

Pengarah	:	Rektor IAIN Parepare
Penanggung Jawab	:	1 Ketua LP2M IAIN Parepare 2 Sekretaris LP2M IAIN Parepare
Steering Committee	:	1 Dr. M. Ali Rusdi, S.Th.I., M.H.I. 2 Muhammad Haramain, M.Sos.I. 3 Hj. Nurhamdah, S.Ag., M.Pd. 4 Fivi Elfira Basri, M.A.
Organizing Committee		
Head Of Organizer	:	Dr. H. Muhiddin Bakry, Lc., M.Fil.I.
Deputi Head	:	Muhammad Majdy Amiruddin, M.MA.
Secretary	:	Afidatul Asmar, M.Sos.
Team Secretary	:	1 Mahyuddin, M.A. 2 A. Nurul Mutmainnah, M.Si. 3 Darmianti Razak, S.E., M.Mrgt
Treaswer	:	Dr. Musmulyadi, M.M
IT & Website and Layout	:	1 Ir. Sufyaldy, S.Kom., M.Kom. 2 Muh. Taufiq Syam M.Sos. 3 Dirga Ahmad, M.H. 4 Harianto, S.Sy.
Publication	:	1 Adhitia Pahlawan Putra, M.Par. 2 Adnan Achiruddin Saleh, M.Si. 3 Suhartina, M.Pd. 4 Syarifah Halifah, M.Pd. 5 Ahmad Yani, M.Hum
Collaboration Sponsorship	:	1 Jumaedi, M.A 2 Fatjri Nur Tajuddin, M.A. 3 Sahrani, S.Si., M.E. 4 Aksa Muhammad Nawawi, M.Hum

Keynote Speaker



Profesor. Madya. Dr. Kamaluddin Nurdin Marjuni

Senior Lecturer of Islamic Theology in Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)

Is an Profesor Madya at Akidah and Religion Studies, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM), he received his Ph.D in Islamic Theology from the University of Cairo. Kamal is the author of Al-‘Aqīdah al-Islāmīyah wa-Al-Qadāyā al-Khilāfīyah ‘inda ‘Ulamā’ al-Kalām, published by Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Beirūt, Lebanon. He was appointed as a Keynote and Invited Speaker for International Seminar, at Marmara University, Istanbul Turkey, International Islamic Academy of Uzbekistan, and some universities in Indonesia and Malaysia. He had become a supervisor for 3 Master and 14 Ph.D (Graduated), and External Examiner for 5 Master and 36 Ph.D.



Islah Bahrawi

Direktur Eksekutif Jaringan Moderat Indonesia (JMI)

Aktif menyuarakan isu moderat dan membongkar gerakan-gerakan yang berfaham radikal, utamanya terkait isu agama yang dipolirisasi terkait politik. Jaringan tidak hanya di Indonesia, melainkan dalam proses Internasional. Berlatar belakang pesantren yang kuat di Pondok Pesantren Syaikhona Cholil, Bangkalan, Madura. Hingga menyelesaikan jenjang pendidikan ke kajian Sejarah dan Filsafat Islam (Extension Program) - Zaytuna Institute, Berkeley, California. Aktif di berbagai seminar dan kegiatan pelatihan serta media sosial menyuarakan bahaya radikalisme. Beliau juga aktif sebagai tenaga ahli pencegahan radikalisme, ekstremisme dan terorisme Mabes Polri.



Dr. Muhammad Sabri, M.A.

Direktur Pengkajian Kebijakan Pembinaan Ideologi Pancasila BPIP RI

Jenjang pendidikan dibidang Hukum, filsafat dan Islam. Aktif diberbagai kegiatan sebagai narasumber pelatihan lembaga pemerintah maupun organisasi masyarakat. Kolumnis di media sosial koran tempo, penulis beberapakaraya buku, diantaranya “SIGMA Pancasila: Menganyam Kepelbagaian Meneguhkan Keindonesiaan (Ed)” diterbitkan BPIP Jakarta. Beliau juga tercatat sebagai interviewer dan panelis pakar tercatat 5 tahun terakhir Pascasarjana UIN Alauddin Makassar, Sejumlah KPU di Sulawesi Selatan, serta Kementerian Keuangan RI.



Dr. H. Das'ad Latif, S.Sos., S.Ag., M.Si., Ph.D

Mubalig Nasional, Dosen dan Peneliti UNHAS Bidang Public Relations

(lahir 21 Desember 1973) merupakan seorang ulama, akademikus, dan dosen ilmu komunikasi kelahiran Bungi Kabupaten Pinrang yang aktif mengajar di Universitas Hasanuddin. Selain berceramah, Das'ad Latif dikenal sebagai dosen yang mengajar di beberapa kampus seperti dosen pegawai negeri sipil Universitas Hasanuddin sejak 1 April 2006, STIKOM FAJAR Makassar, STIE AMKOP Makassar, Universitas Islam Makassar, STIM NITRO Fajar Makassar, Universitas Indonesia Timur Makassar dalam bidang ilmu komunikasi.



Amprorn Marddet

Thammasat University

Dr. Marddet is an assistant professor at Faculty of Sociology and Anthropology at Thammasat University in Bangkok, Thailand. She received her PhD from Goethe University Frankfurt, Germany with her doctoral thesis entitle: Gender Piety of Muslim Women in Thailand. Her areas of expertise are:

- 1) Cultural Anthropology and Ethnographic Studies of Muslims in Thailand and Southeast Asia 2) Political Islam, Gender and Mediation, WPS, PCVE and Feminist Security Studies. She has about fifteen publication in reputable scholarly journals with issues related to her expertises.
As for her services, she involves actively in many organizations such as: ASEAN Women Peace Registry of Thailand--AWPR (June 2020-Present) Vice President of Asian Peace Cultures Foundation (2005-Present)
- 2) Expert consultant on Civil and Political Rights for the National Human Rights Commission of Thailand (2021-Present)

Degradasi Budaya Hukum: Tinjauan Dampak Sosio-Yuridis Atas Penangguhan Pembagian Harta Warisan

Rasdiana¹, Munira Hamzah², Rahman Subha³

STAI Al-Furqan Makassar¹, STAI Al-Azhar Mamuju², STAI Al-Azhar Mamuju³

Email: radianaku@gmail.com, mnrhamzah@gmail.com, rahmansyubha31@gmail.com

Orchid ID : <https://orcid.org/0000-0003-1035-9685>

Google Scholar: <https://scholar.google.co.id/citations?hl=id&user=RvHpZegAAAAJ>

Abstract.

Fakta sosiologis yang terjadi saat ini berdasarkan Studi Putusan Pengadilan Agama Pinrang Kelas 1B Tahun 2011-2014 penundaan pembagian harta warisan dapat menimbulkan konflik internal oleh para ahli waris. Penelitian ini dilakukan untuk mengetahui dampak yang disebabkan dari penangguhan pembagian warisan, namun juga untuk mengetahui peran pengadilan agama dalam menyelesaikan penangguhan harta waris. Metode penelitian ini dilakukan dengan mengambil data/ putusan di pengadilan agama serta wawancara narasumber dan menampilkan dalam bentuk kualitatif dengan pendekatan yuridis-normatif dan teologis-syar'i. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa: Pertama, dampak penangguhan pembagian warisan tidak hanya merusak komposisi bagian-bagian kepada ahli waris namun juga mencampurkan kepemilikan beberapa orang menjadi kepemilikan/penguasaan satu orang, tercampurnya harta bersama dan harta warisan dalam waktu lama, dan makin mahal biaya litigasi menjadi kerugian lain bagi para pihak, sedangkan dampak sosialnya menyebabkan kerukunan dalam kehidupan keluarga menjadi tidak harmonis akibat umumnya menggambarkan adanya preseden yang buruk bagi budaya hukum. Kedua Penyelesaian kasus penundaan warisan oleh Hakim dilakukan dengan memeriksa gugatan yang diajukan, menentukan harta warisan yang dibagi, kemudian menentukan ahli waris, menetapkan jumlah bagian-bagian ahli waris dan terakhir ialah membagikan harta warisan tersebut sesuai dengan ketentuan dalam Kompilasi Hukum Islam. Rekomendasi, perlunya aturan yang jelas dan konkrit untuk memberikan batasan penangguhan yang diberikan kepada keluarga untuk membagi warisan, hal ini dilakukan agar tidak terjadi penangguhan yang berlangsung lama yang menyebabkan harta bercampur, dan ahli waris meninggal lebih dahulu sebelum dibagi.

Keywords: *Dampak, Penangguhan, Warisan, Budaya Hukum*

1. PENDAHULUAN

Keuniversalan hukum Islam menunjukkan bahwa kehadirannya tidak hanya diperuntukkan pada satu etnis, golongan, ras atau tempat tertentu, tetapi diperuntukkan untuk semua manusia. Islam memiliki daya jangkauan dan daya jelajah melampaui batas ruang dan waktu tertentu. Sebagai konsekuensi dari karakteristiknya yang universal tersebut, Islam meniscayakan kemampuan adaptabilitas terhadap lokalitas masyarakat di mana ia diterima. Bahkan dalam ini Islam telah memberikan prinsip-prinsip penting mengenai pengembangan yang rasional dalam upaya adaptasi dengan lingkungan barunya.¹ Adapun mengenai harta warisan tidak luput dari ajaran yang telah diatur dalam Al-Qur'an dan Sunnah demikian juga dengan jumlah bagian yang harus didapatkan. Pembagian harta waris merupakan hal yang tidak asing dalam kehidupan keluarga dan setiap keluarga mengharapkan proses pembagian tersebut berjalan dengan damai tanpa penundaan.

Agama Islam adalah Agama yang sangat menjunjung tinggi perdamaian, ketertiban dan keamanan. Damai atau islah merupakan suatu hal yang sangat dianjurkan dalam Islam. Sehingga segala bentuk tindakan yang menjurus kepada perselisihan yang menimbulkan mudharat agar dapat dihindari. Sejalan dengan hal tersebut pembagian harta warisan yang seharusnya menjadikan hidup para ahli waris semakin baik dan sejahtera, maka pembagian harta warisan pun harus dibagi secara adil dan bijak sesuai ketentuan hukum Islam dan tidak melakukan penundaan pembagian harta warisan dengan berbagai alasan yang pada akhirnya menimbulkan konflik internal antara sesama ahli waris. Adapun jika terjadi konflik saat pembagian harta waris dapat diajukan ke Pengadilan Agama bagi yang beragama Islam.

Kompetensi yang dimiliki Pengadilan Agama sebagai salah satu lembaga yudikatif untuk menyelesaikan perkara kewarisan berdasarkan hukum Islam, memaksa masyarakat yang berkonflik untuk mengajukannya ke pengadilan tersebut sebagai solusi terakhir jika jalan kekeluargaan tidak dapat ditempuh. Kehadiran pengadilan dan hukum merupakan komitmen negara untuk menghadirkan penyelesaian konflik di antara masyarakat, olehnya pengadilan tidak hanya diharapkan mengatur namun juga dapat menghadirkan keadilan bagi pencarinya khususnya pada persoalan distribusi harta warisan.

Kasus penundaan kewarisan di beberapa tempat, membuktikan masih banyak daerah-daerah yang penerapan hukum waris (pembagian harta warisanya) tetap saja dilakukan dihadapan ulama, kiyai ustadz, tuan guru, dan/atau tokoh agama setempat dengan suasana sederhana dan kekeluargaan. Bahkan, sebagian masyarakat membahas mengenai pembagian warisan merupakan hal yang tabu dan jarang dilakukan segera setelah pewaris meninggal dunia, karena salah satu duda atau janda masih hidup dan akhirnya tertunda dan menyebabkan konflik ringan maupun berat.² Namun hal inilah yang bisa menimbulkan perselisihan antara ahli waris, sebab penentuan pembagian harta warisan hanya dilakukan secara adat, dimana hal ini bisa menimbulkan perselisihan dikemudian hari sesama ahli waris.³ Tujuan pembagian waris dalam Islam yakni memberikan rasa aman dan keadilan kepada ahli waris dengan pembagiannya yang jelas dan berdasarkan prinsip keseimbangan peran dan kedekatan.⁴

Terlihat dari fakta sosiologis yang terjadi saat ini berdasarkan Studi Putusan Pengadilan Agama Pinrang Kelas 1B Tahun 2011-2014 penundaan pembagian harta warisan dapat menimbulkan konflik internal oleh para ahli waris, banyak dampak negatif yang terjadi bila terjadi penundaan pembagian harta warisan dan hal ini bisa menjadi konflik yang berkepanjangan sebab memerlukan waktu yang cukup lama dalam proses penyelesaiannya, selain itu jika hal ini tetap berlanjut maka akan menjadi pola kebiasaan yang baru dalam pembagian warisan yang menimbulkan kerugian kepada beberapa pihak yang menjadi ahli waris. Olehnya, masyarakat perlu diberikan pemahaman mengenai fungsi pengadilan yang masih beredar stigma sebagai tempat yang menakutkan dan tidak mendatangkan solusi atas perselisihan dalam keluarga khususnya dalam pembagian warisan. Penelitian ini bukan hanya mengetahui dampak yang disebabkan dari penangguhan pembagian warisan, namun juga untuk mengetahui peran pengadilan agama dalam menyelesaikan penangguhan harta waris.

2. METODE

Penelitian ini merupakan “*field research kualitatif*” atau penelitian lapangan dengan lokasi Pengadilan Agama Pinrang Kelas 1B. Sumber data diperoleh dari penelitian putusan-putusan yang berkaitan dengan masalah data yang diperoleh dari kepustakaan berupa buku-buku yang memuat tentang norma hukum, baik norma Syar’i maupun peraturan perundang-undangan yang mengatur tentang kewarisan Islam di Pengadilan Agama serta wawancara narasumber untuk mengambil pandangan atau pendapat hakim mengenai permasalahan yang diteliti.⁵ Setelah pengumpulan data tersebut selanjutnya akan dilakukan pemeriksaan data, penandaan, penyusunan data dan sistematisasi (*sistematising*) berdasarkan pokok permasalahan dan sub masalah dan selanjutnya analisis dengan penyesuaian terhadap pokok masalah yang diteliti dengan pendekatan yuridis dan teologis syar’i.⁶

3. PEMBAHASAN⁷

3.1 Dampak Penundaan Pembagian Harta Waris terhadap Kerukunan Keluarga.

Pembagian harta warisan yang seharusnya menjadikan hidup para ahli waris semakin baik dan sejahtera, maka pembagian harta warisan pun harus dibagi secara adil dan bijak sesuai ketentuan hukum Islam dan tidak melakukan penundaan pembagian harta warisan dengan berbagai alasan yang pada akhirnya menimbulkan konflik internal antara sesama ahli waris. Dibawah ini beberapa dampak sosial dan yuridis yang timbul dari adanya penundaan pembagian harta warisan dari beberapa analisa putusan di Pengadilan Agama Kab Pangkep, yaitu:

3.1.1. Penguasaan Harta oleh Salah Satu Pihak Anggota Keluarga (Ahli Waris)

Penguasaan harta oleh salah satu pihak anggota keluarga (ahli waris) dapat terjadi akibat adanya penundaan pembagian harta warisan yang cukup lama, seperti pada perkara No. 35/pdt.G/2012/PA.Prg. pada kasus ini salah satu pihak menguasai harta warisan yang belum dibagi kepada ahli waris lainnya.

Bahwa oleh karena objek yang menjadi tersebut adalah masih merupakan harta bersama (gono-gini) antara almarhum La Emba Bin Latola bersama I Rabi Binti Labadaru yang belum pernah dibagi antara almarhum La Emba Bin Latola bersama I Rabi Binti Labadaru, demikian pula harta obyek sengketa tersebut yang menjadi bagian atau hak almarhum La Emba Bin Latola adalah belum pernah dibagi menjadi harta warisan secara sah menurut hukum kewarisan antara para ahli waris sah dari almarhum La Emba Bin Latola yaitu para penggugat dan tergugat.

Meskipun penggugat I,II,III,IV,V,VI dan VII telah berupaya menghubungi dan menemui baik secara langsung maupun dengan perantara sanak keluarga dan pemerintah setempat, dengan maksud para penggugat yakni agar tergugat mau dan bersedia membagi-bagi harta obyek sengketa tersebut serta memberikan dan meyerahkan kepada penggugat para yang menjadi bagian atau hak para penggugat secara musyawarah dan kekeluargaan dengan baik-baik, akan tetapi tergugat tidak mau dan bahkan tergugat tersebut justru marah-

marah kepada penggugat, sehingga karenanya usaha para penggugat tersebut tidak membuahkan hasil. Dengan demikian telah jelas, bahwa tergugat adalah sengaja merugikan para penggugat.

3.1.2. Bercampurnya Antara Harta Warisan dan Harta Bersama

Harta warisan yang ditunda pembagiannya juga bisa mengakibatkan adanya pencampuran harta warisan dan harta bersama yang dimiliki oleh pewaris dan ahli waris, seperti pada perkara No. 683/pdt.G/2013/ PA.Prg. Harta obyek sengketa yang adalah harta bersama (harta gono-gini), dimana harta tersebut belum pernah dibagi waris kepada segenap ahli waris. Dalam kronologi disampaikan bahwa tidak ada itikad baik untuk segera membagi warisan kepada ahli waris sehingga menyebabkan disharmonisasi antara anak dan orang tua, bahkan ditanggapi secara tidak wajar oleh Tergugat dan bahkan Tergugat marah-marah.

3.1.3. Berubahnya Status Harta Warisan menjadi Harta Milik Pribadi oleh Salah Satu Pihak

Perubahan status dari harta warisan menjadi harta milik ini dapat terjadi akibat adanya penundaan pembagian harta warisan yang cukup lama, sehingga salah satu pihak dari ahli waris menguasai harta warisan dan dapat menjadikannya sebagai harta milik pribadinya. Seperti pada perkara yang diajukan di Pengadilan Agama Pinrang kelas 1B dengan perkara Nomor 081/pdt.G/2013/PA.Prg. Penggugat berinisiatif untuk mengajak berbicara dan bermusyawarah dengan baik-baik dan kekeluargaan dengannya, supaya para tergugat bersedia dan mau membagi harta warisan almarhum. Namun, penggugat -penggugat tersebut adalah ditanggapi secara tidak layak oleh tergugat I dan II dengan berbagai macam dalih dan dalil yang tidak masuk akal, dan bahkan tergugat-tergugat tersebut marah-marah kepada kami para penggugat.

Perubahan yang tidak disertai dengan proses kewarisan terlebih dahulu ini menyebabkan berdampak pada status kepemilikan harta tersebut, akibatnya jika harta warisan yang tidak dibagikan kemudian dijual dan salah satu ahli waris keberatan dikemudian hari maka akad jual-beli tersebut menjadi bermasalah secara hukum dan termasuk perbuatan yang melanggar hukum dan bahkan berdosa karena sejatinya harta tersebut milik anak yatim.⁸

3.1.4. Memerlukan Biaya yang Cukup Banyak dalam Kasus Penyelesaiannya secara Litigasi.

Penyelesaian sengketa kewarisan yang dilakukan secara litigasi itu memerlukan banyak biaya, mulai dari proses pendaftaran perkara hingga pelaksanaan putusan yang diputuskan oleh hakim, apalagi jika ada pihak-pihak yang merasa tidak puas dan melakukan upaya hukum banding dan kasasi, ini lebih banyak lagi memerlukan biaya dan banyak waktu untuk proses nya, Seperti pada perkara Nomor 35/pdt.G/2012/PA. Prg. Pada tingkat pertama memerlukan biaya sebesar Rp. 1.891.000,00. Sedangkan jika diselesaikan secara kekeluargaan dan damai tentu tidak memerlukan biaya yang banyak bahkan mungkin tidak ada.

3.1.5. Disharmonis Kehidupan Keluarga dan Ekonomi

Tidak jarang kasus penundaan pembagian harta warisan mendatangkan pertengkaran yang mengakibatkan para ahli waris saling bertengkar dan memukul sehingga menyebabkan terputusnya silaturahmi dan tidak bertegur sapa dan tidak saling menghadiri acara satu sama lainnya.⁹

Dampak ekonomi dari penundaan pembagian harta warisan yakni berputarnya keuangan hanya pada satu orang saja dan harta tidak bisa dimanfaatkan dengan baik, selain kadang kala harta yang hanya dimiliki satu orang tersebut tidak terurus dan tidak produktif secara ekonomi.¹⁰

Hal ini juga terjadi di Kota Langsa, dampak negatif penundaan pembagian harta warisan menyebabkan konflik baik ringan maupun berat, putusnya silaturahmi, berkurangnya hak/bagian ahli waris tertentu, ahli waris tidak mendapatkan haknya karena meninggal terlebih dahulu.¹¹ beberapa faktanya disebabkan karena: tidak ada musyawarah, salah satu orang tua masih hidup, anak dianggap belum mampu mengolah harta warisan, harta dikelola bersama, dan kurangnya pengetahuan ilmu waris Islam.¹²

3.2 Pandangan Hukum Islam Terhadap Kasus Penundaan Pembagian Harta Warisan

Al-Qur'an telah secara rinci menentukan bagian masing-masing ahli waris jika telah ada seseorang yang telah meninggal dunia dan meninggalkan harta peninggalan, sesaat setelah ada kematian maka secara serta merta menimbulkan hak waris bagi sekalian ahli warisnya karena dalam Islam menganut asas *ijbari*. Masing-masing secara normatif telah dapat mengetahui besaran hak bagian yang menjadi miliknya. Sehingga jika terjadi penundaan pembagian warisan sama saja menahan hak orang lain dimana perintahnya mengandung perintah yang bersifat wajib.

keistimewaan sistem hukum kewarisan Islam dimana dengan asas kewarisan akibat kematian ini maka sesaat setelah prosesi pemakaman suatu kematian seseorang, terbukalah hak pembagian harta warisan bagi setiap ahli waris atas harta peninggalan pewaris. Pada saat itu hubungan emosional silaturahmi para ahli waris masih sehat, obyek harta waris pun masih jelas jumlahnya, jelas yang menguasainya, dan belum ada pihak yang dirasakan telah banyak mengambil bunga keuntungan dari harta warisan tersebut, situasi seperti itu dapat

mendorong penyelesaian pembagian harta warisan secara damai penuh kekeluargaan, sehingga pintu timbulnya pertengkaran dan perselisihan yang akan mengurangi tali kasih sayang dapat diminimalisir.

Sabda Rasulullah saw, tersebut ada perintah untuk menyegerakan pembagian harta warisan yang dikuasai oleh salah seorang ahli waris atau siapapun kepada seluruh ahli waris yang lain yang berhak menerimanya.

..... أَلْحِقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا، فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لِأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرَ

Artinya:

Berikanlah Faraidh (bagian yang ditentukan) itu kepada yang berhak dan selebihnya berikanlah kepada laki-laki dari keturunan laki-laki yang terdekat.¹³

Berdasarkan hadis ini, kewajiban pembagian warisan hukumnya *wajib muaqat* yang *muwassa`* yakni peristiwa yang dilakukan setelah pewaris meninggal dunia, dimana pelaksanaannya dilakukan kapan saja yang memungkinkan. Namun jika ada dugaan kuat seperti harta warisan tidak tersampaikan kepada ahli waris sebab mungkin akan meninggal lebih dahulu sebelum mendapatkan hak warisnya, terjadi kezaliman dan konflik serta sengketa antara ahli waris, kebutuhan ekonomi yang mendesak, maka pembagian warisan hukumnya harus segera dilaksanakan (*fauriyah*) maka haram untuk ditunda.¹⁴

Menurut jumhur dan sebagian Ashab Syafi`i, Malikiyah, Hanabilah dan Hanafiyah bahwa shigat amar atau perintah dalam nash quran dan hadis pada dasarnya merupakan menuntut untuk segera dilaksanakan, sesuai dengan kaidah "*Hukum asal yang terkandung dalam perintah itu adalah menuntut untuk segera dilakukan*".¹⁵ Hal ini mengindikasikan bahwa perbuatan baik haruslah segera dilaksanakan. Apalagi jika penundaannya terbukti mendatangkan kemudharatan. Namun demikian, penundaan pembagian harta warisan dapat dilakukan untuk memurnikan harta dari hutang, wasiat dan atau hartanya dalam kondisi disengketakan secara perdata atau ahli waris dalam keadaan *mafqud* (hilang), atau atas dasar kesepakatan bersama yang mendatangkan kemanfaatan.¹⁶ Selain juga adanya *udzur syar`i* yang tidak memungkinkan pembagian warisan dilakukan segera yakni anak atau ahli waris masih dalam kandunga, ahli waris kelamin ganda, dan atau hilang.¹⁷

Berbeda dengan hukum Islam, beberapa masyarakat di daerah palangkaraya misalnya menjadikan kebiasaan melakukan penundaan pembagian warisan, hal ini dilakukan sebagai pelaksanaan wasiat dari tetua mereka untuk tidak membagi warisan selama 1000 hari setelah pewaris meninggal, akibatnya dalam beberapa kesempatan menimbulkan persoalan dalam hal perbedaan pendapat mengenai bagian harta dan tidak sampai menimbulkan perpecahan.¹⁸

3.3 Penyelesaian Penangguhan Pembagian Harta dan Terciptanya Budaya Hukum

Berkaitan dengan pembagian warisan, dalam KHI tidak menyinggung untuk segera melaksanakan pembagian. Hanya disebutkan mengenai urutan kewajiban yang dilakukan ahli waris setelah pewaris meninggal dunia, dalam Pasal 175 KHI menyebutkan bahwa kewajiban ahli waris terhadap pewaris adalah: 1. Mengurus dan menyelesaikan pemakaman jenazah; 2. Menyelesaikan utang-piutang pewaris; 3. Menyelesaikan wasiat; 4. Membagi harta warisan kepada ahli waris yang berhak. Baik dalam nash maupun aturan normatif-yuridis memasukkan pembagian warisan merupakan kewajiban dan sejajar dengan kewajiban pembayaran utang dan wasiat, sehingga pembagian warisan juga merupakan kegiatan yang harus disegerakan, sesuai dengan makna wajib yang tertuang dalam nash dan pasal tersebut, sebab hukum asal kewajiban harus disegerakan. Terlebih jika penyegeraannya bersifat peniadaan konflik berat, maka berdasarkan asas kemaslahatan dan meninggalkan kemudharatan maka pembagian warisan harus disegerakan dan haram ditunda-tunda.¹⁹

Penyelesaian kasus penundaan pembagian harta warisan yang terjadi yaitu melalui proses litigasi, yaitu melalui lembaga Peradilan Agama yang memiliki kewenangan relative dalam menyelesaikan kasus Mal Waris, sebagaimana dalam undang-undang Peradilan Agama Pasal 1 ayat (1) Undang-undang Nomor 50 Tahun 2009 Tentang Perubahan kedua atas Undang-undang Nomor 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama. Peradilan Agama adalah Peradilan bagi orang-orang yang beragama *Islam*.

Sejak tahun 1991, Kompilasi Hukum *Islam* (KHI) yang secara *de facto* maupun *de jure* menjadi pegangan utama umumnya para hakim dalam lingkungan Peradilan Agama dalam menyelesaikan sengketa hukum kewarisan yang diajukan oleh para pencari keadilan. Komposisi dalam KHI yang mengatur kewarisan terdapat pada Buku II yang ini terdiri atas IV Bab dan 44 pasal, yakni mulai pasal 171 sampai pasal 214. Meliputi: Ketentuan umum (Bab I Pasal 171), ahli waris (Bab II Pasal 172-175), besarnya bagian masing-masing ahli waris, (Bab III Pasal 176-191), aul dan rad (Bab IV Pasal 192-193), wasiat (Bab V Pasal 194-209), dan Hibah (Bab VI Pasal 210-214). Penyelesaian Kasus Penundaan Pembagian Harta Warisan yang terjadi dalam proses penyelesaiannya haruslah merujuk dan memperhatikan aturan yang berlaku dalam Kompilasi Hukum Islam sebagai sumber Hukum yang di gunakan dalam penyelesaian setiap sengketa yang ada di Pengadilan Agama, termasuk kasus sengketa Waris yang terjadi.

Proses penyelesaian sengketa kewarisan yaitu: *pertama*, Hakim Haruslah memperhatikan lokasi dimana terjadinya sengketa, sebab apabila lokasi terjadinya konflik tersebut tidak masuk dalam wilayah Pengadilan tersebut bertempat maka, perkara tersebut haruslah di tolak, karena tidak sesuai dengan kompetensi relative pengadilan tersebut, kemudian setelah melihat kompetensi relative maka haruslah diperiksa bahwa apakah betul perkara yang diajukan oleh penggugat memang betul adalah sengketa kewarisan atau bukan, setelah itu dilihat apakah yang melakukan gugatan di Pengadilan Agama tersebut adalah orang yang berhak atau bukan sebab apabila yang melakukan gugatan adalah orang yang tidak ada kaitannya maka gugatan tersebut dapat ditolak oleh pengadilan. *Selanjutnya*, Hakim adalah memeriksa gugatan yang diajukan, menentukan harta warisan yang dibagi, kemudian menentukan ahli waris, menetapkan jumlah bagian-bagian ahli waris dan terakhir ialah membagikan harta warisan tersebut sesuai dengan ketentuan dalam Kompilasi Hukum Islam. *Terakhir*, setelah Hakim melaksanakan semua proses tersebut maka setiap ahli waris yang berhak memperoleh bagian harta warisan wajib untuk tunduk dan melaksanakan isi putusan yang telah ditetapkan oleh majelis hakim dalam putusannya, sebab putusan tersebut telah memiliki kekuatan hukum tetap, serta menghukum pihak yang kalah dalam persidangan untuk membayar biaya perkara yang dipergunakan selama proses persidangan.

Berdasarkan wawancara beberapa Hakim di pengadilan agama kabupaten Pangkep bahwa, sudah seharusnya penyelesaian sengketa kewarisan karena adanya penundaan memang dilakukan di Pengadilan Agama, sebab apa yang telah diputuskan di Pengadilan dalam persidangan itu akan mengikat semua pihak dan dituntut agar dilaksanakan, setuju ataupun tidak disetujui oleh salah satu pihak, tetap harus dilaksanakan, akan tetapi di Pengadilan Agama, sebelum dilaksanakan proses persidangan, maka terlebih dahulu diadakan mediasi untuk mengetahui apa yang sebenarnya diinginkan oleh masing-masing pihak, agar tercapai perdamaian diantara para pihak. Namun demikian, kasus penundaan pembagian harta warisan ini memiliki karakteristik yang sulit untuk diselesaikan, sebab kasus kewarisan pada dasarnya merupakan permohonan bukan gugatan sehingga seharusnya tidak ada konflik di dalamnya, namun kasus ini berbeda karena kasus ini dibawa ke pengadilan agama dengan kondisi keluarga yang disharmonis sehingga sering kali hakim mengalami kesulitan untuk melakukan mediasi dan tak jarang kerenggangan semakin meruncing disebabkan salah satu pihak merasa tidak adil dengan putusan yang hanya ingin menguasai harta warisan secara sepihak.²⁰

Sementara itu, masyarakat dalam praktiknya juga sering menjadikan hibah sebagai alternatif penyegeraan pembagian harta warisan dan bahkan melalui ini, warisan dapat dibagi meskipun pewaris belum meninggal dunia. Alternatif hibah ini, bisa juga digunakan untuk menghilangkan praktik penundaan di masyarakat dalam membagi warisan tanpa melalui proses litigasi. Secara yuridis, hibah dibolehkan dalam pasal 211 KHI yang menyatakan bahwa “hibah dari orang tua kepada anaknya dapat diperhitungkan sebagai warisan”.²¹ Misalnya dalam masyarakat suku pattae di Polewali, hibah dijadikan sebagai alternatif pembagian warisan sebelum pewaris meninggal dunia dengan dalih sebagai harta garapan berupa tanah yang digunakan untuk memenuhi kebutuhan hidupnya khususnya bagi anaknya yang baru melangsungkan pernikahan, harta hibah tersebut nantinya akan menjadi warisan kepada anaknya kelak setelah orang tuanya meninggal dunia.²²

Penangguhan pembagian warisan di Indonesia umumnya dilakukan karena beberapa alasan ini, yakni: 1. Salah satu dari ayah atau ibu yang ditinggalkan masih hidup; 2. Ahli waris belum dewasa; 3. Ahli waris belum menikah; 3. Kurangnya pemahaman pembagian waris; 4 Faktor tradisi/budaya.²³ Faktor tradisi yang melekat pada masyarakat menyebabkan degradasinya kesadaran hukum akan pembagian warisan secara yuridis dan hukum Islam yang cenderung mengalami penundaan yang cukup lama. Hal tersebut akan berdampak pada terciptanya budaya hukum yang berlawanan dengan keinginan yuridis yang secara sosiologis jika para pihak tidak sadar dan merasa tidak bersalah karena melakukan penundaan sekalipun sudah ada putusan pengadilan, maka ini menjadi preseden yang buruk bagi budaya hukum.²⁴

5. KESIMPULAN

Penundaan pembagian harta warisan yang terjadi hingga bertahun-tahun lamanya berpotensi menimbulkan perselisihan di antara sesama ahli waris dan menyebabkan merenggangnya tali persaudaraan diantara mereka. Olehnya hukum Islam memerintahkan membagi warisan setelah kewajiban lainnya dilakukan sebagai isyarat agar segera mungkin untuk membagikan harta peninggalan pewaris, hal ini dilakukan sebagai bentuk perwujudan hukum Islam sangat tidak menghendaki terjadi perselisihan panjang di antara sesama muslim terlebih di lingkungan keluarga, sebaliknya Islam sangat menganjurkan untuk saling menghargai hak sesama saudara. Olehnya dalam pembagian warisan, hukum Islam mengenal asas *ijbari* agar pembagian warisan segera dilakukan bukan hanya untuk mendistribusikan hak-hak orang lain namun juga sebagai cara untuk menghilangkan konflik berkepanjangan disebabkan harta. Selain itu, penundaan pembagian warisan secara sosiologis sekalipun sudah ada diselesaikan melalui putusan pengadilan, akan menjadi preseden yang buruk bagi terciptanya budaya hukum.

Olehnya dalam penelitian ini, kami merekomendasikan, perlunya sosialisasi lebih masif kepada masyarakat untuk membangun kesadaran hukum dan perlunya aturan yang jelas dan konkrit untuk memberikan batasan

penangguhan yang diberikan kepada keluarga untuk membagi warisan, hal ini dilakukan agar tidak terjadi penangguhan yang belangsung lama yang menyebabkan dampak buruk bagi dari penundaan tersebut.

Referensi:

1. John Donohue dan John L. Esposito. *Pembaharuan Pemikiran dalam Islam*, terj. Rajawali. Jakarta: Rajawali Press, 1984. 72.
2. Lia Dahlia. *Penundaan Pembagian Warisan pada Masyarakat Muslim di Kota Langsa*. Tahkim, Vol XIV, No. 1, 2018. 56.
3. Rasdiana. *Dampak Penundaan Pembagian Harta Waris Terhadap Kerukunan Anggota Keluarga (Studi Putusan Pengadilan Agama PinrangKelas 1B Tahun 2011-2014)*. Skripsi UIN Makassar, 2015.
4. Munarif. *Hukum Waris Islam dan Hukum Waris Perdata di Indonesia (Studi Perbandingan)*. *AlMashadir* 4 (2), 2022. 147.
5. Juliasnyah Nur. *Metode Penelitian*. Jakarta, Kencana Group, 2011.
6. Hadi Sutrisno. *Metode Penelitian Research*. Jogjakarta: FP. UGM, 1987.
7. Rasdiana. *Dampak Penundaan Pembagian Harta Waris Terhadap Kerukunan Anggota Keluarga (Studi Putusan Pengadilan Agama PinrangKelas 1B Tahun 2011-2014)*. Skripsi UIN Makassar, 2015.
8. Abdur Kadir Jailani Pulungan. *Akibat Penundaan Pelaksanaan Pembagian Harta Warisan ditinjau dari Hukum Islam*. Skripsi, UIN Riau, 2010. 55-56
9. Abdur Kadir Jailani Pulungan. *Akibat Penundaan Pelaksanaan Pembagian Harta Warisan ditinjau dari Hukum Islam*. Skripsi, UIN Riau, 2010. h. 57.
10. Ukhrowiyattunisa. *Tinjauan Hukum Islam Tentang Penggunaan Harta Waris yang Belum Dibagikan di Desa Talagasari, Kab. Tanggerang*. *Syaksia*. Vol. 20, No. 2 (2019). 377-378.
11. Ambang Edi Tilarsono. *Tinjauan Hukum Islam dalam Penundaan Pembagian Harta Warisan*. *Al-Aqwal*. Vol 1. No. 1, 2022. 19-20.
12. Bambang Edi Tilarsono. *Tinjauan Hukum Islam dalam Penundaan Pembagian Harta Warisan*. *Al-Aqwal*. Vol 1. No. 1, 2022. 22-27
13. Muhammad. *Shahih Bukhari*. Beirut: Dar Thauqinnajah, 2001.
14. Abdurrahim. *Nihayah as-Sul Fi Syarh Minhaj Al-Wushul ila Ilm Al-Ushl*. Beirut, Dar Ibn Hazm, 1999.
15. Ahmad Abdul Latif. *Hasyiyah al-Nafahat `ala Syarah al_Waraqat*. Beirut: Dar Kutub Ilmiah, 1971.
16. Zainal Muttaqin. *Hukum Penyegeeraan Pelaksanaan Pembagian Harta Warisan (Analisis Ushul Fiqh terhadap Hadis Alhiquil Faraidh bi Ahliha)*. Vol. 22. No. 2, 2021. 190-191.
17. Fitrohtul Khasanah dkk. *Analisis Hukum Waris Terhadap Penundaan Pembagian Harta Warisan di Desa Jogopaten*. *Justitia: Jurnal Ilmu Hukum dan Humaniora*. Vol. IX, No. 5, 2022. 2763.
18. Akhyannor. *Penundaan Pembagian Warisan Bagi Ahli Waris di Kota Palangkaraya Persfektif Hukum Islam*. Skripsi, IAIN Palankaraya, 2018. 110-111.
19. Bambang Edi Tilarsono. *Tinjauan Hukum Islam dalam Penundaan Pembagian Harta Warisan*. *Al-Aqwal*. Vol 1. No. 1, 2022. h. 30. Lihat Juga MA RI. *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan yang Berkaitan dengan KHI dengan Pengertian dan Pembahasannya*. Jakarta: Mahkamah Agung RI, 2011. 108-109.
20. Wawancara. Drs.H. Pandi, SH,MH (54 tahun), Ketua Pengadilan Agama Pinrang Kelas 1B, Pinrang, 14 Januari 2015.
21. Mustafa Hasan. *Pengantar Hukum Keluarga*. Bandung: Pustaka Setia, 2011. 362.
22. Aminuddin. *Hibah Sebagai Alternatif Pembagian Warisan Pada Masyaraat Suku Pattae (Telaah Atas Hukum Islam)*. *Diskursus Islam*, Vol. 6 No. 2, 2018. 235-236.
23. Khairuddin. *Faktor Penundaan Pendistribusian Harta Warisan di Desa Tanah Bara Aceh*. *Mahkamah: Jurnal Kajian Hukum Islam*. Vo. 5, NO. 2, Dec. 2020. h.180-181.
24. Nur Rahim Yunus. *Menciptakan Budaya Hukum Masyarakat Indonesia Dalam Dimensi Hukum Progresif*. *Supremasi Hukum*, Vol 11 No. 1, Jan 2015. 47

Marital Rape: Perspektif Hukum Islam dan RKUHP serta Tantangan Implementasinya

Orin Gusta Andini¹, Lisa Aprilia Gusreyna², Surya Eriansyah³
Fakultas Hukum Universitas Mulawarman, Jalan Sambaliung Gunung Kelua,
Samarinda, Kalimantan Timur, Indonesia
Email: oringusta@fh.unmul.ac.id
Orchid ID: <https://orcid.org/0000-0002-5577-9969> *Previewpublicrecord*

Abstract. The RKUHP which was ratified on 6 December 2022 reaffirms that rape or acts of rape in marriage are criminal offenses in Indonesia. Even so, there is a view that rejects rape because they consider it impossible to have infidelity in marriage because sexuality is the husband's right and the wife's obligation. However, the fact that there are quite a lot of rape cases that occur in society. This article examines how to self-defense when rape happen according to Islamic law, rape self-defence is regulated in positive law in Indonesia, and how challenges are presented in the implementation of rape regulations in the RKUHP. This research is a normative legal research that uses a statutory approach and a concept approach. The analysis was carried out on legal materials which were then described in a qualitative descriptive manner. Research results 1) In fact Islamic law views rape as an act that violates the rules and is inappropriate between husband and wife relations 2) The regulation of rape is contained in the PKDRT Law and also the RKUHP as an *ius constituendum* in Indonesia 3) The challenge of implementing rape which has been regulated in the RKUHP is stigma society's view of rape is influenced by patriarchal views and religious values that are not compatible. Therefore, this study provides suggestions for a religious approach and involvement of community institutions starting from the smallest scope as an effort to prevent and overcome rape.

Keywords: Marital Rape, Islamic Law, RKUHP

Abstrak. RKUHP yang telah disahkan pada 6 Desember 2022 menegaskan kembali bahwa marital rape atau perbuatan perkosaan dalam perkawinan sebagai tindak pidana di Indonesia. Meskipun demikian, ada pandangan yang menepis *marital rape* karena menganggap tidak mungkin terjadi perkosaan dalam perkawinan karena seksualitas adalah hak suami dan merupakan kewajiban istri. Namun, fakta yang terjadi cukup banyak kasus marital rape yang terjadi di masyarakat. Tulisan ini mengaji tentang bagaimana marital rape menurut hukum Islam, pengaturan marital rape dalam hukum positif di Indonesia, bagaimana proyeksi tantangan dalam implementasi pengaturan marital rape dalam RKUHP. Penelitian ini merupakan penelitian hukum normative yang menggunakan pendekatan perundang-undangan dan pendekatan konsep. Analisis dilakukan terhadap bahan hukum yang kemudian diuraikan secara deskriptif kualitatif. Hasil penelitian 1) Sesungguhnya hukum Islam memandang marital rape adalah perbuatan yang melanggar aturan dan tidak patut antara hubungan suami istri 2) Pengaturan marital rape terdapat di dalam UU PKDRT dan juga RKUHP sebagai *ius constituendum* di Indonesia 3) Tantangan implementasi marital rape yang telah diatur dalam RKUHP adalah stigma masyarakat dalam memandang marital rape yang dipengaruhi oleh pandangan patriarki dan nilai keagamaan yang belum serasi. Penelitian ini memberikan saran agar dilakukan pendekatan keagamaan dan pelibatan pranata masyarakat mulai dari lingkup yang terkecil sebagai upaya pencegahan dan penanganan marital rape

Keywords: Marital Rape, Hukum Islam, RKUHP

1. PENDAHULUAN

Kekerasan dalam Rumah Tangga adalah setiap bentuk perbuatan terhadap seseorang terutama perempuan, yang berakibat timbulnya kesengsaraan atau penderitaan secara fisik, seksual, psikologi, dan/atau penelantaran rumah tangga termasuk untuk melakukan perbuatan, pemaksaan, atau

perampasan kemerdekaan secara melawan hukum dalam lingkup rumah tangga. Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan (Komnas Perempuan) dalam Catatan Akhir Tahun yang diluncurkan bulan Maret 2019 lalu, mengungkapkan bahwa terdapat 9.637 kasus kekerasan dalam rumah tangga. Dari jumlah kasus tersebut, pemerkosaan dalam pernikahan (*marital rape*) yang dilaporkan menempati angka 195 kasus. Angka tersebut meningkat dari tahun 2017 yang mencapai 172 kasus. (Wahyuni, 2019) Sepanjang 2018-2020, Komnas Perempuan juga mencatat adanya laporan perkosaan dalam perkawinan (*marital rape*) sekalipun pengaduan kasus inses dan marital rape menurun selama masa pandemi Covid-19 berkurang. Penurunan laporan ini juga disebabkan oleh keterbatasan lembaga layanan korban sepanjang pandemi Covid-19 dan keterbatasan mobilitas korban yang menjadi hambatan tersendiri untuk mengadukan kasusnya. Hal tersebut mengindikasikan bahwa terdapat kesadaran dari korban terkait proses hukum sebagai tameng tindak lanjut. Faktanya persoalan *marital rape* sering mendapat pertentangan dari beberapa kalangan. Sebagian orang menganggap bahwa *marital rape* adalah hal yang tidak masuk akal. Interpretasi agama pada umumnya menganggap bahwa istri harus melayani suaminya dengan penuh keyakinan, termasuk dalam hal aktivitas seksual. Pemahaman seperti ini justru menghambat penanganan kasus kekerasan dalam rumah tangga, terutama peningkatan kesadaran akan *marital rape* di Indonesia. (Siburian, 2020)

Korban kejahatan seksual rentan mengalami stigma sehingga mereka cenderung takut dan trauma melaporkan kejadian kekerasan yang dialaminya, terlebih korban kekerasan seksual yang terjadi dalam lingkup rumah tangga. (Susila, 2013) Selain stigma, pandangan masyarakat yang memengaruhi korban marital rape selama ini karena dianggap bertentangan dengan perintah agama. Pemerkosaan dalam perkawinan muncul akibat relasi seksual suami-istri yang timpang. Misalnya pemahaman bahwa hubungan seksual adalah kewajiban istri atau hak suami semata, bukan kewajiban sekaligus hak keduanya. Akibatnya suami dianggap boleh memaksa untuk mendapatkan haknya. Padahal menurut Susilo, ada tiga bentuk kekerasan seksual yang dilakukan suami kepada istri, yaitu: 1. *Battering rape*: suami melakukan kekerasan seksual dan kekerasan fisik sekaligus saat memaksa istri untuk melakukan hubungan seksual. Beberapa istri bahkan terluka secara fisik akibat pemaksaan yang dilakukan suami pada saat istri tidak siap atau tidak berkeinginan untuk melakukan hubungan seksual. Marital rape pada umumnya terjadi dalam bentuk ini. 2. *Force-only rape*: suami memaksa atau mengancam istri sebelum berhubungan seksual. Pemaksaan atau ancaman ini dilakukan agar istri mau melayani hasrat suami. Jika suami telah melampiaskan hasrat seksual kepada istrinya, maka suami tidak melakukan kekerasan fisik. Namun bila suami tidak terpenuhi hasratnya, mungkin bisa melakukan kekerasan fisik kepada istri. 3. *Obsessive rape*: istri atau pasangan mendapat kekerasan seksual dalam bentuk perilaku sadistic dalam melakukan hubungan seksual. Perilaku sadistic dalam hubungan seksual, yaitu suami melakukan kekerasan fisik seperti memukul, menarik rambut, mencekik atau bahkan menggunakan alat tajam yang melukai istri untuk mendapatkan kepuasan seksual dengan penderitaan istri atas kekerasan tersebut. *Marital rape* telah diatur dalam hukum positif Indonesia sebagai perbuatan yang dapat dipidana dengan pidana penjara paling singkat 4 (empat) tahun dan pidana penjara paling lama 15 (lima belas) tahun atau denda paling sedikit Rp 12.000.000,00 (dua belas juta rupiah) atau denda paling banyak Rp 300.000.000,00 (tiga ratus juta rupiah). (Tina Marlina et al., 2022) Meskipun demikian, dalam implementasinya kesadaran masyarakat terhadap marital rape harus terus ditingkatkan karena pengakuan terhadap marital rape sebagai kekerasan seksual juga ditegaskan kembali dalam Rancangan Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (RKUHP) yang telah disahkan 6 Desember 2022, meskipun baru akan diberlakukan tiga tahun kemudian. Berdasarkan latar belakang itu, tulisan ini akan menelaah tentang hukum Islam dalam memandang marital rape, pengaturan marital rape dalam RKUHP, serta dilakukan langkah-langkah pelibatan pranata akar rumput yang sistematis untuk memupuk kesadaran tentang marital rape di masyarakat.

2. METODE PENELITIAN

Tulisan ini menggunakan metode penelitian hukum, normatif (Irwansyah, 2020) yaitu suatu proses untuk menemukan aturan hukum, prinsip-prinsip hukum, teori atau konsep hukum yang tepat untuk menyelesaikan problem hukum yang dihadapi. (Marzuki, 2006) Dalam penelitian ini digunakan pendekatan perundang-undangan (*statuta approach*) dan pendekatan konseptual (*conceptual approach*) untuk menguraikan penelaahan hukum Islam dan hukum positif di Indonesia terhadap marital rape serta menguraikan Langkah solutif penanganan marital rape di masyarakat.

3. PEMBAHASAN

3.1 Marital Rape dalam Perspektif Hukum Islam

Kedudukan antara Suami dan Istri dalam kehidupan rumah tangga Islam masih marak digambarkan dengan Ketaatan mutlak Istri terhadap Suami, akan tetapi secara konteks dan perihal yang harus ditaati masih seringkali diabaikan oleh masyarakat, Ketaatan Istri terhadap Suami dalam Rumah tangga sejatinya didasari pada Al Ma'Ruf yaitu Kebaikan dan Kebajikan, bukan malah Ketaatan secara Mutlak dan Buta. Dasar-Dasar Pernikahan dalam Kompilasi Hukum Islam diatur pada Bab Dua yang menyatakan bahwa Pernikahan adalah akad yang sangat kuat atau mitssaqan ghalidzan untuk mentaati perintah Allah dan melaksanakannya merupakan ibadah. Tujuan pernikahan sendiri bertujuan untuk mewujudkan kehidupan rumah tangga yang sakinah, mawaddah, dan rahmah. Secara Kewajiban antara Suami dan Istri sudah jelas berbeda akan tetapi secara Hak antara Suami dan Istri memiliki kedudukan yang sama sebagai manusia, masih marak ditemukan permasalahan dalam rumah tangga yang bersifat diskriminatif secara satu arah seakan-akan mayoritas kesalahan akan dilimpahkan kepada sang Istri, seperti halnya Pemerkosaan dalam Rumah Tangga yang masih dianggap wajar dikarenakan Istri berkewajiban untuk melayani Suami. Dalam kitab fikih kata pemerkosaan dikenal dengan istilah *al-ightisab al-mar'ah* atau *al-ikrah 'ala al-zina*, yakni penyetubuhan seorang perempuan yang tidak terikat dengan pernikahan secara paksa. Namun demikian pemerkosaan juga dapat dimaknai berbeda dengan zina. Karena pemerkosaan adalah serangan fisik yang menyakiti tubuh yang jika korbannya berusaha untuk melawan, pemerkosa akan memaksa bagaimanapun caranya bahkan tidak segan untuk membunuh korban. Pemerkosaan tidak hanya merusak secara fisik tetapi juga merusak psikologi karena korbannya akan trauma dan terampas kehormatannya.

Pemerkosaan dalam Rumah Tangga alias *Martial Rape* menurut Martha berdampak buruk pada aspek psikologis istri akibat memaksa istri melakukan hubungan seksual yang dilandasi dengan beragam bentuk kecurangan, pencabulan, kontrol seksual yang tidak baik sehingga berakibat pada trauma bahkan penyakit. Perbuatan *Martial Rape* terjadi akibat relasi seksual suami dan istri yang timpang, berdasarkan Survey Maskulinitas oleh Rifka Annisa ditemukan bahwa mayoritas Pemerkosaan yang dilakukan dilandaskan pada Suami yang merasa Berhak secara utuh terhadap tubuh sang Istri. Al-Qur'an surah An-Nisa ayat 34 dapat diartikan bahwa laki-laki adalah pemimpin bagi wanita yang bertugas untuk melindungi wanita, mengatur urusannya, mendidik mereka dengan baik sesuai ajaran agama. Sehingga pemaknaan kata Kepemimpinan yang ada di dalam pernikahan harus didasari untuk melindungi secara baik, bukan kepemimpinan yang berhasrat pada gairah pribadi yang batil. Dalam Al-Qur'an surah An-Nisa ayat 19 dalam kitab tafsir al-Munir telah dijelaskan bahwa perintah untuk menggauli istri harus dengan cara sebaik mungkin dan berkatalah dengan perkataan yang baik kepada mereka berilah perbuatan yang baik kepadanya dan berilah nafkah dan tempat tinggal yang layak. Al-Ma'ruf adalah sesuatu yang disenangi oleh tabiat yang sehat dan tidak dianggap sesuatu yang jelek oleh agama, adat dan sifat muru'ah. Jadi maksud disini yaitu berbuat baiklah kepada istrimu dengan selayaknya menjadi istri karena kaum wanita sebelum Islam, adalah kaum yang tertindas dan terampas hak-haknya. Lalu Allah SWT menetapkan untuknya hak-hak di dalam perkawinan dan menetapkan larangan berlaku tidak baik terhadapnya. Dalam konteks berhubungan biologis antara suami dan istri harus dilakukan dengan cara yang makruf, tanpa ada paksaan, pelecehan, ataupun penyiksaan. Oleh karena itu, Al-Qur'an memberikan batasan-batasan seperti tidak boleh menggauli istri pada saat sedang haid, serta masing-masing dimetaforkan sebagai pakaian. Rumah Tangga dijalankan tidak hanya sepihak oleh Suami akan tetapi secara bersama dan berdampingan dengan Istri sehingga dalam hal pemenuhan biologis pun perlu dilakukan secara baik tanpa ada paksaan bahkan ancaman. Kekerasan seksual hanya akan menyebabkan penderitaan batin dan fisik sang istri, maka si suami tidak hanya dikatakan memperkosa istrinya, bahkan ia termasuk dalam kategori suami durhaka karena tidak memperlakukan istrinya secara ma'ruf. Fiqih munakahat mengatur semua aspek kehidupan keluarga tak terkecuali tentang hak dan kewajiban suami-istri dalam berhubungan seksual. Setiap pasangan suami-istri harus menjalankan hubungan seksual yang baik, yang seimbang dan adil. Namun masih terdapat stereotip di masyarakat bahwa istri yang menolak ajakan hubungan seksual suaminya akan dilaknat sampai pagi, bahkan tindakan kekerasan -misalnya memukul- kepada istri sebagai salah satu cara suami mendidik istri yang nusyuz masih menjadi doktrin yang dipegang kuat oleh masyarakat, karena memang disebut dalam al-Qur'an. Walaupun penafsiran ayat nusyuz tidak seharusnya secara tekstual namun dilakukan secara holistik karena dalam ayat

Pengaturan Marital Rape di Indonesia

KUHP adalah dasar hukum yang bersifat umum untuk semua tindak pidana yang terjadi di Indonesia. Dalam hal perkosaan, KUHP telah mengaturnya sebagai salah satu bentuk kekerasan seksual. Pasal 285 KUHP menentukan bahwa tindak pidana perkosaan terjadi apabila seseorang dengan kekerasan atau ancaman kekerasan memaksa perempuan yang bukan istrinya bersetubuh dengan dia dihukum karena memperseksa sehingga perkosaan yang diatur dalam KUHP adalah apabila persetubuhan dilakukan oleh pelaku disertai kekerasan kepada perempuan yang terikat perkawinan konsekuensi dari ketentuan itu, maka apabila suami memaksa disertai kekerasan kepada istrinya yang masih terikat perkawinan untuk melakukan hubungan seksual maka perbuatan tersebut bukan termasuk perkosaan dalam KUHP (*Wetboek van Strafrecht*), padahal fakta menunjukkan bahwa perkosaan dalam perkawinan atau marital rape sangat mungkin terjadi. Berdasarkan data Komnas Perempuan Catatan Tahunan 2021, jumlah laporan terkait pemerkosaan terhadap istri adalah 100 kasus untuk 2020. Tahun 2019, data kasus mencapai 192 kasus yang dilaporkan. Untuk mengisis keosongan hukum dalam KUHP, kriminalisasi marital rape diatur dalam Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga (UU PKDRT). UU PKDRT tidak *expressive verbis* mengatur dengan temrinologi perkosaan dalam rumah tangga atau marital rape, namun mengaturnya sebagai pemaksaan hubungan seksual yang dilakukan terhadap orang yang menetap dalam lingkup rumah tangga. Sekalipun UU PKDRT telah mengkriminalisasi marital rape, namun dalam implementasi UU PKDRT kerap kali menemukan hambatan. Hambatan itu berupa stigma masyarakat yang dipengaruhi pandangan agama yang tekstual tentang marital rape sehingga menepis pengakuan terhadap adanya marital rape dalam relasi suami istri. Padahal dalam RKUHP yang telah disahkan,

Sementara, pengaturan *Marital rape* dalam RKUHP mengatur lebih konkret siapa pelaku dan korban tindak pidana perkosaan. Jika mengacu pada UU PKDRT yaitu pasal 5, pasal 8 huruf a dan pasal 46 berturut-turut telah mengatur bahwa “apabila suami melakukan pemaksaan hubungan seksual terhadap istrinya sendiri maka pelaku dapat dipidana dengan pidana penjara paling lama 12 (dua belas) tahun atau denda paling banyak Rp 36.000.000,00 (tiga puluh enam juta rupiah)”. Keberadaan pasal ini sebenarnya telah menunjukkan bahwa ketika terjadi kekerasan UU PKDRT sudah tidak lagi memisahkan antara ranah publik dan ranah privat. (Fanani, 2008) Namun sayangnya, Pasal 8 tersebut ruang lingkungannya masih sangat luas dikarenakan korban yang dimaksud dalam pasal tersebut mencakup semua orang yang menetap di rumah seperti anak, anak angkat, suami/istri, kakek, nenek, mertua, ipar dan pembantu rumah tangga, hal ini terlihat belum adanya spesifikasi korban dalam menentukan penjatuhan sanksi pidana. Sementara pengaturan *Marital rape* dalam pasal 479 RKUHP secara *expresis verbis* lebih ditentukan spesifikasi korbannya dibandingkan dengan ketentuan dalam UU PKDRT. Pengaturan UU PKDRT dan RKUHP yang telah disahkan per 6 Desember 2022 dan akan berlaku tuga tahun sejak diundangkan ini, meegaskan Kembali bahwa negara mengakui adanya marital rape, dengan demikian, keetgasan yang telah dilegitimaskan dalam aturan hukum itu diharapkan dapat berlaku dan dapat menjadi pedoman hidup bagi kehidupan bermasyarakat tanpa mengalami kendala yang serupa dengan implemntasi UU PKDRT.

3.2 Langkah Soluktif Penanganan Marital Rape Pasca Disahkannya RKUHP

Marital rape digolongkan sebagai perbuatan terhadap seseorang terutama perempuan yang berakibat timbulnya kesengsaraan atau penderitaan secara fisik, seksual, psikologis, dan/atau penelantaran rumah tangga termasuk ancaman untuk melakukan perbuatan, pemaksaan, atau perampasan kemerdekaan secara melawan hukum dalam lingkup rumah tangga”. (Tina Marlina et al., 2022) Marital rape sesungguhnya tidak hanya memebrikan trauma fisik dan mental, namun juga risiko kesehatan. Selain itu, selama ini perempuan hampir selalu menjadi korban kekerasan bukan hanya kekerasan seksual saja namun kekerasan seksual yang dibarengi dengan kekerasan fisik karena adanya pengaruh patriarkal dimana secara kultural laki-laki seolah-olah telah dipersilahkan menjadi penentu kehidupan. Fakta di lapangan juga menunjukkan bahwa suami memperseksa istri sangat mungkin terjadi yaitu seperti pada kasus di tahun 2021, Istri yang dipaksa Melayani Suaminya dengan adanya kekerasan fisik. (Huriyani, 2008) Suami tersebut melakukan hal tersebut dengan dalih agama yang menekankan bahwa ‘melayani’ suami adalah kewajiban yang tidak dapat digugurkan dan jika menolak maka berdosa. (Z, 2015) Pada kasus di tahun 2014 dalam Putusan Nomor 899/Pid.Sus/2014/PN.Dps, kasus di tahun 2011 Putusan Nomor 912/Pid.B/2011/PN.Bgl, (Muammar, 2012) Kasus di tahun 2021 Putusan Nomor: 31/Pid.B/2021/PN.Atb. Yang paling ironis adalah kasus di tahun 2014 tersebut, dimana dalam kasus tersebut pelaku (suami) memaksa istrinya untuk melakukan hubungan seksual, namun istrinya menolak karena dalam kondisi sakit jantung dan sesak nafas sehingga menolak untuk melayani

pelaku (suaminya). Namun korban tetap dipaksa disertai kekerasan sehingga mengakibatkan luka-luka pada tubuh korban (istrinya). Korban mengalami luka patah tulang rusuk bagian kanan, luka memar di bagian dada, lengan kiri, dan luka lecet menimbulkan infeksi pada kemaluannya. Atas tindakannya pelaku JPU menuntut terdakwa dijatuhkan penjara selama 10 (sepuluh) bulan. Berdasarkan fakta dipersidangan, akhirnya terdakwa dihukum dengan pidana penjara selama 5 (lima) bulan karena terbukti melakukan kekerasan dalam rumah tangga.

Menelaah berbagai kasus dan putusan pengadilan terhadap kasus marital rape yang terjadi, dapat disimpulkan bahwa marital rape bukan persoalan hukum semata yang berkaitan dengan kesadaran hukum masyarakat, tapi juga rendahnya tuntutan dan vonis menunjukkan adanya stigma yang keliru dalam benak aparat penegak hukum dalam penanganan kasus marital rape. Stigma masyarakat yang selama ini menghambat penegakan hukum atas kasus KDRT karena ketiadaan laporan perlu diubah dengan pendekatan yang melibatkan pranata terkecil yang ada di masyarakat, misalnya dengan pendekatan keagamaan di setiap masjid, komunitas rukun tetangga yang dilaksanakan secara rutin. dimasukkannya delik Marital rape ke dalam RKUHP justru memperkuat pengaturan norma mengenai kekerasan seksual sebagaimana telah diatur dalam UU PKDRT.

4. KESIMPULAN

1. Dengan demikian menurut Hukum Islam pelaku tindak pidana kekerasan seksual terhadap istri dapat dikenakan sanksi ta'zir, yang belum ditentukan hukumnya oleh syara' dan wewenang untuk menetapkan hukumannya diserahkan kepada ulil amri atau hakim.
2. Indonesia telah mengatur marital rape sebagai tindak pidana dalam UU PKDRT dan menegaskan kembali dalam ius constituendum bahwa marital rape adalah perbuatan yang bertentangan dengan nilai Pancasila, keagamaan, dan tidak sesuai dengan nilai-nilai kehidupan masyarakat Indonesia sehingga RKUHP masih mengaturnya sebagai delik.
3. Langkah solutif diperlukan dalam penanganan marital rape yang dikodifikasi dalam RKUHP agar tidak mengalami kebuntuan yang sama dengan implementasi marital rape dalam UU PKDRT. Hal ini dilakukan melalui penggalakan pendekatan keagamaan yang melibatkan pranata yang ada di masyarakat melalui serangkaian kegiatan rutin yang massif dilakukan di tingkat RT hingga jenjang Pendidikan.

REFERENSI

1. Fanani, E. R. (2008). Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004 Tentang Kekerasan Dalam Rumah Tangga, Antara Terobosan Hukum Dan Fakta Pelaksananya. *Jurnal Legislasi Indonesia*, 5(3), 1–8.
2. Huriyani, Y. (2008). Kekerasan Dalam Rumah Tangga (KDRT): Persoalan Privat Yang Menjadi Persoalan Publik. *Jurnal Legislasi Indonesia*, 5(3), 75–86.
3. Irwansyah. (2020). *Penelitian Hukum: Pilihan Metode & Praktik Penulisan Artikel* (A. Yunus (ed.)). Mirra Buana Media.
4. Marzuki, P. M. (2006). *Penelitian Hukum (Cetakan Kedua)*. Kencana Prenadamedia Group.
5. Muammar, M. (2012). Analisis hukum pidana Islam terhadap pelaku marital rape: studi putusan Pengadilan Negeri Pasuruan Bangil nomor: 912/Pid/Pn/Bgl. *UIN Sunan Ampel Surabaya*.
6. Siburian, R. J. (2020). Marital Rape Sebagai Tindak Pidana dalam RUU-Penghapusan Kekerasan Seksual. *Jurnal Yuridis*, 7(1), 149. <https://doi.org/10.35586/jjur.v7i1.1107>
7. Susila, M. (2013). Islamic perspective on marital rape. *Jurnal Media Hukum*, 20(2), 317–332.

8. Tina Marlina, Montisa Mariana, & Irma Maulida. (2022). Sosialisasi Undang-Undang Nomer 23 Tahun 2004 Tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga. *Abdimas Awang Long*, 5(2), 67–73. <https://doi.org/10.56301/awal.v5i1.442>
9. Wahyuni, N. (2019). *Fenomena Gunung Es Marital Rape di Indonesia*. The Indonesian Institute. <https://www.theindonesianinstitute.com/fenomena-gunung-es-marital-rape-di-indonesia/>
10. Z, S. (2015). *Al-Qur'an dan Perempuan* (A. Hasbi (ed.); 1st ed.). Kencana.

PENGEMBALIAN MAHAR DALAM PEMBATALAN PERKAWINAN DI PENGADILAN AGAMA PAREPARE

(Telaah Kritis atas Putusan Nomor:
372/Pdt.G/2019/PA.Pare)

Rusdaya Basri¹, Rahmawati², Ahmad Fadly³, Farouq Ahmad Ali R.Miru⁴
Pascasarjana IAIN Parepare¹, Pascasarjana IAIN Parepare², Pascasarjana IAIN
Parepare³, Pascasarjana IAIN Parepare⁴
E-mail: rusdayabasri@iainpare.ac.id

Abstrak. Gugatan pembatalan perkawinan disertai tuntutan pengembalian mahar merupakan perkara yang sangat jarang ditemui. Komulasi perkara ini memunculkan beberapa perbedaan pendapat seperti putusan nomor: 372/Pdt.G/2019/PA.Pare. Unsur pembatalan perkawinan adalah adanya paksaan menikah, penggugat meminta keseluruhan mahar. Tujuan penelitian ini mengkaji dan menganalisis mengenai 1) Telaah pengembalian mahar dalam perkara pembatalan perkawinan di Pengadilan Agama Parepare nomor 372/Pdt.G/2019/PA.Pare. 2) Pendekatan penafsiran hakim dalam mengabulkan tuntutan pengembalian mahar atas pembatalan perkawinan yang diajukan di Pengadilan Agama Parepare. Jenis penelitian ini adalah penelitian lapangan (*field research*) yang bersifat deskriptif kualitatif. Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan Yuridis-normatif dan pendekatan sosiologis. Hasil penelitian menunjukkan bahwa: 1) Telaah pengembalian mahar dalam pembatalan perkawinan mengacu pada aturan pasal 149 huruf c Kompilasi Hukum Islam bahwa mahar harus dilunasi apabila terjadi pemutusan hubungan pernikahan, apabila keadaan *qabla dukhul*, maka mahar dapat dikembalikan separuh setelah putusan pembatalan perkawinan dikabulkan, walaupun majelis hakim berpendapat dengan mengangkat sisi berbeda analogi mahar dikembalikan keseluruhan karena pihak isteri tidak menyetujui pernikahan tersebut, 2) pendekatan penafsiran hakim dalam memutus perkara pengembalian mahar dalam pembatalan perkawinan menggunakan metode sosio historis yakni perkawinan yang dibatalkan menggugurkan kewajiban mahar, dan identitas suami isteri yang disandang sebelumnya kembali menjadi jejak dan perawan sebagai akibat perkawinan dibatalkan.

