

**JURNAL
EKONOMI dan
PEMBANGUNAN**

Vol 21, No. 2, Desember 2013

Ekonomi Syariah

Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia

PENGANTAR REDAKSI

Ajaran Islam sebagaimana tertuang dalam Al-Qur'an dan Al-Hadits tidak hanya berisi pedoman ibadah melainkan juga panduan dalam bermuamalah. Kedua dimensi ajaran tersebut telah dicoba diterapkan dari generasi ke generasi dan sejarah mencatat bahwa peradaban Islam mengalami jaman keemasannya ketika ajaran tersebut diterapkan secara "kaffah" atau menyeluruh. Sebagai contoh, ketika ajaran zakat diterapkan secara konsisten pada masa kekhalifahan Umar Bin Abdul Azis, konon tak ada lagi penduduk yang berhak menerima zakat (*mustahiq*) karena penghasilan mereka sudah berada di atas garis kemiskinan (*mishab*). Namun demikian kisah sukses tersebut banyak yang kurang berhasil untuk direplikasi oleh generasi muslim sesudahnya hingga sekarang ini. Ini suatu fenomena menarik untuk dikaji secara terus menerus. Mengapa ajaran yang sama bisa diterapkan dengan sukses pada suatu kurun waktu tertentu tetapi kurang sukses pada kurun waktu yang lain? Dalam konteks ini, karya tulis Firmansyah dan Yeni Septia yang mencoba memahami peran zakat dalam pengentasan kemiskinan dan peningkatan kemampuan kewirausahaan perempuan mustahik menjadi menarik untuk dibaca secara sesama.

Sementara itu hasil kajian dan penelitian Masyhuri mencoba memahami ayat-ayat kaulyah dan ayat-ayat kaunyah terkait dengan kehidupan ekonomi nelayan juga sangat menarik dibaca. Pada satu sisi ayat-ayat kaulyah membimbing manusia untuk berbisnis dengan prinsip bagi hasil dan berbagi risiko (*musyarakah*), pada sisi yang lain secara naluriah para nelayan juga cenderung menyikapi usaha penangkapan ikan yang penuh risiko dan ketidakpastian dengan metode pemerataan risiko. Dengan demikian ada keselarasan antara norma ekonomi

syariah (ayat-ayat kaulyah) dengan praktek kehidupan nelayan (ayat-ayat kaunyah). Hal yang sebaliknya terjadi pada etos kerja nelayan sebagaimana diungkapkan oleh Mochamad Nadjib dalam peranan ajaran Islam sebagai norma etika ternyata belum mampu mendorong etos kerja komunitas nelayan untuk membangun penghargaan terhadap perilaku hemat, disiplin, jujur, dan menjauhi perilaku konsumtif sebagai modal dasar sikap kewirausahaan (ayat-ayat kaunyah).

Aspek ekonomi syariah lainnya yang menjadi topik kajian dalam jurnal ini adalah kewirausahaan Islami. Melalui penelusuran panjangnya Jusmaliani yang mencoba memodelkan sampai pada kesimpulan bahwa ada empat karakteristik kewirausahaan Islami yaitu selalu bertafakur dalam menjalankan usaha, mengembangkan kreativitas dan inovasi yang sangat diperlukan dalam memenangkan persaingan, *good corporate governance*, dan manfaat yang diperoleh senantiasa ditujukan pada tiga hal yakni amal, investasi, dan konsumsi.

Selanjutnya, minimnya penelitian tentang peranan agama terhadap perilaku konsumen menjadi daya dorong bagi Susilowati dan Chitra untuk mengisi kekurangan tersebut. Hasil penelitian keduanya terhadap perilaku konsumen halal sampai pada kesimpulan bahwa ada empat faktor yang mempengaruhi yakni sikap, norma subyektif, persepsi kontrol perilaku dan religiusitas. Temuan ini mempunyai implikasi yang cukup penting dari aspek teoritis maupun kebijakan.

Salam,

Dewan Redaksi

JURNAL
EKONOMI dan
PEMBANGUNAN

Vol. 21, No. 2, Desember 2013

Daftar Isi

EKONOMI SYARIAH DALAM ETIKA PEMERATAAN RESIKO

SYARIAH ECONOMIC WITHIN THE FRAMEWORK OF RISK SHARING ETHICS

Masyhuri

Pusat Penelitian Ekonomi, Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia
masyhuri_lipi@yahoo.com

Abstrak

Makalah ini bertujuan mengungkap pentingnya sistem musyarakah dan bagi hasil pada usaha perikanan tangkap. Dari perspektif syari'ah dan analisa kualitatif, terbukti bahwa musyarakah dan bagi hasil merupakan faktor penting yang mendorong berkembangnya usaha perikanan tangkap. Usaha penangkapan ikan laut merupakan usaha padat modal, serta beresiko tinggi, sementara modal usaha bagi nelayan masih merupakan kendala besar. Musyarakah merupakan sistem yang dikembangkan nelayan dalam mengatasi kesulitan pengadaaan modal usaha yang mereka hadapi, sementara bagi hasil merupakan sistem pengelolaan terhadap pendapatan mereka yang tidak teratur. Kedua sistem tersebut melembaga sebagai hasil adaptasi nelayan terhadap usaha yang mereka lakukan yang padat modal dan beresiko tinggi. Pemahaman terhadap kedua aspek tersebut sangat bermanfaat sebagai dasar kebijakan pengembangan usaha perikanan tangkap.

Kata Kunci: Musyarakah, Bagi Hasil, Pemerataan Pendapatan.

Abstract

This article aims at addressing how importance is the role of musyarakah and revenue sharing systems in the Indonesian small scale fishing industry. From syari'ah perspective and qualitative analysis, it is argued that the systems play an important role in the development of fishing sector. The sea fishing industry is a capital-intensive and also a high risky industry, while investment for fisherman is still a crucial problem. Musyarakah provides the syar'i manner of how fishermen obtain their financial needs, while revenue sharing constitutes the manner of how fishermen manage their uncertainly income. Both of them become institutionalized as a result of the adaptation of fisherman to the capital-intensive and a high risky of sea fishing industry. Such institutions should be important as a basic in lounching of the policy development of fishing sector.

Keywords: *Musyarakah, Revenue Sharing, Income Equality.*

PENDAHULUAN

Bagi hasil merupakan salah satu konsep penting dari sistem ekonomi syari'ah, suatu sistem ekonomi yang di dalamnya terkandung aspek transendental, dibangun atas landasan filosofi bahwa manusia itu merupakan kholifah Allah Swt di muka bumi dan harus bertanggung jawab pada Nya kelak setelah kematian (Masyhuri, 2005). Sistem ekonomi ini memang berbeda dengan sistem ekonomi kapitalis, yang berfaham utilitarianisme, individualisme dengan *laissez faire* (Yaumidin, 2005). Campur tangan pemerintah dalam sistem ekonomi syari'ah tidaklah hanya terbatas pada kebijakan fiskal dan moneter, sebagaimana yang

dianjurkan oleh Keynesian, tetapi juga terlibat penuh dalam membentuk moral dan etika pelaku ekonomi. Menurut sistem ekonomi syari'ah, tercapainya kesejahteraan bukan terletak pada mekanisme pasar, tetapi terletak pada pelaku ekonomi atau manusianya itu sendiri. Tanpa moral dan etika, pasar tidak akan terkendali, dan bila demikian, kesejahteraan masyarakat sulit terwujud (Qardhawi, 1997; Qardhawi, 2001). Bagi hasil dalam system ekonomi syariah diterapkan sebagai substitusi sistem bunga.

Di kalangan masyarakat Indonesia, bagi hasil sebagai suatu sistem bukanlah hal yang baru, bahkan telah populer sejak lama. Tidak

diketahui secara pasti kapan sistem tersebut mulai dikenal secara luas, tetapi yang jelas konsep tersebut telah mengakar dalam kehidupan masyarakat. Di kalangan petani Jawa misalnya, sistem tersebut umumnya berlaku antara pemilik lahan dan penggarap, dengan perhitungan *maro*, *mertelu*, *mrapat*, *prowolu*, yakni bagi hasil atas perhitungan 50%-50%, 2/3%-1/3%, 3/4%-1/4%, dan seterusnya (Singarimbun dan D. H. Penny, 1976; Breman, J.1986). Di kalangan masyarakat nelayan, khususnya nelayan skala kecil sampai menengah, sistem bagi hasil terjadi antar pelaku usaha penangkapan. Sistem bagi hasil tersebut tampaknya merupakan satu-satunya sistem yang digunakan di kalangan nelayan. Sistem upah hampir-hampir tidak dikenal di kalangan mereka.

Sistem bagi hasil pada dasarnya dapat diterapkan secara luas di berbagai sektor. Namun demikian, dalam konteks perekonomian modern, penerapan sistem bagi hasil tersebut tampaknya kurang diminati. Dalam portofolio perbankan misalnya jenis pembiayaan bagi hasil hanya sebagian kecil dari pembiayaan yang disalurkan oleh lembaga keuangan tersebut. Terdapat beberapa hal yang menyebabkan sistem bagi hasil kurang diminati, antara lain adanya apa yang disebut sebagai *adverse selection* dan *moral hazard* (Karim, 2001). Pengusaha dengan bisnis yang memiliki tingkat keuntungan tinggi cenderung enggan menggunakan sistem bagi hasil. Bagi mereka, mengambil kredit dari bank dengan bunga yang sudah pasti jumlahnya lebih menguntungkan dari pada harus membagi keuntungan dengan pemodal mitra. Pengusaha dengan bisnis beresiko rendah umumnya juga enggan terhadap pembiayaan bagi hasil. Kebanyakan yang memilih model bagi hasil adalah mereka yang bergerak di bidang usaha yang beresiko tinggi. Selain itu, banyak pengusaha melakukan tindakan yang tidak terpuji (*moral hazard*), seperti melakukan pembukuan ganda untuk menyembunyikan keuntungan riil yang diperoleh (Karim, 2001).

Berbeda dengan itu adalah usaha rakyat dibidang penangkapan ikan. Sistem bagi hasil di kalangan mereka merupakan sistem yang sudah berurat berakar. Apakah hal ini terjadi karena usaha perikanan tangkap merupakan usaha yang beresiko tinggi sehingga sistem tersebut

merupakan pilihan terbaik? Apakah bagi hasil yang berkembang di antara nelayan merupakan kearifan mereka, sebagai kristalisasi dari adaptasi mereka terhadap kekhasan lingkungan dan jenis usaha yang mereka lakukan? Pertanyaan-pertanyaan ini menyodorkan permasalahan penting yang perlu diungkapkan.

Suatu kenyataan yang sulit diingkari dari masyarakat nelayan, masalah ta'awwun, yakni perilaku untuk saling membantu dalam permodalan ataupun dalam pelaksanaan usaha merupakan aspek penting dalam kehidupan mereka. Apakah aspek ta'awwun ini merupakan kearifan lokal yang berperan penting sebagai faktor berkembangnya usaha rakyat di bidang perikanan tangkap? Permasalahan tersebut merupakan masalah yang menarik, sekaligus belum banyak diungkap, lebih-lebih lagi dari sisi syari'ah Islam. Oleh karena itu, aspek ta'awwun dari sistem bagi hasil usaha perikanan tangkap yang dimaksud dalam tulisan ini ditempatkan sebagai sentral diskusi.

TINJAUAN PUSTAKA

Karakteristik Ekonomi Nelayan

Usaha penangkapan ikan laut mempunyai dinamikanya sendiri (Bucher, 2004). Sering kali usaha seseorang pada usaha penangkapan ikan mengalami perkembangan yang mengherankan, tetapi sering pula usaha-usaha seperti itu mengalami kebangkrutan secara mendadak. Resiko besar yang dapat terjadi setiap saat merupakan faktor utamanya (Semedi, 2003). Investasi besar, biaya operasional yang tidak sedikit, dan kegagalan dalam penangkapan ikan merupakan faktor-faktor penting kebangkrutan yang terjadi. Hasil penelitian yang dilakukan oleh P2E-LIPI di Trenggalek (Jawa Timur), Bagansiapiapi (Riau), dan di Karangsong (Jawa Barat) memberikan ilustrasi yang menarik dari dinamika yang dimaksud (Masyhuri, 2014). Hanya dalam hitungan tahunan saja, seorang nelayan bisa menjadi seorang pengusaha besar, atau sebaliknya mengalami kebangkrutan total.

Tingkat spekulasi dalam usaha penangkapan ikan memang sangat tinggi, dan ini menyebabkan usaha tersebut tidak stabil. Perubahan atau kejutan-kejutan sering terjadi, baik kejutan

skala kecil maupun kejutan skala besar. Seorang nelayan yang pada hari ini memiliki katakanlah dua unit kapal nelayan 30 GT, bisa saja dalam beberapa hari berikutnya nelayan tersebut tidak lagi memiliki kapal (Masyhuri, 2014). Badai laut atau kecelakaan misalnya bisa menenggelamkan kapal nelayan manapun. Padahal investasi yang diperlukan untuk membangun satu unit kapal nelayan sebesar itu dibutuhkan dana tidak kurang dari Rp.1,5 milyar¹.

Kegagalan dalam penangkapan ikan bisa juga mengakibatkan kebangkrutan. Kegagalan yang berturut-turut berakibat menumpuknya hutang biaya operasional, dan seringkali untuk membayar hutang perbekalan seperti ini, nelayan terpaksa menjual kapalnya. Untuk menghadapi usaha yang beresiko tinggi dan bersifat spekulatif seperti ini, nelayan melakukan adaptasi, menyesuaikan diri terhadap usaha dengan pola pendapatan yang kurang menentu tersebut. Perilaku nelayan yang adaptif tersebut tampaknya melahirkan pola perilaku khusus, yang berbeda dengan kelompok masyarakat lainnya (Masyhuri, 2001; 2006).

Laut bagi nelayan bukan instrumen atau obyek produksi, tetapi sebagai subyek produksi. Keterlibatan nelayan dalam proses produksi tidak banyak, meskipun keterampilan penguasaan teknis, pengetahuan terhadap iklim, perilaku atau habitat ikan, musim ikan dan sebagainya, sangatlah penting. Ikan laut berpijah seiring dengan perkembangan biologisnya. Penangkapan berlebihan pada perairan tertentu akan berakibat habisnya ketersediaan ikan di perairan tersebut. Demikian sebaliknya, apabila tidak dilakukan penangkapan, maka produksi ikan perairan tersebut tidak termanfaatkan. *Overfishing* bisa terjadi setiap saat. Untuk menghindari terjadinya *overfishing*, regulasi atau pengaturan penangkapan ikan sangat diperlukan (Masyhuri, 2004).

Nelayan dalam hal ini berlaku pasif, tidak melakukan tindakan apapun untuk meningkatkan populasi ikan di perairan tempat penangkapan ikan. Paling jauh yang mereka lakukan apabila ikan hasil tangkapan berkurang adalah mencari daerah tangkapan baru yang diperkirakan masih

banyak ikannya. Sistem *andon* (berpindah tempat sementara untuk menangkap ikan) karenanya hidup subur di kalangan nelayan. Nelayan Pasuruhan sebagai contohnya senantiasa melakukan *andon* ke daerah Dungkek (Pasongsongan, Madura) selama beberapa bulan setiap tahunnya untuk menangkap ikan teri (Masyhuri, 2013). Usaha penangkapan ikan bagi nelayan bagaikan seni, seni berburu yang penuh spekulasi, dan karenanya pendapatan nelayan tidak menentu. Suatu saat nelayan berpendapatan besar, di lain saat mereka tidak berpenghasilan sama sekali. Setiap kali mereka melaut, mereka tidak pernah mempunyai gambaran mengenai pendapatan yang akan mereka peroleh. Semua serba tidak pasti, serba meraba-raba dan tidak menentu (Masyhuri, 2006). Keadaan seperti ini jelas mempengaruhi perilaku ekonomi mereka, perilaku yang setelah melalui proses waktu tertentu memola, yang kemudian melembaga sebagai sistem nilai, sebagai kode etik acuan berindak dalam kehidupan sehari-hari. Berikut adalah penjelasan tentang apa yang dimaksud dengan etika nelayan yang dimaksud.

Etika Pemerataan Resiko

Pola pendapatan nelayan yang tidak teratur sebagaimana diuraikan jelas berbeda dengan misalnya pola pendapatan petani. Padahal selama ini bias dengan pertanian hampir selalu terjadi dalam kebijakan pembangunan nelayan dan perikanan. Dalam pembangunan selama ini, berbagai kebijakan di bidang perikanan hampir selalu disamakan dengan kebijakan di bidang pertanian, sehingga sering mengalami kegagalan. Untuk menghindari hal tersebut, memperbandingkan karakteristik antara kedua masyarakat tersebut menjadi penting sebagai landasan kebijakan di masa-masa mendatang.

Yang jelas adalah bahwa nelayan bekerja di laut, petani bekerja di lahan pertanian. Apabila laut bagi nelayan merupakan subyek produksi, maka lahan pertanian bagi petani merupakan obyek produksi. Berbeda dengan nelayan, petani terlibat banyak dan secara langsung dalam proses produksi. Petani terlibat langsung dalam penyiapan lahan, pembenihan, penanaman, perawatan, dan sebagainya. Semakin intensif keterlibatan petani dalam proses produksi, maka semakin tinggi pula produktifitas usaha yang mereka lakukan.

¹ Hasil wawancara dengan beberapa nelayan sukses di Karangsong (Indramayu, Jawa Barat) pada bulan April 2012, dan di Juana (Pati, Jawa Tengah), pada bulan Juni 2013.

Setiap kali menanam padi, mereka mempunyai gambaran yang agak pasti berapa banyak produksi padi yang bakal mereka peroleh, meskipun kadang-kadang mereka mengalami kegagalan pula, akibat hama penyakit atau bencana banjir misalnya. Mereka juga mengetahui kapan kira-kira panen berikutnya akan tiba. Petani juga mempunyai gambaran berapa banyak pengeluaran untuk mencukupi kebutuhan mereka sampai panen berikutnya, dan berapa banyak biaya yang dibutuhkan untuk penanaman mendatang. Pengetahuan-pengetahuan tersebut menuntun petani untuk memperhitungkan secara rinci segala tindakannya, baik dalam melakukan usaha pertanian yang mereka tekuni, maupun dalam membelanjakan pendapatan mereka. Mereka sangat hati-hati, kurang berani berspekulasi, dan cenderung memilih pada hal-hal yang telah mapan. Kegagalan panen bisa jadi menjadi bencana besar bagi petani (Scott, 1967).

Pola pendapatan nelayan yang tidak teratur ataupun pola pendapatan petani yang teratur jelas mempengaruhi corak adaptasi yang mereka lakukan. Apabila adaptasi yang dilakukan petani terhadap pekerjaannya dan yang kemudian mentradisi sebagai moral ekonomi petani, yang oleh Scott disebut sebagai “etika subsistensi” (Scott, 1976), maka adaptasi yang dilakukan oleh nelayan terhadap usaha penangkapan ikan yang penuh spekulasi dan ketidakpastian melahirkan perilaku tersendiri, perilaku yang penuh spekulasi, dan berani menanggung resiko kegagalan. Perilaku seperti ini kemudian memola, yang oleh Masyhuri (2006) disebut sebagai “etika pemerataan resiko”.

Berbagai kelembagaan atau institusi yang terbentuk dalam kehidupan mereka merupakan kristalisasi dari perilaku-perilaku sebagaimana etika yang mereka ikuti. Apabila di kalangan masyarakat petani ditemukan institusi-institusi yang berfungsi sebagai penjamin keselamatan pada waktu-waktu kekurangan pangan akibat gagal panen, atau musim kemarau panjang, seperti lumbung desa, lumbung paceklik, maka di kalangan nelayan terbentuk berbagai institusi yang berperan sebagai sarana saling membantu dalam menghadapi resiko yang terjadi dalam usaha penangkapan ikan. Diantaranya yang akan ditelaah lebih lanjut dalam tulisan ini adalah

institusi kepemilikan kelompok atas sarana penangkapan ikan, atau dalam istilah *fiqih Islam* disebut sebagai *musyarakah*.

Sistem kepemilikan kelompok atas sarana penangkapan ikan merupakan cara yang dilakukan untuk saling membantu dalam mengatasi hambatan permodalan yang hampir-hampir tidak teratasi oleh nelayan secara perorangan. Pembiayaan atau modal bagi nelayan pada umumnya memang masih merupakan masalah, khususnya bagi nelayan perikanan tangkap skala kecil (Masyhuri, 2014). Mereka umumnya tidak memiliki akses terhadap lembaga perbankan. Dari mana mereka mendapat modal, sementara usaha perikanan tangkap memerlukan modal besar? Kenyataan bahwa usaha perikanan tangkap merupakan usaha padat modal memang merupakan hal yang sulit dibantah². Sistem kepemilikan kelompok tampaknya merupakan wahana tolong menolong atau *ta’awwun* bagi masyarakat nelayan, khususnya tolong menolong dalam pengadaan modal untuk investasi.

Bagi sejumlah nelayan tertentu, yakni nelayan-nelayan yang mengalami kesuksesan, permodalan bukan lagi menjadi masalah, namun tidak demikian bagi nelayan pada umumnya. Secara garis besar, nelayan Indonesia setidaknya dapat dikelompokkan ke dalam tiga kategori, yakni kelompok nelayan *pre-bankable*, nelayan *bankable*, dan nelayan *post-bankable*³. Nelayan-nelayan pada tataran *pre-bankable* dengan berbagai alasannya masing-masing umumnya tidak berani atau takut berurusan dengan bank. Kelompok nelayan yang berani mengajukan pinjaman dan sebagian mendapatkan pinjaman dari bank terutama adalah nelayan-

² Untuk pengadaan satu unit lengkap perahu *kotekan* (Sumenep), perahu *gardan* (Lamongan), perahu *apung* (Bagansiapiapi), perahu *slerek* (Trenggalek), perahu *jaring apung* (Indramayu) yang berukuran antara 15 GT sampai 20 GT misalnya dibutuhkan dana antara 500 juta sampai dengan 1 milyar rupiah. Perahu-perahu nelayan yang berukuran lebih kecil sekitar 10 GT harganya juga cukup tinggi, tidak kurang dari Rp 250 juta per unitnya (Masyhuri, 2013; Masyhuri, 2014).

³ Penelitian kompetitif yang berjudul *Studi Model Lembaga Pembiayaan Usaha Rakyat Pada Subsektor Perikanan Tangkap* dengan M. Thoha sebagai koordinatornya dilaksanakan sejak tahun 2012 dan akan berakhir pada tahun 2014. Hasil-hasil penelitian tersebut antara lain lihat Mahmud Thoha, 2013.

nelayan dari kategori *bankable*, meskipun jumlah mereka masih sangat terbatas.

Sementara pada kelompok ke-dua yaitu nelayan yang termasuk dalam kategori *post-bankable* umumnya tidak membutuhkan lagi pinjaman dari bank. Bagi mereka, bank hanya merupakan tempat menyimpan uang. Nelayan yang berhasil mencapai tataran *post-bankable* tidak banyak jumlahnya, sehingga dapat dikatakan bahwa masalah permodalan masih tetap merupakan kendala bagi nelayan Indonesia pada umumnya.

METODE PENELITIAN

Landasan filosofis maupun teoretis tentang ekonomi syariah telah banyak dikaji. Meskipun demikian, diskusi tentang atau penelaahan terhadap ekonomi nelayan dari perspektif Islam sebagaimana yang diketengahkan di depan belum atau hampir-hampir belum pernah dilakukan. Diskusi tentang bagi hasil misalnya hampir senantiasa dilakukan dari perspektif budaya. Padahal, masalah bagi hasil yang telah menguar dalam kehidupan masyarakat nelayan merupakan salah satu aspek penting dari system ekonomi non-bunga sebagaimana yang diusung oleh sistem ekonomi syari'ah. Berkenaan dengan kenyataan tersebut, tulisan tentang ekonomi syari'ah dalam etika pemerataan resiko ini merupakan langkah kecil yang dilakukan untuk mengisi kekosongan yang dimaksud. Perspektif yang dibangun untuk mengungkap permasalahannya dengan sendirinya adalah perspektif syari'ah. Berbagai permasalahan tentang ekonomi nelayan akan diungkapkan dari perspektif tersebut, dan dianalisis dengan analisis kualitatif. Dengan demikian, sasaran akhir dari pembahasan ini adalah untuk "memahami", bukan untuk "mengetahui" atau "mengukur".

Dalam pendekatan dan analisa yang dimaksud, konsep *ta'awwun* merupakan konsep sentral, yakni konsep yang membantu untuk mengungkapkan perilaku ekonomi nelayan dalam melaksanakan usahanya. Dengan demikian, masalah-masalah seperti musyarakah, tolong-menolong, bagi hasil, dan lain-lainnya yang mempunyai keterkaitan arti dengan *ta'awwun* merupakan *entry point* penting dalam mendalami

permasalahannya. Adapun data yang digunakan terutama adalah data sekunder, yang relevan baik dari hasil penelitian sendiri yang telah dilakukan maupun penelitian-penelitian lain yang telah diterbitkan. Data primer sejauh data-data telah tersedia dimanfaatkan pula, terutama data dari catatan-catatan lapangan.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Musyarakah Sebagai Bentuk Ta'awwun Nelayan

Sebagaimana yang telah dikemukakan di depan, usaha penangkapan ikan laut memerlukan modal besar dan beresiko tinggi. Selain kemungkinan tidak memperoleh tangkapan sehingga nelayan mengalami kerugian akibat terus menumpuknya hutang biaya operasional, resiko kehilangan kapal atau jaring dan lain sebagainya pada waktu penangkapan ikan adalah sangat mungkin. Untuk mengatasi keterbatasan modal dan memperkecil resiko kerugian yang mungkin ditanggungnya, nelayan melakukan kerjasama dalam bentuk *musyarakah* atau *syarikat* untuk pengadaan sarana produksi. Satu unit kapal nelayan dimiliki secara bersama-sama oleh sejumlah nelayan, apakah itu kepemilikan terhadap bagian tertentu dari sarana penangkapan ikan (kepemilikan atas perahu, jaring, mesin pendorong, dan bagian-bagian lainnya), atau dalam bentuk modal bersama. Sebagai konsekuensinya, pendapatan hasil usaha yang diperoleh dibagi sesuai dengan porsi kepemilikannya. Pola kepemilikan kelompok seperti ini karenanya berkembang pada hampir setiap komunitas nelayan di manapun di Indonesia (Nadjib, 1993; Imron, 1998; Elfindri, 2002).

Istilah *musyarakah* yang berasal dari kata *syarikat* telah diadopsi kedalam kosa kata bahasa Indonesia, yang kemudian menjadi serikat (Karim, 2001). *Musyarakah* dalam khasanah ilmu fiqih yang dimaksud mencakup berbagai jenis transaksi yang sangat luas, yang dikategorikan sebagai aspek muamalah. Secara garis besar, musyarakah dapat dikelompokkan ke dalam empat kategori, yakni *syarikat amwal* (keuangan), *syarikat a'mal* (operasional), *syarikat wujuh* (wajah), dan *syarikat mudharabah* (Karim, 2001).

Syarikat amwal (keuangan) terjadi bila ada dua orang atau lebih yang sepakat untuk menjalankan usaha melalui modal yang mereka miliki dengan nisbah bagi hasil yang disepakati di awal. Bila usaha ini mendapat keuntungan, mereka berbagi hasil sesuai nisbah yang telah ditetapkan. Akan tetapi, bila usaha tersebut mengalami kerugian, tiap-tiap pihak menanggung kerugian berdasarkan besaran kepemilikan atas modal yang ditanamkan (Karim, 2001). Di kalangan nelayan, setidaknya-tidaknya ada beberapa pihak yang sering terlibat dalam *syarikat amwal* ini. Hasil penelitian tentang pembiayaan informal nelayan di Sumenep menegaskan setidaknya-tidaknya ada empat pihak yang sering terlibat dalam *syarikat amwal*. Pertama adalah *syarikat amwal* antara nelayan dan kerabat atau keluarga nelayan, kedua adalah *syarikat amwal* antara nelayan dan juragan (pengusaha pengolahan ikan), ketiga adalah *syarikat amwal* antara nelayan dan pedagang ikan, dan keempat adalah *syarikat amwal* antar nelayan sendiri (Masyhuri, 2013).

Keluarga, pengusaha pengolahan ikan, pedagang ikan, dan bahkan nelayan itu sendiri masing-masing dalam hal ini merupakan sumber pembiayaan nelayan, khususnya dalam pembiayaan pengadaan kapal atau alat penangkap ikan. Modal investasi dari mereka umumnya bersifat parsial, dalam arti modal berasal dari banyak pihak, sehingga *syarikat amwal* yang terjadi melibatkan banyak pihak pula. Sejumlah kasus seperti ini dapat ditemukan hampir di semua komunitas nelayan. Besarnya modal atau biaya investasi yang disertakan menentukan besarnya bagian dari hasil penangkapan yang diterimanya. Bagian-bagian yang dimaksud adalah bagian untuk kapal, bagian untuk mesin pendorong, untuk jaringan, dan seterusnya. Si A bisa saja hanya memiliki sebagian kecil tertentu dari sebuah unit kapal nelayan, sedangkan si B memiliki bagian terbesar dari unit kapal penangkapan ikan tersebut.

Syarikat a'mal (operasional) dikenal juga sebagai *syarikat abdan*, dan *syarikat* ini terjadi bila dua orang atau lebih sepakat untuk melakukan usaha melalui tenaga yang mereka miliki dengan nisbah bagi hasil yang disepakati di awal. Untung dibagi berdasarkan nisbah, rugi ditanggung bersama secara merata. Misalnya, dua orang

akuntan membuka kantor akuntan publik. Secara bersama, mereka meminjam uang dari bank (Karim, 2001). Di lingkungan nelayan, *syarikat a'mal* terjadi biasanya berkaitan dengan pelaksanaan program-program bantuan pemerintah. Untuk mendorong tumbuh-kembangnya usaha rakyat di bidang penangkapan ikan dan peningkatan kesejahteraan nelayan, berbagai jenis program bantuan pemerintah disalurkan kepada mereka. Bantuan-bantuan tersebut bisa bersifat parsial, seperti bantuan mesin, bantuan alat tangkap, dan sebagainya, juga bersifat menyeluruh, berupa satu unit lengkap kapal nelayan. Termasuk bantuan jenis ke dua ini misalnya adalah bantuan 1000 kapal berukuran 30 GT yang disebut *Inka Mina*. Nelayan secara berkelompok menerima bantuan, dan menanggung pengembalian bantuan secara bersama-sama pula untuk digulirkan kepada kelompok lain. Bagi hasil diberlakukan untuk nelayan anggota kelompok.

