilangan tempat tinggal tetapi juga kehilangan kesempatan untuk hidup sebagai manusia. Artinya, sebagai tindakan penghilangan hidup maka penggusuran adalah kejahatan kemanusiaan yang harus dilawan dan dihentikan. Ini sejalan dengan pesan Rasulullah: *"Jika kamu terbunuh (saat mempertahankan hak milikmu) maka kamu mati syahid, dan kalau mereka yang terbunuh maka dia masuk neraka"*.⁸⁵

Di luar itu, maka tidak ada peluang sama sekali untuk melakukan penggusuran tanah rakyat dengan dalih apapun. Pembangunan lapangan golf, hotel berbintang, mall, real estate yang manfaatnya hanya dirasakan kelompok tertentu bukanlah alasan untuk menggusur tanah rakyat, meskipun membawa-bawa negara dan bertopeng demi kepentingan umum. Jika ini yang terjadi, adalah tindakan dzalim yang dosanya teramat besar. Memerangi kedzaliman adalah kewajiban agama. Maka jangan ada rasa takut dan khawatir untuk selalu membela mereka yang lemah (*du'afā*) dan dilemahkan (*mustad'afûn*), karena hal ini sejalan dengan perintah Allah yang menyatakan: *"janganlah kamu takut kepada mereka (yang dzalim) tetapi takutlah kepad-Ku (jika kamu tidak memerangi mereka)" (wa lâ takhsyauhum fakhsyanî)*.

Sebaliknya, jika kedua prasyarat tersebut dapat terpenuhi, maka di sini kaidah yang menyatakan bahwa *"kemaslahatan umum diutamakan atas kemaslahatan khusus"* dapat diberlakukan, di mana penggusuran tanah rakyat dapat dilakukan oleh pemerintah atau pemimpin. Dan kita sebagai rakyat harus patuh terhadap kebijakan pemimpin tersebut, karena mematuhi pemimpin (yang adil) itu adalah wajib. Hal ini sejalan dengan firman Allah SWT:⁸⁶ *"Hai orang-orang yang beriman bertakwalah kepada Allah dan Rasul-Nya dan kepada ûlil amri di antara kamu"*.

Penutup

Fiqih Proletar lahir didorong oleh adanya realitas keterbelakangan dan penindasan yang dialami oleh masyarakat Islam yang diakibatkan sistem kapitalisme yang dikembangkan oleh Negara-negara Barat di Negara-negara berkembang. Fenomena kriminalisasi dalam proses pembebasan tanah merupakan bukti nyata dari pengaruh paham kapitalis ini.

Sistem ekonomi liberal kapitalis tersebut tidak memberikan dampak yang lebih baik bagi upaya peningkatan kesejahteraan kaum lemah dan tertindas, tetapi justru menimbulkan *gap* yang semakin menganga antara masyarakat yang miskin dan yang kaya dan tidak terkecuali antara Negara miskin dan Negara kaya. Dalam kondisi semacam ini, agama –termasuk produk hukumnya (*fiqih*)- harus tampil sebagai pendorong anti kemapanan dan menjadi media yang sangat efektif bagi gerakan-gerakan revolusioner bagi terciptanya masyarakat yang berkeadilan dan pembela kaum tertindas. Dalam konteks inilah, Fiqih Proletar menemukan

⁸⁵ Lihat Imâm Muḥammad bin Ismâ'il ash-Shan'ânî, *Subul as-Salâm*, Juz IV (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah,t.t.), 72-73. Adapun redaksi hadisnya adalah sebagai berikut:

عن أبي هريرة (أنه جاء رجل إلى النبي ص.م. فقال: يا رسول الله أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: فلا تطعه. قال: فإن قتلني؟ قال: فاقتله. قال: أرأيت إن قتلني؟ قال: فأنت شهيد. قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: فهو في النار.