Kata Kunci: pengembalian mahar, pembatalan nikah, pertimbangan hakim.

1. PENDAHULUAN

Eksistensi ikatan perkawinan adalah termasuk di dalamnya terdapat hak yang melekat pada isteri, sebagai salah satu upaya dalam mengangkat derajat dan martabat perempuan. Hal ini sebagai pengakuan terhadap segala sesuatu yang menjadi kewajiban suami atas isteri sebagaimana dalam perkawinan bahwa hak pertama yang ditetapkan oleh Islam adalah hak perempuan memperoleh mahar.(Ahmad 2001). Mahar merupakan objek utama dalam sebuah akad nikah walaupun mahar tidak termasuk dalam rukun nikah.(Muhammad'Azzam, Hawwas, and Khon 2011). Mahar atau maskawin didefinisikan sebagai pemberian wajib berupa uang atau barang dari mempelai laki-laki kepada mempelai perempuan ketika dilangsungkan akad nikah.(Basri 2019)

Mahar sebenarnya memiliki nilai penting dalam perkawinan dan sebagai pemberian yang wajib dalam suatu akad perkawinan, sebagaimana firman Allah SWT. dalam Q.S. Al-Nisa/4: 4:

وَأْتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبَّنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيًّا

“Berikanlah mahar kepada wanita (yang kamu nikahi) sebagai pemberian yang penuh kerelaan. Kemudian, jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari (mahar) itu dengan senang hati, terimalah dan nikmatilah pemberian itu dengan senang hati.”

Mahar sebagai salah satu hak perempuan dalam perkawinan tidak diatur pada Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, namun Kompilasi Hukum Islam mengatur mahar dengan sangat rinci pada Bab V Pasal 30 sampai dengan Pasal 38 KHI tentang mahar. Dasar hukum mahar hanya terdapat dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI), (Syarifuddin 2011) namun tidak ditemukan aturan tentang pengembalian mahar pada perkara pembatalan perkawinan.

Pembatalan perkawinan atau *fasakh* dalam pandangan Sayyid Sabiq adalah merupakan cara untuk membatalkan dan melepaskan ikatan pertalian antara suami isteri. (Basri 2020). Adanya istilah pembatalan perkawinan saat ini dikategorikan dalam definisi perkawinan yang sah, namun terdapat kriteria terjadinya pembatalan perkawinan, yakni: pertama, pelanggaran prosedural perkawinan, kedua, pelanggaran terhadap materi perkawinan. Contoh pertama, misalnya tidak terpenuhinya syarat-syarat wali nikah, tidak dihadiri para saksi dan alasan prosedural lainnya. Kedua, dicontohkan dengan perkawinan yang dilangsungkan di bawah ancaman, terjadi salah sangka mengenai calon suami dan isteri. (Nuruddin and Tarigan 2019).

Penelitian ini dibatasi pada definisi pembatalan perkawinan dalam koridor suatu tindakan guna memperoleh keputusan pengadilan yang menyatakan perkawinan tidak memenuhi syarat ketetapan KHI dinyatakan batal, terkhusus pada permasalahan tuntutan pengembalian mahar sebagai tambahan dalam gugatan yang secara yuridis belum memiliki aturan yang jelas.

Pengembalian mahar khususnya pada perkara perceraian dalam pandangan Slamet Abidin bahwasanya suami dapat terlepas dari kewajibannya untuk membayar mahar seluruhnya apabila perceraian sebelum persetujuan datang dari pihak isteri, misalnya isteri keluar dari Islam, atau menfasakh karena suami miskin atau cacat, atau karena perempuan setelah dewasa menolak dinikahkan dengan suami yang dipilih oleh walinya. Bagi isteri seperti ini, hak pesangon gugur karena ia telah menolak sebelum suaminya menerima sesuatu darinya. (Slamet and Aminuddin 1999).

Putusan dengan nomor perkara 372/Pdt.G/2019/PA.Pare, (Fadly 2022) ditemukan amar putusan yang mengabulkan pengembalian mahar kepada penggugat keseluruhan. Pertimbangan yang dimunculkan oleh majelis hakim dengan ditemukannya fakta bahwa kasus ini memenuhi syarat pembatalan perkawinan yakni perkawinan yang dilangsungkan dengan adanya paksaan.

Pertimbangan kedua menyatakan bahwa pengembalian mahar keseluruhan dapat dikabulkan dengan alasan bahwa pembatalan perkawinan tidak dapat merujuk kepada aturan perceraian. Adapun yang dimaksud pengembalian mahar sebagian atau separuh hanya berlaku pada perkara gugatan perceraian bukan pembatalan perkawinan. Penyelesaian atas tuntutan pengembalian mahar dikabulkan selain uang belanja, karena uang belanja tidak dapat dibuktikan secara yuridis formal.

Beberapa studi mengenai pembatalan perkawinan diantaranya adalah batalnya suatu perkawinan dimulai setelah keputusan Pengadilan mempunyai kekuatan hukum yang tetap dan berlaku sejak saat berlangsungnya perkawinan. Bahwa pembatalan perkawinan mempunyai kekuatan hukum yang tetap, berpisahannya berbeda dengan suami istri yang berpisah karena talak, namun kewajiban iddah tetap berlaku bagi wanita yang perkawinannya dibatalkan, sedangkan pemberian nafkah terdapat ketentuan yang berbeda yaitu, tidak mendapat nafkah dari mantan suaminya, karena perkawinan dengan akad yang fasid tidak mewajibkan nafkah. (Labetubun and Fataruba 2020) Selanjutnya penelitian yang membahas tentang ada beberapa akibat hukum pembatalan perkawinan yaitu: Anak-anak yang dilahirkan dalam perkawinan yang telah dibatalkan tidak berlaku surut, sehingga dengan demikian anak-anak ini dianggap sah, meskipun salah seorang atau kedua orang tuanya beritikad buruk. Terkait masalah harta suami dan istri mempunyai hak sepenuhnya untuk melakukan perbuatan hukum atas harta masing-masing berupa hibah, hadiah, sedekah atau lainnya. (Patampari 2020)

Sementara kasus yang terjadi di Pengadilan Agama Sidoarjo yaitu pembatalan perkawinan Nomor: 1175/Pdt.G/2014/PA. dengan alasan bahwa perkawinan tersebut tidak memenuhi syarat-syarat perkawinan, adanya pemalsuan identitas dari calon mempelai, kurang terlitinya administrasi calon suami istri dan kurangnya pemahaman masyarakat terhadap ketentuan Undang-Undang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam. (Hakim 2019). Adapun kasus yang terjadi Pengadilan Agama Sekayu Nomor 012/Pdt.G/2016/PA.Sky. pembatalan perkawinan dengan alasan pihak suami sebagai Pemohon merasa tertipu atas status perawan istri sebagai Termohon dan status anak yang

dilahirkan. Pemohon meminta untuk melakukan tes DNA untuk membuktikan anak tersebut, tetapi Termohon menolak untuk melakukan tes DNA melainkan Termohon mengakui sendiri bahwa sebelum menikah dengan Pemohon, Termohon sudah melakukan hubungan badan dengan pria lain, oleh karena itu Pemohon yang mendapati kondisi istrinya demikian dapat dipastikan muncul reaksi kecurigaan dan berakhir dengan konflik, pada akhirnya Pemohon berinisiatif menghentikan rumah tangganya dengan melakukan permohonan pembatalan perkawinan. (Brata 2019).

Research selanjutnya adalah Pembatalan perkawinan dalam Kompilasi Hukum Islam dengan alasan poligami tanpa izin. Bahwa dasar dan latar belakang para perumus Kompilasi Hukum Islam dalam menetapkan keabsahan pembatalan perkawinan terhadap poligami tanpa izin Pengadilan Agama adalah untuk menciptakan kepastian hukum dan ketertiban umum demi kemaslahatan bersama, terutama perlindungan terhadap kaum wanita sebagai pihak yang dirugikan atas adanya poligami ilegal. Adapun dalam literatur-literatur mazhab Syafi'i, tidak satupun ditemukan adanya kewenangan pembatalan perkawinan akibat poligami ilegal. (Holik 2013).

Berdasarkan survei literatur di atas dan penelusuran atas kajian terkait masalah pembatalan pengembalian mahar pada pembatalan perkawinan, belum ditemukan adanya penelitian dengan kajian yang sama seperti kajian penelitian ini. Hal ini dikarenakan penelitian ini bersifat kasuistik lokal. Seringkali ditemukan gugatan pengembalian mahar dalam perkara perceraian, namun pengembalian mahar dalam gugatan pembatalan perkawinan masih bersifat additional action.

Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji perkara pembatalan nikah yang diajukan di Pengadilan Agama Parepare yakni perkara dengan nomor 372/Pdt.G/2019/PA.Pare, hal ini berkaitan dengan alasan yang diajukan untuk pembatalan nikah bersesuaian dengan Pasal 71 KHI ayat f yaitu pembatalan nikah yang diajukan dengan alasan pernikahan dilangsungkan dengan paksaan, pihak penggugat merasa dirugikan dengan terjadinya perkawinan tersebut. Adapun tuntutan pengembalian mahar sebagai efek dari gugatan pembatalan perkawinan yang diajukan.

Berdasarkan latar belakang sebagaimana telah dipaparkan pada paragraf di atas, rumusan masalah yang diajukan dalam penelitian ini adalah : 1) Bagaimana telaah pengembalian mahar dalam perkara pembatalan perkawinan di Pengadilan Agama Parepare, nomor 372/Pdt.G/2019/PA.Pare? 2) Bagaimana pendekatan penafsiran hakim dalam mengabulkan tuntutan pengembalian mahar atas pembatalan perkawinan yang diajukan di Pengadilan Agama Parepare?

2. METODE PENELITIAN

Jenis penelitian ini adalah penelitian lapangan (*field research*) yang bersifat deskriptif kualitatif. Metode ini dimaksudkan untuk memberi gambaran secermat mungkin mengenai telaah pengembalian mahar dalam perkara pembatalan perkawinan di Pengadilan Agama Parepare, dan pendekatan penafsiran hakim dalam mengabulkan tuntutan pengembalian mahar atas pembatalan perkawinan yang diajukan di Pengadilan Agama Parepare. Pendekatan yang digunakan adalah: pendekatan Yuridis -normatif dan pendekatan sosiologis.

Sumber data dari penelitian ini adalah diperoleh dari data primer dan sekunder. Data primer, yakni data empiris yang didapatkan secara langsung dari para hakim di Pengadilan Agama Parepare yang menangani tuntutan pengembalian mahar pada perkara pembatalan perkawinan dan beberapa hakim lainnya sebagai narasumber perbandingan.

Sedangkan data sekunder, yaitu data pendukung yang bersumber dari dokumen-dokumen/arsip dan data kepustakaan. Penelitian ini bersifat kualitatif maka metode pengumpulan data yang dilakukan dalam penelitian ini adalah wawancara mendalam (*in depth interview*) dan menggunakan metode analisis isi (*content analysis*). (Bisri 2004).

3. HASIL DAN DISKUSI

3.1 Telaah Pengembalian Mahar Dalam Pembatalan Perkawinan Pada Perkara Nomor: 372/Pdt.G/2019/PA.Pare.

Pengadilan Agama Parepare memiliki kompetensi absolut yang berwenang memutuskan perkara pembatalan nikah dan pengembalian mahar. Sehingga komulasi antara kedua kewenangan tersebut dapat diajukan secara bersama dengan tujuan percepatan penyelesaian perkara serta ditemukannya sebuah putusan yang mengakomodir kedua sengketa tersebut. Hartini menanggapi pengembalian mahar dan pembatalan perkawinan dengan menjelaskan bahwa:

“Mahar harus dibedakan dengan panaik. Selama isterinya belum menyerahkan dirinya kepada suaminya dikembalikan maharnya. Kalau suami yang tidak mampu maka hal ini tidak dipertimbangkan untuk dikembalikan maharnya. Namun kalau si isteri yang memang tidak mau menyerahkan dirinya maka mahar dapat dipertimbangkan untuk dikembalikan. Untuk perkara pembatalan nikah yang unsurnya seperti paksaan, cacat badan, merasa tertipu atas terjadinya perkawinan seperti lain yang dilamar lain yang dinikahi, analoginya tidak mungkin terjadi hal tersebut dalam artian tidak mungkin telah lebih dari 6 (enam) bulan baru diketahui. Aturan lebih 6 (enam) bulan baru diketahui tentang unsur paksaan, cacat badan, salah sangka, penipuan sebenarnya dapat saja diajukan asalkan alasan yang diajukan sangat mendasar semisal setelah menikah suami pergi berlayar dan pulang setelah 6 (enam) bulan atau setahun, maka hal ini dapat dipertimbangkan.”

Pendapat lainnya dikemukakan oleh Ilyas tentang pengembalian mahar dan pembatalan perkawinan yang menjelaskan bahwa:

“Esensi pengembalian mahar adalah apakah pernah melakukan hubungan suami isteri atau tidak, kalau memang belum berarti ada yang disebut dikembalikan separuh serta tidak utuh dan istilahnya *mahar misl*, kalau sudah berhubungan apa lagi yang bisa dikembalikan. Jika dinalar, apa yang mesti dikembalikan sementara hubungan itu sudah terjadi dan makna pernikahan satu sisi sudah terpenuhi. Sedangkan, pembatalan perkawinan harus dibedakan klasifikasinya karena berkaitan dengan tenggang waktu pengajuan yakni 6 bulan, kalau masalah tertipu seperti menikahi perawan ternyata janda, itu dibatasi dalam jangka waktu 6 bulan. Kecuali pembatalan nikah yang berkaitan dengan hubungan mahram itu kapan saja bisa diajukan.

Ini dilakukan sebagai pembelajaran agar hal-hal yang sifatnya prinsip dan telah diatur oleh norma yang berlaku wajib untuk dilaksanakan. Bisa saja ketika hal tersebut telah lewat 6 bulan lalu diajukan sangat mungkin ada motif lain dibalik pengajuannya. Sudah melakukan hubungan baru mengajukan misal karena unsur terpaksa merupakan hal yang tidak logis menurut saya.”

Mihdar dalam memberikan pendefinisian atas makna pembatalan perkawinan menjelaskan dari sisi historisitas lahirnya perkara pembatalan perkawinan, yakni:

“Pembatalan perkawinan khususnya di Indonesia, konsep fiqh klasik tidak mengenal istilah pembatalan perkawinan, yang ada adalah pencegahan perkawinan, tapi kita diatur dengan aturan hukum yang mendasarkan agar kerusakan setelahnya tidak terjadi istilahnya *sad al zara'i*, maka dilahirkanlah konsep pembatalan perkawinan. Pertimbangan kedua adalah persoalan nasab, kita tidak tahu misal anak dari isteri pertama dan isteri kedua bisa saja melangsungkan perkawinan tanpa diketahui asal usulnya maka hal tersebut menjadi mudarat bagi pasangan tersebut, walaupun ada solusi akibat pernikahan tersebut termasuk persoalan anak tetap menjadi tanggungan orang tuanya, tetapi pembiaran terhadap hal tersebut hanya akan menjadi bumerang bagi generasi selanjutnya terkhusus pula bagi pasangan yang sudah terlanjur menikah tersebut. Itulah madharat-madharat yang ditimbulkan sehingga harus ada konsep yang disebut dengan pembatalan pernikahan. Pendapat tentang mengembalikan mahar seutuhnya pasca dikabulkannya pembatalan perkawinan, maka hal tersebut dikembalikan kepada kerelaan pihak isteri karena sesungguhnya mahar tersebut merupakan hak prerogatif isteri.”

Menanggapi persoalan yang berkaitan dengan pengembalian mahar pada perkara pembatalan perkawinan, Ruslan berpendapat bahwa:

“Mahar tidak dapat dikembalikan ketika konteksnya ba'da dukhul. pernikahannya dapat saja disalahkan tetapi mahar merupakan penghormatan bagi isteri dan perlu dipahami bahwa mahar bukan termasuk harta bersama.”

Pengembalian mahar secara yuridis menjelaskan secara pasti tentang kategori yang disebut mahar dan tidak memasukkan *uang panai'* sebagai bagian dari mahar sebagaimana anggapan budaya lokal dan tradisi sekitar. Pembatalan perkawinan dimaknai dengan rusaknya perkawinan dengan

unsur atau alasan yang disebutkan dalam pasal 70 dan 71 Kompilasi hukum Islam, sehingga perkawinan tersebut harus dihentikan sebagai ketegasan hukum atas pelanggaran perkawinan.

Berkenaan dengan putusan yang mengembalikan mahar secara utuh, terdapat 2 (dua) pandangan yang berbeda. Pandangan pertama, majelis hakim mendasarkan pada pertimbangan bahwa pembuktian paksaan menikah bersumber dari pihak isteri, sehingga suami secara materiil mengalami kerugian sehingga layak untuk mendapatkan kembali mahar yang telah diberikan. Tinjauan sosio psikologis yang digunakan oleh majelis hakim dengan menyebutkan bahwa pernikahan yang dibatalkan bermakna pernikahan tidak pernah terjadi walau secara yuridis pernikahan tersebut sah, namun pengembalian mahar tidak dapat disandarkan kepada aturan perceraian yang hanya mengembalikan separuh karena aturan perceraian dengan pembatalan perkawinan memiliki klausula berbeda.

Pendapat kedua menyatakan bahwa aturan pengembalian mahar pada pembatalan perkawinan dengan perceraian dapat digunakan dengan menggunakan teori qiyas, yaitu illat atau kesamaan klausula pada kedua domain tersebut terletak pada akibat hukum terhentinya hubungan perkawinan. Sehingga putusan dengan mengembalikan separuh mahar memenuhi konsideran yuridis yang telah digariskan.

3.2 Penafsiran Hakim Dalam Mengabulkan Tuntutan Pengembalian Mahar Atas Pembatalan Perkawinan Yang diajukan Di Pengadilan Agama Parepare.

Proses penggalan fakta pada putusan 372/Pdt.G/2019/PA. Pare bahwasanya majelis Hakim menemukan kondisi perkawinan Penggugat II dengan Tergugat II dilaksanakan tidak atas dasar saling kenal dan suka melainkan kehendak orang tua Penggugat II dengan orang tua Tergugat II tanpa meminta persetujuan dan kesediaan Tergugat II.

Fakta persidangan selanjutnya adalah bahwa meskipun tidak ada persetujuan dan kesediaan dari Tergugat II perkawinan tetap dilaksanakan sehingga Tergugat II hanya sekedar mengikuti kemauan Tergugat I mulai prosesi tunangan, lamaran sampai akad nikah dilaksanakan atas terpaksa dari Tergugat II meskipun Tergugat II telah berkomunikasi melalui WhatsApp dengan Penggugat II perkawinan tetap dilaksanakan.

Kesimpulan majelis hakim menilai bahwa dengan dilaksanakannya perkawinan Tergugat II dalam keadaan terpaksa atau dipaksa oleh Tergugat I, maka gugatan Para Penggugat telah terbukti dan beralasan hukum untuk membatalkan perkawinan Penggugat II dengan Tergugat II berdasarkan ketentuan Pasal 71 huruf (f) Kompilasi Hukum Islam.

Majelis hakim memandang bahwa karena perkara *a quo* pembatalan perkawinan dengan tuntutan pengembalian uang *panaik* dan segala macam barang bentuk natura dikembalikan kepada Para Penggugat, maka konsekuensi pengembalian yang dimaksud oleh Para Penggugat tidak diatur dalam Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 jo Kompilasi Hukum Islam, sedangkan yang dimaksud pengembalian mahar sebagian atau separuh adalah dalam perkara gugatan perceraian bukan pembatalan perkawinan.

Pendapat berbeda dikemukakan oleh Padhlilah Mus yang menyatakan bahwa:

“Pertimbangan pada perkara pengembalian mahar dalam perkara pembatalan perkawinan, pertama mengacu pada konsideran KHI yang hanya mengembalikan separuh. Pertimbangan kedua, melihat faktor sosiologis yang mengitari pengajuan perkara tersebut seperti bagaimana mengembalikan status awal pasangan yang telah menikah menjadi tidak menikah serta memasukkan dalam pertimbangan faktor budaya lokal.”¹

Ilyas memberikan penegasan dalam menyelesaikan perkara pengembalian mahar pada perkara pembatalan perkawinan dengan berpendapat bahwa:

“Tidak ada jalan untuk mengembalikan mahar secara utuh dengan kaidah Kompilasi Hukum Islam yang menyatakan bahwa *qabla dukhul* saja hanya mengembalikan separuh

¹ Padhlilah Mus, Hakim Pengadilan Agama Parepare *Wawancara*, dilakukan pada tanggal 27 Oktober 2021.

sehingga kalau *qabla dukhul* saja hanya mengembalikan separuh maka *ba'da dukhul* lebih tidak ada lagi. Intinya separuh mahar yang dikembalikan sudah memenuhi unsur yuridis formal.

Tentang pertimbangan hakim pada perkara 372/Pdt.G/2019/PA.Pare menurut saya dilogikakan bahwa pada saat lamaran kan ada hal yang disepakati termasuk mahar, jikalau itu dikembalikan secara utuh dan menganggap pernikahan batal dengan dianggapnya tidak pernah terjadi berarti *uang panaik* dan benda natura lainnya yang disepakati untuk seserahan harus dikembalikan semua jikalau memang pernikahan tersebut dianggap tidak pernah ada atau terjadi. Sementara Kompilasi Hukum Islam tidak mengatur pengembalian uang panaik dan benda lain selain mahar.²

Menanggapi putusan perkara yang mengembalikan mahar seutuhnya, bagi Ilyas tidak sependapat karena tidak menemukan dasar yuridis yang tepat untuk mengembalikan seutuhnya. Adanya unsur paksaan dalam perkara tersebut, walau termasuk dalam kategori pembatalan perkawinan, namun alasan tersebut tidak spesifik dan memberikan pengaruh besar dalam perkawinan dan dapat saja diperbaiki. Berbeda halnya dengan hubungan mahram maka peluang untuk mengembalikan mahar dapat dilakukan.

Berdasarkan pandangan beberapa informan di atas, maka pendekatan penafsiran hakim yang digunakan dalam menyelesaikan perkara pengembalian mahar pada pembatalan perkawinan dimulai dari kriteria *qabla dukhul*. Pertimbangan hukum yang diambil tetap mengacu pada aturan hukum positif dan beberapa pandangan ulama. Pertimbangan untuk mengembalikan separuh atau seluruhnya dikembalikan pada penafsiran hakim dalam menyimpulkan perkara tersebut.

Kejadian perpisahan antara suami isteri tidak hanya pada persoalan perceraian namun dengan adanya peristiwa baru dalam kondisi saat ini dapat pula diterapkan pada pembatalan perkawinan yang juga dipahami sebagai peristiwa perpisahan suami isteri, dikarenakan dalil al-Qur'an tentang pengembalian mahar berlaku untuk semua jenis perpisahan dalam rumah tangga. Dalam konteks fiqh klasik hal ini menggunakan kaidah *qiyas* yang mengambil kesamaan *illat* yakni adanya pemutusan hubungan pernikahan.

Secara yuridis normatif, pasal 149 huruf c Kompilasi Hukum Islam secara kontekstual menyatakan "suami yang mentalak isterinya *qabla al dukhul* wajib membayar setengah mahar yang telah ditentukan dalam akad nikah". (Redaksi 2012) Kaidah *fasakh* memiliki kesamaan makna pada perceraian sehingga secara yuridis normatif juga berlaku aturan pengembalian mahar separuh.

Terdapat dua pandangan atas aspek *qabla dukhul* dalam hal pengembalian, yaitu mengembalikan separuh atau secara utuh. Hal ini secara parsial menimbulkan penafsiran ganda atas makna pengembalian mahar. Oleh karenanya, pengembalian mahar didefinisikan sesuai dengan kondisi saat perkara tersebut diajukan, jikalau hal yang mendasari permintaan mahar dikembalikan bersifat prinsip dan berkaitan dengan rukun dan syarat perkawinan maka mahar dapat dikembalikan seutuhnya. Ketika pengembalian mahar berkaitan dengan paksaan, cacat badan, salah sangka, maka mahar dapat dikembalikan separuh.

Pada klausula *ba'da dukhul* juga terdapat ragam pendapat mengenai kebolehan mengembalikan. Pendapat pertama yang membolehkan pengembalian secara utuh dengan mensyaratkan adanya kesediaan isteri, pendapat kedua yang tidak memberikan jalan mengembalikan mahar didasarkan pada tujuan perkawinan salah satunya berhubungan badan telah terpenuhi maka mahar tidak dapat diajukan pengembaliannya.

Perkara pengembalian mahar yang didahului dengan pengajuan pembatalan perkawinan, sebelum mempertimbangkan apakah mahar tersebut dapat dikembalikan atau tidak, maka pembuktiannya dimulai dari penggalan unsur penyebab terjadinya pembatalan perkawinan. Hakim melakukan klasifikasi dengan melibatkan beberapa aspek sebagai berikut:

1. Adanya klausul penyebab dibatalkannya perkawinan.
2. Tenggang waktu pengajuan.

Adapun faktor yang dilibatkan dalam merumuskan pertimbangan pengembalian mahar, sebaiknya mempertimbangkan antara lain:

1. Faktor keadaan riil pasangan.
2. Faktor keadilan bagi para pihak.
3. Faktor pertimbangan kemanusiaan.
4. Pelibatan adat tradisi ('urf) serta filosofi pengembalian mahar.

²Ilyas, *Wawancara*, dilakukan pada tanggal 27 Oktober 2021.

Putusan perkara nomor: 372/Pdt.G/2019/PA.Pare sebaiknya hanya mengembalikan mahar separuh dengan alasan:

1. Pengajuan gugatan oleh pihak keluarga suami walau sumber persoalan datangnya dari pihak isteri.
2. Pertimbangan pengembalian mahar tidak mempertanyakan tentang kesediaan isteri.
3. Pendekatan penafsiran hakim atas pasal dan ayat tentang pengembalian mahar pada pembatalan perkawinan bersifat parsial dan melakukan generalisasi kasus.

Pertimbangan hakim sebenarnya telah mengacu pada pasal 149 huruf c KHI yang menyatakan melunasi mahar yang masih terhutang seluruhnya dan separuh apabila *qabla dukhul*. Kajian atas putusan, hakim sebenarnya telah mengutip pasal perundang-undangan tentang pengembalian mahar, namun hakim mempertimbangkan sisi lain pengembalian mahar itu sendiri, seperti kerugian materil yang dialami oleh suami akibat tidak terpenuhinya tujuan dasar pernikahan. Hakim memandang bahwa suami sangat layak untuk mendapatkan kembali mahar yang telah diberikan, sebagai efek dari pengembalian identitas suami menjadi orang yang dianggap tidak pernah menikah sebelumnya.

Teori pertimbangan hukum yang digunakan dengan mempertimbangkan tidak sahnya perkawinan sehingga segala hal yang berkaitan dengan konteks pernikahan dianggap tidak ada termasuk mahar, sehingga layak untuk dikembalikan sepenuhnya. Aspek fakta persidangan yang telah cukup bukti menunjukkan bahwa pendekatan pertimbangan hakim dalam memutuskan perkara ini cenderung didominasi oleh aspek sosiologis dan psikologis serta pelibatan tradisi sebagai jembatan penyelesaian perkara.

Perubahan hukum terlihat pada penerapan pertimbangan hukum oleh hakim, dengan mengabaikan kaidah tekstual pada konsep fiqh dan peraturan perundang-undangan serta hanya berdasarkan rekam jejak fakta persidangan yang mengindikasikan bahwa pihak isteri sudah tidak menginginkan lagi adanya pernikahan tersebut. Menyelamatkan harta benda dari penyalahgunaan sebagaimana kehendak teori kemaslahatan juga digunakan oleh hakim sehingga penerapannya menurut hemat penulis kurang tepat adanya.

Pandangan hukum majelis hakim, sebaiknya menggunakan teori qiyas yakni kesamaan illat antara perceraian dengan pembatalan perkawinan adalah putusannya hubungan perkawinan, sehingga pengembalian mahar separuh juga berlaku pada perkara pembatalan perkawinan. Adapun pengembalian mahar secara utuh harus melalui kajian mendalam antara mendahulukan kepentingan suami atau kepentingan isteri. Penetapan hukum dengan menggunakan metode qiyas juga perlu kehati-hatian dalam penerapannya, setidaknya hakim sebelum mempertimbangkan menggunakan metode tersebut melibatkan para ahli di bidang kajian usul fiqh.

Teori kemaslahatan mengisyaratkan adanya keserasian antara kaidah hukum positif dengan pemenuhan kemaslahatan bagi para pihak. Pengembalian mahar separuh dengan konsep mahar *misil* telah mencerminkan pemenuhan pemenuhan kemaslahatan bagi kedua belah pihak. Pengembalian mahar seutuhnya dengan pertimbangan perkawinan yang telah dilangsungkan dianggap tidak pernah ada, hanya akan menghilangkan definisi masalah bagi pihak yang berperkara. Pihak yang harus mengembalikan mahar secara utuh tidak mendapatkan kemaslahatan atas sebuah peristiwa besar dalam hidupnya dan potensi melakukan kesalahan terulang di masa mendatang dapat terjadi dengan pemahaman bahwa mahar bukanlah sesuatu yang sakral dan dapat dipindahtangankan dengan leluasa.

Pada akhirnya, hakim ketika memutuskan perkara khususnya pada perkara pengembalian mahar dalam pembatalan perkawinan, setidaknya mengusung ketaatan atas penerapan aturan hukum formil, yang kemudian ditambahkan dengan menggali beberapa aspek pendukung seperti:

1. Keadaan sosial pra perkawinan dan pasca perkawinan.
2. Penggunaan kemungkinan ijtihad qiyas sebagai sarana penciptaan hukum yang bersesuaian dengan hukum sebelumnya.
3. Pelibatan tradisi sebagai data dukung lahirnya pertimbangan. Tradisi walaupun tidak terkodifikasi, namun memiliki semangat penegakan hukum yang berlaku bagi masyarakat penganutnya.
4. Penggalan yurisprudensi yang tepat untuk diterapkan pada perkara yang diperiksa.
5. Konsep kemaslahatan progresif yang dapat memberikan solusi keadilan bagi para pihak berperkara.

4. Kesimpulan

Berdasarkan paparan sebelumnya, maka disimpulkan sebagai berikut, yakni pengembalian mahar mengacu pada aturan pasal 149 huruf c Kompilasi Hukum Islam dan Surah Al-Baqarah ayat 237 yang pada awalnya aturan tersebut digunakan untuk perceraian namun melalui ijtihad qiyas juga dapat diberlakukan untuk perkara pembatalan perkawinan yang menuntut pengembalian mahar, hasil rumusan dengan metode ijtihad qiyas mengamanatkan untuk mengembalikan separuh dari jumlah mahar. Aspek pengembalian mahar juga memperhatikan klasifikasi pembatalan perkawinan, yaitu terpenuhinya unsur *qabla dukhul*. Apabila *ba'da dukhul* maka tidak ditemukan aturan hukum yang mengatur persoalan tersebut, sehingga pengembalian mahar tidak dapat diajukan terkecuali mendapatkan persetujuan dan kerelaan dari pihak pemilik mahar yakni isteri.

Pendekatan penafsiran hakim pada perkara 372/Pdt.G/2019/PA.Pare yang memutuskan mengembalikan mahar keseluruhan menggunakan pendekatan perubahan hukum yang secara kontekstual berseberangan dengan kehendak pasal 30 sampai dengan 34 KHI, pasal 149 huruf c dan Surah Al-Baqarah ayat 237 serta menerjemahkan hadis tentang pengembalian mahar secara parsial. Majelis hakim mengemukakan penafsiran atas perkawinan yang memenuhi unsur pembatalan perkawinan menjadikan seluruh komponen perkawinan termasuk mahar dalam perkawinan tersebut dianggap tidak pernah ada, sehingga mahar yang diajukan pada saat perkawinan bukanlah mahar sehingga wajib untuk dikembalikan kepada pemilik asalnya.

Referensi

1. Ahmad, Saebani Beni. 2001. "Fiqh Munakahat II." *Bandung: Pustaka Setia*.
2. Basri, Rusdaya. 2019. "Fiqh Munakahat: 4 Mahzab Dan Kebijakan Pemerintah."
3. ———. 2020. "Fikih Munakahat 2."
4. Bisri, Cik Hasan. 2004. "Pilar-Pilar Penelitian Hukum Islam Dan Pranata Sosial."
5. Brata, Gusti Gema Mahardika. 2019. "Analisis Pertimbangan Hakim Dalam Memutus Perkara Pembatalan Perkawinan." *Notarius* 12(1): 433–51.
6. Fadly, Ahmad. 2022. "Telaah Kritis Atas Putusan Nomor: 372/Pdt. G/2019/PA. Pare Tentang Pengembalian Mahar Dalam Pembatalan Perkawinan Di Pengadilan Agama Parepare."
7. Hakim, Ahmad Fauzan. 2019. "Pembatalan Perkawinan Karena Penipuan Identitas." *Dinamika: Jurnal Ilmiah Ilmu Hukum* 25(2).
8. Holik, Abd. 2013. "Pembatalan Perkawinan Akibat Poligami." *Tafáqquh: Jurnal Penelitian Dan Kajian Keislaman* 1(2): 58–72.
9. Labetubun, Muchtar Anshary Hamid, and Sabri Fataruba. 2020. "Implikasi Hukum Putusan Pengadilan Terhadap Pembatalan Perkawinan." *Batulis Civil Law Review* 1(1): 54–59.
10. Muhammad'Azzam, 'Abd al-'Aziz, 'Abd al-Wahhab al-Sayyid Hawwas, and H Abdul Majid Khon. 2011. *Fiqh Munakahat: Khitbah, Nikah Dan Talak*. Amzah.

11. Nuruddin, Amiur, and Azhari Akmal Tarigan. 2019. *Hukum Perdata Islam Di Indonesia: Studi Kritis Perkembangan Hukum Islam Dari Fikih, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Sampai Kompilasi Hukum Islam*. Kencana.
12. Patampari, Ahmad Supandi. 2020. "Konsekuensi Hukum Pembatalan Perkawinan Menurut Hukum Islam." *AL-SYAKHSHIYYAH Jurnal Hukum Keluarga Islam dan Kemanusiaan* 2(2): 86–98.
13. Redaksi, Tim. 2012. "Kompilasi Hukum Islam." *Nuansa Aulia*.
14. Slamet, Abidin, and H Aminuddin. 1999. "Fiqh Munakahat 1." *Bandung: CV Pustaka Setia*.
15. Syarifuddin, Amir. 2011. "Hukum Perkawinan Islam Di Indonesia: Antara Fiqh Munakahat Dan Undang-Undang Perkawinan."

The Sanction For Not Wearing Masks in Public Places West Sumatera Provincial on 2020 Year of Regulation in Fiqh Jinayah

Farid Wajidi¹, Dahyul Daipon², Hendri³
UIN Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi^{1,2,3}

*Corresponding author. Email: dahyuldaipon55@gmail.com

Abstract. Tujuan penelitian ini karena dikeluarkannya Peraturan Daerah (Perda) Nomor 6 Tahun 2020 tentang Adaptasi Kebiasaan Baru Dalam Pencegahan dan Pengendalian Covid-19 dan juga kewajiban bagi setiap masyarakat mematuhi protokol kesehatan dengan memakai masker di tempat umum, mencuci tangan dan menjaga jarak. Serta adanya ketentuan pidana terhadap masyarakat yang melanggar aturan Perda tersebut dengan ancaman hukuman berupa sanksi administratif dan kurungan. Berdasarkan hal ini maka penulis ingin mengetahui secara mendalam bagaimana tinjauan Hukum Pidana Islam terhadap sanksi tidak memakai masker di tempat umum dalam ketentuan Perda Nomor 6 Tahun 2020. Penelitian ini menggunakan penelitian pustaka (*Library Research*) yang bersifat normatif. Library research dapat diartikan sebagai metode pengumpulan data yang dilaksanakan dengan menggunakan literatur (kepuustakaan), baik berupa buku, catatan, maupun laporan hasil penelitian terdahulu. Penelitian yang dilakukan termasuk penelitian kuantitatif yaitu yuridis normatif. Adapun data primer yang digunakan dalam penelitian ini adalah Perda Sumatera Barat No.6 Tahun 2020 serta Al-Qur'an dan Hadits sebagai *masdhar* hukum dalam ajaran Islam. Sedangkan untuk data sekunder adalah dari data hasil pengumpulan jurnal-jurnal, skripsi, serta media lain dengan cara mencari, mencatat, dan pelajari buku, dokumen dan peraturan perundang-undangan dari data yang didapatkan dianalisis dan ditinjau dengan menggunakan metode induktif, deskriptif untuk memperoleh tinjauan Hukum Islam terhadap sanksi tidak memakai masker di tempat umum dalam Perda nomor 6 tahun 2020 tentang adaptasi kebiasaan baru dalam pencegahan dan pengendalian Covid-19. Hasil penelitian ini, bahwa Sanksi tidak memakai masker di tempat umum yang terdapat dalam Perda Nomor 6 tahun 2020 pasal 101 Perda Nomor 6 Tahun 2020 ayat (1) dipidana dengan pidana kurungan paling lama 2 (dua) hari atau denda paling banyak Rp.250.000,00 (dua ratus lima puluh ribu rupiah). Tindak pidana ini hanya dapat dikenakan apabila sanksi administratif yang telah dijatuhkan tidak dipatuhi atau pelanggaran dilakukan lebih dari satu kali. Sedangkan dalam Hukum Pidana Islam sanksi tidak memakai masker di tempat umum termasuk kepada hukuman takzir karena penerapan hukumannya dilakukan oleh hakim atau penguasa. Sebagaimana yang telah dijelaskan dalam unsur-unsur dalam jarimah takzir yaitu unsur formal, unsur material, dan moral yang terdapat dalam hukuman takzir serta hukuman denda (*tahdid*) ditetapkan oleh syari'at Islam sebagai bentuk dari hukuman takzir

Keywords: Sanksi, Jinayah, Masker, Takzir

1. INTRODUCTION

Di Provinsi Sumatera Barat pertama kali kasus Positif Covid 19 terkonfirmasi pada tanggal 26 Maret 2020 di Bukittinggi. Pada 27 Mei 2020, seluruh Kabupaten dan Kota telah melaporkan kasus positif COVID-19. Hingga 25 Januari 2021, terdapat 26.452 kasus sedang dirawat dan 588 kasus meninggal dunia, guna memutus rantai penularan COVID-19. Pemerintah setempat melakukan penelusuran kontak dan pengujian secara masif berkerja sama dengan Laboratorium Biomtek Fakultas Kedokteran Universitas Andalas dan Balai Veteiner Bukittinggi dibawah pimpinan Andani Eka Putra, Gubernur Irwan Prayitno memberikan kepercayaan kepada kalangan ilmiah dalam pengendalian Covid-19.¹

¹ Wikipedia, "Pandemi COVID-19 di Sumatera Barat" Diakses pada tanggal 25 Januari 2021.

Disaat banyak provinsi masih berkuat pada pemeriksaan pasien dalam pengawasan (PDP), Sumatera Barat telah meningkatkan deteksi terhadap orang tanpa gejala (OTG) dan persentase pasien positif COVID-19 di Sumatera Barat hanya sebagian kecil dari PDP serta selebihnya dari orang tanpa gejala OTG. Penetapan COVID-19 ini sebagai bencana Nasional yang dinyatakan melalui Keputusan Presiden (KEPPRES) Republik Indonesia Nomor 12 tahun 2020 tentang Penetapan Bencana Non-Alam Penyebaran Corona Virus Disease 2019 (COVID-19) sebagai bencana alam pada tanggal 13 April 2020 yang dinyatakan langsung oleh Presiden Republik Indonesia Joko Widodo.²

Kemudian dalam Keppres (Keputusan Presiden), Presiden juga menetapkan bahwa penanggulangan bencana nasional yang diakibatkan oleh penyebaran COVID-19 dilaksanakan oleh Gugus Tugas Percepatan Penanganan COVID-19 sesuai dengan keputusan Presiden Nomor 7 tahun 2020 tentang Gugus Tugas Percepatan Penanganan Corona virus Disease (COVID-19) yaitu pada poin kedua dalam Keppres. Kemudian selanjutnya isi poin ketiga dalam Keppres adalah perintah kepada Gubernur, Bupati dan Walikota sebagai Ketua Gugus Tugas Percepatan Penanganan COVID-19 di daerah masing masing, dalam menetapkan kebijakan di daerah masing-masing harus memperhatikan kebijakan pemerintah pusat.³

Kebijakan pemerintah dalam penanganan pandemi COVID-19 telah mengeluarkan kebijakan tentang Pembatasan Sosial Berskala Besar (PSBB), yang merujuk pada Undang-undang Nomor 6 Tahun 2018 tentangKekarantinaan Kesehatan, yaitu untuk menanggulangi dampak COVID-19 dari segi ekonomi dan sosial pemerintah mengambil kebijakan-kebijakan.⁴

Gubernur Sumbar Irwan Prayitno menambahkan, “bahwa adaptasi kebiasaan baru ini sebagai upaya pencegahan dan pengendalian COVID-19. Tentu hal ini sekaligus untuk memberikan efek jera kepada masyarakat yang tidak disiplin protokol kesehatan, sebab masih banyak masyarakat yang mengabaikannya”.⁵

Namun setelah disahkannya Perda ini masih banyak masyarakat yang tidak mematuhi, seperti data yang penulis dapatkan dihalaman Artikel (Noli Hendra-Sumbar-*bisnis.com*) dimana ribuan masyarakat Sumatera barat kena sanksi, dan sebagian masyarakat yang dikenai sanksi lebih memilih kerja sosial. Ketua Satpol PP Provinsi Sumatera Barat Dedi Diantolani “mengatakan ribuan orang yang terkena sanksi tersebar di sejumlah kabupaten dan kota di Sumbar. Sebanyak 76 orang dikenakan sanksi administratif dengan 36 orang dilaksanakan oleh provinsi, dan 40 orang dilaksanakan oleh kabupaten dan kota. Adapun 2.062 orang melaksanakan sanksi kerja sosial”.⁶

Peraturan Daerah (PERDA) Provinsi Sumatera Barat Nomor 6 Tahun 2020 Tentang Adaptasi Kebiasaan Baru dalam Pencegahan dan Pengendalian, warga yang mengabaikan protokol kesehatan dengan tidak memakai masker saat berada diluar rumah akan dikenai sanksi tegas sesuai dengan Perda Sumatera Barat No 6 Tahun 2020 tentang Adaptasi Kebiasaan Baru.

Bagi setiap orang yang melanggar kewajiban tidak menggunakan masker sebagaimana yang dimaksud dalam pasal 11 huruf d angka 2, dan bagi setiap penanggung jawab kegiatan/usaha yang melanggar kewajiban sebagaimana yang dimaksud pasal 12 akan dikenakan sanksi administratif sesuai dalam pasal 92 Perda No 6 Tahun 2020 tentang AKB.⁷

Sanksi Administratif ini yaitu berupa kerja sosial membersihkan fasilitas umum selama 90 menit atau denda Rp 100.000 (seratus ribu rupiah), kemudian jika sudah dua kali pelanggaran dilakukan warga tersebut dikenai sanksi membersihkan fasilitas umum selama 120 menit. Jika masih melakukan pelanggaran, warga tersebut dapat dikenai sanksi kurungan selama dua hari atau denda Rp 250.000 (dua ratus lima puluh ribu rupiah) sesuai pasal 101 yang mengatur tentang Ketentuan Pidana.

² Keputusan Presiden (KEPPRES) No. 12 Tahun 2020. Tentang: Penetapan Bencana Non alam Penyebaran Corona Virus Disease 2019 (Covid-19) Sebagai Bencana Nasional

³*Ibid*

⁴ I Wayan Wiryawan, “*Kebijakan Pemerintah dalam Penangan Pandemi COVID-19 di Indonesia*”, Diakses pada tanggal 25 Januari 2021.

⁵ Wahyu Saputra, “*Peraturan Daerah (PERDA) adaptasi kebiasaan baru dalam pencegahan dan pengendalian Covid-19*”, Diakses Pada tanggal 25 Januari 2021

⁶<https://sumatra.bisnis.com/read/20201020/533/1307231/tak-pakai-masker-ribuan-orang-di-sumbar-kena-sanksi> di Akses Pada Tanggal 25 Januari 2021

⁷ Pasal 11 dan 12 Peraturan Daerah (PERDA) Sumatera Barat, tentang Adaptasi Kebiasaan Baru dalam Pencegahan dan Pengendalian Covid-19, No.6 Tahun 2020.

Berdasarkan hal tersebut dalam melakukan Adaptasi Kebiasaan Baru dalam menerapkan perilaku disiplin pada aktivitas diluar rumah dengan melaksanakan protokol kesehatan yang dianjurkan yaitu meliputi :

1. Wajib menggunakan masker diluar rumah
2. Cuci tangan menggunakan air dan sabun atau pembersih tangan lainnya
3. Menjaga jarak fisik (physical distancing)
4. Mengucapkan salam dengan tidak berjabat tangan

Apabila kebiasaan baru tersebut tidak terlaksanakan, maka akan dikenai Peraturan Daerah (Perda) Sumatera Barat No. 6 Tahun 2020, Pasal 101. yaitu “Setiap orang yang melanggar kewajiban tidak menggunakan masker sebagaimana dimaksud dalam Pasal 11 huruf d angka 2 dipidana dengan pidana kurungan paling lama 2 (dua) hari atau denda paling banyak Rp.250.000,00 (dua ratus lima puluh ribu rupiah)”.⁸

Dalam hukum Islam dijelaskan bahwa denda yang harus dibayar karena melanggar larangan Allah atau melanggar janji yaitu disebut kafarat. Kafarat merupakan asal kata dari kaya kufir yang artinya tertutup. Maksudnya, tertutup hati seseorang hingga ia berani melakukan pelanggaran terhadap aturan syar’i. Sedangkan secara istilah, Kafarat adalah denda yang wajib dibayar oleh seseorang yang telah melanggar larangan Allah tertentu. Kafarat merupakan tanda taubat Allah dan penebus dosa.

Hukum Islam juga menjelaskan dalam mentaati Ulil Amri agar tidak terjadi sesuatu yang tidak diinginkan yang menyebabkannya terjadi sanksi pidana dan denda, maka sudah dijelaskan dalam Al-Qur’an Surat An-nisa: 59 yang artinya :

“Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.” (QS. an-Nisa ayat 59).⁹

Isi kandungan dari surat ini menjelaskan bahwa: Setiap orang yang beriman harus ta’at kepada Allah dan Rasulnya, dan kepada pemimpin kita juga harus ta’at jika pemimpin itu benar, berdasarkan al-qur’an dan al-hadist, namun jika pemimpin itu tidak berdasarkan al-qur’an dan al-hadist kita boleh tidak menta’atinya. Kemudian apabila terjadi perselisihan dalam suatu urusan, maka harus kembali kepada Allah dan Rasul-nya. Maksud dari kembali kepada Allah dan Rasul-nya adalah kita kembalikan kepada al-qur’an dan al-hadist, cari dasar hukumnya dan dalilnya atas tentang apa yang di perselisihkan itu.¹⁰

Maka jika ada orang yang memerintahkan perkara yang membahayakan diri kita, atau bukan perkara yang dianggap bagus oleh akal sehat, perkara yang memalukan, perkara yang menjatuhkan wibawa, dan semisalnya ketika itu kita tidak wajib taat kepada orang tersebut. Apalagi perkara maksiat, tidak boleh kita taat kepada orang lain dalam perkara maksiat.

Bahwa tidak boleh seseorang melanggar agama demi untuk taat kepada makhluk, atau untuk mencari ridha dari orang lain. Dalam hal itu ada beberapa tujuan di dalam hukum Islam yaitu: (*Maqashid ays-syariah*) dalam (bahasa Arab مقاصد الشريعة, *Maqashid ays-syariah*, “maksud-maksud syariah” atau “tujuan-tujuan syariah”) adalah sebuah gagasan dalam hukum Islam bahwa syariah diturunkan Allah untuk mencapai tujuan-tujuan tertentu, tujuan-tujuan dapat ditemukan atau sumber utama hukum Islam (Al-qur’an dan Sunah) dan harus senantiasa dijaga saat memutuskan keputusan perkara hukum. Bersama dengan gagasan klasik lainnya yaitu *Mashlahah* (kemashlahatan umum).¹¹

Pada dasarnya, tujuan hukum Islam adalah mewujudkan dan menciptakan kemaslahatan hidup bagi segenap umat manusia, menegakkan keadilan dan berkonstruksi terhadap pendidikan serta menjaga eksistensi manusia itu sendiri. Dilihat dari substansi syariat, Islam adalah satu satunya agama yang menyediakan pedoman hidup secara utuh untuk manusia dengan berbagai aspek kehidupan untuk mencapai tingkat kebahagiaan hidup, baik secara rohani maupun jasmani, baik dalam kehidupan pribadi maupun dalam kehidupan masyarakat. Secara umum, tujuan Allah

⁸ Pasal 101 Peraturan Daerah (PERDA) Sumatera Barat, No. 6 Tahun 2020, tentang Sanksi bagi yang melanggar kewajiban menggunakan masker.

⁹ Mujamma’ Khadim al-Haramain as-Syarifain al-Malik Fahd li Thiba’at al-Mushaf asy-Syarif, Al Qur’an dan Terjemahnya, h. 128

¹⁰ *Ibid*

¹¹ Busyro, “*Maqashid Al-Syariah*” (Buku Pedoman IAIN Bukittinggi) h.5

menetapkan hukum adalah untuk kemaslahatan, kepentingan, dan penjagaan eksistensi hidup manusia yang dapat dijelaskan sebagai berikut:¹²

Pertama, memelihara agama (*hifdz al-din*). Agama adalah peraturan dasar atau pedoman hidup yang harus diyakini dan dimiliki oleh manusia agar dapat menjalankan kehidupan sesuai dengan apa yang diperintahkan Pencipta.

Kedua, Pemeliharaan jiwa (*hifdz al-nafs*). Memelihara jiwa dimaksudkan untuk menjaga diri dari segala ancaman, baik internal maupun eksternal, baik yang bersifat medis maupun bersifat psikis, baik yang bersifat rohani maupun jasmani.

Ketiga, pemeliharaan akal (*hifdz al-aql*). Menjaga akal pikiran bertujuan agar dapat berfikir secara sehat dan objektif. Akal yang sehat akan menghasilkan perbuatan baik yang sesuai dengan tuntutan syariah. Pemeliharaan akal dinilai sangat penting karena identitas manusia yang sebenarnya dilihat dari akal. Dengan adanya akalnya manusia, ia dapat men-tadabburi kebesaran Allah, alam sekitarnya, dan dirinya sendiri.

Keempat. Pemeliharaan keturunan (*hifdz al-nasl*) atau menjaga kehormatan. Menjaga kehormatan berorientasi untuk menjaga dan memberikan kasih sayang secara proporsional kepada keturunan agar dapat tumbuh secara sehat, normal dan mendapatkan pendidikan yang baik melalui tata cara yang sudah diatur dalam Islam. Pemeliharaan kehormatan dilakukan dengan hubungan seks yang legal sebagaimana yang diatur dalam fiqh munakahat.

Kelima. Pemeliharaan harta (*hifdz al-mal-waal- 'irdh*). Adalah mengatur diri dan keluarga agar selalu mendapatkan rizki dengan cara dan hasil yang baik, benar, dan halal. Senantiasa berbagai kebersamaan dalam harta benda yang dimiliki kepada siapa yang tergolong tidak mampu sesuai tuntutan ajaran Islam.¹³

Dalam maksud dari *maqashid syariah* penggunaan masker dalam hidup kebiasaan baru tujuannya adalah memelihara jiwa. Namun dalam prakteknya masih banyak masyarakat yang tidak menggunakan masker ketika melaksanakan aktivitas diluar rumah dan berinteraksi dengan masyarakat lainnya. Seperti data yang penulis dapatkan pada Artikel (*Kompas.com/Ramadhani*) pada tanggal Kamis 25 Juni 2020, yang mana ada sebanyak 26 orang di Kota Padang Provinsi Sumatera Barat terjaring razia yang dihukum dan diharuskan melakukan kerja sosial dengan membersihkan fasilitas umum. Hal ini terjadi saat Dinas Perhubungan Kota Padang melakukan razia protokol kesehatan terhadap pengendara dan penumpang, adapun 26 orang yang melanggar protokol kesehatan tersebut di hukum karena kedatangan tidak memakai masker, dengan hukuman yang di berikan membersihkan fasilitas umum dengan menggunakan rompi sebagai tanda pengenal.¹⁴

Namun ada dua jenis sanksi yang diterapkan dalam masalah ini, yaitu membersihkan fasilitas umum kemudian denda uang, tetapi masyarakat tidak mau mengambil hukuman denda tersebut dan lebih memilih hukuman membersihkan fasilitas umum yaitu kerja sosial dikarenakan hukuman yang diberikan harus membayar uang Rp.100.000, (seratus ribu rupiah)

2. METHODS

Adapun jenis penelitian ini adalah penelitian hukum normatif, yaitu metode penelitian ilmiah yang dilakukan untuk menemukan kebenaran berdasarkan teori teori keilmuan dari sisi normatifnya serta berdasarkan peraturan perundang-undangan. Penelitian hukum normatif ini bertujuan untuk menemukan suatu kebenaran apakah aturan hukum tersebut sesuai dengan norma hukum, dan apakah norma hukum yang berisi tentang sanksi dan kewajiban tersebut sesuai dengan prinsip hukum atau tindakan seseorang itu sesuai dengan norma hukum atau prinsip hukum. Oleh karena itu penelitian hukum normatif ini juga diartikan sebagai suatu pedoman dalam berperilaku.¹⁵ Metode analisis data dilakukan dengan menghimpun data melalui penelaahan bahan kepustakaan atau data sekunder yang meliputi bahan hukum primer dan bahan hukum sekunder, baik berupa dokumendokumen maupun peraturan perundangundangan yang berlaku yang berkaitan dengan analisis yuridis normatif terhadap sinkronisasi Perda dengan hukum Islam. Untuk menganalisis

¹² Muhammad Rezi, "Al-Hurriyah Jurnal Hukum Islam" Diterbitkan 30 Juni 2018.

¹³ *Ibid*

¹⁴ <https://regional.kompas.com/read/2020/06/25/20275451/tak-gunakan-masker-26-orang-di-kota-padang-dihukum-kerja-sosial> diakses pada tanggal 30 April 2021 pukul 17.00 WIB.

¹⁵ Johnny Ibrahim, *Teori dan Metodologi Penelitian Hukum Normatif*, (Malang : Bayumedia, 2013). h.57

bahan hukum yang telah terkumpul, dalam penelitian ini menggunakan metode analisis data kualitatif yaitu yuridis normatif yang disajikan secara deskriptif, yakni dengan menggambarkan suatu kebijakan yang terkait dengan sinkronisasi Peraturan Daerah (Perda) dengan hak asasi manusia dan hukum Islam yang menghubungkan untuk memperbaiki kinerja sistem hukum di Indonesia dan selanjutnya dilakukan pengkajian apakah aplikasinya sesuai dengan ketentuan-ketentuan normatifnya.¹⁶

3. RESULTS AND DISCUSSION

3.1 Penerapan Sanksi Tidak Memakai Masker di Tempat Umum dalam Ketentuan Perda Nomor 6 Tahun 2020

Berdasarkan ketentuan Perda Nomor 6 Tahun 2020 tentang Adaptasi Kebiasaan Baru Dalam Pencegahan dan Pengendalian Covid-19 dijelaskan bahwa sanksi tidak memakai masker di tempat umum sebagaimana yang telah tercantum dalam Perda Nomor 6 tahun 2020 Pasal 92 ayat (1) bagi setiap orang yang melanggar kewajiban menggunakan masker sebagaimana dimaksud dalam Pasal 11 huruf d angka 2 dan bagi setiap penanggungjawab kegiatan/usaha yang melanggar kewajiban sebagaimana dimaksud dalam Pasal 12 dikenakan sanksi administratif. Sanksi pelanggaran terhadap pelaksanaan Adaptasi Kebiasaan Baru dalam pencegahan dan pengendalian Covid-19 sebagaimana dimaksud pada ayat (1) berupa:¹⁷

1. Bagi perorangan:
 - a. Teguran lisan
 - b. Teguran tertulis
 - c. Kerja sosial dengan membersihkan fasilitas umum
 - d. Denda administratif sebesar Rp.100.000,00 (seratus ribu rupiah)
 - e. Daya paksa polisional.
2. Bagi penanggung jawab kegiatan/usaha:
 - a. Teguran lisan
 - b. Teguran tertulis
 - c. Pembubaran kegiatan
 - d. Penghentian sementara kegiatan
 - e. Pembekuan sementara izin
 - f. Pencabutan
 - g. Denda administratif Rp.500.000,00 (lima ratus ribu rupiah)

Apabila sanksi administratif tidak dipatuhi dan pelanggaran tidak memakai masker di tempat umum dilakukan lebih dari satu kali, maka berdasarkan Perda Nomor 6 tahun 2020 Pasal 101 ketentuan pidananya itu Pasal 101 ayat (1) (2) dan Pasal 102 ayat (1) dan (2) adalah :¹⁸

1. Pasal 101 Perda Nomor 6 Tahun 2020
 - (1) Setiap orang yang melanggar kewajiban menggunakan masker sebagaimana dimaksud dalam Pasal 11 huruf d angka 2 dipidana dengan pidana kurungan paling lama 2 (dua) hari atau denda paling banyak Rp.250.000,00 (dua ratus lima puluh ribu rupiah).
 - (2) Tindak pidana sebagaimana dimaksud pada ayat (1) hanya dapat dikenakan apabila sanksi administratif yang telah dijatuhkan tidak dipatuhi atau pelanggaran dilakukan lebih dari satu kali.
2. Pasal 102 Perda Nomor 6 Tahun 2020
 - (1) Setiap penanggung jawab kegiatan/usaha yang melanggar kewajiban penerapan perilaku disiplin protokol kesehatan dalam melaksanakan kegiatan/usaha dan aktivitas lainnya, sebagaimana dimaksud dalam Pasal 12 huruf b dipidana dengan pidana

¹⁶Henni Muchtar, *jurnal Analisis Yuridis Normatif Sinkronisasi Peraturan Daerah Dengan Hak Asasi Manusia*, (Fakultas Ilmu Sosial, Universitas Negeri Padang, 2015). diakses Pada Tanggal 18 April 2020.

¹⁷Peraturan Daerah (Perda) Nomor 6 tahun 2020, Pasal 92 ayat (1) tentang sanksi administratif bagi yang melanggar kewajiban menggunakan masker di tempat umum.

¹⁸Peraturan Daerah (Perda) Provinsi Sumatera Barat No. 6 Tahun 2020, pasal 101 tentang Ketentuan Pidana bagi pelanggar (individu) yang tidak memakai masker di tempat umum.

kurungan paling lama 1 (satu) bulan atau denda paling banyak Rp.15.000.000,00 (lima belas juta rupiah).

- (2) Tindak pidana sebagaimana dimaksud pada ayat (1) hanya dapat dikenakan apabila sanksi administratif yang telah dijatuhkan tidak dipatuhi atau pelanggaran dilakukan lebih dari satu kali.

Penerapan sanksi bagi pelaku yang tidak memakai masker di tempat umum dalam ketentuan Perda Nomor 6 Tahun 2020 mulai diterapkan di Sumatera Barat pada September 2020. Penerapan sanksi ini diterapkan karena banyaknya masyarakat yang tidak patuh mengikuti protokol kesehatan. Adanya sanksi pidana dalam Perda itu bertujuan agar memberikan efek jera kepada warga yang membandel tidak mematuhi protokol kesehatan. Dilansir dari website REPUBLIKA.CO.ID, PADANG sebanyak 277 ribu orang lebih dikenakan sanksi tidak memakai masker di tempat umum. Akan tetapi tidak membuat masyarakat menajadi jera.¹⁹

Pada tanggal 23 Mei 2021 Kapolda Sumatera Barat, ia bersama timnya kemungkinan akan memperberat sanksi bagi pelanggar yang tidak menggunakan masker di tempat umum. Ia menjelaskan, menurut Peraturan Daerah (Perda) Nomor 6 Tahun 2020 tentang Adaptasi Kebiasaan Baru Dalam Pencegahan dan Pengendalian Covid-19 sanksi bagi pelanggar protokol kesehatan meliputi teguran, kerja sosial, dan denda. Sanksi administratif bagi perorangan yang melanggar protokol kesehatan menurut ketentuan berupa teguran lisan, teguran tertulis, kerja sosial membersihkan fasilitas umum, denda administratif Rp.100.000,00 atau daya paksa polisional. Sedangkan sanksi bagi penanggung jawab kegiatan atau usaha yang tidak memenuhi kewajiban menerapkan protokol kesehatan berupa teguran lisan, teguran tertulis, pembubaran kegiatan, penghentian sementara kegiatan, pembekuan sementara izin, pencabutan izin, atau denda sebanyak Rp.500.000,00.²⁰

Menurut peraturan daerah, seorang warga yang melanggar kewajiban memakai masker terancam pidana kurungan paling lama dua hari dan denda paling banyak Rp.250.000,00. Penanggung jawab kegiatan atau usaha yang melanggar kewajiban menerapkan protokol kesehatan, menurut peraturan daerah, bisa kena pidana kurungan paling lama satu bulan dan denda paling banyak Rp.15.000.000,00.

Dedi Diantolani selaku Kepala Satuan Polisi Pamong Praja Sumatera Barat mengatakan bahwa kepolisian mengusulkan pemberatan sanksi karena menilai sanksi dan hukuman yang dikenakan terhadap pelanggar protokol kesehatan belum menimbulkan efek jera kepada masyarakat, sehingga Kapolda Sumbar berencana akan memberatkan sanksi kepada pelanggar yang tidak mentaati protokol kesehatan. Dedi Diantolani mengatakan, pemberatan sanksi terhadap pelanggar protokol kesehatan dimaksudkan untuk meningkatkan kepatuhan warga menjalankan ketentuan mengenai pencegahan penularan Covid-19.

Penerapan sanksi tidak memakai masker di tempat umum telah dilakukan di berbagai daerah di Sumatera Barat termasuk di Kabupaten/Kota. Dilansir melalui website (*Metrokini.com*) yang diakses pada tanggal 20 Oktober 2020 ada sebanyak 2.138 orang yang melanggar Perda Sumbar Nomor 6 Tahun 2020 tentang Adaptasi Kebiasaan Baru Dalam Pencegahan dan Pengendalian Covid-19 tidak memakai masker di tempat umum dan dikenakan sanksi berdasarkan ketentuan yang ada.²¹

Sanksi yang diberikan yaitu berupa denda Rp. 100.000,00 dikenakan kepada masyarakat yang tidak memakai masker di tempat umum dan tidak mengikuti protokol kesehatan. Sedangkan sanksi yang diberikan kepada penanggung jawab usaha yaitu denda sebesar Rp. 500.000,00 dikenakan kepada penanggung jawab usaha yang tidak memakai masker di tempat umum dan tidak mengikuti protokol kesehatan. Namun jika dilihat dari kenyataan yang ada di tengah masyarakat sanksi terhadap masyarakat maupun penanggung jawab usaha yang tidak memakai masker di tempat umum tidak memberikan efek jera kepada masyarakat.

Di lansir dari website Antarasumbar pada Rabu 1 September 2021 rapat yang dilakukan Bapemperda di Padang Sumatera Barat bersama Gubernur Sumatera Barat terkait revisi Peraturan Daerah (Perda) Nomor 6 tahun 2020 tentang Adaptasi Kebiasaan Baru Dalam Pencegahan dan Pengendalian Covid-19. Badan Pembentukan Peraturan Daerah (Bapemperda) DPRD Sumatera Barat (Sumbar) melakukan rapat evaluasi Perda nomor 6 tahun 2020 tentang Adaptasi Kebiasaan Baru yang dinilai ada kekurangan dalam menghadapi situasi pandemi Covid-19.

¹⁹ [Republika.co.id](https://republika.co.id), Padang diakses pada tanggal 26 Juli 2021. Pukul : 10.00

²⁰ [Regional Kompas.co.id](https://regional.kompas.co.id), Padang diakses pada 1 Agustus 2021, Pukul : 13.20

²¹ [Metrokini.com](https://metrokini.com), diakses pada tanggal 20 Agustus 2021, pukul : 18.00

Hidayat selaku Ketua Bapemperda DPRD Sumatera Barat, mengatakan bahwa usulan revisi ini muncul dari Polda Sumatera Barat terhadap penegakkan protokol kesehatan di daerah tersebut. Politisi Gerindra menekankan semangat saat ini adalah bagaimana proses kehidupan sosial dan ekonomi dapat berjalan dalam protokol kesehatan. Misalnya pelaksanaan tatap muka di sekolah tetap berjalan dengan menggunakan masker dan separuh dari kapasitas dan lainnya. Dalam pembahasannya, persoalan Perda ini belum optimal seperti tidak melibatkan tokoh agama, adat, pemuka masyarakat dalam mengedukasi protokol kesehatan. Kita ingin tokoh ini kita rangkul lalu mereka melakukan sosialisasi agar masyarakat taat protokol kesehatan. Sementara anggota DPRD Sumbar, Ali Tanjung mengatakan bahwa penyebab dari tidak taatnya masyarakat akan protokol kesehatan adalah aparat yang tidak memberikan sanksi tegas kepada warga yang melanggar aturan, dan jumlah petugas yang bertugas tidak sepadan dengan masyarakat yang diawasi.²²

Jadi dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa dalam melakukan penerapan sanksi kepada masyarakat yang tidak memakai masker di tempat umum diperlukan penegasan pemberian sanksi yang dilakukan oleh aparat hukum, namun karena aparat hukum yang jumlahnya sangat terbatas maka sanksi tersebut sulit untuk diterapkan dengan seadil adilnya, diperlukan kesadaran dari masing-masing masyarakat untuk patuh dan taat dalam mengikuti protokol kesehatan.