Syarikat wujuh (wajah), dalam istilah akuntansi disebut juga sebagai nilai *good will*, adalah kesepakatan antara orang yang mempunyai kredibilitas di bidang tertentu yang dengan kredibilitasnya melakukan usaha atau bisnis. Untung dibagi sesuai nisbah yang disepakati di awal, rugi berupa *name risk* ditanggung pemilik kredibilitas dan rugi berupa uang ditanggung pemilik modal (Karim, 2001). Sebagai contoh, seorang insiyur ternama menjadi konsultan proyek pembangunan jalan tol. Ia tidak digaji dan tidak pula menyertakan modal. Sebagai imbalannya, dia mendapat bagian keuntungan yang diperoleh dari proyek tersebut sesuai dengan nisbah yang disepakati bersama.

Di lingkungan nelayan, *syarikat wujuh* merupakan bentuk hubungan kerja antara pemodal bukan nelayan yang ingin mengembangkan usahanya di bidang penangkapan ikan di satu pihak dan juru mudi atau nahkoda di pihak lain. Pemodal seperti ini biasanya adalah pedagang ikan. Untuk menjamin kelangsungan usahanya, mereka melakukan kerjasama dalam bentuk *syarikat* dengan sejumlah juru mudi yang dipilihnya. Di lingkungan nelayan Jawa abad ke-19, investor seperti ini disebut *pachter* (Masyhuri, 1996). Saat sekarang ini, pemodal sebagaimana *pachter* ditemukan di lingkungan nelayan Tanjung Pandan (Belitung). Mereka disebut dengan

sebutan *bos*. Yang menarik adalah peran *pachter* Jawa abad ke-19 sama sebagaimana peran *bos* Belitung awal abad ke-21⁴. Juru mudi yang cakap, yang hampir selalu berhasil setiap saat melaut biasanya menjadi perebutan, dan juru mudi seperti ini mempunyai nama julukan bermacam-macam. Di pantai utara Jawa, mereka umumnya disebut juru mudi alongan, di Prigi, Trenggalek, disebut *solok* atau juru mudi *solok*, dan seterusnya. Juru mudi tidak diupah atau digaji oleh pemodal, tetapi mendapat bagian dari hasil tangkapan sesuai dengan kesepakatan yang berlaku.

Syarikat *mudharabah* sebagai bentuk ke empat dari *musyarakah* sebenarnya merupakan kombinasi antara *syarikat amwal* (keuangan) dan *syarikat a'mal* (operasional). Dalam syarikat ini salah satu pihak menjadi pemodal, dan pihak lainnya menjadi operatornya. Untung dibagi sesuai dengan nisbah yang disepakati di awal, rugi berupa uang ditanggung pemodal dan rugi berupa tenaga ditanggung operator (Karim, 2001).

Tampaknya, syarikat *mudhorobah* dalam berbagai versinya merupakan bentuk syarikat yang paling banyak ditemukan di kalangan nelayan. Dikatakan demikian mengingat bahwa pembiayaan nelayan umumnya berkisar pada aktivitas juragan darat di satu pihak dan, juragan laut serta belah (ABK) di pihak lain. Ketiganya membentuk kelompok usaha, yang tersusun dalam pelapisan yang hirarkis. Sebagai kelompok, juragan darat menempati strata tertinggi, diikuti kelompok juragan laut, dan strata terendah ditempati kelompok belah. Dari aspek ekonomi, juragan darat memiliki tingkat kehidupan ekonomi yang lebih mapan dibandingkan dua kelompok sosial lainnya. Dengan kedudukan sosial yang lebih tinggi dan kemampuan ekonomi yang lebih baik, mereka berperan tidak saja sebagai sumber pembiayaan usaha penangkapan ikan, tetapi juga berperan sebagai “sabuk pengaman”, sebagai patron pada saat-saat kesempatan ekonomi (*paceklik*). Pada musim-musim seperti ini, kebutuhan hidup sehari-hari para belah sering dipenuhi dengan berhutang kepada juragan laut, atau dengan garansi juragan laut, nelayan belah mendapatkan biaya kebutuhan hidup dari

⁴ Hasil penelitian kompetitif tahun ke-2 P2E-LIPI. Lihat Thoha (2013). Deskripsi tentang *pachter* dan deskripsi tentang *bos* lihat masing-masing dalam Masyhuri (1996) dan Masyhuri (2014).

juragan darat. Semua biaya yang dikeluarkan pada saat-saat sulit diperhitungkan sebagai hutang, dan dibayar pada saat hasil tangkapan ikan membaik.

Bagaimanapun juga, *syarikat amwal*, *a'mal*, *wujud*, dan *mudhorobah* merupakan institusi-institusi yang padanya mencakup aspek *ta'awwun*, aspek yang menjembatani nelayan untuk saling membantu. Sejauh tidak ada alternatif lain sebagai sumber permodalan nelayan, *musyarakah* antar para pihak di kalangan nelayan merupakan faktor penting keberlanjutan usaha perikanan tangkap. Dengan institusi-institusi ini, nelayan dalam batas-batas tertentu mampu mengatasi ketiadaan modal investasi. Tampaknya, selama pengadaan modal secara *musyarakah* tetap tumbuh subur di kalangan nelayan, selama itu pula sistem bagi hasil diantara mereka akan terus berlanjut. *Musyarakah* bersifat fleksibel, yang dewasa ini diterapkan secara luas dalam berbagai bisnis, misalnya penerapan *musyarakah* pada perseroan terbatas, untuk pembiayaan sektor produksi, jasa, dan sebagainya. Namun perbedaannya dengan penerapan *musyarakah* secara syar'i antara lain adalah nisbahnya tidak ditentukan di awal.

Musyarakah, Bagi Hasil, dan Pemerataan

Dikantong-kantong pemukiman nelayan di Indonesia diketemukan pula pola kepemilikan individu terhadap sarana penangkapan ikan. Yang menarik adalah apabila pada pola kepemilikan kapal dalam suatu komunitas nelayan didominasi oleh pola kepemilikan individu, jurang pemisah antara sekelompok kecil nelayan kaya dan kelompok mayoritas yang miskin terjadi secara tajam. Demikian sebaliknya, suatu komunitas nelayan yang pola kepemilikan atas kapal nelayan didominasi oleh pola kepemilikan kelompok, jurang pemisah antara kelompok kaya dan kelompok miskin kurang tampak. Salah satu contoh dari dua komunitas yang dimaksud adalah komunitas nelayan di Palang dan di Blimbing. Palang termasuk kabupaten Tuban, di daerah perbatasan dengan Lamongan. Sedangkan Blimbing termasuk Kabupaten Lamongan, yang terletak di daerah perbatasan tidak jauh dari Palang (Masyhuri, 1998).

Pola pemilikan kelompok atas sarana produksi sangat dominan di Blimbing, sementara tidak demikian yang ada di Palang, pola kepemilikan

individu atas sarana produksi di tempat ini sangat dominan. Tingkat kesejahteraan masyarakat nelayan Blimbing jauh lebih baik dibandingkan dengan tingkat kesejahteraan masyarakat nelayan di Palang. Jurang pemisah antara kelompok kecil nelayan yang kaya dan kelompok mayoritas nelayan yang miskin sangat tampak di Palang, dan tidak demikian untuk nelayan di Blimbing. Tampaknya, distribusi pendapatan terjadi secara lebih merata pada komunitas nelayan dengan pola kepemilikan sarana produksi secara kelompok. Pembagian hasil tangkapan dilakukan terhadap hasil bersih, yakni hasil kotor yang telah dikurangi biaya operasional dan pengeluaran lainnya. Sistem bagi hasil yang telah terlembagakan di kalangan nelayan dalam hal ini jelas merupakan faktor penting terjadinya pemerataan yang dimaksud (Masyhuri, 2001; Elfindri, 2002). Dengan demikian, sudah jelas, selain merupakan cara untuk mengatasi keterbatasan modal usaha, sistem pemilikan kelompok atas sarana produksi atau pemilikan secara *musyarakah* mendorong terjadinya pemerataan pendapatan di kalangan nelayan.

Pola pemilikan individu atas kapal nelayan terjadi terutama pada perahu-perahu nelayan berukuran kecil (sekitar 1 GT), atau kapal-kapal nelayan berukuran besar milik nelayan-nelayan sukses. Kapal-kapal nelayan di Juana dan di Indramayu umumnya berukuran besar, 50 sampai 60 GT, sebagian besar dimiliki oleh nelayan secara perorangan. Nelayan yang sukses mempunyai kemampuan besar, dan sewaktu-waktu mampu membuat kapal baru sendiri meskipun untuk itu diperlukan dana yang tidak sedikit. Di Karangsong (Indramayu), misalnya, terdapat seorang nelayan sukses yang pada tahun 2012 telah memiliki 31 kapal nelayan *purse seine* berukuran 60 GT. Sebuah kapal nelayan sebesar ini dioperasikan oleh minimal 14 orang ABK. Dengan memperhitungkan satu bagian yang diterima seorang ABK sekali melaut dalam kurun waktu 40 hari (sak trip istilah setempat), pendapatan nelayan sukses tersebut setiap bulannya diperkirakan cukup untuk membuat sebuah kapal nelayan *purse seine*. Dengan pola pemilikan individu dan sistem bagi hasil, sebagian besar pendatan dari usaha penangkapan ikan akan terkonsentrasi pada si pemilik kapal.

Bagaimanapun juga, jumlah nelayan sukses seperti ini di Indonesia tidak banyak (Masyhuri, 2014).

Sistem bagi hasil di kalangan nelayan sangat beragam. Bisa dikatakan hampir setiap komunitas menerapkan sistem bagi hasil yang berbeda. Tidak hanya itu, perbedaan ini juga terjadi antara jenis kapal nelayan. Misalnya, sistem bagi hasil kapal nelayan *garden* akan berbeda dengan kapal nelayan *mini purse seine*. Lebih lanjut, perbedaan tersebut bisa juga terjadi antara kapal *gardan* di satu tempat dengan kapal *gardan* di tempat lain. Namun demikian secara umum, pola bagi hasil yang ada adalah setengah bagian dari hasil bersih untuk peralatan dan setengah bagian lainnya untuk nelayan yang terlibat. Setengah bagian untuk peralatan dibagi menjadi beberapa bagian untuk jenis-jenis sarana penangkapan yang digunakan. Semuanya didasarkan pada nisbah yang ditentukan di awal. Seperti halnya musyarakah, bagi hasil juga merupakan aspek muamalah. Pengaturannya dikembalikan pada kesepakatan di antara pihak-pihak yang terlibat, dengan prinsip saling menghargai dan saling menguntungkan (Yuliadi, 2001).

Di Blimbing (Lamongan) misalnya, hasil bersih penjualan ikan dari pendapatan kapal nelayan *garden* (berukuran sekitar 20 GT) dibagi menjadi 35 bagian. Kapalnya sendiri mendapat enam bagian, mesin pendorong kapal yang terdiri dari tiga buah masing-masing mendapat 2,5 bagian, demikian seterusnya. Jaring penangkap ikan, mesin depan penarik jaring, dan bagian-bagian peralatan lainnya telah ditetapkan pula besaran bagian untuk masing-masing. Seseorang yang menyertakan modalnya untuk pengadaan semua mesin pendorong kapal misalnya akan menerima 7,5 bagian dari hasil bersih setiap kali melakukan penangkapan ikan⁵.

Demikian pula setengah bagian lainnya yang diperuntukan untuk orang atau tenaga kerja yang terlibat dalam penangkapan. Semakin penting jabatan atau perannya dalam organisasi penangkapan semakin besar bagian yang diterimanya. Seorang nahkoda misalnya akan mendapat bagian lebih besar dibandingkan

⁵ Pengalaman lapangan berkenaan dengan pelaksanaan Iptekda nelayan Tuban. Dilaksanakan sejak tahun 2000 dan masih berlanjut sampai sekarang.

dengan bagian yang diterima seorang *belah* atau ABK. Jabatan terendah dalam kelompok penangkapan adalah jabatan ABK. Seorang ABK di hampir semua daerah di Jawa hanya mendapat satu bagian. Di Pasongsongan (Sumenep) misalnya, seorang nahkoda akan menerima tiga bagian. Apabila ia merupakan pemilik kapal, ia juga akan menerima bagian untuk kapal, yang besarnya empat bagian. Seorang nelayan yang berkedudukan sebagai *juru mudi* dan sekaligus pemilik kapal di daerah ini akan mendapatkan seluruhnya sebanyak tujuh bagian dari hasil bersih setiap kali melaut (Masyhuri, 2013). Kasus serupa dengan mudah ditemukan di komunitas-komunitas nelayan di tempat lainnya di Indonesia.

Singkat kata, sistem kepemilikan kelompok atas sarana produksi dan sistem bagi hasil merupakan perilaku gotong-royong atau *ta'awun* di kalangan nelayan, sebagai strategi nelayan terhadap ketidakpastian usaha mereka. Penerapan kedua sistem tersebut mendorong terjadinya pemerataan pendapatan dan resiko di kalangan nelayan. Apabila berhasil, hasil usaha mereka didistribusikan secara lebih merata. Demikian juga apabila merugi, kerugian tersebut secara proporsional ditanggung bersama. Dengan sendirinya, kedua sistem tersebut memberi jaminan kepada nelayan, jaminan terhadap keberlangsungan usaha mereka, dan resiko usaha yang mereka hadapi.

Aspek Keadilan dari Musyarakah

Dari sudut pandang filosofi Islam, sebagaimana dikemukakan Yuliadi (2001) dengan merujuk pendapat Samih' Athif az-Zain dalam bukunya *Al-Islam Khuthutun 'Aridah: Al-Hukm, Al-Ijtima'*, permasalahan ekonomi merupakan permasalahan upaya untuk mencapai suatu kondisi dari kehidupan masyarakat yang adil dan sejahtera. Bertolak dari pendapat ini, masalahnya kemudian adalah apakah sistem *musyarakah* yang hidup di kalangan nelayan mencakup di dalamnya dimensi keadilan? Lebih lanjut, seperti apa suatu tindakan itu dikatakan adil? Yang jelas, *musyarakah* dan sistem bagi hasil seperti yang telah diuraikan di atas adalah faktor penting terjadinya pemerataan pendapatan secara proporsional di kalangan nelayan.

Permasalahannya akan menjadi cukup sederhana apabila pemerataan tersebut dianggap sebagai yang adil. Keadilan merupakan salah satu dari prinsip-prinsip pokok ajaran Islam. Masalah keadilan dalam al-Qur'an hampir senantiasa dikaitkan dengan taqwa, sebagaimana ditegaskan misalnya dalam al-Qur'an surat ke-5 (al Maaidah) ayat ke-8. "...Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada taqwa". Taqwa merupakan kondisi puncak tujuan yang ingin dicapai oleh seorang muslim, dan taqwa itu sendiri merupakan prakondisi dari masyarakat bila ingin mewujudkan kemakmuran. Sebagaimana firman Allah SWT dalam al-Qur'an, bahwa bila suatu kaum atau suatu bangsa bertaqwa kepada Allah SWT, maka Allah SWT akan membukakan bagi mereka keberkahan dari langit dan bumi, serta memberi rizki dengan cara yang tidak pernah terpikirkan sebelumnya (QS. 7: 96; 65: 2 - 3). Dengan demikian, perilaku adil akan memudahkan seseorang mencapai ketaqwaan, dan lebih lanjut akan mendatangkan kemakmuran. Pada tataran kehidupan sehari-hari, kemakmuran materi hampir-hampir dipahami sebagai kesejahteraan.

Dalam bahasa Indonesia, adil juga dikaitkan dengan kesejahteraan. Dalam frase "adil makmur" atau "adil dan makmur", dan tidak pernah terbalik urutannya, mengandung arti bahwa kemakmuran akan terwujud bila adil atau keadilan terlebih dahulu ditegakkan. Tanpa tegaknya keadilan menurut pemahamannya, kemakmuran mustahil dapat diwujudkan. Karena itu barangkali, dalam bahasa Indonesia sering terucap pula ungkapan "adil dan sejahtera". Keadilan akan tegak apabila semua hak dan kewajiban terdistribusikan secara proporsional. Di sinilah barangkali dapat dipahami keterkaitan antara adil, makmur, dan sejahtera.

Dalam konteks pembangunan ekonomi Indonesia pada periode tertentu di masa lalu misalnya, ketimpangan ekonomi terjadi begitu nyata akibat dari tidak adanya pemerataan pembagian hasil pembangunan, dan masalah ini tampaknya dengan sadar dimaklumi untuk sementara, dengan didengungkannya slogan "kita besarkan dulu kuenya, baru kita bagi". Apa yang terjadi kemudian? Setelah kue itu menjadi besar, ternyata yang terjadi adalah perilaku tidak jujur, *moral hazard*, dan sebagainya. 'Kue'

yang telah menjadi besar tersebut tidak dibagi secara proporsional, tetapi disembunyikan atau dibawa lari. Boleh jadi, keadilan dalam proses pembangunan untuk membesarkan “kue” nasional Indonesia sebagaimana tersebut kurang mendapat perhatian.

Padahal, dari perspektif Islam, kejujuran dan keadilan merupakan pucuk moralitas iman dan karakteristik yang paling menonjol dari orang-orang muslim. Tanpa kejujuran, kehidupan agama tidak akan berdiri dengan sempurna dan keadilan akan sulit ditegakkan. Sebaliknya, kebohongan adalah pengkal cabang kemunafikan. Dalam kegiatan ekonomi, perilaku tidak adil, suka bohong, munafik, dan sejenisnya merupakan faktor-faktor penting dari transparansi perilaku ekonomi. Cacat pasar dalam perdagangan adalah kebohongan, manipulasi, serta tindakan yang mencampuradukkan kebenaran dengan kebatilan. Oleh karena itu, sifat terpenting bagi pedagang yang diridhai Allah SWT adalah kejujuran. Hadis hasan yang diriwayatkan Imam Tirmidzi dengan jelas menegaskan bahwa pedagang yang jujur dan dapat dipercaya adalah bersama dengan para nabi, shiddiqin, dan para syuhada'. Kejujuran merupakan faktor keberkahan bagi pedagang dan pembeli, demikian menurut hadis shoheh yang diwirayatkan oleh Mutafaq 'Alaih (Qardhawi, 1997; 2001).

Sampai di sini menjadi jelas, bahwa dari perspektif syari'ah, kemakmuran suatu masyarakat akan benar-benar tercapai apabila ketaqwaan suatu masyarakat tersebut dapat diwujudkan, dan lebih lanjut ketaqwaan tidak akan terwujud apabila keadilan dan kejujuran tidak dapat ditegakkan. Keadilan, kejujuran dan pemerataan dalam usaha mencapai kesejahteraan ekonomi merujuk kepada pemahaman bahwa setiap hak akan didistribusikan kepada yang berhak, baik sedikit maupun banyak, tidak mengambil lebih banyak dari haknya, tidak mengurangi hak orang lain (QS. 83: 1-3).

Apabila demikian halnya, apakah masyarakat nelayan yang padanya mentradisi praktek *musyarakah* dan bagi hasil menjadi sejahtera? Dari perspektif syari'ah, jawabannya “ya”, mengingat pelaksanaan *musyarakah* dan bagi hasil pada usaha perikanan tangkap bisa dikatakan lebih dekat pada perilaku adil daripada sebaliknya. Seperti yang

telah diuraikan, *musyarakah* dan bagi hasil pada usaha perikanan tangkap diberlakukan atas dasar posisi yang sama pada setiap orang yang terlibat dalam penangkapan ikan. Keterlibatan seorang nelayan dalam organisasi penangkapan ikan mendapatkan satu bagian. Peran-peran khusus tertentu juga mendapat bagian masing-masing, sesuai dengan besar-kecilnya tanggung jawab pada peran tersebut. Jabatan *juru mudi* misalnya mendapat bagian paling besar dibandingkan yang lainnya, karena tanggung jawab keselamatan dan kesuksesan usaha terletak pada pundaknya. Jabatan *pantau* (nelayan yang bertugas mengamati gerakan ikan di laut), *motoris* (ahli mesin) dan peran-peran lainnya demikian juga mendapatkan bagian lebih besar dibandingkan dengan bagian ABK, demikian seterusnya.

Dengan demikian, hasil usaha bersama dibagi sesuai dengan nisbah yang telah ditetapkan berdasarkan kebiasaan yang berlaku, atau berdasarkan kesepakatan umum yang telah mentradisi. Demikian juga nisbah terhadap kerugian dari usaha ditetapkan di awal, berdasarkan kesepakatan bersama pula. Nelayan yang mempunyai jabatan rangkap akan menerima bagian dari rangkap jabatan tersebut. Nelayan *juru mudi* dalam hal ini melekat dua jabatan padanya, yakni sebagai nelayan (ABK) sekaligus sebagai juru mudi, demikian dengan peran-peran lainnya. Nelayan ABK yang tidak mempunyai peran lain dalam organisasi penangkapan ikan hanya memperoleh bagiannya sebagai ABK. Perbedaan besaran bagian yang diterima seorang nelayan tidak disebabkan oleh ketidaksetaraan yang ada, tetapi lebih disebabkan oleh rangkap jabatan yang ada padanya. Bagi hasil dalam *musyarakah* yang terjadi di kalangan nelayan dengan demikian mencakup nilai-nilai kejujuran, keadilan, dan pemerataan. Apabila dalam realitas sehari-hari nelayan kurang sejahtera, miskin misalnya, maka tentunya hal tersebut disebabkan oleh faktor lain, oleh faktor eksternal misalnya. Bila demikian halnya, maka kebijakan pengembangan ekonomi nelayan, hendaknya ditekankan pada penanganan faktor eksternal yang dimaksud.

Meskipun demikian, sikap culas, perilaku tidak terpuji, dan sejenisnya, pada tataran empiris sering juga terjadi di kalangan nelayan, khususnya nelayan yang bekerja pada kapal milik

perorangan. Perhatian nelayan hampir-hampir sepenuhnya tercurahkan pada penangkapan ikan, dan penjualan ikan hasil tangkapan hampir selalu dipercayakan kepada perantara atau *langgan*. *Juragan* atau pemilik kapal sering kali menempatkan istri mereka menjadi *langgan*, berperan sebagai perantara dalam penjualan ikan hasil tangkapan. Untuk memperoleh keuntungan sebanyak-banyaknya, istri juragan yang berperan sebagai *langgan* sering dengan seenaknya menetapkan harga ikan jauh di bawah harga ikan yang berlaku. Nahkoda dan nelayan ABK umumnya tahu persis tentang praktek-praktek seperti itu, karena sering dilakukan secara terang-terangan. Namun mereka tidak bisa berbuat apa-apa terhadap istri pemilik kapal. Nelayan sadar betul bahwa mereka dirugikan oleh istri pemilik kapal, dan praktek seperti ini sering mendorong nelayan melakukan pembalasan, berlaku tidak jujur misalnya, seperti mendaratkan sebagian ikan hasil tangkapan di tempat lain dan dijual pada pedagang setempat⁶. Se jauh tindakan pembalasan yang dilakukan seimbang dari kerugian yang dideritanya, tindakan nelayan seperti ini dalam batas-batas tertentu dapat dipahami pula, mengingat dalam Islam dikenal hukum *qisas*, yakni tindakan balasan seseorang secara sepadan terhadap orang lain yang berlaku dzalim terhadap seseorang tersebut (QS. 2: 178 dan 194; 5: 45). Pada komunitas nelayan tertentu, praktek-praktek balas-membalas seperti ini telah menggejala, yang oleh Semedi (2002) disebut sebagai sistem ekonomi *cokot-mencokot*.

KESIMPULAN DAN SARAN

Pemerataan resiko dari sistem *musyarakah* dan sistem bagi hasil yang hidup di kalangan nelayan, setelah melalui proses waktu yang cukup, melembaga sebagai sistem nilai nelayan, sistem nilai yang berperan sebagai acuan tindakan. Sistem nilai tersebut dalam tulisan ini disebut sebagai “etika pemerataan resiko”, yakni kode etik nelayan yang terlembagakan sebagai hasil adaptasi nelayan terhadap usaha penangkapan ikan yang penuh resiko dan pola pendapatan yang tidak teratur. Kepekaan nelayan terhadap lingkungan

⁶ Praktek ini terjadi terutama pada kapal nelayan milik perorangan, dan nahkoda atau *juru mudi* dari kapal nelayan tersebut bukan pemilik kapal.

dari usaha mereka merupakan faktor penting dari tindakan-tindakan yang mereka lakukan untuk memaksimalkan hasil usaha mereka. Fenomena alam bagi nelayan tampaknya merupakan “guru” yang penting, yang mengajarkan kepada mereka kearifan dalam berusaha.

Alam semesta yang terbentang sebagai realitas nyata dari kehidupan manusia menurut Islam sebenarnya merupakan ayat-ayat Allah SWT, yakni yang disebut sebagai ayat-ayat *kauniyah*. Sebagaimana terhadap ayat-ayat *kauniyah*, yakni ayat-ayat suci yang tercantum dalam al-Qur’an, umat manusia diperitahkan pula untuk mempelajari dan memahami ayat-ayat *kauniyah* tersebut untuk mengambil pelajaran. Nelayan dalam hal ini tampaknya mampu memahami sebagian dari ayat-ayat *kauniyah* yang dimaksud. Bagi nelayan, ayat-ayat *kauniyah* dari realitas pekerjaannya merupakan hal yang nyata, dan karena itu, adaptasi yang mereka lakukan terhadap fenomena alam yang ada mengantarkan mereka pada penemuan berbagai sistem yang sesuai dengan syari’at Islam dan memudahkan mereka dalam berusaha.

Sebagai hasil adaptasi terhadap ayat-ayat *kauniyah*, perilaku ekonomi nelayan lebih dekat pada sistem ekonomi yang islami. Sistem ekonomi *musyarakah* dan bagi hasil bermuatan didalamnya syarat dengan nilai-nilai yang diusung oleh Islam. Keadilan secara proporsional dengan demikian akan dapat lebih mudah diwujudkan dengan usaha-usaha yang dikembangkan berdasarkan kearifan dari hasil adaptasi terhadap lingkungan alam, sebagaimana sistem ekonomi nelayan. Wallaahu A’lam.

DAFTAR PUSTAKA

- Al Qur’an dan Terjemahannya*. (t.th). Jakarta: Terjemahan Dewan Penterjemah Yayasan Penyelenggara Penterjemahan/Pentafsiran Al Qur’an, Departemen Agama RI.
- Brema, J. (1986). *Penguasaan Tanah dan Tenaga Kerja: Jawa di Masa Kolonial*, Jakarta. LP3ES.
- Bucher, J.G. (2004). *The Closing of the Frontier: A History of Marine Fisheries of Southeast Asia c 1850 – 2000*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Elfindri, (2002). *Ekonomi “Patron–Klien”*: Fenomena Mikro Rumah Tangga Nelayan dan Kebijakan Makro. Padang, Universitas Andalas Press.

- Imron, M. (1998). "Peran "Bos" dan Dampak Social Ekonomi Nelayan Rinca", Masyarakat Indonesia, vol. XXIII, no.2.
- Karim, A.A, (2001).*Ekonomi Islam; Suatu Kajian Kontemporer*, Jakarta: Gema Insani.
- Masyhuri, (2004). "Co-Management dan Pengelolaan Sumber Daya Perikanan di Era Otonomi", *Jurnal Ekonomi dan Pembangunan*, Vol. XII, no. 2.
- Masyhuri, (2006). "Dinamika Sosial dan Pengembangan Ekonomi Nelayan", dalam A. B. Lopian (et. al).*Sejarah dan Dialog Peradaban; Persembahan 70 Tahun Prof. Dr. Taufik Abdullah*. Jakarta: LIPI Press.
- Masyhuri, (2001). "Dimensi Ekonomi Kehidupan Sosial Masyarakat Nelayan". *Jurnal Ekonomi dan Pembangunan*. Vol. IX. no. 1.
- Masyhuri, (2014). "Pembiayaan Usaha Perikanan Tangkap dan Mobilitas Sosial Nelayan". *Jurnal Masyarakat Dan Budaya*, Vol. 16. No. 1.
- Masyhuri, (2005). "Landasan Filosofis Ekonomi Islam", dalam Masyhuri, (ed). *Teori Ekonomi Dalam Islam*, Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Masyhuri, (2013). "Lembaga Keuangan Informal Dalam Pembiayaan Usaha Perikanan Tangkap", Mochammad Nadjib (ed). *Optimalisasi Pemanfaatan Sumber Daya Ekonomi Kelautan: Sistem Pembiayaan Nelayan*, Jakarta, LIPI Press.
- Masyhuri, (1996). *Menyisir pantai Utara: Usaha dan Perekonomian Nelayan di Jawa dan Madura 1850 – 1940*, Yogyakarta. Yayasan Pustaka Nusatama dan KITLV Perwakilan Jakarta.
- Masyhuri, (2013). "Pembiayaan Informal Dan Dinamika Usaha Perikanan Tangkap", dalam M. Thoha, *Studi Model Lembaga Pembiayaan Usaha Rakyat Pada Subsektor Perikanan Tangkap*. Naskah belum diterbitkan.
- Masyhuri, (1998). *Strategi Pengembangan Desa Nelayan Tertinggal: Organisasi Ekonomi Masyarakat Nelayan*, Jakarta. Puslitbang Ekonomi dan Pembangunan (PEP-LIPI).
- Nadjib, M, (1993). "Karakteristik Sosial Budaya dan Masalah Perkoperasian Masyarakat Nelayan", *Masyarakat Indonesia*, vol. XX, no.1.
- Qardhawi, Y. (1997). *Norma dan Etika Ekonomi Islam*(terjemahan). Jakarta: Gema Insani Press.
- Qardhawi, Y. (2001). *Peran Nilai dan Moral Dalam Perekonomian Islam* (terjemahan). Jakarta. Robbani Press.
- QS. 7: 96. (Qur'an.Surat ke-7: ayat 96). Dan seterusnya, dan seterusnya.
- Semesi. P. (2003). *Close the Stone. Far from the Throne: The Story of Javanese Community c 1820s and 1990s*, Yogyakarta, Benang Merah.
- Semedi, P. (2002). "Political Life of Javanese Fisherman". *Masyarakat Indonesia*. Vol. XXVIII. No. 1.
- Singarimbun, M; D. H. Penny.(1976). *Penduduk dan Kemiskinan Kasus Sri Harjo di Pedesaan Jawa*. Jakarta: Bakhtera Karya Aksara.
- Scott, J, (1967). *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- Thoha, M. (ed). (2013). *Studi Model Lembaga Pembiayaan Usaha Rakyat pada Sektor Perikanan Tangkap*, Jakarta. PT. Gading Inti Prima.
- Yaumidin, U. K. (2005). "Sistem Fiskal Tanpa Bunga", dalam Masyhuri, (ed). *Teori Ekonomi Dalam Islam*, Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Yuliadi, I. (2001). *Ekonomi Islam: Sebuah Pengantar*, Yogyakarta: LPPI.