⁸⁶ Lihat Q.S. Al-Nisâ' (4: 59).

momentum vitalnya. Fiqih Proletar harus dapat memberi panduan kepada umat untuk dapat memformulasikan bentuk-bentuk perlawanan kepada kezhaliman sebagai manifestasi perjuangan menegakkan keadilan dan kemaslahatan di muka bumi.

Dalam perspektif fiqih proletar, bahwa kaidah yang menyatakan: “Kepentingan umum harus diprioritaskan dari pada kepentingan individu” (*al-mashlahah al-'âmmah muqaddam 'alâ al-mashlahah al-fardiyyah*; الْمَصْلَحَةُ الْعَامَّةُ مُقَدَّمٌ عَلَى الْمَصْلَحَةِ الْفَرْدِيَّةِ), dalam beberapa hal, perlu mendapatkan penjelasan dan aplikasi penyelesaian secara proporsional. Ada prasarat-prasrat dan mekanisme (proses dan prosedur) tertentu sehingga “kepentingan umum” dapat diterima bahkan bisa dipertahankan dan diperjuangkan sebagai yang layak untuk diprioritaskan, dan dinomor-*wahid*-kan dengan tidak mengorbankan begitu saja serta tetap memperhatikan kepentingan personal –yang menurut syara’- memang harus sama-sama dilindungi. Dengan kata lain, bahwa -dengan konstruk nalar semacam ini- maka penggusuran tanah rakyat oleh penguasa yang berkolaborasi dengan investor atas nama kepentingan umum tidak serta merta dapat diterima secara *taken for granted* dan dibenarkan dengan tanpa *reserve* sama sekali.

Walhasil, wacana Fiqih Proletar akan selalu hadir dalam kondisi di mana masyarakat berada di bawah kekuasaan yang hegemonik, menindas dan otoriter. Fiqih Proletar mempunyai orientasi dan misi pembebasan sebagaimana yang menjadi cita-cita Islam progresif-liberatif-transformatif. Pembebasan dan Fiqih Proletar bermakna melakukan dekonstruksi dan rekonstruksi sekaligus terhadap tatanan sosial yang penuh penyimpangan dan ketidakadilan, sebagaimana yang telah dilakukan oleh para Nabi dan Rasul dahulu. Disamping itu, Fiqih Proletar selalu mempertautkan antara fiqh dan praksis kehidupan; selalu berangkat dari realitas sosial yang tidak ramah, menindas, dan tidak berkeadilan; dan selalu terlibat dalam proses dialektik dan transformasi sosial-politik dengan memihak pada kepentingan perubahan, pembebasan, dan penegakan keadilan.

Dengan kata lain, Fiqih Proletar merupakan sarana yang tidak hanya berfungsi untuk mempertahankan stabilitas kehidupan sosial (*fiqh as a tool of social control*) tetapi juga sekaligus sebagai sarana ‘rekayasa sosial’ atau “revolusi sosial” untuk melakukan perubahan revolutif pada masyarakat (*fiqh as a tool of social engineering*). Melalui formulasi Fiqih Proletar, problem-problem mendasar nan aktual dalam kehidupan masyarakat dapat diselesaikan melalui rumusan-rumusan hukum dan fatwa agama yang selalu membela kepentingan rakyat banyak.

Wallâhu A'lam bi Shawwâbi Murâdi-Hi!