3.2 Tinjauan Hukum Pidana Islam Terhadap Sanksi Tidak Memakai Masker di Tempat Umum dalam Ketentuan Perda Sumbar No. 6 Tahun 2020

Sanksi dalam Hukum Pidana Islam dikenal sebagai hukuman. Hukuman merupakan suatu pembalasan yang telah ditetapkan demi kemashlahatan masyarakat atas pelanggaran perintah Allah dan Rasulnya. Menurut istilah fuqaha sanksi (uqubah) adalah pembalasan yang telah ditetapkan demi kemashlahatan masyarakat atas pelanggaran perintah Allah dan Rasulnya.²³

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa sanksi (hukuman) itu merupakan suatu balasan yang dilakukan seseorang yang mana ketentuan hukumannya telah ditetapkan oleh syariat Islam terhadap perbuatan yang dianggap melanggar perintah Allah SWT. Tujuan dari ditetapkannya hukuman tersebut adalah untuk menjaga kemashlahatan umum, baik kepada si korban kejahatan, keluarganya, si pelaku itu sendiri, atau masyarakat umum.

Hukuman / sanksi dalam Hukum Pidana Islam di bagi menjadi tiga yang pertama yaitu hukuman hudud, yang kedua qishas, yang ketiga takzir.²⁴

1. Hukuman Hudud.

Hukuman hudud merupakan hukuman yang telah ditentukan macam dan jumlahnya dan hukuman itu merupakan hak Allah yang tidak bisa ditambah dan dikurangi oleh siapapun dan tidak mempunyai batas tertinggi dan batas terendah. Jarimah yang diancam dengan hukuman hudud adalah zina, qadzaf, sariqah, khamar, hirabah, pemberontakan, dan murtad.

2. Hukuman Qisas.

Hukuman qisas merupakan suatu balasan yang diberikan kepada pelaku sesuai dengan perbuatan yang dilakukannya. Misalnya perbuatan yang dilakukannya adalah membunuh (menghilangkan nyawa) seseorang maka hukumannya juga harus setimpal yaitu hukuman mati.

3. Hukuman Takzir.

Hukuman takzir adalah hukuman yang diserahkan kepada hakim atau penguasa. Hakim dalam hal ini diberi kewenangan untuk menjatuhkan hukuman bagi pelaku tindak pidana. Dari definisi yang dikemukakan di atas, jelaslah bahwa hukuman takzir adalah suatu istilah untuk hukuman atas jarimah-jarimah yang hukumannya belum ditetapkan oleh syara'.

Jika ditinjau berdasarkan Hukum Pidana Islam sanksi tidak memakai masker di tempat umum termasuk kepada hukuman takzir karena penerapan hukumannya dilakukan oleh hakim atau penguasa. Hakim dalam hal ini diberi kewenangan untuk menjatuhkan hukuman secara umum terhadap suatu kejahatan yang dapat digolongkan dalam hukuman takzir adalah segala bentuk perbuatan yang mengandung unsur pelanggaran terhadap jiwa, harta kehormatan, akal atau agama yang tidak diancam dengan hukuman had. Tindakan-tindakan tersebut mencakup semua kejahatan baik meninggalkan kewajiban keagamaan, sosial, dan budaya maupun keduniawian ataupun

²² Sumbarantaranews.com, diakses pada tanggal 10 September 2021, pukul : 20.00

²³ Mardani, "Hukum Pidana Islam" (Jakarta : Prenada Media Group, 2017), h.47

²⁴ Ibid, h.49

melakukan perbuatan yang diharamkan dan dilarang Agama demi kemaslahatan umum atau khusus.²⁵

Adapun kriteria orang yang melakukan kejahatan-kejahatan yang berhak mendapat hukuman takzir dalam Hukum Pidana Islam yaitu :²⁶

1. Orang yang melakukan kemungkaran (yang tidak diancam dengan hukuman hadd)
2. Menyakiti atau mengganggu seorang muslim maupun non muslim tanpa alasan yang dibenarkan baik berupa ucapan, perbuatan maupun menggunakan isyarat dengan mata maupun tangan.

Sumber utama rujukan hakim dalam menetapkan suatu kejahatan adalah berdasarkan syariat bukan akal dan kecendrungan pribadi. Dalam menetapkan suatu tindakan sebagai kejahatan, hakim pengadilan harus berpedoman pada perintah-perintah dan larangan-larangannya yang terdapat dalam Al-Qur'an dan As-sunnah, serta memanfaatkan hasil ijtihad sebagai jalan penunjukannya. Jika tidak terdapat dalam Al-Qur'an dan As-sunnah inilah yang kemudian diberi kewenangan kepada penguasa untuk menetapkannya dan hakim harus mengikuti penetapan tersebut.²⁷

Hukuman takzir selalu dilandasi prinsip menjaga kemaslahatan umum dan menolak kemudharatan yang berskala umum harus ditolak maka yang dipertimbangkan adalah kemaslahatan individu tanpa merugikan orang lain.

Abdul Qadir Audah membagi hukuman takzir kepada tiga bagian yaitu :²⁸

1. Hukuman Takzir atas perbuatan maksiat.
2. Hukuman Takzir dalam rangka mewujudkan kemaslahatan umum.
3. Hukuman Takzir atas perbuatan-perbuatan pelanggaran (mukhalafah).
4. Hukum Takzir atas perbuatan maksiat

Menurut Jumhur ulama baru dapat dikenakan hukuman takzir apabila perbuatan maksiatnya tidak dikenakan hukuman hadd dan tidak pula kifarat, baik perbuatan maksiat itu menyinggung hak Allah (hak masyarakat) atau menyinggung hak adami (individu). Sifat yang dijadikan alasan (Illat) untuk menetapkan hukuman takzir adalah adanya unsur merugikan kepentingan atau ketertiban umum. Agar unsur tersebut terpenuhi, maka ada dua hal yang harus terpenuhi yaitu :²⁹

1. Ia telah melakukan perbuatan yang mengganggu kepentingan dalam ketertiban umum.
2. Ia berada dalam kondisi yang mengganggu kepentingan dan ketertiban umum.

Dengan kedua hal tersebut jika salah satunya terpenuhi, maka hakim tidak boleh membebaskan orang yang melakukan perbuatan tersebut, melainkan hakim harus menjatuhkan hukuman takzir yang sesuai dengan perbuatannya. Walaupun pada dasarnya perbuatan tersebut tidak ada larangan dan tidak ada ancaman hukumannya. Penjatuhan hukuman takzir untuk keselamatan dan kepentingan umum ini didasarkan kepada tindakan Rasulullah Muhammad saw yang menahan seorang laki-laki yang dituduh mencuri onta. Setelah diperiksa dan ternyata dia tidak mencurinya maka ia kemudian dilepaskan oleh Rasulullah. Dalam hal ini Rasulullah yang melakukan penahanan adalah praktek hukuman takzir dari Rasulullah, sedangkan hukuman baru bisa dijatuhkan jika jarimah (kejahatan) bisa dibuktikan.

Larangan-larangan hukuman takzir yang disebut jarimah itu dapat berupa pelanggaran terhadap hal-hal yang dilarang, misalnya: melanggar larangan zina, minum-minuman keras dan dapat juga berupa meninggalkan hal-hal yang diperintahkan, misalnya: mengabaikan kewajiban zakat. Perbuatan-perbuatan yang jika dikerjakan atau ditinggalkan dipandang sebagai jarimah ialah perbuatan yang mempunyai akibat merugikan perseorangan atau masyarakat dalam aqidah, harta benda, harga diri, ketenteraman jiwa dan sebagainya yang berhak memperoleh perlindungan.

Sesuatu perbuatan dapat dipandang sebagai jarimah jika memenuhi unsur-unsur sebagai berikut :³⁰

²⁵ Makhrus Munajat, "*Hukum Pidana Islam di Indonesia*", (Yogyakarta: Penerbit Teras, 2009), h. 177

²⁶ Ibid h.179

²⁷ Ibid, h.180

²⁸ Abdul Qadir Audah, "*Hukum Pidana Islam*"(Jakarta : PT Kharisma Ilmu, 2015), Jilid iv, h.123

²⁹ Makhrus Munajat, "*Hukum Pidana Islam di Indonesia*", (Yogyakarta: Penerbit Teras, 2009), h. 181.

³⁰ Ahmad Wardi Muslich, "*Hukum Pidana Islam*", (Jakarta: Sinar Grafika, 2005), h.260.

1. Unsur formal

Yaitu adanya *nash* atau dasar hukum yang menunjuknya sebagai jarimah. Unsur ini sesuai dengan prinsip yang menyatakan bahwa jarimah dianggap tidak ada sebelum dinyatakan dalam *nash*. Contohnya seperti firman Allah yang terdapat dalam Kitab Suci Al-Qur'an Q.s Al-Isra' ayat 15 :

مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نُنزِلَ رُسُلًا

Artinya : *Barangsiapa yang berbuat sesuai dengan hidayah (Allah), maka sesungguhnya dia berbuat itu untuk (keselamatan) dirinya sendiri; dan barangsiapa yang sesat maka sesungguhnya dia tersesat bagi (kerugian) dirinya sendiri. Dan seorang yang berdosa tidak dapat memikul dosa orang lain, dan Kami tidak akan mengazab sebelum Kami mengutus seorang rasul.*

Dari ayat di atas mengajarkan bahwa Allah tidak akan menyiksa hambanya sebelum mengutus utusannya. Ajaran ini berisi ketentuan bahwa hukuman akan dijatuhkan kepada mereka yang membangkang ajaran Rasul Allah. Untuk dinilai bahwa seseorang telah membangkang ajaran Rasul Allah harus terlebih dahulu diketahui adanya ajaran Rasul Allah yang dituangkan dalam *nash*.

Di dalam Hadis juga disebutkan bahwa hadis Nabi Muhammad SAW yang diriwayatkan oleh Bahz Ibn Hakim :

عن بهز ابن حكيم عن ابي عن جده، أن النبي صلى الله عليه وسلم حبس في التهمة (رواه ابو داود و الترمذي و النسائي والبيهقي و صحيحه الحاكم)

Artinya : *Dari Bahz ibn Hakim dari ayahnya dari kakeknya, bahwa Nabi saw. Menahan seseorang yang disangka melakukan kejahatan. (H.R. Abu Daud, Turmudzi Nasa'i, dan Baihaqi).³¹*

Hadis kedua yaitu hadis Nabi saw yang diriwayatkan oleh Abi Burdah :

عن ابي بردة الانصاري انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : لا يجلد احد فوق عشرة اسواط الا في حد من حدود الله. (رواه مسلم)

Artinya : *Dari Abi Burdah Al-Anshari ra. Bahwa ia mendengar Rasulullah saw. Bersabda: "Tidak boleh dijilid di atas sepuluh cambuk kecuali di dalam hukuman yang telah ditentukan oleh Allah Ta'ala. (Muttafaq Alaih).³²*

Dari kedua hadis tersebut dapat disimpulkan bahwa secara umum kedua hadis tersebut menjelaskan tentang eksistensi ta'zir dalam syariat Islam. Hadis pertama menjelaskan tentang tindakan Nabi yang menahan seseorang yang diduga melakukan tindak pidana dengan tujuan untuk memudahkan penyelidikan. Hadis kedua menjelaskan tentang batas hukuman ta'zir yang tidak boleh lebih dari sepuluh kali cambukan, untuk membedakannya dengan jarimah hudud. Dengan batas hukuman ini dapatlah diketahui mana yang termasuk jarimah hudud dan mana yang jarimah ta'zir.³³

Adapun tujuan diberikannya hak penentuan jarimah-jarimah ta'zir dan hukumannya kepada penguasa adalah agar mereka dapat mengatur masyarakat dan memelihara kepentingan-kepentingannya, serta dapat menghadapi dengan sebaik-baiknya setiap keadaan yang bersifat mendadak.

Jadi jelaslah bahwa ta'zir juga telah diterapkan pada zaman Nabi dan eksistensinya juga telah disyariatkan dalam Islam. Sedangkan tujuan ta'zir sendiri adalah agar penguasa dapat dengan baik mengatur masyarakat dalam kepemimpinannya untuk menegakkan keadilan hukum yang sifatnya mendadak, dan saat itu juga harus diputuskan, karena dengan ta'zir hakim dapat diberi keleluasaan untuk berjihad dalam menentukan hukuman.

Kemudian dalam kajian fiqh jinayat juga menyebutkan bahwa takzir secara penuh ada pada wewenang penguasa demi terealiasinya kemaslahatan umat. Dalam hal ini unsur akhlak menjadi pertimbangan paling utama. Misalnya pelanggaran terhadap lingkungan hidup, lalu lintas, dan pelanggaran-pelanggaran lalu lintas lainnya. Dalam penetapan jarimah ta'zir prinsip utama yang

³¹ Syaikh Syariful Mahdi, "Sunan Abu Daud", (Kairo : Dar Ibnu Al-Haisami, 2008), h.232

³² Musthofa Dzahabi, "Sahih Bukhori", (Kairo : Dar Al Hadis, 2008), h.425

³³ Ahmad Wardi Muslich, "Pengantar Dan Asas Hukum Pidana Islam Fikih Jinayah" (Jakarta : Sinar Grafika, 2006), h.20

mejadi acuan penguasa adalah menjaga kepentingan umum dan melindungi setiap anggota masyarakat dari kemadharatan (bahaya). Di samping itu, dalam menetapkan jarimah ta'zir, prinsip utama uang menjadi acuan penguasa / hakim adalah menjaga kepentingan umum dan melindungi setiap anggota masyarakat dari kemudharotan (bahaya). Di samping itu, penegakkan jarimah ta'zir harus sesuai dengan prinsip syar'i. Hukuman hukuman ta'zir banyak jumlahnya, yang dimulai dari hukuman paling ringan sampai hukuman yang yang terberat. Hakim diberi wewenang untuk memilih diantara hukuman hukuman tersebut, yaitu hukuman yang sesuai dengan keadaan jarimah serta diri pembuatnya.³⁴

Adapun macam-macam hukuman ta'zir antara lain:³⁵

a. Hukuman Mati

Pada dasarnya menurut syari'ah Islam, hukuman ta'zir adalah untuk memberikan pengajaran (ta'dib) dan tidak sampai membinasakan. Oleh karena itu, dalam hukum ta'zir tidak boleh ada pemotongan anggota badan atau penghilangan nyawa. Akan tetapi beberapa fuqoha' memberikan pengecualian dari aturan umum tersebut, yaitu kebolehan dijatuhkan hukuman mati jika kepentingan umum menghendaki demikian, atau kalau pemberantasan tidak bisa terlaksana kecuali dengan jalan membunuhnya, seperti mata mata, pembuat fitnah, residivis yang membahayakan. namun menurut sebagian fuqoha yang lain, di dalam suatu jarimah ta'zir tidak ada hukuman mati.

b. Hukuman-Kawalan (Penjara Kurungan)

Ada dua macam hukuman kawalan dalam hukum Islam. Pembagian ini didasarkan pada lama waktu hukuman. Pertama, Hukuman kawalan terbatas. Batas terendah dai hukuman ini adalah satu hari, sedang batas tertinggi, ulama' berbeda pendapat. Ulama' Syafi'iyah menetapkan batas tertingginya satu tahun, karena mereka mempersamakannya dengan pengasingan dalam jarimah zina. Sementara ulama' ulama' lain menyerahkan semuanya pada penguasa berdasarkan maslahat. Kedua, Hukuman kawalan tidak terbatas. Sudah disepakati bahwa hukuman kawalan ini tidak ditentukan masanya terlebih dahulu, melainkan berlangsung terus sampai terhukum mati atau taubat dan baik pribadinya. Orang yang dikenakan hukuman ini adalah penjahat yang berbahaya atau orang yang berulang ulang melakukan jarimah jarimah yang berbahaya.³⁶

c. Hukuman Salib

Hukuman salib sudah dibicarakan dalam jarimah gangguan keamanan (hirobah), dan untuk jarimah ini hukuman tersebut meruapakan hukuman had. Akan tetapi untuk jarimah ta'zir hukuman salib tidak dibarengi atau didahului dengan oleh hukuman mati, melainkan si terhukum si terhukum disalib hidup hidup dan tidak dilarang makan minum, tidak dilarang mengerjakan wudhu, tetapi dalam menjalankan sholat cukup dengan isyarat. Dalam penyaliban ini, menurut fuqoha' tidak lebih dari tiga hari.

d. Hukuman Ancaman (Tahdid), Teguran (Tanbih) dan Peringatan

Ancaman juga merupakan salah satu hukuman ta'zir, dengan syarat akan membawa hasil dan bukan hanya ancaman kosong. Misalnya dengan ancama akan dijilid, dipenjarakan atau dihukum dengan hukuman yang lain jika pelaku mengulangi tindakannya lagi. Sementara hukuman teguran pernah dilakukan oleh Rosulullah terhadap sahabat Abu Dzar yang memaki maki orang lain dengan menghinaakan ibunya. Maka Rosulullah saw berkata, "Wahai Abu Dzar, Engkau menghina dia dengan menjelek jelekkan ibunya. Engkau adalah orang yang masih dihindangi sifat sifat masa jahiliyah." Hukuman peringatan juga diterapkan dalam syari'at Islam dengan jalan memberi nasehat, kalau hukuman ini cukup membawa hasil. Hukuman ini dicantumkan dalam al Qur'an sebagaimana hukuman terhadap istri yang berbuat dikhawatirkan berbuat nusyuz.³⁷

e. Hukuman Denda (tahdid)

Hukuman Denda ditetapkan juga oleh syari'at Islam sebagai hukuman. Antara lain mengenai pencurian buah yang masih tergantung dipohonnya, hukumannya didenda dengan lipat dua kali harga buah tersebut, disamping hukuman lain yang sesuai dengan perbuatannya tersebut. Sabda Rosulullah saw, "Dan barang siapa yang membawa sesuatu

³⁴ Ahmad Hanafi, "Asas-Asas Hukum Pidana Islam", (Jakarta: PT. Bulan Bintang, 2000), h.80

³⁵ Ahmad Wardi Muslich, "Hukum Pidana Islam", (Jakarta : Pustaka Media, 2004), h.233

³⁶ Ahmad Wardi Muslich, "Hukum Pidana Islam", (Jakarta : Pustaka Media, 2004), h.245

³⁷ Ahmad Wardi Muslich, "Hukum Pidana Islam", (Jakarta : Pustaka Media, 2004), h.250

keluar, maka atasnya denda sebanyak dua kalinya beserta hukuman." Hukuman yang sama juga dikenakan terhadap orang yang menyembunyikan barang hilang. Simpulan Secara umum, pengertian Jinayat sama dengan hukum Pidana pada hukum positif, yaitu hukum yang mengatur perbuatan yang berkaitan dengan jiwa atau anggota badan, seperti membunuh, melukai dan lain sebagainya. Jarimah (kejahatan) dalam Hukum Pidana Islam (Jinayat) meliputi, jarimah hudud, qishash diyat dan ta'zir. Ta'zir adalah hukuman yang tidak ditentukan oleh al Qur'an dan hadits yang berkaitan dengan kejahatan yang melanggar hak Allah dan hak hamba yang berfungsi untuk memberi pelajaran kepada si terhukum dan mencegahnya untuk tidak mengulangi kejahatan serupa. Penentuan jenis pidana ta'zir ini diserahkan sepenuhnya kepada penguasa sesuai dengan kemaslahatan manusia jarimah ta'zir harus sesuai dengan prinsip syar'i (*nash*).³⁸

2. Unsur material

Yaitu adanya perbuatan melawan hukum yang benar-benar telah dilakukan. Alasan bahwa jarimah harus memenuhi unsur material ialah melewati hukuman untuk umat Nabi Muhammad atas sesuatu yang masih terkandung dalam hati selagi ia tidak mengatakan dengan lisan atau mengerjakannya dengan nyata.

3. Unsur moral

Yaitu adanya niat atau kesengajaan pelaku untuk berbuat jarimah. Unsur ini menyangkut tanggung jawab yang hanya dikenakan terhadap orang yang telah dewasa/baligh, sehat akalnya dan tidak terpaksa dalam melakukannya. Dengan kata lain unsur moral ini berhubungan dengan tanggung jawab pidana yang hanya dibebankan terhadap orang mukallaf yang bebas dari paksaan. Dapat dipandang sebagai jarimah takzir jika merugikan pelakunya atau orang lain. Mengenai ancaman hukumannya ditentukan dengan besar kecilnya kerugian masyarakat sebagai akibat dari jarimah yang dilakukan, dan dapat pula ditentukan oleh penguasa.³⁹

Dari teori tentang hukuman takzir yang telah dikemukakan di atas maka dapat diambil kesimpulan bahwa Hukum Pidana Islam memandang bahwa hukuman takzir merupakan suatu istilah dalam hukum Islam untuk hukuman atas jarimah-jarimah yang hukumannya belum ditetapkan oleh syara'. Hukuman takzir merupakan suatu hukuman yang pelaksanaan hukumannya itu dilakukan oleh hakim atau penguasa. Dalam hal ini hakim diberi kewenangan untuk menjatuhkan hukuman bagi pelaku tindak pidana.

Jika ditinjau berdasarkan Hukum Pidana Islam sanksi tidak memakai masker di tempat umum termasuk kepada hukuman takzir karena penerapan hukumannya dilakukan oleh hakim atau penguasa. Hakim dalam hal ini diberi kewenangan untuk menjatuhkan hukuman secara umum terhadap suatu kejahatan yang dapat digolongkan dalam hukuman takzir adalah segala bentuk perbuatan yang mengandung unsur pelanggaran terhadap jiwa, harta kehormatan, akal atau agama yang tidak diancam dengan hukuman had. Tindakan-tindakan tersebut mencakup semua kejahatan baik meninggalkan kewajiban keagamaan, sosial, dan budaya maupun keduniawian ataupun melakukan perbuatan yang diharamkan dan dilarang Agama demi kemaslahatan umum atau khusus. Sebagaimana yang terdapat dalam Perda nomor 6 tahun 2020 tentang adaptasi kebiasaan baru dalam pencegahan dan pengendalian covid-19. Bagi masyarakat yang melanggarnya akan dikenakan sanksi berupa denda dan kerja sosial. Dalam hal ini sanksi berupa denda dan kerja sosial yang diberikan kepada masyarakat yang melanggar aturan Perda nomor 6 tahun 2020 tentang adaptasi kebiasaan baru dalam pencegahan dan pengendalian covid-19 tidak memakai masker ke luar rumah maka sanksi denda dan kerja tersebut termasuk kepada hukuman takzir.

Sebagaimana yang telah dijelaskan dalam unsur-unsur dalam jarimah takzir yaitu unsur formal, unsur material, dan moral yang terdapat dalam hukuman takzir mengatakan bahwa hukuman denda (*tahdid*) ditetapkan oleh syari'at Islam sebagai hukuman. Mengenai sanksi berupa denda dan kerja sosial yang diberikan kepada pelanggar yang tidak memakai masker saat keluar rumah hukumannya didenda sebanyak Rp.100.000,00 bagi perorangan yang melanggar, dan Rp.500.000,00 bagi badan usaha atau penanggung jawab usaha yang melanggar.

³⁸ Ahmad Wardi Muslich, "*Hukum Pidana Islam*", (Jakarta : Pustaka Media, 2004), h.254

³⁹ Teuku Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy, "*Hukum Islam*", (Semarang : Pustaka Riski Putra, 2001), h.202

5. CONCLUSION

Sanksi tidak memakai masker di tempat umum yang terdapat dalam Perda Sumbar Nomor 6 tahun 2020 Pasal 92 bagi perorangan yaitu berupa teguran lisan dan teguran tertulis serta kerja sosial dengan membersihkan fasilitas umum dan denda administratif sebesar Rp.100.000,00 (seratus ribu rupiah). Sedangkan Bagi penanggung jawab kegiatan/usaha yaitu teguran lisan dan teguran tertulis, serta pembubaran kegiatan penghentian sementara kegiatan dan denda administratif sebesar Rp.500.000,00 (lima ratus ribu rupiah). Sedangkan dalam pasal 101 Perda Nomor 6 Tahun 2020 ayat (1) menyebutkan bahwa setiap orang yang melanggar kewajiban tidak menggunakan masker sebagaimana dimaksud dalam Pasal 11 huruf d angka 2 dipidana dengan pidana kurungan paling lama 2 (dua) hari atau denda paling banyak Rp.250.000,00 (dua ratus lima puluh ribu rupiah). Tindak pidana ini hanya dapat dikenakan apabila sanksi administratif yang telah dijatuhkan tidak dipatuhi atau pelanggaran dilakukan lebih dari satu kali.

Dalam Hukum Pidana Islam sanksi tidak memakai masker di tempat umum termasuk kepada hukuman takzir karena penerapan hukumannya dilakukan oleh hakim atau penguasa. Hakim dalam hal ini diberi kewenangan untuk menjatuhkan hukuman secara umum terhadap suatu kejahatan yang dapat digolongkan dalam hukuman takzir adalah segala bentuk perbuatan yang mengandung unsur pelanggaran terhadap jiwa, harta kehormatan, akal atau agama yang tidak diancam dengan hukuman had. Tindakan-tindakan tersebut mencakup semua kejahatan baik meninggalkan kewajiban keagamaan, sosial, dan budaya maupun keduniawian ataupun melakukan perbuatan yang diharamkan dan dilarang Agama demi kemaslahatan umum atau khusus. Sebagaimana yang telah dijelaskan dalam unsur-unsur dalam jarimah takzir yaitu unsur formal, unsur material, dan moral yang terdapat dalam hukuman takzir mengatakan bahwa hukuman denda (*tahdid*) ditetapkan oleh syari'at Islam sebagai hukuman.

References

1. 'Audah, Abd al-Qadīr. *at-Tasyri' al-Jina'i al-Islamy*, Juz II .Bairut: Dār al-Kātib al-'Araby. 1998.
2. al-'Asqalānī, Ahmad bin 'Ali bin Hajar. *Fathulbārī Syarh Hadis al-Bukhārī*, http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=52&ID=33 (18 Februari 2018).
3. Hamsir, *Pengantar Hukum Pidana dan Hukum Acara Pidana (Analisis Sosiologis Pasal-Pasal Tertentu Dalam KUHP dan KUHP)*. (Makassar: Alauddin University Press, 2013).
4. Hasan, Hamzah. *Pidana Hukum Islam II*. Makassar: Syahadah, 2016.
5. Kamāl bin al-Sayid Sālim, Abū Mālik. *Ṣaḥīḥ Fiqh al-Sunnah Wa Adillatuhā Wa Tauḍīḥ Mazāhib al A-immah*, Juz IV, Kairo: Maktabah al-Taufiqiyah, 2003.
6. Kementrian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'ān dan Terjemahnya*. Jakarta: Samad, 2014.

TINJAUAN HUKUM ISLAM TERHADAP PENGUNAAN DOMPET DIGITAL PADA TRANSAKSI JUAL BELI

Siti Walida Mustamin¹, Sitti Hajerah², Hurriah Ali Hasan³, Ulil Amri⁴,
Nur Hishaly G.H⁵
Universitas Muhammadiyah Makassar^{1,2,3,4}, Institut Agama Islam Negeri Parepare⁵
Email: walidamustamin@unismuh.ac.id

Abstract. Dompot digital merupakan alat tukar yang digunakan oleh masyarakat dalam transaksi jual beli secara elektronik. Penelitian ini menggunakan metode kuantitatif yaitu bertujuan untuk mengetahui bagaimana persepsi masyarakat terhadap penggunaan dompet digital transaksi jual beli dalam tinjauan Islam. Penelitian ini dilaksanakan di Kota Makassar, Sulawesi Selatan yang berlangsung selama dua bulan mulai dari 21 Januari sampai dengan 21 Maret 2021. Teknik penentuan sampel dilakukan secara survei dengan 100 masyarakat milenial melalui dua variabel yaitu variabel bebas berupa persepsi serta variabel terikat yang berupa dompet digital dalam tinjauan Islam. Penelitian ini dilakukan dengan membagikan angket (kuesioner) pada responden yang merupakan masyarakat milenial di Kota Makassar. Hasil penelitian ini yang telah diolah dengan menggunakan aplikasi SPSS (*Statistical Product and Services Solution*) yang menunjukkan bahwa Persepsi masyarakat terhadap penggunaan dompet digital dalam transaksi jual beli, ini ditandai dengan positifnya tanggapan responden yang dibagikan. Dalam tinjauan Islam penggunaan dompet digital pada transaksi jual beli tidak melanggar aturan syariah dalam bertransaksi karena tidak ada unsur riba, gharar, maupun unsur maysir.

Keywords: Dompot Digital, Jual Beli, Persepsi

1. INTRODUCTION

Karakteristik dasar manusia adalah sebagai makhluk dinamis, yang berarti memiliki sifat penuh semangat, terus bergerak, untuk menghasilkan perubahan dan kemajuan, manusia yang dinamis akan selalu aktif mengikuti perkembangan zaman, sehingga menjadikan ia mampu beradaptasi, berkomunikasi, berintegrasi, bersosialisasi dan berinovasi. Diantara inovasi manusia yang terus berkembang hingga hari ini adalah penggunaan alat tukar dalam transaksi jual beli. Perkembangan teknologi yang pesat memaksa manusia terus berinovasi hingga menemukan cara baru yang jauh lebih mudah dan praktis yaitu dengan menggunakan *e-wallet* atau dompet digital, saat ini dompet digital sudah menjadi alat pembayaran yang sah di beberapa negara, dimana nilai uangnya tersimpan dalam media elektronik.

Teknologi adalah segala daya upaya yang dapat dilaksanakan oleh manusia untuk mendapat taraf hidup yang lebih baik. Teknologi juga merupakan faktor pendorong dari fungsi produksi, dapat dikatakan demikian karena jika suatu teknologi yang digunakan lebih modern maka hasil produksi yang akan tercapai akan menghasilkan barang atau jasa yang lebih banyak dan lebih efisien atau efektif (Muttaqin, 2004).

Dompot digital adalah uang yang dipergunakan dalam transaksi melewati jejaring internet secara elektronik dan sistem penyimpanan harga digital. Dalam dompet digital terdapat nilai tersimpan (*stored-value*) atau Prabayar (*prepaid*) dimana terdapat nilai uang yang disimpan dalam suatu media elektronik yang berbasis *chip* atau *server*. Nilai uang yang terdapat pada dompet digital akan secara otomatis berkurang pada saat pengguna melakukan pembayaran. Dompot digital digunakan untuk berbagai macam jenis pembayaran (*multi purpose payment*) sehingga berbeda dengan instrumen single purpose seperti yang terdapat pada kartu telepon.

Penyelenggaraan pembayaran menggunakan uang elektronik telah diatur berdasarkan Peraturan Bank Indonesia telah diatur menurut Peraturan Bank Indonesia Nomor 16/08/PBI/2014 tentang

Perubahan Atas peraturan Bank Indonesia Nomor: 11/12/PBI/2009 Tentang Uang Elektronik (*Electronic Money*) dalam ketentuan Pasal 1 Angka 3, “Uang Elektronik (*Electronic Money*) adalah alat pembayaran yang memenuhi unsur (a) diterbitkan atas dasar nilai uang yang disetor terlebih dahulu kepada penerbit; (b) nilai uang disimpan secara elektronik dalam suatu media *server* atau *chip*; (c) digunakan sebagai alat pembayaran kepada pedagang yang bukan merupakan penerbit uang elektronik tersebut; (d) nilai uang elektronik yang dikelola oleh penerbit bukan merupakan simpanan sebagaimana dimaksud dalam undang-undang yang mengatur mengenai perbankan (Indonesia, 2009).

Dompot digital hanya salah satu alternatif untuk metode pembayaran. Islam pun tidak menafikan pencarian keuntungan yang diperoleh dari jasa dompet digital, karena yang dilarang adalah upaya membeli uang dengan uang, tetapi pada dompet digital ini pengguna membeli jasa kemudahan transaksi yang ditawarkan oleh penerbit. Sehingga penyedia jasa mendapatkan keuntungan dari jasa yang mereka jual, dan pengguna pun mendapatkan kemudahan dari penyedia layanan. Uang elektronik syariah adalah uang elektronik yang sesuai dengan prinsip-prinsip syariah (DSN-MUI, 2002). Islam sebagai agama yang sempurna mempunyai aturan yang jelas (manhaj al-hayat) yang mengatur semua elemen dalam kehidupan manusia yang bersumber dari Al-Qur’an dan Hadist. Dalam setiap muamalah dan transaksi, pada dasarnya boleh, seperti jual beli, sewa menyewa, gadai, kerja sama (Mudharabah dan Musyarakah), perwakilan, dan lain-lain. Kecuali yang tegas-tegas diharamkan seperti mengakibatkan kemudharatan, tipuan, judi, dan riba (Djazuli, 2006). Perdagangan atau jual beli menurut bahasa berarti *al-Bai’*, *al-Tijarah* dan *al-Mubadalah* (Suhendi, 2010). Hikmah diperbolehkannya jual beli adalah menghindarkan manusia dari kesulitan dalam bermu’amalah (Syarifuddin, 2003). Berdasarkan latar belakang masalah yang ada, maka menarik kiranya mengangkat sebuah topik penelitian yang berjudul : “Tinjauan Hukum Islam terhadap Penggunaan Dompot Digital pada Transaksi Jual Beli”.

2. METHODS

Dalam penelitian ini penulis menggunakan metode penelitian secara kuantitatif. Metode kuantitatif merupakan metode penelitian yang dapat diartikan sebagai metode penelitian yang berlandaskan pada filsafat positivisme yang dapat digunakan untuk meneliti pada populasi atau sampel tertentu, pengumpulan data dengan menggunakan instrument penelitian, analisis data bersifat kuantitatif atau statistic (Sugiono, 2011).

Penelitian ini dilakukan di kota Makassar dengan objek penelitian adalah masyarakat milenial di Kota Makassar khususnya mahasiswa milenial, karena banyaknya transaksi elektronik yang dapat memudahkan transaksi masyarakat milenial tersebut. Dalam penelitian ini peneliti berfokus pada persepsi masyarakat dan pandangan Islam terhadap penggunaan dompet digital pada transaksi jual beli yang dilakukan oleh masyarakat milenial.

Adapun sampel yang merupakan bagian dari suatu populasi (Umar, 2001), karena tidak ada data yang pasti tentang jumlah generasi milenial yang memiliki dompet digital maka penelitian ini mengambil sampel *Snowball Sampling* dimana responden yang diketahui punya dompet digital dijadikan sumber informasi untuk mendapatkan calon responden yang lain hingga mencukupi 100 responden. Adapun Data yang digunakan dalam penelitian ini adalah data primer dan sekunder

Teknik pengumpulan data merupakan faktor penting demi keberhasilan penelitian. Metode pengumpulan data merupakan teknik atau cara yang dilakukan untuk mengumpulkan data. Teknik yang dipergunakan dalam proses pengumpulan data dalam penelitian ini terdiri atas angket, dokumentasi, wawancara dan observasi. Sedangkan Teknik analisis data yang digunakan dalam penelitian ini menggunakan frekuensi dan distribusi komparasi (Hasan, 2002).

3. RESULTS AND DISCUSSION

3.1 Uji Deskripsi Variabel

Variabel penelitian ini terdiri dari variable dependent yaitu persepsi masyarakat terhadap penggunaan dompet digital (X). Survey ini menggunakan skala pengukuran dengan skala Likert dengan bobot terendah adalah 1 (satu) dengan jumlah responden sebanyak 100 orang. Deskripsi variabel persepsi masyarakat terhadap penggunaan dompet digital Adapun deskripsi data tanggapan

responden mengenai persepsi masyarakat terhadap penggunaan dompet digital dapat dilihat pada tabel sebagai berikut:

1. Pertanyaan nomor 1 menunjukkan bahwa dari semua responden yaitu 100 orang 85 Orang (85%) menggunakan dompet digital dan hanya 15 orang (15%) yang tidak menggunakan dompet digital, ini berarti bahwa dompet digital sudah umum digunakan oleh masyarakat.
2. Pertanyaan nomor 2 menunjukkan bahwa jenis dompet digital yang paling banyak digunakan adalah Ovo yaitu sebanyak 36 orang (36%) disusul dengan Go-Pay digunakan oleh 31 orang (31%), dompet Dana digunakan oleh 11 orang (11%) dan Go-Mobile digunakan oleh 7 orang (7%) dan 15 (15%) orang lainnya tidak menggunakan dompet digital.
3. Pertanyaan nomor 3 menunjukkan bahwa pada umumnya responden memahami sistem kerja dompet digital yaitu sebanyak 94 orang (94%) tahu cara menggunakan dompet digital dan hanya 6 orang (6%) yang tidak tahu.
4. Pertanyaan nomor 4 menunjukkan bahwa dari 100 responden (100%), 89 orang (89%) sangat menguasai penggunaan dompet digital dan hanya 11 orang (11%) yang tidak terlalu menguasai, ini menunjukkan bahwa penggunaan dompet digital tidak terlalu sulit bagi masyarakat.
5. Pertanyaan nomor 5 menunjukkan bahwa dari 100 responden (100%), 88 orang (88%) menyatakan setuju atau menganggap bahwa dompet digital itu sangat praktis dan hanya 12 orang (12%) yang menganggap dompet digital itu tidak praktis.
6. Pertanyaan nomor 6 menunjukkan bahwa dari 100% responden sebanyak 92 orang (92%) menganggap dompet digital sangat mudah digunakan sehingga tidak membutuhkan banyak upaya dan hanya 8 orang (8%) yang menganggap sulit digunakan.
7. Pertanyaan nomor 7 menunjukkan bahwa dari 100% responden 86 orang (86%) menganggap bahwa dompet digital adalah alat alternatif dalam bertransaksi yang menggunakan uang dan hanya 14 orang (14%) menganggap dompet digital bukan alternatif.
8. Pertanyaan nomor 8 menunjukkan bahwa dari 100% responden 88 orang (88%) menganggap bahwa transaksi dapat berlangsung lebih cepat jika menggunakan dompet digital dan hanya 12 orang (12%) menganggap transaksi tidak cepat.
9. Pertanyaan nomor 9 menunjukkan bahwa dari 100% responden 86 orang (86%) menganggap bahwa transaksi yang menggunakan dompet digital sangat praktis dan tidak bertele-tele dan hanya 14 orang (14%) yang menganggap bahwa itu tidak praktis.
10. Pertanyaan nomor o 10 menunjukkan bahwa dari 100% responden 83 orang (83%) yakin bahwa bertransaksi dengan menggunakan dompet digital akan lebih teliti dalam penggunaan uang dan hanya 17 orang (17%) yang menganggap itu tidak teliti
11. Pertanyaan nomor 11 menunjukkan bahwa dari 100% responden 75 orang (75%) menganggap bertransaksi dengan dompet digital akan memberikan rasa aman dan hanya 25 orang (25%) yang menganggap transaksi dengan dompet digital itu tidak aman.
12. Pertanyaan nomor 12 menunjukkan bahwa dari 100% responden 86 orang (86%) penggunaan dompet digital memberikan manfaat yang sangat bagus untuk kebutuhan bertransaksinya dan hanya 14 orang (14%) yang menganggap tidak memberikan manfaat.
13. Pertanyaan nomor 13 menunjukkan bahwa dari 100% responden 86 orang (86%) lebih memilih menggunakan dompet digital karena pembayarannya yang lebih efisien dibandingkan tunai dan hanya 14 orang (14%) yang memilih tidak menggunakan dompet digital.
14. Pertanyaan nomor 14 menunjukkan bahwa dari 100% responden 94 orang (94%) menyatakan bahwa mereka mampu mengerjakan beberapa pekerjaan secara bersamaan disaat menggunakan dompet digital, dan hanya 4 orang (4%) tidak setuju.
15. Pertanyaan nomor 15 menunjukkan bahwa dari 100% responden 87 orang (87%) merasa penggunaan dompet digital memberikan pencerahan ide tentang hal-hal yang baru kepada mereka dan hanya 13 orang (13%) yang tidak mendapatkan pencerahan atau ide.
16. Pertanyaan nomor 16 menunjukkan bahwa dari 100% responden 91 orang (91%) yakin bahwa menggunakan dompet dgital sangat menjamin kerahasiaan kauanngan mereka dan hanya 9 orang (9%) yang merasa bahwa dompet digital tidak menjamin privasi mereka.
17. Pertanyaan nomor 17 menunjukkan bahwa dari 100% responden 90 orang (90%) jika melakukan transaksi menggunakan dompet digital itu tidak beresiko dan hanya 10 orang (10%) yang merasa jika menggunakan dompet digital itu beresiko.

18. Pertanyaan nomor 18 menunjukkan bahwa dari 100% responden 88 orang (88%) menganggap dompet digital memberikan rasa aman dalam transaksinya dan hanya 12 orang (12%) yang menganggap tidak aman jika dompet digital digunakan dalam bertransaksi.
19. Pertanyaan nomor 19 menunjukkan bahwa dari 100% responden 89 orang (89%) mengapresiasi aplikasi karena telah menyediakan dompet sigital sehingga merasa mudah dalam bertransaksi secara online dan hanya 11 orang (11%) yang menganggap itu tidak setuju.
20. Pertanyaan nomor 20 menunjukkan bahwa dari 100% responden 84 orang (84%) percaya bahwa dompet digital akan menjaga privasi pengguna dan tidak menyalahgunakannya dan hanya 16 orang (16%) yang merasa tidak aman.
21. Pertanyaan nomor 21 menunjukkan bahwa dari 100% responden 84 orang (84%) merasa percaya jika dengan menggunakan dompet digital akan memberikan rasa aman dalam bertransaksi dan hanya 16 orang (16%) yang kurang percaya
22. Pertanyaan nomor 22 menunjukkan bahwa dari 100% responden 93 orang (94%) sangat mudah memahami dompet digital karena tidak ribet saat digunakan dalam bertransaksi dan hanya 7 orang (7%) yang merasa tidak mudah jika menggunakan dompet digital.
23. Pertanyaan nomor 23 menunjukkan bahwa dari 100% responden 90 orang (90%) menganggap dompet digital itu sangat efisien dan penggunaannya lebih mudah dipahami dan hanya 10 orang (10%) yang merasa bahwa penggunaan dompet digital susah dipahami penggunaannya.
24. Pertanyaan nomor 24 menunjukkan bahwa dari 100% responden 90 orang (90%) yang menganggap jika dengan bertransaksi menggunakan dompet digital itu lebih cepat dan hanya 10 orang (10%) yang menganggap tidak cepat dalam bertransaksi.
25. Pertanyaan nomor 25 menunjukkan bahwa dari 100% responden 91 orang (91%) merasa aman jika akun dompet digitalnya sudah lama tidak digunakan dan hanya 9 orang (9%) yang merasa itu tidak aman.
26. Pertanyaan nomor 26 menunjukkan bahwa dari 100% responden 92 orang (92%) merasa aman dan terjamin jika bertransaksi dengan menggunakan dompet digital dan hanya 8 orang (8%) yang merasa itu tidak terjamin.
27. Pertanyaan nomor 27 menunjukkan bahwa dari 100% responden 95 orang (95%) menganggap bahwa dompet digital memberikan rasa kenyamanan dalam bertransaksi dan hanya 5 orang (5%) yang merasa tidak nyaman menggunakan dompet digital.
28. Pertanyaan nomor 28 menunjukkan bahwa dari 100% responden 79 orang (79%) merasa bahwa dompet digital memiliki niat yang baik terhadap pelanggannya untuk selalu memberikan rasa kepuasan dan hanya 21 orang (21%) pelanggannya yang merasa tidak puas.
29. Pertanyaan nomor 29 menunjukkan bahwa dari 100% responden 66 orang (66%) percaya jika dengan menggunakan dompet digital dalam bertransaksi akan memberikan rasa kepuasan dan hanya 34 orang (34%) yang tidak percaya.
30. Pertanyaan nomor 30 menunjukkan bahwa dari 100% responden 66 orang (66%) menganggap jika dompet digital akan memberikan pelayanan terbaik untuk penggunaannya dan hanya 34 orang (34%) yang merasa tidak memberikan pelayanan yang baik.
31. Pertanyaan nomor 31 menunjukkan bahwa dari 100% responden 80 orang (80%) yang menganggap bertransaksi menggunakan dompet digital itu dapat dipercaya dan hanya 20 orang (20%) yang merasa tidak percaya bertransaksi dengan menggunakan dompet digital.
32. Pertanyaan nomor 32 menunjukkan bahwa dari 100% responden 77 orang (77%) menganggap jika dengan menggunakan dompet digital itu lebih cepat dan hanya 23 orang (23%) yang merasa tidak cepat.

4. DISCUSSION

4.1 Persepsi Masyarakat Terhadap Penggunaan Dompet Digital

Berdasarkan hasil penelitian tentang persepsi masyarakat terhadap penggunaan dompet digital dalam transaksi jual beli dalam tinjauan Islam. Adapun pendapat masyarakat bahwa dompet digital mudah digunakan dalam bertransaksi, terjamin keamanan, karena penggunaan dompet digital dalam

bertransaksi dapat memudahkan masyarakat dan dengan menggunakan dompet digital juga lebih efisien dibandingkan tunai. dan dapat menjaga privasi. Ini menunjukkan bahwa penggunaan dompet digital sudah mendapat kepercayaan yang tinggi dari masyarakat.

4.2 Tinjauan Hukum Islam Terhadap Penggunaan Dompet Digital Pada Transaksi Jual Beli

Jual beli adalah bentuk dasar dari kegiatan ekonomi manusia dan merupakan aktivitas yang sangat dianjurkan dalam ajaran Islam. Sebagaimana di jelaskan dalam Q.S Al-Baqarah ayat 275 yang berbunyi:

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

Terjemahannya:

“Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba”.

Dapat kita simpulkan dari ayat diatas bahwa Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. Dalam proses kegiatan jual beli dengan menggunakan dompet digital terjadi ketika nilai uang elektronik yang tersimpan dalam media penyimpanan, baik berupa *server* atau *chip* yang dimiliki oleh penerbit dijual kepada calon pemegang dengan sejumlah uang senilai uang yang tersimpan dalam media uang elektronik. Hikmah diperbolehkannya jual beli adalah menghindarkan manusia dari kesulitan dalam bermu’amalah (Amir Syarifuddin, 2003) Dompet digital tidak melanggar aturan syariah dalam bertransaksi karena tidak ada unsur riba, gharar, maupun unsur maysir. Dompet digital hanya sebagai alat untuk menyimpan uang secara virtual dimana uang yang tersimpan nilainya ada sesuai besaran yang tertera dalam dompet digital dan dapat dibelanjakan sesuai dengan besarnya jumlah uang yang ada didalam dompet digital tersebut.

5. CONCLUSION

Persepsi masyarakat terhadap penggunaan dompet digital pada transaksi jual beli dalam tinjauan islam pada umumnya positif, karena penggunaan dompet digital dalam bertransaksi dapat memudahkan masyarakat dan dengan menggunakan dompet digital juga lebih efisien dibandingkan tunai. Berdasarkan tinjauan hukum Islam, dompet digital tidak melanggar aturan syariah dalam bertransaksi karena tidak ada unsur riba, gharar, maupun unsur maysir. Dompet digital hanya sebagai alat untuk menyimpan uang secara virtual dimana uang yang tersimpan nilainya ada sesuai besaran yang tertera dalam dompet digital dan dapat dibelanjakan sesuai dengan besarnya jumlah uang yang ada didalam dompet digital tersebut.

References

1. Al Qur’an Al karim. Departemen Agama RI. (2012) *Al-qur’an dan Terjemahannya* (Bandung : Syaamil Quran).
2. Djazuli,A.(2006). *Kaidah-kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-masalah yang Praktis*. Jakarta: Kencana
3. Fatwa DSN-MUI No 28/DSN-MUI/III/2002 Tentang Jual Beli Mata Uang (Al-Sharf).
4. Hasan, I. (2002). *Pokok-Pokok Materi Statistik*. Jakarta: PT Bumi Aksara.

5. Peraturan Bank Indonesia Nomor 16/08/PBI/2014 Perubahan Peraturan Bank Indonesia Nomor 11/12/2009 (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2009).
6. Sugiono, (2011). *Metode Penelitian Kualitatif dan R&D*. Bandung : Alfabeta.
7. Suhendi, H. H. (2010). *Fiqih Muamalah*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
8. Syarifuddin, A. (2003). *Garis-garis Besar Fiqh*. Jakarta: Kencana.
9. Umar, H. (2001). *Metode Penelitian untu Skripsi dan Tesis*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
10. Zahrul Muttaqin, e. a. (2004). *Manajemen Teknologi Agribisnis*. Jakarta: Ghalia Indonesia.

Rahn (Gadai) Dalam Perspektif Tafsir Dan Hadits Serta Implementasinya Pada Lembaga Pegadaian Syariah

Sumiati¹, Ending Solehudin²

*Corresponding author. Email: sumiati@uinsgd.ac.id

Abstract. Penulisan artikel ini didasari oleh pemikiran bahwa Hukum ekonomi Syariah merupakan salah satu bagian dari system hukum Islam yang bersumber pada Alquran dan al-hadits. Permasalahan yang diangkat dalam penelitian ini mengenai bagaimana pendapat para ulama berhubungan dengan QS. Al-baqarah ayat 283, dan bagaimana kesesuaian konsep Rahn pada Lembaga pegadaian Syariah. Hasil pembahasan penelitian ini menyatakan bahwa Rahn adalah menjadikan suatu barang yang mempunyai nilai harta dalam pandangan syara sebagai jaminan utang, yang memungkinkan untuk mengambil seluruh atau sebagian utang dari barang tersebut, hal ini juga sejalan dengan Pasal 1150 KUHPerdta. Secara tekstual Rahn terdapat di dalam Al-qur'an Surat Al-baqarah Ayat 283, kesimpulan dari ayat ini sebagian ulama salaf mengatakan bahwa syariat gadai tidak diberlakukan kecuali dalam perjalanan, namun secara umum para ulama berpendapat bahwa ayat ini tidak menetapkan jaminan itu hanya boleh diberikan dengan syarat kondisi di perjalanan, transaksi muamalah tidak dengan cara tunai, dan tidak ada penulis. Tetapi ayat ini hanya mensyaratkan dalam kondisi tersebut muamalah boleh dilakukan dengan memberikan jaminan. Praktek gadai pada Lembaga pegadaian Syariah sesuai dengan prinsip Syariah, yang mengacu pada Fatwa Dewan Syariah Nasional nomor: 25/DSN-MUI/III/2002 tanggal 26 Juni 2002 tentang rahn, secara teknis mengacu Peraturan Otoritas Jasa Keuangan Nomor 31 /Pojk.05/2016 Tentang Usaha Pegadaian.

Keywords: Rahn, Tafsir, Pegadaian Syariah

1. INTRODUCTION

Hukum Ekonomi Syariah merupakan salah satu bagian dari hukum Islam yang secara substansial mengatur berbagai aspek kehidupan masyarakat dalam memenuhi kebutuhan hidup di bidang ekonomi guna mencapai kemakmuran baik di dunia dan akhirat. Alquran dan al-hadits merupakan sumber hukum utama yang dijadikan sebagai pedoman dalam kehidupan seperti yang telah disepakati oleh para ulama, termasuk dibidang ekonomi. (H.A Djazuli : 2010).

Salah satu konsep yang secara tekstual tercantum dalam alquran adalah konsep Rahn, sebagaimana yang terdapat dalam al-quran QS. Al-Baqarah ayat 283 yang berbunyi :

وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهْنَ مَقْبُوضَةً فَإِنْ آمَنْتُمْ بِبَعْضِكُمْ بَعْضًا فُلْيُودِ الَّذِي آؤْتُمْنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَبِئْتِ اللَّهَ رَبَّهُمْ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آتِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ

Artinya : jika kamu dalam perjalanan (dan bermu'amalah tidak secara tunai) sedang kamu tidak memperoleh seorang penulis, maka hendaklah ada barang tanggungan yang dipegang (oleh yang berpiutang). Akan tetapi jika sebagian kamu mempercayai sebagian yang lain, maka hendaklah yang dipercayai itu menunaikan amanatnya dan bertakwalah kepada Allah Tuhannya; dan janganlah kamu menyembunyikan persaksian. barangsiapa menyembunyikan persaksian, maka sesungguhnya ia termasuk orang yang berdosa hatinya; dan Allah Maha Mengetahui segala yang kamu kerjakan.

Secara umum ayat tersebut memberikan petunjuk tentang praktek yang terjadi dalam kehidupan bermuamalah khususnya dalam kegiatan transaksi yang dilakukan oleh manusia yang dilaksanakan tidak secara langsung/tunai, sedangkan transaksi tersebut dilaksanakan sedang berada ditengah

perjalanan dan tidak terdapat pihak yang membantu untuk menuliskannya, dalam kondisi seperti itu maka sebaiknya hendaklah ada barang yang dijadikan sebagai tanggungan (agunan/jaminan) yang diserahkan oleh pihak yang berutang (debitur) kepada pihak yang berpiutang (kreditur). Akan tetapi terkecuali jika masing-masing pihak yakni kreditur dan debitur saling mempercayai kemudian masing-masing pihak menyerahkan diri sepenuhnya kepada Allah SWT, dalam keadaan yang demikian itu maka transaksi muamalah tersebut dinyatakan boleh dilakukan tanpa menyerahkan barang jaminan.

Berkaitan dengan ayat tersebut di atas, masyarakat Indonesia mengimplementasikannya baik dalam bentuk Lembaga keuangan maupun praktik kehidupan perekonomian secara tradisional. Berkaitan dengan hal ini, penulis mendapatkan beberapa penelitian terdahulu, diantaranya:

Pertama Penelitian yang berjudul “Studi Implementasi Akad Rahn (Gadai Syariah) Pada Lembaga Keuangan Syariah” yang dilakukan oleh Surepno, hasil dari penelitian ini menyatakan bahwa pada Lembaga keuangan Syariah dalam hal ini Pegadaian syariah, dalam operasionalnya menggunakan metode *Mudharabah* (bagi hasil) atau *Fee Based Income* (FBI). Metode ini digunakan dengan alasan pada prakteknya nasabah memiliki tujuan yang berbeda-beda dalam mempergunakan *marhum bih* (UP) seperti digunakan untuk kebutuhan konsumsi, tambahan modal kerja, ataupun yang lainnya. dengan demikian penggunaan metode *Mudharabah* dipandang belum tepat dalam pemakaiannya. (Surepno 2018).

Kedua, Penelitian selanjutnya yang berjudul “Operasional Gadai Dalam Sistem Hukum Ekonomi Islam” yang dilakukan oleh Muhamad Turmudi, hasil penelitian ini menunjukkan bahwa pengambilan manfaat pada benda-benda yang menjadi objek gadai yang ditekankan pada biaya atau tenaga untuk pemeliharaan objek gadai tersebut, dengan demikian bagi pihak yang memegang atau menerima barang-barang yang dijadikan sebagai objek gadai dalam hal ini pihak kreditur seperti di atas memiliki kewajiban berikutnya yang bersifat tambahan, dalam hal ini pihak kreditur yang memegang barang berkewajiban memberikan makanan, apabila gadaianya berupa hewan. Jadi yang dibolehkan disini adalah adanya upaya untuk memelihara terhadap barang gadaian yang ada pada kreditur. walaupun kreditur boleh memanfaatkan hasilnya, tetapi dalam beberapa hal pihak kreditur tidak boleh bertindak untuk menjual, mewakafkan atau menyewakan barang jaminan itu, sebelum ada persetujuan dari pegadai atau pihak debitur. (Turmudi 2016).

Ketiga, penelitian berikutnya yang berjudul “Kedudukan Gadai Syariah (Rahn) Dalam Sistem Hukum Jaminan Indonesia” yang diteliti oleh Budiman Setyo Haryanto, hasil pembahasan penelitian ini menyatakan bahwa pada dasarnya Konstruksi hubungan hukum pada *Rahn* (Gadai Syariah) itu hamper sama / identik dengan konstruksi hubungan hukum gadai (*pand*) yang berdasarkan Kitab Undang-undang Hukum Perdata (KUHPperdata), yakni Rahn sebagai perjanjian tambahan/ikutan (*accessoir*) terhadap perjanjian pokok yakni berupa perjanjian utang piutang (Kredit), yang mana obyek dari Rahn tersebut berupa benda bergerak yang memiliki nilai ekonomis dan benda tersebut harus diserahkan dari kekuasaan debitur (asas *inbezit stelling*), dan selanjutnya untuk mengambil pelunasan lebih dahulu atas hasil eksekusi benda yang secara khusus diperikatkan menjadi hak kreditur. (Setyo 2010).

2. METHODS

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif, dengan metode deskriptif analitis, yakni dengan menganalisis teks dan menelaah dokumen. Deskriptif dalam arti peneliti berusaha mendeskripsikan secara sistematis dan akurat terhadap suatu data-data dan dokumen yang ada. Jenis penelitian yang digunakan adalah penelitian Kepustakaan (*Library Research*) (Moch Nazir : 2003) dengan cara menelaah sejumlah artikel, buku-buku, tafsir al-quran dan membuka web-web untuk memperoleh data, teori dan konsep yang berhubungan dengan pembahasan ini dan tentang konsep Ijarah. Dengan menggunakan metode dan teknik pengumpulan data tersebut, kiranya dapat terkumpul seluruh data yang dibutuhkan untuk mendukung penulisan artikel ini, sehingga dapat ditemukan suatu kesimpulan yang objektif.

3. RESULTS AND DISCUSSION

3.1 Tinjauan Teoritis Tentang Rahn (Gadai)

Rahn secara etimologis berarti *al-tsubut* dan *al-habs*, artinya penetapan dan penahanan. Adapun secara terminologi *rahn* merupakan barang jaminan/agunan yang berarti menjadikan suatu

benda yang bernilai ekonomis dalam perspektif *syara* sebagai tanggungan hutang (Suhendi 2007). Makna gadai (*rahn*) apabila ditinjau dari perspektif perundang-undangan disebut dengan barang jaminan, agunan, dan runguhan. (Syafi'i 2000). Sedangkan menurut istilah *syara*“, yang dimaksud dengan *rahn* adalah menjadikan suatu barang yang mempunyai nilai harta berdasarkan pandangan *syara* yang dijadikan sebagai jaminan utang, yang memungkinkan untuk mengambil seluruh atau sebagian utang dari barang tersebut. (Anshori 2005).

Berdasarkan kamus umum bahasa Indonesia pengertian gadai adalah “Pinjam-meminjam uang dalam batas waktu tertentu dengan menyerahkan barang sebagai tanggungan, jika telah sampai pada waktunya tidak ditebus barang itu menjadi hak yang memberi pinjaman”.

Gadai juga merupakan pinjam meminjam uang dengan menggunakan pembatasan untuk waktu tertentu dengan menyerahkan barang sebagai tanggungan/objek jaminan, dan apabila telah habis waktu perjanjian gadai tersebut dan barang yang menjadi objek jaminan tersebut tidak ditebus oleh pihak yang meminjam uang, maka barang itu menjadi hak yang memberi pinjaman. Pada perjanjian Gadai juga merupakan perjanjian (akad) pinjam-meminjam dengan menyerahkan barang sebagai tanggungan utang. (Zuhdi 1996).

Rahn/gadai diatur dalam Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHES) Pasal 20 ayat 14 dan juga Pasal 329 sampai 369. Berdasarkan Pasal 20 ayat 14 menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan Rahn/gadai adalah penguasaan barang milik orang lain tanpa berniat untuk memilikinya. Selanjutnya didalam Pasal 329 KHES mengatur unsur-unsur pokok yang harus ada dalam perjanjian Rahn, yaitu (Mahkamah Agung 2009) :

1. Penerima gadai (*murtahin*), dalam hal ini adalah pihak yang memberikan pinjaman utang (kreditur)
2. Pemberi gadai (*Rahin*), yaitu pihak menerima pinjaman utang (*debitur*)
3. Harta (*Marhun Bih*), yakni objek gadai yang memiliki nilai ekonomis dan sebanding dengan nilai pinjaman
4. Utang, yakni perjanjian pokok yang menyebabkan adanya perjanjian tambahan berupa gadai
5. Akad, yaitu perjanjian yang disepakati oleh para pihak dan selanjutnya dinyatakan dalam ijab kabul

Akad *rahn* bertujuan agar kreditur yang bertindak sebagai pemberi pinjaman lebih mempercayai pihak debitur sebagai pihak yang berutang. Pemeliharaan dan penyimpanan barang gadaian pada dasarnya merupakan kewajiban yang melekat pada pihak yang menggadaikan (*rahin*), akan tetapi pemeliharaan tersebut dapat juga dilakukan oleh pihak yang menerima barang gadai (*murtahin*) sedangkan beban biayanya harus ditanggung *rahin*. Selanjutnya untuk menghindari system ribawi, maka berhubungan dengan biaya pemeliharaan ini tidak boleh ditentukan dengan didasarkan pada jumlah pinjaman. pelaksanaan *rahn*, dalam hal ini objek gadai (*marhun bih*) tidak secara otomatis menjadi milik kreditur/*murtahin* sebagai pihak yang menerima gadai. Dengan demikian *rahn* berfungsi sebagai jaminan utang dari *rahin* (debitur) kepada *murtahin* (pemberi utang), dan kedudukan *marhun bih*/barang gadaian tetap menjadi milik debitur/*rahin* itu sendiri. (Surepno 2018). Oleh karena itu maka dapat dikatakan bahwa akad *rahn*/gadai merupakan akad tambahan /*accessoir* dari perjanjian pokok yang sudah dibuat yaitu akad/perjanjian utang piutang yang dilakukan antara pihak *murtahin* (kreditur) dengan *Rahin* (debitur).

Berhubungan dengan hak untuk menahan *Marhun* (barang gadai) yang diberikan sepenuhnya kepada *Murtahin* (penerima barang) sampai tiba waktu pelunasan utang oleh *Rahin* (yang menyerahkan barang) ini didasarkan pada fatwa dari Dewan Syariah Nasional (DSN)- MUI No. 25/ DSN-MUI/III/2002 tentang Rahn. Selanjutnya *Marhun* (objek gadai) dan juga manfaat yang melekat didalamnya, pada dasarnya tetap menjadi milik *Rahin* (pemberi gadai), dengan demikian secara prinsip *marhun* (objek gadai) tidak boleh dimanfaatkan oleh *Murtahin* kecuali diberikan izin terlebih dahulu oleh *Rahin*, dan juga tidak mengurangi nilai *Marhun* dan pemanfaatan *marhun* tersebut pada dasarnya itu hanya sebatas untuk menggantikan biaya yang sudah dikeluarkan untuk pemeliharaan dan juga perawatan objek gadai tersebut oleh *murtahin*. (Mahkamah Agung 2009).

Dalam hal Penjualan objek gadai (*Marhun*) terdapat beberapa ketentuan, yaitu :

- a. Apabila perjanjian tersebut telah sampai pada akhir waktu yang sudah ditentukan/jatuh tempo, maka *Murtahin*/kreditur harus menyampaikan informasi berupa teguran kepada *rahin* agar *rahin* secepatnya melakukan pelunasan terhadap utangnya.

- b. Apabila *Rahin* ternyata tetap tidak dapat melakukan pelunasan utangnya, maka *Marhun* (objek gadai) dapat dijual secara paksa/dieksekusi melalui mekanisme lelang yang sesuai dengan berdasarkan prinsip syariah.
- c. Mengenai hasil penjualan *Marhun* apabila sudah dilakukan pelelangan maka dapat digunakan untuk melunasi utang *rahin* kepada *murtahin*, dan juga biaya pemeliharaan dan penyimpanan *marhun* yang belum dibayar oleh *rahin* serta biaya penjualan *marhun* tersebut.
- d. Apabila terdapat kelebihan dari hasil penjualan menjadi milik *Rahin* dan begitupun sebaliknya apabila terjadi kekurangan maka menjadi kewajiban *Rahin*.

3.2 Tafsir QS. Al-Baqarah : 283

Rahn merupakan salah satu kajian hukum ekonomi syariah yang secara tekstual tercantum di dalam Alquran, diantaranya terdapat dalam Firman Allah *Subhanahu wa ta'ala*: Qur'an Surat Al-baqarah ayat 283 yang berbunyi :

وَأِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانَ مَقْبُوضَةً فَإِنْ مِنْكُمْ بَعْضٌ بِأَمْرٍ فَالْيَدُ الَّتِي أَوْثَمْنَ بِهَا الْأَمَانَةَ وَالْبَيْتِ
اللَّهُ رَبُّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ

Artinya : Apabila kamu berada di perjalanan (dan bermu'amalah tidak secara tunai) sedangkan kamu tidak mendapatkan seseorang sebagai penulis, maka hendaklah ada barang tanggungan yang dipegang (oleh yang berpiutang). Akan tetapi apabila sebagian kamu mempercayai kepada sebagian yang lain, maka hendaklah orang yang dipercayai itu melaksanakan amanatnya (hutangnya) dan hendaklah ia bertakwa kepada Allah Tuhannya; dan janganlah kamu (para saksi) menyembunyikan persaksian. Dan barangsiapa yang menyembunyikannya, maka sesungguhnya ia adalah orang yang berdosa hatinya; dan Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.

Syaikh Abu Bakar Jabir al-Jazairi memaknai kata سفر berarti melakukan perjalanan bepergian keluar dari rumah dan jarak dari negerinya dengan jarak empat yard atau lebih. Selanjutnya kalimat وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا diartikan dengan tidak ditemukannya seseorang yang mau/dapat menuliskan untuk kalian, atau dapat diartikan pula tidak menemukan alat tulis seperti tinta dan pulpen yang dapat digunakan untuk menuliskannya. Selanjutnya kalimat فَرِهَانَ مَقْبُوضَةً diartikan Sebagai pengganti dari mencatat transaksi utang piutang itu, maka pihak yang berutang memberikan barang yang dijadikan sebagai jaminan kepada pemberi utang.

Kalimat selanjutnya yang berbunyi فَإِنْ مِنْكُمْ بَعْضٌ بِأَمْرٍ, diartikan Apabila mereka saling mempercayai dalam hal ini pihak kreditur dan debitur, maka tidak perlu mengambil barang gadai yang dijadikan sebagai objek yang dijaminkannya. Kalimat فَأَلْيَدٍ الَّتِي أَوْثَمْنَ بِهَا diartikan hendaknya orang yang dipercayai itu melaksanakan amanahnya dalam hal ini pihak yang berutang harus melaksanakan amanat untuk membayar utangnya yang tidak tercatat dan pemberi utang tidak mengambil barang gadai sebagai jaminan atas uangnya, dan arti kalimat آثِمٌ قَلْبُهُ berarti Berdosa hatinya, hal ini dapat dikatankan bahwa yang menyembunyikan rahasia adalah pekerjaan yang dilakukan oleh hati, dengan demikian hatilah yang dianggap berdosa. (Al-Jazairi, n.d.).