**AGAMA, ETIKA DAN ETOS KERJA DALAM AKTIVITAS EKONOMI
MASYARAKAT NELAYAN JAWA**
*RELIGION, ETHICS AND WORK ETHOS OF THE JAVANESE FISHERMEN'S
ECONOMIC ACTIVITY*

Mochammad Nadjib

*Pusat Penelitian Ekonomi, Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia
nadjibil@yahoo.com*

Abstrak

Praktik keagamaan nelayan Jawa yang mayoritas beragama Islam, relatif masih kuat dengan ajaran-ajaran nenek moyang. Ritual sedekah laut, sesaji dan “santet” merupakan implementasi dari ketergantungannya pada kekuatan supranatural. Di lain pihak, nelayan dikenal sebagai kelompok masyarakat yang paling miskin meskipun rata-rata mereka memiliki etos kerja tinggi. Artikel ini mendiskusikan hubungan antara kepercayaan yang dianut nelayan Jawa terhadap dorongan tumbuhnya etos kerja. Hipotesa yang dapat ditarik adalah, meskipun nelayan memiliki etos kerja tinggi tetapi etika kerja yang difahami kurang sesuai dengan ajaran agama. Artikel ini ditulis berdasarkan studi literatur serta akumulasi pemahaman dari berbagai studi primer yang dilakukan terhadap masyarakat nelayan. Studi literatur dilakukan untuk memahami konsep tentang agama dalam menilai etika dan etos kerja. Sumber data primer diperoleh dari serangkaian penelitian yang telah dilakukan terhadap komunitas nelayan pantai utara maupun pantai selatan Jawa. Indikasi longgarnya pemahaman atas nilai agama dan tatanan etika yang dianut inilah kiranya yang membentuk sifat dan karakter nelayan cenderung “permisif”, foya-foya dan boros.

Kata Kunci: agama, etika, etos kerja, aktivitas ekonomi, masyarakat nelayan

Abstract

Religious practices of Javanese fishermen, who majorities are Moslems, have been strongly influenced by the ancestors' thought. Ritual of sea give alms, offerings and “black magic” are some activities showing its dependence on the supernatural powers. On the other hand, even though they have a high work ethos, fishermen are widely perceived as the poorest society. This article is mainly intended to discuss the fishermen's belief in relation to their work ethos. The hypothesis is that even though most of the fishermen have a high work ethos, but they do not behave as what their religion has been taught. This article is written based on the literature studies as well as the various knowledge accumulations of some primary researches on the fishermen life. Review of literature studies is purposed to understand the concept of the religion in assessing work ethics and work ethos. Meanwhile, primary data was obtained from a series of studies that has been conducted on the fishermen community in the north and southern coast of Java. Indication, loose understanding of the religion values and ethics are the essential factors which expressed the behavior and character of the fishermen to have permissive attitude, extravagant with money and wasteful.

Key words: religion, ethics, work ethos, economic activity, fishing communities

PENDAHULUAN

Islam adalah agama yang memiliki nilai-nilai universal dan absolut sepanjang zaman. Meskipun demikian, dogma Islam dalam menghadapi perubahan zaman tidaklah kaku, termasuk dalam menghadapi adanya keragaman adat budaya dan tradisi suatu masyarakat (Dhofier, 1983).

Di Jawa, perkembangan Islam sangat kental dengan tradisi lokal. Dalam budaya Jawa, tradisi lokal memiliki pengaruh yang kuat terhadap

keyakinan masyarakat dalam praktik keagamaan. Masyarakat Jawa yang mayoritas beragama Islam, adalah masyarakat yang masih belum bisa meninggalkan tradisi dan budaya Jawa meskipun praktiknya kadangkala bertentangan dengan ajaran Islam. Oleh karena itu, pemeluk Islam di Jawa banyak yang masih dipengaruhi oleh kepercayaan terhadap animisme dan dinamisme, agama Hindu serta Budha yang merupakan agama dan kepercayaan masyarakat sebelum datangnya Islam. Oleh Geertz (1981), masyarakat yang

praktik keagamaannya masih lekang dengan ajaran-ajaran nenek moyang disebutnya dengan *abangan*, sedangkan yang telah menjalankan Islam secara murni disebut dengan *santri*.¹ Santri adalah golongan masyarakat Jawa yang secara konsisten dan teratur melaksanakan pokok-pokok peribadatan yang telah diatur dalam Islam, misalnya melaksanakan shalat lima waktu, puasa di bulan Ramadhan, mengeluarkan zakat, menunaikan ibadah haji, serta melaksanakan perintah-perintah lainnya yang berasal dari ajaran Islam. Berbeda dengan santri, *abangan* adalah orang Islam yang cara hidupnya masih banyak dipengaruhi oleh tradisi Jawa pra-Islam, yaitu tradisi yang menitik beratkan pada perpaduan unsur-unsur Islam, Hindu-Budha, dan animisme-dinamisme sebagai bentuk dari *sinkritisme*.

Praktik keagamaan yang kental dengan unsur tradisi banyak ditemukan di perdesaan Jawa, termasuk pula pada komunitas nelayan. Dalam praktik keagamaannya, komunitas nelayan Jawa sangat terpengaruh oleh kebiasaan pekerjaannya sebagai pemburu ikan di laut. Sebagai pemburu ikan, nelayan senantiasa menghadapi sifat dan kondisi lingkungan yang senantiasa berubah sesuai sifat alam dan musim. Oleh karena tingkat teknologi rata-rata nelayan relatif masih sederhana, maka kemampuan jelajah dan kemampuan dalam menangkap ikan sangat terbatas. Kondisi ini menyebabkan usaha penangkapan ikan bagi nelayan dinilai sangat berbahaya, berisiko dan mengandung ketidakpastian yang tinggi serta spekulatif. Menghadapi kondisi seperti ini, nelayan cenderung mengembangkan pola adaptasi yang khas, berbeda dan seringkali tidak dipahami oleh

¹ Clifford Geertz dalam bukunya yang diterjemahkan menjadi *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, 1981 menyebutkan bahwa pada masyarakat Jawa selain dua varian religiusitas berupa santri dan *abangan*, terdapat satu golongan lagi yang merupakan diferensiasi dari peradaban Jawa, yaitu Islam Priyayi. Menurutnya, Priyayi merupakan satu golongan elit mewakili aristokrasi Jawa, pegawai birokrasi yang bertempat tinggal di kota dan merupakan keturunan raja besar Jawa. Kaum priyai/kaum elit yang dinilai sah memanasifestasikan satu tradisi agama yang disebut sebagai varian agama priyai dari sistem keagamaan pada umumnya di Jawa. Pandangan dunia priyayi terhadap aspek religius disebut dengan mistik. Mistik yang dimaksud adalah serangkaian aturan praktis untuk memperkaya kehidupan batin orang yang didasarkan pada analisa intelektual atau pengalaman dengan tujuannya adalah pengetahuan tentang rasa.

masyarakat di luar komunitas nelayan (Acheson, 1981; Imron 2011; Masyhuri 2012; Nadjib 2013). Untuk itu, nelayan mengembangkan tradisi bergantung kepada kekuatan lain yang mampu memberi jaminan kehidupan dan keselamatan sebagai nelayan. Yang menonjol adalah pranata sosial ekonomi yang memungkinkan terwujudnya sistem pemerataan risiko dan pola-pola hubungan *patron-klien* sebagai bentuk asuransi sosial untuk menghadapi masa paceklik hasil tangkapan.

Selain itu akibat risiko kekuatan alam yang sulit ditanggulangi, maka secara psikologis kelompok nelayan sangat menggantungkan diri kepada kekuatan lain di luar kekuatan manusia dan kemampuan teknologi perahu beserta peralatannya, yaitu kekuatan *supranatural* yang diharapkan dapat menanggulangi perasaan inferioritasnya dalam menghadapi kedahsyatan kekuatan alam. Perahu dan peralatan tangkap merupakan sarana produksi yang penting bagi nelayan. Agar sarana produksi tersebut dapat mendatangkan hasil tangkapan baik, maka nelayan beranggapan perlu untuk mengadakan ritual atau upacara selamatan bagi perahu dan peralatannya saat pertama kali akan diluncurkan (Puslitbang Ekonomi dan Pembangunan-LIPI, 1998).

Meminjam konsep Geertz tentang varian santri, *abangan* dan priyayi, termasuk varian apakah kelompok masyarakat nelayan ini? Sejauh mana kepercayaan yang dianut masyarakat nelayan tersebut mampu mendorong tumbuhnya etos kerja?

Selama ini muncul banyak anggapan dari sebagian besar masyarakat awam yang menganggap bahwa nelayan merupakan masyarakat yang miskin. Selain miskin, nelayan dinilai sebagai masyarakat yang lemah, bodoh, tidak efisien dan tidak mampu merencanakan masa depannya (Sawit, 1998; Imron, 2011; Masyhuri, 2012). Pandangan tersebut cukup kuat menilai rendah kehidupan masyarakat nelayan. Dengan demikian muncul pertanyaan, apakah kemiskinan nelayan itu karena etos kerjanya rendah atau oleh sebab yang lain? Pertanyaan-pertanyaan tersebut yang peneliti coba untuk jawab melalui penelitian ini.

TINJAUAN PUSTAKA

Etika, Etos dan Kerja

Kajian sosio-antropologis menyebutkan bahwa tindakan manusia dalam hidupnya dilandasi oleh berbagai faktor ideal, yang merupakan kerangka berfikir normatif. Kluckhohn dalam Koentjaraningrat (1979) menyatakan, faktor ideal dari kerangka berfikir normatif manusia itulah yang disebut dengan pandangan hidup (*worldview*). Manusia senantiasa memikirkan bagaimana seharusnya aktivitas itu dilakukan atau tidak perlu dilakukan. Faktor ideal yang dianggap penting dalam mempengaruhi tingkah laku manusia adalah *etika*.

Etika diartikan sebagai nilai dan norma moral yang menjadi pegangan seseorang atau masyarakat dalam mengatur tingkah lakunya (Berten, 1999). Etika dapat pula diartikan sebagai nilai dimana seseorang atau masyarakat akan selalu merujuknya dalam upaya pengembangan diri dalam hubungannya dengan manusia lainnya. Dengan demikian etika merupakan intisari dari tataran pandangan hidup (*worldview*). Di kalangan kelompok pendukung kebudayaan, etika berada pada tataran kognitif atau dengan kata lain etika merupakan bentuk normatif yang hanya menjadi pengetahuan manusia atau masyarakat. Selain itu, etika senantiasa berkaitan erat dengan masalah *baik* dan *buruk*, yaitu norma yang mengandung prinsip moralitas, masalah yang *seharusnya* dilakukan atau tidak dilakukan dalam melaksanakan norma tingkah laku yang berlaku.

Etos, menurut Tasmara (2008) diartikan sebagai sikap, kepribadian, karakter serta keyakinan yang dimiliki seseorang atau masyarakat yang terbentuk oleh berbagai kebiasaan, pengaruh budaya dan sistem nilai yang diyakininya. Perbedaan antara etika dengan etos adalah, etika esensinya hanya menempati aspek kognitif kehidupan manusia. Etika akan menjadi etos bilamana norma-norma yang dikonsepsikan tersebut telah dihayati dan menjadi pilihan seseorang atau masyarakat serta mempengaruhi tingkah laku yang selanjutnya menjadi karakter sikap budaya (Abdullah, 1982). Dengan demikian etika masih berada pada tataran normatif, sedangkan etos berada

pada tataran praksis sebagai pengejawantahan dari norma yang dikonseptualisasikan oleh etika. Etika berkaitan dengan bagaimana norma itu mendorong masyarakat bertindak atau melakukan pekerjaan, sedangkan etos berkaitan dengan sikap masyarakat dalam menerima dan melaksanakan norma moral. Oleh karena itu, etos dapat juga ditempatkan sebagai aspek moral dalam suatu entitas kebudayaan (Geertz, 1973).

Kerja, menurut Suseno (2009) memiliki tiga fungsi, yaitu fungsi reproduksi material, integrasi sosial dan fungsi pengembangan diri. Penjelasan dari ketiga fungsi tersebut adalah dengan bekerja manusia akan terpenuhi kebutuhannya, mendapatkan status sosial dan dipandang sebagai warga yang memiliki manfaat di masyarakat, serta mampu secara kreatif menciptakan dan mengembangkan diri.

Pada masyarakat nelayan, etika dan etos kerjanya dipengaruhi oleh adanya interaksi dengan lingkungan alam sehingga membentuk pola tingkah laku yang merespon terhadap pengaruh lingkungan tersebut. Dengan demikian budaya ekonomi nelayan akan sangat berpengaruh terhadap etika kerja. Selain berasal dari pemikiran manusia, norma etika kerja juga berasal dari ajaran agama yang dipeluk masyarakat. Ajaran agama diyakini mampu membentuk dan mempengaruhi etika kerja para pemeluknya. Etika dapat berlaku dan ditaati secara umum setelah melalui proses adaptasi yang panjang, bahkan seringkali dilakukan proses interpretasi ulang dari satu generasi ke generasi berikutnya sehingga membentuk suatu nilai yang terkandung dalam etika kerja.

Etika dan Etos Kerja dalam Konteks Keagamaan

Penelitian adanya pengaruh agama terhadap etika dan etos kerja pemeluknya telah dilakukan oleh Max Weber. Dalam buku yang berjudul *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Max Weber (1987) meyakini bahwa agama Protestan di Eropa Barat telah membantu melahirkan dan melembagakan nilai-nilai universalitas akan kebutuhan untuk berprestasi. Peran agama ini merupakan faktor penentu yang menyebabkan munculnya kapitalisme di Eropa Barat dan Amerika Serikat. Analisis Weber

tersebut menyimpulkan bahwa munculnya kapitalisme di Eropa Barat disebabkan oleh adanya *Etika Protestan* yang diajarkan John Calvin. Ajaran Calvin menegaskan bahwa seseorang dalam hidupnya memiliki tanggungjawab sangat penting, bahkan ajaran tersebut sangat tidak menganjurkan manusia hanya mengabdikan diri sepenuhnya untuk Tuhan (Mc Clelland dalam Suwarsono dan Alvin, 1991). Ajaran Calvin juga memperkenalkan konsep *takdir*, yang menurut Weber dikaitkan dengan masalah ketidakpastian yang hanya menjadi rahasia Tuhan. Dalam ajaran Calvin dikenal doktrin *predestinasi* (Anderski, 1989), yaitu seseorang tidak akan mengetahui apakah dirinya termasuk orang pilihan yang nantinya akan masuk surga atau sebaliknya orang terkutuk yang akan dibenamkan ke neraka. Adanya ketidaktahuan manusia itulah maka ajaran Calvin menganjurkan untuk selalu melakukan aktivitas terbaik dan berusaha sekuat tenaga membuat prestasi. Menurut Weber, ajaran ini memiliki implikasi positif untuk berprestasi, karena senantiasa kerja keras dan menjauhi kemalasan. Kepercayaan untuk melakukan tindakan terbaik menyebabkan setiap aktivitas penganut Protestan Calvin selalu dilakukan secara optimal, mereka menjadi pekerja keras. Tujuan mereka bekerja keras sebenarnya bukan untuk mencari kekayaan, tetapi untuk mengatasi kecemasan agar nantinya dapat menjadi orang terpilih yang akan masuk surga. Sukses di dunia usaha dengan tujuan untuk mengagungkan Tuhan diyakini sebagai “indikasi” mereka termasuk orang terpilih yang mendapat keberkahan Tuhan. Oleh Weber etika kerja semacam itu disebut dengan *Etika Protestan*, yaitu cara kerja yang keras dan bersungguh-sungguh tanpa berorientasi mendapatkan imbalan materiil.

Etika kerja penganut Protestan Calvin yang keras dan bersungguh-sungguh, berdampak menjadi orang kaya karena mampu memberikan keberhasilan di bidang ekonomi. Keberhasilan ekonomi inilah yang menyebabkan kekayaan pengikut Protestan Calvin semakin meningkat. Peningkatan kekayaan merupakan produk sampingan yang sebenarnya tidak menjadi tujuan utama. Meskipun analisa Weber banyak yang mengkritik¹, tetapi secara jelas Weber telah

¹ Diantara yang mengkritik analisa Weber adalah Winston Davis (1987) dalam salah satu artikelnya berjudul *Religion and Development: Weber and East Asia Experience*.

menunjukkan adanya suatu etika dalam agama Protestan berkaitan dengan perkembangan ekonomi. Selain itu, terdapat hubungan asosiasi antara tindakan religius dengan pola aktivitas ekonomi. Tradisi kerja dalam ajaran Protestan Calvin terdapat etika untuk melakukan kerja keras, bersungguh-sungguh dan menjauhi kemalasan sehingga dalam banyak hal mampu mendorong perkembangan ekonomi secara positif.

Kalau dalam etika Protestan, Weber menekankan pentingnya *predestinasi* yang dalam ajaran Calvin diyakini dapat memotivasi etos kerja keras, sebaliknya dalam Islam menurut Weber (2006) ada keyakinan terhadap *predeterminasi*. Dalam *predeterminasi* ini ada keyakinan kalau manusia tidak memiliki kebebasan menentukan masa depannya, meskipun manusia dapat didorong untuk berusaha tetapi Tuhan akhirnya yang menjadi penentunya. Hal inilah kemudian yang mendorong munculnya sikap *fatalistik* dalam Islam, yaitu sikap pasrah karena segala sesuatu telah ditentukan. Menurut Weber, dunia Islam sangat sulit memunculkan prasyarat sebagai masyarakat kapitalis, karena tidak ditemukan adanya hukum yang sarat dengan prinsip humanisme-rasional, independensi masyarakat sipil, otonomi daerah, serta stabilitas politik. Monoteisme dalam Islam tidak mampu menjadi agama yang penuh nilai asketisme, karena disebarkan oleh para prajurit melalui peperangan. Dalam hal ini Islam dinilai Weber sebagai agama “kelas prajurit” yang pemerintahannya dijalankan semata-mata dengan prinsip agama (*teokratis*) dan sentralistis untuk kepentingan feodal (Husain, 2004). Model hukum yang *teokratis*, *otoriter-patriarkal* dan sentralistis ini menciptakan etos kerja Islam yang tidak bebas dan cenderung konservatif, karena adanya pengaruh kekuasaan teokratik-politis yang besar. Dengan demikian Weber menilai etos kerja dalam Islam tidak mampu berkembang mengikuti

Kritikannya adalah, 1) Weber dengan sembarangan telah membuat asumsi bahwa agama merupakan satu-satunya sumber tumbuhnya “etos spiritual”. 2). Weber hanya menganggap bahwa sekularisasi sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari proses modernisasi dan sivilisasi. Menurut Davis, masyarakat moderen hakekatnya memiliki berbagai macam spirit yang berbeda, sehingga masyarakat tersebut tidak dapat diasumsikan spiritnya mengalami sekularisasi searah.

kondisi pra-kapitalisme karena adanya pengaruh patrimonialisme dan dogma agama (Jati, 2013).

Pendapat Weber ini menimbulkan perdebatan panjang di kalangan sarjana muslim. Dalam artikel yang berjudul *Max Weber's Sociology of Islam: A Critique*; Syed Anwar Husain (2004) menyatakan, sebagaimana etika Protestan yang dibanggakan Weber, Islam juga memiliki etika yang mengajarkan kepada ummatnya untuk bekerja keras, tidak malas, berlaku hemat, tidak foya-foya dan tidak menggantungkan hidupnya semata dari sedekah orang. Islam telah mengajarkan kepada manusia suatu etika dan etos yang harus dipraktikkan dalam menjalankan aktivitas pekerjaan. Terkandung dalam Al Quran dan Hadits Nabi makna "bekerja" memperoleh nilai kedudukan yang tinggi, bahkan bekerja dipercaya sebagai bagian dari ibadah. Dalam QS Az-Zumar:39 misalnya, ada perintah kepada manusia untuk bekerja yang wajib hukumnya dilaksanakan sebagai bentuk dari ibadah. Bekerja merupakan kewajiban yang dibebankan kepada seluruh manusia, Islam menempatkan budaya kerja sebagai tema sentral untuk pembangunan kesejahteraan ummat. Dalam Al Qur'an Surat Al-Jumuah difirmankan Allah akan makna pentingnya manusia itu bekerja.

"Maka apabila telah ditunaikan shalat maka segeralah engkau menyebar di muka bumi dan carilah karunia Allah dan ingatlah Allah sebanyak-banyaknya supaya kamu beruntung". (QS Al-Jumuah:10)

Makna yang terkandung dalam Firman Allah SWT tersebut menunjukkan bahwa kehidupan dunia dan akherat memiliki nilai sama pentingnya. Berbagai tafsir menyatakan diperlukan keseimbangan antara kerja untuk mendapatkan bekal bagi kehidupan dunia dan ibadah guna mendapatkan bekal bagi kehidupan sesudah mati. Dalam Islam tidak terdapat satu ayatpun yang secara jelas mengajarkan untuk mengejar kekayaan melebihi apa yang diperlukannya (Turmudi, 2001). Ajaran Islam secara tegas memerintahkan agar harta yang melebihi kebutuhan pemiliknya supaya dimanfaatkan sebagai amal bagi kepentingan orang lain yang membutuhkan. Ada dimensi sosial atas harta yang berlebih, bekerja menurut Islam adalah mencukupi kebutuhan pribadi

dan kelebihannya disedekahkan bagi yang kekurangan. Selain itu, etos kerja Islam sangat melarang adanya eksploitasi berlebih yang merugikan orang lain, karena pada dasarnya rezeki sudah ditentukan ukurannya oleh Allah. Meskipun demikian tidak berarti Islam menganjurkan bagi pemeluknya untuk menerima kehidupan yang serba kekurangan, Islam sangat menganjurkan agar pemeluknya tidak menjadi masyarakat miskin (Husain, 2004).

Beberapa penelitian tentang etos kerja pengusaha Muslim di Indonesia menyimpulkan, bahwa kebanyakan pengusaha yang berhasil adalah para santri yang pemahaman agamanya cukup mendalam. Dalam buku *Penjaja dan Raja* yang ditulis Geertz (1977), para santri di salah satu kota kecil Jawa Timur memiliki etos kerja tinggi, mereka merupakan pekerja yang sangat taat beribadah dan aktif dalam kegiatan organisasi sosial moderen. Sikap yang taat dalam beribadah telah memberikan pengaruh mendalam pada sifat kewiraswastaannya, yaitu bersikap jujur, disiplin, hemat dan pekerja keras. Demikian pula penelitian Lance Castles (1982) tentang *Tingkah Laku Agama, Politik dan Ekonomi di Jawa* dengan mengambil kasus pada industri rokok kretek di Kudus dan penelitian Nakamura (1983) di Kota Gede Yogyakarta dalam bukunya yang berjudul *Bulan Sabit Muncul dari Balik Pohon Beringin* menunjukkan bahwa orang-orang kaya di daerah tersebut adalah para santri yang berafiliasi dengan organisasi sosial keagamaan moderen, mereka memiliki etos kerja tinggi, hemat, menjauhi perilaku konsumtif dan pekerja keras. Hasil penelitian tersebut menunjukkan bahwa budaya kerja merupakan pola kebiasaan yang didasarkan dari cara pandang atau cara seseorang memberi makna terhadap hakekat kerja. Makna kerja tersebut diyakini sebagai suasana hati dan keyakinan yang kuat atas nilai-nilai yang dipercaya, serta memiliki semangat bersungguh-sungguh untuk mewujudkan kerja yang berprestasi.

METODE PENELITIAN

Makalah ini ditulis berdasarkan studi literatur serta akumulasi pemahaman dari berbagai studi primer yang dilakukan pada masyarakat nelayan. Studi

literatur berasal dari hasil penelitian klasik telah dijadikan sebagai acuan utama untuk memahami konsep tentang agama dalam menilai etika dan etos kerja. Adapun sumber data primer diperoleh dari serangkaian penelitian yang telah dilakukan terhadap komunitas nelayan pantai utara maupun pantai selatan Jawa. Pengumpulan data dilakukan melalui metode wawancara mendalam terhadap sejumlah narasumber dan informan kunci serta observasi lapangan.

Narasumber yang diwawancara meliputi para nelayan, baik awak kapal (*pandega*), kelompok pemilik (*juragan darat*) maupun nakhoda (*juragan laut*) serta para pedagang dan “pelepas uang” yang melakukan hubungan bisnis dengan nelayan. Informan kunci terdiri dari orang-orang yang banyak mengetahui dan memahami permasalahan nelayan yang diteliti. Pemilihan narasumber dan informan kunci dilakukan melalui metode *snow-ball* yakni informasi yang diperoleh dari seorang narasumber dan informan dikembangkan untuk mengumpulkan data dan informasi yang lebih mendalam serta untuk mendapatkan informan kunci lainnya. Analisis yang dikembangkan dalam penelitian ini adalah analisis kualitatif, yaitu dengan melakukan pemahaman yang komprehensif. Pemahaman yang komprehensif ini menempatkan objek kajian dalam konteks hubungan kausalitas, dan konsep empati sebagai pendekatan. Pendekatan empati yang dimaksud adalah pendekatan yang berupaya memahami permasalahan penelitian dari perspektif pelaku.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Kemiskinan Masyarakat Nelayan

Masyarakat nelayan adalah masyarakat yang pekerjaannya sebagai pemburu ikan. Sebagai pemburu ikan di laut, maka menangkap ikan mengandung banyak tantangan yang sifatnya spesifik sesuai dengan kekhususan dari pekerjaan tersebut yang mengandung banyak bahaya dan berisiko tinggi. Oleh karena pekerjaan nelayan adalah memburu ikan, maka hasilnya tidak dapat ditentukan kepastiannya dan sangat spekulatif (Acheson, 1981; Imron, 2011).

Untuk meminimalkan risiko pekerjaan yang sangat spekulatif, nelayan mengembangkan pola adaptasi yang berbeda dan seringkali tidak difahami oleh masyarakat di luar komunitas nelayan. Bagi nelayan, laut bukanlah objek produksi, tetapi sebagai subjek produksi. Sebagai subjek produksi, keterlibatan nelayan dalam proses produksi tidak banyak, mereka sebatas hanya sebagai “pemburu” ikan. Meskipun demikian, dinilai tetap penting bagi nelayan pengetahuan terhadap iklim, musim ikan, perilaku berbagai jenis ikan, dan ketrampilan penguasaan teknis penangkapan ikan. Apabila hasil tangkapan nelayan berkurang, semaksimal mungkin nelayan berusaha mencari daerah tangkapan baru yang diperkirakan masih banyak ikannya. Oleh karena itu sistem *andon*² merupakan pola kebiasaan yang hidup subur di kalangan nelayan.

Pola pendapatan nelayan yang tidak teratur, tidak jelas dan berisiko tinggi inilah yang membentuk kebiasaan hidup cenderung tidak terprogram. Bilamana hasil tangkapan nelayan cukup banyak, sangat lumrah nelayan membelanjakan hasilnya secara kurang terencana dan cenderung boros. Sebagaimana yang dinyatakan oleh seorang nelayan di salah satu desa di Kendal, Jawa Tengah³:

“Kebanyakan nelayan di sini kalau penghasilannya sekali miyang (melaut) sebesar lima ribu (rupiah), maka yang dibelanjakannya bisa lebih dari itu...”

Pola hidup konsumtif cenderung membelanjakan pendapatannya secara boros, salah satu diantaranya adalah kebiasaan berfoya-foya. Tradisi *andon* yang jauh dari keluarga dan pola hidup boros merupakan sifat yang membentuk karakter nelayan cenderung “permissif”. Sebaliknya pada saat sedang tidak memperoleh hasil, maka pendapatan mereka relatif kecil sehingga nelayan mengalami kekurangan. Untuk memenuhi kebutuhan

² *Nelayan andon*, adalah kebiasaan nelayan berpindah daerah penangkapan untuk sementara waktu bilamana daerah tangkapan semula sedang mengalami paceklik hasil tangkapan. Untuk itu, mereka juga sementara waktu berpindah pelabuhan basis di luar daerah asal.

³ Lihat laporan akhir *Pengkajian Uji Model Pengelolaan Lingkungan Hidup Permukiman Desa Pantai di Wilayah Pantura*. Jakarta: Puslitbang Ekonomi dan Pembangunan LIPI, 1998, halaman 73.

hidup, mereka utang kepada patronnya dan saat mendapatkan hasil berlebih mereka berkewajiban membayar utangnya. Begitu selalu berulang, dan dalam persepsi nelayan “*besok masih ada waktu untuk menangkap dan mendapatkan ikan lagi*”. Kalau sedang bernasib baik, maka hasil tangkapannya melimpah sehingga mereka mampu membayar utang-utangnya. Dengan demikian siklus kehidupan nelayan cenderung berputar secara tidak pasti, tidak menentu dan penuh spekulasi.

Praktik Ekonomi Nelayan dalam Konteks Ajaran Islam

Pekerjaan nelayan yang sarat risiko, memunculkan adaptasi untuk menanggulangi risiko. Kelembagaan berbagi risiko yang paling umum dan hampir selalu ada di setiap komunitas nelayan, di Jawa umumnya, adalah kelembagaan “berbagi hasil”, di samping itu ada pula kelembagaan “berbagi modal”.

Berdasarkan hasil-hasil penelitian Nadjib (1993; 1998 dan 2013); Imron (1997 dan 2011), bahwa nelayan pada umumnya lebih suka memilih sistem bagi hasil sebagai cara untuk menentukan imbalan pekerjaannya dibandingkan dengan sistem upah. Bagi nelayan anak buah kapal (*pandega*), pilihan tersebut lebih didasarkan pada sikap spekulasi. Apabila hasil tangkapan kebetulan sedang banyak (*along*), maka *pandega* akan mendapatkan bagian yang banyak pula. Sebaliknya bilamana hasil tangkapan sedikit atau bahkan gagal (*laib*), maka ada mekanisme khusus yang berperan sebagai “sabuk pengaman” yang disebut dengan istilah *lawuhan*⁴. Bagi *juragan* selaku pemilik sarana produksi, kalau menerapkan sistem upah berarti harus ada pengeluaran pasti (*fixed cost*). Padahal, penangkapan ikan di laut adalah pekerjaan yang hasilnya tidak pasti, dalam

⁴ *Lawuhan*, berasal dari kata *lawuh* (bahasa Jawa) yang artinya lauk penyerta makan. *Lawuhan* biasanya diambilkan dari jenis ikan-ikan kecil yang nilai ekonominya rendah, karena tujuan pemberian *lawuhan* adalah untuk dikonsumsi bersama keluarga. Sebaliknya di Prigi, *lawuhan* yang dikenal dengan nama *esek* diambilkan dari jenis ikan kualitas bagus dan relatif mahal. Perkembangan selanjutnya *lawuhan* dijual tersendiri dan hasilnya dibagi diantara awak kapal. *Lawuhan* biasanya diambil “secukupnya”, oleh karena itu sulit ditentukan banyak sedikitnya yang diambil. Adapun yang menentukan jenis dan jumlah ikan yang dijadikan *lawuhan* adalah nakhoda (*juragan laut*).

jangka waktu yang cukup lama ada kemungkinan nelayan tidak mendapatkan hasil. Sistem bagi hasil bagi juragan berarti dilakukannya pembagian risiko, dalam hal ini risiko kegagalan menangkap ikan menjadi tanggungan bersama.