DAFTAR PUSTAKA

- Abdulgani, Roeslan, 1965, *Api Islam dalam Kobaran Api Revolusi Indonesia*, Jakarta: B.P. Prapantja.
- Adams, Charles J., (ed.), 1965, *A Reader's Guide to the Great Religions*. New York: The Free Press.
- Al-Anshari, Syamsuddin Muḥammad Ibn Abi al-Abbas, 1984, *Nihâyah al-Muhtâj*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Al-Bûthî, Muḥammad Sa'îd Ramdhân, *Dhawâbith al-Mashlahah*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.
- Al-Ghazzâlî, 1971, *Syifâ' al-Ghalîl fî Bayânî al-Syabahi wa al-Mukhayyal wa Masâlik al-Ta'lîl*, Baghdad: Mathba'ah al-Irsyâd.
- , 1971, *Al-Mustasyfâ min 'Ilm al-Ushûl*, Kairo: Syirkah ath-Thibâ'ah al-Fanniyah al-Muttahidah.
- Ahkâm al-Fuqahâ: Solusi Problematika Aktual Hukum Islam. (Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama 1926-1999 M)*. Surabaya: LTN NU Jawa Timur & Diantama, 2005.
- Al-Jabirî, Muḥammad Abîd, 1991, *Takwîn al-'Aql al-'Arabî*, Beirut: al-Markaz as-Saqâfî al-'Arabî.
- Al-Mâwardî, Abû Hasan, *Al-Ahkâm as-Sulthâniyyah wa al-Wilâyât al-Diniyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyyah, t.t.
- Al-Raisuni, Aḥmad, 1992, *Nazhariyyah al-Maqâshid 'Inda al-Syâthibî*, Riyâdh: Dâr al-Alamiyyah.
- Al-Thawîl, Taufîq, 1979, *Falsafah al-Akhlâq: Nasy'atuhâ wa Tathawwuruhâ*, Kairo: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyah.
- Al-Zuhailî, Wahbah, 1982, *Nazariyyah al-Darûrah al-Sharî'ah: Muqâranah ma'a al-Qânûn al-Wadî'î*, Damaskus: Muassasah al-Risalah.
- Ash-Shan'ânî, Imâm Muhammad bin Ismâ'il, *Subul as-Salâm*, Juz IV, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- Audi, Robert, 2002, *Agama dan Nalar Sekuler dalam Masyarakat Liberal*. Terj. YUSDANI & Aden Wijaya, Yogyakarta: UII Press.

Azra, Azyumardi, 2002, *Reposisi Hubungan Agama dan Negara*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas.

Candra AP, Tri. "Reforma Agraria: Perbincangan yang Belum Selesai di Tengah Pergulatan Islam Liberal dengan Islam Post-Tradisional", dalam *Tashwirul Afkar: Deformalisasi Syariat*, Edisi No. 12, 2002.

Engineer, Asghar Ali, 1999, *Islam dan teologi Pembebasan*, Bandung: Mizan.

Friedmann, W., 1960, *Legal Theory*, Londons: Stevens and Sons Limited.

Gray, Cristoper Berry (ed.), 1999, *The Philosophy of Law an Encyclopedia*, Vol. I, Grland Publishing, Inc..

Hanafi, Hanafi, 2003, *Islamologi I : Dari Teologi Statis ke Anarkis*, Yogyakarta: LkiS.

_____, 2004, "Apa Arti Islam Kiri", dalam Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam, antara Modernisme dan Postmodernisme*, Yogyakarta: LKIS.

_____, 2001, *Sekuler*, terj. M. Zaki Husein & M. Nur Khoiron. Jakarta: Instad.

Hari S, Nanang. "Gerakan Petani dan Tumbuhnya Organisasi Tani di Indonesia: Studi Kasus Gerakan Petani Era 1980-an)" diakses dari: <http://psdal.lp3es.or.id/dp35ar4.html>.

<http://www.jakartapress.com/www.php/news/id/12955/Kasus-Priok-Tanggung-Jawab-Negara-Dipertanyakan.jp>

<http://www.docstoc.com/docs/21242912/KOALISI-RAKYAT-TOLAK-PENGGUSURAN>
<http://cetak>.

[kompas.com/read/xml/2010/02/16/02520778/mencegah.legislasi.penggusuran](http://www.kompas.com/read/xml/2010/02/16/02520778/mencegah.legislasi.penggusuran).
<http://pemikiranislam.wordpress.com/2007/07/29/tanah-dan-fiqih-kiri>.

Koirudin, 2005, *Politik Kiai: Polemik Keterlibatan Kiai dalam Politik Praktis*, Malang: Averroes Press.

Kuntowijoyo, 1997, *Identitas Politik Umat Islam*, Bandung: Mizan.

Mahfudh, Sahal, 1994, *Nuansa Fiqih Sosial*, Yogyakarta: LkiS.