Dengan demikian tafsir ini dapat disimpulkan bahwa apabila ada transaksi yang dilakukan ketika bepergian dengan jarak 4 yard atau lebih, tidak ada orang yang dapat menuliskannya atau tidak ada alat untuk menuliskannya, maka siberpiutang (debitur) hendaknya memberikan barang gadai, akan tetapi apabila kedua belah pihak saling mempercayainya maka tidak tidak menjadi keharusan yang berpiutang untuk memberikan barang jaminan dengan catatan dia dapat dipercaya untuk melaksanakan amanahnya.

Penjelasan Surat Al Baqarah Ayat 283 berdasarkan Tafsir Ibnu Katsir menyebutkan bahwa Jika kalian dalam perjalanan (dalam hal ini khususnya kegiatan bermuamalah yang dilakukan tidak secara tunai), sementara tidak ada seseorang yang dapat dijadikan sebaga penulis, maka hendaklah orang yang berpiutang mendapatkan barang yang dijadikan sebagai objek tanggungan yang diterima. namun, apabila sebagian kalian mempercayai terhadap sebagian yang lainnya dalam hal ini pihak yang memberikan utang dengan yang berpiutang percaya antara yang satu dengan yang lain, maka hendaklah pihak yang dipercayai (yang berutang) itu dapat melaksanakan amanatnya (dalam hal ini membayar utangnya) dan hendaklah ia bertakwa kepada Allah sebagai Tuhannya, dan janganlah

para saksi itu menyembunyikan persaksian. Dan barang siapa yang menyembunyikan isi hatinya, maka sesungguhnya ia termasuk kedalam golongan orang yang berdosa hatinya; dan Allah Maha Mengetahui apa yang kalian laksanakan. (Ad-Dimasyqi 2002).

Maksud dari kalimat dalam perjalanan adalah sedang musafir, selanjutnya transaksi diadakan dengan cara tidak tunai hingga berakhirnya waktu yang telah disepakati, sedangkan tidak diperoleh seseorang yang menuliskannya, Atau berdasarkan pendapat Ibnu Abbas mereka sebenarnya memperoleh penulis, namun tidak menemukan alat tulis baik berupa kertas atau tinta atau pena, dalam keadaan demikian seharusnya ada barang yang dijadikan sebagai objek tanggungan (jaminan) yang dipegang. Dengan kata lain hal ini dimaksudkan bahwa kalian boleh memegang jaminan yang dijadikan sebagai pengganti dari catatan tersebut, dan jaminan tersebut dipegang oleh pemilik hak yaitu pihak pemberi utang. Hal ini dapat ditarik kesimpulan dari makna firman-Allah Swt yang berbunyi “maka hendaklah ada barang jaminan yang dipegang”.

Hal ini dapat diartikan bahwa akad gadai dikatakan masih belum terjadi kecuali apabila barang/objek jaminan telah dipegang oleh pihak pemberi utang/kreditur, seperti halnya yang dikatakan oleh mazhab Syafii dan jumhur ulama. Sedangkan ulama yang lainnya, menyatakan bahwa gadai dapat terealisasi, apabila orang yang memberikan pinjaman telah menerima barang yang digadaikan tersebut. Pendapat ini merupakan riwayat dari Imam Ahmad dan dianut oleh golongan ulama.

Kesimpulan dalil dari ayat ini menurut sejumlah ulama Salaf mengatakan bahwa gadai tidak disyariatkan terkecuali dalam kondisi diperjalanan. Demikianlah menurut Mujahid dan lain-lainnya. Selanjutnya sebagaimana terdapat di dalam kitab Sahihain yang berbunyi :

عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم توفى ودرعه مرهونة عند يهودي على ثلاثين وسقا من شعير رهنها قوة لاهله

Artinya : dari Anas radliyallohu ‘anhu: sesungguhnya Rasulullah SAW wafat, sementara baju besinya digadaikan kepada seorang Yahudi dengan melakukan pinjaman tiga puluh wasaq jiwawut. Nabi SAW menggadaikan baju besi tersebut untuk kebutuhan makan keluarganya.

Kemudian hadits lain yang diriwayatkan oleh HR. Bukhari, mengatakan bahwa :

عن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم اشترى طعاما من يهودي الي احل فرهنه درعه

Artinya : “Dari Aisyah, sesungguhnya Nabi saw membeli makanan secara tidak tunai dari seorang Yahudi dengan menggadaikan baju besinya”. (Hadits Riwayat Bukhari).

Berdasarkan kesepakatan para pakar fiqh mengatakan bahwa kasus *ar-rahm* yang terjadi pada peristiwa Rasul SAW. menggadaikan baju besinya tersebut merupakan kasus *ar-rahm* pertama yang terjadi di dalam Islam dan Rasulullah saw sendiri sebagai pelakunya. Mengacu pada ayat dan hadist tersebut diatas, maka para ulama fiqh bersepakat bahwa akad *ar-rahm* itu hukumnya adalah dibolehkan, hal ini dikarenakan banyak mengandung aspek kemaslahatan dalam membangun hubungan antar sesama umat manusia. Terdapat riwayat lain yang menyebutkan bahwa barang dalam hal ini baju besi Rosulullah itu digadaikan kepada seorang Yahudi Madinah. berdasarkan riwayat Imam Syafii, baju besi tersebut itu rosul gadaikan kepada Abusy Syahm, seorang penganut Yahudi.

Berhubungan dengan ayat berikutnya yaitu :

فَإِنْ آمَنَ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ فَلْيُوَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ ُ

“Akan tetapi, apabila sebagian kalian memberikan kepercayaan kepada sebagian yang lain, maka seharusnya yang dipercayai itu melaksanakan amanatnya (utangnya).

Menurut Ibnu Abu Hatim yang meriwayatkan dengan sanad jayyid dari Abu Sa'id Al-Khudri yang mengatakan bahwa ayat ini *menasakh* ayat sebelumnya. Asy-Sya'ibi mengatakan, "Apabila sebagian dari kalian percaya kepada sebagian yang lain, maka tidak mengapa jika kalian tidak melakukan catatan atau tidak mengadakan persaksian."

Bunyi ayat selanjutnya yaitu:

وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ ۗ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ أِثْمٌ قَلْبُهُ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ

Artinya : Dan janganlah kalian (para saksi) menyembunyikan persaksian.

Kalimat “janganlah kalian menyembunyikannya, dan tidak melebih-lebihkannya, dan tidak mengutarakannya” yang terdapat dalam potongan ayat tersebut. Persaksian palsu termasuk ke dalam salah satu dosa besar, demikian pula menyembunyikannya, ini menurut pendapat Ibnu Abbas dan yang lainnya. Selanjutnya Menurut As-Saddi, maknanya ialah durhaka hatinya. Secara

substansial makna ayat ini pada prinsipnya memiliki makna yang sama dengan ayat yang terkandung di dalam Surat Al-maidah ayat 106 dan QS An-nisa ayat 135 yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ أَحْرَبَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ
إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْسِبُوهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمُن بِاللَّهِ إِنْ ارْتَبْتُمْ لَا
نَسْنُرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذَا لَمِنَ الْأَتِمِينَ

Artinya : “Wahai orang-orang yang beriman! Apabila salah seorang (di antara) kamu menghadapi kematian, sedang dia akan berwasiat, maka hendaklah (wasiat itu) disaksikan oleh dua orang yang adil di antara kamu, atau dua orang yang berlainan (agama) dengan kamu. Jika kamu dalam perjalanan di bumi lalu kamu ditimpa bahaya kematian, hendaklah kamu tahan kedua saksi itu setelah salat, agar keduanya bersumpah dengan nama Allah jika kamu ragu-ragu, “Demi Allah kami tidak akan mengambil keuntungan dengan sumpah ini, walaupun dia karib kerabat, dan kami tidak menyembunyikan kesaksian Allah; sesungguhnya jika demikian tentu kami termasuk orang-orang yang berdosa.” (Al-maidah ayat 106).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ ۚ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا
فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا ۚ وَإِنْ تَلَوْنَا أَوْ نُسِرْنَا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا

Artinya : “Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kalian orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah biarpun terhadap diri kalian sendiri atau ibu bapak atau kaum kerabat kalian. Jika ia kaya ataupun miskin, maka Allah lebih tahu kemaslahatannya. Maka janganlah kalian mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang dari kebenaran. Dan jika kalian memutarbalikkan (kata-kata) atau enggan menjadi saksi, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui segala apa yang kalian kerjakan. (An-Nisa’: 135).

4. DISCUSSION

4.1 Gadai Dalam Perspektif Hukum Perdata

Pengaturan gadai juga terdapat dalam kitab Undang-Undang Hukum Perdata (KUHPdt) Pasal 1150 yang menyebutkan bahwa “Gadai adalah suatu hak yang diperoleh seorang kreditor atas suatu benda bergerak yang diserahkan kepadanya oleh debitur atau oleh orang lain atas namanya dan memberikan kekuasaan kepada kreditor untuk mengambil pelunasan dari benda tersebut secara didahulukan daripada kreditor lainnya, dengan kekecualian untuk mendahulukan biaya lelang, biaya penyelamatan benda setelah digadaikan.” Berdasarkan pengaturan tersebut maka dalam konteks hukum postif gadai merupakan hak yang diperoleh oleh kreditor dari debitur atas benda bergerak, yang mana dengan benda bergerak yang diberikan tersebut diharapkan akan memberikan kepastian hukum bagi pihak kreditor untuk mendapatkan pelunasan dari pihak debitur apabila debitur tidak dapat melunasi pinjamannya.

Berdasarkan Pasal 1150 KUHPPerdata maka dapat diperhatikan beberapa unsur pokok dari gadai yaitu sebagai berikut:

1. Objek gadai berupa benda bergerak baik berwujud maupun tidak berwujud.
2. Pemberi gadai menyerahkan benda gadai tersebut kepada pemegang gadai.
3. Adanya penyerahan kekuasaan terhadap objek gadai tersebut digunakan untuk pelunasan utang yang didahulukan dari kreditor-kreditor lainnya
4. Perjanjian gadai merupakan perjanjian yang bersifat *Accessoir* yaitu adanya hak dari gadai sebagai hak kebendaan tergantung dari adanya perjanjian pokok misalnya perjanjian kredit.
5. Biaya-biaya lelang dan pemeliharaan barang.jaminan di lunasi terlebih dahulu dari hasil lelang sebelum pelunasan piutang.

Secara umum gadai memiliki beberapa sifat *pertama* berdasarkan pasal 1152 ayat 3 KUHPPerdata, gadai memiliki Hak Kebendaan atas benda bergerak milik orang lain, yakni objek

gadai yang di saerahkan oleh pihak debitu kepada kreditur, dan ciri khusus dari Hak gadai adalah mengikuti bendanya ditangan siapapun benda gadai tersebut berada (*droit de suite*).

Selanjutnya *kedua* Perjanjian gadai sebagai perjanjian *Accessoir* yaitu merupakan perjanjian tambahan yang timbul karena adanya perjanjian pokok yang sudah dibuatnya terlebih dahulu, *ketiga* hak gadai tidak dapat di bagi-bagi, sebagaimana terdapat dalam pasal 1160 KUHPerdato disebutkan bahwa: " *Tak dapatnya hak gadai dan bagi-bagi dalam hak kreditor, atau debitor meninggal dunia dengan meninggalkan beberapa ahli waris*", *keempat* Hak Gadai merupakan hak yang didahulukan, hal ini didasarkan pada ketentuan pasal 1133 dan 1150 KUH Perdata. Karena piutang dengan hak gadai mempunyai hak untuk didahulukan dari pada piutang-piutang lainnya, maka kreditor pemegang gadai mempunyai hak mendahului (*droit de preference*) (Dalimunthe 2018).

Perjanjian gadai yang dibuat oleh pihak kreditur dan debitur akan melahirkan Hak dan Kewajiban antara pemberi dan penerima gadai, adapun yang mejadi hak pemberi gadai diantaranya adalah *pertama* Hak milik yang dimiliki seseorang atas kebendaan tertentu yang memberikan objek berupa barang bererak kepadanya, baik yang sifatnya umum maupun yang khusus/terbatas, *kedua* Hak untuk tetap memiliki barang yang digadaikan bila debitur atau pemberi gadai tidak memenuhi kewajiban-kewajibannya (Pasal 1154 KUH Perdata).

Adapun kewajiban pemberi gadai diantaranya adalah *pertama* Pemberi gadai harus melepaskan kekuasaan nyatanya atas benda-benda yang digadaikan itu. Caranya dilakukan menurut wujud masing-masing dari benda bergerak tersebut. *Kedua* Pemberi gadai atau debitur diwajibkan mengganti kepada kreditur segala biaya yang berguna dan perlu, yang telah dikeluarkan oleh pihak yang tersebut belakangan ini guna keselamatan barang gadainya (Pasal 1157 KUH Perdata).

Selanjutnya yang menjadi hak penerima gadai *pertama* Hak *retentive*, Hak gadai ini hanyalah akan ada apabila pemberi gadai telah menyerahkan barang yang digadaikan. Kebanyakan pemberi gadai akan menyerahkan barang tersebut kepada pemegang gadai. Sedangkan pemegang gadai tidak perlu mengembalikan benda tersebut sebelum hutang, rente, dan biaya-biaya dibayar. *Kedua* Hak *executie*, hak ini Pada umumnya akan dipermudah secara normal apabila debitur atau pemberi gadai memenuhi kewajiban-kewajibannya dan benda tersebut akan dikembalikan padanya setelah ia melunasi hutangnya. Memang hak gadai itu diciptakan dengan maksud adanya kemungkinan debitur tidak akan memnuhi kewajiban-kewajibannya. *Ketiga* Hak yang didahulukan untuk memperoleh ganti rugi.dalam hal ini Kreditor yang mempunyai tagihan yang diperkuat dengan hak gadai untuk mencapai tidak hanya bahwa ia tidak harus menunggu-nunggu pembayarannya, akan tetapi dengan cara sederhana dapat melakukan eksekusi atas benda gadai tersebut. (Pasal 1134 ayat (2) BW). Sedangkan Kewajiban Penerima Gadai Hal ini sebagaimana tertuang dalam pasal 1157 KUH Perdata, yang berbunyi: "Kreditor bertanggung jawab untuk hilangnya atau kemerosotan barangnya sekedar itu telah terjadi karena kelalaiannya. Sebaliknya debitur diwajibkan mengganti kepada kreditur segala biaya yang berguna dan perlu, yang telah dikeluarkan oleh pihak yang tersebut belakangan ini guna keselamatan barang gadainya."(R. Soetojo Prawirohamidjojo dan Marthalena Pohan 1984).

Hak gadai hapus, diantaranya *pertama* karena dengan hapusnya perikatan pokok yang dijamin dengan gadai ini sesuai dengan sifat *accessoir* daripada gadai, sehingga nasibnya bergantung kepada perikatan pokoknya, *kedua* Dengan terlepasnya benda jaminan dari kekuasaan pemegang gadai. Tetapi pemegang gadai masih mempunyai hak untuk menuntutnya kembali dan kalau berhasil, maka undang-undang menganggap perjanjian gadai tersebut tidak pernah terputus (Pasal 1152 ayat (3) KUHPerdato). *ketiga* Dengan hapus/musnahnya benda jaminan. *Keempat* terdapat penyalahgunaan benda gadai oleh pemegang gadai (Pasal 1159 KUHPerdato). Sebenarnya undang-undang tidak mengatakan secara tegas tentang hal ini. Hanya dalam Pasal 1159 dikatakan, bahwa pemegang gadai mempunyai hak retensi, kecuali kalau ia menyalahgunakan benda gadai, dalam hal mana, secara *o contrario* dapat disimpulkan, bahwa pemberi gadai berhak untuk menuntut kembali benda jaminan. Kalau benda jaminan ke luar dari kekuasaan pemegang gadai, maka gadainya menjadi hapus. (J. Satrio 2004).

4.2 Praktik Gadai Pada Lembaga Pegadaian Syariah

Secara kelembagaan Praktik gadai di Indonesia sudah terjadi sejak zaman kolonial belanda, yaitu dalam Bentuk usaha pegadaian yang berawal dari didirikannya *Bank Van Lening* pada masa VOC yang mempunyai tugas memberikan pinjaman uang kepada masyarakat dengan jaminan gadai yang pada awalnya dilaksanakan oleh pihak swasta, selanjutnya pada awal abad ke 20 oleh Gubernur Jendral Hindia Belanda melalui *Staatsblad* tahun 1901 Nomor 131 tertanggal 12 Maret 1901

didirikan rumah gadai pemerintah (Hindia Belanda) di Sukabumi Jawa Barat. yang menyatakan bahwa siapa pun tidak akan diperkenankan untuk memberi gadai atau dalam bentuk jual beli dengan hak membeli kembali, meminjam uang tidak melebihi seratus Gulden, dengan hukuman tergantung kepada kebangsaan para pelanggar yang diancam dalam pasal 337 KUHP bagi orang-orang Eropa dan pasal 339 KUHP bagi orang-orang Bumiputera”.

Selanjutnya, berdasarkan *staatblad* 1930 No. 226 Rumah Gadai tersebut mendapat status Dinas Pegadaian sebagai Perusahaan Negara dalam arti Undang-Undang perusahaan Hindia Belanda (Lembaran Negara Hindia Belanda 1927 No. 419). Pada masa selanjutnya, pegadaian milik pemerintah tetap diberi fasilitas monopoli atas kegiatan pegadaian di Indonesia. Dinas pegadaian mengalami beberapa kali perubahan bentuk badan hukum, sehingga akhirnya pada tahun 1990 menjadi Perusahaan Umum. Pada tahun 1960 Dinas Pegadaian berubah menjadi Perusahaan Negara (PN) pegadaian, pada tahun 1969 Perusahaan Negara Pegadaian diubah menjadi Perusahaan Jawatan (Perjan) pegadaian, dan pada tahun 1990 Perusahaan Jawatan Pegadaian diubah menjadi Perusahaan umum (PERUM) pegadaian melalui Peraturan Pemerintah (PP) nomor 10 Tahun 1990 Tanggal 10 April 1990. (Subagiyo 2014).

Di Indonesia, praktek atau transaksi gadai dengan prinsip Syariah mengacu pada Fatwa Dewan Syariah Nasional nomor: 25/DSN-MUI/III/2002 tanggal 26 Juni 2002 tentang rahn, dan secara teknis mengacu Peraturan Otoritas Jasa Keuangan Nomor 31 /Pojk.05/2016 Tentang Usaha Pergadaian. Kegiatan usaha sebagaimana dimaksud pada Pasal 10 yang menyebutkan bahwa Nama Perusahaan Pergadaian harus dicantumkan secara jelas dalam anggaran dasar sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (2) huruf a angka 1 yang dimulai dengan bentuk badan hukum dan memuat kata:

- a. Gadai atau kata yang mencirikan kegiatan Gadai, bagi Perusahaan Pergadaian yang menjalankan kegiatan usaha secara konvensional; atau
- b. Gadai atau kata yang mencirikan kegiatan Gadai diikuti dengan kata syariah, bagi Perusahaan Pergadaian yang menjalankan seluruh kegiatan usaha berdasarkan Prinsip Syariah.

Pasal 15 ayat (1) dan ayat (2) dapat dilakukan secara konvensional atau berdasarkan Prinsip Syariah. (4) Pelaksanaan kegiatan usaha berdasarkan Prinsip Syariah sebagaimana dimaksud pada ayat (3), wajib menggunakan akad dengan ketentuan:

- a. memenuhi prinsip keadilan (*'adl*), keseimbangan (*tawazun*), kemaslahatan (*maslahah*), dan *universalisme* (alamiyah);
- b. tidak mengandung gharar, maysir, riba, zhulm, risywah, dan objek haram; dan
- c. tidak bertentangan dengan ketentuan hukum Islam berdasarkan fatwa dan/atau pernyataan kesesuaian syariah dari Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia

Transaksi gadai atau rahn pada Lembaga pegadaian syariah memiliki dua akad, yakni akad rahn dan akad ijarah. Akad rahn terjadi apabila akad utang piutang dilakukan dengan menggadaikan harta sebagai jaminan utang tersebut. Kedua, diklasifikasikan akad ijarah, apabila penyewaan tempat dan jasa penyimpanan harta gadai tersebut. Pegadaian yang menyewakan tempat dan memberikan jasa penyimpanan, sedangkan nasabah yang menyewa tempat dan jasa penyimpanan. Kedua akad akan ditandatangani sekaligus pada saat nasabah (rahn) menyerahkan hartanya, biasanya plafon utang yang bisa diperoleh oleh nasabah maksimal 90% dari nilai taksiran harta yang digadaikan. Sedangkan jangka waktu maksimal empat bulan. Nasabah (rahn) mengembalikan utang itu sesuai dengan jumlah utangnya.

Nasabah (*rahin*) akan dibebani untuk melakukan pembayaran *ujrah* (bea penyimpanan) pada akad ijarah kepada pihak pegadaian (*murtahin*). Besarnya *ujrah* yang harus dibayar nasabah sebagai jasa simpan sebesar Rp 90,- (sembilan puluh rupiah) dihitung dari kelipatan taksiran Rp 10.000,- per 10 hari yang dibayar bersamaan dengan saat melunasi pinjaman tersebut. Dan selanjutnya Rahin juga harus membayar biaya administrasi yang besarnya ditetapkan oleh Pegadaian pada saat pencairan uang pinjaman. Jadi biaya simpan atau titip dalam akad ijarah sebesar 0,9% dinilai dari taksiran untuk 10 hari atau 2,7% dari nilai taksiran per 30 hari. Apabila jangka waktunya empat bulan (120 hari), biaya simpannya sebesar 10,8% dari nilai taksiran. Hal ini berbeda dengan gadai konvensional pada perum pegadaian yang bungannya 9%-12,8% dari nilai utang selama empat bulan. Berikut contoh perhitungan gadai syari'ah, nasabah menggadaikan harta bergerak. Setelah ditaksir nilai taksirannya adalah 1 juta. Ia akan mendapat plafon maksimal yaitu 90% dari nilai taksiran jadi ia mendapat utang sebesar Rp.900.000,-. Saat itu nasabah tersebut harus membayar biaya administrasi. Apabila jangka waktunya empat bulan atau 120 hari, maka biaya simpan yang harus dibayar adalah: $90 \times (1.000.000/10.000) \times (120/10) = \text{Rp. } 108.000,-$. Maka setelah jatuh tempo

(120 hari), maka nasabah itu ketika menebus barangnya harus membayar jumlah utang ditambah biaya simpan (900.000+108.000) yakni sebesar Rp. 1.008.000,-.(Subagiyo 2014).

Pada Lembaga pegadaian Syariah terdapat beberapa jenis Produk Pegadaian, diantaranya adalah sebagai berikut :(Pegadaian 2020)

1. Amanah, merupakan salah satu produk pegadaian Syariah, dalam operasionalnya berupa pemberian pinjaman dari pihak pegadaian syariah kepada pengusaha mikro/kecil, karyawan serta profesional yang kemudian akan digunakan untuk pembelian kendaraan bermotor, adapun Pegadaian Amanah jangka waktu pinjamannya mulai dari Rp 5.000.000 hingga 450.000.000 dengan jangka waktu peminjaman 12-60 bulan
2. Rahn, Produk Rahn dari Pegadaian Syariah merupakan pemberian pinjaman dengan menggunakan barang jaminan berupa emas perhiasaan, emas batangan, berlian, smartphome, laptop, barang elektronik lainnya, sepeda motor, mobil atau barang bergerak lainnya, Pinjaman (*Marhun Bih*) pada pembiayaan Rahn ini mulai dari 50 ribu sampai dengan 1 Milyar keatas dengan jangka waktu pinjaman selama 4 bulan dan dapat diperpanjang hingga berkali-kali.
3. Arrum BPKB, produk ini merupakan salah satu produk berupa pembiayaan untuk pengembangan Usaha Mikro Kecil dan Menengah (UMKM) dengan jaminan BPKB Kendaraan Bermotor, Uang pinjaman pada Arrum BPKB mulai dari Rp. 3 juta – 400 juta dengan pilihan jangka waktu pinjaman mulai dari 12, 18, 24 hingga 36 bulan. Pada pembiayaan ini, Pegadaian hanya menyimpan BPKB dan kendaraan dapat digunakan nasabah
4. Arrum Emas, ini merupakan produk Pegadaian untuk memberikan pinjaman dana tunai dengan jaminan perhiasan (emas dan berlian). Melalui pembiayaan ini, pinjaman dapat diangsur melalui proses yang mudah dan sesuai syariah. Pinjaman mulai dari Rp. 1 juta – Rp. 500 juta dengan jangka waktu 12, 18, 24, dan 36 bulan
5. Arrum Haji, produk ini berupa pembiayaan untuk mendapatkan porsi ibadah haji secara syariah dengan proses mudah, cepat dan aman. Nasabah hanya menyerahkan logam mulia senilai 3.5 gram atau 5 gram logam mulia, langsung mendapat pinjaman Rp25.000.000,- yang digunakan untuk memperoleh nomor porsi haji di kementerian Agama. Adapun Emas dan Dokumen haji aman tersimpan di Pegadaian.

5. CONCLUSION

Berdasarkan pemaparan tersebut di atas, maka dapat di tarik kesimpulan sebagai berikut :

1. *Rahn* adalah menjadikan suatu barang yang mempunyai nilai harta dalam pandangan syara sebagai jaminan utang, yang memungkinkan untuk mengambil seluruh atau sebagian utang dari barang tersebut. Berdasarkan Pasal 1150 KUHPerdta gadai merupakan hak yang diperoleh oleh kreditur dari debitur atas benda bergerak, yang mana dengan benda bergerak yang diberikan tersebut diharapkan akan memberikan kepastian hukum bagi pihak kreditur untuk mendapatkan pelunasan dari pihak debitur apabila debitur tidak dapat melunasi pinjamannya.
2. Secara tekstual Rahn tercantum dalam Qur'an Surat Al Baqarah Ayat 283 Sejumlah ulama Salaf mengambil kesimpulan dalil dari ayat ini bahwa gadai tidak disyariatkan melainkan dalam perjalanan namun secara umum para ulama berpendapat bahwa ayat ini tidak menetapkan bahwa jaminan itu hanya boleh dilakukan dengan syarat dalam perjalanan, muamalah tidak dengan tunai, dan tidak ada juru tulis. Tetapi ayat ini hanya menyatakan bahwa dalam keadaan tersebut boleh dilakukan muamalah dengan memakai jaminan.
3. Praktek atau transaksi gadai, pada Lembaga pegadaian Syariah sesuai dengan prinsip Syariah, yang mengacu pada Fatwa Dewan Syariah Nasional nomor: 25/DSN-MUI/III/2002 tanggal 26 Juni 2002 tentang rahn, dan secara teknis mengacu Peraturan Otoritas Jasa Keuangan Nomor 31 /Pojk.05/2016 Tentang Usaha Pergadaian.

References

1. Ad-Dimasyqi, Al-Imam Abul Fida Isma'il Ibnu Katsir. 2002. *Terjemah Tafsir Ibnu Katsir Juz I*. Bandung: Sinar Baru Al-gensindo.
2. Al-Jazairi, Syaikh Abu Bakar Jabir. n.d. "Surat Al-Baqarah Ayat 283." *Aisarut Tafasir*.
3. Anshori, Abdul Ghofur. 2005. *Gadai Syariah Di Indonesia*. Edited by Gadjah Mada. Yogyakarta:
4. Dalimunthe, Dermina. 2018. "Objek Gadai Dalam Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (BW)." *Yurisprudencia; Jurnal Hukum Ekonomi* 4 (1): 50–66.
5. J. Satrio. 2004. *Hukum Jaminan Hak Jaminan Kebendaan*. Bandung: Citra Aditya Bakti.
6. Mahkamah Agung. 2009. *Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah Peraturan Mahkamah Agung Nomor. 2 Tahun 2008*. Bandung: Fokusmedia.
7. Pegadaian, Sahabat. 2020. "Mengenal Pegadaian Syariah : Solusi Keuangan Sesuai Syariah." <https://sahabatpegadaian.com/inspirasi/mengenal-pegadaian-syariah-solusi-keuangan-sesuai-syariat>.
8. R. Soetojo Prawirohamidjojo dan Marthalena Pohan. 1984. *Bab-Bab Tentang Hukum Benda*. Surabaya: PT Bina Ilmu.
9. RI, Kementerian Agama. n.d. "Tafsir Lengkap Kemenag." <https://quranhadits.com/quran/2-al-baqarah/al-baqarah-ayat-283/#tafsir-lengkap-kemenag>.
10. Setyo, Budiman. 2010. "Kedudukan Gadai Syariah (Rahn) Dalam Sistem Hukum Jaminan Indonesia." *Jurnal Dinamika Hukum* 10 (1): 22–27. <https://doi.org/10.20884/1.jdh.2010.10.1.133>.
11. Subagiyo, Rokhmat. 2014. "Tinjauan Syariah Tentang Pegadaian Syariah (Rahn)." *An-Nisbah: Jurnal Ekonomi Syariah* 1 (1). <https://doi.org/10.21274/an.2014.1.1.161-184>.
12. Suhendi, Hendi. 2007. *Fiqh Muamalah*. Jakarta: PT. Raja Grafindo.
13. Surepno, Surepno. 2018. "Studi Implementasi Akad Rahn (Gadai Syariah) Pada Lembaga Keuangan Syariah." *TAWAZUN : Journal of Sharia Economic Law* 1 (2): 174. <https://doi.org/10.21043/tawazun.v1i2.5090>.

14. Syafi'i, Rahmat. 2000. *Fiqih Muamalah*. Bandung: : Pustaka Setia.
15. Turmudi, Muhammad. 2016. "Operasional Gadai Dalam Sistem Hukum Ekonomi Islam." *Al-Adl* 9 (1): 165–66.
<file:///C:/Users/USER/Downloads/673-1228-1-SM.pdf>.
16. Zuhdi, Masjfuk. 1996. *Masail Fiqhiyah*. Jakarta: PT Toko Gunung Agung.

Murabahah Bil Wakalah Financing in Islamic Banks

A. Rio Makkulau Wahyu

Faculty of Islamic Economics and Business, IAIN Parepare

*Email: a.riomakkulau@iainpare.ac.id

Orchid ID : <https://orcid.org/0000-0002-6681-5240>

Abstract. Murabahah is buying and selling of goods with the addition of a margin as profit to be obtained by the bank. The research method used in this article is the analysis of the literature which originates from books and scientific articles that discuss the same issue. The results of the study show that Murabahah bil wakalah is a hybrid contract. Murabahah bil wakalah is fully a transaction of purchasing goods or using services that are handed over to customers by granting a power of attorney used by customers to purchase Murabahah objects as stipulated in the Sharia Banking Act and the DSN-MUI Fatwa.

Keywords: Murabahah, Murabahah Bil Wakalah, Islamic Banks

1. INTRODUCTION

The principle of buying and selling with a Murabahah contract is a financing contract referred to as an agreement, agreement and agreement in terms of funding between the bank and the customer. However, Islamic banking has not been widely understood by the public, including banks and users of Islamic banking services. This is evident from the various mu'amalah contracts used by banks which contain terms and conditions that are contrary to sharia principles.

One of them is the non-realization of sharia principles, namely in terms of public understanding which assumes that Islamic banks are just a label used to attract the sympathy of the Muslim community in the banking sector. They argue that Islamic banks are conventional banks with banking terms that use Islamic terms, as in the implementation of contracts in Islamic banks they still use methods that are prohibited by religion. That is one form of attitude from the public regarding the existence of Islamic banking because it cannot be denied that the connotation of banking has long been distinctly separate from sharia so that at the beginning of the establishment of sharia banking many did not believe in the success of Islamic economists in uniting banking institutions with sharia. . The contract that gets a lot of evaluations about the halalness of its implementation is Murabahah, which is a sale and purchase with the selling price consisting of the purchase price and the profit that has been agreed upon. This is because there is a misperception on the Murabahah contract. Murabahah is often equated with an ordinary credit agreement, only the name is changed to a Murabahah or buying and selling contract. Even though apart from the selling price being more expensive, compared to the price on credit applications at conventional banks, and also in the implementation procedure, it seems that there is no difference between Murabahah and conventional banking credit.¹

The public's negative perception of Islamic banking arises due to several factors, namely: The mechanism with a Murabahah contract (sale and purchase with margin stated at the time of the contract) is assumed by the public to have

¹Wardah Yuspin, "Penerapan Prinsip Syariah dalam Pelaksanaan Akad Murabahah", *Jurnal Ilmu Hukum Vol. 10, No.1* (2007): h. 55-67.

similarities with the term credit in conventional banks, where the difference lies in the interest standard that forms the basis. A Murabahah contract is characterized by being based on a fixed interest rate, while credit at conventional banks is based on an increasing (flat) interest rate.

The profit margin on a Murabahah contract should be based on the principles of transparency and bargaining. However, the fact is that Islamic banks are only committed to this principle for customers who have high financial capacity and bargaining power. Some of the problems related to the implementation of Murabahah financing products involve sharia, legal and operational issues. Financing with a Murabahah scheme has been applied as a superior product of Islamic banking, although practice in the field still requires product standard guidelines to avoid various irregularities.

2. METHODS

The research in this article is a library research, using secondary data sources through book references, scientific articles that discuss Murabahah bil wakalah financing in Islamic banks. With the collection of data, data is then concluded using the deductive method to draw conclusions from the data found.

3. RESULTS AND DISCUSSION

Murabahah is a sale and purchase contract for an item at a price agreed between the seller and the buyer after the seller has correctly stated the acquisition price of the item and the amount of profit he gets. Murabahah is buying and selling of goods at the original price with an additional agreed profit.

Murabahah is permissible based on the word of Allah,

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

Those who eat (take) usury cannot stand up but are like the standing of a person who has been possessed by a devil because of (pressure) madness. Their situation is like that, is because they say (opinion), Indeed, buying and selling is the same as usury, even though Allah has justified buying and selling and forbidding usury. people who have reached him a ban from his Lord, then continue to stop (from taking usury), then for him what has been taken first (before the prohibition comes); and his affairs (submitted) to Allah. people who return (take usury), then that person is the inhabitants of hell; they live in it. (QS Al-Baqarah[2]:275)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا

O you who believe, do not eat each other's wealth in a vanity way, except by way of trade that applies with mutual consent between you. and do not kill yourselves. Verily Allah is Most Merciful to you. (QS An-Nisaa[4]:29)

Then the hadith of the Prophet which states that "buying and selling is done on the basis of likes and dislikes" (HR Ibnu Majah), besides that the scholars have agreed on the permissibility of this Murabahah sale and purchase. Meanwhile, the legal provisions for Murabahah financing in Islamic banks are:

1. Law No. 21 of 2008 concerning Islamic Banking.
2. Bank Indonesia Regulation (PBI) No. 10/16/PBI/2008 concerning Amendments to PBI No. 9/19/2007 concerning the Implementation of Sharia Principles in Fundraising Activities, channeling funds and providing Islamic bank services.
3. PBI No. 10/17/PBI/2008 concerning Islamic Bank Products and Islamic business units.

4. PBI No. 13/13/PBI/2011 concerning asset quality assessment for sharia commercial banks and sharia business units.
5. SE BI No. 10/14/DPBS concerning implementation of sharia principles in fundraising activities and distribution of funds as well as sharia bank services.
6. SE BI No. 10/31/DPBS concerning sharia bank products and sharia business units with an attachment to the codification book of sharia banking products.
7. SE BI No. 13/10/DPBS concerning asset quality assessment for sharia commercial banks and sharia business units.
8. SE BI No. 15/40/DKMP regarding risk management to banks that provide credit or consumer financing with property collateral and vehicle credit or financing.
9. DSN Fatwa No. 23/DSN-MUI/III/2000 regarding discounted payments in Murabahah.
10. DSN Fatwa No. 04/DSN-MUI/IV/2000 concerning Murabahah.
11. DSN Fatwa No. 09/DSN-MUI/IV/2000 regarding ijarah financing.
12. DSN Fatwa No. 17/DSN-MUI/IX/2000 concerning sanctions for able customers who delay payments.
13. DSN Fatwa No. 19/DSN-MUI/IV/2001 concerning al-qardh.
14. DSN Fatwa No. 31/DSN-MUI/VI/2002 concerning transfer of debt.
15. DSN Fatwa No. 46/DSN-MUI/II/2005 regarding discounted Murabahah bills.
16. DSN Fatwa No. 47/DSN-MUI/II/2005 concerning the settlement of Murabahah receivables for customers who are unable to pay.
17. DSN Fatwa No. 10/DSN-MUI/IV/2000 concerning wakalah.

The legal basis is a provision that is guided by all Islamic banks in financing products with Murabahah contracts. In PBI No.10/17/PBI/2008 concerning sharia bank products and sharia business units, it was followed by SE BI No.10/13DPBS concerning sharia bank products and sharia business units with an attachment to the book codification of sharia banking products including definitions and features and mechanisms financing on the basis of standard operational Murabahah contracts. In 2016 through efforts to standardize sharia banking products serially carried out by OJK in collaboration with industry players and the National Sharia Council as well as other sources. This Murabahah product standard was prepared by the OJK Sharia Banking Department who collaborated in the discussion in a focus group discussion with DSN-MUI.

Industry players and other stakeholders by aligning the standard operating procedures (SOP) of Murabahah products in Islamic banking with fatwas, sharia standards, and existing laws and regulations including sharia provisions in the Compilation of Sharia Economic Law (KHES) which are the references for judges in environment of the religious courts to decide sharia economic cases including sharia banking. This Murabahah product standard is expected to be able to complement the Codification of Sharia Banking Products as a reference for product implementation which is more detailed and technical in nature so that it makes it easier for industry players to carry out or develop products as well as the authorities in carrying out licensing and supervisory duties.

Murabahah comes from the Arabic word al-ribh (profit), which in language means mutual benefit. Based on this understanding, Murabahah means mutual benefit between the ba'i and musytari on the basis of the agreement of both parties. Murabahah is a sale at the purchase price of goods with a known profit. In another sense, Murabahah is a sale and purchase contract of goods by stating the acquisition price and profit (margin) agreed upon by the seller and the buyer.

Murabahah in the perspective of Islamic economics has several pillars and conditions that must be met, consisting of:

1. Contracting parties (Al-'aqidain); Seller (and), buyer (customer), supplier (supplier), provided they are legally competent and willing/not forced.
2. The object being contracted (Mahallul 'Aqad) and the price of the goods; There is a form of goods being traded, the price of goods such as houses, proferty goods, etc. Provided that the goods are not prohibited by syara', the delivery of the goods can be carried out, the full ownership rights are contracted, and the principal price and profits that have been agreed upon are notified..
3. Purpose of the Akad (Maudhu'ul Aqad).
4. Akad (Sighat al-'Aqad); Surrender (ijab), Accept (qabul). With conditions that must be clear, the prices and goods mentioned must be balanced, not limited by time.

The Koran never directly talks about Murabahah, although there are a number of references to buying and selling, profit and loss, and trade. Hadith of the Prophet Muhammad saw. nor do any have direct references to Murabahah. The early generations of scholars such as Malik and Shafi'i

who specifically said that buying and selling Murabahah is halal, did not support their opinion with a single hadith.

Al-Kaff, a contemporary critic of Murabahah, concluded that Murabahah is a type of buying and selling that was not known at the time of the prophet or his companions. According to him, the ulema leaders began to express their opinion about Murabahah in the first quarter of the second century of the Hijriyah or even later. Given that there are no references, either in the Qur'an or generally accepted valid hadith, the jurists have to justify Murabahah on other grounds. Malik justifies its legitimacy by referring to the practice of the people of Medina, namely "there is an agreement of opinion here in Medina about the legitimacy of someone buying clothes in the city, and then he takes them to another city to sell them again with an agreed profit." Syafi'i, without relying on his opinion on sharia texts, said, "if someone shows an item to someone and says, buy something like this for me and I will give you such a profit, then that person buys it" then this sale and purchase is valid. Fiqh mazha hanafi, justifies the validity of Murabahah based on the important conditions for the validity of a sale and purchase are in Murabahah and also because people need it.

According to Al-Syairazi, what is meant by Murabahah is a sale where the ba'i informs the musytari about the purchase price and profits based on an agreement between the purchases and profits based on an agreement between the two. Wahbah al-Zuhaili also explained the meaning of Murabahah, he stated that what is meant by Murabahah is sales at the same price as capital accompanied by additional profits.

Murabahah financing according to Ahmad Gozali defines the notion of Murabahah as an agreement agreed between an Islamic bank and a customer in which the bank provides financing for the purchase of raw materials or other working capital in the form of goods needed by the customer which will be repaid by the customer at the selling price of the bank (purchase price plus profit margin) at the time and mechanism of payment predetermined at the start. Meanwhile, according to Ascary, Murabahah financing is the sale of goods by a person to another party with an arrangement that the seller is obliged to disclose to the buyer the cost of the goods and the intended profit margin into the selling price of the goods, payment can be made in cash or deferred.

According to Muhammad Syafi'i Antonio, the terms and components of Murabahah financing, Murabahah transactions must meet the requirements, including the seller notifying the cost of capital to the customer. The first contract/contract must be valid in accordance with the established pillars, the contract/contract must be free from usury, the seller must explain to the buyer if there is a defect in the goods after purchase and the seller must convey all matters relating to the purchase.

In Islamic banking, Murabahah financing between the bank and the buyer (customer) must know each other regarding the procurement of goods and the selling price of Murabahah objects. Islamic banks, in this case, must benefit from the sale of the Murabahah object in the form of margin. The Murabahah payment method in this case can be done either in cash or in installments.

So that it can be understood that Murabahah financing is a form of channeling banking funds with a sale and purchase transaction of an item that consumers want, in this case the customer, where the selling price of the item has previously been agreed upon by the parties, where the bank has informed in advance the acquisition price plus with a margin (profit earned by the bank) and the payment mechanism can be made either in cash or in installments.

As for the features and financing mechanism based on a Murabahah contract, namely the bank acts as a party providing funds in Murabahah transaction activities with customers, the bank can finance part or all of the purchase price of goods for which the qualifications have been agreed, the bank is required to provide funds to realize the provision of goods ordered by the customer, and banks can provide discounts in reasonable amounts without being agreed in advance. Akad in Murabahah financing is a form of natural certainty contracts, because in Murabahah it has been determined how much the required rate of profit (profit to be obtained).

The purpose/benefits of Murabahah financing for banks are as a form of channeling funds and obtaining income in the form of margins. For customers, it is an alternative to obtain certain goods through bank financing and customers can repay in installments that will not change during the agreement period. As for risk identification (financing risk) in Murabahah financing caused by customer default or default and market risk caused by exchange rate movements if financing based on a Murabahah contract is provided in foreign currency.

A Murabahah contract (sale and purchase) is a legal act which has the consequence of the transfer of rights over an item from the seller (bank) to the buyer (customer), so by itself this legal act must fulfill the pillars and legal requirements of Murabahah.

The provisions for Murabahah financing at Islamic commercial banks are included in the contract as follows:

1. Murabahah financing is buying and selling financing between the bank (as the seller and provider of the contract object) and the customer (as the customer or buyer). The object of the contract, the purchase price and the bank's selling price to the customer, as well as the profit margin are stated clearly and in detail.
2. The object of the contract is a tangible item that is permitted by the Shari'a, both the substance and the method of obtaining it required by the customer has been legally purchased and owned by the bank.
3. The price of the object or goods includes the purchase price plus a profit margin. If there is a discount on the object, the purchase price or selling price will be reduced in accordance with applicable regulations.
4. Margin is the difference between the selling price and the acquisition price which becomes a bank profit for the sale and purchase of Murabahah agreed upon by the bank and the customer and is determined only once at the beginning of the contract and does not change during the contract period under any circumstances.
5. Payment by the customer can be made in cash or in deferred which includes Murabahah debt plus other costs arising from the transaction contract and the bank is required to convey it to the customer.
6. The payment term is determined based on the agreement between the bank and the customer.
7. Down payment or 'urbun' is an amount of money determined by the bank and approved by the customer, the money is paid in advance to the bank or to the supplier. The down payment is proof of the customer's sincerity in the transaction.
8. Banks may request a down payment or 'urbun', the amount of which is determined based on the agreement between the bank and the customer. In principle, the down payment belongs to the customer which cannot be used by the bank. If the Murabahah transaction is agreed upon, the down payment will be deducted from the Murabahah receivables. Conversely, if the Murabahah transaction is not agreed upon, then the down payment must be returned to the customer after deducting the real losses experienced by the bank. If the down payment is not sufficient to cover the risk of loss, the customer must pay the shortfall to the bank.
9. Banks are allowed to request collateral for other than objects or goods financed by the bank as evidenced by submitting documents related to the guarantee and signing an agreement to bind the guarantee according to the applicable requirements.
10. Banks can provide repayment discounts for customers who have paid off Murabahah receivables on time or for customers who have paid off sooner than the agreed time.
11. Banks can provide discounts on Murabahah bills for customers whose ability to pay has decreased due to business risks.
12. The implementation of the contract is subject to the applicable laws and regulations according to the domicile of the transacting parties. These regulations include Islamic banking laws, Indonesian bank regulations, and the fatwa of the MUI's national sharia council.
13. Settlement of disputes if there are differences of opinion or interpretation of the contents of the contract, it will be resolved by deliberation to reach a consensus. If no consensus is reached, then it is resolved through the Religious Courts or the National Sharia Arbitration Board whose decisions are binding.

Murabahah Financing Scheme

Seeing the Murabahah financing scheme, it can be understood that:

1. Islamic banks and customers negotiate about plans for sale and purchase transactions to be carried out. This negotiation includes the type of goods to be purchased, the quality of the goods, and the selling price.
2. Islamic banks enter into sale and purchase agreements with customers, where the bank is the seller and the customer is the buyer. In this sale and purchase agreement, the goods that are the object of sale and purchase are determined by the customer and the selling price of the goods.
3. On the basis of the contract carried out between the Islamic bank and the customer, the bank buys goods from the supplier/seller. Purchases made by this bank are in accordance with the wishes of the customer stated in the contract.
4. Suppliers send goods to customers on orders from Islamic banks.
5. The customer receives the goods from the supplier and receives documents on the ownership of the goods.
6. After receiving the goods and documents, the customer makes a payment. Payments are generally made by customers in monthly installments.

This is the ideal concept in Murabahah financing, so that elements of maisir/fraud can be avoided because all parties participate in the transaction. So that the application of Murabahah financing in Islamic banks includes:

1. Use of Murabahah contracts: Murabahah financing is a type of financing that is often applied, generally used in buying and selling transactions of investment goods and goods needed by customers. This type of use of Murabahah financing is more suitable for investment and consumption financing. In investment financing, a Murabahah contract is more suitable because there are goods that the customer will invest in or there will be goods that will become the object of investment. In consumer financing, usually the goods to be consumed by customers are clear and measurable, such as houses.
2. Goods that may be used as Murabahah objects include: Houses, motorized vehicles or transportation equipment, purchases of industrial equipment, purchases of factories, warehouses, and other fixed assets, namely the purchase of assets that do not conflict with Islamic sharia.
3. For Islamic banks: Banks have the right to determine and choose suppliers in purchasing goods. If the customer appoints another supplier, the bank has the right to evaluate the supplier to determine eligibility according to the established criteria. The bank issues a purchase order (PO) in accordance with the agreement between the bank and the customer so that the goods are sent to the customer. The method of payment made by the bank is by transferring directly to the supplier/seller's account, not to the customer's account.
4. For customers: The customer must be legally competent so that he can carry out transactions. The customer has the will and ability to make payments.
5. For suppliers: Suppliers are people or legal entities that provide goods according to customer requests. The supplier sells the goods to the bank, then the bank will sell the goods to the customer. Under certain conditions, the bank authorizes the customer to buy goods according to the specifications set out in the contract. Purchase orders (PO) for the purchase of goods are still issued by the bank and payments are still made by the bank to the supplier. However, the delivery of goods can be carried out directly by the supplier to the customer on the authority of the bank.
6. Pricing in Murabahah financing: The selling price of goods has been determined in accordance with the sale and purchase agreement between the bank and the customer and cannot change during the agreement period. The selling price of the bank is the selling price agreed between the bank and the customer. Down payment (urbun) for the purchase of goods made by the customer (if any), will reduce the amount of Murabahah receivables that will be repaid by the customer. If a Murabahah transaction is carried out, then urbun is recognized as part of the settlement of Murabahah receivables so that it will reduce the amount of Murabahah receivables. If the Murabahah transaction is not carried out (cancelled), then the urbun (down payment) must be returned to the customer after deducting the costs incurred by the bank.

7. Term: The term of Murabahah financing can be provided in the short, medium and long term, according to the ability of the customer to pay and the amount of financing provided by the bank. The financing period cannot be changed by either party, if there is a change in the time period, this change must be approved by both parties, both the bank and the customer.

8. Other matters in Murabahah financing: Fines for customer arrears (if any), are permitted in Islamic banking rules with the aim of educating customers to be disciplined in making installments of Murabahah financing. However, the income obtained by the bank due to late payment fines for Murabahah financing installments, may not be recognized as operating income, but is classified as non-halal income, which is collected in a certain account or included in a safe deposit (other liabilities). This deposit will be channeled to help economically weak communities, for example assistance for natural disasters, scholarships for underprivileged students, and loans without compensation for small traders. If the customer continues to be in arrears and is no longer able to pay, then the settlement of this dispute can be done through deliberation. If deliberation is not reached, the settlement will be submitted to the religious court.

9. Murabahah contract is a sale and purchase transaction or contract, the most dominant Murabahah contract is operationalized in Islamic banks, especially to fund consumptive financing such as home ownership or goods or property that the customer wants.

So that Murabahah financing is buying and selling of goods with an additional price on the basis of the first purchase price honestly conveyed in the contract. This financing applies the concept of the bank as a provider of goods needed by customers to be sold to customers by asking for an additional price for the purchase of these goods which is known as margin.

In Murabahah it is permissible by way of wakalah as the Sharia Banking Law and the DSN-MUI Fatwa regulate this. Murabahah financing in the mechanism of purchasing goods can be done by way of wakalah, because the concept of Murabahah allows it as stated in the DSN-MUI fatwa and wakalah standards on product operational standards, banks are allowed to authorize customers through wakalah contracts to act as bank representatives to buy Murabahah objects in accordance with specifications, conditions, and prices that have been approved by the bank, of course by attaching receipts and documents related to the purchase of Murabahah objects.

Murabahah financing is only made for the purchase of goods, regarding this mechanism the purchase of goods can be done by way of wakalah because the concept of Murabahah in the Law and the DSN-MUI Fatwa allows it with certain conditions, for example by attaching receipts and documents related to the purchase of the Murabahah object.

Allowance for Murabahah by giving power of attorney to customers to buy Murabahah objects in this case is called wakalah, where Murabahah financing is usually carried out by Islamic banks, namely Murabahah financing contracts for the purchase of consumptive goods such as houses or other goods/property, where the customer will apply for a change of financing to buy a house or building materials/property when it has been approved by an Islamic bank by providing certain requirements for the customer, then with a power of attorney given to the customer to buy goods, houses or property, the customer is given the mandate to buy this with conditions within a certain number of days the customer has purchased the materials according to what the customer wants as indicated by proof of purchase in the form of a note or invoice.

Mechanism of Murabahah Bil Wakalah

This is the difference between an ideal Murabahah, in this case a pure Murabahah, and a Murabahah bil wakalah, where for ideal Murabahah financing, the bank first purchases goods, houses or property that the customer needs from the seller/developer and then resells them to the customer at the purchase price from the supplier plus with an agreed and mutually agreed profit margin. While Murabahah bil wakalah the purchase transaction is fully handed over to the customer by granting a power of attorney used by the customer to purchase Murabahah objects.

In the world of banking, the term Murabahah is used to refer to an agreement to purchase goods by an Islamic bank in accordance with what the customer wants, then sell the goods to the customer at an agreed price by providing certain benefits to the bank. Payment is made within the specified time in installments. This kind of agreement is called bai' al-Murabahah li al-amir bi al-syira' (sale and purchase of Murabahah for purchase orders) or ilzami al-waid bi al-syira' (the obligation to promise to buy). This is what is known as Murabahah bil wakalah.

Murabahah financing can be made by order by way of a promise to make a purchase (al-wa'd bi al-bai'). So it can be concluded that in essence customers come to Islamic banks to get money loans, not to buy goods. Therefore, Murabahah financing in Islamic banking is more accurately described as providing funds to purchase goods needed by customers with an agreed profit margin. So that Murabahah financing, which is the mainstay product of Islamic banks, can be said to be ilzam al-wa'id bi al-syira' obligation to promise to buy or Murabahah li amir bi syira', namely Murabahah for purchase orders or purchase promises.

5. CONCLUSION

Murabahah is financing in which the bank provides funds to purchase goods needed by the customer. Operationally, this Murabahah practice is the sale and purchase of goods at the cost price or selling price (purchase price) plus the agreed profit (margin), in which the bank must notify the customer regarding the purchase price of the product and state the amount of profit added to the acquisition price. Whereas Murabahah bil wakalah is a hybrid contract because it combines two contracts in one transaction, namely the Murabahah contract and the wakalah contract. In ideal conditions, the Murabahah bil wakalah hybrid contract is where the process after the customer and the bank agree to the financing, the bank delegates authority to the customer to choose the item the customer wants to a third party, namely the supplier, after the customer chooses the item, the supplier sends the item. the next process is to carry out a second sales agreement by the bank and the customer for the goods for the bank to sell the goods to the customer along with the costs and profits agreed by both parties, the price of the goods is deferred and the payment date is scheduled.

References

- Adiwarman A.Karim, Bank Islam Analisis Fiqh dan Keuangan, Jakarta: Rajawali Pers, 2008.
- Ascary Akad dan Produk Bank Syariah, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2008.
- Atang Abdul Hakim, Fiqh Perbankan Syariah, Bandung: Refika Aditama, 2011.
- H.Veithzal Rivai dan Andria Permata Vethzal, Bank and Financial Institution Management, Jakarta: Rajawali pres, 2020.
- M. Syafi'i Antonio, Bank Syariah: Dari Teori Ke Praktik, Jakarta: Gema Insani Press, 2002.
- Muhamad, Manajemen Dana Bank Syariah, Jakarta: Rajawali Pers, 2015
- Rozalinda, Fikih Ekonomi Syariah, Fikih Ekonomi Syariah, Jakarta: PT.RajaGrafindo Persada, 2016
- Sayyid Sabiq, Fikih Sunnah, Bandung: Al-Ma'arif, 1988.

Wardah Yuspin, “Penerapan Prinsip Syariah dalam Pelaksanaan Akad Murabahah”, Jurnal Ilmu Hukum Vol. 10, No.1, 2007.

The Influence Of Village Funds on The Development Village Index (IDM) Of Sungai Raya District, Kubu Raya District

Firman¹

Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam IAIN Pontianak

*Corresponding author. Email: firbankuburaya@gmail.com

Orchid ID : please put ORCHID ID of the first author here (ex : <https://orcid.org/0000-000X-XXXX>)

Abstract. This research was conducted with the aim of analyzing the effect of the Village Fund (DD) on the Village Building Index (IDM) in Sungai Raya District, Kubu Raya Regency, using data sourced from the Ministry of Villages, Development of Disadvantaged Regions and Transmigration in the form of IDM data, while for Village Fund data was obtained from the Kubu Raya Regent's Regulation for 2018-2020. The analytical method used is regression analysis with panel data through the Fixed Effect (FE) model approach. The results of this study indicate that the Village Fund has a positive but not significant effect on the Village Building Index (IDM) as well as the Village Fund has a positive and insignificant effect on the Ecological/Environmental Resilience Index (IKL). The Village Fund has a positive and significant effect on the Economic Resilience Index (IKE) and the Social Resilience Index (IKS). The results of this study can be concluded that the village government is very important in allocating Village Funds so that the planned program can have a real impact on increasing the indicators of the Developing Village Index (IDM) in Sungai Raya District, especially villages that have low IDM scores, villages that are far from urban areas and villages with inadequate public facilities.

Keywords: DD (Village Fund), IKE (Economic Resilience Index), IKS (Social Resilience Index), IKL (Ecological/Environmental Resilience Index), IDM (Developing Village Index)

1. INTRODUCTION

Desa adalah salah satu bentuk dari sebuah pemerintahan yang paling kecil serta memiliki wewenang dan kebijakan tersendiri dalam mengatur warganya, karena pemerintah desa merupakan pemerintah yang sangat dekat dengan masyarakat baik dalam persoalan pelayanan publik dan pelayanan lainnya, selain pelayanan publik (Hehamahua 2015). Pembangunan desa tidak lepas dari tujuan pembangunan nasional, apalagi desa masih didominasi dengan jumlah penduduk yang *relative* besar sehingga wajar jika desa hari ini menjadi sebuah basis ekonomi dan kekuatan politik yang menjadi perhatian khusus bagi pemerintah pusat (Almasri, and Deswimar 2014). Pemberdayaan yang erat kaitannya berdekatan dengan masyarakat sekaligus sebagian besar masyarakat di Indonesia berada di pedesaan. Dilihat dari karakteristik desa, desa memiliki beberapa kategori, diantaranya adalah Desa Mandiri atau Masyarakat Mandiri, Desa Maju, Desa Tertinggal dan yang paling rendah adalah Desa Sangat Tertinggal (Kemendes-PDPT 2019). Selain itu, pengertian desa juga terdapat pada Undang-undang Desa tahun 2014, dimana dalam Undang-Undang ini, desa merupakan satu kesatuan hukum dengan keterbatasan wilayah kelompok sehingga bisa mengatur dan mengawasi berurusan dengan pemerintahan guna kepentingan masyarakat desa tersebut.

Keberhasilan pembangunan desa memang sebelumnya belum terukur dengan pasti, karena belum ada indikator yang pasti dalam pengukurannya. Masyarakat desa yang merupakan sebagai objek dari pembangunan dan begitu pentingnya partisipasi masyarakat dalam proses pembangunan, masyarakat desa harus mengetahui kebutuhannya dan tidak cukup hanya dipasrahkan sepenuhnya

kepada pemerintah desa (Poerwati and Imaduddina 2019). Seiring perkembangan waktu, indikator pembangunan desa dirasakan sangat penting dalam melihat keberhasilan pembangunan desa oleh pemerintah desa, apalagi setiap tahun pemerintah desa selalu mendapat bantuan dari pemerintah Kabupaten dan Provinsi serta Pemerintah Pusat yang berupa Alokasi Dana Desa (ADD), Dana Desa (DD) serta bantuan lainnya. Keterlibatan masyarakat dalam proses pembangunan pada setiap aktifitas pembangunan sangat dibutuhkan dalam proses desa menuju mandiri. Kemandirian Pemerintah desa memiliki peran penting dalam proses pembangunan, dimana kemampuan desa dalam mengelola, sumber daya yang ada dengan tujuan utama adalah kesejahteraan masyarakat desa (Wulandari 2014). Status desa mandiri disuatu daerah akan memberikan dampak yang nyata terhadap kemiskinan secara lokal maupun nasional, oleh karena itu wajar jika pembangunan desa menjadi tujuan utama pembangunan nasional (Farida et al. 2020). Untuk merubah desa menjadi desa mandiri, maju dan desa yang kuat memerlukan seperangkat yang lengkap dalam menunjang keberhasilan pemerintah desa, salah satunya dengan diberikannya bantuan Dana Desa oleh pemerintah pusat serta Alokasi Dana Desa.

Kemendes mengukur keberhasilan pembangunan desa yang disebut dengan Indeks Desa Membanguna atau yang disingkat dengan IDM, dimana IDM merupakan salah satu program yang dijadikan indikator oleh pemerintah pusat dalam melihat kondisi dan perkembangan dari status desa, serta menjadi acuan pemerintah desa untuk melihat perkembangan pembangunan desa atau kemandirian desa tersebut berdasarkan Undang-Undang yang didukung oleh bantuan pemerintah dengan Dana Desa dan Pendamping Desa. Indeks Desa Membangunan merupakan seperangkat indeks komposit yang telah diakumulasi oleh pemerintah dengan tiga indikator/indeks, yakni Indeks Ketahanan Sosial (IKS), yang berhubungan dengan pendidikan, kesehatan, modal sosial, dan pemukiman. Yang kedua adalah Indeks Ketahanan Ekonomi (IKE) yang meliputi indikator keberagaman dari produksi masyarakat desa, akses perdagangan atau pasar, akses kredit dan perbankan, akses dari kredit serta keterbukaan desa terhadap desa lainnya. Ketiga adalah Indeks Ketahanan Ekologi/Lingkungan (IKL) yang meliputi indikator kualitas lingkungan, bencana alam dan tanggap bencana (Kemendes-PDTT 2020).

Kubu Raya adalah Kabupaten di Kalimantan Barat dari 14 (empat belas) Kabupaten/Kota yang berdiri secara sah atau *definitive* pada tahun 2017 melalui pemekaran dari Kabupaten Mempawah (dulu Kabupaten Pontianak), yang memiliki 117 Desa dengan 9 Kecamatan, yakni kecamatan Batu Ampar, Sungai Ambawang, Teluk Pakedai, Kuala Mandor B, Rasau Jaya, Kubu, Sungai Kakap, Terentang dan Sungai Raya yang merupakan Kecamatan dari Ibu Kota Kabupaten Kubu Raya, dimana Kecamatan Sungai Raya memiliki desa sebanyak 20 Desa, dan dengan penduduk terbesar daripada kecamatan lainnya yakni sebesar 37% dari penduduk Kubu Raya (579.331 jiwa) atau jumlah penduduk sebesar 216.643 jiwa (“Badan Pusat Statistik Kubu Raya” 2021). Jika dilihat perkembangan IDM Kabupaten Kubu Raya per kecamatan pada tahun 2019 sebagian besar kecamatan di Kubu Raya berada pada status kecamatan berkembang, dan hanya Kuala Mandor B yang kategori Kecamatan tertinggal.

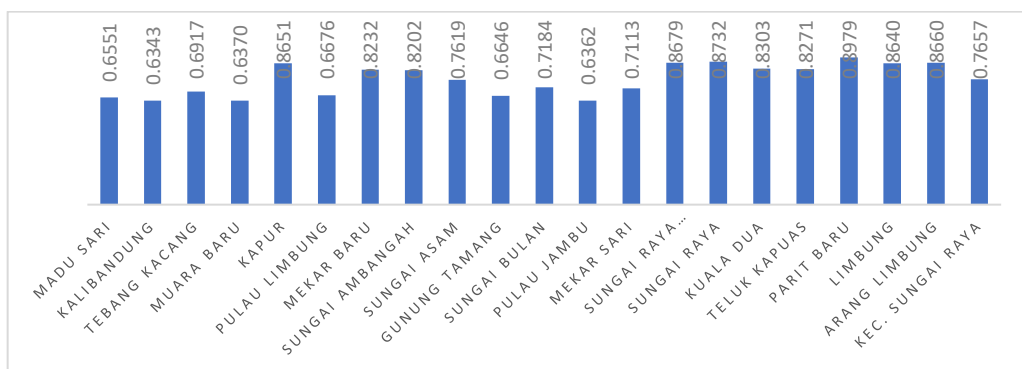
Tabel 1. Indeks Desa Membangun Kabupaten Kubu Raya Tahun 2019

KECAMATAN	IKS	IKE	IKL	IDM	JML DESA	STATUS DESA
Batu Ampar	0.7063	0.4333	0.6578	0.5991	15	Berkembang
Kuala Mandor B	0.7303	0.4733	0.5333	0.5790	5	Tertinggal
Kubu	0.7803	0.5525	0.7600	0.6976	20	Berkembang
Rasau Jaya	0.8467	0.6750	0.6444	0.7220	6	Maju
Terentang	0.7440	0.7433	0.7000	0.6391	10	Berkembang
Teluk Pakedai	0.7261	0.5000	0.7191	0.6484	14	Bekembang
Sungai Kakap	0.8092	0.6808	0.8256	0.7719	13	Maju
Sungai Ambawang	0.7527	0.5298	0.6524	0.6449	14	Berkembang
Sungai Raya	0.7651	0.6442	0.7333	0.7142	20	Maju
Kab. Kubu Raya	0.7598	0.5543	0.7111	0.6751	117	Berkembang

Sumber : Kemendes, 2021

Sebagian besar kecamatan di Kabupaten Kubu Raya lemah dibidang Indeks Ketahanan Ekonomi (IKE), 5 Kecamatan memiliki nilai IKE dibawah Kabupaten Kubu Raya, yakni Batu Ampar, Kaula Mandor, Sungai Ambawang, Teluk Pakedai dan Terentang, begitu juga dengan Indeks Ketahanan Sosial (IKS) berada dibawah Kabupaten Kubu Raya, yakni Batu Ampar, Kuala Mandor, Sungai Ambawang, Teluk Pakedai dan Terentang, sedangkan untuk Indeks Ketahanan Lingkungan (IKL), Batu Ampar, Kuala Mandor, Rasau Jaya, Sungai Ambawang, dan Terentang di bawah Kubu Raya.

Dalam mengukur status desa, Kemendesa memberikan ambang batas bagi desa dengan kategori, Desa Mandiri merupakan desa dengan nilai IDM > 0.8155, Desa Maju adalah desa dengan nilai IDM < 0.8155, Desa Berkembang jika nilai IDM berada diantara 0.5989 < IDM < 0.7072, Desa Tertinggal adalah desa dengan nilai 0.4907 < IDM < 0.5989 dan yang terakhir adalah Desa Sangat Tertinggal dimana kategori desa ini merupakan desa dengan nilai IDM < 0.4907. Sungai Raya merupakan satu-satunya Kecamatan yang menjadi Ibu Kota Kubu Raya yang memiliki jumlah penduduk terbesar dari kecamatan lainnya dan jumlah desa terbanyak yakni 20 desa sama dengan kecamatan Kubu, oleh karena itu untuk menjadikan Kubu Raya yang memiliki Indeks Desa Membangun dengan kategori Mandiri dan maju, harusnya dibenahi pembangunannya. Pada tahun 2020 IDM separuh jumlah desa di Sungai Raya memiliki nilai Indeks Desa Membangun di atas kecamatan Sungai Raya (0.7657). Kecamatan Sungai merupakan kecamatan yang memiliki 2 (dua) dapil jika saat pemilu, dimana Sungai Raya 1 (satu) ada 7 (tujuh) desa dan Sungai Raya 2 (dua) ada 13 (tiga belas) desa, dimana Sungai Raya 1 rencananya akan dijadikan sebuah kecamatan baru, yakni kecamatan Kumpai Raya. Oleh karena itu juga penting melihat sejauh mana perkembangan dari IDM kedua kecamatan tersebut jika dimekarkan.