Usaha penangkapan ikan adalah usaha yang membutuhkan modal besar. Meskipun demikian usaha penangkapan ikan dihadapkan pada ketidakpastian dan risiko yang tinggi dalam mendapatkan hasil, serta risiko kerusakan atau kehilangan perahu dan jaring sewaktu melakukan penangkapan ikan. Risiko-risiko ini menjadikan nelayan relatif “jauh” dari fasilitas perbankan. Untuk mengatasi keterbatasan modal dan memperkecil kerugian yang mungkin dideritanya, nelayan mengembangkan pola pemilikan kelompok atas sarana produksi (Nadjib, 2006-b). Terdapat dua pola pemilikan kelompok (*capital sharing*) pada sejumlah daerah nelayan, yaitu pola pemilikan yang saling melengkapi dan pola pemilikan berdasarkan saham. Pola yang *pertama* menggabungkan sejumlah peralatan penangkapan ikan seperti perahu, mesin, jaring, atau peralatan lainnya yang dimiliki oleh nelayan berbeda menjadi satu unit sarana penangkapan ikan lengkap yang dimiliki oleh sejumlah nelayan. Pola *kedua* memungkinkan secara bersama-sama nelayan melakukan investasi dalam bentuk modal bersama, sehingga nelayan dapat secara kolektif memiliki seperangkat aset produksi untuk menangkap ikan.

Kalau ditilik dari sudut pandang ekonomi syariah, pola bagi hasil dan *capital sharing* adalah bentuk kerjasama ekonomi yang Islami. Pola bagi hasil yang umum dilakukan nelayan mirip dengan pola *mudharabah*, dimana *juragan* selaku pemilik sarana produksi bertindak sebagai *shahibul maal* yang menyediakan permodalan dalam suatu pekerjaan mencari ikan. Sedangkan *pandega* selaku *mudharib* menyediakan tenaga dan keahliannya dalam usaha penangkapan ikan. Adapun pola *capital sharing* lebih mirip dengan pola *musyarakah* yaitu modal kepemilikan sarana produksi dimiliki secara bersamaan atau setidaknya oleh beberapa orang *shahibul maal*.

Meskipun aktivitas ekonomi nelayan merupakan bentuk kerjasama yang Islami, tetapi implementasi kerjasama ekonomi yang dilakukan menurut tinjauan hukum syariah

belum menunjukkan prinsip keadilan antara juragan selaku pemilik modal (*shahibul maal*) dengan pandega selaku *mudharib*. Berbagai tradisi yang menjadi faktor penting kerjasama tersebut memungkinkan adanya pengeluaran yang mengandung unsur “penipuan” yang dilarang agama. Unsur-unsur tersebut yang menyebabkan terjadinya ketimpangan dalam bagi hasil antara *shahibul maal* dengan *mudharib*. Meskipun secara umum kesepakatan bagi hasil adalah setengah untuk *shahibul maal* dan setengah lainnya untuk *mudharib*, tetapi karena jumlah *mudharib* yang banyak dan adanya pengeluaran operasional yang tidak transparan dan lebih memihak pemilik modal (*shahibul maal*) menjadikan terjadinya ketimpangan dalam penerimaan antara keduanya.

Pengaruh Agama dan Kepercayaan terhadap Etika Kerja Nelayan

Rata-rata komunitas nelayan di Jawa mengenal tradisi ritual untuk menghormati laut tempat nelayan mencari nafkah. Istilah yang dipakai masyarakat tidaklah sama, tetapi makna utamanya adalah perasaan inferioritas terhadap kepercayaan akan adanya kekuatan di luar kemampuan manusia.

Ritual penghormatan kepada laut yang dilakukan oleh komunitas nelayan pantai utara Jawa dikenal dengan istilah *Nadran* (Cirebon), *Sedekah laut* (Jepara, Juwana, Rembang, Tuban) atau *Labuhan* (Tegal, Pekalongan). Adapun ritual laut yang diselenggarakan oleh nelayan pantai selatan Jawa dikenal dengan istilah *Petik laut* (Banyubiru-Malang), *Larung Sembonyo* (Prigi-Trenggalek), *Labuhan laut* (Gesing-Wonosari Yogyakarta), *Sedekah laut* (Cilacap) dan berbagai istilah lainnya. Intisari dari pelaksanaan upacara ritual tersebut adalah bentuk penghormatan atau persembahan dari komunitas nelayan kepada “kekuatan di luar nalar”. Bentuk ritual ini berkaitan dengan pandangan hidup masyarakat nelayan Jawa (Endraswara, 2010) bahwa laut adalah bagian dari alam yang harus dihormati, dirawat sebagai tempat dimana nelayan mendapatkan penghasilan sekaligus tempat *angker* dan berbahaya yang mampu mencelakakan kehidupan dan penghidupan nelayan beserta keluarganya. Dengan demikian nelayan sangat mempercayai

suatu kekuatan di luar logika yang bisa melindungi atau mencelakakan.

Kasus di Tegal (Widyatwati, 2012) menunjukkan bahwa untuk memperoleh keselamatan maka nelayan harus bersahabat dengan makhluk halus, penguasa lautan maupun dengan roh leluhur. Mereka mempercayai adanya kehidupan yang tampak dan kehidupan tidak tampak, ada roh baik dan roh jahat. Kekuatan baik akan mendatangkan kebaikan dan keselamatan sedangkan kekuatan jahat akan mendatangkan malapetaka dan bencana. Untuk dapat meraih keselamatan dan rejeki, diperlukan pelaksanaan tradisi ritual *Labuhan* setiap tanggal 1 bulan Suro menurut penanggalan Jawa. Di pantai selatan Jawa, masyarakat nelayan mempercayai adanya penguasa laut selatan yang sangat dihormati dan ditakuti yaitu Nyi Lara Kidul. Kasus pada nelayan Sendang Biru, Malang (Martin dan Irmayanti Meliono, 2011) bahwa Nyi Lara Kidul dipercaya sebagai pelindung bagi nelayan, bukan sebagai penguasa yang ditakuti. Makna sebagai pelindung menunjukkan mitos tentang Nyi Lara Kidul telah mengalami pergeseran, bukan lagi sebagai tokoh yang ditakuti karena senantiasa “meminta” korban tetapi sebagai tokoh yang melindungi nelayan dari mara bahaya ketika sedang melaut. Dengan demikian ritual *Petik Laut* bagi masyarakat Sendang Biru menempatkan Nyi Lara Kidul sebagai simbol sentral yang diwujudkan melalui pemberian sesaji kepada pelindung laut. Untuk menjaga agar supaya Nyi Lara Kidul tidak “marah”, maka ritual *Petik Laut* harus dilakukan setiap tahun serta masyarakat harus tetap menjaga agar perairan sekitar Sendang Biru selalu dirawat dan dijaga lingkungannya sebagai tempat berkumpulnya ikan.

Hal yang hampir sama dilakukan oleh masyarakat Watulimo, Prigi (Trenggalek, Jawa Timur). Masyarakat mengenal upacara *Larung Sembonyo* yang diadakan setiap tahun pada Senin Kliwon bulan Selo menurut penanggalan Jawa⁵. Kepercayaan diadakannya upacara

⁵ Dalam naskah *Upacara Sembonyo* yang diterbitkan oleh Dinas Pemuda, Olah Raga dan Kebudayaan Kabupaten Trenggalek, nama Watulimo berasal dari 5 (lima) buah batu tempat duduk saat *semedi* lima bangsawan dari Surakarta. Kelima bangsawan tersebut adalah Raden Tumenggung Yudo Negoro, Raden Yauda, Raden Yaudi, Raden Pringgo Jayeng Hadilogo dan Raden Prawiro Kusumo yang melakukan *semedi* untuk mendapatkan petunjuk agar memperoleh

Larung Sembonyo dimaksudkan untuk menjaga keseimbangan lingkungan antara laut, pantai, daratan dan seisinya untuk ketentraman dan keselamatan masyarakat. Oleh karena itu, ritual *Petik laut* dengan mitos Nyi Lara Kidul dan *Larung Sembonyo* memiliki makna lain sebagai konservasi lingkungan.

Dalam praktik sehari-hari, sewaktu menghadapi tantangan alam yang tidak menentu dan penuh risiko serta hasil yang tidak pasti, maka kekuatan supranatural dijadikan sebagai salah satu sandaran. Di beberapa daerah nelayan ditengarai adanya kepercayaan yang kuat terhadap praktik perdukunan, *santet* yang mampu mencelakakan kapal atau *sesaji* yang mampu menuntun kapal menuju *fishing ground* yang subur. Itulah sebabnya, upacara ritual terhadap laut senantiasa dilakukan dengan maksud untuk bersyukur dan sekaligus menjaga dari kemarahan “penguasa laut”. Meskipun secara kodrati, nelayan mempercayai adanya kekuasaan Allah SWT, tetapi dalam praktik kepercayaan mereka selalu didampingi dengan upacara ritual pemberian *sesaji* kepada penguasa laut. Dalam satu kesempatan salah seorang nakhoda di Prigi mengatakan⁶:

“... aku ya percaya marang Gusti Allah, nanging yen mung percaya (marang) Gusti Allah aku ya ora bakal entuk iwak...”⁷

(artinya: saya memang mempercayai adanya Allah (sebagai Tuhan), tetapi kalau hanya bergantung (semata-mata) kepada Allah maka saya tidak bakal mendapatkan (banyak) ikan (sebagai tangkapan).

Kalimat yang diucapkan salah seorang nakhoda tersebut mewakili tradisi kepercayaan rata-rata nelayan Jawa, yaitu mencampur adukkan antara kepercayaan sebagai pemeluk Islam dengan tradisi yang berasal dari ajaran sebelum masuknya

kemudahan dalam membuka wilayah Prigi.

⁶ Wawancara dengan seorang nakhoda *slerek* di Prigi tanggal 26 April 2012.

⁷ Makna yang dapat dipetik dari pernyataan itu adalah, bahwa sebenarnya nelayan sangat mempercayai akan adanya Allah sebagai Tuhan mereka. Akan tetapi dalam tradisi kepercayaan mereka yang menggerakkan ikan sebagai rizki yang dapat ditangkap bukan hanya Allah semata, berperan pula roh-roh gaib sebagai penunggu dan penguasa laut. Dengan demikian, kalau semata-mata hanya berdoa dan memohon rizki kepada Allah maka mereka percaya hasil tangkapannya tidaklah sebanyak kalau disertai dengan ritual persembahan kepada roh gaib.

Islam (*sinkretisme*). Meminjam pisau analisis Geertz tentang varian *Abangan*, *Santri*, dan *Priyayi* maka tradisi dan kepercayaan nelayan Jawa ini lebih cocok diklasifikasikan dalam varian Islam abangan. Sebagai Islam abangan, mereka teramat longgar dalam menyarikan ajaran dan menjalankan syariat Islam. Longgarnya praktik menjalankan syariat Islam dapat diindikasikan dari berbagai aktivitas sosial serta tingkah laku sehari-hari. Rata-rata nelayan sebenarnya memiliki etos kerja tinggi, tetapi etika kerja yang difahami tidak sesuai dengan ajaran Al Quran dan Hadits Nabi. Longgarnya pemahaman nilai agama dan tatanan etika yang dianut inilah kiranya yang membentuk sifat dan karakter nelayan cenderung “permisif”, foya-foya dan boros. Kurang adanya keseimbangan antara nafsu pemenuhan duniawi dengan praktik ajaran agama. Bila ada keseimbangan antara pemenuhan dunia dengan akherat, maka merupakan salah satu prasyarat hipotesa terbentuknya masyarakat yang memiliki etos kerja tinggi, hemat, menjauhi perilaku konsumtif dan pekerja keras serta mampu mengambil keputusan secara inovatif. Itulah sifat dasar yang dibutuhkan dari nilai-nilai kewiraswastaan masyarakat (Roepke, 1982; Zimmerer dan Scarborough, 2010).

Hipotesa ini mungkin dapat dibenarkan bila melihat pada kasus yang terjadi pada suatu komunitas nelayan yang mendapatkan pengaruh nilai-nilai Islam dari suatu pesantren. Komunitas nelayan tersebut mendapatkan intervensi kuat atas logika praktik keagamaan dari kalangan santri, sehingga meninggalkan praktik *khurafat* dan *tahayul* terhadap kekuatan roh nenek moyang. Dalam hal ini, kepercayaan terhadap kekuatan di luar logika kemampuan manusia yang mampu melindungi dan sekaligus mencelakakan dalam praktik keagamaan diyakini sebagai sikap pasrah akan adanya kekuatan dan kekuasaan Allah SWT. Praktik keagamaan ini muncul dari adanya pengaruh pesantren yang mampu meluruskan niat masyarakat bahwa tiada kekuatan lain di luar kekuatan Allah SWT dan Nabi Muhammad adalah utusan Allah. Orientasi keagamaan komunitas nelayan tersebut didasarkan pada keyakinan Islam yang kuat. Menjadi pertanyaan adalah apakah etos kerja komunitas nelayan santri sama dengan etos kerja komunitas nelayan abangan?

Secara empiris jawaban hipotesa tersebut relevan diungkap dari kasus penelitian pada komunitas nelayan di salah satu kota kecil Jawa Timur (Masyhuri dan Mochammad Nadjib, 2000). Rata-rata nelayan di daerah ini menangkap ikan permukaan (*palagis kecil*) menggunakan *purse seine*. Oleh karena memakai alat tangkap *purse seine*, maka mereka tidak melaut pada saat terang bulan. Selain libur pada saat terang bulan, setiap hari Jumat mereka juga tidak melaut. Waktu libur banyak dipergunakan untuk belajar agama di Pesantren tetangga kecamatan yang jaraknya sekitar 5 km, selain menjalankan Ibadah Sholat Jum'at.

Desa-desa nelayan di daerah ini dapat digolongkan sebagai desa nelayan yang relatif maju, kurang nampak adanya jurang pemisah antara kelompok nelayan kaya dengan kelompok nelayan miskin. Di daerah ini, pola pemilikan sarana penangkapan ikan yang dominan adalah pola pemilikan kelompok. Artinya, satu unit sarana penangkapan ikan dimiliki nelayan secara kolektif melalui pola *capital sharing*. Dari seluruh perahu *purse seine* yang ada di tempat ini, sebanyak 80%-90% dimiliki oleh sekelompok nelayan yaitu oleh sekitar 5 (lima) orang nelayan. Pada dasarnya, mobilitas sosial di kalangan nelayan terjadi terutama pada kelompok nelayan pemilik sarana produksi, dan kurang tampak pada kelompok buruh nelayan. Apabila demikian halnya, maka dapat dikemukakan hipotesa bahwa ketaatan dalam beribadah telah memberikan pengaruh yang mendalam pada sifat kewiraswastaan, penekanan kerjasama usaha secara jujur, disiplin, hemat dan bekerja keras. Dalam hal ini ada hubungan fungsional langsung antara sistem nilai suatu agama dengan kegairahan bekerja (Weber, 1987). Di lain pihak, ibadah *muamalah* dalam konsep Islam dimaknai sebagai bentuk kegiatan ekonomi yang mengedepankan nilai syariah berdasarkan Al Quran dan Hadist, diantaranya adalah ekonomi yang berkeadilan, tidak melakukan eksploitasi berlebih, larangan riba, meredistribusi pendapatan secara seimbang dan merata (Masmuddin, 2012).

Dengan demikian, ada persamaan antara etika kerja Protestan dengan etika kerja Islam yang masing-masing memaknai bekerja sebagai "panggilan" dan perwujudan keimanan kepada

Tuhan. Keduanya menghargai etos kerja tinggi, hemat dan tidak boros dalam membelanjakan harta (Jati, 2013). Etika kerja Islam ini tercermin dari temuan lapangan di salah satu kota kecil Jawa Timur (Masyhuri dan Mochammad Nadjib, 2000), ada kecenderungan nelayan yang tergolong sukses mempunyai sikap yang hati-hati dalam mengelola keuangan. Dengan demikian perpaduan antara sifat kewiraswastaan dan pola pemilikan sarana produksi secara kolektif menyebabkan mobilitas sosial vertikal di kalangan nelayan terjadi secara lebih luas dan lebih merata di kalangan nelayan.

Keterbelakangan Ekonomi Nelayan dan Penguatan Etika Kerja

Tradisi Islam pada kenyataannya tidak menghalangi terjadinya proses akumulasi kapital, hanya cara untuk memperolehnya diatur menurut etika yang diajarkan dalam Al Quran dan Hadits Nabi. Meskipun demikian apa yang menyebabkan terjadinya keterbelakangan ekonomi nelayan Jawa yang mayoritas adalah pemeluk Islam dan bagaimana harapan masa depannya?

Berbagai kajian tentang masyarakat nelayan menyimpulkan, bahwa kemiskinan nelayan umumnya dilihat dari berbagai sudut pandang, salah satunya adalah sudut pandang kultural. Nelayan dianggap miskin karena budaya mereka tidak mendukungnya keluar dari masalah kemiskinan. Lewis (1993) melukiskan bahwa pengikut kebudayaan kemiskinan memiliki sikap apatis, malas, konsumtif dan tidak mampu merencanakan masa depan yang menyebabkannya menjadi miskin. Prasangka semacam itulah yang sampai saat ini banyak dituduhkan kepada komunitas nelayan. Menjadi pertanyaan di sini adalah benarkah kemiskinan nelayan itu disebabkan oleh sikap apatis, malas dan konsumtif yang menyebabkan mereka tidak mampu merencanakan masa depannya atukah struktur sosial ekonomi yang menyebabkannya miskin?

Kalau mengukur tingkat kemalasan dilihat dari jumlah hari dan jam kerja, maka pendapat tersebut nampaknya kurang tepat. Membandingkan waktu kerja nelayan dengan petani, tampak ada perbedaannya. White (1976) dalam studinya telah menghitung jumlah hari dan jam pekerjaan petani di perdesaan Jawa. Petani bekerja sepanjang musim penghujan selama 180

hari, tercatat hanya 22% dari waktu kerja riil atau 10% dari potensi waktu kerjanya dipergunakan untuk bekerja di sawah. Selebihnya petani bekerja serabutan atau bahkan menganggur. Rendahnya pemanfaatan waktu kerja di sawah ini antara lain disebabkan oleh melimpahnya tenaga kerja petani dan terbatasnya pekerjaan yang tersedia.

Berbeda dengan petani, nelayan bekerja sepanjang hari dan jam kerja. Masyhuri (2006) dalam artikel berjudul *Dinamika Sosial dan Pengembangan Ekonomi Nelayan* menyimpulkan bahwa kemiskinan nelayan lebih disebabkan oleh struktur ekonomi dan bukan karena sumber daya yang terbatas. Dengan menghitung hari kerja komunitas nelayan di Tuban, Jawa Timur, rata-rata nelayan dalam setahun melaut sebanyak 200 hari yaitu seluruh hari yang memungkinkannya dapat melaut. Pada saat melaut nelayan memanfaatkan waktunya secara optimal untuk bekerja. Biasanya nelayan tidak melaut sewaktu terang bulan, atau saat cuaca benar-benar sangat buruk. Apabila tidak sedang melaut, umumnya nelayan menggunakan waktunya untuk memperbaiki peralatan yang rusak seperti jaring, mesin atau perahu.

Menilai dari jumlah hari dan jam kerja yang dimanfaatkan nelayan, dapat ditarik kesimpulan bahwa bukan karena kemalasan yang menyebabkan nelayan itu miskin, tetapi faktor struktural dan rendahnya etika kerja yang tidak memungkinkan nelayan mampu mengembangkan sikap kewiraswastaan sehingga menghambat terjadinya peningkatan ekonomi. Roepke (1982) yang mengkaji masalah kewiraswastaan masyarakat Indonesia menuding penjajahan Belanda sebagai biang keladi matinya kewiraswastaan masyarakat. Roepke setuju bahwa orde feodal *otoriter-patriarkal* yang berkuasa saat itu pada sebagian besar Kepulauan Indonesia telah menghambat usaha-usaha inovasi ekonomi, meskipun demikian pemerintahan Belanda di Indonesia telah menjadikannya semakin parah. Pemerintah Belanda telah memperkuat orde tradisional yang feodal dengan cara mengontrol orang Indonesia secara tidak langsung melalui kaum ningrat. Pembagian struktur masyarakat menjadi tiga golongan, yaitu Eropa, Timur jauh (Arab dan Tionghoa) serta kelompok pribumi menjadikan perdagangan dalam negeri dan industri tingkat menengah dikuasi oleh

golongan Timur jauh khususnya masyarakat Tionghoa. Dengan demikian tidak ada lagi tradisi kewiraswastaan masyarakat pribumi serta situasi yang mampu menciptakan kondisi lahirnya kelas wiraswasta, terutama kemampuan masyarakat mengambil keputusan secara inovatif.

Sejak Indonesia merdeka nampaknya warisan kolonial dalam pemikiran ekonomi masih tetap dominan, tidak lagi terbentuk kelas wiraswasta pribumi yang cukup kuat. Meskipun di beberapa daerah muncul wiraswastawan santri⁸, namun sifatnya hanya wiraswasta lokal. Di tingkat nasional etnis Tionghoa masih tetap dengan kuatnya mendominasi perekonomian nasional (Maunati, 1994). Bahkan politik ekonomi Orde Baru dengan berbagai cara lebih menekankan pada suatu lingkungan politik dan ekonomi yang stabil untuk menarik modal asing, dibandingkan merangsang prakarsa ekonomi kalangan pribumi. Kebijakan politik ekonomi Orde Baru banyak melakukan pembatasan-pembatasan kegiatan kewiraswastaan, semua kegiatan ekonomi diatur secara terperinci dan birokratis. Berbagai pembatasan terhadap kemerdekaan ekonomi tidak menambah kesempatan wiraswastawan pribumi dalam memperbesar usaha dengan ide-ide cemerlang dan kerja keras. Sukses bisnis mereka lebih banyak akibat kemampuannya mengambil keuntungan dari koneksi sosial yang dimiliki (Roepke, 1982).

Kebijakan politik Orde Reformasi nyaris tidak berubah, banyak kasus korupsi yang ditangani Komisi Pemberantasan Korupsi (KPK) menunjukkan kekuatan bisnis ditopang oleh koneksi dan kesempatan mengambil keuntungan. Pelaku bisnis koneksi ini tidak hanya terdiri dari kalangan awam tetapi juga para santri yang taat⁹.

⁸ Lihat Clifford Geertz, 1977. *Penjaja dan Raja Perubahan Sosial dan Modernisasi Ekonomi di Dua Kota Indonesia* (terjemahan). Jakarta: PT. Gramedia; Lance Castles, 1982. *Tingkah Laku Agama, Politik dan Ekonomi di Jawa: Industri Rokok Kudus* (terjemahan). Jakarta: Sinar Harapan; Mitsuo Nakamura, 1983. *Bulan Sabit Muncul dari Balik Pohon Beringin* (terjemahan). Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

⁹ Lihat berita media massa Indonesia antara tahun 2005 sampai 2013 tentang korupsi, diantaranya melibatkan lembaga agama dan tokoh-tokoh Islam serta partai Islam. Lihat pula opini Didi Eko Ristanto, 2013. "Coretan Kecil tentang Tokoh Partai Islam yang Korupsi" dalam <http://politik.kompasiana.com/2013/02/04/coretan-kecil-tentang->

Oleh karena itu penulis berpendapat, meskipun orientasi beragamnya diwujudkan melalui ketaatan dalam beribadah dan bermuamalah, tetapi kebijakan politik ekonomi telah menghambat munculnya kreativitas sehingga praktik muamalah seringkali tidak sejalan dengan ibadah.

Berkaca dari permasalahan nasional, maka kemiskinan dan keterbelakangan nelayan Jawa yang sebagian besar beragama Islam, bukanlah disebabkan oleh tidak adanya ajaran agama untuk memberi semangat bekerja keras. Semangat ini terbukti banyak dicantumkan dalam berbagai ayat Al Quran serta Hadits Nabi. Meskipun demikian, sikap positif dari ayat-ayat Al Quran dan Hadits Nabi untuk mementingkan kerja keras, hemat, disiplin dan jujur tidak serta merta membawa pemeluknya untuk bertingkah laku ekonomi sesuai yang dianjurkan. Di sini nampak bahwa etika kerja masih dalam tataran normatif, dimana hasil interpretasi yang sangat normatif tersebut akan diimplementasikan setelah melalui proses penerimaan masyarakat melalui sosialisasi dan internalisasi. Oleh karena itu, peranan lingkungan sosial dinilai lebih penting untuk menentukan sikap positif terhadap etika kerja. Dikatakan oleh Saidi (2000), bahwa para perantau Minang, Sumatera Barat dan perantau Gunung Kidul, Yogyakarta (Masyhuri, 1999) lebih berhasil secara ekonomi di perantauan dibandingkan ketika masih di daerah asal. Contoh tersebut memperlihatkan bahwa etos kerja dapat mengalami perubahan tergantung dari adakah pengaruh atau sentuhan yang berasal dari dalam diri individu sendiri serta adakah dorongan dari luar yang mengakibatkan terjadinya perubahan.

Etos kerja muncul dari dorongan batin manusia serta terbentuk melalui pemahaman terhadap ajaran agama. Dalam Etika Protestan, mereka bekerja keras dan tekun bukanlah karena mereka digaji besar akan tetapi ketekunan dan kerja keras sebagai bagian dari tuntutan agama (Weber, 1987). Untuk membuat sebuah pekerjaan itu berhasil, yang paling penting adalah sikap terhadap pekerjaan itu. Diperlukan dorongan berprestasi (*Need for Achievement*) agar seseorang memiliki semangat baru yang sempurna untuk menghadapi pekerjaannya dan juga memiliki

keinginan untuk berhasil (Mc Clelland dalam Budiman, 1995). Kalau *Need for Achievement (n-Ach)* dianggap penting, terutama untuk dunia bisnis, maka dia harus ditingkatkan nilainya dan disebarkan sehingga semakin banyak kalangan masyarakat khususnya anak muda yang memiliki “dorongan kewiraswastaan”. Sebab dorongan berprestasi merupakan “virus” yang dapat ditularkan (Budiman, 1995).

Islam sebenarnya memiliki etika kerja yang dapat mendorong pemeluknya bersikap dinamis dan berprestasi. Kelemahannya adalah faktor lingkungan sosial dan budaya dimana Islam tersebut berkembang tidak sanggup memotivasi dan memberi pengaruh agar ajaran agama tersebut efektif mendorong kebutuhan berprestasi (Nadjib, 2006-a). Meskipun di beberapa tempat ditemukan pengaruh ajaran Islam mampu memotivasi pemeluknya menjadi wirausahawan yang berhasil, tetapi secara umum sulit dilakukan. Masyarakat nelayan Jawa yang dalam tradisi kepercayaannya masih mencampuradukkan antara agama Islam dengan tradisi yang berasal dari kepercayaan sebelum masuknya Islam, menyebabkan praktik kerjanya tidak mencerminkan ajaran Al Quran dan Hadits. Longgarnya nilai-nilai agama yang disandang memunculkan pola hidup yang cenderung suka pesta dan boros, sehingga cenderung memunculkan sifat “permisif”. Dengan demikian dorongan agama saja tidak akan mampu memotivasi untuk membangun penghargaan terhadap prestasi dan pencapaian, akan tetapi tantangan dari luar juga diharapkan memberi peranan cukup penting untuk kebutuhan berprestasi.

KESIMPULAN DAN SARAN

Ajaran Islam tidak menghalangi dilakukannya proses akumulasi kapital, hanya cara untuk memperolehnya diatur menurut etika yang diajarkan dalam Al Quran dan Hadits. Demikian pula etika kerja keras dikenal pula tanpa melupakan perintah untuk beribadah bagi keperluan hidup di akherat kelak.

Meskipun Islam mengajarkan etika kerja keras, tetapi realita yang terjadi pada komunitas nelayan Jawa adalah kemiskinan dan keterbelakangan. Kegagalan dan keterbelakangan

tokoh-partai-islam-yang-korupsi-531256.html. Download 26 Oktober 2014 jam 08.52.

ekonomi nelayan Jawa ini selain disebabkan oleh faktor struktural juga terjadi karena faktor lingkungan sosial budayanya, dimana nelayan telah terperangkap oleh tata kehidupan yang relatif longgar. Islam sebagai agama mayoritas yang dipeluk kebanyakan nelayan tidak mampu memberi motivasi agar ajaran agama tersebut efektif mendorong kebutuhan berprestasi. Peranan Islam sebagai norma etika ternyata tidak mampu mendorong etika kerja komunitas nelayan untuk membangun penghargaan terhadap perilaku hemat, disiplin, menjauhi perilaku konsumtif dan jujur, sebagai modal dasar adanya sikap kewiraswastaan.