Mas'udi, Masdar F., 2007, "Hak Milik dan Ketimpangan Sosial (Telaah Sejarah dan Kerasulan)", dalam Prof. Dr. Nurcholis Madjid (et.all), *Islam Universal*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Mertokusumo, Sudikno, 1999, *Mengenal Hukum: Suatu Pengantar*, Yogyakarta: Liberty.

Morrison, Wayne, *Elements of Jurisprudence*, Kuala Lumpur: International Law Book Services, t.t.

Muhammad, Jamâl al-Dîn Athiyyah, 2003, *Nahwa Fiqihin Jadîdin lil-Aqliyât*, Kairo: Dâr al-Salâm.

Munawwir, Ahmad Warson, 1984, *Kamus Al-Qur'an-Munawwir*, Yogyakarta: Pustaka Progressif.

Studies, Vol. 43, No. 2, 2005.

Murphy, Jeffrie G., 1990, *The Philosophy of Law an Introduction of Jurisprudence*, San Francisco&London: Westview Press.

Mustafied, Muhammad, "Merancang Ideologi Gerakan Islam Progresif-Transformatif: Mempertimbangkan Islam Kiri Hassan Hanafi", dalam Muhiddin M. Dahlan (ed.), 2000, *Sosialisme Religius, Suatu Jalan Keempat*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.

Nugroho, Anjar, "Fikih Kiri: Revitalisasi Ushul Fiqih untuk Revolusi Sosial", dalam *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies*, Volume 43. No. 2, 2005.

Pollack, Ervin H., 1979, *Jurisprudence: Principles and Application*, t.tp: the Ohio State University Press.

Prasetyo, Eko, 2002, *Islam Kiri: Melawan Kapitalisme Modal dari Wacana Menuju Gerakan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar & Insist.

Ridwan, Nur Khalik, 2004, *Agama Borjuis; Kritik Atas Nalar Islam Murni*, Jogjakarta: Ar-Ruzz.

-----, 2001, *Islam Borjuis*, Yogyakarta: Galang Press.

Scacht, Joseph, 1996, *An Introduction to Islamic Law*, London: Clarendon Press.

Supriyadi, Eko, 2003, *Sosialisme Islam: Pemikiran Ali Syari'ati*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Syafi', Ahmad, "Problem Pengembangan Kreativitas Hakim di Tengah Intervensi Kekuasaan dan Mafia Peradilan: Bercermin Dari Pemikiran Filsafat Hukum Roscoe Pound", dalam *Justitia Islamica: Jurnal Kajian Hukum dan Sosial*, Vol. 6, No. 1 Januari-Juni, 2009.

Syariati, Ali, 1998, *Islam Mazhab Pemikiran dan Aksi*, Bandung: Mizan.

Suseno, Frans Magnis, 2000, *Pemikiran Karl Marx dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Rakhmat, Jalaluddin, 1991, *Islam Alternatif*, Bandung: Mizan.

Rasjidi, Lili, 1993, *Dasar-Dasar Filsafat Hukum*, Bandung: PT. Citra Aditya Bakti.

Syari'ati, Ali, 1998, *Islam Mazdab Pemikiran dan Aksi*, Bandung: Mizan.

Riyadi, Hendar, 2005, *Tafsir Emansipatoris: Arah Baru Studi Tafsir al-Qur'an*, Bandung: Pustaka Setia.

Tim Penyusun Kamus PPPB, 1995, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka.

Yafie, Ali, 1994, *Menggagas Fiqih Sosia*, Bandung: Mizan.

-----, 2006, *Merintis Fiqih Lingkungan Hidup*, Jakarta: UFUK Press.

Yasid, Abu, 2004, *Islam Akomodatif: Rekonstruksi Pemahaman Islam sebagai Agama Universal*, Yogyakarta: LKiS.

Zarqa', Musthafa Aḥmad, 1967, *Al-Madkhal al-Fiqih al'am*. Beirut: Dar al-Fikr.