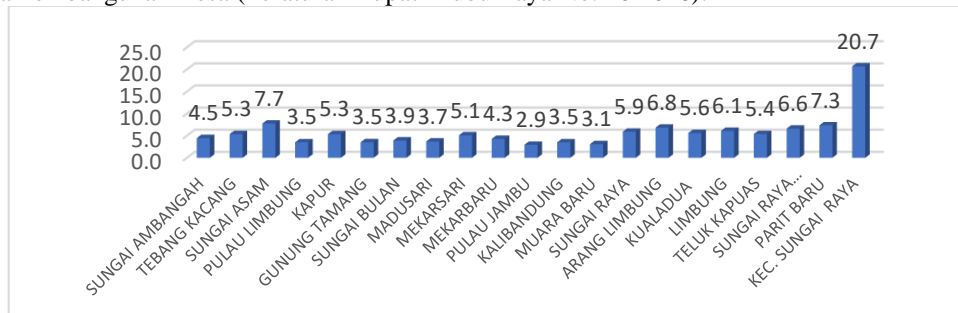


Gambar 1. Indeks Desa Membangun (IDM) Sungai Raya Tahun 2020

Sumber: IDM, Kemendesa, 2020

Dari gambar di atas semua desa yang berada pada kluster Sungai Raya 1 memiliki nilai Indeks Desa Membangun lebih tinggi dibandingkan Kecamatan Sungai Raya secara keseluruhan dan semua desa tersebut juga masuk kategori desa Mandiri. Parit Baru merupakan desa dengan IDM tertinggi yakni sebesar 0.8979 dan terendah adalah desa Teluk Kapuas yakni sebesar 0.8271. Sedangkan untuk desa yang berada pada kluster Sungai Raya 2 adalah sebagian besar besar memiliki nilai Indeks Desa Membangun lebih rendah dari pada Kecamatan Sungai Raya. Hanya Desa Kapur, Mekar Baru dan Sungai Ambangah yang memiliki nilai IDM lebih tinggi dari pada Kecamatan Sungai Raya sedangkan Desa Madusari, Kalibandung, Tebang Kacang, Muara Baru, Pulau Limbung, Sungai Asam, Gunung Tamang, Sungai Bulan, Pulau Jambu, Mekar Sari merupakan desa dengan nilai IDM lebih rendah dari pada Kecamatan Sungai Raya. Perbedaan nilai IDM antara Sungai Raya 1 dan Sungai Raya 2 memberikan gambaran bahwa pembangunan indikator IDM di desa Sungai Raya 1 lebih memadai dari pada indikator IDM di Sungai Raya 2.

Dana yang bersumber dari pemerintah pusat melalui transfer APBD pemerintah daerah untuk pembangunan desa yang disebut dengan Dana Desa, dimana Dana Desa ini keberadaannya untuk tujuan pembiayaan Pemerintah Desa, Pembinaan Kemasayarakatan dan Pemberdayaan Masyarakat serta Pembangunan Desa (Peraturan Bupati Kubu Raya No. 10 2018).



Gambar 3 Persentase Dana Desa (%) Sungai Raya Tahun 2021

Sumber: Perbup Kubu Raya, No. 10 Tahun 2018

Dana Desa ini merupakan akumulasi jumlah dari JP (Jumlah Penduduk) yang sebesar 20%, Luas Wilayah (LW) sebesar 15%, Jumlah Penduduk Miskin (JPM) 50%, dan Indeks Kesulitan Geografi (IKG) 25%. Persentase Dana Desa (DD) terbesar pada tahun 2021 dari gambar di atas jelas bahwa Desa Parit Baru merupakan desa dengan jumlah DD terbesar, yakni sebesar 7,3% dari keseluruhan Kecamatan Sungai Raya atau sebesar Rp.1.186.359.000, dimana Sedangkan jumlah DD terkecil adalah desa Teluk Kapuas yakni sebesar Rp.867.228.000 atau sebesar 5,4% dari DD keseluruhan Kecamatan Sungai Raya. Pada tahun tersebut (2021) jumlah DD terbesar untuk Sungai Raya 2 adalah Desa Sungai Asam yakni sebesar 7,7% dari persentase se Kecamatan Sungai Raya atau sebesar Rp.1.251.409.000, disusul oleh Desa Tebang Kacang yakni sebesar Rp.864.257.000 atau sebesar 5,3% dari jumlah DD se Kecamatan Sungai Raya. Beberapa desa dengan Dana Desa terkecil kecil, yakni Desa Pulau Jambu (Rp.473.340.000), Muara Baru (Rp.497.104.000), Kalibandung (Rp.565.520.000), Gunung Tamang (Rp.566.456.000) dan Desa Pulau Limbung (Rp. 565.191.000). Berdasarkan latarbelakang yang telah dijelaskan di atas, penulis tertarik terhadap pengaruh Dana Desa (DD) terhadap peringkat Indeks Desa Membanguna (IDM) Kecamatan Sungai Raya Kubu Raya.

2. METHODS

Jenis penelitian ini merupakan penelitian deskriptif, guna mengetahui dan menganalisis pengaruh dari Dana Desa terhadap Indeks Desa Membangun (IDM) Kecamatan Sungai Raya Kabupaten Kubu Raya, dengan menggunakan data panel, yakni gabungan data urut waktu (*times series*) selama 3 tahun yakni tahun 2018-2020 dan data silang atau data *cross section* dari 20 desa di Kecamatan Sungai Raya. Data bersumber dari Kementerian Desa, Pembangunan Daerah Tertinggal dan Transmigrasi yang berupa data Indeks Desa Membangun (IDM) serta bersumber dari Peraturan Bupati Kubu Raya yang berupa data Dana Desa (DD). Definisi variabel : Dana Desa merupakan anggaran yang diperuntukan oleh pemerintah pusat terhadap pemerintah desa, dengan tujuan untuk pembiayaan pemerintah desa, pembinaan masyarakat dan pembangunan desa dalam rupiah dari 20 desa di Kecamatan Sungai Raya, sedangkan indeks Desa Membangun (IDM) data yang digunakan berupa skor, yang terdiri dari skor IKE, IKL dan IKS. Adapun analisis yang digunakan penelitian ini menggunakan analisis *Mixed Method*, yakni model yang menggabungkan antara penelitian kuantitatif dan kualitatif dalam satu penelitian

3. RESULTS AND DISCUSSION

2.1 Analisis Regresi Data Panel

Untuk menganalisis regresi data panel, peneliti menggunakan uji model guna mendapatkan model regresi data panel dengan menggunakan aplikasi statistik *Eviews*. Uji *Eviews* digunakan untuk memilih model yang paling pas atau tepat dalam penelitian ini, dengan tahapan untuk mendapatkan model yang paling tepat adalah dengan cara model *Fixed Effect Model* atau *Random Effect Model* (Sarwono 2016). Oleh sebab itu untuk mendapatkan hasil model yang tepat dalam penelitian ini, beberapa tahapan yang akan dilakukan, yakni uji (PLS) *Pooled Least Square*, *FEM (Fixed Effect Model)* atau *REM (Random Effect Model)*. Untuk melihat apakah yang lebih cocok digunakan dalam pemodelan ini, maka beberapa tahapan:

1. Untuk mendapatkan hasil apakah model *Pooled Least Square* atau Model *Fixed Effect* yang tepat digunakan dalam penelitian ini, maka dilakukan Uji Chow dengan asumsi jika nilai Prob. > α = CE dan jika Prob. < α = FE.
2. Jika dalam Uji Chow didapat Uji Model *Fixed Effect* yang tepat digunakan dalam penelitian ini, maka selanjutnya adalah memilih apakah model *Fixed Effect Model* atau model *Random Effect Model* yang tepat digunakan dalam penelitian ini, maka dilakukan uji Hausman dengan asumsi jika nilai Prob. > α = RE dan jika Prob. < α = FE.

Untuk mengetahui pengaruh Dana Desa terhadap IKE, IKS, IKL dan IDM, maka peneliti menggunakan persamaan model dalam regresi linier sederhana, sebagai berikut:

$$Y_1 = \beta_0 + \beta_1 DD + \varepsilon_t \dots\dots\dots (1)$$

Keterangan :

- Y = IDM, IKE, IKS, IKL
- X = Dana Desa (DD)
- β = *Intercept*
- ε_t = *error term*

2.2 Uji Parsial (Uji t)

Uji parsial dilakukan untuk mengetahui seberapa besar pengaruh dari variabel bebas terhadap variabel terikat secara parsial atau masing-masing dari variabel bebas. Adapun hipotesis yang digunakan adalah:

1. Jika nilai prob. < 0,05 maka H0 ditolak dan H1 diterima, yang memiliki arti bahwa secara parsial bahwa variabel bebas berpengaruh terhadap variabel terikat.
2. Jika nilai prob. > 0,05 maka H0 diterima dan H1 ditolak, yang memiliki arti bahwa secara parsial variabel bebas tidak berpengaruh terhadap variabel terikat.

2.3 Uji Simultan (Uji F)

Uji simultan dilakukan untuk mengetahui pengaruh dari variabel bebas terhadap variabel terikat secara bersama-sama, jika $F_{hitung} > F_{tabel}$, maka dapat disimpulkan bahwa variabel bebas memiliki pengaruh terhadap variabel terikat, dengan signifikansi 0,05 dan dengan derajat kebebasan (df) sebesar n-2, yang artinya jika F_{hitung} lebih besar dari pada F_{tabel} , maka H0 ditolak dan Ha diterima, begitu juga sebaliknya.

2.4 Koefisien Determinasi (R²)

Uji R² dilakukan dalam penelitian ini untuk mengetahui besaran pengaruh dari variabel bebas terhadap variabel terikat. Jika hasil angkanya lebih mendekati 1, maka pengaruhnya sangat kuat dan jika angkanya mendekati nilai 0 maka pengaruhnya sangat lemah (Santoso 2008). Sedangkan untuk rumus uji R² sebagai berikut:

$$R^2 = \frac{ESS}{TSS} = \frac{\sum(Y_i - \bar{Y})^2}{\sum Y_i - \bar{Y}^2}$$

Dimana :

ESS = Jumlah kuadran yang dijelaskan

TSS = Jumlah kuadran total

3. RESULTS AND DISCUSSION

3.1 Uji Pemilihan Model

Dari hasil uji Chow, didapat hasil *prob.* sebesar $0,0032 < 0,05 = fixed\ effect$ begitu juga pada uji Hausman adalah dengan nilai *prob.* sebesar $0,0000 < 0,05 = fixed\ effect$. Oleh sebab itu regresi kesatu dari hasil penelitian ini adalah sebagai berikut:

Dana Desa (DD) Terhadap Indeks Ketahanan Ekonomi (IKE)

Adapun hasil uji regresi dari DD (Dana Desa) terhadap Indeks Ketahanan Ekonomi Kecamatan Sungai Raya sebagai berikut:

Tabel 2. *Coefficients* Indeks Ketahanan Ekonomi (IKE)

Variabel	Koefisien (B)	t-Statistic	Prob.	Keterangan
C	0.477452	6.950466	0.0000	
Dana Desa	1.38E-10	2.668638	0.0099	Signifikan
<i>Adjusted R-squared</i>		0.093722		
<i>F-statistic</i>		7.101413		
<i>Prob(F-statistic)</i>		0.009959		

Sumber: *Output Eviews* (data diolah), 2021

Adapun hasil dari uji regresi pada tabel di atas, maka persamaannya adalah:

$$\begin{aligned} Y_1 &= \beta_0 + \beta_1 DD + \varepsilon_t \\ Y &= 0,477452 + 0,477452 DD \end{aligned}$$

Artinya bahwa jika Dana Desa Kecamatan Sungai Raya tetap atau tidak mengalami perubahan, maka Indeks Ketahanan Ekonomi (IKE) sebesar 0,477452. Jika DD (Dana Desa) Kecamatan Sungai Raya mengalami peningkatan 1%, maka IKE (Indeks Ketahanan Ekonomi) naik sebesar 1,38E-10.

Dari hasil uji regresi di atas dapat dijelaskan bahwa secara parsial bahwa Dana Desa berpengaruh positif dan signifikan terhadap Indeks Ketahanan Ekonomi (IKE) Kecamatan Sungai Raya. Dengan nilai signifikansinya (*prob*) $0,0099 < 0,05$. Sedangkan hasil dari uji koefisien korelasi (R²) di atas dapat dilihat dari nilai *Adjusted R-Squared* sebesar 0.093722, yang artinya bahwa DD (Dana Desa) dalam menjelaskan pengaruhnya terhadap IKE yakni sebesar 09,37%, sedangkan

sisanya yakni 91,73% dipengaruhi oleh *factor* lain yang tidak diteliti dalam penelitian ini. Sedangkan untuk hasil uji F (simultan) bahwa secara bersama-sama DD (Dana Desa) berpengaruh signifikan terhadap IKE di Kecamatan Sungai Raya terbukti dari nilai signifikansinya sebesar $0.009 < 0.05$

DD (Dana Desa) di Kecamatan Sungai Raya pada tahun 2018-2020 berdampak signifikan terhadap peningkatan Indeks Ketahanan Ekonomi (IKE) Kecamatan Sungai Raya. Sungai Raya merupakan Ibu Kota Kabupaten Kubu Raya dimana ketersediaan pada indikator IKE cukup besar, karena sebagian besar desa di Sungai Raya berada didaerah perkotaan, ketersediaan indikator ketahanan ekonomi cukup memadai seperti Pertokoan, Pasar, Warung/Toko, Kedai, Kelontong, Penginapan, Jasa *Logistic*, Pos, Bank, lembaga ekonomi, transportasi umum, dan kualitas jalan. IKE Kecamatan Sungai Raya dari tahun ketahun selalu mengalami peningkatan, dimana pada tahun 2018 sebesar 0.5750 menjadi 0.69667 pada tahun 2020, begitu juga dengan Dana Desa setiap tahunnya mengalami kenaikan, yakni pada tahun 2018 sebesar Rp.21.042.460.000 menjadi Rp. 26.220.515.000 pada tahun 2020 atau sebesar 19,7%, Sungai Asam merupakan desa dengan alokasi Dana Desa terbesar yakni sebesar 9,72% atau Rp. 2.549.232.000 pada tahun 2020 disusul oleh Desa Mekarsari (6,55%), Kuala Dua (6,48%) dan Tebang Kacang (6,04%).

Menurut (Astika and Subawa 2021) mengemukakan bahwa jika anggaran dalam pemberdayaan masyarakat rendah maka akan memberikan dampak atau menurunnya Indeks Ketahanan Ekonomi Desa. Jika melihat realisasi dari penggunaan DD (Dana Desa) sebagian besar diprioritaskan dalam kegiatan pemberdayaan, pemeliharaan sarana dan prasarana dan pembangunan desa, seperti pembangunan Bank Sampah Desa, Jalan, Dermaga, Terminal Desa, dan Sarana Prasarana Transportasi Umum, pengadaan dan pembangunan, pengembangan dan pemeliharaan sarana dan prasarana usaha ekonomi masyarakat desa, usaha industri, pembentukan produk unggulan, desa wisata, teknologi tepat guna (Kemendes-PDPT 2019). Penelitian ini sejalan dengan penelitiannya (Gani, Gani, and Arief 2020), dimana Indeks Ketahanan Ekonomi (IKE) secara parsial dipengaruhi oleh dana desa dan berpengaruh signifikan. Desa maju merupakan desa dengan sumberdaya alam yang dikelola oleh masyarakat sekitar sehingga bernilai guna, berciri khas, selain itu juga meningkatnya ekonomi desa dampak dari munculnya Usaha Mikro dan Kecil Menengah (UMKM) di beberapa desa (Lisnawati and Lestari 2019). Ketahanan Ekonomi Desa akan kuat jika memiliki tempat perdagangan atau koperasi, selain itu juga menjadi hal yang sangat penting dalam keberlangsungan perekonomian desa dan perkembangannya, investor akan masuk jika Dana Desa diperuntukkan kepada untuk pembangunan dan pembukaan jalan kelahan pertanian, karena dalam penelitian ada di beberapa desa di Kecamatan Sibolangit, menemukan bahwa kemudahan akses jalan salah satu daya tarik investor masuk ke desa dengan itu perkembangan desa akan lebih baik kedepannya (Tambunan, Sihombing, and Harapap 2020). Pertumbuhan perekonomian desa, pemberdayaan masyarakat dan pembangunan desa di desa Ngroto, nyata dampaknya dari penggunaan dana desa terhadap ketiga tersebut (Devyana 2020). Pemerintah desa yang memprioritaskan peningkatan pembangunan fisik maka akan meningkatkan perekonomian desa (Tangkumahat, Panelewen, and Mirah 2017). Program pembangunan desa harus diprioritaskan terhadap nilai ekonomi, budaya dan social, sehingga dari tersebut dapat meningkatkan Ketahanan Ekonomi, Sosial dan Budaya Desa (Yulitasari and Tyas 2020).

Dana Desa (DD) Terhadap Indeks Ketahanan Sosial (IKS)

Adapun hasil uji regresi dari DD (Dana Desa) terhadap IKS (Indeks Ketahanan Sosial) sebagai berikut:

Tabel 3. Coefficients Indeks Ketahanan Sosial (IKS)

Variabel	Koefisien (B)	t-Statistic	Prob.	Keterangan
C	0.676616	12.31721	0.0000	
Dana Desa	5.80E-11	1.406277	0.1650	Tidak Signifikan
<i>Adjusted R-squared</i>		0.016312		
<i>F-statistic</i>		1.978366		
<i>Prob(F-statistic)</i>		0.164898		

Sumber: *Output Eviews* (data diolah), 2021

Adapun hasil dari uji regresi di atas didapat persamaannya sebagai berikut:

$$Y_1 = \beta_0 + \beta_1 DD + \varepsilon_t$$

$$Y = 0,67661 + 5,80E-11 DD$$

Artinya bahwa jika Dana Desa (DD) di Kecamatan Sungai Raya tetap atau tidak mengalami perubahan, maka Indeks Ketahanan Sosial (IKS) Kecamatan Sungai Raya adalah sebesar 0.676616,

yang artinya bahwa jika DD (Dana Desa) naik sebesar 1%, maka Indeks Ketahanan Sosial (IKS) akan naik sebesar 5,80E-11.

Dari tabel di atas juga dapat dijelaskan bahwa Dana Desa berpengaruh positif dan tidak signifikan terhadap Indeks Ketahanan Sosial (IKS) di Kecamatan Sungai Raya, dimana nilai signifikansinya sebesar (Prob.) 0,1650 > 0,05, dengan hasil uji koefisien determinasi (R^2) menunjukkan bahwa nilai *Adjusted R-Squared* sebesar 0.016312. Artinya bahwa Dana Desa menjelaskan bahwa dalam mempengaruhi IKS adalah sebesar 01,63%, sedangkan sisanya yakni 98,37% dipengaruhi oleh factor lain atau variabel lainnya yang tidak diteliti dalam penelitian ini. Adapun hasil uji F di atas menunjukkan bahwa secara simultan (bersama-sama) Dana Desa (DD) tidak berpengaruh terhadap Indeks Ketahanan Sosial (IKS) di Kecamatan Sungai Raya terbukti dari nilai signifikansinya sebesar 0,164898 > 0,05. Nilai Indeks Ketahanan Sosial (IKS) Kecamatan Sungai Raya, tertinggi adalah Desa yang berada dipinggiran perkotaan yakni Desa Parit Baru (0.9771), Sungai Raya Dalam (0.9371, Limbung (0.9314), Teluk Kapuas (0.9314), Sungai Raya dan Mekar Baru (0.9029), dengan Dana Desa terendah adalah desa Sungai Raya (3,57%), Teluk Kapuas (3,47%), Mekarbaru (3,47%), Pulau Jambu (3,71) dan Muara Baru (3,93%).

Persoalan ketimpangan pembangunan di beberapa desa menunjukkan bahwa pembangunan Desa di Sungai Raya perlu perbaikan, terlihat sebagian besar desa yang memiliki nilai IKL tertinggi adalah Desa yang berada ditengah per kotaan (Sungai Raya 1), seperti Sungai Raya Dalam, Sungai Raya, Kuala Dua, Kapur, Teluk Kapuas, Parit Baru, Limbung, dan Arang Limbung. Pembangunan desa seharusnya berkaitan dengan konteks pembangunan yang berkaitan dengan social, ekonomi, akses dan politik, yakni pembangunan yang berkaitan dengan desa ke desa dalam kecamatan ataupun antar kecamatan (Nurman 2015). Untuk perbaikan kualitas pembangunan desa harus lebih difokuskan pada pelayanan sosial, baik dari perbaikan pendidikan, kesehatan, pemberdayaan warga desa baik perempuan, anak dan disabilitas (Suroso 2020). Besar kecilnya Dana Desa yang dialokasi kepada pembangunan akan berdampak terhadap perkembangan desa dan juga akan berpengaruh terhadap perubahan nilai Indeks Komposit Indeks Desa Membangun (Muhtarom, Kusuma, and Purwanti 2018).

Pembangunan desa di Sungai Raya yang menjadi persoalan adalah ketersediaan jaringan internet disebagian besar desa belum memadai, akses kesehatan yang begitu jauh, ketersediaan dokter, bidang, akses poskesdes/posyandu walaupun ada tapi sering kosong petugas, kualitas pendidikan hanya terfokus daerah perkotaan kecamatan Sungai Raya, minimnya akses terhadap kursus (skil), hidup berkelompok, homogen, akses listrik, akses jaringan komunikasi, akses jalan dan kurangnya ketersediaan air bersih menjadi penghambat dan pemicu ketimpangan IKE di kecamatan Sungai Raya. Dana Desa atau pembangunan desa yang diorientasikan pada sarana dan prasarana akan berdampak terhadap nilai Indeks Sosial baik kualitas pelayan akses pendidikan, kesehatan, sarana umum. Hal ini sesuai dengan hasil penelitiannya (Astika and Subawa 2021) yang menemukan bahwa Desa Penatahan pada tahun 2016-2019 mengalami peningkatan nilai Indeks Ketahanan Sosial karena pembangunan diprioritaskan pada pelayanan kesehatan, pendidikan, infrastruktur umum dan pemukiman.

Dana Desa terhadap Indeks Ketahanan Ekologi/Lingkungan (IKL)

Adapun hasil uji regresi dari variabel Dana Desa (DD) terhadap Indeks Ketahanan Ekologi / Lingkungan (IKL) adalah sebagai berikut:

Tabel 4. Coefficients Indeks Ketahanan Ekologi/Lingkungan (IKL)

Variabel	Koefisien (B)	t-Statistic	Prob.	Keterangan
C	979.7844	1.386161	0.1736	
Dana Desa	-6.66E-07	-1.182191	0.2443	Tidak Signifikan
<i>Adjusted R-squared</i>			0.009820	
<i>F-statistic</i>			1.029256	
<i>Prob(F-statistic)</i>			0.454000	

Sumber: *Output Eviews* (data diolah), 2021

Adapun hasil tabel di atas, maka persamaan regresinya adalah sebagai berikut:

$$Y_1 = \beta_0 + \beta_1 DD + \epsilon_t$$

$$Y = 979,7844 + -6,66E-07 DD$$

Artinya bahwa jika Dana Desa (DD) tetap atau tidak mengalami perubahan di Kecamatan Sungai Raya, maka Indeks Ketahanan Ekologi/Lingkungan (IKL) di Kecamatan Sungai Raya

sebesar 979,7844 dan jika Dana Desa (DD) naik sebesar 1% maka Indeks Ketahanan Sosial (IKS) turun sebesar 6,66E-07.

Dari tabel di atas secara parsial bahwa Dana Desa (DD) berpengaruh *negative* dan tidak signifikan terhadap IKS (Indeks Ketahanan Ekologi/Lingkungan) di Kecamatan Sungai Raya, dimana nilai signifikansinya (*Prob.*) 0,2443 > 0,05. Hasil dari uji koefisien determinasi (R^2) di atas menunjukkan bahwa nilai *Adjusted R-squared* sebesar 0,009820. Artinya Dana Desa menjelaskan bahwa dalam mempengaruhi IKL adalah sebesar 00,98%. Sedangkan sisanya yakni 99,2% adalah variabel lain yang tidak diteliti dalam penelitian ini. Hasil uji F di atas menunjukkan bahwa secara bersama-sama DD tidak berpengaruh terhadap IKL di Kecamatan Sungai Raya terbukti dari nilai signifikansinya sebesar 0,454000 > 0,05.

Ada beberapa indikator dalam penilaian Indeks Ketahanan Ekologi/Lingkungan, diantaranya adalah kualitas lingkungan, kerawanan bencana, dan tanggap bencana. Desa Sungai Ambangan dan Kapur merupakan desa dengan IKL tertinggi yakni, dimana pada tahun 2020 IKL Sungai Ambang sebesar 1.0000 dan IKL Kapur sebesar 0.9333 sedangkan untuk kecamatan Sungai Raya sebesar 0.779985. Sebagian besar desa di Kecamatan Sungai Raya tidak terlalu rawan terhadap bencana, sehingga anggaran DD sebagian besar diperuntukan kepada pembangunan desa dan pemberdayaan, tetapi kewaspadaan juga perlu dilakukan seperti bencana alam, banjir dan puting beliung. Ini sesuai dengan program dan prioritas penggunaan dana desa serta undang-undang yang berlaku, seperti diperuntukan untuk pembangunan desa, pemberdayaan desa dan lainnya (Permendes, No. 11 Tahun 2019). Pada tahun 2018 desa yang memiliki status desa sangat tertinggal adalah desa Pulau Limbung dan Desa Gunung Tamang, sedangkan desa yang masih kategori desa tertinggal pada 2019 yang sama adalah Madusari, Kalibandung, Tebang Kacang, Muara Baru, Sungai Asam dan Pulau Jambu. Tetapi pada tahun 2020 desa sangat tertinggal dan tertinggal sudah menjadi desa berkembang dan menjadi desa yang sudah maju. Kerentanan terhadap bencana alam, guncangan ekonomi, ketidakmampuan mengelola sumber daya ekologi, ekonomi dan sosial serta kemiskinan yang masih banyak merupakan salah satu desa yang sangat tertinggal (Oppier 2018).

Dana Desa terhadap Indeks Desa Membangun (IDM)

Hasil dari uji regresi tentang pengaruh dana desa terhadap Indeks Desa Membangun (IDM) Kecamatan Sungai Raya adalah sebagai berikut:

Tabel 5. Coefficients Indeks Desa Membangun

Variabel	Koefisien (B)	t-Statistic	Prob.	Keterangan
C	0.668176	13.56843	0.0000	
Dana Desa	2.31E-11	0.588373	0.5597	Tidak Signifikan
<i>Adjusted R-squared</i>		0.469828		
<i>F-statistic</i>		3.614230		
<i>Prob(F-statistic)</i>		0.000293		

Sumber: *Output Eviews* (data diolah), 2021

Adapun hasil dari tabel di atas, dapat ditulis persamaannya adalah sebagai berikut:

$$Y_1 = \beta_0 + \beta_1 DD + \varepsilon_t$$

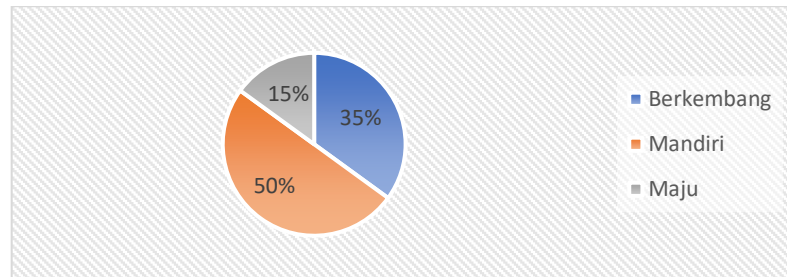
$$Y = 0,668176 + 2,31E-11 DD$$

Artinya bahwa jika Dana Desa (DD) Kecamatan Sungai Raya tidak mengalami perubahan atau tetap, maka IDM (Indeks Desa Membangun) menjadi 0,668176 dan jika Dana Desa (DD) naik sebesar 1%, maka Indeks Desa Membangun (IDM) naik sebesar 2,31E-11.

Tabel di atas menjelaskan bahwa DD (Dana Desa) secara parsial memiliki pengaruh positif dan tidak signifikan terhadap IDM (Indeks Desa Membangun) di Kecamatan Sungai Raya, dimana nilai signifikansinya (*Prob.*) 0,5597 > 0,05. Adapun hasil uji koefisien korelasi (R^2) pada variabel di atas menunjukkan bahwa nilai *Adjusted R-Squared* yakni sebesar 0,469828. Artinya Dana Desa menjelaskan bahwa dalam mempengaruhi IDM adalah sebesar 46,98%, sedangkan sisinya yakni 53,2%, dipengaruhi oleh variabel diluar penelitian ini. Seperti Hibah, Bansos, dan program dari dewan. Untuk hasil uji F di atas dapat dijelaskan bahwa secara bersama-sama atau serempak Dana Desa memiliki pengaruh terhadap Indeks Desa Membangun (IDM) di Kecamatan Sungai Raya, terbukti dari nilai signifikansinya sebesar 0,000293 < 0,05.

Dana desa memiliki peranan yang sangat penting dalam peningkatan Indeks Desa Membangun baik ketahanan ekonomi, social dan lingkungan. Tetapi jika pembangunan atau penggunaan anggaran Dana Desa digunakan pada program pemberdayaan dan pembangunan infrastruktur yang

mana desa sebagian besar memiliki letak geografis yang cukup besar dan program pemberdayaan serta pembangunan desa, maka tidak bisa dinikmati pada saat bersamaan pembangunan atau dalam jangka pendek peningkatan terhadap Indeks Desa Membangun tidak begitu signifikan atau tidak nampak, tetapi jika desa yang sudah memiliki infrastruktur yang memadai, baik pendidikan, kesehatan, sosial dan perekonomian yang mandiri serta letak desa berada di daerah perkotaan dengan ketersediaan yang memadai, maka nilai Indeks Desa Membangun akan naik dan cepat dirasakan manfaatnya.



Gambar 3. Status Desa Kecamatan Sungai Raya

Perkembangan status desa di Kecamatan Sungai Raya pada tahun 2018, yakni desa Pulau Limbung dan Gunung Tamang masuk kategori desa sangat tertinggal dan berubah menjadi berkembang. Perubahan dari status sangat tertinggal menjadi berkembang ini tidak terlepas dari proses anggaran Dana Desa dimana pada tahun 2018 desa Pulau Limbung hanya sebesar Rp.1.171.050.000 menjadi Rp.1.289.340.000 pada tahun 2020, begitu juga untuk Desa Gunung Tamang pada tahun 2018 sebesar Rp.850.480.000 menjadi Rp.1.085.910.000 di tahun 2020. Tetinggi pada tahun 2020 adalah desa Sungai Asam yakni sebesar Rp.2.549.232.000 atau sebesar 9,72% dari Dana Desa di 20 Desa se kecamatan Sungai Raya dan di tahun yang sama Dana Desa yang diberikan kepada 20 desa di Kecamatan Sungai Raya adalah sebesar 19,7% atau sebesar Rp.26.220.515.000 dari Dana Desa Kubu Raya yakni sebesar Rp.133.188.213.000.

Nilai Indeks Desa Membangun Kecamatan Sungai Raya rata-rata dari 20 desa terus mengalami peningkatan dimana pada tahun 2018 sebesar 0.5824 menjadi 0.76565 pada tahun 2020. Tujuan dari Indeks Desa Membangun adalah untuk mencapai kemandirian desa yakni dengan nilai IDM > 0,8155, jika dilihat dari status desa pada tahun 2020, hanya desa yang berada daerah perkotaan atau desa di kawasan Sungai Raya 1 yang memiliki status desa mandiri yakni Desa Sungai Raya Dalam, Sungai Raya, Kuala Dua, Teluk Kapuas, Parit Baru, Limbung, Arang Limbung, hanya Desa Kapur, Mekar Baru dan Sungai Asam yang memiliki status desa mandiri yang berada di kawasan Sungai Raya 2. Artinya bahwa separuh desa di kecamatan Sungai Raya masih berada pada status desa Maju dan didominasi oleh desa Berkembang. Ada banyak faktor yang mempengaruhi status desa di Kecamatan Sungai Raya, diantaranya adalah faktor nilai dari Indeks Ketahanan Ekonomi (IKE) yang cukup mencolok dari Desa yang berada diperkotaan dengan perdesaan atau yang berada pedalaman, seperti Kalibandung dan Pulau Jambu merupakan desa dengan nilai IKE terendah yakni sebesar 0.4667 dan tertinggi adalah desa Sungai Raya yakni sebesar 0,9833. Selain IKE juga yang menjadi perbedaan nilai IDM ini adalah karena faktor nilai Indeks Ketahanan Ekologi/Lingkungan (IKL), desa yang berada di daerah pedalaman lebih cenderung dan rentan terhadap bencana alam, seperti banjir, puting beliung dan longsor, selain itu juga ketersediaan peralatan dalam menangani bencana alam yang kurang memadai. Desa dengan nilai IKL terendah adalah desa Gunung Tamang yakni sebesar 0,6667 dan tertinggi adalah desa Kapur yakni sebesar 0,9333. Sedangkan untuk nilai IDM terendah adalah desa Kalibandung yakni sebesar 0,6343 dan tertinggi adalah desa Parit Baru yakni sebesar 0,8979. Besarnya Dana Desa jika tidak didukung dengan peningkatan indikator Indeks Desa Membangun akan memberikan dampak terhadap nilai IDM itu sendiri, apalagi jika program pembangunan Desa tidak tepat sasaran atau program Dana Desa hanya diperuntukan sebagian besar terhadap jalan fisik bahkan biaya aparatur pemerintah desa.

4. CONCLUSION

Secara parsial dari hasil penelitian ini bahwa DD (Dana Desa) berpengaruh positif dan signifikan terhadap IKE (Indeks Ketahanan Ekonomi) Kecamatan Sungai Raya. Hal ini karena

Kecamatan Sungai Raya merupakan Ibu Kota dari Kabupaten Kubu Raya dimana ketersediaan indikator IKE cukup besar, seperti pertokoan, pasar, warung kelontong, kedai dan penginapan, pos dan jasa logistik, bank, lembaga ekonomi, transportasi umum, dan kualitas jalan. Apalagi dana desa memang diprioritaskan untuk pelayanan dan akses perekonomian, seperti bank sampah desa, jalan, dermaga, terminal desa, dan sarana prasarana transportasi umum, usaha *industry* pemeliharaan sarana dan prasarana dalam menunjang perekonomian desa, pengadaan dan pengembangan, pembangunan, pembentukan produk unggulan, desa wisata, teknologi tepat guna, yang itu semua merupakan indikator dari IKE. Hal ini sesuai dengan hasil penelitiannya (Astika and Ssubawa 2021) yang mengemukakan bahwa, jika anggaran dalam pemberdayaan masyarakat rendah maka akan memberikan dampak atau menurunnya skor IKE (Indeks Ketahanan Ekonomi) Desa. Secara parsial Dana Desa (DD) berpengaruh positif dan signifikan terhadap Indeks Ketahanan Sosial (IKS) di Kecamatan Sungai Raya, hal ini karena persoalan ketimpangan pembangunan di beberapa desa menunjukkan bahwa pembangunan Desa di Sungai Raya perlu diperbaiki, terlihat bahwa sebagian besar desa yang memiliki nilai IKL tertinggi adalah Desa ditengah perkotaan (Sungai Raya 1), seperti Sungai Raya Dalam, Sungai Raya, Kuala Dua, Kapur, Teluk Kapuas, Parit Baru, Limbung, dan Arang Limbung) ini memiliki ketersediaan infrastruktur yang memadai dari pada Desa Sungai raya 2, baik ketersediaan jalan, kualitas internet, ketersediaan dokter, bidan, puskesmas, sekolah, akses peningkatan skill, akses listrik, air bersih dan lainnya. Seharusnya pembangunan desa lebih difokuskan pada pelayanan social, baik dari perbaikan pendidikan, kesehatan, pemberdayaan warga desa baik perempuan, anak dan disabilitas (Suroso 2020).

Secara parsial Dana Desa (DD) berpengaruh *negative* dan tidak signifikan terhadap Indeks Ketahanan Ekologi/Lingkungan (IKL) di Kecamatan Sungai Raya. Sebagian besar desa di Kecamatan Sungai Raya tidak begitu rawan terhadap bencana, sehingga anggaran DD sebagian besar diperuntukan kepada pembangunan desa dan pemberdayaan, tetapi kewaspadaan juga perlu dilakukan seperti bencana alam, banjir dan puting beliung. Hal ini sesuai dengan prioritas penggunaan dana desa yang hanya diperuntukan terhadap pembangunan desa dan pemberdayaan desa (Kemendes-PDPT 2019). Secara parsial bahwa DD (Dana Desa) berpengaruh positif dan tidak signifikan terhadap IDM (Indeks Desa Membangun) Kecamatan Sungai Raya, hal ini karena hanya desa yang berada di perkotaan atau desa di Sungai Raya 1 dengan kualitas SDM yang tinggi, akses pendidikan, fasilitas kesehatan, ketersediaan infrastruktur, sosial, budaya dan tidak terlalu rentang terhadap bencana alam oleh sebab itulah dominasi jumlah penduduk di daerah perkotaan dan perbaikan indikator pembangunan di atas sehingga Sungai Raya mengalami perbaikan status Indeks Desa Membangun. Tidak bisa dijadikan jaminan Dana Desa yang besar jika tidak didukung dengan program untuk meningkatkan indikator Indeks Desa Membangun (IDM), apalagi jika program pembangunan desa tidak tepat sasaran dan hanya diperuntukan sebagian besar terhadap jalan fisik yang tidak memberikan dampak terhadap perekonomian desa dan hanya untuk biaya aparaturnya pemerintah desa.

References

1. Almasri, and Deswimar, Devi. 2014. "Peranan Program Pemberdayaan Masyarakat Desa Dalam Pembangunan Pedesaan."
2. Astika, Agus Nyoman, and Nyoman Sri Subawa. 2021. "Evaluasi Pembangunan Desa Berdasarkan Indeks Desa Membangun" 5 (4): 223–32.
3. "Badan Pusat Statistik Kubu Raya." 2021. In .
4. Devyana, Nur Sri. 2020. "PEMBERDAYAAN MASYARAKAT DESA (Studi Kasus : Desa Ngroto , Kecamatan Pujon , Kabupaten Malang)." *Jurnal Ilmiah*.
5. Farida, Farida, M Wanialisa, Nursina, Ruwaida, and N Wahyuni. 2020. "Optimalisasi Pemanfaatan Dana Desa Untuk Mewujudkan Desa Mandiri." *Ikraith-Abdimas* 4 (1): 65–73.
6. Gani, Alifia Octavia A, Achmad Gani, and Muh Arief. 2020. "Dampak Penggunaan Dana Desa Terhadap Indikator Ketahanan Sosial , Ekonomi Dan Ekologi Desa Tertinggal Kecamatan Bulukumpa Kabupaten Bulukumba." *Jurnal Ilmu Ekonomi* 3 (1): 78–88.
7. Hehamahua, Hayati. 2015. "Impact Analysis of the Village Fund Allocation (ADD) Toward Economic Community (Case Study on the Rural District of Namlea Siahoni), Buru Regency." *Journal of Social and Development Sciences (ISSN 2221-1152)* 151 (3): 10–17.
8. Kemendes-PDPT. 2019. "Peraturan Menteri Desa Pembangunan Daerah Tertinggal Dan Transmigrasi Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2019 Tentang Prioritas Penggunaan Dana

- Desa Tahun 2020.” In *Kemendes-PDPT*.
9. ———. 2020. “Peringkat Status IDM Tahun 2020.” *Peringkat Status IDM Provinsi-Kabupaten-Kecamatan-Desa Tahun 2020*. <https://idm.kemendes.go.id/>.
 10. Lisnawati, and Soraya Lestari. 2019. “Analisis Faktor Pembangunan Desa Dalam Pengembangan Desa Mandiri Berkelanjutan Pada Desa Bungu Aceh Besar.” *Publisia: Jurnal Ilmu Administrasi Publik* 4 (2). <https://doi.org/10.26905/pjiap.v4i2.3390>.
 11. Muhtarom, Nurhadi Kusuma, and Eri Purwanti. 2018. “Village Index Analysis Building to Know The Village Development In Gadingrejo District of Pringsewu District.” *Inovasi Pembangunan : Jurnal Kelitbangan* 6 (02): 179–90. <https://doi.org/10.35450/jip.v6i02.96>.
 12. Nurman. 2015. *Strategi Pembangunan Daerah*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
 13. Oppier, Hermin. 2018. “Infrastruktur Dan Pemberdayaan Masyarakat.” *Cita Ekonomika, Jurnal Ekonomi* XII (2): 119–22.
 14. Peraturan Bupati Kubu Raya No. 10. 2018. “Tata Cara Pembagian Dan Penetapan Rincian Dana Desa Setiap Desa Kabupaten Kubu Raya Tahun Anggaran 2018.” Kubu Raya.
 15. Poerwati, Titik, and Annisaa Hamidah Imaduddina. 2019. “Keberhasilan Pembangunan Desa Ditinjau Dari Bentuk Partisipasi Masyarakat Melalui Lembaga Ketahanan Masyarakat Desa.” *Pawon: Jurnal Arsitektur* 3 (02): 103–14. <https://doi.org/10.36040/pawon.v3i02.893>.
 16. Santoso, Singgih. 2008. *Mengolah Data Statistik Secara Profesional, SPSS Versi 10*. Jakarta: Penerbit PT. Elex Media Komputindo.
 17. Sarwono, J. 2016. *Prosedur-Prosedur Analisis Populer Aplikasi Riset Skripsi Dan Tesis Dengan EVIEWS*. Yogyakarta: Gava Media.
 18. Suroso, Suroso -. 2020. “Kebijakan Pembangunan Desa Tertinggal Berbasis Indeks Desa Membangun (IDM) Dan Potensi Lokal.” *Jurnal Litbang: Media Informasi Penelitian, Pengembangan Dan IPTEK* 16 (1): 47–62. <https://doi.org/10.33658/jl.v16i1.167>.
 19. Tambunan, Haryanto Beni, Marlon Sihombing, and R Hamdani Harapap. 2020. “Membangun Di Kecamatan Sibolangit Kabupaten Deli The Role of Village Funds in Developing Village Index North Sumatra Province” 9 (2): 438–46.
 20. Tangkumahat, Feiby Vencentia, Vicky V. J. Panelewen, and Arie D. P. Mirah. 2017. “Dampak Program Dana Desa Terhadap Peningkatan Pembangunan Dan Ekonomi Di Kecamatan Pineleng Kabupaten Minahas.” *Agri-Sosioekonomi* 13 (2A): 335. <https://doi.org/10.35791/agrsosek.13.2a.2017.17130>.
 21. Wulandari, Endah. 2014. “ANALISIS FUNDAMENTAL MAKRO EKONOMI INDONESIA PERIODE 1980-2012.” Malang.
 22. Yulitasari, Yulitasari, and Wido Prananing Tyas. 2020. “Dana Desa Dan Status Desa Di Provinsi Jawa Tengah.” *Journal of Regional and Rural Development Planning* 4 (2): 74–83. <https://doi.org/10.29244/jp2wd.2020.4.2.74-83>.

Indonesian Government Monetary Policy in National Economic Recovery (PEN)

Nurfadilah Sindika Sari

Institut Agama Islam Negeri Parepare

E-mail: nsindikasari@gmail.com

***Abstract.** The Covid-19 pandemic has caused the Indonesian economy to become unstable, both micro and macro, and has even put Indonesia on the brink of recession. Economic instability during the pandemic caused the realization of Indonesia's economic growth to be very low, even the lowest since the 1998 monetary crisis, so the government designed monetary policy in implementing the national economic recovery program. This study aims to determine the monetary policies implemented by the government to overcome the economic crisis that occurred during the pandemic. The method used in this research is qualitative, the type of research is library research. Data is taken from journals, books, national news, official government websites that publish information that supports research. In restoring economic activity, the government took steps through the National Economic Recovery Program (PEN) with three policies, namely increasing domestic consumption, increasing business activity, and maintaining economic stability and monetary expansion. PEN is carried out through four modalities and state spending, namely state capital participation (PMN), placement of funds, government investment, and guarantee activities with a scheme determined by the government.*

Keywords: Monetary Policy, Covid-19 Pandemic, Economic Crisis

1. INTRODUCTION

The Covid-19 pandemic has been showing its existence for two years with outbreaks throughout the world. Covid-19 first appeared in the city of Wuhan, Hubei, China on December 31 2019.¹ The total number of cases since the emergence of this virus until 2022 has reached 584,595,723 cases worldwide and has killed around 6,418,093 people.² In Indonesia, the total cases of Covid-19 reached 6,244,978 cases and killed 157,095 people.³ Seeing the very high number of infections, the government continues to work on strategies and policies to address this health problem. There are several ways that various countries have done to stop the spread of the virus, one of which is by locking down their countries. However, in Indonesia the lockdown was not carried out due to several factors. In handling the Covid-19 case, the Indonesian government imposed large-scale social restrictions (PSBB) and has now been replaced by imposing restrictions on community activities (PPKM).

The announcement of the pandemic status on March 11 2020 by the World Health Organization sent all sectors into a tailspin, especially the health sector which is an important sector for solving this virus problem. Apart from the health sector, the economic sector has also been badly affected by the pandemic. The pandemic status has made the world economy unstable, and has even put countries on the brink of recession. Data from the Ministry of Finance regarding National Economic

¹Wikipedia, Covid-19 Pandemic, https://id.wikipedia.org/wiki/Pandemi_Covid-19 (accessed August 7, 2022)

²Google News, Coronavirus (COVID-19), <https://news.google.com/covid19/map> (accessed August 7, 2022)

³Task Force for Handling Covid-19, Situation of COVID-19 in Indonesia, <https://covid19.go.id/> (accessed August 7, 2022)

Recovery, shows that the global economy will experience a decline in the global investment sector and trade flows by 30%, and increase global financial market volatility by up to 251%. Besides that, as a result of the implementation of policies from each country such as lockdowns or limiting exports and imports from countries with high virus infection rates causing economic activity to decrease drastically. The halt in world economic activity will cause an increase in the unemployment rate, it is predicted that more than 195 million people will lose their jobs and 420-580 million people will fall into poverty.⁴

The pandemic has also affected the Indonesian economy, both micro and macro. Indonesia's economic condition has decreased quite drastically since the announcement of the first Covid-19 case in Indonesia on March 2 2020. Based on data from the Central Statistics Agency, it shows that in the second quarter of 2020, the Indonesian economy was minus 5.32 percent and this was recorded as realization of economic growth. the lowest since the 1998 monetary crisis, while in the third quarter of 2020 the Indonesian economy was minus 3.49 percent.⁵The sudden economic shock caused both micro and macro economic problems to become increasingly complicated.

Ministry of Finance data was collected in 2021. Global economic recovery in Q3 2021 generally slowed down as many countries experienced an increase in the number of daily cases of the Covid-19 delta variant of the Covid-19. Economic growth in Q3 2021 reached 3.51% (yoy), growing slower than Q2 2021 which reached 7.07%. This is due to the increase in daily infections in early January 2021 slowing economic growth and limiting people's movements and activities. In facilitating economic improvement, Bank Indonesia will continue to make adjustments to monetary and fiscal policies, policies to encourage increased exports, and increase economic and financial inclusion. Of course, in carrying out this policy, Bank Indonesia must coordinate with the government and related institutions.⁶

The impact of Covid-19 on the Indonesian economy must of course be restored through a national economic recovery program. The Indonesian government designed monetary policy with the aim of controlling inflation, providing stimulus for the business world and maintaining the rupiah exchange rate.⁷The purpose of this paper is to describe the monetary policies carried out by the government in the national economic recovery (PEN).

2. METHOD

The method used in this research is a qualitative method, this type of research is library research or commonly referred to as library research. This library research emphasizes the use of books, scientific journals, and other literature as the main source in studying an object.⁸The sources used in this research are books, scientific journals, research results, national news, official government websites that publish information that supports research.⁹Library data is collected and processed by compiling, organizing and researching research results. Data analysis in this research library is

⁴Novita Maulida Ikmal and Machdian Noor, (2021), Indonesian Government Policy in Handling the Community's Economy in the Conditions of the Covid 19 Pandemic, Proceedings of the National Seminar & Call for Paper "The Role of Women as Heroes in the Pandemic Era," 8(1), p. 314.

⁵Yudho Priambodo, Kompas, "Indonesia's Economy Has Dropped Due to the Impact of Corona"<https://www.kompas.tv/article/100767/eko-indonesia-anjlok-because-imbac-corona-dua-arah-bag-2>(accessed August 6, 2022)

⁶Yunita Maharani and Marheni, (2022) "Policy Strategy in Overcoming the Economic Crisis During the Covid-19 Pandemic: (Indonesian Case Study)," JEMASI: Journal of Economics Management and Accounting, 17(2), p. 236.

⁷Ministry of Finance of the Republic of Indonesia, Edward UP Nainggolan, (2020), Fiscal and Monetary Policy in Facing the Impact of Covid-19,www.djkn.kemenkeu.go.id/artikel/baca/13017(accessed August 7, 2022).

⁸Mestika Zed, Library Research Methods, (Jakarta: Indonesian Obor Foundation, 2008), p.

⁹Anwar Sanusi, Business Research Methodology, (Jakarta: Salemba Empat, 2016), p. 32.

content analysis, namely a study that examines the contents of written or printed information in detail. Alternatively, content analysis is a research technique that takes context into account to draw replicable conclusions and valid data.¹⁰The data that researchers use is data on the number of COVID-19 cases from credible sources, accompanied by government policies in dealing with the community's economy during the pandemic. Researchers combine similar data and draw conclusions from each of these data which in the end can be used as a narrative to help readers understand each purpose set by the author.

3. RESULTS AND DISCUSSION

3.1 Impact of Covid-19 on the Economy

The economic sector has suffered greatly as a result of the COVID-19 pandemic. Based on data from the Central Statistics Agency, it shows that in the second quarter of 2020 the Indonesian economy was minus 5.32 percent and this was recorded as the lowest economic growth realization since the 1999 monetary crisis, while in the third quarter of 2020 the Indonesian economy was still minus 3.49 percent.¹¹The Governor of Bank Indonesia (BI) estimates that the Indonesian economy will grow 3.2-4.4% this year. Triggered by increased mobility of people, government spending and increased exports. However, the World Bank has a different perspective, Indonesia can continue its economic growth momentum in 2022.

Based on the World Economic Outlook report, Indonesia's economy is estimated to grow 5.2% this year.¹²Some experts worry that the long-term economic impact of the Covid-19 pandemic could outweigh the health impact, slowing economic growth in the coming years. When the economy slows down, the rate of employment will decrease, unemployment and poverty will increase, and crime will increase in society.¹³The tourism and aviation sectors are also feeling the shock from the impact of the Covid-19 pandemic due to the impact of travel bans and social distancing, as well as the high cost of antigen and PCR swabs. The impact extends to the hotel, restaurant, retail, transportation, MSMEs and other industries. The manufacturing industry is also affected by delays in raw materials due to scarcity and delays in receiving raw materials. This has an impact on high product prices and causes inflation to increase. The World Bank estimates that Indonesia's economy will grow by 4.4% in 2021. The decline in this forecast is due to the impact of the delta variant that spread in July/August last year. The World Bank also estimates that Indonesia's economic growth will increase by 5.2% in 2022 and 5.1% in 2023.¹⁴

Furthermore, in 2021 Indonesia's poverty rate is expected to increase due to the Covid-19 pandemic outbreak in this country until now. According to INDEF calculations, the poverty rate will increase by 10.5% in 2021. The number of poverty people is projected to increase by around 1 million people, so that the total number of poverty people is estimated to reach 28.37 million people.

¹⁰Krippendorff Klaus, *Content Analysis: Introduction to Theory and Methodology*, trans. Farid Wajidi, (Jakarta: Citra Niaga Rajawali Press, 1993), page 15.

¹¹Yudho Priambodo, Kompas, "Indonesia's Economy Has Dropped Due to the Impact of Corona"<https://www.kompas.tv/article/100767/eko-indonesia-anjlok-because-imbas-corona-dua-arrah-bag-2>(accessed August 6, 2022)

¹²Business Economics, World Bank Projections Indonesia's Economy to Grow 5.2 Percent in 2022,<https://economy.business.com/read/20220111/9/1487984>accessed 6 August 2022

¹³Mashuri, M., Eryana, E., & Ezril, E. (2019). Factors Influencing The Success Of The Sukaramai Market Trader Business In Bengkalis District. *IQTISHADUNA: Scientific Journal of Our Economy*, 8(1), 138-154, p. 30.

¹⁴Ministry of Finance of the Republic of Indonesia, World Bank Predicts Indonesia's Economy will Strengthen, Structural Reforms Still Needed,<https://fiskal.kemenkeu.go.id/baca/2022/06/22/4351-bank-dunia-prediksi-perekonomian-indonesia-akan-menguat-reformasi-struktural-tetap-dibutuhkan>, accessed November 6, 2022.

Table.1 Number and Percentage of poverty Population

Year	Number of poverty Population	Percentage
2019	25.14 Million	9.41%
2020	26.42 Million	9.78%
2021	27.54 Million	10.14%

Source: Badan Pusat Statistik, 2020.

Based on the data above, it can be seen that as of March 2019-2021 the number of poverty people has been increasing from year to year. In 2020 there was an increase of 1.28 million poverty people compared to 2019 or an increase of 0.37 percent. In 2021 the poverty population will increase by 0.36 percent or 1.12 million people, when compared to the previous year. The increase in the number of poverty people from 2020 to 2021 is estimated to be the result of the co-19 pandemic.

The program designed by the government for 2021, namely National Economic Recovery (PEN), is not strong enough to hold back the rate of decline in consumption for the poverty and vulnerable to poverty. This resulted in also increasing unemployment and crime. According to INDEF the number of unemployed will increase by 3.6 million people, to 10.4 million people in 2021, with a percentage of 7.8% from 4.99%. The details come from 2.5 million new workforce that are not optimally absorbed and 1.1 million workforce that are still not absorbed due to the impact of Covid-19. The increase in unemployment has made the poverty rate rise above 2 digits. Based on data from the Central Statistics Agency, it shows that the number of open unemployed in 2019-2022,¹⁵ as follows:

Table. 2 Number of Open Unemployment in 2019-2022

Year	Month	Unemployment Rate
2019	February	4.98%
	August	5.23%
2020	February	4.94%
	August	7.07%
2021	February	6.26%
	August	6.49%
2022	February	5.83%

Source: Badan Pusat Statistik, 2020.

The data above shows that before the arrival of Covid-19 in Indonesia, the percentage of unemployed from February to August 2019 had increased by 0.25%. Whereas in 2020 from

¹⁵Central Bureau of Statistics, February 2022: The Open Unemployment Rate (TPT) is 5.83 percent and the average labor wage is 2.89 million rupiah per month, bps.go.id/pressrelease/2022/05/09/1915/februari-2022--open-unemployment-rate--tpt--5-83-percent.html (accessed August 6, 2022)

February to August there was a quite high percentage jump of 2.13%, this is certainly the impact of the co-19 pandemic. Next, in 2021 the unemployment rate will decrease compared to the beginning of the first Covid-19 case in Indonesia. From February to August 2021 there was an increase in the percentage of the unemployment rate by 0.23%. And finally in 2022 the unemployment rate will decrease to 5.83% or 8.40 million unemployed people. Compared to the previous year, as of February there was a decrease of 350 thousand people, while as of August there was a decrease of 700 thousand people.

3.2 Government Monetary Policy

Monetary policy is the policy used by the government to regulate the money supply. Growth in the money supply should follow economic growth so that it can indirectly reduce the unemployment rate. The central bank as the executor of monetary policy can carry out both quantitative and qualitative policies.¹⁶With monetary policy, the government can also exercise control over the money supply, credit and the banking system. In practice, monetary policy can be expansionary in nature with the aim of increasing aggregate demand in the economy; or contractionary with the aim of reducing aggregate demand in the economy.¹⁷

Setting the amount of money circulating in the community is regulated by increasing or decreasing the amount of money in circulation. Monetary policy can be classified into two, namely expansionary monetary policy and contractionary monetary policy.¹⁸In implementing monetary policy, central banks usually use various tools as instruments to achieve targets. Among these instruments are open market operations, reserve requirements, discount policies, and moral appeals.¹⁹

The Covid-19 pandemic has caused a decline in Indonesia's economic performance. For this reason, the government is actively trying to restore the national economy through the National Economic Recovery Program (PEN). The purpose of this PEN is to maintain and increase the ability of the community in the economic sector, both the real sector and the financial sector so that they are able to run their business during the Covid-19 pandemic. The National Economic Recovery Program (PEN) is contained in Government Regulation Number 23 of 2020 stipulated on May 9 2020. The National Economic Recovery Program (PEN) is implemented through four modalities and state spending, namely state capital participation (PMN), placement of funds, government investment, and guarantee activities with a scheme determined by the government. After that the government issued Presidential Regulation Number 82 of 2020 which was issued on July 27 2020. The policy discussed the Committee for Handling COVID-19 and National Economic Recovery. The committee consists of the Policy Committee, the Covid-19 Handling Task Force, and the National Economic Recovery and Transformation Task Force.

In general, the positive trend in the realization of the PEN program is supported by various acceleration efforts, including accelerating expenditures for handling COVID-19, acceleration of other PEN programs including business incentives, Physical DAK, Regional Incentive Funds (DID) for Recovery, and Pre-Employment, as well as by optimizing new programs that can be realized immediately are the UMKM Productive Assistance (BPUM) program and the Salary/Wage Subsidy. The budget that has been issued by the government to finance the handling of Covid-19 and the national economic recovery program is IDR 695.20 trillion which has been allocated for 6 sectors in Indonesia. The total realized until the first

¹⁶Abdul Ghofur, Introduction to Islamic Economics Basic Concepts, Paradigm, Development of Islamic Economics, (Kaliwungu: PT Raja Grafindo, 2018), h. 113

¹⁷Muana Nanga, Macroeconomic Theory of Problems and Policy, (Jakarta: PT Raja Grafindo, 2005), p. 180.

¹⁸Muhammad, Islamic Monetary Economics, (Yogyakarta: UII Press Yogyakarta, 2018), p. 209

¹⁹Aulia Pohan, Portrait of Indonesian Monetary Policy, (Jakarta: PT Grafindo Persada, 2008) h. 32-34.

week of August 2021 is IDR 151.125 trillion.²⁰ Furthermore, for social and economic activities for people whose income has been affected by the pandemic, the government has prepared a social safety net. Realization for social protection amounted to IDR 85.3 trillion from a ceiling of IDR 203.91 trillion. The budget that has been realized for the Family Hope Program (PKH) is Rp. 26.6 trillion, Direct Cash Assistance (BLT) for village funds is Rp. 8.3 trillion, staple food cards are Rp. 25.5 trillion, pre-employment programs are Rp. 2.4 trillion, assistance Rp. 16.5 trillion in non-Jabodetabek cash and Rp. 3.1 trillion in electricity discounts.

There are three policies implemented by the government, namely increasing domestic consumption, increasing business activity, and maintaining economic stability and monetary expansion. In the business world sector, the government is trying to drive the economy by providing incentives to MSMEs and corporations. For MSMEs, the government provides installment delays and interest subsidies for bank loans, interest subsidies through People's Business Credit (KUR) and Ultra Micro, guarantees for working capital of up to IDR 10 billion and provision of tax incentives, for example Income Tax (PPH Article 21) is borne by the government.

Data from Bank Indonesia show that monetary policy in 2022 will focus more on maintaining stability, macroprudential policies, payment systems, financial market deepening and an inclusive and green financial economy, and of course boosting economic growth. The direction of Bank Indonesia's policy mix for 2022 is as follows:

1. Monetary policy will be more focused on maintaining stability and reducing the impact of policy normalization in developed countries, especially the US Central Bank
2. Strengthen accommodative macroprudential policies to increase bank lending/financing to the business world in 2022 to support national economic recovery while maintaining financial system stability
3. Accelerate the digitization of the payment system to encourage economic recovery, especially household consumption, and accelerate an inclusive and efficient economy and finance. Accelerate the deepening of the foreign exchange market against the rupiah to support the stability of the rupiah exchange rate Develop hedging tools and trade facilitation for international investment in the form of:
4. Strengthening inclusive financial economic policies that are prioritized for the business world aimed at supporting economic recovery through MSME development programs and empowering low-income communities to encourage the increase of MSMEs and sharia businesses, as well as strengthening Bank Indonesia's green policies and institutions to support the transition towards an economy low carbon;
5. Strengthening international policies by expanding cooperation with central banks and other international institutions, facilitating trade and investment, and with the Ministry of Finance to make the 6 (six) priority agendas of the Indonesian Presidency's financial path at the G20 in 2022.

The increase in the number of Covid-19 cases caused by the omicron variant did not impede economic recovery both globally and in Indonesia. This recovery takes place evenly, not relying on just one country. This continuous improvement will be supported by developments in a number of indicators such as the Purchasing Managers Index (PMI), consumer confidence and continued strong retail sales in December 2021. With these developments, Bank Indonesia estimates that global economic growth will continue to reach 4.4% in 2022. Increasing trade volume and global commodity prices support export prospects in developing countries.

²⁰Ministry of Finance of the Republic of Indonesia, Budget News, <https://anggaran.kemenkeu.go.id/> accessed 6 August 2022.

Based on research results from DBS Group Research, the rupiah exchange rate against the United States (US) dollar is estimated to reach IDR 15,000 in 2020.²¹This is due to several factors, one of which is the uncertainty of global financial markets. This is also due to the fact that economic growth in the United States has the potential to grow below 3%. The US Federal Reserve is expected to complete its rate hike in the second quarter of 2023, bringing back the US inflation target to 2%.

One of the other policies in the monetary sector, namely the reduction in lending rates, is expected to boost credit growth in the context of economic recovery. Therefore, economic stimulus in Indonesia requires a stimulus that is fast, relatively easy to apply in the field and the best steps through PEN funds from 2021 to 2022 are urgently needed, such as direct cash assistance, social assistance, labor-intensive programs, assistance for MSMEs. Based on data from OJK, it shows that the banking sector has lowered interest rates on productive loans to below 10%. Interest rates for working capital loans fell starting in May 2016 from 11.74 percent to 9.27 percent in January 2021. Interest rates for investment loans in May 2016 were 11.42 percent, dropping to 8.83 percent in January 2021. Meanwhile, interest rates on consumer credit have fallen from May 2016 at 13.74 percent to 10.95 percent in January 2021. Meanwhile, during the pandemic, this was the main reason for the slow decline in bank lending rates amid future economic uncertainty. In general, banking prime lending rates (SBDK) have gradually decreased per each segment (Corporate, Retail, KPR).

4. CONCLUSION

The current impact of the Covid-19 pandemic is being felt by the economic sector, namely the slowdown in economic growth which causes employment to decrease, unemployment and poverty to increase, and crime to increase. Seeing an unstable economy, the government took steps to restore the economy through the National Economic Recovery Program (PEN). The purpose of this PEN is to maintain and increase the ability of the community in the economic sector, both the real sector and the financial sector so that they are able to run their business during the Covid-19 pandemic. There are three policies implemented by the government, namely increasing domestic consumption, increasing business activity, and maintaining economic stability and monetary expansion.

References

1. Badan Pusat Statistik. Februari 2022: Tingkat Pengangguran Terbuka (TPT) sebesar 5.83 persen dan Rata-rata upah buruh sebesar 2.89 juta rupiah per bulan. bps.go.id/pressrelease/2022/05/09/1915/februari-2022--tingkat-pengangguran-terbuka-tpt--sebesar-5-83-persen.html (diakses 6 Agustus 2022)
2. CNBC Indonesia. Rupiah Diramal Loyo di 2022, Dolar AS Bisa Tembus Rp 15.000. <https://www.cnbcindonesia.com/market/20211230141537-17-303296/rupiah-diramal-loyo-di-2022-dolar-as-bisa-tembus-rp-15000> diakses 6 Agustus 2022.
3. Ekonomi Bisnis, Bank Dunia Proyeksi Ekonomi Indonesia Tumbuh 5,2 Persen pada 2022, <https://ekonomi.bisnis.com/read/20220111/9/1487984> diakses 6 Agustus 2022
4. Ghofur, Abdul. *Pengantar Ekonomi Syariah Konsep Dasar, Paradigma, Pengembangan Ekonomi Syariah*. Kaliwungu: PT Raja Grafindo. 2018.
5. Google News. Coronavirus (COVID-19). <https://news.google.com/covid19/map> (diakses 7 Agustus 2022)
6. Ikmal, Novita Maulida dan Machdian Noor.. Kebijakan Pemerintah Indonesia Dalam Menangani Perekonomian Masyarakat Pada Kondisi Pandemi Covid 19. *Prosiding Seminar Nasional & Call for Paper "Peran Perempuan Sebagai Pahlawan di Era Pandemi."* 8(1). 2021. 312-327.
7. Kementerian Keuangan Republik Indonesia. Edward UP Nainggolan. (2020). Kebijakan Fiskal

²¹CNBC Indonesia, Rupiah is predicted to be sluggish in 2022, US Dollars can penetrate IDR 15,000, <https://www.cnbcindonesia.com/market/20211230141537-17-303296/rupiah-diramal-loyo-di-2022-dolar-as-bisa-tembus-rp-15000> accessed 6 August 2022.

- dan Moneter dalam Menghadapi Dampak Covid-19. www.djkn.kemenkeu.go.id/artikel/baca/13017 (diakses 7 Agustus 2022).
8. Kementerian Keuangan RI, Bank Dunia Prediksi Perekonomian Indonesia akan Menguat, Reformasi Struktural Tetap Dibutuhkan, <https://fiskal.kemenkeu.go.id/baca/2022/06/22/4351-bank-dunia-prediksi-perekonomian-indonesia-akan-menguat-reformasi-struktural-tetap-dibutuhkan>, diakses 6 November 2022.
 9. Kementerian Keuangan RI, Warta Anggaran, <https://anggaran.kemenkeu.go.id/> diakses 6 Agustus 2022.
 10. Klaus, Krippendrof. *Analisis Isi: Pengantar Teori dan Metodologi*. terj. Farid Wajidi. Jakarta: Citra Niaga Rajawali Press. 1993.
 11. Maharani, Yunita dan Marheni. Strategi Kebijakan Dalam Mengatasi Krisis Ekonomi Di Masa Pandemi Covid-19: (Studi Kasus Indonesia). *JEMASI: Jurnal Ekonomi Manajemen dan Akuntansi*. 17(2). 2022. 234-244.
 12. Mashuri, M., Eryana, E., & Ezril, E. "Faktor-Faktor Yang Mempengaruhi Keberhasilan Usaha Pedagang Pasar Sukaramai Di Kecamatan Bengkalis." *IQTISHADUNA: Jurnal Ilmiah Ekonomi Kita*, 8(1), 2019 138-154. <https://doi.org/10.46367/iqtishaduna.v8i1.158>
 13. Muhammad. *Ekonomi Moneter Islam*. Yogyakarta: UII Press Yogyakarta. 2018.
 14. Nanga, Muana. *Makro Ekonomi Teori Masalah dan Kebijakan*. Jakarta: PT Raja Grafindo. 2005.
 15. Pohan, Aulia. *Potret Kebijakan Moneter Indonesia*. Jakarta: PT Grafindo Persada. 2008
 16. Priambodo, Yudho. Kompas. "Ekonomi Indonesia Anjlok Karena Imbas Corona" <https://www.kompas.tv/article/100767/ekonomi-indonesia-anjlok-karena-imbis-corona-dua-arrah-bag-2> (diakses 6 Agustus 2022)
 17. Sanusi, Anwar. *Metodologi Penelitian Bisnis*. Jakarta: Salemba Empat. 2016.
 18. Satuan Tugas Penanganan Covid-19. Situasi COVID-19 di Indonesia. <https://covid19.go.id/> (diakses 7 Agustus 2022)
 19. Wikipedia. Pandemi Covid-19. https://id.wikipedia.org/wiki/Pandemi_Covid-19 (diakses 7 Agustus 2022)
 20. Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia. 2008.