Guna mengembangkan sikap kewiraswastaan masyarakat nelayan, diperlukan peningkatan nilai pemahaman keagamaan serta penguatan lembaga-lembaga sosial ekonomi dan politik di masyarakat yang dapat mendorong kebutuhan berprestasi. Cara yang paling efektif adalah melalui peran orang tua di dalam keluarga dan kelompok-kelompok pendorong di masyarakat. Salah satunya adalah melalui pola pengasuhan anak. Bagaimana orang tua mampu mengasuh anak sedemikian rupa sehingga dapat menumbuhkan kebutuhan berprestasi, disiplin, hemat dan jujur. Sedangkan di lingkungan masyarakat, nilai kewiraswastaan yang berkembang harus mampu diwadahi dan didorong pengembangannya oleh lembaga sosial ekonomi dan politik.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Taufik eds., 1982. *Agama, Etos Kerja dan Perkembangan Ekonomi*. Jakarta: LP3ES.
- Acheson, JM, 1981. "Anthropology of Fishing". *Annual Review of Anthropology*. Vol 10(1981).
- Anderski, Stanislav, 1989. *Max Weber: Kapitalisme, Birokrasi dan Agama* (terjemahan). Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Berten, K, 1999. *Etika*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama
- Budiman, Arief, 1995. *Teori Pembangunan Dunia Ketiga*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Castles, Lance, 1982. *Tingkah Laku Agama, Politik dan Ekonomi di Jawa: Industri Rokok Kudus* (terjemahan). Jakarta: Sinar Harapan.
- Dhofier, Zamakhsyari, 1983. *Tradisi Pesantren. Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES.
- Dinas Pemuda, Olah Raga dan Kebudayaan Kabupaten Trenggalek, tanpa tahun. *Upacara Sembonyo Kabupaten Trenggalek*. Trenggalek: Tanpa Penerbit
- Endraswara, S, 2010. *Etika Hidup Orang Jawa*. Yogyakarta: Narasi.
- Geertz, Clifford, 1973. "Ethos, Worldview and the Analysis of Sacred Symbol". In *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Book, Inc.
- _____, 1977. *Penjaja dan Raja. Perubahan Sosial dan Modernisasi Ekonomi di Dua Kota Indonesia* (terjemahan). Jakarta: PT. Gramedia.
- _____, 1981. *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa* (terjemahan). Jakarta: Pustaka Jaya.
- Husain, Syed Anwar, 2004. "Max Weber's Sociology of Islam: A Critique". *Bangladesh e-Journal of Sociology*. 1(1) January 2004.
- Imron, Masyhuri, 1997. "Peran 'Bos' dan Dampak Sosial Enonomi Nelayan Rinca", *Masyarakat Indonesia*. 2 (1997).
- _____, 2011. "Nelayan dan Kemiskinan". *Jurnal Masyarakat dan Budaya*. 13(2011)
- Jati, Wasisto Raharjo, 2013. "Agama dan Spirit Ekonomi: Studi Etos Kerja dalam Komparasi Perbandingan Agama". *Al Qalam* 2(30) Mei-Agustus 2013.
- Koentjaraningrat, 1979. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Aksara Baru
- Lewis, Oscar, 1993. "Kebudayaan Kemiskinan" dalam Parsudi Suparlan (penyunting). *Kemiskinan di Perkotaan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Martin, Risnowati dan Irmayanti Meliono, 2011. *Ritual Petik Laut pada Masyarakat Nelayan Sendang Biru, Malang. Sebuah Telaah Budaya Bahari*. Makalah disampaikan pada *International Conference ICSSIS*, tanggal 18-19 Juli 2011. Jakarta: Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya-Universitas Indonesia.
- Masmuddin, 2012. "Etos Kerja dan Pengembangan Ekonomi". *Jurnal Al-Tajdid*. 1(3)2012.
- Masyhuri, 1999. "Pembiayaan Syariah dan Pengembangan Sub Sektor Perikanan", dalam Mahmud Thoha dan Yeni Saptia (editor). *Efektivitas Model Pembiayaan Syariah dalam Mengembangkan Sektor Pertanian*. Jakarta: Departemen Pendidikan Nasional dan Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia.
- _____, 2006. "Dinamika Sosial dan Pengembangan Ekonomi Nelayan". A.B. Lopian dkk. *Sejarah dan Dialog Peradaban*. Jakarta: LIPI Press.
- Masyhuri dan Mochammad Nadjib, 2000. *Pemberdayaan Nelayan Tertinggal: Sebuah*

- Uji Model Penanganan Kemiskinan*. Jakarta: Puslitbang Ekonomi dan Pembangunan - LIPI.
- _____, 2012. "Pembiayaan Usaha Perikanan Tangkap dan Mobilitas Sosial Nelayan". *Prosiding Seminar Nasional Riset dan Kebijakan Sosial Ekonomi Kelautan dan Perikanan 2012 dan Pertemuan ke IV IMFISERN*. Jakarta: Kementerian Kelautan dan Perikanan, LIPI dan IMFISERN.
- Maunati, Yekti, 1994. *Perubahan Struktur Sosial Budaya dalam Pembangunan Daerah. Etos Kerja dan Wirausaha Orang Minangkabau: Studi Kasus Industri Kecil di IV Angkat Candung Kabupaten Agam*. Jakarta: PMB-LIPI
- Mc.Clelland, David C, 1986. "Dorongan Hati Menuju Modernisasi" dalam Myron Weiner (eds.). *Modernisasi Dinamika Pertumbuhan* (terjemahan). Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Nadjib, Mochammad, 1993, "Karakteristik Sosial Budaya dan Masalah Perkoperasian Masyarakat Nelayan". *Masyarakat Indonesia*. 1(20) 1993.
- _____, 1998. "Organisasi Produksi dalam Kelembagaan Ekonomi Masyarakat Nelayan", dalam Masyhuri (Penyunting). *Strategi Pengembangan Desa Nelayan Tertinggal: Organisasi Ekonomi Masyarakat Nelayan*. Jakarta: Puslitbang Ekonomi dan Pembangunan-LIPI.
- _____, 2006-a. "Etika Kerja dalam Ajaran dan Pandangan Masyarakat Islam" dalam Endang S. Soesilowati (Penyunting). *Kajian Teori Ekonomi dalam Islam: Perlakuan terhadap Sumber Daya Insani*. Jakarta: Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia.
- _____, 2006-b. "Pengaruh Pola Pemilikan Sarana Produksi dalam Konteks Bagi Hasil terhadap Pendapatan Nelayan". *Workshop Nasional Pendayagunaan Riset Sosial Ekonomi Kelautan dan Perikanan untuk Mendukung Pembangunan Sektor Kelautan dan Perikanan*. Bogor: Pusat Kajian Sumberdaya Pesisir dan Lautan-IPB.
- _____ (editor), 2013. *Optimalisasi Pemanfaatan Sumber Daya Ekonomi Kelautan: Sistem Pembiayaan Nelayan*. Jakarta: LIPI Press.
- Nakamura, Mitsuo, 1983. *Bulan Sabit Muncul dari Balik Pohon Beringin*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Puslitbang Ekonomi dan Pembangunan-LIPI, 1998. "Budaya Masyarakat Nelayan dalam Interaksinya dengan Kondisi Lingkungan Permukiman" dalam Laporan Akhir *Pengkajian Uji Model Pengelolaan Lingkungan Hidup Permukiman Desa Pantai di Wilayah Pantura*. Jakarta: PEP-LIPI.
- Ristanto, Didi Eko, 2013. "Coretan Kecil tentang Tokoh Partai Islam yang Korupsi" dalam <http://politik.kompasiana.com/2013/02/04/coretan-kecil-tentang-tokoh-partai-islam-yang-korupsi-531256.html>. *Opini Kompasiana*, 04 Februari 2013. Download 26 Oktober 2014 jam 08.52.
- Roepke, Jochen, 1982. "Kewiraswastaan dan Perkembangan Ekonomi Indonesia" dalam Koentjaraningrat (Penyunting). *Masalah-masalah Pembangunan. Bunga Rampai Antropologi Terapan*. Jakarta: LP3ES.
- Saidi, Anas dkk, (2000). *Pengembangan Kewirausahaan Industri Kecil dalam Masa Krisis*. Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Kemasyarakatan dan Kebudayaan-LIPI.
- Sawit, M. Husein, 1998. "Nelayan Tradisional Pantai Utara Jawa: Dilema Milik Bersama". *Masyarakat Indonesia*. 15 (1998).
- Suseno, Franz Magnis, 2009. *Kota dan Kerja*. Jakarta: Rangkaian Studium Generale.
- Suwarsono dan Allvin Y. So, 1991. *Perubahan Sosial dan Pembangunan di Indonesia. Teori-teori Modernisasi, Dependensi dan Sistem Dunia*. Jakarta: LP3ES
- Tasmara, Toto, 2008. *Membudayakan Etos Kerja Islami*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Turmudi, Endang, 2001. "Etika, Etos dan Budaya Kerja" dalam Muhamad Hisyam (editor). *Indonesia Menapak Abad 21 dalam Kajian Sosial dan Budaya*. Jakarta: Peradaban.
- Weber, Max, 1987. *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*. Sydney: Allen & Unwin.
- _____, 2006. *Etika Protestan dan Spirit Kapitalisme* (terjemahan). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- White, Benjamin, 1976. "Population, Involution and Employment in Rural Java". *Development and Change*. 7(3):267-290. The Hague.
- Widyatwati, Ken. 2012. "Tradisi Labuhan Bagi Masyarakat Tegalsari Tegal", dalam <http://eprints.undip.ac.id/38460/1/Tradisi%2520Labuhan%2520di%2520Tegalsari.pdf>. Fakultas Ilmu Budaya Undip. Download tanggal 9 Januari 2014.
- Zimmerer, Thomas W dan Norman M.Scarborough, 2010. *Kewirausahaan dan Manajemen Usaha Kecil* (terjemahan). Jakarta: Salemba Empat.

KEWIRAUSAHAAN: DARI ABU TAQIYYA KE STARBUCKS DAN KOPI NUSANTARA

ENTREPRENEURSHIP: FROM ABU TAQIYYA TO STARBUCKS AND NUSANTARA COFFEE

Jusmaliani

Pusat Penelitian Ekonomi, Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia

Abstrak

Artikel ini mencoba memodelkan kewirausahaan yang Islami berdasarkan pengamatan terhadap pertumbuhan industri kopi yang memiliki kaitan ke muka dan ke belakang yang kuat. Dalam tradisi Islam, cara ini disebut “*istiqra*” atau yang kita kenal dengan pendekatan induktif. Kopi dipilih karena ia berasal dari Arab, tempat dimana Islam juga berasal. Model ini dimulai dari tafakkur dan tadabbur, dua kegiatan yang sangat dianjurkan dalam Islam. Hal yang unik dari model ini adalah manfaat keuntungan yang diperoleh dari proses kewirausahaan dialokasikan ke dalam tiga hal yaitu konsumsi (manfaat untuk pemilik, manajemen dan pekerja), investasi (manfaat mendatang untuk perusahaan) dan amal untuk masyarakat (misal zakat dan lainnya). Alokasi yang terakhir ini erat kaitannya dengan tujuan jangka panjang seorang Muslim yaitu jannah (surga). Diharapkan model ini dapat berlaku secara universal.

Katakunci: Kewirausahaan Islami, Kopi, Tafakkur

Abstract

This model aims to visualize the Islamic entrepreneurship concept through observation toward coffee industry which has strong both upward and backward linkage. In Islamic paradigm, this method is called “istiqra” or that is familiar with the inductive approach. Coffee was chosen as it was originated from Arab where Islam firstly come from. This model was started by conducting “tafakkur” and “tadabbur” (i.e. deep contemplation or thorough analysis of certain phenomena which is highly recommended in Islam). The important point from this model is that those benefits from entrepreneurship process are allocated to three activities: consumption, investment, and charity for community. The last allocation is closely related to the long term objective from a Muslim (i.e. heaven). Thus, this model is expected to be applied in other topics in the future.

Keywords: Islamic Entrepreneurship, Coffee, Tafakkur

PENDAHULUAN

Usahawan adalah suatu pekerjaan mulia, karena di samping berfungsi menopang pertumbuhan ekonomi juga berarti membuka lapangan kerja bagi orang lain. Rasulullah SAW mulai terlibat dalam kegiatan bisnis (perdagangan internasional) sejak berusia 12 tahun, dimana beliau telah turut dalam rombongan dagang Abu Thalib ke Suriah¹. Ketika menginjak dewasa Rasulullah telah menjadi manajer perdagangan bagi para pemilik modal (*shohibul mal*) di Makkah. Pada usia 17 tahun beliau telah memimpin sendiri kafilah dagang hingga ke luar negeri dan pada usia 25 tahun beliau adalah usahawan kaya yang telah berdagang ke luar negeri tidak kurang dari 18

kali. Khadijah adalah salah satu klien Muhammad yang kafilah dagangnya dibawa Muhammad ke Habshah di Yaman, kemudian ke Syria, Jordan dan Bahrain. Lebih dari 20 tahun lamanya Muhammad menjalankan bisnis perdagangan internasionalnya berdasarkan prinsip jujur, amanah dan adil².

Ekspedisi perdagangan bangsa Arab ini direkam dalam surat Quraisy (106): 2³ dimana dijelaskan kebiasaan mereka mengadakan perjalanan terutama untuk berdagang ke negeri

² Sejarah hidup Nabi Muhammad banyak ditemukan dalam berbagai buku dan sangat bervariasi sejak level SD sampai perguruan tinggi. Selain itu juga sangat sering diceramahkan dalam berbagai kesempatan. Oleh karena itu pengetahuan tentang masalah ini bagi umat Islam dapat dikategorikan sebagai *common knowledge*.

³ (yaitu) kebiasaan mereka bepergian pada musim dingin dan musim panas

¹ Dulu disebut Syam

Syam pada musim panas dan ke negeri Yaman pada musim dingin. Dalam perjalanan itu mereka mendapat jaminan keamanan dari penguasa negeri-negeri yang dilaluinya. Banyak sahabat Rasulullah SAW yang berhasil dalam bisnis dan menjadi konglomerat ternama pada jamannya seperti Umar bin Khathab, Utsman bin Affan, Zubair bin Awwam, Amr bin Ash ataupun Abdurahman bin Auf⁴.

Pada era kekhalifahan Umar bin Khathab, beliau merasakan bahwa kaum Muslimin mulai meninggalkan usaha mereka. Mungkin karena harta *ghanimah* yang melimpah seiring dengan meluasnya wilayah Islam, menyebabkan para pejabat dan panglima meninggalkan usaha perdagangan. Umarpun menegur mereka dan menganjurkan untuk kembali menjadi usahawan. *“Saya melihat orang asing mulai banyak menguasai perdagangan, sementara kalian mulai meninggalkannya. Janganlah kalian tinggalkan perdagangan, atau nanti laki-laki kalian akan tergantung dengan laki-laki mereka (pihak asing) dan wanita kalian akan tergantung dengan wanita mereka”*, nasihat Umar kepada rakyatnya. Umar memang dikenal cukup visioner dalam memandang ke depan. Apa yang ditakutkan beliau sudah terjadi saat ini. Perekonomian dunia telah dikuasai pengusaha Cina, Yahudi dan Barat sementara kaum Muslimin memilih untuk duduk nyaman di kantor-kantor milik pihak asing ini.

Usahawan Muslim juga tidak kurang di negeri kita, pengusaha-pengusaha dari Pekalongan, dari Minang dan lain sebagainya cukup dikenal kepiawaiannya, belum lagi ‘inang-inang’ dari Batak yang sangat gigih, namun budaya kewirausahaan domestik ini semakin menurun seiring dengan majunya zaman. Sekarang memulai usaha bukan lagi dianggap sebagai menjalankan pekerjaan mulia melainkan pekerjaan yang ‘terpaksa’ dilakukan sebagai jalan keluar dari pengangguran. Usahawan Muslim yang tangguh datang dan pergi begitu saja, tidak ada kekayaan yang ditinggalkan untuk tujuh turunan seperti yang dihimpun para konglomerat jaman kini.⁵

⁴ Seperti pada catatan kaki no.2; para sahabat Nabi yang kaya dan terkenal dermawan dalam menyumbang untuk syi’ar Islam inipun telah dikenal secara umum

⁵ Jusmaliani, Tafakkur dalam Berusaha, naskah akan diterbitkan

Padahal begitu banyak dalil Al-Qur’an dan Hadis yang menganjurkan kaum Muslimin untuk menjadi usahawan atau *entrepreneur*. Misalnya sabda Rasulullah, “Tidak ada rezeki yang lebih baik dibandingkan apa yang dimakan dari hasil usaha sendiri”. (Riwayat dari Imam Bukhari). Hadis ini dapat diinterpretasikan bahwa laba sebagai pengusaha lebih baik dibanding gaji sebagai karyawan. Hadis Nabi yang lain dari Mu’adz bin Jabal ra, Rasulullah SAW bersabda, “Sesungguhnya sebaik-baik penghasilan ialah penghasilan para pedagang yang mana apabila berbicara tidak bohong, apabila diberi amanah tidak khianat, apabila berjanji tidak mengingkarinya, apabila membeli tidak mencela, apabila menjual tidak berlebihan (dalam menaikkan harga), apabila berhutang tidak menunda-nunda pelunasan dan apabila menagih hutang tidak memperberat orang yang sedang kesulitan”.

Teori dan praktek kewirausahaan umumnya diperoleh dari guru, instruktur dan buku. Buku-buku teks tentang kewirausahaan dalam garis besarnya dimulai dengan Rencana Bisnis yang dilengkapi dengan analisis terhadap lingkungan ataupun analisis *break-even-point* (BEP) serta berbagai analisis kelayakan bisnis lainnya. Selanjutnya buku-buku ini akan menjelaskan beberapa fungsi manajemen yang ditemukan dalam semua jenis usaha dan nantinya harus dikelola oleh usahawan. Fungsi-fungsi tersebut umumnya adalah fungsi keuangan, fungsi produksi, fungsi pemasaran dan fungsi sumber daya insani di samping sedikit arahan tentang akuntansi dan masalah legal-formal.

Di balik semua Rencana Bisnis dan fungsi-fungsi manajemen ini ada hal-hal khusus yang tidak disentuh dalam buku-buku teks konvensional tadi yang sebenarnya merupakan hakekat dari kewirausahaan yang Islami. Ditambah lagi dengan kenyataan masuknya aspek-aspek spiritualitas secara umum ke dalam bisnis yang diyakini memiliki korelasi positif dengan kinerja usaha. Kalangan pengusaha mulai menyadari bahwa apapun tujuan yang ingin mereka capai, ada satu variable antara yang sangat kuat berperan dalam mewujudkan tujuan tadi yaitu variable spiritualitas. Budaya perusahaan saat ini tidak lagi mengutamakan kerja, sedangkan materi

pelatihan karyawan tidak lagi semata-mata untuk peningkatan efisiensi.

Banyak usahawan yang menemukan bahwa karyawan lini-bawah dapat diperkuat dengan memasukkan nilai-nilai yang mereka anut. Materi pelatihan karyawan yang berorientasi spiritual dalam beberapa tahun terakhir telah digunakan di Bank of Montreal atau di Boatman's First National Bank, Kansas City, bahkan Evian berhasil menggunakan spiritualitas dalam iklan mereka, dengan kalimat "*your body is the temple of your spirit*". Studi yang dilakukan Rulindo & Mardhatillah (2010) terhadap 400 usahawan mikro di Jakarta mengungkapkan bahwa mereka yang tingkat spiritualitasnya tinggi secara rata-rata lebih kaya dibanding mereka yang tingkat spiritualitasnya rendah.

Upaya yang banyak dilakukan kalangan pengusaha untuk mencari cara yang 'pas' memasukkan spiritualitas ke tempat kerja sebenarnya hanyalah upaya yang sia-sia belaka, karena cara yang tepat sebenarnya sudah ada yaitu spirit Islam. Jika usahawan tidak ingin menggunakan kata dan simbol Islam tidak terlalu penting, yang utama adalah cara-cara yang digunakan sesuai dengan syari'ah, sehingga keberuntungan yang diperoleh tidak hanya di dunia saja melainkan juga di akhirat kelak. Oleh karena itu memahami dan menjalankan kewirausahaan yang Islami menjadi penting artinya.

Dalam kenyataannya para usahawan Muslim belum tentu menjalankan kewirausahaan secara Islam. Untuk memahami, memaknai dan melaksanakan kewirausahaan yang Islami tidak perlu merenungi buku-buku teks Barat, akan tetapi harus dimulai dengan merubah *mindset* ke arah yang lebih berorientasi pada Al-Qur'an dan teladan Rasulullah SAW. Tulisan ini mencoba me-model-kan kewirausahaan yang Islami melalui kajian terhadap berbagai *literature*, disamping mengambil kasus industri kopi sebagai pengamatan. Memformulasikan suatu model melalui pengamatan terhadap kasus tertentu merupakan metode *istiqra'* yang analog dengan metode induksi⁶ yang cukup dikenal secara luas.

⁶ Istiqra' adalah sebuah metode penelitian atau pemeriksaan atas berbagai hal dalam sebuah masalah, Yang menghasilkan sebuah kesimpulan hukum untuk keseluruhan.

TINJAUAN PUSTAKA

Spirit Islam dalam bisnis akan menumbuhkan-kembangkan kewirausahaan yang Islami, disamping memberikan kerangka pemikiran tersendiri yang berbeda dari kerangka konvensional. Untuk mengenali dan memaknai kewirausahaan yang Islami tidak cukup dengan menempelkan simbol-simbol dan ritual Islam dalam keseharian di tempat kerja. Diperlukan suatu kerangka bisnis Islami yang menurut Hunter (2012) didasari oleh tiga alasan:

1. Hakekat manusia yang memiliki potensi untuk naik mencapai ketinggian spiritual sekaligus potensi disintegrasi menjadi tidak bermoral secara total. Kemampuan manusia untuk bertindak benar atau salah adalah suatu pilihan moral. Dari perspektif Islam manusia dijadikan Allah untuk beribadah melalui tindakan-tindakan spiritual⁷ dan mematuhi kehendak Allah, sesuai dengan fitrah mereka. Oleh karena itu penyerahan total pada Allah SWT akan menghasilkan keserasian/harmoni pada manusia, karena bagaimanapun manusia diciptakan dengan banyak kelemahan⁸, seperti: sifat pelupa⁹, serakah terhadap kenyamanan materi dan kekuasaan¹⁰, terburu-buru dan tidak sabar¹¹, tidak bersyukur¹², suka membantah¹³, tidak

Metode ini banyak digunakan ulama' dalam menyimpulkan hukum-hukum yang tidak memiliki landasan hukum tertulis secara jelas di dalam Al Qur'an atau al Hadist. Misalnya ulama' menyimpulkan bahwa usia yang paling kecil seorang wanita haid adalah umur sembilan tahun.

⁷ Adz-Dzariyat (51): 56; *Dan Aku tidak jadikan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembahKu*

⁸ An-Nisa' (4): 28; *Allah hendak meringankan (keberatan) dari kamu, karena manusia itu dijadikan bersifat lemah*

⁹ Thaha (20): 115; *Dan sesungguhnya Kami telah beri (suatu perintah) kepada Adam sebelum ini, lalu ia lupa, tetapi tidak Kami dapati ia sengaja*

¹⁰ At-Takatsur (102): 1-2; *Kamu telah dilalaikan oleh berlebih-lebihan. Hingga kamu melawat kubur-kubur*

¹¹ Bani Israel (17): 11; *Dan manusia berdoa akan kejahatan seperti doanya akan kebaikan, karena adalah manusia itu terburu-buru.*

¹² Bani Israel (17): 67; *Dan apabila bahaya mengenai kamu di laut, sia-sialah apa-apa yang kamu seru, melainkan Dia, tetapi setelah Ia selamatkan kamu sampai di darat, kamu berpaling karena adalah manusia itu pelupa budi.*

¹³ Al-Kahfi (18): 54; *Dan sesungguhnya Kami telah ulang-ulang dalam Qur'an ini, bagi manusia dari tiap-tiap perumpamaan, tetapi adalah manusia (makhhluk) yang paling banyak bantahan*

menaruh kasihan, dan mementingkan diri sendiri yang semuanya dengan mudah dapat menghancurkannya.

2. Masyarakat yang tidak bermoral. Masyarakat secara umum menjadi tidak bermoral dan tergelincir dari kepercayaan. Mereka hanya meyakini kebenaran dan realitas berdasarkan apa yang dapat disentuh, dicium, dilihat, didengar dan dirasa/coba. Hal ini menjadikan masyarakat materialistis dan aspek spiritualnya berkurang. Tidak adanya spiritualitas akan membawa bisnis ke dalam aktivitas yang tidak bermoral seperti pencurian, dusta dan penipuan, suap, yang akhirnya menjadikan orang yakin bahwa mereka tidak akan berhasil jika tidak berbuat praktek (kecurangan) yang sama.
3. Masyarakat Islam yang belum berkembang (*the underdevelopment of Islamic societies*). Sekitar 80% Muslim hidup dalam kemiskinan, atau sebagai minoritas di Negara lain, dimana tingkat pengangguran tinggi dan produktivitas rendah. Negara-negara dimana masyarakat Muslimnya mayoritas menurun dalam ilmu pengetahuan, riset, inovasi dan standar pendidikan. Mereka juga secara umum memiliki harapan hidup lebih rendah dengan tingkat butahuruf tinggi. PDB per kapita rendah dimana banyak penduduk yang tinggal di daerah rawan dengan tanah-tanah yang tandus, infrastruktur dan air bersih yang buruk serta jumlah penduduk yang bergantung (*dependency ratio*) umumnya lebih besar dibandingkan dengan yang ditemukan dalam dunia non-Islam.

Formula keberhasilan yang diberikan Al-Qurtubi dapat digunakan sebagai langkah awal untuk memahami spirit Islam yang akan mewarnai usaha. Formula tersebut terletak pada lima hal yaitu *halal, qanaah, taufiq, saadah* dan *jannah* yang tidak boleh dilupakan dalam setiap langkah bisnis.

1. Halal

Sesuai dengan ketentuan dalam Al-Qur'an dan Hadis, semua jenis usaha dan cara pelaksanaan suatu usaha haruslah memenuhi kaedah halal. Dimulai dari pilihan jenis usaha yang tidak menyentuh hal-hal yang diharamkan seperti bisnis

minuman beralkohol, bisnis judi/kasino, bisnis peternakan babi dan lain sebagainya; pilihan ini kemudian diikuti oleh niat yang tulus misalnya untuk menafkahi keluarga karena Allah; untuk mampu mempekerjakan orang karena Allah; untuk meningkatkan kemampuan bersedekah karena Allah; untuk memakmurkan bumi karena Allah.

Pilihan usaha dan niat diwujudkan dengan modal usaha yang juga halal dalam arti tidak ada riba didalamnya dan didapat dengan cara-cara yang benar. Tidak mencari pemodal yang ingin menanamkan uang panasnya (hasil korupsi, *money laundering*). Cara menjalankan usaha, tidak dengan tipu-daya, tidak dengan sogok-suap, tidak dengan sikut sana-sini dan tidak pula bersentuhan dengan spekulasi tinggi. Semua harus dilakukan dengan santun dan jujur.

2. Qanaah atau gratitude

Senantiasa bersyukur dengan apa yang diberikan Allah dan menerimanya dengan rasa cukup. Allah tidak akan memberikan rezeki yang banyak jika dengan yang sedikit kita tidak pandai bersyukur. *Qanaah* itu mengandung lima perkara: (a) Menerima dengan rela apa yang ada; (b) Memohonkan kepada Tuhan tambahan yang pantas, dengan berusaha; (c) Menerima dengan sabar akan ketentuan Tuhan; (d) Bertawakal kepada Tuhan; (e) Tidak tertarik oleh tipu daya dunia.

Rasulullah SAW bersabda: "*Bukanlah kekayaan itu karena banyak harta, kekayaan ialah kekayaan jiwa*". Beliau juga mengatakan: "*Qanaah itu adalah harta yang tak akan hilang dan pura (simpanan) yang tidak akan lenyap*". (HR. Thabarai dari Jabir). Orang yang mempunyai sifat *qanaah* telah memagar hartanya sekadar apa yang dalam tangannya dan tidak menjalar pikirannya kepada yang diluar genggamannya. Ini tidak berarti dilarang bekerja mencari penghasilan, tidak disuruh berpangku tangan dan malas karena harta telah ada; karena yang seperti ini bukan *qanaah*, melainkan kemalasan.

Manusia dikirim ke dunia untuk bekerja, tetapi bukan karena harta yang ada belum mencukupi, tetapi karena orang hidup tak boleh menganggur. Adalah kesalahan pemeluk agama itu sendiri yang mengartikan *qanaah* dengan menerima saja apa yang ada, sehingga mereka

tidak berikhtiar lagi. Intisari pelajaran agama dalam menyuruh *qanaah* itu adalah *qanaah-hati*, bukan *qanaah-ikhtiar*. Dalam sejarah kita membaca bahwa sahabat-sahabat Rasulullah SAW yang kaya dan berharta memiliki banyak rumah dan unta, berniaga keluar negara, namun mereka tetap *qanaah*.

3. *Taufiq atau blessing*

Ridho Allah adalah tujuan setiap Muslim, semua akan menjadi berkah dengan ridhoNya. Memohon ridho Allah SWT atas segala keinginan yang akan dilaksanakan, termasuk keinginan berwirausaha. Dengan selalu memajukan permohonan ini, maka keyakinan bahwa segala apa yang kita peroleh dan hasilkan adalah apa yang menurutNya terbaik untuk kita. Memulai usaha dengan doa sangat dianjurkan, karena ini merupakan perwujudan upaya mencari ridho Allah.

4. *Saadah*

Saadah adalah kebahagiaan spiritual yang ditemukan dalam rasa bersyukur. Kunci kebahagiaan yang sudah berabad-abad lalu ini terdapat dalam surat Ibrahim (14), ayat 7 yang artinya, “Dan (*ingatlah*) tatkala Tuhan kamu memberi tahu: “Jika kamu berterima kasih, niscaya Aku akan tambah (*nikmat bagi*) kamu; dan jika kamu kufur, sesungguhnya *adzab* *Ku itu sangat pedih*”. Nikmat Allah yang demikian banyak dan luas bagi manusia lebih dari patut untuk disyukuri.

5. *Jannah*

Ini adalah tujuan akhir setiap Muslim, surga yang merupakan imbalan akhirat akan diterima jika kewirausahaan dijalankan dengan spirit Islam. Keberhasilan dunia hanyalah jembatan menuju keberhasilan akhirat. Percaya pada hari akhir (adanya *jannah/surga*) adalah salah satu rukun iman yang harus diyakini setiap Muslim. Implikasi terhadap percaya pada hari akhir adalah tujuan jangka panjang kehidupan yang singkat ini adalah *jannah* atau surganya Allah. Dalam berbisnis kita harus tegas memilih jalur yang dilalui untuk mencapai *jannah*.

METODOLOGI

Fenomena yang menyegarkan akhir-akhir ini adalah munculnya spiritualitas di tempat kerja. Hal ini cukup mencengangkan setelah berabad-abad

para pengusaha menjalankan bisnis yang sekuler dengan nyaman. Menurut McLaughlin (2009) kemunculan ini disebabkan oleh antara lain:

Pertama, menjadi rampingnya ukuran perusahaan mengakibatkan jumlah pekerja di perusahaan tersebut menurun; sehingga tugas-tugas yang harus dilaksanakan oleh pekerja yang tersisa bertambah banyak. Untuk mengatasi kelelahan dan stress yang ditimbulkan, pekerja harus merasakan bahwa dirinya sangat berharga, sangat dibutuhkan dan sangat bernilai. Untuk mewujudkan ini dirumuskanlah tujuan bekerja yang lebih bermakna. Semua ini dikemas dalam bentuk pengembangan pribadi, dimana aspek spiritualitas termasuk didalamnya. Jadi tidak cukup hanya dengan gaji yang lebih besar.

Kedua, menghabiskan lebih banyak waktu di tempat kerja berarti lebih sedikit waktu untuk aktifitas keagamaan. Sebagai imbangannya kini semakin banyak perusahaan yang membiarkan pekerjanya menyelenggarakan kelas-kelas atau pertemuan keagamaan di kantor sebagai perwujudan aktifitas keagamaan bagi karyawannya.

Ketiga adalah fakta bahwa semakin banyaknya perempuan yang bekerja, sedangkan kaum perempuan cenderung lebih berfokus pada nilai-nilai spiritual dibandingkan laki-laki.

Keempat adalah kenyataan bahwa angkatan kerja yang berasal dari generasi *baby boom*¹⁴ kini semakin menua. Mereka inilah yang memberi kontribusi pada berkembangnya spiritualitas di tempat kerja; karena generasi yang menua ini umumnya tidak lagi cukup puas dengan materi dan mulai takut menghadapi kematian yang kian mendekat.

Permasalahan yang timbul adalah spiritualitas ini menjadi multi-tafsir, karena setiap pimpinan perusahaan memiliki persepsi dan pemahaman yang berbeda. Oleh karena itu makalah ini berusaha menghilangkan semua multi-tafsir ini dengan mencoba memformulasikan suatu model kewirausahaan yang Islami melalui pengamatan terhadap perkembangan kopi dan berbagai produk yang terkait dengannya. Dengan menggunakan pendekatan kualitatif, peneliti

¹⁴ Generasi *baby-boomers* adalah mereka yang lahir setelah Perang Dunia II antara tahun 1946 dan 1964

mencoba menganalisis dan menyusun sebuah konsep kewirausahaan dari sudut pandang Islam.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Pengertian Kewirausahaan

Sebelum memahami dan menjadi seorang usahawan Muslim apa yang disebut dengan kewirausahaan atau *entrepreneurship* itu perlu diketahui. Dalam hal ini telah terjadi pergeseran definisi. Ibnu Khaldun pada 1377 menjelaskan bahwa usahawan adalah individu yang berpengetahuan sangat penting untuk timbulnya perusahaan melalui pengembangan kota-kota dan negara (*An entrepreneur is a knowledgeable individual crucial to the emergence of enterprises through development of cities and states*--http://en.wikipedia.org/wiki/Ibn_Khaldun)

Sekitar 400 tahun kemudian barulah Adam Smith (1776) yang dalam ekonomi dianggap sebagai 'bapak perekonomian modern', mengatakan bahwa usahawan adalah agen yang merubah permintaan menjadi penawaran (*an entrepreneur is an agent who transforms demand into supply*--http://en.wikipedia.org/wiki/Adam_Smith). Smith juga mengatakan bahwa usahawan adalah orang yang menjalankan formasi organisasi untuk tujuan komersial. Pada 1803 Jean-Baptiste Say mendefinisikan usahawan sebagai orang yang memindahkan sumber daya dari bidang yang produktivitasnya rendah ke bidang yang produktivitasnya tinggi (*An entrepreneur is a person who shifts resources for low productivity areas to high productivity areas*--http://en.wikipedia.org/wiki/Jean-Baptiste_Say). John Stuart Mill (1848) mengartikannya sebagai penggerak utama perusahaan swasta dan merupakan faktor keempat setelah tanah, buruh dan modal (*An entrepreneur is a prime mover in a private enterprise. This is the fourth factor after land, labor and capital*--http://en.wikipedia.org/wiki/John_Stuart_Mill).

Carl Menger (1871) menganggap usahawan sebagai agen ekonomi yang merubah sumberdaya menjadi barang dan jasa dengan memberikan nilai tambah. (*An entrepreneur is an economic agent who transforms resources into products and services with added values*--http://en.wikipedia.org/wiki/Carl_Menger).

Definisi ini tampaknya paling melekat dalam pikiran mahasiswa ekonomi dan manajemen. Kemudian Joseph Alois Schumpeter pada 1934 muncul dengan konsep *creative destruction*. Ia mengatakan bahwa usahawan adalah inovator dan merupakan penggerak utama yang bergerak melalui batas-batas ekonomi dengan proses perusakan kreatif (*An entrepreneur is an innovator and a prime mover that moves through economic boundaries by the process of creativedestruction*) http://en.wikipedia.org/wiki/Joseph_Schumpeter).

Pada tahun 1936, Alfred Marshall mendefinisikan kewirausahaan sebagai suatu proses evolusi bertahap. Contohnya adalah transformasi perusahaan sendiri menjadi perusahaan publik. (*Entrepreneurship is an incremental or evolutionary process. An example of this is the transformation of a sole proprietorship company to a public company*--http://en.wikipedia.org/wiki/Alfred_Marshall)

Beragam definisi ini keluar dari kepala yang berbeda dengan lingkungan dan waktu yang berbeda pula. Pemahaman definisi-definisi ini pasti dapat dimaknai oleh kalangan akademis dan masyarakat pada waktu itu. Dalam tulisan ini penulis tidak terikat pada definisi yang manapun, oleh karena itu disini penulis memberikan artisendiri terhadap **kewirausahaan, yaitu suatu upaya merubah input yang halal melalui suatu proses transformasi yang adil menjadi suatu output yang memberikan maslahat bagi umat**. Orang yang melaksanakan kewirausahaan disebut usahawan atau pengusaha atau *entrepreneur*. Jadi dalam definisi ini ada tiga kata kunci: halal, adil dan maslahat.

Motivasi Muslim menjadi Usahawan

Islam memberikan dorongan yang kuat untuk menjadikan pemeluknya usahawan-usahawan tangguh. Oleh karena itu, seharusnya motivasi seorang Muslim untuk menjadi usahawan lebih besar dibanding mereka yang non-Muslim, namun kenyataan menunjukkan bahwa pengusaha Muslim skala global tidak populer dibanding nama-nama besar seperti Bill Gates, Steve Job, Marcks and Spencer dan lainnya. Siapa saat ini yang pernah mendengar nama Abu Taqiyya,

pengusaha sukses abad ke-15; atau Azim Prenji¹⁵, pengusaha Muslim India yang mendapat predikat sebagai pengusaha Muslim terkaya (dengan kekayaan senilai US\$ 20.3 milyar) setelah pangeran Alwaleed bin Talal Al Saud dari Saudi Arabia.¹⁶

Negara kita sebagai suatu Negara yang mayoritas penduduknya Muslim, jumlah usahawan hanya 1,56% dari total penduduk¹⁷, jauh tertinggal dibanding negara-negara tetangga, seperti Singapura yang memiliki 7,2% usahawan, atau Malaysia dengan 4% atau Thailand dengan 4,1%. Dikaitkan dengan mayoritas penduduk Muslim di satu pihak dengan jumlah usahawan yang relatif sedikit di lain pihak dapat diartikan dengan kaum Muslim tidak memahami dorongan untuk berwirausaha. Sedikitnya jumlah usahawan inilah yang membuat pertumbuhan ekonomi kita tergantung dari penanaman modal asing (PMA) dan belakangan malah dari konsumsi domestik.

Sebenarnya banyak sekali yang dapat dijadikan motivasi untuk seorang Muslim menjadi usahawan, dorongan yang mutlak diberikan oleh ayat-ayat Al-Qur'an seperti:

Al-Israa' (17): 12 *“Dan Kami jadikan malam dan siang sebagai dua tanda, lalu Kami hapuskan tanda malam dan Kami jadikan tanda siang itu terang, agar kamu mencari karunia dari Tuhanmu dan supaya kamu mengetahui bilangan tahun-tahun dan perhitungan. Dan segala sesuatu telah Kami terangkan dengan jelas”*

An-Nahl (16): 14, yang artinya, *“Dan Dialah Allah yang menundukkan lautan (untukmu), agar kamu dapat memakan darinya daging yang segar (ikan), dan kamu mengeluarkan dari lautan itu perhiasan yang kamu pakai; dan kamu melihat bahtera berlayar padanya, dan supaya kamu mencari (keuntungan) dari karunia-Nya, dan supaya kamu bersyukur”*

Al-Israa (17): 66, yang artinya, *“Tuhanmu adalah yang melayarkan kapal-kapal di lautan untukmu, agar kamu mencari sebagian dari karunia-Nya. Sesungguhnya Dia adalah Maha Penyayang terhadapmu”*.

¹⁵ CEO dari Wipro

¹⁶ Versi majalah Forbes 2007 yang dikutip oleh Chatterjee, 2007

¹⁷ Data Kementerian Koperasi dan UKM

Masih ada lagi ayat-ayat lainnya, belum lagi teladan Rasulullah SAW. Setidaknya setiap usahawan Muslim memiliki motivasi ganda, yaitu motivasi dunia dan motivasi akhirat. Motivasi akhirat ini (tidak dimiliki oleh mereka yang non-Muslim), sangat sederhana sebagaimana sudah diuraikan di muka yaitu memulai usaha dengan niat ibadah. Secara lebih rinci penulis menyimpulkan ada beberapa hal yang dapat dijadikan motivasi:

Mengikuti Sunnah Rasulullah SAW dan para sahabat yang mencari nafkah melalui berbagai usaha. Selain itu juga teladan yang diberikan oleh nabi-nabi terdahulu yang menggeluti berbagai bidang usaha, seperti nabi Daud yang pandai membuat baju besi ataupun kepiawaian nabi Musa dalam bidang peternakan

Mendapatkan nafkah untuk keluarga (motivasi dunia), sesuai beberapa ayat Al-Qur'an yang mewajibkan seorang Muslim menafkahi keluarganya.

1. Dengan menjadi usahawan yang Islami berarti akan mendapatkan kebahagiaan akhirat, karena aktivitas kewirausahaan yang kita jalankan mendatangkan kemakmuran di muka bumi.
2. Dapat menafkahi rumah tangga karyawan-karyawan kita.
3. Menjalankan fardhu kifayah (Faizal et.al.2013)

Motivasi ini sangat penting dalam menentukan jalannya bisnis yang dikelola, karena Islam tidak berfokus pada hasil akhir melainkan pada cara-cara mendapatkan hasil tersebut.

Selanjutnya untuk merumuskan model kewirausahaan yang Islami, pengamatan dan analisis terhadap *economic coffee cluster* dilakukan untuk mengkaji berbagai elemen kewirausahaan didalamnya. Kopi memiliki kaitan ke belakang berupa perkebunan, pembibitan dan kaitan ke muka berupa pengeringan, *grading*, transportasi dan bermuara pada konsumen akhir, yang dapat berupa pembeli rumah tangga ataupun rumah-rumah kopi dengan segala variasinya. Kopi juga menghidupkan komoditi (komplementer) lainnya seperti gula dan susu/creamer atau menstimulir tumbuhnya substitusi kopi sebagai minuman. (teh atau coklat). Kebiasaan minum

kopi juga memunculkan berbagai inovasi seperti mesin Espresso dan lainnya. Selera masyarakat terhadap kopi bahkan memicu suatu revolusi yang dikenal dengan ‘*Starbucks Revolution*’. Jadi tidak berlebihan jika dikatakan kopi menciptakan suatu *economic cluster* yang memberi kontribusi pada perekonomian dan mampu merubah gaya hidup masyarakat.

Economic Coffee Cluster: Dari Abu Taqiyya ke Starbucks

Begitu hebatnya kopi mempengaruhi manusia sehingga musisi klasik Johann Sebastian Bach pernah menyusun operet “*The Kaffee-Kantate*” sebagai suatu penghargaan terhadap kopi. Operet ini merupakan pula pernyataan tidak setuju terhadap gerakan untuk menghindarkan kaum perempuan dari mengkonsumsi kopi (keyakinan waktu itu, kopi dapat membuat mereka steril), sekaligus juga kritik terhadap upaya golongan atas dan para bangsawan untuk melarang orang awam minum kopi yang terjadi pada tahun 1732.¹⁸

Penyebaran Kopi: Dari Abyssinia ke Dunia¹⁹

Kesepakatan diantara para sejarawan adalah bahwa kopi pertama kali ditemukan di pegunungan Ethiopia (Abyssinia). Menurut versi yang banyak diceritakan adalah Khalid seorang penggembala pada abad ke-8 melihat bahwa kambing-kambingnya lebih lincah dan bersemangat setelah memakan beberapa buah berwarna merah (*red berries*). Kemudian Khalid mencoba sendiri buah itu dan ia merasakan energinya bertambah. Khalid merebus buah tersebut untuk membuat kopi yang pertama kalinya (www.wonderfulinfo.com). Cerita versi berbeda mengatakan bahwa seorang Arab bernama Omar dibuang ke hutan oleh musuh-musuhnya. Omar menghadapi kelaparan sampai ia mendapatkan air dari buah tanaman kopi yang membuatnya bertahan hidup. Penduduk Mocha yang berdiam di sekitar tempat itu beranggapan bertahannya Omar hidup adalah tanda-tanda keagamaan. Wilayah Mocha tetap merupakan sumber utama kopi sampai sekarang, disamping dikenal sebagai tempat dimana biji-biji kopi yang

¹⁸ www.gourmetcoffeelovers.com

¹⁹ Penyebaran kopi di Timur Tengah (Persia) dapat disimak dari www.superluminal.com. *Coffee – The Wine of Islam*

pertama dihasilkan dan kemudian populer di Eropa (www.gourmetcoffeelovers.com)

Dari Ethiopia (Abyssinia), kopi dibawa ke Yaman dan segera menjadi minuman para sufi. Kebiasaan mereka adalah memanaskan dan mendidihkan kopi kemudian meminum kopi panas yang membantu mereka agar tetap terjaga dalam melaksanakan ibadah malam dan berzikir. Para sufi di Yaman melakukan ritual yang melibatkan minum-kopi diiringi oleh *ratib* membaca *Ya Qawyy* (Yang Maha Kuat) 116 kali²⁰. Memanggang (sangrai) biji kopi merupakan pengembangan yang dilakukan oleh orang-orang Persia. Minuman ini di Eropa mendapat julukan *wine of Islam* atau anggurnya orang Islam.

Kopi kemudian mendunia, dikenal di Arab dengan sebutan *qahwa* di Turki dengan sebutan *kahve*, di Inggris dengan *coffee*, Belanda menyebutnya *koffie* dan kitamenyebutnya kopi (tubruk).

Dari Mocha, kopi menyebar ke Mesir dan Afrika Utara, akhir abad ke-15 kopi sampai di Makkah dan pada abad ke-16, ia mencapai kawasan Timur Tengah, Persia dan Turki. Melalui mereka yang berhaji, berdagang, para pelajar dan wisatawan kopi menyebar ke seantero dunia Islam. Al-Azhar menjadi awal pusat minum-kopi. Pada awal abad ke-16 kebiasaan minum kopi mentransformasikan kehidupan sosial di dunia Islam. Rumah-rumah kopi (*coffeeshouses*) menawarkan lebih dari sekedar biji kopi, hal ini terlihat dari meningkatnya permintaan terhadap peralatan minum kopi, terhadap keahlian menyiapkan alat pemasak kopi dan terhadap lingkungan yang menyenangkan untuk menikmatinya. Gubernur Mesir pada akhir abad ke-16 Ahmet Pasha, mendirikan rumah-rumah kopi untuk publik, sehingga ia mendapatkan popularitas politik.

Abu Taqiyya²¹ bersama berbagai mitra kerjanya mulai mengimpor kopi ke Mesir dari Mocha, Yaman. Mendahului kebangkitan Starbucks beberapa abad kemudian, Taqiyya pada abad ke-15 juga mempromosikan konsumsi kopi dengan mendirikan rumah-rumah kopi yang sesuai dengan jamannya. Pedagang dengan nama

²⁰ www.superluminal.com

²¹ Tentang Abu Taqiyya baca Yale Global on-line dan Kuran 2007

lengkap Ismail Abu Taqiyya ini (dilahirkan waktu penggunaan kopi sedang menyebar di Timur Tengah) aktif di Kairo antara tahun 1580 dan 1625. Tidak berhenti sampai rumah-rumah kopi, ia bergerak pula ke produk komplementer kopi yaitu gula dengan mandanai penanamannya, mendirikan pabrik gula dan berlanjut ke pemasarannya di wilayah Mediterranea. Abu Taqiyya menjalin banyak kerjasama kemitraan yang berdiri sendiri dimana setiap kemitraan memiliki kontrak terpisah yang dirancang untuk maksud tertentu, seperti mendanai perkebunan gula untuk satu musim, atau mendatangkan biji kopi dari Mocha ke Alexandria, atau membuka rumah kopi di Damiat.

Kerajaan bisnis Abu Taqiyya tidak bertahan, setelah kematiannya, beberapa diantara pewarisnya (11 anak dan 4 isteri) ada yang berusaha melakukan konsolidasi terhadap saham-saham dan hartanya, namun mereka tidak berhasil. Abu Taqiyya menjalankan bisnisnya melalui banyak kemitraan yang semuanya berdiri sendiri-sendiri dari sudut pandang legal, dan masing-masing menuntut bagian dari modal yang ada. Oleh karena itu setelah kematiannya beberapa mitranya mengambil alih komponen-komponen konglomerasinya. Sangat boleh jadi rumah-rumah kopinya berjalan dengan pemilik yang berbeda-beda dan dengan pengaturan keuangan yang berbeda pula.

Popularitas kopi di dunia Islam waktu itu mengundang kontroversi. Walau kopi diakui sebagai suatu inovasi, namun banyak yang curiga terhadap akibat kandungan *caffeine* dan berkumpulnya orang-orang (*gathering*) di tempat dimana kopi dikonsumsi. Rumah kopi bersaing dengan mesjid untuk dikunjungi, malah ada humor yang menyebutkan rumah kopi sebagai *mekteb-I 'irfan* (sekolah pengetahuan). Pertukaran ide dan diskusi terjadi disini. Tidak lama penguasa berusaha menutup *qahveh kaneh* (coffee houses/ rumah-rumah kopi) untuk menghindari dari pembangkangan terhadap mereka, namun sebaliknya rumah kopi ini bertambah populer dan semakin sulit untuk dibatasi. Secara bersamaan minum kopi menjadi bagian yang rutin dalam kehidupan orang-orang Arab dan kopi di konsumsi di rumah-rumah penduduk.

Pada pertengahan abad ke-17 dua usahawan Suriah, Hakm dan Shams memperkenalkan kopi ke Istanbul, mendirikan rumah kopi pertama yang disebut *Kiva Han* di kota itu. Pedagang dan toko kopi di Istanbul berjumlah sekitar 300 dan dilindungi oleh Syekh Shadhili. Malahan disebutkan dalam peraturan Turki tahun 1475 bahwa seorang wanita bisa meminta cerai dari suaminya jika ia menolak kopi yang disajikannya (www.mrbreakfast.com)

Penolakan yang terjadi di dunia Arab terjadi pula di Eropa. Awalnya gereja menghujat kopi sebagai 'minuman setan', karena menurut para penasehat Paus kopi adalah minuman favorit kerajaan Ottoman, sehingga menjadincaman bagi umat Katolik. Untuk menyelesaikan kontroversi ini, Paus Clement VII mencicipinya dan alih-alih dari mengutuknya, ia malah memberikan restu dan persetujuannya, sehingga mempercepat penyebaran kopi di seluruh wilayah. Rumah kopi pertama pada 1645, sedangkan rumah kopi Eropa pertama di Roma adalah *Café Greco* pada 1750, dan pada 1763 sudah tercatat lebih dari 2,000 kedai kopi beroperasi di Venesia.

Kopi dibawa ke Inggris pada 1650 oleh seorang Turki bernama Pasqua Rosee yang membuka rumah kopi di Lombard Street kota London. Sebelumnya pada 1637, sebuah rumah kopi dibuka di Oxford oleh seorang imigran Yahudi dari Turki. Saat ini rumah-rumah kopi dapat ditemukan di seluruh Inggris, rumah-rumah kopi dekat Universitas sering didatangi mahasiswa dan mendapat julukan 'Penny Universities' karena dengan biaya semangkuk kopi (satu penny) mahasiswa dapat belajar lebih banyak daripada semua yang ada di dalam buku kuliah. Tahun 1657 rumah-rumah kopi di Inggris harus memiliki izin (www.theguardian.com)

Pada 1600 pedagang Belanda dari New Amsterdam membawa kopi ke Amerika. Empat tahun kemudian Inggris mengambil alih New Amsterdam dan mengganti namanya menjadi New York. Rumah kopi pertama di New York menjual ale²², anggur/*wine*, teh, coklat panas dan kopi. Tahun 2008 diperkirakan terdapat 25,000 rumah kopi (12,000 yang mandiri dan 13,000 *chain*) beroperasi di Amerika Serikat meningkat

²² Semacam bir tetapi lebih keras

dari hanya 9,470 di tahun 2002. Konsumsi kopi oleh orang dewasa meningkat 17%.

Inovasi berkaitan dengan Kopi²³

Tahun 1350 pengrajin dari Mesir, Turki dan Persia menciptakan wadah khusus dari tembikar yang digunakan untuk menyajikan kopi. Inilah cangkir-cangkir kopi pertama.

Pada 1688 rumah kopi milik Edward Lloyd dibuka di Inggris, dan diantara pengunjungnya adalah agen-agen perjalanan kapal dan pedagang. Tempat ini kemudian menjadi cikal bakal perusahaan asuransi Lloyds of London. Pada tahun 1886 alat untuk mencampur kopi (*coffee blend*) diciptakan oleh Joel Cheek yang memberikan nama Maxwell House sebuah nama hotel dimana kopi ini disajikan. Pendaftaran merk "*Maxwell House Good To the Last Drop*" dilakukan pada 1926. Pada 1990 Hills bersaudara mulai melakukan pengepakan kopi dalam kaleng vakum. Hal ini menyebabkan banyak penggilingan dan pemanggangan kecil-kecil yang waktu itu banyak ditemukan di kota-kota besar hilang (www.mrbreakfast.com)

Pada 1882 prototype dari mesin 'Espresso' dibuat di Perancis, yang dilanjutkan oleh Italia pada 1905 dengan membuat mesin Espresso komersial pertama, sedangkan mesin Espresso otomatis pertama ditemukan oleh Dr. Ernest Lily. Mesin Espresso kemudian disempurnakan oleh Achilles Gaggia (1946) seorang Italia yang menggunakan piston dan sistem *spring powered lever* guna menciptakan tekanan tinggi untuk mengeluarkan dan menghasilkan lapisan krem yang tebal, dimana lapisan paling atas mengandung 'flavor' paling enak dari kopi dan aroma yang harum. Perusahaan Faema pada 1960 menemukan mesin Espresso pertama yang di dorong oleh pompa .

Pada 1938, Nestle menemukan *freeze-dried coffee* dalam upayanya menolong Brazil mengatasi permasalahan surplus kopi. Produk baru ini disebut 'Nescafe' dan dipasarkan di Swiss. Frederick yang Agung dari Prusia mulanya melarang impor kopi karena turunnya kekayaan Prusia, dan karena Frederick meragukan kemampuan tempur prajuritnya yang minum kopi,

²³ Diolah dari berbagai sumber

karena biasanya mereka minum bir. Ia kemudian menarik keputusan ini karena protes masyarakat.

Pada 1903, peneliti Jerman memikirkan bagaimana menghilangkan *caffeine* dari kopi tanpa merusak rasanya, dimana biji-biji kopi untuk percobaan ini didanai oleh importer kopi yang kemudian memasarkan produk baru tersebut dengan brand 'Sanka'.

Alat pembuat tetes-tetes kopi (*coffee maker*) pertama diciptakan oleh seorang ibu rumah tangga Jerman Melitta Bentz yang menggunakan kertas isap (*blotting paper*) sebagai filter. Bentz berusaha menghindari rasa pahit karena terlalu masak (*over-brewing*); gagasannya adalah menyiram kopi dengan air mendidih kemudian menyaring air itu. Penyaringan kopi dan kertas penyaringnya dipatenkan pada 1908. Akhir tahun itu juga ia mendirikan perusahaan Melitta Bentz bersama suaminya Hugo dan pada 1909 mereka berhasil menjual 12,000 penyaring kopi buatannya di Germany's Leipziger Fair. Pada 1937 kantong penyaring kopi (*coffee filter bag*) Melitta Bentz dipatenkan. Kemudian pada 1962 perusahaan ini mematenkan pula pengepakan secara vakum.

Pada 1855, James Mason menciptakan penyaring kopi (*percolator*). Pada 1901 minuman kopi instan ditemukan oleh Satori Kato seorang ahli Kimia Jepang-Amerika yang berdiam di Chicago. Kemudian seorang ahli kimia Inggris George Constant Washington yang berdiam di Guatemala pada tahun 1906 melihat dan mengamati bentuk kondensasi bubuk menyembur dari arafe²⁴ peraknya ketika ia melakukan percobaan. Washington kemudian menciptakan kopi instan pertama yang diproduksi secara massal dan menamakannya Red E Coffee yang mulai dipasarkan pada 1909.

Alat pemanggang kopi (*Coffee Roaster*) yang lebih modern ditemukan di Amerika oleh Jabez Burns. Kipas listrik dan motor menjadi bagian dari peralatan pemanggangan dan prosesing terbaru.

Politik Ekonomi Berkaitan dengan Kopi

Pada abad ke-14, orang-orang Arab yang semula mendapatkan semua kopinya dari Ethiopia, berhasil menyelundupkan tanaman ini dan mulai menanam kopinya sendiri di daerah yang

²⁴ Botol untuk anggur, air dan lainnya

dikenal dengan Yaman sekarang. Orang-orang Arab melindungi tanaman kopi mereka, bahkan mereka merebus biji kopi agar benihnya steril sehingga tidak seorangpun dari wilayah Arab dapat menanamnya lagi. Namun hal ini sulit untuk dicegah dan tidak lama tanaman kopi mulai tumbuh di daerah lainnya. Pada tahun 1500an memanggang (sangrai) kopi dan/atau memasaknya lazim dilakukan, sedangkan rumah-rumah kopi terus bermunculan.

Pada era Abu Taqiyya di Mesir, produsen, pedagang dan konsumen kopi menghadapi tantangan secara formal yang mengatakan “air hitam” itu *bid'a*—suatu inovasi berbahaya yang tidak sesuai dengan Islam. Tantangan ini tidak membuat Abu Taqiyya berhenti mengembangkan pasar kopi di Mesir. Di Kairo mereka yang fanatik dalam agama mencela kopi dan celaan ini baru berhenti ketika hakim kepala mencoba meminumnya, kemudian mengambil posisi di pihak peminum kopi.

Gubernur Makkah yang korup Kair Bey²⁵ berusaha melarang kopi karena mengkhawatirkan oposisi dalam pemerintahannya dan mereka yang mengkonsumsi kopi terlalai ke mesjid dan malahan berkumpul di rumah-rumah kopi. Sayangnya Sultan tidak menyetujui pelarangan ini, sebaliknya malah menghukum gubernur tersebut; sedangkan kopi dianggap sakral. Dalam jangka panjang kampanye anti-kopi ini gagal dan setengah milineum kemudian pemimpin Arab Saudi yang menganut aliran Wahabi secara puritan, dengan bangga mempersembahkan kopi kepada tamu-tamunya dan memperlakukan kopi sebagai minuman asli Arab, tanpa sadar tentang sejarah kopi dan resistensi Arab dan Islam terhadap kebiasaan ini.

Belanda berhasil mematahkan monopoli kopi yang selama ini dipegang orang-orang Arab dengan menyelundupkan tanaman kopi keluar dari pelabuhan Mocha dan dikembangkan di rumah kaca Amsterdam. Pada 1658 mereka mulai menanamnya di Ceylon dan di koloni Hindia Belanda (Jawa dan Sumatera). Pasokan kopi yang dikendalikan Arab tidak lagi bertahan. Jika tadinya pedagang Venesia yang mendapatkan semua kopinya dari Arab memegang monopoli perdagangan kopi di Eropa, maka sekarang

²⁵ www.mrbreakfast.com

Amsterdam yang mendapat pasokan dari Hindia Belanda menjadi pusat perdagangan kopi Eropa.

Raja Louis XIV dari Perancis menyukai rasa kopi dan menyuruh ahli tanamannya untuk menjaga tanaman ini. Pada tahun 1723 pelaut muda Gabriel Mathieu de Clieu mencuri tanaman kopi sewaktu meninggalkan Paris dan membawanya ke tempat tugasnya yang baru di Martinique dengan menggunakan kapal. De Clieu menanam bibit kopi di tanah subur Martinique dan menjaga ketat tanamannya. Kebijakan Perancis adalah bahwa menjaga tanaman ini agar tidak ditanam di tempat lain. Pada 1777 lebih dari 18 juta tanaman kopi tumbuh di pulau ini.

Pada 1971 Jerry Baldwin dan Gordon Bowker setelah mencoba kopi, terinspirasi untuk membuka toko kopinya sendiri di Seattle yang dinamakan Starbucks. Toko ini mengkhususkan hanya menjual biji kopi dengan menonjolkan popularitas rasa (*freshly roasted*) biji kopi. Starbucks memiliki konsumen loyal pada 1970an dan awal 1980an melalui biji-biji Arabika dan hasil sangraian yang lebih gelap (www.theguardian.com)

Pada 1984, direktur operasi dan pemasaran ritel, Howard Schultz yang kembali dari perjalanan ke Milan membujuk Baldwin dan Bowker untuk membuka rumah kopi Starbucks yang pertama. Di Milan ia melihat keberadaan rumah-rumah kopi hampir di setiap blok, dimana tidak hanya disajikan kopi Espresso yang enak melainkan berfungsi pula sebagai tempat ‘ketemuan’ (*meeting places*). Schultz sangat ingin membuka rumah kopi semacam ini di Amerika, namun Baldwin dan Bowker menolak rencana Schultz karena mereka tidak ingin terjun ke bisnis restoran.

Schultz kemudian meninggalkan Starbucks untuk membuka rumah kopinya sendiri Il Giornale pada 1985, namun ia tetap menggunakan biji-biji kopi dari Starbucks untuk membuat minuman Espresso. Il Giornale terbukti sangat populer di kalangan publik Seattle. Begitu populernya sehingga pada 1987 Schultz mampu membeli Starbucks. Ia mengganti nama Il Giornale dengan Starbucks dan mulai mengadakan ekspansi cepat dengan membuka 1000 outlet dalam satu dekade. Pada 2001 Starbucks telah dapat ditemukan di 8337 lokasi.

Revolusi yang dibawa Starbucks memberi inspirasi kebangkitan yang dramatis pada konsumsi kopi Amerika dan menjadikan *hang-out* di outlet Starbucks²⁶ suatu kesenangan baru di kalangan kaum muda. Café model Starbucks terbukti dapat diekspor dalam skala global, merambah ke Canada, China, Jepang, Taiwan, Eropa, Asia bahkan dalam beberapa tahun terakhir kita dapat menjumpai Starbucks di Zamzam Tower yang berseberangan dengan Masjidil Haram. Dominasi pasar oleh Starbucks digabung dengan strategi ekspansi yang agresif sampai-sampai membuat terjadinya kanibalisasi diantara outletnya sendiri, juga membuat *brand* ini menuai protes dan kritik. Slogan anti-starbucks bermunculan.