Deskripsi Self Awareness dan Self Management Karyawan Frontliner PT. Bank Rakyat Indonesia Cabang Polewali Pasca Pandemi Covid-19

Nurfitriani
IAIN Parepare

*Corresponding author. Email: Nurfitriani@iainpare.ac.id

Abstract. *Self awareness* merupakan salah satu aspek kepribadian yang sangat penting di dalam kehidupan seseorang karena unsur ini sangat menentukan sejauh mana seseorang dapat mengerti, memahami, dan menerima segala apapun yang terjadi di dalam kehidupannya. *Self Management* adalah kemampuan seseorang untuk mengenali dan mengelola dirinya (secara fisik, emosi, pikiran, jiwa, dan spritual) sehingga mampu mengelola orang lain dan berbagai sumber daya untuk mengendalikan maupun menciptakan realitas kehidupan sesuai dengan misi dan tujuan hidupnya. Bertemu langsung dengan para nasabah, seseorang *frontliner* harus berpenampilan dan bersikap baik tanpa memandang status sosial maupun status ekonomi nasabah karena mencerminkan citra perusahaan. Kondisi nasabah PT. Bank Rakyat Indonesia Cabang Polewali masih belum sadar akan situasi pasca pandemi, sehingga masih banyak antrian yang menumpuk. Mereka menganggap bahwa protokol kesehatan sudah tidak begitu penting pada saat sekarang ini, mengingat bahwa pandemi sudah berakhir artinya tidak ada lagi virus covid-19. Hal tersebut memberikan pengaruh terhadap kecerdasan emosional karyawan *frontliner* dalam melakukan aktivitas kerjanya, baik dari segi *self awareness* maupun *self management* karyawan. Jenis penelitian yang digunakan yaitu pendekatan kuantitatif yang bertujuan untuk mendeskripsikan atau melihat tingkat *self awareness* dan *self management* karyawan *frontliner* PT. Bank Rakyat Indonesia Cabang Polewali pasca pandemi Covid-19 dengan metode pengambilan sampel yaitu teknik sampling jenuh sebanyak 55 responden. Instrumen yang digunakan yaitu berupa kuesioner *self awareness* dan *self management*. Hasil penelitian diperoleh *self awareness* karyawan *frontliner* PT. Bank Rakyat Indonesia Cabang Polewali pasca pandemi berada pada kategori sedang yaitu sebesar 50,91% dan *self management* berada pada kategori sedang yaitu sebesar 41,82%.

Keywords: *Self Awareness, Self Management, Pasca Pandemi Covid-19*

1. INTRODUCTION

Frontliner adalah jabatan pekerjaan yang tugasnya berhadapan langsung dan tatap muka melayani nasabah. Bertemu langsung dengan para nasabah, seseorang *frontliner* harus berpenampilan dan bersikap baik tanpa memandang status sosial maupun status ekonomi nasabah karena mencerminkan citra perusahaan. Kondisi masyarakat khususnya nasabah PT. Bank Rakyat Indonesia Cabang Polewali masih belum sadar akan situasi pasca pandemi, sehingga masih banyak antrian yang menumpuk di *banking hall* kantor cabang dan beberapa kantor unit BRI Cabang Polewali. Mereka menganggap bahwa protokol kesehatan sudah tidak begitu penting pada saat sekarang ini, mengingat bahwa pandemi sudah berakhir artinya tidak ada lagi virus covid-19. Padahal pihak kantor sudah mengingatkan dan memberikan arahan untuk tetap mematuhi protokol kesehatan meskipun pandemi sudah berakhir. Hal tersebut memberikan pengaruh terhadap kecerdasan emosional karyawan *frontliner* dalam melakukan aktivitas kerjanya, baik dari segi *self awareness* maupun *self management* karyawan.

Self awareness merupakan salah satu aspek kepribadian yang sangat penting di dalam kehidupan seseorang karena unsur ini sangat menentukan sejauh mana seseorang dapat mengerti, memahami, dan menerima segala apapun yang terjadi di dalam kehidupannya. *Self awareness* memiliki persepsi yang sangat jelas tentang kondisi kepribadian seseorang yang meliputi kekuatan dan kemampuan alaminya, kelemahan yang tersembunyi, pemikirannya, kepercayaan akan sesuatu hal, motivasi dan antusiasme. *Self awareness* merupakan salah satu indikator dari aspek *emotional intelligence* dan salah satu kunci utama dalam meraih sukses didalam segala hal. Menurut Zydziunaite dan Daugela, M.(1), *self awareness* merupakan kemampuan individu untuk mengartikan perasaan, pikiran, ataupun tindakan. Istilah *self awareness* mendeskripsikan konsep

keseluruhan, seperti harga diri, konsep diri, deskripsi diri, pengendalian diri, evaluasi diri, citra diri, persepsi diri, presentasi diri, refleksi diri, pengenalan diri dan pemahaman diri. *Self awareness* yaitu mengetahui apa yang sedang kita rasakan dan menggunakannya untuk memandu pengambilan keputusan diri sendiri, memiliki tolok ukur yang realistis atas kemampuan diri dan kepercayaan diri yang kuat. Seseorang dikatakan memiliki kesadaran diri jika mampu memahami emosi yang sedang dirasakan, kritis terhadap informasi mengenai diri sendiri, dan sadar tentang diri sendiri secara nyata. Secara singkat, kesadaran diri dapat diartikan sebagai suatu sikap sadar seseorang mengenai pikiran, perasaan, dan evaluasi diri yang ada dalam dirinya sendiri(2). Sehingga dapat disimpulkan bahwa *self awareness* adalah proses perkembangan yang terjadi dalam hubungannya dengan diri sendiri, orang lain, dan lingkungan sekitar.

Adapun *Self management* atau pengelolaan diri adalah prosedur dimana individu mengatur perilakunya sendiri, mendorong diri sendiri untuk maju dan mengatur semua unsur potensi pribadi, pengendalian kemauan untuk mencapai hal-hal yang baik serta mengembangkan berbagai segi dari kehidupan pribadi agar lebih sempurna untuk kedepannya. Manajemen diri adalah kemampuan seseorang untuk mengenali dan mengelola dirinya (secara fisik, emosi, pikiran, jiwa, dan spritual) sehingga mampu mengelola orang lain dan berbagai sumber daya untuk mengendalikan maupun menciptakan realitas kehidupan sesuai dengan misi dan tujuan hidupnya(3). Seseorang dapat dikatakan mampu mengendalikan dirinya dengan baik, jika mampu mengatur sikap, perbuatan dan segala langkah keputusannya dengan sangat baik, sehingga dapat dipastikan bahwa kelak akan menjadi pribadi yang sukses dalam kehidupannya. Demikian juga dalam keseharian, jika seseorang *self management* yang baik maka semua kegiatan, tugas dan tanggung jawabnya dapat dilaksanakan sepenuh hati dan seoptimal mungkin, yang terwujud dari penyelesaian tugas dengan baik, tepat waktu, hasil maksimal sesuai tujuan dan harapan, tidak ada yang merasa kecewa bekerjasama dengannya, dan tidak suka menunda-nunda waktu. Berdasarkan paparan latar belakang tersebut, maka peneliti tertarik meneliti tentang deskripsi *self awareness* dan *self manajement* karyawan *frontliner* PT. Bank Rakyat Indonesia Cabang Polewali pasca pandemi.

2. METHODS

Jenis penelitian yang digunakan pada penelitian ini yaitu pendekatan kuantitatif yang bertujuan untuk mendeskripsikan atau melihat tingkat *self awareness* dan *self management* karyawan *frontliner* PT. Bank Rakyat Indonesia Cabang Polewali pasca pandemi Covid-19. Lokasi penelitian ini dilakukan di seluruh unit kerja kantor Cabang PT Bank Rakyat Indonesia Cabang Polewali dengan kriteria subjek yaitu karyawan *frontliner* (Teller, *Customer Service*, dan *Security*) yang aktif bekerja. Teknik pengambilan sampel yang digunakan pada penelitian ini yaitu menggunakan teknik sampling jenuh yang merupakan teknik penentuan sampel dimana semua anggota populasi digunakan menjadi sampel. Oleh karena itu, sampel pada penelitian yang dilakukan ini adalah sebanyak sebanyak 55 responden.

Instrumen yang digunakan yaitu berupa kuesioner *self awareness* dan *self management* dengan teknik pengumpulan data yang digunakan adalah dengan memberikan kuesioner kepada responden penelitian berupa daftar pernyataan yang bertujuan untuk memperoleh hasil data dari jawaban responden. Analisis data pada penelitian ini menggunakan analisis deskriptif dikhususkan pada pencatatan data yang memiliki tujuan untuk mendeskripsikan atau memberikan gambaran pada beberapa hal penting dari sekelompok data yang ada termasuk objek yang akan diteliti dengan data sampel tanpa membuat kesimpulan dan melakukan analisis yang berlaku secara umum (Simanjuntak, 2020). Banyaknya subjek (n) dalam kelompok, skor maximum (X_{max}), skor minimum (X_{min}), standar deviasi skor skala (s), *mean* skor skala (M), varians (s^2), dan beberapa statistik lain yang dianggap dibutuhkan merupakan statistik deskriptif dari distribusi data skor kelompok(4). Subjek akan dikategorisasikan menjadi tiga tahapam yaitu tinggi, sedang, dan rendah. Adapun yang menjadi kriteria yang digunakan pada penelitian ini berdasarkan teori dari Azwar, yaitu(5):

$$\begin{array}{ll} \mu + 1,0 \sigma \leq X & \text{tinggi} \\ \mu - 1,0 \sigma \leq X < \mu + 1,0 \sigma & \text{sedang} \\ X < \mu - 1,0 \sigma & \text{rendah} \end{array}$$

ket: σ = standar deviasi μ = *Mean* hipotetik

3. RESULTS AND DISCUSSION

Penelitian ini dilakukan terhadap 55 responden yang merupakan karyawan *frontliner* aktif PT. Bank Rakyat Indonesia (Persero) Cab. Polewali yang diambil dengan teknik sampel jenuh dan diukur melalui kuesioner penelitian. Adapun deskripsi karakteristik identitas dan deskripsi variabel penelitian yaitu:

3.1. Jenis Kelamin

Tabel 1. Karakteristik Responden Berdasarkan Jenis Kelamin

Jenis Kelamin	Frekuensi	Presentase (%)
Laki-laki	29	52,7%
Perempuan	26	47,3%
Total	55	100%

Sumber: Data Primer Diolah, 2022

Data tabel 1 di atas yaitu berjenis kelamin laki-laki sebanyak 29 orang (52,7%) dan yang berjenis kelamin perempuan sebanyak 26 orang (47,3%). Berdasarkan data tersebut, diketahui bahwa karyawan *frontliner* yang bekerja di PT. BRI Cab. Polewali pasca pandemi covid-19 yang dominan yaitu jenis kelamin laki-laki sebanyak 29 orang (52,7%).

3.2. Umur

Tabel 2. Karakteristik Responden Berdasarkan Umur

Umur	Frekuensi	Presentase (%)
20 – 25 tahun	12	21,8%
26 – 30 tahun	18	32,7%
31 – 35 tahun	20	36,4%
36 – 40 tahun	3	5,5%
41 – 45 tahun	2	3,6%
Total	55	100%

Sumber: Data Primer Diolah, 2022

Data tabel 2 di atas yaitu rentan umur subjek mulai 20 sampai dengan 45 tahun yang terdiri atas customer service, teller, dan security. Subjek umur 20-25 tahun adalah sebanyak 12 orang (21,8%), umur 26–30 tahun sebanyak 18 orang (32,7%), yang memiliki umur 31-35 tahun sebanyak 20 orang (36,4%), yang memiliki umur 36-40 tahun sebanyak 3 orang (5,5%), dan yang memiliki umur 40-45 tahun sebanyak 2 orang (3,6%). Subjek yang paling banyak adalah berumur antara 31-35 tahun sebanyak 20 orang (36,4%) dan paling sedikit berumur antara 41-45 tahun sebanyak 2 orang (3,6%).

3.3. Masa Kerja

Tabel 3. Karakteristik Responden Berdasarkan Masa Kerja

Lama Menjadi Karyawan	Frekuensi	Presentase (%)
0 – 11 bulan	10	18,2%
1 – 5 tahun	20	36,4%
6 – 10 tahun	21	38,2%
11 – 15 tahun	2	3,6%
> 16 tahun	2	3,6%
Total	55	100%

Sumber: Data Primer Diolah, 2022

Data tabel 3 di atas yaitu jumlah subjek yang bekerja selama 0-11 bulan sebanyak 10 responden (18,2%), 1-5 tahun sebanyak 20 orang (36,4%), 6-10 tahun sebanyak 21 orang (38,2%), 11-15 tahun 2 orang (3,6%), dan lebih dari 16 tahun 2 orang (3,6%). Jumlah responden yang paling banyak adalah yang bekerja 6-10 tahun yaitu sebanyak 21 orang (38,2%) dan yang paling sedikit adalah yang bekerja 11-15 tahun dan diatas 16 tahun yaitu sebanyak 2 orang (3,6%).

3.4. Deskriptif Variabel Penelitian

Tabel 4. Deskripsi Variabel Penelitian

Variabel	Mean (μ)	Standar Deviasi (σ)
<i>Self Awareness</i>	4,44	0,44
<i>Self Management</i>	4,47	0,46

Sumber : Data Primer Diolah, 2022

Tabel 5. Distribusi Variabel *Self Awareness*

Variabel	Frekuensi	Persentase	Ket
$X \geq 4,87$	14	25,45%	Tinggi
$4,87 > X \geq 4,00$	28	50,91%	Sedang
$X < 4,00$	13	23,64%	Rendah

Sumber : Data Primer Diolah, 2022

Berdasarkan tabel 5 di atas, hasil analisis deskripsi untuk variabel *self awareness* yaitu sebanyak 28 orang (50,91%) berada pada kategori sedang. Deskripsi variabel penelitian di atas menggambarkan tanggapan responden mengenai deskripsi *self awareness* karyawan *frontliner* PT. Bank Rakyat Indonesia Cabang Polewali pasca pandemi covid-19. Peneliti berasumsi bahwa *self awareness* berada pada kategori sedang karena karyawan masih merasaketakutan, khawatir, cemas dan was-was, baik secara fisik, psikis maupun materi untuk memberikan pelayanan prima kepada nasabah mengingat bahwa pemberitaan di sosial media terkait virus covid-19 itu masih ada meskipun pandemi sudah berakhir. Hal ini membuat karyawan akhirnya fokus pada keselamatan diri dan kurang berempati kepada nasabah serta bersikap acuh tak acuh terhadap lingkungan sekitarnya dengan bekerja dan bersosialisasi seperti biasanya. Asumsi ini berkaitan dengan penelitian yang dilakukan oleh Sabriana & Indrawan(6), mengemukakan bahwa untuk tetap menjaga *self awareness* sebagai bentuk kestabilan emosi yaitu dengan mengurangi mengkonsumsi pemberitaan terkait covid-19, memulai kembali menerapkan pola hidup sehat, dan tetap menjaga protokol kesehatan.

Tabel 6. Distribusi Variabel *Self Management*

Variabel	Frekuensi	Persentase	Ket
$X \geq 4,92$	20	36,36%	Tinggi
$4,92 > X \geq 4,01$	23	41,82%	Sedang
$X < 4,01$	12	21,82%	Rendah

Sumber : Data Primer Diolah, 2022

Berdasarkan tabel 6 di atas, hasil analisis deskripsi untuk variabel *self management* yaitu sebanyak 23 orang (41,82%) juga berada pada kategori sedang. Deskripsi variabel penelitian di atas menggambarkan tanggapan responden mengenai deskripsi *self awareness* dan *self management* karyawan *frontliner* PT. Bank Rakyat Indonesia Cabang Polewali pascapandemi covid-19. Peneliti berasumsi bahwa *self management* berada pada kategori sedang karena karyawan masih kurang dalam pengelolaan waktu, hubungan antar manusia, dan melakukan introspeksi diri akibat dari pengaruh pandemi sebelumnya. Asumsi ini sejalan dengan teori yang dikemukakan oleh Maxwell(7), dalam bukunya yang berjudul "Etika", menjelaskan bahwa *self management* tidak akan berkembang jika karyawan tidak mampu berkomitmen untuk menjadi lebih baik dari sebelumnya dengan berintrospeksi pada kesalahan sebelumnya.

Selanjutnya, peneliti akan menggambarkan terkait setiap item pernyataan dari masing-masing *self awareness* dan *self management* agar dapat diketahui banyaknya responden yang memilih alternatif jawaban tertentu serta persentase tinggi hingga ke rendah. Adapun hasil analisis deskriptif dari tabulasi data penelitian yaitu:

3.5. Deskripsi *Self Awareness*

Self awareness merupakan kemampuan untuk melihat, memikirkan, dan menilai diri sendiri, tidak hanya memberikan pengaruh terhadap sikap dan tingkah laku seseorang, melainkan mempengaruhi cara pandang seseorang terhadap sesuatu yang berada diluar(8). Adapun item pernyataan pengukuran yang digunakan yaitu:

Tabel 7. Deskripsi Responden Item Percaya Diri Ketika Bekerja

Kategori	Frekuensi	Persentase
SS (Sangat Setuju)	39	70,9%
S (Setuju)	13	23,6%
N (Netral)	2	3,7%
TS (Tidak Setuju)	1	1,8%
STS (Sangat Tidak Setuju)	-	-
Total	55	100%

Sumber : Data Diolah, 2022

Tabel 7 diatas menunjukkan bahwa karyawan *frontliner* PT. Bank Rakyat Indonesia Cab. Polewali pasca pandemi Covid-19 memiliki tingkat kepercayaan diri yang baik ketika bekerja. Terbukti dari 55 responden, sebanyak 39 responden (70,9%) menjawab sangat setuju (SS), 13 responden (23,6%) menjawab setuju (S), 2 responden (3,7%) menjawab netral (N), dan 1 responden (1,8%) menjawab tidak setuju (TS)

Tabel 8. Deskripsi Responden Item Bersikap Tenang Ketika Bekerja

Kategori	Frekuensi	Persentase
SS (Sangat Setuju)	29	52,7%
S (Setuju)	23	41,8%
N (Netral)	1	1,8%
TS (Tidak Setuju)	2	3,7%
STS (Sangat Tidak Setuju)	-	-
Total	55	100%

Sumber : Data Diolah, 2022

Tabel 8 diatas menunjukkan bahwa karyawan *frontliner* PT. BRI Cabang Polewali tetap bersikap tenang ketika bekerja. Terbukti dari 55 responden, sebanyak 29 responden (52,7%) menjawab sangat setuju (SS), 23 responden (41,8%) menjawab setuju (S), 1 responden (1,8%) menjawab netral (N), dan 2 responden (3,7%) menjawab tidak setuju (TS).

Tabel 9. Deskripsi Responden Item Menyadari Kelemahan dalam Mengembangkan Kemampuan tanpa Menutupi Kelemahan Tersebut

Kategori	Frekuensi	Persentase
SS (Sangat Setuju)	23	41,8%
S (Setuju)	26	47,3%
N (Netral)	5	9,1%
TS (Tidak Setuju)	1	1,8%
STS (Sangat Tidak Setuju)	-	-
Total	55	100%

Sumber : Data Diolah, 2022

Tabel 9 diatas menunjukkan bahwa karyawan *frontliner* PT. BRI Cabang Polewali menyadari kelemahan dalam mengembangkan kemampuan tanpa menutupi kelemahan tersebut. Terbukti dari 55 responden, sebanyak 23 responden (41,8%) menjawab sangatsetuju (SS), 26 responden (47,3%) menjawab setuju (S), 5 responden (9,1%) menjawab netral(N), dan 1 responden (1,8%) menjawab tidak setuju (TS)

Tabel 10. Deskripsi Responden Item Tetap Menyelesaikan Pekerjaan Meskipun Tidak**Menyukai Pekerjaan Tersebut**

Kategori	Frekuensi	Persentase
SS (Sangat Setuju)	26	47,3%
S (Setuju)	21	38,1%
N (Netral)	4	7,3%
TS (Tidak Setuju)	4	7,3%
STS (Sangat Tidak Setuju)	-	-
Total	55	100%

Sumber : Data Diolah, 2022

Tabel 10 diatas menunjukkan bahwa karyawan \tetap menyelesaikan pekerjaannya meskipun tidak menyukai pekerjaan tersebut. Terbukti dari 55 responden, sebanyak 26responden

(47,3%) menjawab sangat setuju (SS), 21 responden (38,1%) menjawab setuju (S), 4 responden (7,3%) menjawab netral (N), dan responden (7,3%) menjawab tidak setuju (TS).

Tabel 11. Deskripsi Responden Item terkait Hal-hal Yang Dapat Dilakukan Dan Tidak Boleh Dilakukan Di Tempat Kerja

Kategori	Frekuensi	Persentase
SS (Sangat Setuju)	34	61,8%
S (Setuju)	19	34,6%
N (Netral)	1	1,8%
TS (Tidak Setuju)	1	1,8%
STS (Sangat Tidak Setuju)	-	-
Total	55	100%

Sumber : Data Diolah, 2022

Tabel 11 diatas menunjukkan bahwa karyawan *frontliner* PT. Bank Rakyat Indonesia Cabang Polewali menyadari hal yang boleh dilakukan dan tidak boleh dilakukan ditempat kerja. Terbukti dari 55 responden, sebanyak 34 responden (61,8%) menjawab sangat setuju (SS), 19 responden (34,6%) menjawab setuju (S), 1 responden (1,8%) menjawab netral(N), dan 1 responden (1,8%) menjawab tidak setuju (TS).

3.6. Deskripsi Self Management

Self management merupakan pengendalian diri terhadap pikiran, ucapan, dan perbuatan yang dilakukan, sehingga mendorong pada penghindaran diri terhadap hal-hal yang tidak baik dan peningkatan perbuatan yang baik dan benar (Apriyanti, 2020). Adapun item pernyataan pengukuran yang digunakan yaitu:

Tabel 12. Deskripsi Responden Item Bertanggung Jawab Terhadap Pekerjaan

Kategori	Frekuensi	Persentase
SS (Sangat Setuju)	44	80%
S (Setuju)	11	20%
N (Netral)	-	-
TS (Tidak Setuju)	-	-
STS (Sangat Tidak Setuju)	-	-
Total	55	100%

Sumber : Data Diolah, 2022

Tabel 12 diatas menunjukkan bahwa karyawan *frontliner* PT. Bank Rakyat Indonesia Cabang Polewali bertanggung jawab terhadap pekerjaan yang diberikan. Terbukti dari 55 responden, sebanyak 44 responden (80%) menjawab sangat setuju (SS) dan 11 responden (20%) menjawab setuju (S).

Tabel 13. Deskripsi Responden Item Kontrol Diri dan Pengendalian Emosi

Kategori	Frekuensi	Persentase
SS (Sangat Setuju)	28	50,9%
S (Setuju)	23	41,8%
N (Netral)	3	5,5%
TS (Tidak Setuju)	-	-
STS (Sangat Tidak Setuju)	1	1,8%
Total	55	100%

Sumber : Data Diolah, 2022

Tabel 13 diatas menunjukkan bahwa karyawan *frontliner* PT. Bank Rakyat Indonesia Cabang Polewali mampu mengontrol diri dan mengendalikan emosi. Terbukti dari 55 responden, sebanyak 28 responden (50,9%) menjawab sangat setuju (SS) dan 23 responden (41,8%) menjawab setuju (S), 3 responden (5,5%) menjawab netral (N), dan 1 responden (1,8%) menjawab sangat tidak setuju (STS).

Tabel 14. Deskripsi Responden Item Mampu Menerima Semua Masukan

Kategori	Frekuensi	Persentase
SS (Sangat Setuju)	35	63,6%
S (Setuju)	18	32,8%
N (Netral)	1	1,8%
TS (Tidak Setuju)	1	1,8%
STS (Sangat Tidak Setuju)	-	-
Total	55	100%

Sumber : Data Diolah, 2022

Tabel 14 diatas menunjukkan bahwa karyawan *frontliner* PT. Bank Rakyat Indonesia Cabang Polewali mampu menerima semua masukan baik nasabah, rekan kerja, dan pimpinan. Terbukti dari 55 responden, sebanyak 35 responden (63,6%) menjawab sangat setuju (SS) dan 18 responden (32,8%) menjawab setuju (S), 1 responden (1,8%) menjawab netral (N), dan 1 responden (1,8%) menjawab tidak setuju (TS).

Tabel 15. Deskripsi Responden Item Mampu Mempertimbangkan Perasaan Responden Lain Ketika Menyelesaikan Koflik Di Tempat Kerja

Kategori	Frekuensi	Persentase
SS (Sangat Setuju)	26	47,3%
S (Setuju)	23	41,8%
N (Netral)	5	9,1%
TS (Tidak Setuju)	1	1,8%
STS (Sangat Tidak Setuju)	-	-
Total	55	100%

Sumber : Data Diolah, 2022

Tabel 15 diatas menunjukkan bahwa karyawan *frontliner* PT. Bank Rakyat Indonesia Cabang Polewali mampu mempertimbangkan perasaan responden lain ketika menyelesaikan koflik di tempat kerja. Terbukti dari 55 responden, sebanyak 26 responden(47,3%) menjawab sangat setuju (SS) dan 23 responden (41,8%) menjawab setuju (S), 5responden(9,1%) menjawab netral (N), dan 1 responden(1,8%) menjawab tidak setuju (TS).

Tabel 16. Deskripsi Responden Item Tidak Memikirkan Diri Sendiri Dalam Berpendapat Dan Memberi Masukan Di Tempat Kerja

Kategori	Frekuensi	Persentase
SS (Sangat Setuju)	23	41,8%
S (Setuju)	24	43,6%
N (Netral)	4	7,3%
TS (Tidak Setuju)	4	7,3%
STS (Sangat Tidak Setuju)	-	-
Total	55	100%

Sumber : Data Diolah, 2022

Tabel 16 diatas menunjukkan bahwa karyawan *frontliner* PT. Bank Rakyat Indonesia Cabang Polewali tidak memikirkan diri sendiri dalam berpendapat dan memberi masukan di tempat kerja. Terbukti dari 55 responden, sebanyak 23 responden (41,8%) menjawab sangat setuju (SS), 24 responden (43,6%) menjawab setuju (S), 4 responden (7,3%) menjawab netral (N), dan 4 responden (7,3%) menjawab tidak setuju (TS).

4. CONCLUSION

Berdasarkan hasil penelitian dengan jumlah sampel 55 orang terkait deskripsi *self awareness* dan *self management* karyawan *frontliner* PT. Bank Rakyat Indonesia Cabang Polewali pasca pandemi covid-19 maka dapat diambil kesimpulan yaitu subjek dominan berjenis kelamin laki-laki yaitu sebanyak 29 orang (52,7%), subjek dominan berumur antara 31-35 tahun sebanyak 20 orang (36,4%), dan masa kerja subjek yang paling dominan adalah yang bekerja 6-10 tahun yaitu sebanyak 21 orang (38,2%). Adapun *self awareness* karyawan *frontliner* PT. Bank Rakyat Indonesia Cabang Polewali pasca pandemi berada pada kategori sedang yaitu sebanyak 28 orang (50,91%) dan *self management* berada pada kategori sedang yaitu sebanyak 23 orang (41,82%).

References

1. Žydžiūnaitė V, Daugėla M. Teacher's professional self-awareness within the interactions with students in higher education: Temporality and relationality. *Acta Paedagog Vilnensia*. 2020;
2. Goleman D. L'Intelligence émotionnelle [Internet]. academia.edu; 2014. Available from: https://www.academia.edu/download/61283002/LIntelligence_emotionnell_e20191120-21891-n2bhu3.pdf
3. Schulman-Green D, Jaser S, Martin F, Alonzo A, Grey M, Mccorkle R, et al. Processes of Self-Management in Chronic Illness. *J Nurs Scholarsh*. 2012;
4. Anggara S. Metode penelitian administrasi [Internet]. etheses.uinsgd.ac.id; 2015. Available from: <https://etheses.uinsgd.ac.id/11005/1/9>. *Buku Metode Penelitian Administrasi.pdf*
5. Azwar S. Metode penelitian psikologi. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. Yogyakarta; 2017.
6. Sabriana I, Indrawan J. Mengembangkan kesadaran diri (self-awareness) masyarakat untuk menghadapi ancaman non-tradisional: studi kasus Covid-19. *J Kaji Lemhannas RI*. 2020;
7. Maxwell JC. Etika [Internet]. books.google.com; 2008. Available from: <https://books.google.com/books?hl=en&lr=&id=0rbbKYNCtysC&oi=fnd&pg=PA1&dq=maxwell+etika&ots=bEDwcCH7gq&sig=-bdpxcv6f5ohUZQIOWgXtr8EsME>
8. Widiatmoko M, Ardini FM. Pendekatan Konseling Analisis Transaksional untuk Mengembangkan Kesadaran Diri. *J Kaji Pendidik dan Pengajaran*. 2018;

The Role of Islamic Work Ethos in Improving Performance of Sharia Bank Employees

I Nyoman Budiono¹, Abustani Ilyas², Tasbih³, Nurul Fauziah⁴, Nurul Muhlisa Asri⁵
Institut Agama Islam Negeri Parepare^{1,4,5}, UIN Alauddin Makassar^{2,3}

*Corresponding author. Email: inyomanbudiono@iainpare.ac.id, abustanilyas66@gmail.com, tasbih.tasbih@uin-alauddin.ac.id

Abstract. Tujuan penelitian ini adalah untuk mengetahui peranan etos kerja islam dalam meningkatkan kinerja (*performance appraisal*) karyawan bank syariah. Metode penelitian yang digunakan adalah metode deskriptif kualitatif, pengumpulan data dilakukan dengan cara wawancara non struktural terhadap key person dari kalangan praktisi perbankan syariah, pengambilan kesimpulan dilakukan dengan membuang data yang kurang penting sehingga kesimpulan yang diambil merupakan kesimpulan yang tepat. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Etos Kerja Islam memiliki peranan yang penting dalam meningkatkan kinerja (*performance appraisal*) karyawan bank syariah yaitu kinerja dalam hal pencapaian target bisnis yang telah ditetapkan seperti target akuisisi dana, incremental dana dan *number of account* (noa) dana pihak ketiga, target akuisisi pembiayaan, incremental pembiayaan serta number of account pembiayaan. Disamping itu etos kerja Islam juga mendorong kinerja diluar target bisnis atau biasa dikenal dengan target administratif antara lain : kedisiplinan, kerjasama tim, kerapian pakaian kerja, komunikasi antar sesama karyawan dan komunikasi dengan atasan serta ketepatan waktu pengiriman laporan dan lain-lain. Etos kerja yang positif dapat terwujud apabila karyawan bank syariah memegang teguh ajaran Baginda Rasulullah Muhammad SAW sebagaimana tertulis dalam Al Quran dan Hadist.

Keywords: Etos Kerja Islam, Kinerja Karyawan, Bank Syariah

1. INTRODUCTION

Bank merupakan lembaga keuangan yang memiliki fungsi intermediasi yaitu menghimpun dana dan sekaligus menyalurkannya dalam bentuk produk-produk yang telah disiapkan oleh bank. Bank syariah menjalankan prinsip-prinsip syariah dalam mengelola operasional usahanya dan berkembang cukup pesat sejak diterbitkannya Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah yang sekaligus menjadi payung hukum dan dasar segala aktivitas perbankan syariah di Indonesia. (Adi Astiti & Tarantang, 2020) Perkembangan pesat Bank Syariah di Indonesia dapat dilihat dari jumlah bank, jumlah kantor bank dan jumlah Sumber daya Manusia yang bekerja di sektor perbankan syariah serta kinerja perbankan syariah itu sendiri. Bank syariah melaksanakan kegiatan usahanya sesuai dengan prinsip-prinsip hukum Islam berdasarkan fatwa yang dikeluarkan oleh Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (Shandy Utama, 2020). Perkembangan bank syariah yang begitu pesat tidak lepas dari sumber daya manusia yang berperan sebagai penggerak semua sumber daya yang ada pada bank syariah mulai dari karyawan pada lini bawah, menengah dan atas.

Sumber daya manusia merupakan komponen yang paling penting, hal ini disebabkan karena sumber daya manusia sangat spesifik. Konsep “*The Right Man on The Right Place*” menjadi salah satu faktor penentu dalam mengelola sumber daya manusia di bank syariah. Hal yang sangat krusial dalam mengelola sumber daya manusia pada perbankan syariah yakni bagaimana cara membangkitkan etos kerja karyawan. Etos kerja merupakan sikap atau karakter yang baik dalam melakukan pekerjaan yang akan membawa pada hasil yang baik, sebaliknya sikap atau karakter yang kurang baik dalam melakukan kerja tentu hasil pekerjaannya akan kurang maksimal dan cenderung menjadi kurang baik (Sohari, 2013). Sumber daya manusia yang ada harus memiliki etos kerja yang baik sehingga akan mampu meningkatkan produktivitas bank syariah. Upaya meningkatkan etos kerja karyawan pada bank syariah dilakukan dengan berbagai cara, salah satunya dengan cara melakukan penilaian kinerja karyawan tersebut yang dikenal dengan istilah *Performance Appraisal*.

Penilaian kinerja karyawan ini dilakukan secara objektif dengan melihat pada hasil kinerja yang telah direncanakan dan disepakati terlebih dahulu antara pihak bank syariah dengan karyawannya.

Etos kerja bagi umat Islam berkaitan erat dengan nilai-nilai yang terdapat dalam Al Quran yang difirmankan oleh Allah SWT melalui Rasulullah Muhammad SAW dan mencerminkan pelaksanaan kerja yang baik. Al Quran banyak memberikan inspirasi mengenai pentingnya Etos kerja yang baik dalam melakukan pekerjaan diberbagai bidang. Sebagaimana firman Allah SWT dalam Al Quran Surat 94 : 7

فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ

Artinya : “Maka bila engkau telah selesai dari (sesuatu urusan) tetaplah bekerja keras (untuk urusan yang lain)”.

Seseorang muslim diajarkan untuk melakukan pekerjaan dengan sungguh-sungguh, untuk bekerja keras dalam segala hal. Karena dengan bekerja keras, dengan bekerja secara sungguh-sungguh maka pekerjaan yang berat akan menjadi ringan dan akan mendapatkan kemudahan dari Allah SWT. (Dwi Suryani & Seno Aji, 2020). Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Bazzar disahihkan oleh Hakim sebagai berikut “Rifa’ah bin Rafi’ berkata bahwa Nabi SAW, ditanya, “Apa mata pencaharian yang paling baik ?” Nabi menjawab : “ Seseorang bekerja dengan tangannya dan tiap-tiap jual beli yang bersih.” Bekerja dengan kedua tangannya dapat diartikan dengan bekerja dengan keras sesuai kemampuannya (usaha sendiri). Jual beli yang bersih bisa dimaknai sebagai jual beli yang dilakukan dengan penuh kejujuran dan tidak saling menzolimi.

Peranan Etos Kerja Islam dalam meningkatkan Kinerja Bank Syariah sangat menarik untuk dibahas, mulai dari problematika karyawan bank syariah itu sendiri, bagaimana Al Quran dan Hadist mengajarkan etos kerja yang baik, serta peranan etos kerja dalam meningkatkan kinerja karyawan bank syariah (Taufiqurrahim et al., 2022). Dengan membahas Etos kerja dalam perspektif Al Quran dan hadist akan semakin membuka wawasan kita untuk terus meningkatkan kinerja karyawan bank syariah melalui pemahaman etos kerja Islam. Peranan etos kerja sangat penting dalam mengembangkan bank syariah, antara lain : mendorong sikap dan tingkah laku yang positif, membakar semangat dalam bekerja, menciptakan suasana kerja yang nyaman dan kondusif, membentuk kekompakan sesama karyawan, serta meningkatkan produktivitas dan efisiensi dalam bekerja. Bila etos kerja karyawan terus dibina dan dikembangkan pada tiap individu insan perbankan syariah, maka karyawan tersebut akan memberikan kinerja yang baik bagi bank syariah sehingga kinerja (*performance appraisal*) karyawan tersebut menjadi sangatlah baik.

2. METHODS

Penelitian ini merupakan penelitian lapangan (*field reaserch*) yang menggunakan metode deskriptif kualitatif. Data diambil dengan menggunakan teknik wawancara non struktural terhadap praktisi perbankan syariah yang ada di kota Parepare, Barru, Makassar dan Jakarta melalui telepon. Kesimpulan diambil dengan menghilangkan informasi yang tidak penting dan tidak diperlukan sehingga diperoleh kesimpulan yang tepat.

3. RESULTS AND DISCUSSION

3.1 Problematika Karyawan

Karyawan bank syariah sebagaimana karyawan pada bank ataupun perusahaan lainnya tentu memiliki problem antara lain beban kerja yang dipandang berat dan penuh tekanan, Situasi kerja yang penuh persaingan, Kepuasan terhadap kompensasi dan balas jasa atas pekerjaannya, waktu kerja yang sangat padat dan melelahkan, dan lain-lain.

Beban kerja yang berat dan penuh tekanan sudah lazim terjadi pada perusahaan-perusahaan yang menuntut produktivitas karyawan yang tinggi. Pencapaian target-target yang telah ditetapkan terkadang menjadi momok bagi karyawan. Hal ini tentunya disikapi secara beragam oleh karyawan bank syariah. Sikap yang baik yaitu penuh antusias dan semangat dalam menghadapi beratnya pekerjaan dan tingginya tekanan-tekanan pekerjaan, sebaliknya sikap yang tidak baik yaitu senantiasa mengeluh dan pesimis dalam menghadapi beratnya beban kerja maupun tekanan-tekanan yang ada. Sikap yang baik atau positif senantiasa mendorong diri agar melakukan kreasi dalam menghadapi tantangan, sebaliknya sikap yang negatif cenderung destruktif dan merugikan

perusahaan, bahkan bila berlebihan akan menjadi provokator yang mengendurkan semangat rekan kerja yang lainnya.(Efrina, 2019).

Kompensasi yang diberikan oleh perusahaan baik berupa gaji, tunjangan, fasilitas kesehatan, perumahan, bonus tahunan, insentif, kenaikan pangkat dan jabatan terkadang ditanggapi secara beragam oleh karyawan, ada yang merasa sangat puas, ada yang merasa puas bahkan ada yang merasa kurang puas. Semua itu bisa berdampak pada antusias dan semangat dalam bekerja. Tidak jarang dijumpai karyawan yang selalu tidak puas terhadap kompensasi dari perusahaan berusaha mempengaruhi karyawan lainnya. Hal ini kalau tidak dilakukan tindakan-tindakan preventif sudah barang tentu akan berdampak pada kondisi yang kurang baik dari perusahaan tersebut.

Situasi pekerjaan yang penuh persaingan terutamanya persaingan antara sesama rekan kerja akan sangat berpengaruh pada situasi dan kenyamanan kerja. Bila kondisi persaingan disikapi secara berlebihan bahkan menhalalkan berbagai cara tentu akan menimbulkan situasi kerja yang kurang kondusif, sebaliknya bila persaingan antara sesama rekan kerja bisa diredam dan diminimalisir tentu akan membawa pada situasi kerja yang nyaman dan kekompakan Tim yang solid. Semua ini perlu disikapi secara positif dan bijaksana dan peranan pimpinan sangat menentukan.

Waktu kerja yang padat dari pagi sampai sore bahkan terkadang harus ditambah lagi dengan lembur menyelesaikan pekerjaan yang tertunda tentu sangat melelahkan. Hal ini harus disikapi dengan baik dan senantiasa bisa menemukan kebahagiaan dalam setiap pekerjaan. Sikap negatif hanya akan menghasilkan keluhan-keluhan dalam bekerja dan bila dibiarkan tentu akan menimbulkan ketidaknyamanan. Sebaliknya sikap positif yang senantiasa menikmati setiap pekerjaan yang diberikan tentu akan menolong karyawan untuk bisa lebih nyaman dan dapat menikmati pekerjaannya.

Berbagai problematika dalam bekerja sudah tentu akan dihadapi oleh setiap karyawan yang bekerja. Yang berbeda adalah cara menyikapinya, ada yang menyikapinya secara positif dan yang ada yang menyikapinya secara negatif. Sikap positif akan melahirkan semangat-semangat baru dan motivasi dalam mengatasi rintangan-rintangan yang ada, sebaliknya sikap yang negatif akan memunculkan sikap yang skeptis, pesimis dan pada akhirnya menimbulkan ketidaknyamanan dalam bekerja, bahkan bila berlebihan akan menjadi menyebabkan seseorang menjadi provokator yang mengendurkan semangat rekan kerja yang lainnya.

3.2 Etos Kerja yang Baik Menurut Al-Quran dan Hadist

a. Disiplin dan Menghargai Waktu

Waktu sangatlah berharga sehingga ada yang menghargai waktu sebagaimana menghargai uang seperti dalam ungkapan “*Time is Money*”. Waktu yang telah berlalu tidak dapat di ulang kembali. (Kirom, 2018) Islam mengajarkan umatnya untuk senantiasa memanfaatkan waktu dengan sebaik mungkin, menggunakan waktu untuk mengerjakan hal-hal yang bermanfaat. Sebagaimana Allah SWT berfirman dalam Al Quran Surat Al-Asr : 1-3, sbb :

وَالْعَصْرِ
إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ
إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ؕ

Artinya : “*Demi masa sungguh, manusia berada dalam kerugian kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan kebajikan serta saling menasihati untuk kebenaran dan saling menasihati untuk kesabaran*”

Dari ayat tersebut sangatlah jelas bahwa Allah SWT memberikan petunjuk bahwa manusia yang beruntung yaitu manusia yang selalu mengerjakan kebajikan dan amal shaleh serta yang saling menasihati untuk kebenaran dan dan saling menasihati untuk kesabaran. Jika sebaliknya, maka manusia dalam keadaan merugi. Manusia disuruh beriman, mengerjakan kebajikan dan amal shaleh, serta saling menasihati untuk kebenaran dan kesabaran di dalam kehidupan yang singkat ini.

Didalam Hadis Bukhari, Tirmidzi dan Ibnu Majah, Nabi Muhammad SAW bersabda “ Dua nikmat yang banyak manusia tertipu di dalam keduanya yaitu nikmat sehat dan waktu luang.”

Tertipu disini dapat diartikan merugi. Banyak orang yang telah merugi karena telah menyianyikan waktu sehat dan waktu luang yang dimilikinya dengan tidak melakukan kebaikan dan amal-amal shaleh. Manusia terlalu sibuk dengan urusan dunianya sehingga mengabaikan urusan akhiratnya.

Rasulullah pernah bersabda : “Jagalah lima perkara sebelum (datang) lima perkara (lainnya). Mudamu sebelum masa tuamu, sehatmu sebelum sakitmu, kayamu sebelum miskinmu, waktu luangmu sebelum sibukmu dan hidupmu sebelum matimu” (HR. Nasai dan Baihaqi).

b. Bertanggungjawab

Bertanggung jawab adalah sifat yang harus dimiliki oleh setiap karyawan. Tangung jawab mengarahkan setiap orang untuk bekerja dengan sungguh-sungguh sehingga membuahkan hasil yang baik. Dalam Al-Quran Surat Al- Muddatstsir : 38, Allah SWT berfirman :

كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ

Artinya : “*Tiap-tiap diri bertanggung jawab atas apa yang telah diperbuatnya*”

Tanggung jawab atas segala apa yang dilakukan membawa karyawan agar bekerja lebih hati-hati, sungguh-sungguh, jujur, dan tawakal sehingga pekerjaan yang dilakukan tidaklah sia-sia dan memberikan hasil yang baik dan bermafaat. Tanpa adanya tanggung jawab bisa dipastikan pekerjaan yang dilakukan oleh karyawan mungkin saja dilakukan asal-asalan saja, seadanya saja, bahkan sekedar menggugurkan kewajiban saja. Pekerjaan seperti ini tidak akan membawa pada kebaikan.(Citra et al., 2018).

Beberapa hadis terkait dengan tanggung jawab antara lain :

Diriwayatkan oleh Anas ra. Rasulullah SAW bersabda :

“Allah SWT akan mempertanyakan semua orang yang memegang amanah atas amanah yang ia tanggung, apakah ia memelihara atau menyianyikannya ? Hingga Allah SWT akan mempertanyakan seseorang kepada keluarganya.” (HR Muslim).

Diriwayatkan Abdullah Bin Umar ra ia menuturkan mendengar Rasulullah Muhammad

SAW bersabda :

“Semua kamu adalah pemimpin dan seluruh pemimpin akan dimintai pertanggungjawabannya atas mereka yang dipimpin. Imam (Presiden, Raja) adalah pemimpin dan bertanggung jawab atas rakyatnya. Suami adalah pemimpin dalam keluarganya dan bertanggung jawab atas keluarganya itu. Isteri adalah pemimpin di rumah tangganya dan bertanggung jawab atas rumahtangganya itu. Pembantu adalah pemimpin bagi harta tuannya dan bertanggung jawab atasnya. Dan, kalian semua adalah pemimpin serta bertanggung jawab atas apa yang dipimpinnya.” (Hadis Riwayat Bukhari dan Muslim).

c. Ikhlas Dalam Bekerja

Ikhlas dalam bekerja merupakan suatu keharusan sehingga pekerjaan tersebut dilakukan dengan segenap hati dengan hasil yang maksimal.(Kredit et al., 2022) Orang yang bekerja dengan tidak didasari atas keikhlasan akan menghasilkan pekerjaan yang kurang maksimal. Sebaliknya orang yang bekerja dengan penuh keikhlasan senantiasa menjadikan kualitas pekerjaan sebagai tujuan utamanya. Terkait dengan keikhlasan ini Allah SWT berfirman dalam Al Quran Surat An-Nisa' : 146 sebagai berikut :

الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ وَسَوْفَ يُؤْتِ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا

Artinya : “*Kecuali orang-orang yang bertobat dan memperbaiki diri dan berpegang teguh pada (agama) Allah dengan tulus ikhlas (menjalankan) agama mereka karena Allah*”.

Terkait dengan keikhlasan daam bekerja, Nabi Muhammad SAW menyampaikan keahwahirannya dalam suatu hadis yang diriwayatkan oleh Mahmud Ibn Lubayd, Nabi Bersabda yang artinya :

“*Sesungguhnya yang paling akhu khawatirkan terjadi atas kalian adalah al-syirk al-ashghar.*”. Para sahabat bertanya “*Apa al-syirk al-ashghar (sirik kecil) itu ?, Ya Rasulullah ? Nabi menjawab “Riya! Allah ‘Azza wa Jalla akan memberi perintah kepada mereka (yang riya), ketika hari pembalasan ; Pergilah kepada orang-orang yang dulunya kamu ketika di dunia berbuat riya’ karena mereka, lalu minta ganjaran amalan kalian kepada mereka*”

d. Jujur

Jujur mencerminkan keselarasan antara kata-kata dan perbuatan dan merupakan perilaku yang positif dengan berkata yang sebenarnya tanpa suatu kebohongan.(Sono et al., 2017) Kejujuran merupakan syarat yang paling utama bagi setiap karyawan yang bekerja, tanpa adanya kejujuran

dari para karyawannya sebuah perusahaan tidak akan berkembang dengan baik, bahkan akan ditimpa berbagai masalah. Untuk mengukur kejujuran seseorang tidaklah mudah, hal ini akan teruji pada saat karyawan telah melakukan pekerjaan dalam kurun waktu tertentu. Kejujuran karyawan sifatnya juga berubah-ubah, tidak tetap, ada suatu waktu tertentu dimana karyawan tersebut dalam kondisi terdesak secara ekonomi, bila tidak kuat imannya maka bisa saja kejujuran berubah menjadi kebohongan. Setiap orang Islam diperintahkan untuk jujur dalam segala hal kecuali jika nyawanya sedang terancam.

Jujur dinyatakan di dalam Hadist Riwayat Bukhari sebagai berikut :

“Hendaklah kalian selalu berlaku jujur, karena kejujuran membawa kepada kebaikan, dan kebaikan mengantarkan seseorang surga. Dan apabila seorang selalu berlaku jujur dan tetap memilih jujur, maka akan dicatat disisi Allah sebagai orang yang jujur”.

Seseorang yang berperilaku tidak jujur sulit mendapat kepercayaan dari orang lain untuk melakukan kerja sama atau apa saja yang melibatkan dirinya. Kejujuran dari seorang karyawan mutlak diperlukan mengingat segala aspek pekerjaannya melibatkan orang lain yang senantiasa melakukan penilaian kepada diri kiata. Orang yang jujur senantiasa mendapatkan kepercayaan dari orang lain, sebaliknya orang yang tidak jujur tidak disenangi orang lain.

e. Bekerja Keras dan Sungguh-Sungguh

Bekerja keras harus dilakukan agar hidup mendapatkan kecukupan dan tidak kekurangan baik dalam kehidupan sosial kemasyarakatan maupun dalam menjalankan ibadah kepada Allah SWT. Islam mendorong agar umatnya bekerja keras dan bersungguh-sungguh dalam melakukan pekerjaannya. Hal ini sejalan dengan Firman Allah SWT dalam Al-Quran Surat At Taubah : 105

وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللّٰهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ اِلَىٰ عِلْمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

Artinya :

“Dan katakanlah : Bekerjalah kamu, maka Allah dan Rasulnya serta orang-orang mukmin akan melihat pekerjaanmu itu, dan kamu akan dikembalikan kepada (Allah) yang mengetahui akan yang gaib dan yang nyata, lalu diberitakan-Nya kepada kamu apa yang telah kamu kerjakan “

Terkait bekerja keras dan sungguh-sungguh dalam hadis, yang diriwayatkan oleh Umar ra, ia berkata : aku pernah mendengar Rasulullah SAW bersabda :

“Kalau kalian bertawakal kepada Allah dengan sebenar-benar tawakal, niscaya Allah akan memberi kalian rezeki sebagaimana Allah memberi rezeki kepada burung-burung ; ia pergi pagi hari dalam keadaan perutnya kosong, lalu pulang sore hari dalam keadaan kenyang (HR Tirmidzi, No. 2344 ; Ahmad (I/30) Ibnu Madjah, No. 4164).

Dalam hadis riwayat Ad- Dailami dikatakan :

“ Sesungguhnya Allah senang dengan hambanya yang bersusah payah dalam mencari rezeki yang halal”.

f. Bekerja Dengan Penuh Kesyukuran

Setelah melakukan pekerjaan dengan sungguh-sungguh, bekerja keras, disiplin, jujur, ikhlas, maka Allah SWT memerintahkan kepada hambanya untuk mensyukuri hasil pekerjaan yang ada agar tidak menjadi orang-orang yang kufur nikmat. Hal ini sesuai dengan Firman Allah SWT dalam Al-Quran Surat Al-Ankabut : 17 sebagai berikut :

اِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ اَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ اِفْكَارًا الَّذِيْنَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللّٰهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوْهُ وَاشْكُرُوْا لَهٗٓ لِيَّۤهٗ تُرْجَعُوْنَ

Artinya : *“ Maka carilah rezeki disisi Allah, kemudian beribadah dan bersyukurlah kepada Allah. Hanya kepada Allah kamu akan dikembalikan”.*

g. Bekerja Dengan Terampil

Nabi Muhammad SAW beserta sahabat senantiasa bekerja secara profesional dan cerdas disamping melakukan pekerjaan secara sungguh-sungguh dan bekerja keras, sehingga umatnya juga dianjurkan untuk melakukan hal yang sama. Bekerja secara profesional, terampil dan cerdas sangat dianjurkan di dalam Islam sebagaimana dinyatakan di dalam Hadist Riwayat Ahmad sebagai berikut:

“ Sesungguhnya Allah suka kepada hamba yang berkarya dan terampil dan siapa yang bersusah payah mencari nafkah untuk keluarga maka dia serupa dengan seorang mujahid di jalan Allah Azza Wajalla.”

Pekerjaan yang dilakukan dengan bersungguh-sungguh, kerja keras dan dilakukan secara profesional, cerdas dan terampil akan menghasilkan sesuatu yang maksimal.

h. Bekerja Dengan Profesional

Bekerja secara profesional akan membuahkan hasil yang baik. Pekerja profesional sangat dibutuhkan pada beberapa perusahaan. Profesional mengarah pada kompetensi dan keahlian yang dimilikinya. Nabi Muhammad SAW bersabda :

“Sesungguhnya Allah mencintai seseorang yang apabila bekerja, mengerjakan secara profesional (HR Thabrani, No. 891, Baihaqi, No. 334).

Profesional dalam hal ini menunjukkan bahwa seseorang bekerja dengan sungguh-sungguh, fokus, dengan mengedepankan kualitas. (Alimuddin, 2020).

i. Sikap Tasamuh atau Sikap Tenggang Rasa Karyawan

Sikap tasamuh atau tenggang rasa antara sesama karyawan perlu terus dipupuk dan ditingkatkan, karena sikap ini merupakan salah satu etos kerja yang positif. Terkait dengan sikap tenggang rasa ini Allah SWT berfirman di dalam Al-Quran Surat Al-Hujurat : 10 sebagai berikut :

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ۝

Artinya : *“ Sesungguhnya orang-orang mukmin itu bersaudara, karena itu damaikanlah antara kedua saudaramu (yang berselisih) dan bertakwalah kepada Allah agar kamu mendapat rahmat”*

Hadis dari Abu Hurairah, Rasulullah bersabda :

“ Jauhilah prasangka buruk, karena prasangka buruk adalah ucapan yang paling dusta. Dan janganlah kalian saling mendiamkan, janganlah suka mencari-cari kesalahan, saling mendengki, saling membelakangi, serta saling membenci. Dan jadikanlah hamba-hamba Allah yang saling bersaudara “ (HR Bukhari)

Dengan sikap tasamuh atau tenggang rasa akan terjalin hubungan yang harmonis antara sesama karyawan. Tanpa sikap saling tenggang rasa, maka akan ada seseorang yang mau menang sendiri, egois, tidak menghargai orang lain. (Sofyan, 2015) Ini semua menjadikan etos kerja yang negatif dan berdampak pada suasana kerja yang tidak nyaman.

3.3 Peranan Etos Kerja Terhadap Kinerja (*Performance Appraisal*) Karyawan Bank Syariah

a. Mendorong Sikap dan Tingkah Laku yang Positif

Etos kerja yang positif sangat diperlukan dalam operasional bank syariah. Etos kerja yang Ikhlas mendorong sikap dan tingkah laku yang positif dari seorang karyawan, sebaliknya etos kerja yang tidak ikhlas dan penuh pamrih menampakkan sikap yang tidak konsisten dari seorang karyawan, terkadang kalau dihadapan pimpinan akan selalu menunjukkan sikap dan semangat bekerja yang sangat tinggi sebaliknya kalau tidak terlihat oleh pimpinan sikapnya terhadap pekerjaan menjadi tidak peduli, masa bodoh dan acuh tak acuh. Etos kerja yang penuh keikhlasan berdampak pada konsistensi dalam bekerja, baik ada atau tidak ada pimpinan seorang karyawan selalu menunjukkan semangat kerja yang tinggi. Etos kerja yang ikhlas akan terus mendorong dan memacu semangat kerja karyawan tanpa pamrih sehingga kinerja karyawan tersebut menjadi sangat baik. Akibatnya pada saat dilakukan penilaian karyawan (*performance appraisal*) karyawan yang bekerja secara ikhlas akan mendapatkan *performance appraisal* yang baik.

Sikap dan tingkah laku yang positif terus dipelihara dengan menanamkan sikap yang tulus dan ikhlas kepada semua karyawan bank syariah. Hal ini dapat dilakukan dengan terus menanamkan nilai-nilai keislaman terutama terkait keikhlasan dalam bekerja pada pertemuan-pertemuan rutin antara pimpinan dengan karyawan bank syariah, karena etos kerja muncul dari dorongan sikap yang terbentuk dari nilai-nilai agama. (Rofik, 2022) Dengan bersikap dan bertingkah laku yang positif, maka karyawan bank syariah dapat mewujudkan kinerja yang baik terutama dalam mencapai target-target bisnisnya. Bagi karyawan yang ditugasi untuk memasarkan produk-produk simpanan dana pihak ketiga, sikap dan tindakan positif yang ditampakkan oleh karyawan dalam bentuk keramahan, kejujuran, kesediaan melayani dengan tulus dan ikhlas, sikap memberikan perhatian dan empati kepada nasabah membuat nasabah semakin percaya dan meningkatkan hubungannya dengan bank syariah dalam bentuk meningkatnya jumlah saldo simpanan dan memanfaatkan produk lainnya

yang ada di bank syariah. Loyalitas nasabah semakin meningkat dan cenderung semakin setia menggunakan produk-produk bank syariah.

b. Membakar Semangat dalam Bekerja

Bekerja keras dengan bersungguh-sungguh merupakan salah satu etos kerja yang positif, hal ini karena semangat kerja seseorang tentunya akan membakar semangat kerja temannya yang lain di dalam sebuah kantor. Sebaliknya sikap malas-malasan bekerja dari seseorang akan mempengaruhi atau menurunkan semangat kerja karyawan yang lainnya.

Dalam melakukan pekerjaan sehari-hari di bank syariah sangat dibutuhkan semangat yang tinggi dalam bekerja. Ini tentunya bertujuan agar dapat menghasilkan pekerjaan yang baik sesuai dengan tujuan perusahaan. (Syahril, 2022) Etos kerja seorang pekerja keras yang sungguh-sungguh perlu terus dikembangkan agar menular kepada karyawan yang lainnya, sebaliknya etos kerja dari seorang karyawan yang malas-malasan harus senantiasa diperbaiki. Pencapaian target-target bisnis maupun target-target administratif dicapai dengan adanya semangat dalam bekerja.

c. Menciptakan Suasana Kerja yang Nyaman dan Kondusif

Suasana kerja yang nyaman dan kondusif akan menciptakan keharmonisan sesama karyawan, Sasana kerja yang harmonis ini akan terbentuk apabila antara sesama karyawan saling memiliki sikap yang tasamuh atau tenggang rasa, tidak saling membenci, saling menonjolkan egonya masing-masing. Dengan etos kerja yang saling tenggang rasa / tasamuh, maka membentuk suasana kerja yang harmonis, saling mendukung, bahu membahu dalam menyelesaikan setiap masalah yang ada. Ibarat kata pepatah bersatu kita teguh dan bercerai kita runtuh, bermakna bahwa setiap pekerjaan yang dilakukan secara bersama-sama tanpa menonjolkan ego nya masing masing akan memperteguh pencapaian hasil yang maksimal. Dengan demikian etos kerja yang tasamuh, tenggang rasa akan membawa pada pencapaian kinerja yang baik dan pada akhirnya berdampak pada pencapaian target-target yang telah ditetapkan baik target bisnis yang berupa pencapaian angka-angka yang menjadi target bisnis maupun kinerja yang bersifat administratif seperti ketepatan waktu dalam membuat laporan, dll.

D. Mendorong Peningkatan Kinerja dan *Performance Appraisal* Karyawan

Tidak dapat dipungkiri, bahwa etos kerja yang positif seperti jujur, suka bekerja keras, bekerja profesional, sungguh-sungguh, penuh tenggang rasa sesama karyawan akan memberikan dampak yang positif dalam mendorong sikap dan tingkah laku karyawan yang positif, membakar semangat kerja karyawan secara bersama-sama, menciptakan suasana kerja yang kondusif dan harmonis sehingga semua itu akan bermuara pada peningkatan kinerja karyawan bank syariah dan juga peningkatan produktivitas bank syariah. Peningkatan kinerja bank syariah tersebut dapat terjadi pada kinerja pencapaian target bisnis maupun pencapaian target administratif. Pencapaian target bisnis biasa diberikan kepada bagian marketing baik funding maupun lending. Pada marketing funding, target bisnis yang ingin dicapai antara lain pencapaian akuisisi funding atau dana pihak ketiga, incremental funding serta pencapaian target *number of account* (noa) funding. Sedangkan pada marketing lending (pembiayaan), yang menjadi target yaitu pencapaian akuisisi lending (pembiayaan), incremental lending (pembiayaan) serta number of account (noa) lending. Untuk pencapaian target administratif secara umum mengenai kedisiplinan, kejujuran / integritas, kerjasama tim, komunikasi dengan sesama karyawan serta komunikasi dengan atasan.

Dalam meningkatkan kinerja dan penilaian kinerja karyawannya, Pimpinan Bank Syariah Capem Baru mengatakan : “Etos Kerja Karyawan Bank Syariah Indonesia dituangkan dalam *Core Value* atau Nilai-Nilai Perusahaan yang disingkat AKHLAK, yaitu A = Amanah, menunjukkan bahwa karyawan Bank Syariah Indonesia memegang teguh kepercayaan, K= Kompeten, menunjukkan bahwa karyawan BSI terus belajar dan mengembangkan kapabilitas, H = Harmonis, menunjukkan bahwa karyawan BSI itu saling peduli dan menghargai perbedaan, L= Loyal, menunjukkan bahwa karyawan BSI memiliki dedikasi dan mengutamakan kepentingan Bangsa dan Negara, A= Adaptif menunjukkan bahwa karyawan BSI terus berinovasi dan antusias dalam menggerakkan ataupun menghadapi perubahan dan K = Kolaboratif yaitu menunjukkan bahwa karyawan BSI membangun kerjasama yang sinergis”.

Core Value atau Nilai-Nilai Perusahaan BSI yang disingkat dengan kata AKHLAK (budi pekerti) menunjukkan bahwa Bank BSI menerapkan prinsip-prinsip etos kerja yang baik yang senantiasa mengedepankan etos kerja yang positif sesuai dengan nilai-nilai Islam yang diajarkan oleh Rasulullah Muhammad SAW. Penjabaran dari Kata AHLAK yang sangat indah yaitu Amanah,

Kompeten, Harmonis, Loyal, Adaptif dan Kolaboratif semuanya mencerminkan etos kerja yang positif dan bermakna kesiapan karyawan BSI dalam melayani para nasabahnya. Penerapan Etos Kerja yang positif akan mendorong kinerja Bank Syariah dan akan berdampak pada penilaian kinerja yang positif bagi karyawannya. Bagi bank syariah, ketika karyawan menunjukkan kinerja yang positif sudah barang tentu berdampak pada performance appraisal. Pimpinan tidak segan-segan memberikan performance appraisal (penilaian kinerja yang baik sesuai dengan pencapaian kerjanya sehingga berdampak pada peningkatan karir dan jabatan karyawan.

Pada Bank Muamalat Indonesia, implementasi etos kerja diwujudkan dalam bentuk kode etik (*code of conduct*). Kode etik ini dibuat dalam rangka menjalankan usaha yang sejalan dengan *Good Corporate Governance (GCG)*. Kode etik ini juga menjadi standar perilaku, etos kerja, etika bisnis dan sistem nilai yang berlaku bagi seluruh karyawan dan jajaran direksi maupun komisaris dalam menjalankan seluruh kegiatan usaha. Kode etik ini dicanangkan oleh Direksi sesuai dengan memo nomor : 273/B/HCS/-MEMO/1/2017 tanggal 24 Januari 2017. Pokok-pokok kode etik tersebut meliputi : (1). Kepatuhan terhadap ajaran Islam dan Undang-Undang yang berlaku, (2). Memastikan kehalalan sumber, proses dan hasil daripada pekerjaan, yaitu mencakup pengaturan benturan kepentingan, hubungan dengan stake holder, kegiatan politik karyawan, (3). Menunjukkan perilaku disiplin dalam bekerja dan menjalankan ibadah, (4) Menjunjung tinggi etika moral dan sopan santun, (5). Menjaga amanah yang diberikan termasuk pengatur perilaku untuk menjaga nama baik bank, menjaga fasilitas bank, melayani nasabah bank dengan baik, dan mencegah tindakan pelanggaran, (6). Menjaga kerahasiaan, informasi nasabah dan perusahaan. Dengan dilaksanakannya kode etik ini (*code of conduct*).

Pada Bank Panin Dubai Syariah, untuk melakukan etos kerja karyawan yang positif telah menetapkan *core value* antara lain : *Integrity* yaitu jujur, amanah dan beretika, *Collaboration* yaitu pro aktif, sinergi dan solusi, *Accountability* yaitu terukur, akurat dan objektif, dan bertanggung jawab, *Respect* yaitu rendah hati, empaty dan saling menghargai, serta *Excellent* yaitu cepat, tepat dan ramah.

Penerapan etos kerja yang baik pada bank syariah sangat mendapat perhatian yang serius. Hal ini karena bank syariah sebagai lembaga jasa keuangan terus mengedepankan layanan prima yang dibungkus dalam nilai-nilai perusahaan (*core value*), ataupun kode etik dan sebagainya. Pelaksanaan etos kerja yang baik akan membawa dampak yang baik terhadap kinerja karyawan sehingga akan berpengaruh terhadap kinerja bank syariah itu sendiri. (Layaman & Jumalia, 2018)

5. CONCLUSION

Etos Kerja memiliki peranan yang positif dalam meningkatkan kinerja (performance appraisal) karyawan Bank Syariah. Etos kerja yang positif akan mendorong sikap dan tingkah laku yang positif, membakar semangat dalam bekerja, menciptakan suasana kerja yang nyaman dan kondusif, dengan demikian Etos Kerja yang positif akan mendorong peningkatan kinerja dan performance appraisal karyawan yaitu dalam hal pencapaian target bisnis yang telah ditetapkan. Untuk bidang marketing funding target bisnisnya antara lain akuisisi dana pihak ke tiga, target incremental dana dan *number of account* (noa). Bidang marketing lending (pembiayaan), target bisnisnya antara lain akuisisi lending (pembiayaan), incremental lending serta *number of account lending* (noa). Etos kerja Islam juga mendorong kinerja diluar target bisnis atau biasa dikenal dengan target administratif antara lain : kedisiplinan, kerjasama tim, kerapian pakaian kerja, komunikasi antar sesama karyawan dan komunikasi dengan atasan serta ketepatan waktu pengiriman laporan dan lain-lain. Etos kerja yang positif dapat terwujud apabila karyawan bank syariah memegang teguh ajaran Baginda Rasulullah Muhammad SAW sebagaimana tertulis dalam Al Quran dan Hadist.