Model Kewirausahaan Islam

Uraian sebelumnya menjelaskan tentang kewirausahaan yang Islami dan bagaimana klaster kopi mencapai bentuknya yang sekarang. Kejadian-kejadian yang memberi banyak pelajaran ditemukan dalam klaster kopi. Dari sini kita bisa menjabarkan suatu model kewirausahaan yang Islami:

a. Dimulai dengan tafakkur dan tadabbur

Tauhid menyuruh kita untuk senantiasa tafakkur dan tadabbur sebagaimana dilakukan oleh Rasulullah SAW di gua Hira. Sebelum diangkat menjadi Rasul, beliau senantiasa dihindangi rasa kebingungan dan kegelisahan melihat kehidupan buruk masyarakat di sekelilingnya. Secara teratur beliau memilih untuk menyendiri dan merenung di gua Hira yang terletak jauh dari keramaian kota. Kemudian turunlah wahyu untuk pertama kalinya di gua tersebut. Ibadah yang dikerjakan Rasulullah disini adalah tafakkur, karena perintah sholat dan puasa belum turun. Tidak dapat dinafikan bahwa tafakkur adalah ibadah, karena bukankah memandang Ka'bah saja sudah mendapatkan pahala; sedangkan kegiatan 'memandang' ini tidak lain dari bertafakkur merenungkan kebesaran Allah SWT.

Tafakkur dalam pengertian sederhana artinya berfikir. Merenung atau meditasi terhadap apa-apa yang terjadi di alam semesta ini. Allah SWT

²⁶ Simpulan penulis dari telaah terhadap tulisan Thompson & Arsel yang mengkaji "brandscape" Starbucks ditambah dengan pengamatan terhadap gaya hidup masa kini.

menyuruh manusia untuk senantiasa berfikir²⁷. Diceritakan bahwa setelah wafatnya sahabat Rasulullah SAW, Abu Darda, seorang laki-laki datang pada istrinya dan bertanya apakah bentuk ibadah paling utama yang dilaksanakan Abu Darda. Istri sahabat ini menjawab, ia akan menghabiskan seluruh hari dengan berfikir, berfikir dan berfikir. Tafakkur didefinisikan pula sebagai mengendalikan hati untuk merenungkan/memikirkan makna hakiki. Sesungguhnya setiap manusia dituntut untuk bertafakkur, mengingat Allah dan memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi. Semakin kita tafakkur akan semakin sadar bahwa Allah tidak menciptakan semua ini dengan sia-sia²⁸. Salah satu hasil dari tafakkur adalah bersyukur, dan Allah menyukai orang-orang yang bersyukur.

Tadabbur dalam arti sederhana adalah meneliti fenomena-fenomena alam ciptaan Allah. Jadi kalau tafakkur membuat kita semakin bersyukur padanya dan semakin memperkuat iman, maka tadabbur akan membuat kita memahami apa yang kita tadabburi dan akan menambah kepada pengetahuan. Hasil nyata dari dua kegiatan ini adalah iman dan ilmu, dua hal yang sangat dibutuhkan manusia dalam hidup baik di dunia maupun di akhirat.

Uraian tentang klaster kopi menunjukkan bahwa ditemukannya kopi adalah hasil dari tafakkur dan tadabbur. Pengamatan tak sengaja terhadap kambing-kambing yang menjadi lebih lincah menambah pengetahuan bahwa biji-biji yang dimakan kambing tersebut mengandung zat penambah energi. Temuan ini digunakan oleh para sufi untuk tetap terjaga dan segar dalam menjalankan zikir malamnya, sedangkan zikir adalah suatu upaya mempertebal iman.

b. Iman dan Ilmu

Islam mengajarkan umatnya untuk senantiasa berbagi, untuk selalu beramal. Sebelum individu

²⁷ Banyak ayat-ayat Al-Qur'an yang diakhiri dengan kata-kata *afala ta'qilun* (tidakkah kamu berfikir? (misalnya Al-Baqarah: 44; 76; Al-An'am: 50; As-Shaffat: 138; Yunus: 16)

²⁸ Ali Imran (3): 191, (yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadaan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): "Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia. Maha Suci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka"

memiliki usaha, sebelum melaksanakan kewirausahaan, sebenarnya sudah ada sesuatu yang dapat dibagi pada masyarakat, sesuatu itu adalah ilmu yang dapat diamalkan. Dalam contoh di atas, temuan-temuan seputar kopi seperti: kegunaannya, penanamannya, mempersiapkannya sebelum menjadi minuman yang enak, semuanya dapat disebar untuk kemanfaatan bersama. Akan tetapi sebagaimana umumnya watak manusia, yang terlihat justru kecenderungan untuk menyimpan temuan demi temuan dan hanya membaginya dengan tujuan komersial (termasuk mematenkannya). Terbukti dari berbagai upaya melindungi tanaman kopi agar tidak diselundupkan ke luar negeri. Tindakan ini mendapat balasan dengan keberhasilan menyelundupkan tanaman ini dan menanamnya di wilayah lain.

c. Kreatifitas dan Inovasi

Kreatifitas dan Inovasi merupakan dua hal yang menentukan keberhasilan bisnis. Uraian tentang klaster kopi dengan jelas telah menggambarkan hal ini. Kreativitas dan Inovasi yang membesarkan bisnis kopi sehingga menjadikannya sebuah klaster usaha tersendiri. Setelah kopi menyebar ke luar dari wilayah Arab, tampak bahwa inovasi terus berlangsung dan disini Eropa dan Amerika mencatat kemajuan. Beberapa inovasi malah telah dipatenkan.

Dalam konteks kewirausahaan, seorang usahawan akan menggunakan kreativitas dan inovasinya untuk menciptakan teknologi yang mampu menghasilkan barang dan jasa yang bisa dinikmati oleh masyarakat yang lebih luas. Kreatifitas yang menghasilkan inovasi selalu ada dimana saja. Dalam hal kopi misalnya, temuan kopi instan, penyaring kopi, cara penyajian bahkan Starbucks mampu menjadikan kopi sebagai *way of life* dan outlet-outletnya sebagai lokasi yang nyaman untuk *hang-out* ataupun *lobby business*. Dari sisi inovasi produk kopi, kita menyaksikan bagaimana kopi yang dulu dicampur sendiri dalam rumah kopi sekarang dikemas dalam *sachet 3-in-1*, dan gerobak-gerobak cappuchino-cincau yang cukup laris di Jakarta. Produk terkait kopi bermunculan, sekarang ada *coffee-blend*, *percolator*, penyaring kopi dan cangkir-cangkir yang dirancang khusus. Jadi inovasi demi inovasilah yang membawa kopi sampai pada bentuk dan variasinya yang sekarang

ini disertai pula dengan kebiasaan minum kopi yang sudah menjadi budaya.

d. Analisis Kelayakan Bisnis Syar'ih

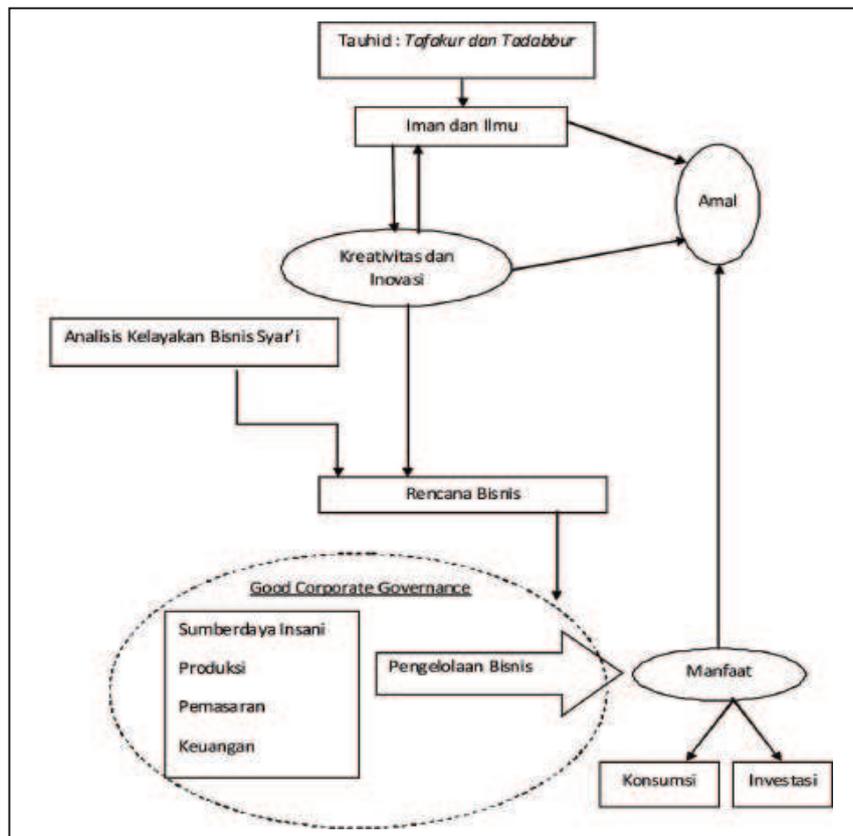
Analisis kelayakan bisnis Syar'ih bukan sekedar *feasibility study* biasa, tapi harus didahului dengan membangun *mindset* sebagai usahawan Muslim. Jika *mindset* ini sudah dibangun maka akan sangat membantu langkah selanjutnya yaitu memilih jenis bisnis. Barulah kemudian dilakukan analisis terhadap kelayakan jenis usaha yang dipilih dengan memperhatikan ketentuan-ketentuan syar'ih. Jadi sebelum masuk ke dalam aspek-aspek teknis analisis kelayakan, aspek non-teknis yang kental dengan pertimbangan keagamaan harus didahulukan. Ada tiga hal dalam aspek non-teknis ini yang harus diperhatikan benar, pertama sumber modal usaha²⁹, kedua adalah bentuk kewirausahaan yang paling sesuai dengan spirit Islam adalah *social entrepreneurship*, ketiga adalah masalah lingkungan.

Untuk yang pertama ini, maka (calon) usahawan harus mempertimbangkan dengan cermat mitra bisnis mana yang akan didekatinya. Inilah salah satu manfaat dari Rencana Bisnis (*Business Plan*) yang akan disodorkan pada mitra usaha. Islam mengharuskan semuanya dilakukan dengan transparan, adil dan proporsional; termasuk cara-cara membagi keuntungan atau kerugian (bila terjadi) kelak.

Kewirausahaan sosial sebagai pertimbangan keduadalam memilih bentuk usaha adalah kewirausahaan yang lebih mementingkan manfaat bagi masyarakat ketimbang bagi pemegang saham. Jadi *focal-point*nya bukan pemegang saham tetapi masyarakat, atau dengan perkataan lain masyarakatlah yang menjadi stakeholder utama. Pertimbangan ketiga menyangkut keberlanjutan usaha yang sekaligus tidak merusak lingkungan atau yang sekarang dikenal dengan *green enterprise*

Pertimbangan mengenai ketiga hal di atas tidak terlepas dari kenyataan bahwa usahawan Muslim adalah 'khalifah' yang memiliki tanggungjawab menyeejahterakan bumi dan tidak merusak di muka bumi. Pada akhirnya kesejahteraan yang dikembangkan ini bukanlah semata-mata untuk pribadi melainkan untuk kesejahteraan umat,

²⁹ Tanpa modal sendiri maka bisnis harus dijalankan berdasarkan konsep bagi-hasil



Gambar 1. Model Kewirausahaan Islam

karena itulah *social entrepreneurship* merupakan salah satu bentuk kewirausahaan Islam.

e. Mengelola Bisnis: Good Corporate Governance

Selanjutnya adalah pengelolaan bisnis (digambarkan dalam panah besar) yang akan memberikan hasil berupa manfaat. Ada empat fungsi utama yang wajib dikelola sebaik-baiknya yaitu sumberdaya insani, produksi, pemasaran dan keuangan. Pengelolaan ini harus dilakukan secara Islami dengan senantiasa memperhatikan ketentuan-ketentuan syari'ah. Jika ini dijalankan dengan *istiqamah* maka hasil langsung yang dinikmati usahawan dan karyawannya adalah *good corporate governance*. Kegiatan kewirausahaan akan memberikan manfaat material dan non-material.

Gambar 1 ini hanya menggambarkan manfaat material yang kemudian dialokasikan sebagai konsumsi dan investasi serta diamankan. Konsumsi adalah apa yang kita berikan pada karyawan dan manajemen, apakah itu berupa bonus; gaji ke-13, ke-14, ke-15; tunjangan hari raya, tunjangan

asuransi dan lain sebagainya. Disisi lain investasi termasuk apa yang digunakan untuk misalnya perluasan usaha, pelatihan karyawan. Intinya adalah hasil investasi ini baru dapat dinikmati kelak kemudian dan tidak secara instan seperti konsumsi.

Keberhasilan usaha yang Islami tidak hanya diukur dari hasil akhir melainkan juga cara-cara mendapatkannya. Sebagai kelanjutan dari kewirausahaan yang merupakan bagian dari Islam, maka semua aktivitas tidak boleh menyimpang dari Islam. Aktivitas yang terkendali ini adalah cara-cara mendapatkan hasil akhir tersebut, karena aktivitas bisnis adalah bagian dari ibadah. Artinya semua aktivitas ini ada pertanggung jawaban di hari akhir kelak.

Akhirnya yang tidak boleh dilupakan adalah bahwa pedoman kewirausahaan Islam adalah Quran dan Hadith, sedangkan etika usahawan haruslah mengacu pada teladan Nabi Muhammad S.A.W. Semua yang diuraikan ini digambarkan pada gambar 1 yang merupakan model kewirausahaan Islami. Aspek spiritualitasnya

jelas digambarkan dengan konsep tauhid yang mengawali model ini.

KESIMPULAN DAN SARAN

Berawal dari penemuan kopi beberapa usaha yang merupakan kaitan ke belakang dan kaitan ke muka dapat ditumbuhkan. Usahawan yang melihat peluang tidak menunggu lama untuk mengembangkan usaha seperti Abu Taqiyya, yang tidak berhenti sampai pada kopi saja. Apa yang kemudian dicapainya melebihi keberhasilan dalam kopi dan pasar gula. Naluri bisnisnya cukup kuat, sehingga apabila Abu Taqiyya hidup pada abad 21 ini, ia dapat membangun *holding-company* untuk manandingi perusahaan-perusahaan seperti Orascom Telecom dan EFG-Hermes, yang keduanya berdagang baik di the Cairo and Alexandria Stock Exchange dan di the London Stock Exchange. Abu Taqiyya bukan satu-satunya pengusaha Muslim, banyak lagi lainnya misalnya Sulaiman Kerimov (pengusaha logam dan real estate Rusia), Nasser Al-Kharafi, Azim Premji³⁰

Monopoli dan proteksi tidak akan berjalan lama. Monopoli kopi dipatahkan oleh penyelundupan bibit kopi keluar dari wilayah bersangkutan; begitu pula proteksi dan penjagaan yang berlebihan dari tanaman kopi oleh raja Perancis digagalkan oleh keluarnya bibit kopi secara illegal dari wilayah tersebut. Jadi yang dibutuhkan adalah kemitraan dan bukan persaingan.

Kata Kopi Nusantara digunakan sebagai penutup kajian ini, karena beragam varian kopi ditemukan di seluruh wilayah Nusantara. Indonesia termasuk dalam lima besar negara penghasil kopi duni dalam urutan ketiga. Jasa Belanda menanam kopi di Jawa dan Sumatera menyebabkan hampir seluruh wilayah Nusantara kaya akan kopi, kemana kita pergi pasti ada kopi khas daerah tersebut; kopi Toraja, kopi Lampung, kopi Jambi, kopi Bali, kopi Medan; ditambah lagi dengan inovasi yang berkembang seperti kopi dalam sachet, kopi Luwak ataupun gerobak Cappuchino Cincau. Ragam kopi ini adalah peluang pertama untuk menjalankan kewirausahaan.

³⁰ Menurut Forbes, Premji berada pada urutan ke-21 orang terkaya dunia dan Muslim terkaya kedua

Kenyataan telah menunjukkan bahwa konsumsi kopi dengan cepat dan mantap menyebar di kalangan penduduk umum melalui tempat-tempat minum kopi apakah itu disebut *coffee-house*, *coffee-shop*, warung kopi, kedai kopi dan lainnya. Wilayah Nusantara terbuka lebar menyambut kebiasaan minum kopi, mulai dari Aceh³¹ sampai Papua. Obrolan di warung kopi tidak berbeda dengan obrolan di rumah-rumah kopi wilayah Arabia ataupun *coffee-shop* Eropa. Outlet Starbucks tidak terhitung banyaknya. Selain nama yang cukup dikenal ini di Jakarta kita temukan berbagai nama seperti Bakoel Coffee, the Coffee Bean, Gourment Coffee, Anomali, Kopitiam dan lain sebagainya. Masyarakat yang lebur ke dalam kebiasaan ini adalah peluang kedua untuk kewirausahaan dalam klaster kopi.

Penutup dari tulisan ini adalah ajakan untuk mengembangkan kewirausahaan yang Islami, yang dapat menghantarkan pada ibadah yang lebih baik sehingga tujuan akhir mencapai ridho Illahi dapat diraih. Kewirausahaan yang Islami dapat disimpulkan memiliki 4 ciri khas yang berbeda dari kewirausahaan konvensional yaitu: selalu bertafakkur dalam menjalankan usaha, mengembangkan kreativitas dan inovasi yang sangat diperlukan dalam memenangkan persaingan, *good corporate governance* yang merupakan andalan usahawan Muslim, dan manfaat yang diperoleh senantiasa ditujukan pada 3 hal, amal, investasi dan konsumsi.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Shuhairimi b. 2013. The Characteristics of Successful Entrepreneurs from Islamic Perspective, *Journal of Islamic and Human Advanced Research Vol 3, No.6, June: 322-345*
- Al-Qur'an dan terjemahnya
- Anonymous, 2013, *Entrepreneurship as a means to Create Islamic Economy-Analysis paper presented to the 6th Annual Muslim World Conference*, Bangkok, May 2013
- Anonymous. Islamic Inventions. <http://www.innovation-creativity.com/islamic-inventions.html>
- Anonymous. *The History of Coffee*. www.gourmetcoffee-lovers.com

³¹ Banda Aceh dijuluki kota 1000 warung kopi (www.backpackinmagazine.com)

- Ansary, Tamim. 2009; *Dari Puncak Bagdad. Sejarah Dunia versi Islam*. Jakarta, Zaman
- Faizal P.R.M; A.A.M Ridhwan and A.W Kalsom 2013. The Entrepreneurs Characteristic from Al-Quran and al-Hadis. *International Journal of Tradem Economics and Finance*. Vol. 4, No.4 August
- Grierson, James. *The History of Coffee*. www.mrbreakfast.com
- Hannan, Shah Abdul. 2005, *Islamic Laws Regarding Business*. Didownload 16 Agustus 2013 www.islamicnetwork.com
- http://en.wikipedia.org/wiki/Ibn_Khaldun
- http://en.wikipedia.org/wiki/Adam_Smith
- http://en.wikipedia.org/wiki/Jean-Baptiste_Say
- http://en.wikipedia.org/wiki/John_Stuart_Mill
- http://en.wikipedia.org/wiki/Carl_Menger
- http://en.wikipedia.org/wiki/Joseph_Schumpeter
- http://en.wikipedia.org/wiki/Alfred_Marshall
- Hunter, Mohd. Murray. 2012. Towards an Islamic Business Model: A Tawhid Approach. *International Journal of Business and Technopreneurship*. Volume 2 No.1, February: 121-135
- Intile, Kelly. 2007. *The European Coffee-House: A Political History*. Thesis. Department of Political Science University of Oregon. June 2007
- Jusmaliani. 2011. *Pengelolaan Sumberdaya Insani*. Jakarta, Bumi Aksara
- Jusmaliani. *Tafakkur dalam Berusaha*. Naskah dalam proses penerbitan
- Kuran, Timur. The Scale of Entrepreneurship in Middle Eastern History: Inhibitive Role of Islamic Institutions Department of Economics, Duke University, Durham. Didownload dari http://www.iisq.nl/hpw/papers/law_kuran.pdf
- McLaughlin, Corinne 2009. *Spirituality and Ethics in Business*, artikel tidak diterbitkan
- Molla, R.I. and M.M.Alam 2011. "Mainstreaming Third Sector Economies by Adopting Principles of Entrepreneurship". *Dialogue and Alliance, Vol 25, No.2*
- Noruzi, Mohammad Reza, Jonathan H. Westover dan Gholam Reza Rahimi. 2010., 'An Exploration of Social Entrepreneurship in the Entrepreneurship Era'. *Asian Social Science* Vol. 6, No. 6; June 2010 dapat juga diakses dari *Asian Social Science* www.ccsenet.org/ass
- Rulindo, Ronald and Amy Mardhatillah. Spirituality, Religiosity and Economic Performances of Muslim Micro-Entrepreneurs, *8th International Conference on Islamic Economics and Finance*
- Thompson, Craig J. and Zeynep Arsel *The Starbucks Brandscape and the Discursive Mapping of Local Coffee Shop Cultures*, mimeo. Madison, University of Wisconsin
- Yusanto, Muhammad Ismail dan Muhammad Karebet Widjajakusuma. 2002. *Menggagas Bisnis Islami*. Jakarta, Gema Insani Press

KOMPARASI PERILAKU KONSUMEN PRODUK HALAL DI AREA MAYORITAS DAN MINORITAS MUSLIM

A COMPARISON OF CONSUMERS'S BEHAVIOUR IN MUSLIM MAYORITY AND MINORITY AREAS

Endang S. Soesilowati dan Chitra Indah Yuliana
Pusat Penelitian Ekonomi, Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia
soesilwk@yahoo.co.uk, chitra.indah@yahoo.co.id

Abstrak

Sebagai negara berpenduduk muslim terbesar, diasumsikan Muslim Indonesia sangat peduli terhadap konsumsi makanan halal. Namun demikian, permintaan terhadap makanan halal belum tentu searah dengan jumlah penduduk muslim. Oleh karena itu, terdapat signifikansi penelitian tentang perilaku konsumen dalam mengkonsumsi makanan halal. Studi ataupun literatur terkait khususnya mengenai peranan agama terhadap perilaku konsumen masih minim. Dengan demikian, penelitian ini diharapkan akan berguna bagi masyarakat baik sebagai konsumen dan produsen, serta pemerintah maupun pihak terkait lainnya sebagai acuan dalam penyusunan kebijakan terkait industri halal khususnya produk makanan olahan. Tulisan ini terutama bertujuan untuk mengkaji perbandingan perilaku konsumen muslim terhadap produk halal yang berada di area mayoritas dan minoritas muslim, ditinjau dari faktor determinan dan aspek religiusitasnya. Teknik pengolahan data mencakup analisis kuantitatif dan kualitatif dengan data yang digunakan yakni data primer dan sekunder yang diperoleh pada tahun 2009 dan 2010 masing-masing dari lokasi penelitian di Banten dan di Bali.

Kata Kunci: Perilaku Konsumen, Muslim, Halal

Abstract

As the largest Muslim country, it could be assumed that Indonesian Muslims are highly concerned with halal food consumption. However, the number of the demand on halal food is not necessarily in line with the number of Muslim adherent. Therefore, there is a significance to conduct a study of consumer behavior on halal food consumption. Related study or literatures in this topic is still under research. This study is expected to be worthy to the communities both as consumer and producer, as well as policy recommendation for government and other stakeholders regarding halal industry, particularly on processed food products. This study aims to reveal the comparison of Muslim consumer behavior on halal product especially between those who are in Muslim majority and minority areas, based on determinant factors and religiosity aspect. The research method includes qualitative and quantitative analysis using primary and secondary data obtained in 2009 and 2010 from Banten and Bali respectively as research locations.

Keywords: Consumer Behaviour, Muslim, Halal

PENDAHULUAN

Jumlah penduduk muslim dunia diestimasikan mencapai 1.6 miliar pada tahun 2010 (Pew Research Center, 2011). Indonesia menempati posisi pertama sebagai negara dengan jumlah penduduk muslim terbesar yang mencapai sekitar 207 juta orang dan mencerminkan 87,18% dari total penduduk di Indonesia berdasarkan data Badan Pusat Statistik (BPS) pada Sensus Penduduk 2010. Angka ini menunjukkan besarnya konsumen potensial dalam produk

halal khususnya di Indonesia. Pasar produk halal ini menarik untuk ditelaah lebih lanjut karena menandai adanya peluang bisnis yang diiringi peningkatan permintaan terhadap produk halal (Walker dkk, 2007).

Perhatian terhadap perilaku konsumen produk halal merupakan bagian dari penilaian pasar yang penting sebagai salah satu faktor utama untuk mencapai keberhasilan dalam industri halal. Selain dari struktur industri dan persaingan, serta situasi perekonomian dan kebijakan perdagangan,

respon konsumen merupakan determinan dalam melihat potensi dan trend industri halal (Sungkar, 2011). Produk halal merupakan topik penting yang tidak hanya terkait dengan sisi penawaran, yakni bagaimana memanfaatkan peluang usaha dan menjadi pemain utama dalam industri ini tetapi juga dari sisi permintaan yakni mencakup upaya agar konsumen dapat terpenuhi permintaannya sesuai dengan standar halal. Pelaku usaha perlu berupaya untuk memberikan produk halal dengan akuntabilitas yang baik dan terverifikasi bagi target pasar halal.

Studi mengenai perilaku konsumen telah dilakukan terhadap 223 responden yang menjadi peserta dalam pertemuan komunitas muslim di Perancis (Stitou dan Rezgui, 2012). Terdapat 56% responden yang menyatakan mereka tidak membeli suatu produk bilamana mereka ragu terhadap kehalalan produk tersebut, sedangkan 87% responden menunjukkan kesediaan mereka untuk membayar lebih bagi produk yang benar-benar halal. Studi ini mengindikasikan bahwa terdapat evolusi dalam komitmen konsumen muslim dan pemahamannya terhadap kehalalan produk. Meskipun tanggungjawab utama terhadap keabsahan produk halal dianggap terletak pada lembaga pemberi sertifikat, pemerintah dan produsen ataupun distributor, konsumen pun memiliki tanggung jawab tersebut. Dengan kata lain, kesadaran konsumen penting untuk mengatasi penipuan dalam kasus produk halal dan memastikan agar kehalalan produk terjamin. Peningkatan kesadaran konsumen terhadap kualitas produk halal juga penting sebagai salah satu upaya untuk membatasi pemasaran produk yang berkualitas rendah.

Di sisi lain, seberapa jauh kepedulian konsumen muslim terhadap kehalalan suatu produk makanan yang dikonsumsi juga dipengaruhi oleh tingkat religiusitas seseorang. Hal ini ditunjukkan antara lain dalam penelitian yang dilakukan Ahmad, Ahlam Nuwairah, dkk. (2013) di Malaysia. Konsumen muslim di Malaysia yang dijadikan sampel studi mengindikasikan bahwa dibandingkan aspek pemahaman mereka terhadap konsep halal, aspek religiusitas memiliki hubungan yang lebih signifikan dengan perilaku mereka dalam mengkonsumsi makanan dan menggunakan kosmetik halal (Ahmad dkk, 2013).

Disamping itu, berdasarkan hasil studi terhadap konsumen muslim Indonesia yang berdomisili di Jakarta dan Melbourne, aspek religiusitas terutama kontrol perilaku dan ketersediaan daging halal juga berpengaruh signifikan terhadap perilaku mereka dalam keputusan mengkonsumsi daging halal. Meskipun responden di Jakarta dan Melbourne masing-masing memiliki karakteristik dan kondisi yang berbeda, ditemukan bahwa selain dari ketersediaan daging halal, tidak terdapat perbedaan yang signifikan pada level determinan konsumsi daging halal antara responden di dua lokasi tersebut (Jusmaliani dan Nasution, 2009).

Signifikansi penelitian mengenai perilaku konsumen terhadap produk halal terkait pula dengan masih minimnya literatur khususnya mengenai perilaku konsumen muslim di Indonesia. Walaupun Indonesia berpenduduk mayoritas muslim, terdapat beberapa daerah dengan konsentrasi agama penduduk yang berbeda, seperti daerah Banten dengan penduduk mayoritas Muslim, dan Bali yang jumlah penduduk muslimnya minoritas. Diasumsikan bahwa konsumen muslim yang tinggal di area minoritas muslim akan lebih berhati-hati dalam mengkonsumsi (baca membeli) makanan (halal) dibandingkan dengan konsumen yang tinggal di area mayoritas muslim. Oleh karena itu tulisan ini utamanya akan mengkomparasikan perilaku konsumen muslim Indonesia dalam mengkonsumsi makanan halal di area mayoritas dan minoritas muslim. Diharapkan tulisan ini akan memberikan kontribusi akademis dan juga dapat dijadikan sebagai bahan masukan kebijakan untuk pengembangan usaha produk halal dalam pemenuhan permintaan pasar domestik dan menuju peluang pasar global yang kini juga tengah digarap oleh negara-negara lain

TINJAUAN PUSTAKA

Halal didefinisikan sebagai sesuatu yang boleh dikerjakan, syariat membenarkan dan pelaku tidak terkena sanksi dari Allah SWT, sedangkan antonimnya yakni haram artinya segala sesuatu atau perkara yang dilarang oleh hukum Islam yang jika ditinggalkan akan memperoleh pahala dan jika dilakukan akan menimbulkan dosa (Qardhawi, 1997). Isu halal-haram mencakup segala aktivitas termasuk pemilihan makanan

yang akan berdampak pada jasmani dan rohani seseorang dan keluarganya. Konsep konsumsi itu sendiri dalam perspektif Islam didefinisikan sebagai pemenuhan kebutuhan barang dan jasa, dengan ketentuan harus halal dan benar sesuai syariah. Konsumsi dianggap sebagai sarana yang esensial dan tidak bisa diabaikan, termasuk dalam merealisasikan pengabdian kepada Allah SWT (Al Haritsi, 2006). Terdapat tuntutan agama untuk mengkonsumsi makanan yang halal dan baik (thayyib), seperti yang tertuang dalam Al-Quran pada ayat-ayat berikut:

يَتَأْتِيهَا النَّاسُ كُلُّوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوبَاتِ

الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿١٦٨﴾

“Hai sekalian manusia, makanlah yang halal lagi baik (thayyib) dari apa yang terdapat di bumi, dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah syaitan; karena sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang nyata bagimu.” (Q.S. Al Baqarah: 168)

وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَأَتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ



“Dan makanlah makanan yang halal lagi baik (thayyib) dari apa yang Allah telah rezekikan kepadamu, dan bertakwalah kepada Allah dan kamu beriman kepada-Nya.” (Q.S. Al Maidah: 88)

Dalam kandungan ayat-ayat tersebut terungkap pula bahwa isu kehalalan makanan penting dan erat kaitannya dengan masyarakat luas (Amin, 2013). Lembaga Pengkajian Pangan, Obat-obatan dan Kosmetika (LPPOM) MUI menekankan bahwa yang terdapat di muka bumi ini pada dasarnya adalah halal, kecuali yang dilarang secara tegas dalam Al Quran dan Hadits. Sebenarnya makanan yang diharamkan oleh Allah SWT jumlahnya sangat sedikit, yakni sesuai yang tertuang dalam Al Quran surat Al Maidah ayat 3 yang artinya:

“Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, (daging hewan) yang disembelih atas nama selain Allah, yang tercekik, yang terpukul, yang jatuh, yang

ditanduk, dan diterkam binatang buas, kecuali yang sempat kamu menyembelinya dan (diharamkan bagimu) yang disembelih untuk berhala...”