References

1. Adi Astiti, N. N., & Tarantang, J. (2020). Kedudukan Sharia Compliance Perbankan Syariah Di Indonesia Perspektif Yuridis-Filosofis. *Jurnal Al-Qardh*, 5(2), 119–133. <https://doi.org/10.23971/jaq.v5i2.2454>
2. Alimuddin, A. (2020). Peran Kepemimpinan Dalam Meningkatkan Etos Kerja Islam. *Syarikat: Jurnal Rumpun Ekonomi Syariah*, 3(1), 10–19.

3. Citra, D. P., Purwadi, A., & Hakim, I. (2018). Pengaruh Etos Kerja Islami Dan Komitmen Organisasi Terhadap Kinerja Karyawan Bank Tabungan Negara Syariah (BTN) KC Malang. In *FALAH: Jurnal Ekonomi Syariah* (Vol. 3, Issue 2). Universitas Muhammadiyah Malang. <https://doi.org/10.22219/jes.v3i2.6911>
4. Dwi Suryani, F., & Seno Aji, T. (2020). Pengaruh Human Relation, Lingkungan Kerja, Pelatihan dan Pengembangan SDI terhadap Etos Kerja Pegawai Bank Syariah. *Jurnal Ekonomika Dan Bisnis Islam*, 3(3), 30–43.
5. Efrina, L. (2019). Etos Kerja Islam Dan Budaya Organisasi: Pengaruhnya Terhadap Kinerja Karyawan Multifinance Syari’Ah. *Equilibrium: Jurnal Ekonomi Syariah*, 7(2), 259. <https://doi.org/10.21043/equilibrium.v7i2.5808>
6. Kirom, C. (2018). Etos Kerja Dalam Islam. *TAWAZUN : Journal of Sharia Economic Law*, 1(1), 57. <https://doi.org/10.21043/tawazun.v1i1.4697>
7. Kredit, B., Pt, D., Riau, B., & Pekanbaru, K. (2022). *On Credit Section At PT . Bank Riau Kepri Pekanbaru Pengaruh Etos Kerja Dan Komitmen Organisasi Terhadap Kinerja Karyawan Pada*. 3(August), 2532–2540.
8. Layaman, ., & Jumalia, M. (2018). Pengaruh Budaya Kerja Dan Etos Kerja Islami Terhadap Kinerja Karyawan Pada Bank Syariah Mandiri Cabang Cirebon. *Indonesian Journal of Strategic Management*, 1(1). <https://doi.org/10.25134/ijsm.v1i1.843>
9. Rofik, M. (2022). Kinerja Karyawan Ditinjau Dari Religiusitas Dan Motivasi Internal Yang Dimediasi Etos Kerja. *Jurnal Ekonomi, Manajemen Pariwisata Dan Perhotelan*, 1(2), 185–195.
10. Shandy Utama, A. (2020). Perkembangan Perbankan Syariah Di Indonesia. *UNES Law Review*, 2(3), 290–298. <https://doi.org/10.31933/unesrev.v2i3.121>
11. Sofyan, A. (2015). Pengaruh Kematangan Emosi terhadap Sikap Tasamuh. *MUDARRISA: Journal of Islamic Education*, 7(1), 59. <https://doi.org/10.18326/mdr.v7i1.749>
12. Sohari. (2013). Sohari ETOS KERJA DALAM PERSPEKTIF ISLAM Abstrak. *IIslamiconomic: Jurnal Ekonomi Islam*, 4(02).
13. Sono, N. H., Hakim, L., & Oktaviani, L. (2017). Etos Kerja Islam sebagai Upaya Meningkatkan Kinerja. *Prosiding Seminar Nasional Dan Call For Paper Ekonomi Dan Bisnis*, 1(1), 411–420.
14. Syahril, M. (2022). Pengaruh penilaian prestasi dalam semangat etos kerja. *MABIS: Jurnal Manajemen Bisnis Syariah*, 6–12.
15. Taufiqurrahim, A., Nur Rohman, E., Rahmawati, D., Mufid, A., Raden Intan

Lampung, U., Raden Mas Said Surakarta, U., & Tinggi Agama Islam Khozinatul Ulum Blora, S. (2022). Work Ethic from the Perspective of the Qur'an and Hadith. *Jurnal Multidisiplin Madani (MUDIMA)*, 2(3), 1093–1108.

PENGARUH *ONLINE SHOP* TERHADAP MINAT BELI MAHASISWA DI MASA PANDEMI COVID-19

Rukmawaty Muta'al¹, Ade Ariswildani², Muhammad Ikhsan³
STAI DDI Pangkep¹, STAI DDI Pangkep², STAI DDI Pangkep³
Email: rukawatymutaal@gmail.com, staidipangkep@gmail.com,
majiedwijabontopanno@gmail.com

Orchid ID : <https://orcid.org/0000-0003-1035-9685>

Google Scholar: <https://scholar.google.co.id/citations?hl=id&user=RvHpZegAAAAI>

Abstract. Penelitian ini membahas tentang Pengaruh Online Shop terhadap Minat Beli Mahasiswa di Masa Pandemi Covid-19 (Studi Kasus Mahasiswa Program Studi Ekonomi Syariah STAI DDI Pangkep). Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui sejauh mana pengaruh online shop terhadap minat beli mahasiswa di masa pandemi khususnya Mahasiswa Program Studi Ekonomi Syariah STAI DDI Pangkep. Jenis penelitian yang digunakan dalam skripsi ini adalah kuantitatif, data yang diolah merupakan hasil dari kuesioner dengan jumlah populasi berjumlah 89 orang. Sedangkan jumlah sampel yang dibutuhkan sebanyak 73 responden dari mahasiswa Program Studi Ekonomi Syariah STAI DDI Pangkep. Adapun teknik pengolahan dan analisis data menggunakan analisis korelasi product moment. Hasil penelitian menunjukkan bahwa koefisien korelasi antara variabel X “Online Shop” dengan variabel Y “Minat Beli” adalah sebesar $(r) = 0,009$ disertai signifikansi 0,940. Oleh karenanya signifikansi yang menyertainya lebih besar dari 0,05 ($0,940 > 0,05$), korelasi yang terjadi bersifat meyakinkan, artinya apabila variabel bebas (independent) meningkat, maka akan disertai oleh meningkatnya variabel terikat (dependent). Hal tersebut menunjukkan bahwa variabel online shop berpengaruh secara signifikansi terhadap minat beli mahasiswa di masa pandemi.

Keywords: *Online Shop* -1, Minat Beli -2, Mahasiswa-3

1. INTRODUCTION

Teknologi merupakan keseluruhan sarana untuk menyediakan barang-barang yang diperlukan bagi kelangsungan dan kenyamanan hidup manusia. Seiring berjalannya waktu, teknologi mengalami perkembangan pesat sehingga dapat membantu dan memudahkan keseharian manusia di muka bumi. (Affandi, n.d.)

Perkembangan teknologi telah memacu perubahan kebiasaan individu termasuk salah satunya dalam hal kebiasaan melakukan transaksi jual beli. Dahulu yang dimaksudkan transaksi jual beli harus dilakukan secara tatap muka di mana terjadi peralihan barang secara langsung dari penjual kepada pembeli, yaitu

pembeli harus bertemu dengan penjual di pasar nyata. Transaksi ini tidak jauh dari kegiatan transaksi pada umumnya, termasuk transaksi pada masa Nabi Muhammad *saw.*(Pratiwi, 2017)

Saat ini telah beralih kepada era dimana transaksi tidak lagi dilakukan secara tatap muka, melainkan sudah melalui media *online*. Tidak lagi harus terjadi pertemuan antara penjual dengan pembeli di pasar, melainkan cukup dengan menggunakan teknologi internet dan langsung terjadi transaksi antara penjual dan pembeli.

Telah terdapat berbagai macam produk yang dijual tidak lagi melakukan penjualan secara tatap muka semata, melainkan sudah menggunakan teknologi untuk melakukan penjualan secara *online*. Dengan perkembangan teknologi yang sudah semakin modern, seiring dengan telah lahirnya berbagai teknologi baru seperti telepon pintar (*smartphone*), tablet, dan berbagai gadget lainnya. Pada teknologi baru tersebut, konsumen dapat membeli barang online secara mudah yakni dengan mengaktifkan saluran internet.(Kotler, P., & Amstrong, 2016)

Penggunaan internet semakin populer di kalangan para generasi muda tak terkecuali mahasiswa. Mahasiswa adalah bagian masyarakat yang sangat dekat dengan persoalan akses informasi dan dunia internet, bukan hanya karena tuntutan keilmuan yang mengharuskan mahasiswa untuk selalu mencari informasi terbaru, tetapi juga persoalan tentang berbagai kebutuhan mendasar sebagai manusia di era teknologi. Penggunaan internet sebagai akses informasi dalam melancarkan berbagai aktivitas mahasiswa salah satunya adalah kegiatan transaksi jual beli.(Khotimah & Febriansyah, 2018)

Agama Islam mengenal jual beli dengan istilah muamalah. Muamalah berarti aturan-aturan Allah yang mengatur hubungan manusia dengan manusia dalam kaitannya dengan cara memperoleh dan mengembangkan harta benda. Kegiatan jual beli tentu tidak boleh dengan cara asal, ada aturan- aturan yang mengikatnya, sebab dalam melakukan transaksi jual beli terdapat dua pihak dan salah satunya tidak boleh merasa dirugikan, jika ada yang merasa dirugikan maka batallah transaksi jual beli tersebut.

Aktivitas jual beli merupakan salah satu kegiatan manusia sehari-hari yang diharamkan Allah, sebagaimana firman Allah dalam QS. AL-Baqarah /2: 275

.....وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا...

Terjemahnya:

Sesungguhnya Allah *subhaanaahu waata'aala* telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba.

Berdasarkan hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim, sebagaimana sabda Rasulullah *sallallahu aalahiia wasalaam*:

أَبْيَعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَّفَقَا (رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ)

Artinya:

Dua pihak yang melakukan jual beli, memiliki hak khiyar (memilih) selama keduanya belum berpisah.

Jual beli yang dilakukan tidak boleh bertentangan dengan syariat agama Islam. Sebab syari'at Islam sebagai ajaran wahyu dapat ditetapkan menjadi dua kelompok. Pertama, ajaran islam yang bersifat absolut, universal atau permanen, tidak berubah dan tidak dapat diubah. Termasuk kelompok ini adalah ajaran islam

tercantum dalam al-Qur'an dan Hadis. "Kedua ajaran islam yang yang bersifat relatif, lokal dan temporal yang senantiasa mengadaptasi perkembangan dan perubahan zaman. (Jamaludin et al., 2015)

Syarat jual beli dalam islam sebenarnya sudah terpenuhi oleh jual beli *online*, dimana selama benda yang dijual tidak najis dan memberikan manfaat, maka benda-benda tersebut halal hukumnya atau boleh untuk di perjual belikan. *Online shop* adalah suatu proses pembelian barang atau jasa dari mereka yang menjual barang atau jasa melalui internet dimana penjual dan pembeli tidak pernah bertemu atau melakukan kontak secara fisik yang dimana barang yang dijual. ditawarkan melalui *display* dengan gambar yang ada di suatu *website* atau toko maya. Setelah itu pembeli dapat memilih barang yang diinginkan untuk kemudian melakukan pembayaran kepada penjual melalui rekening bank yang bersangkutan atau dapat dibayar saat barang berada ditempat. Setelah proses pembayaran diterima melalui transfer, kewajiban penjual adalah mengirim barang pesanan pembeli ke alamat tujuan.(Крутецкая et al., 2018)

Minat beli ini menciptakan suatu motivasi yang terus terekam dalam benak seseorang dan menjadi suatu keinginan yang sangat kuat yang akhirnya ketika konsumen harus memenuhi kebutuhannya. Minat ini akan timbul jika produk yang dijual sesuai dengan keinginan pembeli, apabila keinginan konsumen ada di produk yang dijual oleh online shop tersebut maka konsumen akan membeli produk tersebut.

Sementara, pilihan produk yang dibeli secara *online* berkaitan dengan karakteristik konsumen itu sendiri, konsumen *online shopping* di Indonesia masih sensitif terhadap harga, mereka cenderung membeli produk yang memiliki harga yang lebih rendah.(Pitaloka & Widyawati, 2015)

Berbelanja secara *online* memang saat ini sedang dinikmati dan digemari oleh sebagian besar mahasiswa, karena dengan cara inilah mahasiswa tidak perlu merasa kesulitan lagi untuk memperoleh barang yang diinginkan. Memilih barang apa saja yang diinginkan, cukup dengan memilih gambar yang tersedia di akun atau aplikasi *online shop* tersebut lalu memesannya secara langsung, kemudian membayar dengan cara mentransfer atau boleh membayar saat barang berada ditempat konsumen, hal ini sangat mudah sekali untuk dilakukan. (Utami & Firdaus, 2018)

Para mahasiswa sangat menyukai belanja secara *online* karena menganggap lebih praktis, lebih mudah, dan menghemat waktu. Selain itu, konsumen memilih belanja online juga dapat melindungi diri dari paparan virus Covid-19 untuk tetap dirumah saja. Seperti yang kita ketahui, sikap konsumen itulah yang cenderung gemar memakai barang secara online mengingat situasi saat ini merebaknya virus Covid-19 yang kian meningkat.

Berdasarkan permasalahan diatas, peneliti tertarik untuk menyusun skripsi dengan judul Pengaruh Online Shop terhadap Minat Beli Mahasiswa di Masa Pandemi Covid-19 (Studi Kasus Mahasiswa Program Studi Ekonomi Syariah STAI DDI Pangkep). Berdasarkan rumusan masalah yang telah dikemukakan di atas, maka tujuan yang ingin dicapai dari hasil penelitian ini adalah sebagai berikut: Untuk Mengetahui Apakah Ada Pengaruh Online Shop terhadap Minat Beli Mahasiswa di Masa Pandemi Covid-19 (Studi Kasus Mahasiswa Program Studi Ekonomi Syariah STAI DDI Pangkep).

2. METHODS

Jenis penelitian dalam skripsi ini yaitu jenis penelitian kuantitatif dikarenakan peneliti melakukan kualifikasi data untuk dianalisis dengan statistik. (Rahmadi, 2011) Sementara Lokasi penelitian yang dijadikan objek penelitian ini adalah Mahasiswa Program Studi Ekonomi Syariah bertempat di Kampus STAI DDI Pangkep. Untuk penelitian ini menggunakan pendekatan penelitian kuantitatif karena dalam penelitian ini penulis membahas mengenai pengukuran data dan statistik objektif melalui perhitungan ilmiah dari sampel orang-orang atau penduduk untuk menentukan frekuensi dan persentase tanggapan mereka.

Populasi adalah keseluruhan subjek penelitian. (Kurniawan & Zahra Puspitaningtyas, 2016) Kata populasi dalam statistika merujuk pada sekumpulan individu dengan karakteristik khas yang menjadi perhatian dalam suatu penelitian (pengamatan). Oleh karena itu, populasi yang penulis maksudkan adalah seluruh Mahasiswa Program Studi Ekonomi Syariah STAI DDI Pangkep yang berjumlah 89 orang.

Tabel I
Jumlah Populasi Mahasiswa Program Studi Ekonomi Syariah
STAI DDI Pangkep

No	Mahasiswa Program Studi Ekonomi Syariah	Populasi
1.	Mahasiswa Semester II	18
2.	Mahasiswa Semester IV	22
3.	Mahasiswa Semester VI	25
4.	Mahasiswa Semester VIII	24
	Jumlah	89

Sumber: *Data Mahasiswa Program Studi Ekonomi Syariah STAI DDI Pangkep Tahun Akademik 2020/2021*

a. Sampel

Sampel adalah sebagian atau wakil populasi yang diteliti. (Kurniawan & Zahra Puspitaningtyas, 2016) Adapun cara pengambilan atau penarikan sampel yang digunakan dalam penelitian ini yaitu *random sampling*. *Random sampling* biasa digunakan pada populasi yang mempunyai susunan bertingkat atau berlapis-lapis.

Adapun rumus yang digunakan dalam penarikan sampel penelitian ini ialah dengan menggunakan rumus dari Taro Yamane atau Slovin dikutip oleh Riduwan sebagai berikut:

$$n = \frac{N}{N.d^2+1}$$

Di mana:

n = Jumlah sampel

N = Jumlah populasi

d² = Presisi yang ditetapkan (penentuan persentase)

Diketahui jumlah populasi Mahasiswa Program Studi Ekonomi Syariah STAI DDI Pangkep sebanyak 89 Mahasiswa. Berdasarkan data tersebut diperoleh jumlah sampel sebagai berikut:

$$n = \frac{N}{N.d^2+1}$$

$$\begin{aligned}
 & \frac{N \cdot d^2 + 1}{89} \\
 = & \frac{89 (0,05)^2 + 1}{1,2225} \\
 = & 73 \text{ Mahasiswa}
 \end{aligned}$$

Jadi, jumlah sampelnya adalah 73 Mahasiswa.

3. RESULTS AND DISCUSSION

Hasil Analisis korelasi *product moment* akan memperoleh hasil koefisien korelasi sebesar (r) yang selanjutnya untuk mengetahui kuat lemahnya hubungan (korelasi) akan dikonsultasikan pada kategori berikut. Interpretasi angka korelasi menurut Prof. Sugiyono (2007).¹

Tabel IV
Interprestasi angka korelasi

Interval Validitas	Kategori
0 – 0,199	Sangat lemah
0,20 – 0,399	Lemah
0,40 – 0,599	Sedang
0,60 – 0,799	Kuat
0,80 – 1,0	Sangat Kuat

Dalam model hubungan (korelasi) *product moment* terdapat 3 (tiga) macam sifat hubungan yang bisa terjadi, antara yaitu: (Jamaludin et al., 2015)

- Hubungan Positif, artinya semakin meningkatnya variabel bebas (independent variable) akan diikuti oleh semakin meningkatnya variabel terikat (dependent variable).
- Tidak Ada Hubungan, artinya variabel terikat (dependent variable) tidak akan mengalami perubahan walaupun variabel bebas (independent variable) mengalami perubahan.
- Hubungan Negatif. artinya semakin meningkatnya variabel bebas (independent variable) akan diikuti oleh semakin menurunnya variabel terikat (dependent variable).

Selanjutnya untuk mengetahui signifikansi hubungan (korelasi) dari variabel Online Shop (x) dan variabel Minat Beli Mahasiswa (y) didasarkan pada kriteria keputusan berikut:

- Jika nilai r (r hitung) disertai oleh signifikansi (sig.) < 0,05, maka variabel bebas memiliki pengaruh yang sangat meyakinkan terhadap variabel terikat.
- Jika nilai r (r hitung) disertai oleh signifikansi (sig.) > 0,05, maka variabel bebas memiliki pengaruh yang sangat meyakinkan terhadap variabel terikat.

Correlations

	Online Shop (X)	Minat Beli (Y)
--	-----------------	----------------

¹Sugiyono, *Metode Penelitian Bisnis*, (Alpabeta: Bandung, 2007), h. 183.

Online Shop (X)	Pearson Correlation	1	.009
	Sig. (2-tailed)		.940
	N	73	73
Minat Beli (Y)	Pearson Correlation	.009	1
	Sig. (2-tailed)	.940	
	N	73	73

Dari tabel output tersebut di atas dapat dikatakan bahwa koefisien korelasi antara *Online Shop* (x) dengan Minat Beli Mahasiswa (y) adalah sebesar $(r) = 0,009$ disertai signifikansi 0,940. Berdasarkan kriteria keputusan di atas maka dapat disimpulkan bahwa korelasi dari kedua variabel tersebut adalah signifikan, oleh karena signifikansi yang menyertainya lebih besar dari 0,05 ($0,940 > 0,05$). Korelasi yang terjadi bersifat meyakinkan, artinya apabila variabel bebas (independent) meningkat, maka akan disertai oleh meningkatnya variabel terikat (dependent).

Pembahasan

Skripsi Pengaruh *Online Shop* terhadap Minat Beli Mahasiswa di Masa Pandemi Covid-19 (Studi Kasus Mahasiswa Program Studi Ekonomi Syariah STAI DDI Pangkep) ini menggunakan jenis penelitian kuantitatif dengan teknik pengambilan sampel menggunakan *random sampling*. Dalam penelitian ini dilakukan dua tahap yaitu tahap persiapan dan tahap pelaksanaan.

Pertama, Tahap Persiapan. Pada tahap ini dilakukan beberapa hal yaitu mengumpulkan nama-nama mahasiswa beserta nomor *handphone* yang langsung tersambung dengan aplikasi *whatsapp* pada Program Studi Ekonomi Syariah dari berbagai jenjang/semester, kemudian menyusun kuesioner yang akan diberikan kepada mahasiswa untuk dijawab nantinya, kuesioner ini dibuat melalui *google form* untuk lebih memudahkan peneliti memperoleh responden di masa pandemi ini dengan jumlah pertanyaan sebanyak 15 item pada variabel *x* “*Online Shop*” dan 15 item yang sama dengan pertanyaan pada variabel *y* “Minat Beli”.

Kedua, Tahap Pelaksanaan. Pada tahap ini dilakukan beberapa hal yaitu membagikan link angket penelitian dengan cara membagikan ke setiap kontak mahasiswa melalui aplikasi media sosial “WhatsApp” secara berurutan mulai dari tingkat semester VIII hingga pada tingkat semester II. Pada pelaksanaannya, angket penelitian ini terdiri atas dua variabel dimana variabel X terlebih dahulu *dishare*, setelah itu variabel Y *dishare* dengan selisih waktu 2 hari setelahnya.

Pengaruh *online shop* terhadap minat beli mahasiswa di masa pandemi ini jelas memberikan kemudahan para penggunanya mengingat kondisi terpaan huru hara virus covid-19 yang kian merebaknya. Kehadiran media *online shop* menjadi salah satu alternatif dalam memenuhi semua kebutuhan tanpa mendatangi pusat perbelanjaan yang dapat memicu terjangkitnya paparan virus covid-19. Sehingga sebahagian mahasiswa lebih senang memilih *online shop*.

Dari hasil penelitian melalui jawaban angket pada tabel diketahui bahwa variabel X “*Online Shop*” menunjukkan bahwa jumlah jawaban yang mendominasi dari responden adalah setuju, dimana jumlah persentasenya

mencapai 73,24 % responden dengan rata-rata 53,47. Sedangkan variabel Y “Minat Beli” jawaban yang mendominasi dari responden juga adalah setuju, dimana jumlah persentasenya mencapai 85,10 % dengan rata-rata 62,13.

Pada Pengujian Analisis korelasi *product moment* antara variabel x dan variabel y diatas memperoleh r sebesar $(r) = 0,009$ disertai signifikansi 0,940. Berdasarkan kriteria keputusan diatas maka dapat disimpulkan bahwa korelasi dari kedua variabel tersebut adalah signifikan, dengan sebab signifikansi yang menyertainya lebih besar dari 0,05 ($0,940 > 0,05$).

Melihat hasil dari perhitungan diatas dapat disimpulkan bahwa terdapat pengaruh *online shop* terhadap minat beli mahasiswa di masa pandemic covid-19, memilih *online shop* sebagai aplikasi atau media menjadi sebuah alternatif yang dilakukan oleh semua pihak, utamanya seorang mahasiswa. Berbagai fitur dan akses yang memadai membuat mahasiswa senang melakukan transaksi. Keberadaan Online Shop ini sangat penting di tengah merebaknya pandemi ini sebab meminimamalisir pencegahan diri untuk tidak melakukan aktivitas dikeramaian yang dapat mengancam kesehatan konsumen.

5. CONCLUSION

Dari hasil penelitian diketahui bahwa terdapat pengaruh *online shop* terhadap minat beli mahasiswa di masa pandemi. Hal ini dapat dilihat dari korelasi *antara Online Shop* (x) dengan Minat Beli Mahasiswa (y) adalah sebesar $(r) = 0,009$ disertai signifikansi 0,940. Berdasarkan kriteria keputusan diatas maka dapat disimpulkan bahwa korelasi dari kedua variabel tersebut adalah signifikan, oleh karena signifikasi yang menyertainya lebih besar dari 0,05 ($0,940 > 0,05$). Korelasi yang terjadi bersifat meyakinkan, artinya apabila variabel bebas (*independent*) meningkat, maka akan disertai oleh meningkatnya variabel terikat (*dependent*).

References

1. Affandi, A. (n.d.). *DASAR-DASAR PENDIDIKAN*.
2. Dr. Drs. Ngatno, M. (2015). *BUKU AJAR METODOLOGI PENELITIAN.pdf* (p. 151).
3. Jamaludin, A., Arifin, Z., & Hidayat, K. (2015). Pengaruh Promosi Online Dan Persepsi Harga Terhadap Keputusan Pembelian (Survei Pada Pelanggan Aryka Shop Di Kota Malang). *Jurnal Administrasi Bisnis (JAB)/Vol, 21(1)*. www.antaranews.com
4. Khotimah, K., & Febriansyah, F. (2018). Pengaruh kemudahan penggunaan, kepercayaan konsumen dan kreativitas iklan terhadap minat beli konsumen online-shop. *Jurnal Manajemen Strategi Dan Aplikasi Bisnis, 1(1)*, 19–26. <https://doi.org/10.36407/jmsab.v1i1.16>
5. Kotler, P., & Amstrong, G. (2016). *Prinsip-prinsip Pemasaran. Edii13. Jilid 1. Jakarta: Erlangga. Mowen, J. C., & Micheal, M. (2012). Perilaku Konsumen. Jakarta: Erlangga. 4(1), 26–37.*
6. Kurniawan, A. W., & Zahra Puspitaningtyas. (2016). *Metode Penelitian Kuantitatif*.
7. Pitaloka, F. A., & Widyawati, N. (2015). Pengaruh Kualitas Pelayanan, Harga Dan Promosi Terhadap Penjualan Online Shop Busana Muslim. *Ilmu Dan Riset Manajemen, 4, 5*.

8. Pratiwi, I. (2017). Pengaruh Literasi Ekonomi, Kelompok Teman Sebaya Dan Kontrol Diri Terhadap Perilaku Pembelian Impulsif Untuk Produk Fashion Di Online Shop Pada Mahasiswa Jurusan Pendidikan Ekonomi Undiksha. *Jurnal Pendidikan Ekonomi Undiksha*, 9(1), 98. <https://doi.org/10.23887/jjpe.v9i1.19994>
9. Rahmadi. (2011). Pengantar Metodologi Penelitian. In *Antasari Press*.
10. Saleh, S., Pd, S., Pd, M., Helaluddin, D., كورس، رود، كريسٲينا، Raco, J., Salim & Syahrurn, Ahyar, H. dkk, & Helaluddin, D. (2019). *Metodologi Penelitian Kualitatif.pdf* (Issue March, pp. 11–11).
11. Utami, H. N., & Firdaus, I. F. A. (2018). Pengaruh Bauran Pemasaran Terhadap Perilaku Online Shopping: Perspektif Pemasaran Agribisnis. *Jurnal Ecodemica: Jurnal Ekonomi, Manajemen, Dan Bisnis*, 2(1), 136–146. <http://ejournal.bsi.ac.id/ejurnal/index.php/ecodemica/article/view/3407/pdf>
12. Крутецкая, З. И., Миленина, Л. С., Наумова, А. А., Бутов, С. Н., Антонов, В. Г., & Академик, Р. А. Д. Н. (2018). Антагонист Рецепторов Сигма-1 Галоперидол Подавляет Дезависимый Вход Ca²⁺ В Макрофагах, “Доклады Академии Наук.” *Доклады Академии Наук*, 6(5), 613–616. <https://doi.org/10.7868/s0869565218050249>

PENGELOLAAN ZAKAT DI NEGARA MINORITAS MUSLIM

Muhammad Satar
Institut Agama Islam Negeri Parepare
Email: muhammadsatar@iainpare.ac.id

Orchid ID (optional) : please put ORCHID ID of the first author here (ex : <https://orcid.org/0000-000X-XXXX>)

Abstract. Zakat adalah salah satu dari lima rukun Islam dan dilakukan oleh seluruh umat Islam yang mampu. Zakat dikelola dengan ketentuan pengumpulan dan pendistribusiannya juga memiliki ketentuan yang telah dijelaskan dalam Ajaran Islam. Zakat di negara Islam telah memiliki berbagai bentuk lembaga yang mengumpulkan zakat dan tentu dengan pengetahuan yang dimiliki menunjang pembagian zakat dengan lebih maksimal. Hal ini berbeda dengan negara-negara yang non-muslimnya yang lebih banyak. Dengan kurangnya pemahaman menjadikan lembaga dan pendistribusiannya yang relatif masih sangat kurang. Akan tetapi, memiliki sisi yang tidak biasa. Metode yang digunakan adalah kualitatif dengan jenis penelitian berupa library research dengan berbagai sumber baca yang dijadikan rujukan dalam penulisan. Dari beberapa temuan yang ada beberapa lokasi zakat di negara non-muslim menghimpun dana bukan hanya dari masyarakat muslim tetapi non-muslim yang lebih dominan dan menjadikannya sedekah. Salah satu temuan yang lebih menarik adalah zakat yang dikelola dengan model klinik kesehatan.

Keywords: Management, Zakat, Muslim Minority

1. INTRODUCTION

Ada dua model pengelolaan zakat yang dikenal di dunia Muslim. Pertama, zakat dikelola oleh negara dalam suatu departemen. Pada model ini, pengumpulan dan penyaluran zakat ditentukan oleh kebijakan pemerintah dengan melihat kebutuhan masyarakat agar sama seperti pajak yang dikenakan pada negara-negara sekuler. Sistem manajemen Zakat seperti ini bersifat langsung, artinya umat Islam wajib mengeluarkan zakat dengan cara memotongnya langsung dari harta yang dia miliki. Model kedua, zakat dikelola oleh lembaga non-pemerintah (masyarakat sipil) atau semi-pemerintah dengan mengacu pada aturan yang ditetapkan oleh pemerintah.¹ Hal ini senada dengan apa yang diungkap oleh Issam Tlemsani menyatakan bahwa *“Perbedaan antara keduanya terletak pada dua fondasi. Pertama, meskipun properti diperbolehkan, sistem Zakat menanggung pemerintah dalam perannya sebagai reformis dan mediator sosial. Kedua, ia memiliki tujuan moral dan spiritual, tidak ada dalam masyarakat sekuler”*². Oleh karena itu, pengelolaan zakat dilakukan oleh masyarakat sipil secara sukarela dan hanya oleh negara bertindak sebagai fasilitator dan regulator. Meskipun demikian, kedua model ini memiliki kelebihan dan kekurangannya masing-masing. Hal inilah yang akan penulis bahas bagaimana sistem pengelolaan zakat yang ada di negara minoritas muslim.

¹ Amiruddin K., “Model-Model Pengelolaan Zakat Di Dunia Muslim,” *Ahkam: Jurnal Hukum Islam* 3, no. 1 (2015), <https://doi.org/10.21274/ahkam.2015.3.1.137-164>.

² Issam Tlemsani & Robin Matthews, Zakat and social capital: thoughts on modernism, postmodernism, and faith. *Journal of Management, Spirituality & Religion*.

2. METHODS

Jenis penelitian ini adalah library research. Sumber data dalam penelitian ini adalah data-data sekunder berupa kepustakaan dengan mengumpulkan kajian terkait bagaimana pengelolaan zakat di negara minoritas muslim yang tidak mewajibkan zakat. Setelah itu, data-data kepustakaan dianalisis kemudian direpresentasikan dan disajikan sebagai hasil penelitian³

3. RESULTS AND DISCUSSION

3.1 Zakat, Wakaf dan Sedekah: Model Klinik Myint Myat Phu Zin di Myanmar

Myanmar merupakan salah satu negara yang penduduk minoritas Muslim. Dimana beberapa tahun silam diketahui tragedi Muslim Rohingya. Akan tetapi, meski demikian terdapat tempat dalam pengelolaan zakat dan bukan cuma itu tetapi wakaf dan sedekah juga dikelola di suatu tempat di negara tersebut. Jurnal ini memberikan penjelasan bagaimana pengelolaan zakat di Myanmar. Menurut Sheila Nu Nu Htaya dan kawan-kawan pada sebuah klinik yang menjadi tempat pengelolaan zakat tersebut. Sejarah klinik tersebut dengan nama klinik Myint Myat Phu Zin yang terletak di tengah Mandalaya, Myanmar. Pada tahun 2009 klinik yang pertama kali beroperasi berdasarkan integrasi wakaf, zakat dan sedekah. Mulanya klinik ini didirikan dengan tanah yang diwakafkan oleh dua orang pendiri, yang kemudian dibantu oleh pihak kontributor. Klinik diperuntukkan untuk kepentingan umat baik itu umat Islam dan Non-Islam.

Klinik ini didirikan dengan misi memberikan pelayanan kesehatan kepada masyarakat Myanmar tanpa memandang agama dengan tujuan untuk memberikan pemahaman bagaimana persatuan dapat terjadi dan kebutuhan rakyat Myanmar dapat terpenuhi serta menunjukkan bahwa agama Islam dapat berperan dalam kemajuan masyarakat.⁴ Adapun manajemen dan operasional klinik ini dijelaskan

secara rinci dalam jurnal tersebut dan dalam review ini akan memberikan penjelasan khusus pada aspek zakat. Adapun penjelasannya sebagai berikut :

1. Kategori Pasien

Pasien dikategori menjadi dua kelompok yakni :

- 1.1. Pasien Muslim terbagi menjadi 3 kategori pasien yakni :

- a. Kategori Zakat
- b. Kategori Diskon
- c. Kategori Pembayaran Penuh

- 1.2. Pasien Non-Muslim juga terbagi menjadi 3 Kategori pasien yakni:

³ M Satar and A Kadir, "Elaborasi Ekonomi Islam Dalam Kerangka Filsafat," *JUPE: Jurnal Pendidikan Mandala* 7, no. 2 (2022): 383–91, <http://ejournal.mandalanursa.org/index.php/JUPE/article/view/3466%0Ahttp://ejournal.mandalanursa.org/index.php/JUPE/article/download/3466/2597>.

⁴ Sheila Nu Nu Htaya , Syed Ahmed Salmanb1, Soe Myint @ Haji Ilyasc. Integrating Zakat, Waqf and Sadaqah: Myint Myat Phu Zin Clinic Model in Myanmar

- a. Kategori Miskin
 - b. Kategori Diskon
 - c. Kategori Pembayaran Penuh
2. Manajemen Operasional

2.1. Sumber Pendapatan

Sumber pendapatan klinik ini berasal dari kontribusi masyarakat Myanmar beragama Muslim dengan jenis zakat dan sedekah. Sedangkan, Non-Muslim jenis kontribusi sedekah.

2.2. Biaya Medis

Pembagian biaya medis di klinik ini dibedakan hanya dari sumber pendapatan zakat yang peruntukannya sesuai aturan penerimaan zakat. Sedangkan pasien Muslim dengan kategori diskon berasal dari sedekah masyarakat Myanmar baik dari sedekah Muslim dan Non Muslim serta keuntungan klinik dari pasien pembayaran penuh. Hal ini serupa dengan Pasien kategori miskin dan diskon Non-Muslim.

3.2 Amalan Zakat di Inggris

Zakat adalah salah satu dari lima rukun Islam dan dilakukan oleh seluruh umat Islam yang mampu. Sejak penerbitan Laporan Komisi 9/11, negara dan pembuat kebijakan telah meneliti dengan cermat amal Islam dan kewajiban zakat (sedekah wajib) secara global. Laporan tersebut menyatakan bahwa para pembajak 9/11 “memindahkan, menyimpan, dan membelanjakan uang mereka dengan cara biasa... Asal-usul dana tersebut tetap tidak diketahui. Spekulasi yang menyatakan bahwa “Al Qaeda ... mengambil keuntungan dari Islam seruan kuat untuk memberi amal, zakat. Amal adalah sumbernya uang dan juga memberikan perlindungan yang signifikan, yang memungkinkan operator untuk melakukan perjalanan tanpa terdeteksi dengan kedok bekerja untuk sebuah organisasi kemanusiaan. Sejumlah tindakan keuangan diambil sebagai konsekuensi dari spekulasi di atas, termasuk penutupan semua badan amal Muslim terbesar. Hal ini memberikan tujuan untuk menyelidiki praktik nyata pemberian amal oleh Muslim Inggris dengan fokus pada upaya bersama yang dilakukan individu dalam memastikan pengorbanan amal mereka diterima oleh penerima yang sah.

Pengelolaan zakat di negara ini mendapat problematika yang cukup signifikan dikarenakan adanya perbedaan pendapat yang terjadi dari kalangan cendekiawan yang ada di negara tersebut. Masjid, badan amal nasional (LSM), dan lembaga bantuan luar negeri menjadi tempat pengumpulan dana dari masyarakat dalam bentuk zakat dan sedekah. Penjelasan dari wawancara dalam jurnal ini menjelaskan perbedaan pandangan masyarakat dalam pemberian zakat dengan menjabarkan 3 kategori yakni :

1. Zakat sepenuhnya terbuka untuk semua tergantung pada kebutuhan
2. Zakat dibatasi hanya untuk umat Islam saja
3. Sumbangan zakat terbuka untuk non-Muslim dalam keadaan tertentu.

Juru bicara badan amal yang berbasis di Inggris, National Zakat Foundation, mengakui bahwa zakat dalam keadaan luar biasa mungkin ada untuk diberikan kepada non-Muslim: *“Untuk zakat Anda harus menjadi seorang Muslim, salah satu kategori mengatakan bahwa jika seseorang dekat untuk menerima Islam maka kita mungkin memberikan sesuatu, tetapi ulama masa lalu telah menekankan aspek kewajiban itu. Jadi sebagai seorang Muslim, kita harus memberi, tetapi ini tidak berhenti memberikan uang shadaqah yang harus diberikan kepada orang-orang di komunitas Anda – seluruh umat manusia, tidak peduli apa latar belakang Anda dan sedekah harus diberikan sepanjang tahun”*

Penjelasan mengenai pendistribusian zakat hanya untuk Muslim atau dapat diberikan pula kepada masyarakat Non-Muslim yang membutuhkan dalam kondisi yang tertentu masih banyak dijelaskan dalam jurnal ini. Meski demikian konsepsi agama tentang kewajiban perlu dipertimbangkan dengan sungguh-sungguh untuk memastikan pandangan yang berpusat pada negara tidak mencondongkan pemahaman kita dan keterlibatan kebijakan dengan pemberian amal Islam di Inggris saat ini.

Menurut Jurnal Shahrul Hussain (2021) dengan judul jurnal *“Tamlīk-proper to Quasi-tamlīk: Unconditional Cash Transfer (UCT) of Zakat Money, Empowering the Poor and Contemporary Modes of Distributing Zakat Money with Special Reference to British Muslim Charities”*. Berkenaan problematika pendistribusian zakat sebelumnya, Shahrul Hussain memberikan penjelasan tentang pendistribusian zakat dimana fokus khusus pada orang miskin. Badan Amal Muslim Inggris mengumpulkan uang zakat dengan tujuan tunggal untuk mendistribusikannya kepada orang miskin dengan mengesampingkan hal lain. Pengumpulan zakat di negara Inggris dikumpulkan dengan banyak cara; baik dalam bentuk uang atau barang, zakat ternak atau alternatif karena kebutuhan daerah tertentu. Para pembayar zakat dalam konteks Inggris berasal dari latar belakang ideologi yang beragam. Ada yang mengikuti mazhab Hanafi, ada yang mengikuti mazhab Maliki atau dua mazhab lainnya bahkan tidak ada madzhab.

Mayoritas Muslim Inggris dapat dikatakan adalah Hanaf (karena mereka berasal dari warisan mazhab nenek buyut mereka), oleh karena itu Mazhab Hanafi harus diikuti. Argumen ini berpotensi tidak hanya membuat tersinggung tetapi juga memecah belah dan melahirkan sektarianisme. Badan amal Muslim Inggris harus berusaha memaksimalkan pencapaian tujuan amal mereka yang disepakati dan target distribusi zakat yang dinyatakan. Meski demikian data dalam pengumpulan jumlah dana zakat di negara ini terbilang tidak dapat diidentifikasi jumlahnya melalui penjelasan dalam jurnal ini. Hal ini masih kurangnya pengetahuan dari masyarakat dalam pengelolaan zakat yang kemudian dapat mengalihkan pemikiran menjadi pembayaran pajak.

Hal lainnya mengarah pada bentuk zakat yang akan didistribusikan. Bertindak sebagai agen, British Amal Muslim telah berevolusi dari fungsi distribusi murni dari yang sebelumnya seperti beberapa prosedur operasional badan amal Muslim. British Amal Muslim telah mengembangkan model mereka sendiri dalam mendistribusikan uang zakat dengan 4 model yakni :

Model 1: Menggunakan uang zakat untuk membeli bahan makanan dan membagikannya kepada orang miskin di sekitar dunia. Masuk akal untuk berasumsi bahwa

pengaturan ini memberikan pembelian besar-besaran kekuatan untuk amal semacam itu yang memungkinkan mereka untuk membeli dan menyebarkan bantuan ke masyarakat miskin dalam waktu yang sangat singkat.

- Model 2: Membeli pakaian dan barang-barang penting lainnya dan membagikannya kepada orang miskin
- Model 3: Menggunakan uang zakat untuk membeli alat dan perlengkapan seperti sumur gali dan memberikannya kepada penerima zakat. Ini mungkin cara yang berguna untuk menggunakan uang zakat terutama ketika ada kesulitan dalam menemukan peralatan khusus di negara yang bersangkutan atau terlalu mahal. Badan amal akan mengimpor peralatan tersebut dan mendistribusikannya.
- Model 4: Menyediakan penerima zakat yang memenuhi syarat yang menjadi korban KDRT dan pengungsian dan menggunakan uang zakat untuk membayar tagihan. Uang dikirim langsung ke penyedia layanan.

Badan Amal Muslim Inggris lainnya seperti Islamic Relief, Muslim Aid, Islamic Help, Pennyappeal, Interpal, Ummah Welfare Trust, Muslim Hands dan National Zakat Foundation cara mereka mendistribusikan zakat kepada orang miskin dengan menyalurkan 100% uang zakat secara tunai. Dalam jurnal ini banyak memberikan kesimpulan bagaimana pendistribusian dana zakat dalam bentuk uang tunai (transfer) kepada masyarakat miskin di negara Inggris lebih memberikan manfaat ketimbang dalam bentuk barang. Akan tetapi, pengelola zakat dalam pemberian zakat memberikan pilihan kepada masyarakat miskin ketika mereka tidak ingin uang tetapi dalam bentuk barang yang mereka butuhkan.

Penjelasan tersebut senada dengan peran badan amal Muslim Inggris sangat penting dan uang zakat yang mereka kumpulkan adalah bukti betapa banyak Muslim Inggris atau Muslim yang tinggal di Inggris bergantung pada mereka. menunaikan kewajiban agamanya yaitu mengeluarkan zakat. Dengan tanggung jawab ini dalam pikiran dan karena itu mewujudkan ini, menjadi efektif dan membawa hasil terbaik dan dengan demikian mencapai tujuan zakat. Ada dua langkah langsung yang bisa mereka lakukan. Pertama, mereka harus member uang tunai kepada orang miskin kecuali penerima ingin memilih bahan makanan atau peralatan. Kedua, badan amal harus mengembangkan rencana dan program pendidikan untuk membantu orang miskin menggunakan uang zakat mereka untuk membuat sarana untuk memenuhi kebutuhan keluarga mereka, dan dengan demikian menjadi mandiri dan mandiri. Sejumlah insentif dapat diberikan untuk mendorong penerima menggunakan uang zakat mereka untuk menjadi mandiri.

3.3 Konsep Zakat, Caritas, dan Diaconia dalam Perubahan Kesejahteraan Sosial Eropa (Concepts on Zakat, Caritas, and Diaconia in the changing social welfare landscape of Europe)

Di Eropa, Caritas dan Diaconia tidak hanya merupakan organisasi amal yang mapan yang berkaitan dengan gereja Katolik dan Lutheran, tetapi juga kebijakan dan ajaran sosial yang berkaitan dengan iman, dengan tradisi modern yang dimulai pada pertengahan tahun 1850-an. Tiga konfigurasi keagamaan utama dari amal di Eropa, dinyatakan dalam istilah teologis dan institusional, adalah Caritas dan Diaconia, dengan signifikansi yang muncul dari Zakat, karena Islam berkembang dalam hal jumlah Muslim.

Jenis kesejahteraan berbasis keyakinan: Dalam kaitannya dengan negara kesejahteraan yang ada, ketentuan sosial berbasis keyakinan dapat dinyatakan sebagai

1. Gratis: kerjasama formal dengan negara kesejahteraan melalui kesepakatan dan pendanaan penyediaan kesejahteraan.
2. Alternatif: pelayanan kesejahteraan berbasis agama tidak dikoordinasikan dan dibiayai oleh negara dan dilaksanakan secara paralel dengan pelayanan publik.
3. Mendominasi: layanan kesejahteraan berbasis agama didanai dengan baik dan/atau mendominasi ruang publik.
4. Muncul: layanan kesejahteraan berbasis agama tumbuh karena imigrasi, konversi, aliansi strategis, atau alasan lain.
5. Bersaing: layanan kesejahteraan berbasis agama bersaing dengan organisasi non-pemerintah (LSM) pemerintah, swasta, dan sekuler melalui langkah-langkah pasar manajemen publik yang baru.
6. Marjinal: layanan kesejahteraan berbasis agama berukuran kecil dan terutama melayani kebutuhan anggota jemaat.
7. Avant-garde/innovative: layanan kesejahteraan berbasis agama memberikan kontribusi yang solid untuk bentuk-bentuk baru intervensi sosial, yang mendapat perhatian dan dukungan dari opini publik.

Penjelasan dalam jurnal ini melihat dari beberapa negara bagian di Eropa bagaimana Zakat Caritas dan Diaconia memberikan kesejahteraan dikalangan masyarakat di negara tersebut.

1. Swedia

Jenis kesejahteraan agama yang dominan adalah Diaconia (Pelayanan Gereja) Gratis. Penyediaan kesejahteraan minoritas: Inovatif & Zakat. Lembaga zakat terdiri dari tiga asosiasi Muslim, Sunni, Syi'ah, dan organisasi pemuda Muslim, tetapi bukan kegiatan sosial khusus mereka. Dalam ikhtisar, layanan Dewan Muslim Swedia untuk orang-orang yang telah dibebaskan dari penjara disebutkan, fokusnya adalah pada perawatan spiritual (kesejahteraan) dan reintegrasi di masyarakat. Setidaknya 10 Imam berkolaborasi dalam skema ini. Inisiatif Muslim lainnya di Swedia yang penting adalah dukungan khusus untuk keluarga dengan anak-anak cacat dan kesejahteraan mereka Zakat ini dapat dianggap sebagai zakat yang avant-garde (garda depan) & inovatif.

Kelompok minoritas dalam laporan lapangan: Muslim Irak, Buddha Thailand, Chili Katolik, Hindu India, dan Roma (mayoritas Pentakosta). Gender: Kesetaraan sangat dihargai dan menjadi bagian dari kebijakan sosial pemerintah ketika mendanai program kesejahteraan, tetapi juga rasa konflik antara entitas agama dalam hal masalah keluarga dan hak individu dan kolektif.

2. Norwegia

Jenis kesejahteraan agama yang dominan: Diaconia (Pelayanan Gereja) Gratis; perawatan kesehatan, dengan spesialisasi yang berbeda. Sedangkan, Ketentuan kesejahteraan minoritas yaitu Zakat Marjinal dimana beberapa kegiatan yang diberi label sebagai “kesejahteraan berbasis Muslim” di masjid-masjid disebutkan sebagai cara untuk meningkatkan kesejahteraan komunitas Muslim; “Kegiatan olahraga, informasi kesehatan, berbagai bentuk dukungan sosial psikologis dan material diselenggarakan dan disalurkan melalui masjid-masjid”

Kelompok minoritas dalam laporan lapangan; Muslim (Turki dan Pakistan), Pantekosta, Sikh, Buddha, Hindu, Katolik Roma, Kristen lainnya. Salah satu langkah penting bagi anak-anak imigran Muslim/Turki di Norwegia untuk meningkatkan hasil sekolah mereka adalah melalui program “Bantuan pekerjaan rumah program untuk anak-anak berlatar belakang Turki sangat penting di lingkungan Turki” dan telah dikembangkan secara sukarela oleh orang tua, tetapi juga menjadi isu perdebatan di Norwegia, karena beberapa program dianggap “berbahaya bagi masyarakat, mengancam kohesi sosial dan rasa memiliki dan solidaritas dalam komunitas”

3. Italia

Jenis kesejahteraan keagamaan yang dominan ialah Caritas (Pelayanan Gereja Katolik), Paroki (Pekumpulan Kristiani) dan kongregasi (Pelayanan Pendidikan/kesehatan). Sedangkan Ketentuan kesejahteraan minoritas ialah Munculnya Zakat dengan kelompok minoritas yang dilaporkan dilapangan.

4. Yunani

Jenis kesejahteraan agama yang dominan adalah Diakonia/Pelayanan gereja (Ortodoks). Sedangkan, ketentuan kesejahteraan minoritas ialah Zakat Marjinal. Proses pengelolaannya pun dilakukan oleh banyak kelompok minoritas dan imigran yang mengajukan permohonan bantuan keuangan dan medis dari Gereja Ortodoks. Negara juga merujuk kasus ke gereja. Tidak hanya itu para pendeta menggunakan jaringan kontak mereka dengan dokter dan supermarket untuk menyediakan obat-obatan dan makanan. Proyek kolaborasi antara negara dan entitas swasta ada di berbagai bidang sosial, beberapa didanai oleh UE. Individu Ortodoks juga mendanai organisasi dengan berbagai tujuan sosial dan bekerja sama erat dengan Gereja

Penjelasan mengenai zakat di beberapa negara di Eropa tentu memberikan sedikit pemahaman bahwa pengelolaan Zakat masih sangat rendah dan hal ini dipengaruhi dengan minoritas agama Islam yang ada di negara Eropa. Meski demikian, penghimpunan dan pendistribusian zakat dapat terjadi dengan tindakan dan bantuan bagi lembaga dan masyarakat yang beragama Non-Muslim didalamnya.

4. CONCLUSION

Pengelolaan zakat yang masih sangat tertinggal ini dapat dikaitkan dengan keterbatasan desain pendekatan kualitatif dengan ketentuan kesejahteraan agama dalam Zakat. Pengelolaan Zakat yang muncul di negara minoritas Islam memerlukan berbagai pendekatan dan ilustrasi mengenai

pengelolaan zakat yang dilakukan masyarakat Muslim di daerah tersebut sehingga dapat memberikan dampak yang jauh lebih maksimal.

Penelitian yang dilakukan berikutnya juga haruslah dengan pendekatan yang lebih luas dan lebih fokus, juga harus dipertimbangkan dengan memasukkan berbagai komunitas Muslim lainnya, serta membangun kontak dengan jaringan kelompok yang mendominasi wilayah tersebut. Sehingga memberikan gambaran yang sesuai dengan apa yang ada di wilayah atau negara tersebut, agar tidak memberikan dampak yang tidak diinginkan dalam pelaksanaan pengelolaan zakat.

References

- C Gärde, Johan. (2017), "*Concepts on Zakat, Caritas, and Diaconia in the changing social welfare landscape of Europe*" *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought* : Vol 36, No.2.
- Htaya, Sheila Nu Nu, Syed Ahmed Salman dan Soe Myint Haji Ilyasc. (2013), "*Integrating Zakat, Waqf and Sadaqah: Myint Myat Phu Zin Clinic Model in Myanmar*" *Journal Tazkia Islamic Finance and Business*: Vol. 8, No.2.
- Hussain, Shahrul. (2021), "*Tamlik-proper to Quasi-tamlik: Unconditional Cash Transfer (UCT) of Zakat Money, Empowering the Poor and Contemporary Modes of Distributing Zakat Money with Special Reference to British Muslim Charities*" *Journal of Muslim Minority Affairs* : Vol. 41, No. 2.
- K., Amiruddin. "Model-Model Pengelolaan Zakat Di Dunia Muslim." *Ahkam: Jurnal Hukum Islam* 3, no. 1 (2015). <https://doi.org/10.21274/ahkam.2015.3.1.137-164>.
- May, Samantha. (2019), "*The Best of Deeds*": *The Practice of Zakat in the UK*" *Journal of Church and State* : Vol.61, No 2.
- Satar, M, and A Kadir. "Elaborasi Ekonomi Islam Dalam Kerangka Filsafat." *JUPE: Jurnal Pendidikan Mandala* 7, no. 2 (2022): 383–91.
<http://ejournal.mandalanursa.org/index.php/JUPE/article/view/3466%0Ahttp://ejournal.mandalanursa.org/index.php/JUPE/article/download/3466/2597>.
- Tlemsani, Issam & Robin Matthews, (2020), "*Zakat and social capital: thoughts on modernism, postmodernism, and faith*". *Journal of Management, Spirituality & Religion* : Vol.8

PERAN DEWAN PENGAWAS SYARIAH TERHADAP MANAJEMEN BMT: STUDI PADA BMT AT TA'AWUN DDI MANGKOSO

Ulfa Hidayati¹, Sunuwati²

Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam, IAIN Parepare¹, Fakultas Syariah dan Hukum, IAIN
Parepare²

E-mail: ulfahidayati@iainpare.ac.id

ABSTRAK. Baitul Maal Wat Tamwil merupakan Lembaga mikro keuangan Syariah yang bertujuan menghimpun dana anggotanya untuk mengembangkannya menjadi bentuk kegiatan usaha yang produktif dengan tujuan agar memberikan kualitas perekonomian kepada masyarakat kecil. Oleh karena itu, BMT membutuhkan pendampingan peran DPS pada Pengelola BMT untuk memastikan penerapan prinsip Kepatuhan Syariah di BMT. Dalam penelitian ini memfokuskan pada BMT At Ta'awun DDI Mangkoso sebagai media penggalan data untuk pengkajian lembaga mikro keuangan syariah yang menjalankan prinsip *good corporate government*.

Kata Kunci: BMT, DPS, *Syariah Compliance*

ABSTRACT

Baitul Maal Wat Tamwil is a Sharia microfinance institution that aims to raise funds for its members to develop it into a form of productive business activity with the aim of providing economic quality to low-income communities. Therefore, BMT requires assistance from the role of DPS to ensure that there is no sharia compliance in BMT. This research focuses on BMT At Ta'awun DDI Mangkoso as a medium for data mining and assistance to create micro BMT institutions that carry out the principles of good corporate government, especially after the issuance of Law no. 21 of 2011, concerning the Financial Services Authority.

Keywords: BMT, DPS, Sharia Compliance

1. PENDAHULUAN

Baitul Maal Wat Tamwil merupakan Lembaga mikro keuangan Syariah yang bertujuan menghimpun dana anggotanya untuk mengembangkannya menjadi bentuk kegiatan usaha yang produktif dengan tujuan agar memberikan kualitas perekonomian kepada masyarakat kecil. Lembaga BMT ini sejatinya harus berada dalam pengawasan Otoritas Jasa Keuangan. Namun dikarenakan organisasi ini masih belum terlihat jelas keberadaan serta fungsinya, menyebabkan Dinas Koperasi belum optimal memberikan pengawasan, demikian pula dengan OJK. Beberapa obstruksi yang terjadi khususnya terhadap BMT At Ta'awun, Pertama, esensi kelembagaan BMT yang masih berada dibawah naungan Koperasi, menjadikan citranya masih biasa apalagi dengan SDM yang dimiliki masih banyak Pegawai dengan background Pendidikan yang bukan berasal dari Keuangan menjadikan BMT At Ta'awun belum dianggap Professional. Kedua, kendali control BMT yang dipegang oleh *stakeholder* Yayasan, dengan kata lain belum ada pihak Pemegang Saham yang berasal dari luar Yayasan. Kondisi ini memberikan efek kurang mendapat perhatian dari Pemerintah (Wawancara : Pengelola BMT).

Dalam operasionalnya BMT diharuskan menerapkan aturan-aturan Syariah pada akad-akadnya sebagaimana difatwakan oleh Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI). Dalam UU N0. 21 Tahun 2008 Tentang Perbankan Syariah (Kholid, 2018), menyatakan bahwa Pihak yang mengawasi penerapan prinsip syariah di BMT adalah DPS yang berperan untuk mengawal dan memastikan bahwa bank syariah dalam operasionalnya sesuai dengan prinsip syariah. Dengan demikian, peran DPS sangat penting karena untuk memastikan ada tidak adanya kepatuhan syariah di BMT.

Dalam meningkatkan kesejahteraan pengelola dan pembinannya, Pondok Pesantren DDI Mangkoso sejak dahulu merintis unit usaha. Namun dikarenakan banyaknya kondisi yang tidak mendukung, menyebabkan unit usaha tersebut kemudian mandek, sehingga pengelola kemudian membentuk sebuah transformasi baru agar bisa menyelamatkan unit usaha berbentuk Baitul Maal wal Tamwil (BMT) At Ta'awun yang berhasil diresmikan pada tahun 2018, sekaligus menjadi satu-satunya BMT yang ada di Kabupaten Barru.

Adapun permasalahan dalam penelitian ini yakni, bagaimana penerapan *Syariah Compliance* pada BMT At Ta'awun serta peran DPS yang mengawasi penerapan *Syariah Compliance* pada Manajemen BMT At Ta'awun.

2. METODE PENELITIAN

Penelitian yang digunakan dalam penelitian ini yakni penelitian kualitatif dengan sumber data dari lapangan (field research). Lokasi penelitian dilakukan pada BMT At Ta'awun Pondok Pesantren DDI Mangkoso Kabupaten Barru Sulawesi Selatan. Penelitian ini dilakukan melalui Wawancara pada Pengelola BMT At Ta'awun Pondok Pesantren DDI Mangkoso. Data kemudian dianalisis menggunakan Teknik Interaktif dari Huberman yang meliputi Reduksi, penyajian dan penarikan kesimpulan.

3. HASIL DAN DISKUSI

3.1 Baitul Maal Wal Tamwil (BMT)

Perkembangan Lembaga Keuangan Syariah di Indonesia sudah mulai dikenali oleh masyarakat. Bahkan hasil penelitian (Quraisy et al., 2017) menunjukkan peran Lembaga Keuangan Mikro Syariah (LKM) khususnya BMT memberikan kontribusi dalam peningkatan kesejahteraan anggotanya.

LKM Syariah di Indonesia telah menetapkan Baitul Maal Wat Tamwil sebagai LKM berbasis masyarakat dimana operasionalnya berada dibawah manajemen koperasi dan domain organisasi non-pemerintah. Tidak hanya itu, BMT juga merupakan sebuah organisasi ekonomi yang fokus pada pengembangan kerjasama dan investasi untuk mengembangkan usaha mikro dan mengentaskan kemiskinan melalui sistem bagi hasil (Maulana & Akbar, 2019).

Terhusus pada Penelitian ini, kami memfokuskan pada BMT At Ta'awun DDI Mangkoso sebagai media penggalan data dan pengkajian lembaga mikro keuangan syariah yang menjalankan *Syari'ah Complate*.

3.2 Dewan Pengawas Syari'ah (DPS)

Dewan Pengawas Syariah merupakan perwakilan Dewan Syariah Nasional (DSN)-MUI yang bertugas mengawasi sistem keuangan syariah. Badan ini bertugas memberi nasihat dan saran kepada pimpinan serta memonitor aktivitas dari Lembaga Keuangan Syariah (LKS) tersebut agar sesuai dengan Prinsip Syariah. Dewan Pengawas Syariah ditempatkan pada Lembaga Ekonomi dan/atau pada Industri Keuangan Syariah.

Dari sisi hukum, legalitas Dewan Pengawas Syariah diatur dalam *Undang-undang No.21 pasal 32 Tahun 2008 perihal Perbankan Syariah*. Dewan Pengawas Syariah (DPS) dipilih langsung melalui Rapat umum Pemegang Saham (RUPS) berdasarkan rekomendasi Majelis Ulama Indonesia (MUI). Pemilihan tersebut sekaligus dengan anggota-anggota yang direkomendasikan oleh Dewan Syariah Nasional (DSN) setelah melalui beberapa tahapan proses. Anggota yang terpilih kemudian yang akan menjalankan roda pertanggungjawaban terkait dengan pengawasan semua produk, manajemen, pengelolaan dana hingga kebijakan-kebijakan Lembaga keuangan Syariah agar bekerja sesuai dengan prinsip Syariah islam.

Berdasarkan Keputusan DSN-MUI No. 2 Tahun 2000, Dewan Pengawas Syariah bertugas, untuk:

1. Memberikan nasihat dan saran kepada direksi, pimpinan usaha syarah dan pimpinan kantor cabang Lembaga keuangan Syariah mengenai hal-hal yang berkaitan dengan aspek Syariah;
2. Melakukan pengawasan, baik secara aktif maupun pasif, terutama dalam pelaksanaan fatwa DSN serta memberikan pengarahan/pengawasan atas produk/jasa dan kegiatan usaha agar sesuai dengan prinsip Syariah;

3. Sebagai mediator antar Lembaga keuangan Syariah dengan DSN dalam mengomunikasikan usul dan saran pengembangan produk dan jasa dari Lembaga keuangan Syariah yang memerlukan kajian dan fatwa DSN. Mengikuti fatwa DSN;
4. Merumuskan permasalahan yang memerlukan pengesahan DSN;
5. Melaporkan kegiatan usaha serta perkembangan Lembaga keuangan Syariah yang diawasinya kepada DSN sekurang-kurangnya satu kali dalam setahun.

3.3 *Syari'ah Compliance*

Syari'ah Compliance atau kepatuhan terhadap prinsip syariah merupakan syarat mutlak yang harus dilaksanakan oleh lembaga keuangan yang melaksanakan prinsip Syariah. Setiap Lembaga Keuangan Syariah harus memastikan diterapkannya *Syari'ah Compliance* dan tidak boleh diabaikan. Secara umum, kepatuhan terhadap standar syariah berarti berpegang pada prinsip-prinsip syariah dalam kegiatan operasional dalam berbagai komunitas Syariah, baik itu Bank, perusahaan asuransi maupun pasar modal syariah. Dalam Lembaga Keuangan Syariah, konsep ini merupakan indikasi bahwa Lembaga Syariah tersebut menganut penerapan prinsip syariah. Dengan adanya prinsip kepatuhan syariah, hal ini akan mempengaruhi pengendalian operasional lembaga Syariah tersebut, sehingga tidak terjadi pelanggaran prinsip syariah dalam operasional Lembaga keuangan syariah.

Pada khususnya, Baitul Maal Wal Tamwil (BMT) dikatakan menerapkan system *Syari'ah Compliance* apabila memenuhi kriteria berikut ini:

1. Tidak ada riba, *gharar* dan *maisir* dalam semua transaksinya.
2. Menjalankan bisnis yang berbasis pada keuntungan yang halal.
3. Menjalankan amanah yang dipercayakan nasabah kepada bank.
4. Mengelola zakat, infaq shadaqah dengan amanah. (Naqvi, 1981)

3.4 Penerapan *Syari'ah Compliance* pada BMT At Ta'awun

Sebagaimana diketahui bahwa Baitul Maal Wat Tamwil merupakan LKM berbasis masyarakat dimana operasionalnya berada dibawah manajemen koperasi. Dalam operasionalnya BMT diharuskan bebas dari *riba*, *gharar*, *maisir*, menjalankan usaha yang halal, mengeluarkan zakat dan memberikan infaq dan shodaqoh untuk aktifitas social (Kusuma, 2019).

Pihak yang mengawasi penerapan prinsip syariah di bank syariah adalah Dewan Pengawas Syariah (DPS). Dengan pengawasan tersebut, DPS harus mengetahui informasi tentang bagaimana penerapan prinsip-prinsip Syariah pada lembaga yang diawasinya.

3.4.1 Tidak Ada Riba dalam Transaksi BMT

Riba adalah penetapan bunga atau melebihi jumlah pinjaman saat pengembalian berdasarkan persentase tertentu dari jumlah pinjaman pokok, yang dibebankan kepada peminjam (Darojat, 2018). Dalam operasionalnya BMT At Ta'awun tidak menetapkan kelebihan harga penjualan barang, pinjaman modal dan tidak adanya pemberlakuan denda apabila anggota terlambat membayar cicilan pinjaman.

3.4.2 Tidak Ada Unsur *Gharar* dalam Transaksi BMT

Gharar atau *taghrir* adalah istilah dalam kajian hukum Islam yang berarti keraguan, tipuan, atau tindakan yang bertujuan untuk merugikan orang lain ((Mapuna, 2019). Hasil tinjauan terkait dengan Unsur *Gharar* dimana BMT At Ta'awun tidak menetapkan harga jual barang. Nasabah yang akan mengambil pinjaman tidak berupa uang melainkan dalam bentuk barang. Dalam hal ini, pengelola BMT At Ta'awun akan membelikan barang yang diinginkan Nasabah sehingga Nasabah mengetahui bahwa harga yang diberikan padanya bukanlah harga yang ditentukan oleh Pihak BMT melainkan sesuai dengan harga Toko. Sehingga disimpulkan bahwa BMT At Ta'awun tidak mengandung *gharar* (penipuan) dalam transaksinya.

3.4.3 Tidak Ada *Maisir* dalam Transaksi BMT

BMT dalam operasionalnya harus bebas dari *maisir* (Judi). Dimana penerapannya terlihat pada peruntukan biaya Admin Nasabah sebesar Rp. 2000,- dimana pendapatan tersebut kemudian akan di bagi-bagi dan dialokasikan untuk dikembalikan kepada nasabah dalam bentuk *benefit*.

3.4.4 Menjalankan Usaha yang Halal

BMT yang menjalankan kegiatan usaha yang halal adalah apabila menyalurkan semua pembiayaannya pada jenis usaha yang benar-benar halal. Adapun dari hasil penelitian BMT At Ta'awun telah mengeluarkan semua pembiayaan pada jenis usaha yang benar-benar halal. Seperti Laundr, Warung, Café, Produk Sabun Makanan dan Minuman.

3.4.5 Menjalankan Usaha yang Amanah

BMT harus amanah dalam mengelola dana yang dipercayakan oleh nasabah. Adapun dari hasil penelitian didapatkan bahwa disemua Proses Transaksi BMT menjelaskan harga barang-barang yang diinginkan oleh nasabah dengan membeli barang langsung pada Toko sehingga transparansi antara BMT dan Nasabah terjalin. Selain itu, BMT akan selalu melaporkan kondisi neraca keuangannya pada Rapat Akhir Tahun sekaligus membagi Bagi Hasil kepada Anggota BMT dengan adil dan jelas.

3.5 Peran DPS dalam Mengawasi Penerapan *Syari'ah Compliance*

Dewan Pengawas Syariah bertugas untuk mengarahkan seluruh Unsur Sumber Daya Manusia yang terlibat dalam BMT agar menjalankan operasional sesuai dengan prinsip syariah, menilai dan mengawasi penerapan prinsip. (El Tiby & Graiss, 2015) menjelaskan bahwa tugas n dari masing-masing tugas tersebut adalah sebagai berikut :

- a. *Directing* yaitu memberikan pengarahan pemikiran saran dan nasehat kepada manajemen BMT mengenai hal-hal yang berkaitan dengan aspek Syariah. Hasil penelitian kami pengelola menjelaskan bahwa DPS selalu memberikan pemikiran, saran dan nasehat kepada manajemen BMT mengenai hal-hal yang berkaitan dengan aspek Syariah.
- b. *Reviewing* yaitu mencermati memeriksa dan melihat implementasi fatwa Dewan Syariah Nasional pada operasional BMT. Pengelola menjelaskan bahwa DPS selalu mencermati, memeriksa mengkaji dan menilai implementasi fatwa DSN pada operasional BMT.
- c. *Supervising* yaitu melaksanakan tugas pengawasan baik secara aktif maupun pasif pada implementasi fatwa DSN MUI pada operasional BMT. Dalam penelitian ini DPS melakukannya pada BMT dengan mendatangi langsung sekali sebulan dan memantau secara rutin via celluler dari jauh.
- d. *Mediating* yaitu sebagai perantara antara BMT dengan DSN dalam mengkomunikasikan usul dan saran pengembangan produk dan jasa yang memerlukan kajian fatwa dari DSN. Dalam penelitian ini DPS belum melakukannya dikarenakan belum ditemukannya hal-hal mendesak terkait keperluan kajian fatwa DSN.
- e. *Marketing* yaitu melakukan sosialisasi dan edukasi kepada masyarakat tentang BMT melalui media-media yang sudah berjalan di masyarakat seperti khutbah, majelis taklim dan pengajian pengajian. Dalam penelitian ini DPS belum melakukannya.
- f. *Supporting* yaitu memberikan dukungan baik *networking* pemikiran, *motivasi* dan doa untuk mengembangkan BMT dan ekonomi syariah. Hasil penelitian menunjukkan bahwa DPS telah memberikan dukungan baik *networking*, pemikiran motivasi dan doa untuk pengembangan BMT dan ekonomi Syariah.
- g. DPS menjadi nasabah penyimpanan atau penyaluran dana di BMT dan lembaga keuangan syariah lainnya. Hasil penelitian menunjukkan belum adanya keterlibatan DPS menjadi nasabah pada BMT At Ta'awun.

4. KESIMPULAN

BMT At Ta'awun telah menerapkan *Syari'ah Compliance* melihat dari enam unsur yang terdapat dalam *Syariah Compliance* hanya tidak menerapkan pada dua unsur, yaitu *Mediating* dimana dalam penelitian ini DPS belum melakukannya dikarenakan belum ditemukannya hal-hal mendesak terkait keperluan kajian fatwa DSN. Dan yang kedua, unsur *Marketing* dalam penelitian ini DPS belum melakukannya.

Adapun kendala-kendala yang dihadapi DPS dalam menjalankan perannya sebagai pengawas *Syari'ah Compliance* pada BMT At Ta'awun yaitu keterbatasan pengetahuan dan kesibukan DPS di tempat tugas asalnya.

Referensi

1. Darajat, A. (2018). Unsur riba pada akad murabahah. *Jurnal Pranata*, 1(1).
2. El Tiby, A. M., & Grais, W. (2015). Islamic finance and economic development: Risk management, regulation, and corporate governance. In *Islamic Finance and Economic Development: Risk, Regulation, and Corporate Governance*. <https://doi.org/10.1002/9781119204343>
3. Kholid, M. (2018). PRINSIP-PRINSIP HUKUM EKONOMI SYARIAH DALAM UNDANG-UNDANG PERBANKAN SYARIAH. *Asy-Syari'ah*, 20(2). <https://doi.org/10.15575/as.v20i2.3448>
4. Kusuma, K. A. (2019). Pengantar Sistem Ekonomi Islam. In *Pengantar Sistem Ekonomi Islam*. <https://doi.org/10.21070/2019/978-602-5914-90-4>
5. Mapuna, H. D. (2019). Asuransi Jiwa Syariah; Konsep dan Sistem Operasionalnya. *Al-Risalah Jurnal Ilmu Syariah Dan Hukum*, 19(1). <https://doi.org/10.24252/al-risalah.v19i1.9976>
6. Maulana, M. I., & Akbar, N. (2019). A POTENTIAL OF BAITUL MAL WA TAMWIL (BMT) IN DEVELOPING THE BORDER AREA OF INDONESIA - MALAYSIA. *Al-Iqtishad: Jurnal Ilmu Ekonomi Syariah*, 11(1). <https://doi.org/10.15408/aiq.v11i1.6834>
7. Naqvi, H. (1981). *Ethics and Economics : an Islamic Synthesis*. The Islamic Foundation.
8. Quraisy, M., Hamzah, S., & Razak, A. (2017). THE IMPACT OF ISLAMIC MICROFINANCE IN ENHANCING THE WELL-BEING AND QUALITY OF LIFE: CASE STUDY OF ISLAMIC FINANCIAL COOPERATIVE (BMT) IN INDONESIA. *South East Asia Journal of Contemporary Business, Economics and Law*, 13(3).

Implementation of Income Zakat Practice for Lecturers (A Case Study at The Faculty of Sharia and Law, Sunan Kalijaga State Islamic University, Yogyakarta)

Ummu Habibah Hakim¹, Abdul Fatahillah²

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta¹, UIN Prof KH Saifuddin Zuhri Purwokerto²

Email: habibahhakim661@gmail.com, abdufatahillah277@gmail.com

Abstract. UPZ UIN Sunan Kalijaga is a charity organization that manages zakat on income of lecturers, employees and educational staff within the UIN Sunan Kalijaga campus. However, at the Faculty of Sharia and Law, only 18% of lecturers are registered as the muzakki. This study describes the practice of zakat on income for lecturers at the Faculty of Sharia and Law, along with their preferences in fulfilling it. This study uses a qualitative research method, with a sociological approach using Max Weber's rational action theory and Talcott Parsons' Voluntaristic Social Action theory as a knife for analysis. Data were obtained through interviews, observation and documentation, then analyzed using three activity streams, data reduction, data presentation and conclusion. From the results of the study, it was found that the majority of lecturers distributed their zakat directly to mustahik. In the perspective of rational action theory, lecturers as muzakki have considered various aspects rationally, such as speed, effectiveness, convenience, objectivity, and the benefits to be obtained, as well as the values to be considered before applying zakat on their income. Meanwhile, in voluntaristic action theory, the act of paying zakat on income is the action of the actors, in this case, the lecturers who become muzakki, whose background is their respective goals, where in determining how to pay zakat, a lecturer first considers the conditions that affect.

Keywords: Professional Zakat, Preference, Rational Action Theory

1. INTRODUCTION

Seiring berkembangnya ilmu pengetahuan dan teknologi serta meningkatnya pertumbuhan ekonomi modern, masyarakat telah berhasil mengembangkan beragam potensi yang dimilikinya baik dalam sisi eksternal maupun internal. Dari segi eksternal, misalnya, manusia mampu mengeksploitasi hasil dari laut, tanah dan perut bumi. Sedangkan dari sisi internal, manusia mampu mengembangkan keahliannya, sehingga muncul berbagai jenis harta kekayaan baru yang produktif dan berpotensi untuk menjadi sumber penerimaan zakat, meskipun jenis dan nama harta yang baru tersebut tidak disebutkan secara eksplisit dalam al-Qur'an dan hadits Rasulullah seperti emas, perak, harta perdagangan, hasil pertanian, barang tambang dan harta temuan atau rikaz (Hafidhuddin, 2004). Namun, hal tersebut tidak menjadikan pengecualian bahwa ragam dan jenis harta kekayaan yang baru tersebut adalah tidak wajib dizakati, termasuk zakat profesi yang dewasa ini menjadi salah satu istilah baru yang muncul dalam fikih.

Dalam seminar internasional di Damaskus yang diselenggarakan pada tahun 1952, beberapa ulama kontemporer seperti Muhammad Abu Zahrah, Abdul Wahab Khallaf dan Abdul Rahman Hasan telah membahas perkembangan jenis harta yang wajib dizakati seiring meningkatnya pertumbuhan ekonomi pada abad modern. Seminar tersebut menghasilkan fatwa bahwa harta kekayaan dari pendapatan yang diperoleh dari berbagai usaha profesi wajib dikeluarkan zakatnya seperti halnya ketentuan dan aturan dalam zakat mal lainnya (Qadir, 1998).

Disebutkan dalam ilmu ekonomi bahwa setiap usaha dan produksi akan menghasilkan barang atau jasa, dimana kedua hal tersebut memiliki nilai atau harga. Dalam kenyataannya, beberapa jenis pekerjaan yang dikategorikan sebagai sumber penerimaan zakat konvensional selama ini semakin terkikis dan langka, tergantikan oleh berbagai bentuk pekerjaan dan dunia usaha baru yang tersebar dalam berbagai lapangan keahlian dan profesi. Bahkan hasil jasa yang berupa gaji, honorarium atau upah lainnya seperti gaji pegawai kantor, pelukis, tenaga pengajar, dokter, penjahit, hakim, konsultan, dan lainnya, termasuk pula profesi dosen, kenyataannya seringkali berjumlah lebih besar daripada penghasilan dari sumber pekerjaan konvensional.

Unit Pengumpulan Zakat atau UPZ adalah sebuah lembaga charity yang pembentukan dan pendiriannya disahkan oleh Badan Amil Zakat Nasional (BAZNAS). Sebagaimana tertuang dalam Peraturan BAZNAS Nomor 2 Tahun 2016 tentang Pembentukan dan Tata Kerja UPZ, bahwa BAZNAS dalam menjalankan tugas dan fungsi pengelolaan zakat dapat membentuk UPZ. BAZNAS Provinsi dapat membentuk UPZ pada perguruan tinggi yang ada di provinsinya, yang mana pembentukannya dapat dilakukan dengan usulan dari BAZNAS Provinsi atau usulan dari pimpinan institusi. Untuk itu, BAZNAS Provinsi Daerah Istimewa Yogyakarta (DIY) membentuk UPZ di berbagai perguruan tinggi yang ada di provinsi DIY, salah satunya di Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta.

UPZ UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta menjadi sebuah lembaga charity yang mengelola zakat profesi para dosen dan tenaga kependidikan di lingkungan kampus UIN Sunan Kalijaga, dengan sistem yang telah dikoordinasikan dengan BAZNAS Provinsi DIY. Zakat yang terkumpul akan digunakan untuk memberikan layanan bantuan beasiswa Uang Kuliah Tunggal (UKT) kepada mahasiswa yang kurang mampu, bantuan kompetitif penulisan tugas akhir mahasiswa serta bantuan sosial dan pemberdayaan masyarakat di lingkungan sekitar kampus.

Ada permasalahan yang penulis temui di lapangan mengenai zakat profesi dosen di lingkungan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, khususnya di Fakultas Syariah dan Hukum. Hanya terdapat 18% dosen yang terdaftar menjadi muzakki di UPZ UIN Sunan Kalijaga dari total keseluruhan dosen tetap di Fakultas Syariah dan Hukum. Hal ini berakibat pada minimnya perolehan dana zakat yang terkumpul dan kemudian berimplikasi pada sedikitnya bantuan yang disalurkan kepada mustahik. Namun penulis menyadari bahwa pelaksanaan zakat profesi sepenuhnya merupakan hak muzakki. UPZ ataupun pihak kampus tidak mempunyai hak untuk memaksa karena menunaikan zakat merupakan suatu kesadaran diri.

Telah banyak literatur yang telah mengkaji penerapan zakat profesi dosen. Seperti yang diungkapkan oleh Melia Frastuti dan Deta Trinanti (2019) bahwa pengetahuan zakat, motivasi zakat dan sosial ekonomi berpengaruh positif terhadap kesediaan dosen dalam membayar zakat profesi. Sementara Muhammad Rosadi (2015) menemukan tiga kategorisasi penerapan zakat profesi di kalangan dosen-dosen IAIN Antasari Banjarmasin, yaitu empat orang dosen menyatakan bahwa zakat profesi itu wajib hukumnya, satu orang dosen menyatakan bahwa zakat profesi itu tidak wajib hukumnya dan satu orang dosen tidak berani menentukan hukumnya. Siti Julaiha (2009) menyimpulkan bahwa dosen Fakultas Dakwah UIN Sunan Kalijaga memberikan respon positif terhadap pelaksanaan zakat profesi, hal itu dapat dilihat dari tingginya prosentase yang dihasilkan dari item-item soal diantaranya, sekitar 73% yang menyatakan bahwa zakat profesi itu bukan hal yang asing, 64% yang menyatakan tidak setuju tentang zakat profesi itu adalah tidak wajib, dan kekerapan mengeluarkan zakat profesi terdapat 67% yang selalu mengeluarkan zakat profesi.

Dari penelitian-penelitian yang telah disebutkan di atas, belum ada yang secara khusus membahas mengenai praktik zakat profesi dosen beserta preferensinya dalam membayar zakat profesi, khususnya di Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga. Oleh karena itu, merupakan suatu hal yang urgen untuk meneliti dan membahas topik ini. Dengan didukung oleh fakta permasalahan yang telah dipaparkan sebelumnya, penulis tertarik untuk meneliti lebih lanjut mengenai bagaimana pelaksanaan zakat profesi di kalangan dosen Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga dan juga preferensi mereka dalam membayarkannya.

2. METHODS

Penelitian ini menggunakan jenis penelitian lapangan, yaitu penelitian yang dilakukan dengan mengumpulkan data dan informasi yang diperoleh secara langsung dari responden. Dalam hal ini penelitian dilakukan di Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, karena fakultas ini memiliki kompetensi yang sangat erat kaitannya dengan hukum Islam, termasuk zakat. Sehingga secara ideal dosen-dosen di Fakultas Syariah dan Hukum lebih memahami syariat dan hukum Islam. Adapun metode yang digunakan adalah metode penelitian kualitatif, yaitu penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan perilaku yang dapat diamati (Moleong, 1991). Dalam menyusun penelitian ini, penulis menggunakan pendekatan sosiologis dengan Teori Tindakan Rasional yang digagas oleh Max Weber dan Teori tindakan sosial voluntaristik yang dicetuskan oleh Talcott Parsons sebagai pisau analisisnya. Pendekatan ini akan mempermudah untuk memperoleh informasi dan data mengenai kesadaran hukum, preferensi, serta faktor-faktor dari tindakan sosial dalam praktik pembayaran zakat profesi di kalangan dosen Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Dalam rangka memperoleh data yang obyektif di lapangan, data-data dikumpulkan melalui teknik wawancara kepada 14 dosen di Fakultas Syariah dan Hukum, teknik observasi dan dokumentasi. Data-data yang diperoleh kemudian dianalisis menggunakan tiga alur kegiatan analisis Miles dan Huberman, yang berjalan secara bersamaan dan interaktif yaitu reduksi data, penyajian data dan penarikan kesimpulan.

3. RESULTS AND DISCUSSION

3.1 Pelaksanaan Zakat Profesi di Kalangan Dosen Fakultas Syariah dan Hukum

Zakat profesi menjadi salah satu potensi zakat di Indonesia yang menjawab tuntutan perkembangan ekonomi saat ini, di mana gaji, upah dan bonus menjadi pendapatan yang banyak dikantongi oleh manusia, sementara petani dan pedagang saat ini kondisinya secara umum kurang beruntung. Selain itu, zakat profesi lahir agar eksistensi syariat zakat lebih optimal, karena dapat menjangkau lebih banyak muzakki dan merangkul lebih banyak mustahik, yang berimplikasi pada terciptanya tali kasih yang memperkokoh persaudaraan dan kekeluargaan antar masyarakat. Pada hakikatnya, pelaksanaan zakat profesi diserahkan sepenuhnya kepada muzakki. Suatu lembaga zakat tidak berhak memaksa seseorang untuk menunaikan zakat profesi di lembaga tersebut. Di samping hukum kewajiban zakat profesi merupakan suatu hal yang hingga kini masih kontroversial, zakat sendiri mempunyai nilai ibadah sehingga pelaksanaannya disandarkan kepada kesadaran diri muzakki dan ia bebas memutuskan dimana dan bagaimana menyalurkannya.

Ditemukan fakta di lapangan bahwa mayoritas dosen menyalurkan zakat profesinya secara langsung kepada mustahik. Terlihat dari adanya 8 dari 14 informan yang menyatakan demikian, sementara 3 informan lain membayarkannya melalui UPZ, dan 3 informan lainnya membayarkannya melalui lembaga zakat non-UPZ. Informan PR menyatakan bahwa ia menyalurkan zakatnya langsung kepada mustahik agar zakatnya cepat dan langsung tersalurkan. Respon tersebut dikuatkan oleh keterangan dari HU yang menerangkan bahwa di lingkungan sekitarnya masih terdapat banyak masyarakat yang tergolong menjadi mustahik. Untuk itu zakat disalurkan langsung kepada yang berhak, sehingga penyaluran zakatnya menjadi lebih jelas. Informan IW juga menyatakan demikian. Dengan menyalurkan zakat secara langsung kepada mustahik, ia dapat mengetahui secara langsung dan jelas siapa mustahiknya beserta kondisi dan keadaannya, sehingga zakat lebih tepat sasaran dan hal ini lebih memantapkan hati.

Sementara itu informan MA menyatakan bahwa ia melaksanakan zakat profesi karena itu merupakan kewajiban dan menurutnya ada hak orang lain dari harta yang ia dapatkan. Ia memilih untuk menyalurkan zakat profesinya langsung kepada mustahik karena menurutnya hal tersebut lebih objektif dan tepat sasaran. Selain itu, seorang muzakki turut dapat merasakan bahagia yang dirasakan oleh mustahik, serta dapat membentuk jalinan tali silaturahmi dengan mustahik. Sejalan dengan pendapat MA, informan ES memutuskan untuk menyalurkan zakat profesinya langsung kepada mustahik karena dapat berinteraksi secara langsung dengan mustahik, walau melalui media sosial/virtual. Selain itu, ia juga dapat melihat perkembangan kondisi mustahiknya, sehingga ia dapat merasakan bahagia karena dapat membantu mustahik tersebut.

Adapun 3 informan lainnya, yaitu SY, AA, dan JP, membayarkan zakat profesinya melalui UPZ UIN Sunan Kalijaga dengan sistem pemotongan gaji. Hal ini dipilih atas dasar aspek kemudahan yang didapatkan karena zakat diambil langsung dengan sistem pemotongan gaji sebelum gaji diterima, sebagaimana keterangan yang diberikan oleh informan AA. Selain itu, menurut SY dan JP, tindakan ini juga bertujuan untuk mendukung dan mengembangkan lembaga-lembaga yang berkiprah di lingkungan UIN Sunan Kalijaga, tempatnya mengabdikan.

Sementara itu, 3 informan lainnya membayar zakat profesinya melalui lembaga selain UPZ. Seperti informan AS yang membayarkan melalui Amil Zakat Masjid Al-Muttaqin Purwomartani karena lembaga ini dekat dari rumahnya sehingga pembayarannya lebih mudah, ia dapat mengetahui transparansi pengelolaannya karena kenal baik dengan pengurusnya dan para mustahiknya juga merupakan masyarakat sekitar. Sedangkan informan AD menyalurkan melalui Lembaga Amil Zakat Infak dan Shodaqoh Nahdhatul Ulama (LAZISNU). Ia menyatakan bahwa hal ini bertujuan untuk mendukung lembaga yang dirintis oleh komunitasnya. Selain itu, menurutnya lembaga tersebut juga telah dikenal oleh masyarakat dan komunitasnya sehingga lebih terpercaya.

Adapun satu informan lainnya, yaitu HA, di samping membayar zakat profesi dari gajinya melalui UPZ UIN Sunan Kalijaga, ia juga membayarkan zakat profesi dari pendapatan lainnya melalui BAZNAS Kota Yogyakarta karena menurutnya lembaga ini sesuai yang diamanahkan Undang-Undang Pengelolaan Zakat, di mana BAZNAS dinyatakan sebagai lembaga pemerintah nonstruktural yang bersifat mandiri dan bertanggung jawab kepada Presiden melalui Menteri Agama, yang bertugas dan berfungsi menghimpun serta menyalurkan dana zakat, infak dan sedekah

Menurut Yusuf al-Qaradhawi ada dua metode dalam mengeluarkan zakat profesi, pertama, zakat diambil 2,5% dari penghasilan seseorang secara langsung, tanpa melihat seberapa besar kebutuhan pokoknya. Kedua, kebutuhan pokok individu diperhitungkan terlebih dahulu, sehingga zakat yang dikeluarkan adalah 2,5% dari pendapatan bersih seseorang atau pendapatan setelah dikurangi dengan kebutuhan pokoknya (Qardhawi, 1993). Di samping itu, kebutuhan manusia juga berbeda-beda, ada yang saat ini sudah berekonomi mapan sehingga sedikit pengeluarannya dan sudah tidak memiliki hutang, namun sebagian yang lain ada pula yang masih memiliki banyak pengeluaran atau hutang, angsuran atau sejenisnya, sehingga sebagian muzakki ada yang mempertimbangkan jumlah kebutuhan dan pengeluaran rutin dalam mengeluarkan zakat profesinya. Berdasarkan hasil wawancara, terdapat 11 dosen yang mengeluarkan zakatnya secara langsung dari total penghasilan yang ia terima tanpa memperhitungkan biaya pengeluarannya terlebih dahulu. Selain itu, ada 3 dosen yang mengeluarkan zakatnya dari total pendapatan yang telah dikurangi dengan pengeluaran dan kebutuhan pokoknya.

Penentuan mengenai waktu mengeluarkan zakat profesi, disandarkan pada qiyas (analogi) yang digunakan. Apabila dianalogikan kepada zakat perniagaan, maka waktu mengeluarkannya setahun sekali. Jika dianalogikan kepada zakat pertanian dan zakat rikaz, maka waktu mengeluarkannya setiap mendapatkan gaji atau penghasilan, seperti halnya zakat pertanian yang dikeluarkan setiap kali panen (Hafidhuddin, 2004). Berdasarkan hasil wawancara, terdapat 8 informan yang mengeluarkan zakatnya setiap kali mendapatkan penghasilan atau sebulan sekali karena penghasilannya diperoleh rutin setiap bulan, sesuai dengan analogi kepada waktu mengeluarkan zakat pertanian. Selain itu, 3 informan lain yaitu YU, HU dan FH yang mengeluarkannya setahun sekali, sebagaimana analogi kepada waktu mengeluarkan zakat perdagangan. Adapun 3 informan lainnya mengeluarkan zakat profesinya tidak menentu atau kondisional. Seperti responden ES yang menunaikannya 6 bulan sekali, responden WR melaksanakannya setahun lebih dari satu kali, dan IW yang mengeluarkannya secara kondisional.

Berkaitan dengan pembayaran zakat melalui UPZ UIN Sunan Kalijaga, terdapat 7 informan yang tidak setuju bilamana zakat profesi wajib dibayarkan melalui UPZ UIN Sunan Kalijaga. Informan WR menyatakan bahwa ia sudah rutin menyalurkan zakatnya ke beberapa tempat sehingga ia tidak sepakat. Sementara itu HU menyatakan kurang setuju bilamana zakat profesi dosen wajib disalurkan melalui UPZ UIN Sunan Kalijaga, mengingat secara sosiologis dan agama kita dianjurkan untuk mengutamakan membantu kerabat dan lingkungan terdekat, terlebih kita melihat sendiri secara langsung akan tingkat kebutuhan mereka akan bantuan. Adapun HA menyatakan setuju akan hal itu, tetapi masih banyak hal

yang harus diperbaiki oleh UPZ UIN Sunan Kalijaga, terutama transparansi pendapatan dan penyaluran, serta kejelasan standar operasional prosedur (SOP) pengelolaan.

Informan PR menyatakan bahwa ia tidak menyalurkan zakatnya melalui UPZ UIN Sunan Kalijaga karena sudah terbiasa menyalurkannya langsung kepada mustahik, sementara UPZ merupakan lembaga yang baru 3 tahun didirikan, akan tetapi ia menyatakan sepakat apabila zakat profesi wajib disalurkan melalui UPZ tersebut. AD dan AS juga menyatakan demikian, AD membayar zakatnya melalui LAZISNU dan AS menyalurkan melalui Amil Zakat Masjid Al-Muttaqin, karena keduanya lebih dulu mengetahui lembaga tersebut daripada UPZ UIN Sunan Kalijaga. Sementara itu IW, MA dan ES menyatakan bahwa mereka tidak membayar zakat profesinya melalui UPZ UIN Sunan Kalijaga karena mereka lebih suka memberikan langsung kepada mustahik, bahkan menurut IW dan MA hal ini lebih baik karena dapat mengetahui mustahiknya secara pasti dan pemetaannya jelas. Adapun HU tidak menyalurkan zakatnya melalui UPZ UIN Sunan Kalijaga karena menurutnya masih banyak mustahik di lingkungan sekitarnya.

3.2 Preferensi Dosen Fakultas Syariah dan Hukum dalam Membayar Zakat Profesi

Dosen sebagai seorang muzakki boleh memilih antara menyalurkan sendiri kepada mustahik secara langsung atau dipercayakan kepada pihak atau lembaga tertentu yang mengelola dana zakat dan bersedia menyalurkannya secara amanah dan profesional. Setiap dosen tentu saja mempunyai preferensi yang bervariasi dari satu individu dengan individu yang lain dalam menerapkan zakat profesinya. Untuk mengkaji preferensi dosen dalam menyalurkan zakat profesinya dapat digunakan teori tindakan rasional yang digagas oleh Max Weber dan teori tindakan sosial voluntaristik yang dicetuskan oleh Talcott Parsons.

Tindakan rasional menurut Max Weber berhubungan dengan pertimbangan yang sadar dan pilihan bahwa tindakan itu dinyatakan. Bahwa bermula dari adanya pilihan yang dipertimbangkan dengan rasio manusia lalu ditindaklanjuti dengan tindakan yang nyata. Tindakan ini merupakan tindakan yang penuh arti yang menjadi sasaran penelitian sosiologi (Ritzer, 2012). Fokus teori ini adalah individu atau aktor, di mana individu atau aktor melakukan suatu tindakan berdasarkan tujuan tertentu yang ditentukan oleh nilai atau pilihan. Artinya aktor mempunyai tujuan dan tindakannya tertuju pada upaya untuk mencapai tujuan itu. Aktor dipandang mempunyai pilihan atau nilai, sehingga merupakan suatu kenyataan bahwa tindakan dilakukan untuk mencapai tujuan yang sesuai dengan tingkatan pilihannya.

Sejalan dengan teori ini, dosen Fakultas Syariah dan Hukum sebagai individu pastinya mempertimbangkan pilihannya secara rasional sebelum melaksanakan zakat profesinya. Dalam perspektif teori tindakan rasional, untuk mengkaji preferensi muzakki dalam menyalurkan zakat profesinya dapat dilihat dari dua tipe dasar tindakan sosial yang dikonsepsikan oleh Max Weber berdasarkan rasionalitas, yaitu tindakan rasional instrumental dan tindakan rasional nilai. Tindakan rasional instrumental menyatakan bahwa seseorang bertindak dan berperilaku didasarkan atas pertimbangan dan pilihan sadar yang berhubungan dengan tujuan tindakan itu serta ketersediaan alat yang dipergunakan untuk mencapainya (Narwoko & Suyanto, 2015). Sejalan dengan tipe ini, dosen sebagai muzakki telah mempertimbangkan berbagai aspek yang disandarkan pada tujuan yang ingin dicapai secara rasional, seperti aspek kecepatan, efektivitas, kemudahan, objektivitas, dan manfaat yang akan diperoleh, sebelum menerapkan zakat profesinya.

Pertimbangan aspek kecepatan dapat terlihat dari responden PR yang menyatakan bahwa ia memilih menyalurkan zakatnya langsung kepada mustahik agar zakat dapat cepat tersalurkan karena langsung diberikan kepada mustahik saat itu juga. Berbeda dengan metode penyaluran zakat melalui lembaga pengelolaan zakat, di mana dana zakat dikumpulkan terlebih dahulu bersama dana-dana zakat muzakki lainnya, kemudian baru akan disalurkan ketika ada jadwal program penyaluran atau ketika ada pengajuan bantuan. Adapun aspek objektivitas dipertimbangkan oleh IW yang menyalurkan zakatnya langsung kepada mustahik. Dengan cara ini, ia dapat mengetahui secara langsung dan jelas siapa mustahiknya beserta kondisi dan keadaan realitanya, sehingga akan lebih objektif dan zakat yang tersalurkan tepat sasaran.

Aspek kemudahan juga dipertimbangkan oleh para dosen yang menyalurkan zakatnya melalui UPZ UIN Sunan Kalijaga, yaitu SY, AA dan JP. Zakat tersebut diambil langsung dengan sistem pemotongan gaji oleh bagian keuangan fakultas sebelum gaji diterima,

membuat mereka akhirnya memutuskan untuk menyalurkan zakat melalui lembaga ini. Hal ini juga sekaligus mempertimbangan aspek efektivitas, karena mereka tidak perlu repot memikirkan mengenai penyaluran zakat profesinya dan meluangkan waktu untuk menyetorkan kepada lembaga lain atau menyalurkan langsung kepada mustahik.

Manfaat yang akan diperoleh juga dipertimbangkan oleh responden ES dan MA. Responden MA menyatakan bahwa dengan menyalurkan zakatnya secara langsung kepada mustahik, ia turut dapat merasakan bahagia yang dirasakan oleh mustahik, serta juga dapat membentuk jalinan tali silaturahmi dengan mustahik. Sejalan dengan pandangan MA, ES memutuskan untuk menyalurkan zakat profesi langsung kepada mustahik karena dapat berinteraksi secara langsung dengan mustahik, walau melalui media sosial/virtual. Selain itu, ia juga dapat melihat perkembangan kondisi mustahiknya, sehingga ia turut dapat merasakan bahagia karena dapat membantu mustahik tersebut.

Selain atas dasar pertimbangan rasional yang sejalan dengan tujuan dan media yang digunakan, preferensi dosen dalam menyalurkan zakat juga termasuk ke dalam tindakan rasional nilai. Tindakan ini sangat dipengaruhi oleh keyakinan dan keterikatan seseorang terhadap tatanan nilai yang tinggi, seperti nilai-nilai agama yang berupa kebenaran atau kepercayaan kepada Tuhan (Narwoko & Suyanto, 2015). Tak dapat dipungkiri bahwa dosen melaksanakan zakat profesi karena didasarkan pada nilai religiusitas, di mana zakat bernilai ibadah dan merupakan bukti nyata ketaatan seseorang dalam menjalankan perintah agama. Selain itu juga, banyak nilai-nilai sosial kemasyarakatan yang terkandung di dalam perintah zakat. Manusia sebagai makhluk sosial sudah tentu harus saling membantu satu sama lain. Hal ini tentunya menjadi nilai yang dipegang oleh para muzakki yang mempengaruhi mereka dalam mengambil keputusan untuk melaksanakan zakat profesi.

Terdapat juga nilai-nilai lainnya yang diserap oleh dosen yang melatarbelakangi keputusan mereka memilih untuk menyalurkan zakatnya baik secara langsung kepada mustahik atau melalui lembaga pengelolaan zakat. Seperti nilai loyalitas yang dijunjung oleh responden yang menyalurkan zakatnya melalui UPZ UIN Sunan Kalijaga. AA, SY dan JP menyatakan bahwa hal ini sebagai salah satu bentuk kontribusi mereka dengan mendukung dan mengembangkan lembaga-lembaga yang berkiprah di lingkungan UIN Sunan Kalijaga, tempat mereka mengabdikan. Demikian halnya dengan AD yang memutuskan untuk menyalurkan zakatnya melalui LAZISNU sebagai bentuk dukungan terhadap lembaga yang dirintis oleh komunitasnya.

Sejalan dengan tindakan sebelumnya, HA yang menyalurkan zakatnya melalui BAZNAS juga menggenggam nilai loyalitas. BAZNAS merupakan lembaga pengelolaan zakat yang resmi dan satu-satunya yang dibentuk oleh pemerintah, sebagaimana tertuang dalam Undang-Undang tentang Pengelolaan Zakat. Sehingga tindakan menyalurkan zakat melalui BAZNAS merupakan bentuk loyalitas warga negara kepada negaranya karena telah memilih lembaga yang diamanahkan undang-undang. Terdapat pula nilai-nilai yang diajarkan dalam Islam yang perlu diutamakan, seperti anjuran untuk membantu dari kalangan terdekat terlebih dahulu, sebagaimana yang terkandung dalam al-Qur'an surat Al-Isra' ayat 26 yang menerangkan bahwa orang yang berada di kalangan terdekat kita memiliki hak pada diri atau harta dari sedekah yang mesti kita tunaikan, bahkan tetangga di sekitar kita juga memiliki hak yang harus kita dahulukan daripada yang lainnya.

Nilai tersebut turut mempengaruhi para dosen dalam mempertimbangkan penyerahan zakatnya. Seperti HU yang menyalurkan zakatnya langsung kepada mustahik karena menurutnya tak jarang di lingkungan sekitar mereka masih terdapat banyak masyarakat yang tergolong menjadi mustahik. Demikian juga AS yang menyalurkan zakatnya melalui Amil Zakat Masjid Al-Muttaqin Purwomartani, yang menyatakan bahwa lembaga ini dekat dari rumahnya sehingga para mustahiknya juga merupakan masyarakat sekitar yang ia kenal.

Talcott Parsons mengembangkan konsep Max Weber dengan memperkenalkan teori tindakan sosial voluntaristik. Parsons memandang bahwa tindakan manusia itu bersifat voluntaristik, artinya tindakan itu ada atas dasar dorongan kemauan (Johnson & Paul, 1986). Teori ini menjelaskan bahwa manusia memiliki kemampuan dan kebebasan untuk memilih, menilai, mengevaluasi terhadap yang akan, sedang dan telah dilakukannya, juga kemampuan dalam menetapkan cara atau alat dari berbagai alternatif yang tersedia guna mencapai suatu tujuan (Ritzer, 2012). Akan tetapi, manusia sebagai aktor tidak mempunyai kebebasan total karena dibatasi oleh kondisi dan norma serta situasi penting lainnya yang mampu mempengaruhi tindakan. Berdasarkan hal ini, Talcott Parsons menyebutkan bahwa terdapat

empat komponen atau unsur yang harus diperhatikan dan dipertimbangkan dalam membentuk suatu tindakan, yaitu eksistensi aktor, tujuan, sarana, dan adanya situasi atau kondisi tertentu. Inilah yang kemudian dikenal sebagai konsep voluntarisme dalam teori tindakan yang digagas oleh Talcott Parsons (Rachmad, 2008).

Tindakan pembayaran zakat profesi ini merupakan aksi dari aktornya, yang dalam hal ini adalah para dosen di Fakultas Syariah dan Hukum yang menjadi muzakki, baik yang menyalurkan zakatnya langsung kepada mustahik atau melalui lembaga pengelolaan zakat. Mayoritas dosen menyalurkan zakatnya langsung kepada mustahik, karena kebanyakan dosen di Fakultas Syariah dan Hukum merupakan tokoh agama atau tokoh masyarakat di kampung tempat tinggalnya. Oleh karena itu, mereka ingin memprioritaskan lingkungannya karena sebagai tokoh agama yang akrab dengan kegiatan di masjid dan kegiatan di lingkungan sekitarnya, mereka melihat secara nyata masih banyak orang yang tidak mampu dan lebih membutuhkan.

Dalam relasi patron klien, dimana tokoh agama sebagai patron dan masyarakat sekitar sebagai klien. Seorang patron biasanya memiliki sumber daya yang sangat dibutuhkan oleh kliennya yang kemudian dipertukarkan. Dalam hal ini masyarakat membutuhkan asupan rohani dan pembelajaran dari apa yang disampaikan oleh tokoh agama, dan dosen sebagai tokoh agama juga membutuhkan rasa percaya atau patuh dari masyarakat sebagai klien. Oleh karena itu, dosen yang menjadi tokoh agama, kebanyakan menyalurkan zakatnya langsung kepada mustahik di sekitar tempat tinggalnya, supaya dapat memberi contoh yang baik khususnya dalam anjuran berzakat, sehingga masyarakat akan mematuhi dan mengikuti apa yang diajarkan oleh tokoh agamanya.

Selain itu, dosen di Fakultas Syariah dan Hukum notabene-nya memiliki kompetensi di bidang hukum Islam, termasuk mengenai zakat. Oleh karena itu mereka tidak seperti kebanyakan masyarakat awam yang memilih untuk menyerahkan zakatnya kepada lembaga yang lebih memahami mengenai distribusi zakat sehingga zakatnya tepat sasaran. Adapun dosen atas kapasitasnya memahami zakat, karena melihat kondisi nyata masyarakat sekitar, ia pun memutuskan untuk menyalurkan zakatnya langsung kepada mereka yang membutuhkan yang ia kategorikan sebagai mustahik.

Motif atau tujuan para aktor pun berbeda antara satu dengan yang lainnya. Unsur ini juga dipertimbangkan aktor sebelum melakukan suatu tindakan. Berdasarkan hasil data lapangan, tujuan dosen-dosen membayar zakat profesinya langsung kepada mustahik antara lain yaitu; supaya penyaluran zakat lebih objektif karena dapat mengetahui kondisi mustahiknya secara nyata, supaya zakat cepat tersalurkan karena diberikan langsung kepada mustahik saat itu juga, untuk membentuk jalinan tali silaturahmi dengan mustahik, dan supaya turut dapat merasakan bahagia yang dirasakan oleh mustahik.

Sementara itu, responden SY, AA dan JP yang membayar zakatnya melalui UPZ UIN Sunan Kalijaga menyatakan bahwa tindakan ini bertujuan untuk mendukung dan mengembangkan lembaga-lembaga yang dan berkiprah di lingkungan UIN Sunan Kalijaga, tempat mereka mengabdikan. Sejalan dengan hal ini, AD juga menyatakan bahwa ia memilih untuk membayar zakat profesinya melalui LAZISNU dengan tujuan untuk mendukung lembaga yang dirintis oleh komunitasnya.

Dalam menentukan cara, alat dan media dari berbagai alternatif yang ada untuk mencapai suatu tujuan, seorang aktor mempertimbangkan terlebih dahulu kondisi-kondisi atau situasi yang mampu mempengaruhi. Kondisi ini terbagi menjadi dua jenis, yaitu kondisi yang dapat diubah dan kondisi yang tidak dapat diubah, seperti norma dan nilai. Kondisi lingkungan sekitar yang masih terdapat banyak mustahik menyebabkan responden HU memilih untuk menyalurkan zakatnya secara langsung kepada tetangga sekitarnya. Hal yang sama juga dinyatakan oleh AS yang memilih untuk membayar zakatnya melalui lembaga amil zakat yang berada di dekat rumahnya karena zakat yang terkumpul disalurkan kepada masyarakat sekitar tempat tinggalnya.

Praktik zakat profesi ini juga tak lepas dari adanya perhitungan mengenai kondisi yang tidak dapat diubah, seperti nilai sosial dan nilai agama. Terdapat bermacam nilai yang diserap oleh para muzakki dalam menentukan cara menyalurkan zakat profesinya. Responden AA, HA, SY dan AD memberikan keterangan yang sama tentang nilai loyalitas yang mereka pegang. AA, HA dan SM memutuskan untuk membayar zakat melalui UPZ UIN Sunan Kalijaga atas dasar upaya memberikan support dan mendukung kepada institusi yang ada di lingkungan tempat mereka mengabdikan.

Hal ini juga diperkuat oleh AD dan HA. AD membayarkan zakat profesinya melalui LAZISNU sebagai bentuk dukungan kepada institusi komunitasnya. Sementara HA membayar zakatnya melalui BAZNAS juga menggenggam nilai loyalitas. BAZNAS merupakan lembaga pengelolaan zakat yang resmi dan satu-satunya yang dibentuk oleh pemerintah, sebagaimana tertuang dalam Undang Undang tentang Pengelolaan Zakat. Sehingga tindakan menyalurkan zakat melalui BAZNAS merupakan bentuk loyalitas warga negara kepada negaranya karena telah memilih lembaga yang diamanahkan undang-undang.

Nilai agama atau religiusitas juga dipertimbangkan oleh responden HU, yang memutuskan untuk menyalurkan zakatnya secara langsung kepada mustahik karena menurutnya masih banyak mustahik di lingkungan sekitar tempat tinggalnya, mengingat secara sosiologis dan agama kita dianjurkan untuk mengutamakan membantu kerabat dan lingkungan terdekat, terlebih kita melihat sendiri secara langsung akan tingkat kebutuhan mereka akan bantuan. Sejalan dengan hal ini, AS juga menyatakan demikian sehingga ia membayar zakatnya melalui Amil Zakat Masjid Al-Muttaqin Purwomartani, karena menurutnya lembaga ini dekat dari rumahnya sehingga para mustahiknya juga merupakan masyarakat sekitar yang ia kenal.

4. CONCLUSION

Atensi dosen di Fakultas Syariah dan Hukum terhadap UPZ UIN Sunan Kalijaga cukup rendah. Hal ini terlihat dari rendahnya prosentase jumlah dosen yang berzakat di UPZ UIN Sunan Kalijaga. Namun hal ini tidak kemudian menyimpulkan bahwa dosen tidak membayar zakat profesinya. Dosen memiliki pertimbangan rasionalitasnya masing-masing dalam menunaikan dan memilih antara menyerahkan zakatnya langsung kepada mustahik atau melalui lembaga zakat tertentu. Dari hasil penelitian ditemukan bahwa 46% dosen menyalurkan zakatnya langsung kepada mustahik. 18% dosen lainnya menyalurkan zakat profesinya melalui UPZ UIN SUKA, 18% dosen lainnya menyalurkannya melalui lembaga non-UPZ, sementara 18% yang terakhir tidak membayar zakat profesi karena penghasilannya belum mencapai nisab. Dalam perspektif teori tindakan rasional, dosen sebagai muzakki telah mempertimbangkan berbagai aspek secara rasional, seperti aspek kecepatan, efektivitas, kemudahan, objektivitas, dan manfaat yang akan diperoleh, serta nilai-nilai yang dipertimbangkan sebelum menerapkan zakat profesinya. Sementara dalam teori tindakan voluntaristik, tindakan pembayaran zakat profesi ini merupakan aksi dari aktornya, yang dalam hal ini adalah para dosen di Fakultas Syariah dan Hukum yang menjadi muzakki, yang dilatarbelakangi oleh tujuan masing-masing yang berbeda antara satu dengan yang lainnya, di mana dalam menentukan cara membayar zakat, seorang dosen mempertimbangkan dahulu kondisi atau situasi yang berpengaruh. UPZ UIN Sunan Kalijaga merupakan instansi yang baru saja berdiri 3 tahun yang lalu, sedangkan berdasarkan hasil penelitian terdapat 50% dosen di Fakultas Syariah dan Hukum yang telah melaksanakan pembayaran zakat profesi lebih dari 10 tahun secara rutin kepada lembaga zakat, yayasan, panti asuhan atau mustahik tertentu. Keputusan untuk beralih membayar zakat profesi melalui UPZ UIN Sunan Kalijaga tentu menjadi satu hal yang berat bagi dosen di Fakultas Syariah dan Hukum. UPZ UIN Sunan Kalijaga sebagai lembaga yang berkiprah di dunia zakat sebaiknya tidak hanya gencar mendorong para dosen untuk membayar zakat melalui UPZ UIN Sunan Kalijaga saja, akan tetapi juga diimbangi dengan sosialisasi program-program distribusi, transparansi alokasi dana zakat, khususnya kepada dosen di lingkungan UIN Sunan Kalijaga. Media sosial dapat menjadi opsi wadah yang digunakan untuk sosialisasi tersebut, melihat banyaknya masyarakat yang mengaksesnya. Sehingga sudah tidak diragukan lagi bilamana informasi dan berita dapat tersampaikan dan tersebar dengan cepat melalui media sosial.

References

- Aflah, Noor. *Arsitektur Zakat Indonesia*, Jakarta: UI Press, 2009.
- Frastuti, M., & trinanti, D. (2019). Pengaruh Pengetahuan Zakat, Motivasi Membayar Zakat dan Sosial Ekonomi Terhadap Kesiediaan Dosen Universitas Tridinanti Palembang Dalam Membayar Zakat Profesi Melalui Pemotongan Gaji. *Jurnal Manajemen dan Akuntansi*.
- Fuaddi, Husni. "Zakat Profesi dalam Tinjauan Ekonomi Islam," *Jurnal Al Amwal*, Vol 6:2, Desember 2017.

- Hafidhuddin, D. (2004). *Zakat dalam Perekonomian Modern*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Johnson, & Paul, D. (1986). *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*. Jakarta: PT Gramedia.
- Julaiha, S. (2009). Respon Dosen Fakultas Dakwah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tentang Pelaksanaan Zakat Profesi. *Jurnal Manajemen Dakwah*.
- Moleong, L. J. (1991). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Muhammad. *Zakat Profesi: Wacana Pemikiran dalam Fiqih Kontemporer*. Jakarta: Salemba Diniyah, 2002.
- Narwoko, J. D., & Suyanto, B. (2015). *Sosiologi: Teks Pengantar dan Terapan*. Jakarta: Prenadamedia Group.
- Qadir, A. (1998). *Zakat dalam Dimensi Mahdhah dan Sosial*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Qardhawi, Y. (1993). *Hukum Zakat: Studi Komparatif Mengenai Status dan Filsafat Zakat Berdasarkan Qur'an dan Hadis*. Bogor: Litera AntarNusa.
- Rachmad, D. S. (2008). *20 Tokoh Sosiologi Modern: Biografi Para Peletak Sosiologi Modern*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.
- Ritzer, G. (2012). *Teori Sosiologi: Dari Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Terakhir Postmodern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Rosadi, M. (2015). *Penerapan Zakat Profesi di Kalangan Dosen-Dosen IAIN Antasari Banjarmasin*. Skripsi Fakultas Syariah dan Ekonomi Islam.
- Susilo, Rachmad K. Dwi. *20 Tokoh Sosiologi Modern: Biografi Para Peletak Sosiologi Modern*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*. Bandung: Alfabeta, 2007.

The Role of Bank Syariah Indonesia (BSI) in Sustaining Indonesia as a World-Halal Industry Center

Zulfikar Hasan^{1*}, Nur Indira²

Department of Islamic Banking STAIN Bengkalis Riau¹, Department of Islamic Banking STAIN Bengkalis RIAU²

Corresponding author. Email: zulfikarhasan61@gmail.com

Abstract. This study aims to determine the extent of BSI's role in supporting Indonesia as the centre of the world's halal industry. BSI, as a sharia bank with the largest assets in Indonesia, is expected to play a good role so that it can become a facilitator both in the form of financing and the collection of third-party funds (DPK) in the halal industry. The halal industry is a form of effort to improve the welfare of people who run an economy based on sharia law. The data collection technique used was descriptive qualitative, namely analyzing the sources of information, which were then compiled into a framework for discussion and ended with conclusions. The results of this study are the optimization of the role of Islamic banks in developing the halal industry in Indonesia must receive moral and material support from the central government and local governments as well as interested stakeholders.

Keywords: banking performance, halal industry

1. INTRODUCTION

The halal lifestyle in recent years developed in Indonesia. Various kinds of halal products and industries ranging from food to entertainment or tourism are all presented with the official halal label from MUI (Mohd & Ismail, 2016). Indonesia, with the largest Muslim majority population in the world, with people who are aware of the halal lifestyle, can become a market for various halal products (Hasan, 2021a). The size of the halal lifestyle market in Indonesia makes entrepreneurs and investors interested in building and developing a halal business in Indonesia. Multiple halal products officially issued and circulated in Indonesia include Wardah cosmetics, Zoya fashion, cooking utensils (Maspion), detergents, etc (Satriana & DurrotulFaridah, 2018).

The development of the sharia economic system through strengthening the halal ecosystem proves that the halal industry and sharia finance will support and develop each other, so Malaysia continues to be a consistent leader in developing the sharia economy to date. The halal industry can utilize various Islamic banking products and services, such as savings, current accounts and time deposits. Each product has its contract so that it can adapt to the needs of the halal industry itself. In addition to funding products, Islamic Banking also has financing product facilities with various types of contracts, such as buying and selling-based financing, profit sharing, and lease-based financing (Utomo et al., 2020).

Not limited to funding and financing, Islamic banking also has service products that can support the operational activities of the halal industry, such as cash management systems, payroll, transfers, Letters of Credit (L/C) for export and import needs and so on. The facilities owned by Islamic banks are currently very easy to obtain by halal industry players, so there is no reason not to be able to use Islamic banks (Ismal & Haryati, 2013). Sharia banking product facilities can facilitate operational activities in the halal industry.

For example, halal industry players can use these facilities to develop their businesses for financing products so that later halal products and a perfect halal ecosystem will be created (Hasan, 2021b). The great and increasing demand for halal products will be a great opportunity for halal industry players, so additional capital is needed to innovate products and compete with other halal industry players. (Wijayanti et al., 2017) states that Islamic banking can encourage the improvement and development of the halal industrial sector through customer financing in Islamic banks and the amount.

Demographically, Indonesia is one of the countries with the largest Muslim population in the world. According to data from Global Religious Futures, Indonesia's Muslim population in 2020 will reach 229.62 million, meaning that Indonesia is the largest Muslim country in the world (Zaki et al., 2020). This data indicates that Islam influences the culture that develops in the community, including the consumption pattern of the community for halal products. Although it is quite lagging compared to neighbouring countries (Malaysia, Singapore and Australia), Indonesia is improving to catch up in developing the real halal industry (Mohd & Ismail, 2016).

Indonesia is still focusing on the halal food, cosmetic and pharmaceutical industries. Therefore, there is a need for synergy between government institutions to maximize Indonesia's potential as a centre for the halal industry (Muryanto et al., 2022). Islamic financial institutions are considered to be in sync with the development of the halal sector because of the inherent sharia principles. However, the market share of Islamic banks is still in the range of 5%. That can also be seen in Islamic financial institutions such as sharia insurance, pawnshops, sharia capital markets, and BMT. Therefore, the momentum for developing the halal industry in Indonesia should be utilized for synergizing and collaborating with halal industry players and Islamic financial institutions. Collaboration and synergy between halal industry business players and Islamic financial institutions is a win-win solution (Hasan et al., 2021).

According to Tampubolon, a merger combines two or more corporations into one corporation, where the acquiring company (acquiring company) retains its identity. Meanwhile, according to Wiyono & Kusuma, a merger is a form of absorption by one company against another. For example, if two companies, A and B, merge, there will only be one company, namely A or B only. Tampubolon explained that one of the reasons companies choose to merge is to obtain synergies and improve capabilities in raising funds, as well as obtain a better return on investment (ROI) (Hapsoro et al., 2020).

This statement is in line with research conducted, which states that mergers and acquisitions are carried out as a process of saving from financial difficulties and uniting forces in facing threats and competition from the presence of a financial system based on financial technology. Company mergers can also be caused by various factors, including increasing the company's capabilities, diversification in business fields, increasing control over market share, reducing the tax burden that exists in the company, and asset valuation that is lower than it is. The last factor is to increase the prestige of the company itself (Pertwi et al., n.d.), (Biasmara et al., 2021).

The government officially recognizes and supports halal assurance in Indonesia with the issuance of Law no. 33 of 2014 concerning Halal Product Guarantee (JPH). The issuance of this law implies that the state officially recognizes and guarantees Islamic law in the obligation to consume halal food and *thoyib*, as stated in the Halal Industry Ecosystem Report issued by Bank Indonesia in 2020 (Hidayat & Siradj, n.d.).

Research conducted by Insani et al. in 2019 stated that consumption is one of the pillars of Islamic economics that must follow the concept of halal and tayyib. The potential of the halal industry itself can be seen from several sectors, namely halal food and beverages, Muslim-friendly tourism (PRM), Muslim fashion, halal logistics, halal pharmaceuticals and cosmetics, and hospitality services. According to the State of Global Islamic Economy Report 2020, this pandemic will cause a decline in global Muslim spending in 2020 for the

six halal industry sectors above by 8%, with an Annual Cumulative Growth Rate (CAGR) of 3.1% for the period 2019-2024 (Charity et al., 2017).

That means that global Muslim spending will reach 2.3 trillion dollars in 2024. Indeed, this is an opportunity and a challenge to the potential of the halal industry in the world. Line with (Abduh, n.d.) states that the halal sector's growth positively contributes to the Indonesian economy. Therefore the halal industry should be developed in Indonesia.

The role is a normative behaviour pattern expected in a certain status. In other words, a status has a role that must be lived according to the applicable rules (norms). The role is the behaviour expected of a person based on his social function. A person can be said to have carried out the rights and obligations which are an inseparable part of his status. Based on Law No. 21 of 2008 concerning Islamic banks firmly recognizes the existence of Islamic banks to play a role in development. The existence of Islamic banks is expected to contribute to the economic growth of the community through financing issued by Islamic banks. Through Islamic bank financing, the community can become a partnership relationship with Islamic banks no longer as creditors and debtors (Aristoni, 2018).

Islamic banking as a financial institution has a very important role in developing the real sector, especially in the halal industry; several strategies that can be applied include collaboration with companies that will issue products with halal labeling (Zaki et al., 2020). In this case, it is hoped that the government's support will issue these regulations, for example, in the form of laws, circulars or fatwas that there is an obligation for every company engaged in the halal industry to cooperate with Islamic banking financially. For example, suppose company A will make halal labels on its products. In that case, company A already has a small number of funds deposited in one of the Islamic banks or has collaborated through financing at Islamic banks. That, of course, will also improve the Islamic finance industry in Indonesia. There is a reciprocal form between the real halal industry and Islamic banking (Ismal & Haryati, 2013).

This Word document can be used as a template for journal. This Word document can be used as a template for journal(1). This Word document can be used as a template for journal.(2) This Word document can be used as a template for journal. This Word document can be used as a template for journal. **CITATION and REFERENCE should be made using MENDELEY using VANCOUVER REFERENCE STYLE.** Headings should always be followed by text.(3)

2. METHODS

Descriptive qualitative, namely analyzing the sources of information which are then compiled into a framework of discussion, which is then ended with conclusions. Data reduction in this study was carried out by selecting all data by cutting and simplifying the existing data according to the research topic. The reduced data categorization was carried out according to the research topic, namely the portrait of the performance of the Indonesian Islamic Bank (BSI) and its relation to the development of the halal industry in Indonesia. The last stage is data verification to conclude the researcher's interpretation of the data. Verification is done using triangulation techniques, namely comparing one data source with another (Personal & Archive, 2018)

3. RESULTS AND DISCUSSION

PT Bank Syariah Indonesia Tbk (BSI) hopes for a strong synergy between Islamic banking and the halal industry. One of which is through link and match, thereby accelerating the potential of halal in the country and reducing challenges from other countries starting to build halal tourism. Currently, the halal food & beverage industry is in demand by many people during the pandemic. That is an opportunity that Indonesia can use to become a global halal producer. All parties must cooperate in developing Indonesia as a producer and leader in the world's halal industry.

Islamic banks as financial institutions that are one of the pillars of the economy in Indonesia. Have the same great opportunities as other financial institutions. The roles that Islamic banks can play are quite numerous and very diverse. However, to optimize their role, Islamic banks should carry out institutional synergies with interested parties and have the same vision for developing the halal industry in Indonesia. The following are institutional synergies that Islamic banks can carry out to optimize their role in developing the halal industry in Indonesia.

Halal industry players are one of the most influential parties in developing the halal industry in Indonesia. In this case, Islamic banks must synergize with the halal industry players themselves. The forms of synergy between Islamic banks and halal industry players are:

1. Identification and development of industrial models. Islamic banks in developing the halal industry by identifying and developing industrial models. The industrial model development strategy is carried out by adopting the industrial cluster concept. An industrial cluster is a geographic concentration of interconnected industrial firms and institutions. That is because of the similarity of products and complement each other.
2. Support for strengthening and providing outlets and market access. Islamic banks in developing the halal industry in Indonesia must provide support as a reinforcement to the halal industry by providing outlets and market access. Market access is one of the important things in developing the halal industry. However, industrial players such as MSMEs still have several obstacles in providing market access, such as those MSME actors who still need legality for their businesses.
3. Provision of financing funds. Along with the government's attention to developing the halal industry, Islamic banks should not lose in optimizing their role in developing it. The role that Islamic banks can play is to provide financing in the form of capital to halal industry players. As we all know, the profit-sharing system is a system applied by Islamic banks in providing financing, and the system is an alternative system that is quite good to use.
4. Education and assistance. Synergy efforts that Islamic banks can carry out in optimizing their role in developing the halal industry are by providing education and assistance. Forms of education that Islamic banks can carry out, for example, are workshops or seminars about the importance of consuming halal food, the dangers of haram food, or education to industry players, such as the importance of using halal ingredients. Provided by Islamic banks to industry players, education about products and profit-sharing systems at Islamic banks, education about the importance of technology in marketing or other education that can develop the halal industry in Indonesia.

4. DISCUSSION

According to data from the Ministry of Industry, in 2016, there were 74 industrial estates in Indonesia with a total area of 36.29 thousand hectares. Furthermore, based on information from the Ministry of Industry, the export value of world halal products in 2014 reached US\$1.1 trillion and is targeted to reach US\$1.6 trillion in 2018. The value of Thailand's halal products itself is at US\$6 billion throughout 2014. Meanwhile, the growth in the export value of halal products from Indonesia from 2011 to 2014 was 11.17 per cent. Bank Indonesia, as the monetary authority, also plays a very important role in the progress of this halal supply chain. Bank Indonesia provides its commitment through the development of a digital-based halal supply chain ecosystem. One of these commitments is realized by preparing online marketing for MSMEs.

Bank Indonesia's objective in encouraging the development of the halal value chain business is primarily to increase the role of the Islamic economy and finance as one of the areas of the policy mix in maintaining national economic stability and growth. The development of the sharia economy, which started from the establishment of a national halal industry ecosystem, is able to create and encourage Indonesian exports, which can become a source of foreign exchange for the country. Starting from this support, it is necessary to map the industry's potential that needs to be developed as the first step in preparing a halal value chain ecosystem. The next step is bringing together two business interests (business matching) to accelerate industrial development.

Four main industries can be developed optimally by Indonesia as a country with the largest Muslim population in the world, namely the halal tourism industry, the halal food industry, the halal fashion industry and the halal finance industry. Mapping and identification of the potential of each

type of industry are very important as the first step in developing the halal industry. What is very important to do is to create an ecosystem that can develop the four halal industries at the same time by ensuring the optimization of the performance of the halal value chain management. In the mapping process, it is known that each halal industry has the potential to be improved to add value while maintaining Indonesian culture.

Islamic banks, as an important part of the Islamic finance sector, also have a significant role in supporting the growth of the Islamic economy and the halal industry in Indonesia. Based on data from the Ministry of Trade, the Muslim fashion industry has a large market, reaching US\$11 billion. So far, Indonesia has only exported US\$500 million.

Realizing the huge opportunity for growth in the Muslim fashion industry, BSI, as part of the sharia economic ecosystem in Indonesia, will support efforts to develop and optimize this potential, one of which is strengthening the synergy of industry players, including fashion designers.

The support from the Islamic finance sector, including BSI's strong commitment, is expected to realize the hope of making Indonesia a centre for Muslim fashion and even the centre of the world's halal industry. According to research data from the State of the Global Islamic Economy Report, the halal industry has great potential of up to Rp. 4,000 trillion. The potential of the halal industry consists of halal food, media, tourism, pharmacy, fashion, cosmetics and umrah.

In general, the potential value of the halal industry in Indonesia is projected to continue to grow in 2022. This condition is also supported by several events in the halal industry sector, which will be held in 2022. As a form of support for developing a halal lifestyle, BSI synergizes with Jenna & Kaia in a fashion event titled Jenna & Kai's 6th Anniversary. With this synergy, BSI seeks to improve the halal ecosystem through transactions and sharia financial services.

5. CONCLUSION

Indonesia's capability and capacity in working on the halal market, from the food sector, and Muslim fashion, to Islamic finance, further emphasizes that Indonesia can become a core player in the global Exyars. The policy of developing the sharia economy and finance is an effort by Bank Indonesia to support national sharia economic and financial policies that aim to make Indonesia the Epicenter of the World Sharia Economy and Finance.

Optimizing the role of Islamic banks in developing the halal industry in Indonesia must receive moral and material support from the central and local governments and interested stakeholders. Opportunities and challenges in developing the halal industry will be even greater. These opportunities and challenges will affect the development and growth of the halal industry. Therefore, the institutional synergy between Islamic banks and the government and related ministries and institutions is needed to optimize their role in developing the halal industry in Indonesia through institutional synergy. The institutional synergy that Islamic banks can carry out is institutional synergy with the government. The forms of institutional synergy carried out by Islamic banks with the government are identifying and mapping areas for the halal tourism sector, support for strengthening regulations, standardization, and supervision processes for halal products. Second, the institutional synergy of Islamic banks with halal industry players. The form of institutional synergy between Islamic banks and the halal industry can be done by identifying and developing industrial models; support for strengthening and providing outlets and market access; provision financing funds; education; and assistance. Third, the synergy of Islamic banks with educational institutions through the inclusion of halal industry awareness in educational institutions.

References

1. Abduh, M. (n.d.). Implementation of Halal Product Guarantee for Micro Enterprises Implementasi Jaminan Produk Halal Bagi Pelaku Usaha Mikro. *Jurnal CIC Lembaga Riset Dan Konsultan Sosial*.
2. Aristoni, A. (2018). Problematika Peran Perbankan Dalam Regulasi Kelembagaan Pengelolaan Zakat. *ZISWAF: Jurnal Zakat Dan Wakaf*, 5(1), 99. <https://doi.org/10.21043/ziswaf.v5i1.3512>
3. Biasmara, H. A., Made, P., & Sriyanti, R. (2021). Mengukur Kinerja Pra Merger

Tiga Bank Umum Syariah dan Pengaruhnya Terhadap Return on Asset. *Moneter: Jurnal Akuntansi Dan Keuangan*, 8(1), 70–78.

4. Charity, M. L., Jenderal, D., & Kementerian, P. P. (2017). Jaminan Produk Halal Di Indonesia (Halal Products Guarantee In Indonesia). *Jurnal Legislasi Indonesia*, 99–108.
5. Hapsoro, D., Wicaksono, C. A., & Primaretko, T. A. (2020). Does CSRD moderate the effect of financial performance on stock return? Evidence of Indonesian mining companies. *Jurnal Akuntansi & Auditing Indonesia*, 24(1), 1–10. <https://doi.org/10.20885/jaai.vol24.iss1.art1>
6. Hasan, Z. (2021a). Making Indonesia as Integrated Halal Zone and World Halal Sector Hub Through the Implementation of Halal Supply Chain. *Journal of Islamic Economic and Business Research*, 1(1), 1–14. <https://doi.org/10.18196/jiebr.v1i1.11529>
7. Hasan, Z. (2021b). The Effect of Profit Sharing Financing and Receivables Towards Total Assets in Islamic Banking: Case Study in BNI Syariah. *LABUAN E-JOURNAL OF MUAMALAT AND SOCIETY*, 15, 62–74.
8. Hasan, Z., Sutiono, R., Junita, R., & Jayanti, E. D. (2021). Reflecting on Gmti and Imti in Assessing Halal Tourism Performance in Indonesia To Strengthen National Halal Industry. *Journal of Islamic, Social, Economics and Development (JISED)*, 6(39), 326–343. <http://www.jised.com/PDF/JISED-2021-39-09-30.pdf>
9. Hidayat, A. S., & Siradj, M. (n.d.). *Legal Arguments of Halal Product Guarantee*. 33, 31–66.
10. Ismal, R., & Haryati, R. (2013). The optimal and decreasing growth rate of the Islamic banking industry. *Qualitative Research in Financial Markets*, 5(3), 229–243. <https://doi.org/10.1108/QRFM-04-2011-0008>
11. Mohd, M. B., & Ismail, N. (2016). Halal tourism: Concepts, practises, challenges and future. *Tourism Management Perspectives*, 19.
12. Muryanto, Y. T., Kharisma, D. B., & Ciptorukmi Nugraheni, A. S. (2022). Prospects and challenges of Islamic fintech in Indonesia: a legal viewpoint. *International Journal of Law and Management*, 64(2), 239–252. <https://doi.org/10.1108/IJLMA-07-2021-0162>
13. Personal, M., & Archive, R. (2018). Qualitative Research Methodology in Social Sciences and Related Subjects. *Journal of Economic Development, Environment and People*, 7(85654), 23–48.
14. Pertiwi, H., Brawijaya, A., Asyary, A. Al, Syariah, P., Ekonomi, F., Universitas, I., Perbankan, J., Fakultas, S., Islam, E., Djuanda, U., Perbankan, J., Fakultas, S., Islam, E., & Djuanda, U. (n.d.). Analisis Pengaruh Merger Bank Syariah Indonesia (Bsi) Terhadap Switching Behavior Nasabah Diluar Pengguna BSI. *Jurnal Nisba H*, 3, 92–97.
15. Satriana, E. D., & DurrotulFaridah, H. (2018). Wisata Halal: Perkembangan, Peluang, Dan Tantangan. *Journal of Halal Product and Research (JHPR)*, 01(02), 32–43.

16. Utomo, S. B., Sekaryuni, R., Widarjono, A., Tohirin, A., & Sudarsono, H. (2020). Promoting Islamic financial ecosystem to improve halal industry performance in Indonesia: a demand and supply analysis. *Journal of Islamic Marketing*, 12(5), 992–1011. <https://doi.org/10.1108/JIMA-12-2019-0259>
17. Wijayanti, A., Nisari, L. K., & Titisari, K. H. (2017). Bank Syariah Vs Bank Konvensional: Kinerja Keuangan Berbasis Rasio Keuangan. *Jurnal Dinamika Sosial Ekonomi*, 6(2), 89–106. <https://journal.kopertis6.or.id/index.php/sosek/issue/download/22/3>
18. Zaki, I., Hamida, G., & Cahyono, E. F. (2020). Potentials of Implementation of Sharia Principles. *Amwaluna: Jurnal Ekonomi Dan Keuangan Syariah*, 4(1), 96–111.