Namun demikian, perkembangan teknologi untuk menciptakan produk halal yang beraneka dan memanfaatkan bahan haram yang dianggap lebih ekonomis sebagai bahan baku atau bahan tambahan dalam proses produksi dapat mengancam kehalalan atas produk olahan. Hal ini juga menimbulkan keraguan atas ketetapan kehalalan produk yang telah bercampur aduk dengan bahan yang masih tidak jelas kehalalannya dan statusnya menjadi *syubhat* (meragukan). Majelis Ulama Indonesia (2009) melalui Komisi Fatwa menyebutkan bahwa pada dasarnya produk olahan sering diragukan kehalalan atau kesuciannya sehingga dibutuhkan penelusuran dan penelaahan secara intensif sebelum memutuskan status kehalalan suatu produk sebagai upaya perlindungan konsumen khususnya penduduk muslim.

Terkait dengan konsep halal tersebut, agama merupakan elemen utama dalam kultur kehidupan yang dapat mempengaruhi perilaku konsumen dan keputusan untuk membeli (Delener, 1994; Pettinger dkk, 2004; Schiffman dan Kanuk, 2008; Shafie dan Othman, 2006). Meskipun terdapat tuntutan agama dan hukum yang sangat ketat dalam hal makanan, namun sejauhmana orang akan mengikuti hukum tersebut tentu saja akan sangat bervariasi (Bonne dkk, 2006). Menurut Schiffman dan Kanuk (2008), definisi perilaku konsumen yakni suatu perilaku yang ditujukan untuk mencari, membeli, menggunakan, mengevaluasi dan menghabiskan produk. Engel, Blackwell dan Miniard (1993) menambahkan bahwa perilaku konsumen mencakup pula proses keputusan yang mendahului dan mengikuti tindakan tersebut.

Penelitian yang diacu dalam tulisan ini berfokus pada perilaku konsumen muslim dalam mengkonsumsi makanan halal ini dengan menggunakan pendekatan teori perilaku yang diadaptasi dari teori *Planned Behaviour*. Dalam teori ini terdapat tiga aspek yang menentukan perilaku seseorang, yakni sikap, norma subyektif dan persepsi kontrol perilaku (Ajzen, 1991). Sementara itu, tingkat religiusitas ataupun kadar

ke-Islam-an seseorang yang merupakan identitas diri sebagai muslim memiliki ketiga aspek tersebut sebagai faktor determinan yang mempengaruhi niat untuk memutuskan mengkonsumsi produk halal. Sikap merupakan tendensi psikologis seseorang dalam mengevaluasi suatu hal yang disukai atau tidak disukai. Norma subyektif yang terdiri dari norma sosial dan norma agama, merupakan tekanan sosial terhadap seseorang untuk melakukan atau tidak melakukan sesuatu perbuatan. Kemudian, persepsi kontrol perilaku yang meliputi kontrol diri, agama dan lingkungan, merupakan persepsi terhadap sejauh mana perilaku tertentu dapat dikendalikan.

Religiusitas merupakan istilah sosiologis komprehensif yang meliputi tiga elemen utama yakni aktivitas keagamaan, dedikasi dan keyakinan (Edewor, 2008). Seseorang yang religius akan menunjukkan sistem nilai yang berbeda dari mereka yang kurang religius dan tidak religius (Mokhlis, 2009). Merujuk pada Ramly, Chai dan Lung (2008), religiusitas dapat pula dipahami sebagai tingkat komitmen seseorang pada agama yang diyakininya, seperti halnya sikap individu yang mencerminkan komitmen tersebut (Johnson dkk, 2001) atau sejauh mana perilaku individu dapat tergantung pada pentingnya seseorang menempatkan agama itu sendiri (Sood dan Nasu, 1995).

Terdapat perbedaan komponen yang digunakan untuk mengukur religiusitas ini dalam beberapa penelitian. Aktivitas organisasi dan non organisasi (berdoa, mempelajari kitab/buku agama); kepercayaan, pengalaman dan motivasi religius; dukungan sosial religius serta kombinasi dari aspek lainnya telah digunakan dalam studi Hill dkk (2000) untuk mengkaji religiusitas. Sementara itu, tiga komponen utama yakni kognisi (pengetahuan dalam pikiran secara sadar), afeksi (perasaan) dan perilaku (yang dilakukan oleh tubuh) menjadi klasifikasi yang digunakan untuk mengidentifikasi dimensi religiusitas (Cornwall, Albrecht, Cunningham dan Pitcher, 1986 dalam Edewor, 2008). Dalam tulisan ini digunakan aspek dedikasi dan kognisi sebagai indikator religiusitas penduduk muslim yang direpresentasikan oleh latar belakang pendidikan formal yang ditempuh yakni pesantren sebagai

upaya memiliki dan menambah pengetahuan tentang ajaran Islam.

METODE PENELITIAN

Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, tulisan ini mengkaji perbandingan perilaku konsumen muslim terhadap produk halal bagi konsumen yang berada di area mayoritas dibandingkan dengan di area minoritas muslim, ditinjau dari faktor determinan dan aspek religiusitasnya. Data yang digunakan yakni data primer diperoleh dari lokasi penelitian di Banten dan Bali, masing-masing pada tahun 2009 dan 2010, serta data sekunder dari berbagai sumber literatur terkait pada topik kajian. Penelitian ini merupakan penelitian deskriptif dan *explanatory* dengan menggunakan *single cross-sectional design*. Data primer diperoleh dari pengisian kuesioner terstruktur dan dengan menggunakan skala Likert terhadap 100 responden muslim di Banten dan 103 responden muslim di Bali. Teknik pengolahan data kuantitatif dalam analisis komparasi perilaku konsumen di area mayoritas dan minoritas muslim dalam mengkonsumsi makanan halal ini dilakukan dengan perbandingan antar kelompok responden ataupun antar variabel pernyataan. Analisis deskriptif dengan penyajian dalam grafis dan tabel digunakan untuk melihat sebaran responden di kedua lokasi penelitian dengan menggunakan perbandingan nilai rata-rata atau *cut off point* (COP).

Aspek yang menjadi faktor determinan yakni sikap, norma subyektif dan persepsi kontrol perilaku. Pengukuran ketiga aspek itu diperoleh dari skor rata-rata dari masing-masing kelompok pernyataan responden dalam kuesioner tersebut yang digunakan sebagai indikator untuk mengukur sejauh mana sikap, norma subyektif dan persepsi kontrol perilaku tersebut mempengaruhi perilaku konsumen muslim dalam mengkonsumsi makanan halal. Disamping itu, aspek religiusitas yang diukur dari latar belakang pendidikan pesantren dari responden di kedua lokasi penelitian juga menjadi indikator yang digunakan untuk mengkaji seberapa besar masing-masing aspek dapat menentukan keputusan dalam mengkonsumsi makanan halal.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Faktor Determinan Perilaku Konsumen Makanan Halal

1. Sikap

Sikap termasuk area studi yang penting dalam bidang psikologi karena dianggap berpengaruh dan bahkan sebagai faktor utama penentu dalam perilaku individu terhadap objek ataupun konsep (Omar, Muhammad & Omar, 2008). Dalam tulisan ini, sikap pada dasarnya dimaksudkan sebagai predisposisi responden untuk memutuskan membeli dan memilih makanan halal. Oleh karena itu, meskipun terdapat perbedaan antara point pernyataan responden di Banten dan di Bali yang digunakan untuk mengukur sikap (lihat Tabel 1 dan Tabel 2), hal ini tidak membedakan konsep dalam mengkaji sikap sebagai faktor determinan perilaku konsumen muslim dalam makanan halal. Perbedaan indikator yang digunakan ini misalnya dapat disebabkan oleh rendahnya validitas pada pernyataan responden di Bali mengenai pentingnya mengkonsumsi makanan halal, sesuai perhitungan dengan angka korelasi Pearson Product Moment yang kurang dari 0,195, sehingga tidak dapat digunakan untuk mengukur sikap (Salim, 2010).

Secara lebih rinci, pengukuran sikap pada responden di Banten menggunakan lima pernyataan, yakni seberapa penting mengkonsumsi makanan halal, seberapa besar pertimbangan kehalalan dalam membeli makanan dan dalam memilih restoran atau warung makan, seberapa tinggi tendensi untuk tidak membeli makanan yang tidak bersertifikat halal dan untuk mencari produk lain yang bersertifikat halal jika makanan halal yang biasa dibeli responden tidak tersedia. Sementara itu, pengukuran sikap pada responden di Bali yakni pada pernyataan kecenderungan untuk selalu membeli makanan yang bersertifikat halal MUI dan selain label MUI, keputusan individu untuk memakan hanya yang halal, pertimbangan kehalalan dalam mengkonsumsi, pemilihan restoran atau warung makan karena adanya tulisan halal atau diketahui sebagai warung muslim.

Tabel 1. Skor Rata-Rata (COP) Sikap Responden di Banten

Pernyataan	COP
Penting mengkonsumsi makanan halal	6,93
Selalu berbelanja produk makanan halal	6,90
Memilih restoran/warung yang menjual makanan halal	6,84
Tidak membeli makanan yang tidak bersertifikat halal	4,73
Membeli produk sejenis lain yang bersertifikat halal	5,82
Total Sikap	6,24

Sumber: Diolah dari data primer tim P2E-LIPI, 2009.

Tabel 2. Skor Rata-Rata (COP) Sikap Responden di Bali

Pernyataan	COP
Selalu membeli makanan yang bersertifikat halal MUI	5,65
Selalu membeli makanan yang bersertifikat halal selain label MUI	5,35
Memakan makanan halal pilihan sendiri	6,85
Halal menjadi pertimbangan utama mengkonsumsi	6,95
Ada tulisan "Halal" menjadi pertimbangan utama memilih restoran	6,32
Warung muslim menjadi pertimbangan utama memilih restoran	6,62
Total Sikap	6,29

Sumber: Diolah dari data primer tim P2E-LIPI, 2010.

Dengan menggunakan tujuh skala jawaban dengan skala Likert (mulai dari 1 bagi yang bersikap sangat negatif, sampai dengan 7 untuk yang sangat positif), Tabel 1 dan Tabel 2 menunjukkan bahwa COP sikap responden di Banten sebesar 6,24 yang sedikit lebih rendah dibandingkan di Bali dengan COP sebesar 6,29. Keduanya menunjukkan sikap yang sangat positif bagi seluruh responden muslim Banten dan Bali untuk mengkonsumsi makanan halal. Hal tersebut terutama ditunjukkan pada sikap responden yang menyatakan sangat pentingnya masyarakat muslim di Banten untuk mengkonsumsi makanan halal, dengan COP senilai 6,93. Terlebih lagi dengan pernyataan responden di Bali dengan COP senilai 6,95 bahwa halal menjadi pertimbangan utama dalam mengkonsumsi makanan.

Di sisi lain, sikap positif responden dalam mengkonsumsi makanan halal ini kurang kuat

dalam hal sertifikasi seperti yang ditunjukkan pada responden di Banten yang menyatakan tidak membeli makanan yang tidak bersertifikat halal dengan COP yang paling rendah dibandingkan indikator pengukur sikap lainnya. Selain itu, jika responden tidak menemukan makanan yang bersertifikat halal yang biasa mereka beli, mereka sedikit enggan untuk mencari produk sejenis lain yang bersertifikat halal. Terdapat pula tendensi responden muslim Banten untuk tetap membeli makanan kesukaannya walaupun tidak bersertifikat halal. Tendensi skor rata-rata terendah bagi pernyataan tentang sertifikasi produk makanan yang dikonsumsi terjadi di kedua daerah penelitian tersebut.

Kenyataan ini tidak secara otomatis mengindikasikan bahwa responden muslim masih suka mengonsumsi makanan yang tidak halal, oleh karena pernyataan dalam kuesioner hanya menekankan pada tendensi responden untuk mengonsumsi makanan yang bersertifikat halal. Hal ini mungkin terkait pula dengan ketersediaan produk makanan yang bersertifikat halal yang masih terbatas. Berdasarkan data produk yang teregistrasi di Badan Pengawas Obat dan Makanan (BPOM) baru terdapat 59% dari total produk yang telah bersertifikat halal MUI atau 103.382 dari total 175.157 produk (Akbar, 2014). Seperti halnya data dari Majelis Ulama Indonesia (2011) bahwa di provinsi Jawa Barat misalnya, hanya terdapat 7.000 produk yang sudah bersertifikat halal pada tahun 2011 dari 2 juta produk makanan olahan dari Usaha Mikro, Kecil dan Menengah (UMKM).

2. Norma Subyektif

Norma subyektif mencakup anggapan diri individu terhadap penilaian pihak eksternal (keluarga, masyarakat, pemerintah, pemuka agama) terhadap keputusan untuk memilih dan membeli makanan halal. Norma subyektif ini dapat diukur melalui dua kelompok pernyataan. Pertama, yakni pendapat responden terhadap adanya tuntutan mengonsumsi makanan halal dari empat kelompok selain dirinya sendiri, termasuk tuntutan keluarga, masyarakat, pemerintah, dan pemuka agama. Kedua, pendapat responden terhadap penilaian negatif yang akan diterimanya, jika mereka tidak mengonsumsi

makanan halal, yang diperoleh dari empat pihak eksternal tersebut. Khusus dalam kasus Bali, pernyataan responden dalam mengonsumsi makanan halal karena tuntutan pemuka agama tidak menjadi pengukur norma subyektif karena tidak lolos uji validitas dengan korelasi Pearson Product Moment (Salim, 2010).

Tabel 3. Skor Rata-Rata (COP) Norma Subyektif Responden di Banten dan Bali

Pernyataan	COP Banten	COP Bali
Mengonsumsi makanan halal oleh karena tuntutan keluarga	5,44	4,81
Mengonsumsi makanan halal oleh karena tuntutan masyarakat	4,68	3,37
Mengonsumsi makanan halal oleh karena tuntutan pemerintah	4,39	3,83
Mengonsumsi makanan halal oleh karena tuntutan pemuka agama	5,61	-
Jika tidak mengonsumsi makanan halal akan dinilai negatif oleh keluarga	6,25	5,98
Jika tidak mengonsumsi makanan halal akan dinilai negatif oleh masyarakat	5,63	5,03
Jika tidak mengonsumsi makanan halal akan dinilai negatif oleh pemerintah	4,66	4,24
Jika tidak mengonsumsi makanan halal akan dinilai negatif oleh pemuka agama	5,92	5,74
COP Norma Subyektif	5,32	4,71

Sumber: Diolah dari data primer Tim P2E LIPI, 2009;2010.

Tabel 3 menunjukkan bahwa norma subyektif di Banten sebagai faktor determinan perilaku konsumen muslim dalam mengonsumsi makanan halal yang lebih tinggi (COP=5,32) dibandingkan di Bali (COP=4,71). Hal ini mungkin terkait dengan karakteristik masyarakat Banten yang sebagian besar muslim, sehingga tuntutan dan anggapan negatif dari pihak eksternal lebih menentukan dalam mengonsumsi makanan halal dibandingkan dengan responden di Bali yang merupakan area minoritas muslim. Temuan yang menarik pula ialah bahwa COP tertinggi di kedua lokasi penelitian yakni pada pernyataan adanya penilaian negatif oleh keluarga bila tidak mengonsumsi makanan halal dibandingkan

pada pernyataan lainnya. Ini berarti keluarga merupakan pihak eksternal yang paling kuat dalam mempengaruhi perilaku konsumen makanan halal. Namun demikian, apabila dibandingkan dengan pengukuran sikap pada Tabel 1 dan Tabel 2 sebelumnya, tampak bahwa secara umum norma subyektif memiliki COP yang lebih kecil dibandingkan sikap. Dengan kata lain, norma subyektif tidak sekuat sikap untuk menjadi faktor determinan perilaku mengkonsumsi makanan halal.

3. Persepsi Kontrol Perilaku

Persepsi kontrol perilaku meliputi dua komponen (Ajzen, 1991; Taylor & Todd, 1995). Komponen pertama merefleksikan ketersediaan sumber yang diperlukan untuk mewujudkan perilaku, seperti akses terhadap uang, waktu dan sebagainya. Komponen kedua mencerminkan keyakinan responden terhadap kemampuannya sendiri untuk melakukan sesuatu. Dalam tulisan ini, persepsi kontrol perilaku diukur melalui pernyataan responden sebagai indikator, yakni seberapa besar responden mendorong pihak eksternal untuk mengkonsumsi makanan halal termasuk pada keluarga, kerabat/saudara, sahabat, teman, pemuka agama dan komunitas/masyarakat; seberapa jauh kontrol diri responden terhadap konsumsi makanan halal; dan seberapa pentingnya label halal untuk dapat jelas terlihat. Selain itu, terdapat pula pernyataan seberapa jauh responden mengkonsumsi makanan halal karena ajaran agama sebagai indikator pengukur persepsi kontrol perilaku khususnya di Bali.

Dibandingkan dengan pengaruh aspek sikap maupun aspek norma subyektif yang telah dibahas pada bagian sebelumnya, pengaruh aspek persepsi kontrol perilaku terhadap perilaku responden dalam mengkonsumsi makanan halal secara umum menunjukkan kecenderungan posisi di antara keduanya. Artinya, persepsi kontrol perilaku di Banten dan Bali memiliki pengaruh yang lebih kuat dibandingkan dengan pengaruh aspek norma subyektif, tetapi tidak sekuat pengaruh sikap responden terhadap perilaku responden muslim dalam mengkonsumsi makanan halal. Sementara itu, apabila ditinjau secara spesifik, Tabel 4 mengindikasikan bahwa persepsi kontrol perilaku responden di Bali (COP=6,19) sedikit lebih tinggi

pengaruhnya dibandingkan di Banten (COP=6,02) terhadap perilaku mengkonsumsi makanan halal.

Tabel 4. Skor Rata-Rata (COP) Persepsi Kontrol Perilaku Responden di Banten dan Bali

Pernyataan	COP Banten	COP Bali
Label halal harus terlihat jelas	6,67	6,58
Mengkonsumsi makanan halal oleh karena ajaran agama	-	6,84
Mendorong keluarga untuk mengkonsumsi makanan halal	6,85	6,68
Mendorong kerabat/saudara untuk mengkonsumsi makanan halal	6,39	6,34
Mendorong sahabat untuk mengkonsumsi makanan halal	5,74	5,95
Mendorong teman untuk mengkonsumsi makanan halal	5,56	5,61
Mendorong pemuka agama untuk mengkonsumsi makanan halal	4,90	5,97
Mendorong komunitas/masyarakat untuk mengkonsumsi makanan halal	5,37	5,43
Melakukan kontrol terhadap konsumsi makanan halal	6,66	6,32
COP Persepsi Kontrol Perilaku	6,02	6,19

Sumber: Diolah dari data primer tim P2E-LIPI, 2009; 2010

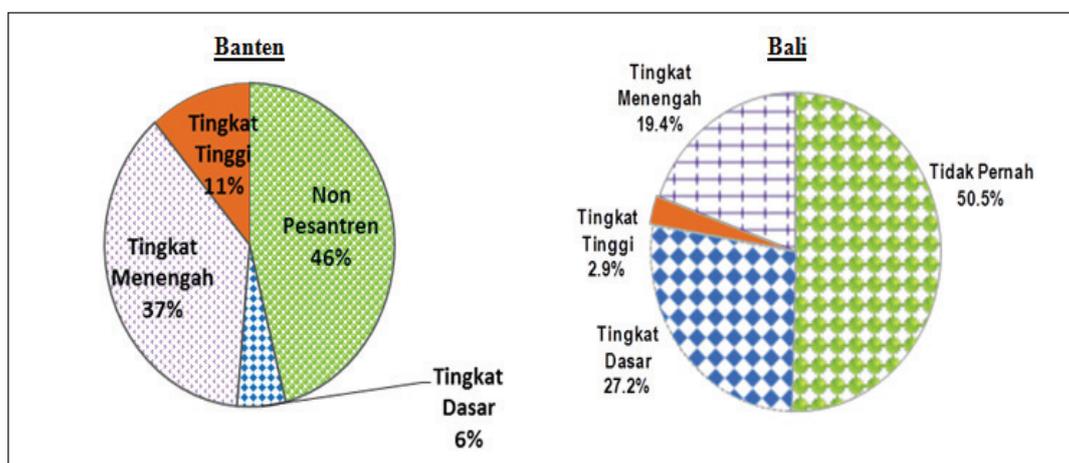
Terlepas dari paling tingginya COP pada indikator mengkonsumsi makanan halal dengan alasan ajaran agama yang ditunjukkan oleh responden di Bali, pernyataan bahwa responden mendorong keluarga untuk mengkonsumsi makanan halal juga yang tertinggi sebagai pengukur persepsi kontrol perilaku di kedua lokasi penelitian. Ini sama halnya dengan yang terdapat pada pengukuran norma subyektif, bahwa keluarga yang memiliki pengaruh paling utama pada kedua aspek ini. Selain itu, kontrol diri individu terhadap konsumsi makanan halal juga menunjukkan aspek persepsi kontrol perilaku yang positif sebagai faktor determinan perilaku konsumen dalam mengkonsumsi makanan halal, baik di wilayah mayoritas maupun minoritas muslim.

Tingkat Pendidikan Formal Islam dan Perilaku Konsumen Makanan Halal

Pesantren merupakan salah satu bentuk lembaga pendidikan formal yang memiliki fokus studi yang berlandaskan pada ajaran Islam, dengan juga diberikan pengajaran pada bidang lainnya sesuai kurikulum pendidikan nasional dan visi misi lembaga yang bersangkutan namun tetap membangun iklim utama lingkungan pendidikan yang berprinsip pada syariat Islam. Terdapat dua pokok esensi peran pesantren, yakni guna mencetak kader ulama yang pandai dan mendalami ilmu agama, serta mampu mengatasi persoalan umat. Pesantren dapat berperan tidak hanya dalam melakukan proses transfer ilmu agama Islam tetapi juga untuk mampu

tetapi, seperti pada umumnya bahwa tidak selalu pengamalan atau realisasi tindakan akan sesuai dengan apa yang telah diketahui ataupun dipahami. Bagian tulisan berikut mengupas lebih dalam dari temuan penelitian.

Gambar 1 menunjukkan profil komposisi responden berdasarkan latar belakang pendidikan pesantren yang pernah ditempuh. Responden penelitian di Banten yang tidak pernah menempuh pendidikan pesantren ialah sebanyak 46% dari total responden. Proporsi ini lebih sedikit daripada responden tanpa pendidikan pesantren di Bali yang mencapai 50,5% dari total responden. Hal ini mungkin dapat dikaitkan dengan karakteristik provinsi Banten yang mayoritas penduduknya merupakan muslim, sementara provinsi Bali



Sumber: Diolah dari data primer Tim P2E LIPI, 2009; 2010.

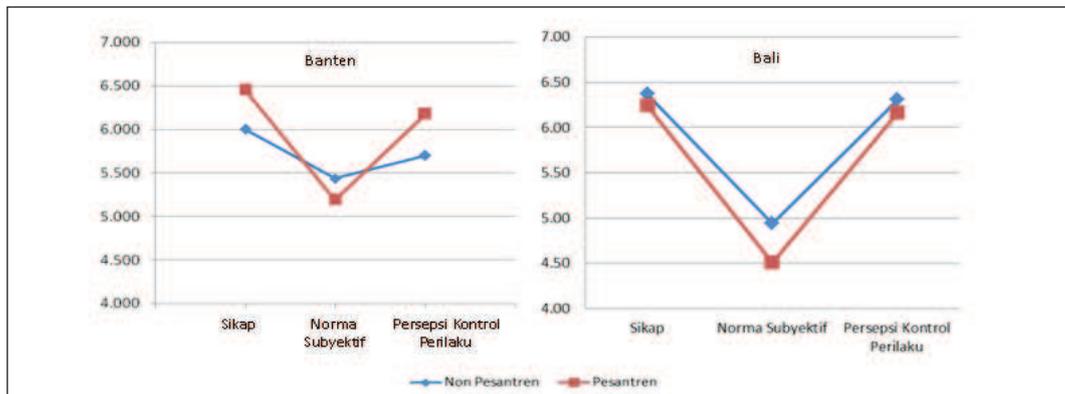
Gambar 1. Persentase Responden di Banten dan Bali Berdasarkan Latar Belakang Pendidikan Pesantren

menghadapi tantangan baru yang muncul dari proses modernisasi dewasa ini (Haningsih, 2008), hal ini berarti termasuk pula dalam menghadapi ancaman ketidakjelasan status halal-haramnya makanan.

Dengan demikian, dapat diasumsikan bahwa lulusan pesantren pada dasarnya berkapasitas penguasaan pengetahuan ajaran Islam yang tinggi. Kaitannya dengan penelitian ini, konsumsi makanan halal adalah tuntutan ajaran agama Islam sehingga sejatinya telah dipahami terutama oleh individu yang telah menempuh di lembaga pendidikan ini. Latar belakang pendidikan pesantren merepresentasikan aspek dedikasi dan kognisi sebagai indikator religiusitas. Akan

dengan minoritas muslim. Artinya, terdapat lebih besar kemungkinan adanya perhatian responden Banten untuk menempuh pendidikan yang berfokus pada ajaran agama Islam ini. Hal ini juga tampak dalam proporsi responden Banten yang pernah menempuh pendidikan pesantren hingga tingkat menengah (*Jurumiah Kailani/ Matan Bina*) dan tingkat tinggi (*Alfiah*) yang lebih besar dibandingkan dengan responden Bali. Sementara itu, responden dengan pendidikan pesantren tingkat dasar (*Amil*) di Banten lebih sedikit daripada di Bali.

Lebih lanjut, untuk mengkaji keterkaitan latar belakang pendidikan pesantren dengan perilaku konsumen dalam mengkonsumsi makanan



Sumber: Diolah dari data primer tim P2E-LIPI, 2009; 2010

Gambar 2. Skor Rata-Rata (COP) Sikap, Norma Subyektif dan Persepsi Kontrol Perilaku Responden di Banten dan Bali Berdasarkan Latar Belakang Pendidikan Pesantren

halal, digunakan perhitungan COP. Komparasi skor rata-rata antara sikap, norma subyektif dan persepsi kontrol perilaku berdasarkan profil responden yang pernah dan tidak pernah menempuh pendidikan pesantren ditunjukkan dalam Gambar 2. Berdasarkan hasil temuan dari responden di Banten dan Bali, yang menarik ialah norma subyektif memiliki skor rata-rata total yang lebih rendah dengan selisih yang signifikan dibandingkan sikap dan persepsi kontrol perilaku. Ini menunjukkan bahwa responden di kedua lokasi penelitian merasa kurang adanya tuntutan pihak eksternal dalam keputusannya mengkonsumsi makanan halal dan cenderung merasa tidak dipandang negatif oleh keluarga, masyarakat, pemerintah dan pemuka agama apabila tidak mengkonsumsi makanan halal. Selain itu, COP norma subyektif yang lebih tinggi pada responden non pesantren di kedua lokasi menunjukkan pula bahwa individu dengan pendidikan pesantren memiliki norma subyektif yang lebih rendah yang mungkin akibat merasa dirinya disegani dan menganggap lebih tahu untuk menentukan sendiri perilakunya dalam mengkonsumsi makanan halal.

Gambar 2 tersebut juga mengindikasikan bahwa responden di Banten yang berlatar belakang pendidikan pesantren secara keseluruhan memiliki tingkat keputusan yang lebih tinggi dalam mengkonsumsi makanan halal dibandingkan yang tidak berpendidikan pesantren. Hal ini terkait dengan temuan bahwa semakin rendah kadar komitmen beragama responden di Banten, semakin tinggi proporsi responden yang tidak pernah menempuh pendidikan pesantren (Jusmaliani,

2009). Artinya, kadar komitmen beragama yang rendah berkaitan dengan ketiadaan latar belakang pendidikan pesantren dan sebaliknya. Indikasi ini juga sejalan dengan temuan bahwa pertimbangan kehalalan dalam membeli makanan dan memilih restoran ataupun komitmen dalam mengkonsumsi makanan hanya yang halal tersebut relatif lebih utama bagi responden berlatar belakang pendidikan pesantren dibandingkan non pesantren (Suhodo, 2009). Meskipun demikian, apabila ditinjau berdasarkan korelasi Pearson, latar belakang pendidikan formal Islam responden di Banten melalui pesantren ini tidak berkorelasi secara signifikan dengan perilaku dalam mengkonsumsi makanan halal (Mulyaningsih, 2009).

Tabel 5. Perilaku Konsumen Muslim di Bali dalam Konsumsi Makanan Halal Berdasarkan Latar Belakang Pendidikan Pesantren

Pesantren	Sikap	Norma Subyektif	Persepsi Kontrol Perilaku	COP
Tidak Pernah	6,37	4,94	6,31	5,87
Tingkat Dasar	6,18	4,30	5,81	5,43
Tingkat Menengah	6,23	4,74	6,42	5,80
Tingkat Tinggi	6,33	4,48	6,26	5,69
Total	6,29	4,71	6,19	5,73

Sumber: Diolah dari data primer tim P2E-LIPI,2010

Hal tersebut mungkin dapat turut menjelaskan yang terjadi pada responden Bali. Lain halnya dengan temuan di Banten, responden di Bali yang berpendidikan pesantren justru memiliki keputusan yang lebih rendah dalam mengkonsumsi makanan halal dibandingkan dengan responden tanpa pendidikan pesantren. Ini ditunjukkan baik dalam hal sikap, norma subyektif dan persepsi kontrol perilaku. Lebih lanjut, Tabel 5 menunjukkan bahwa meskipun secara keseluruhan responden non pesantren di Bali memiliki COP yang lebih tinggi (5,87), responden dengan pendidikan pesantren tingkat tinggi juga memiliki COP di atas skor rata-rata total pada masing-masing indikator sikap, norma subyektif dan persepsi kontrol perilaku.

Tidak searahnya latar belakang pendidikan pesantren dengan perilaku dalam mengkonsumsi makanan halal sejalan dengan yang telah diungkap Edewor (2008), yakni bahwa setiap individu tidak mutlak memiliki nilai pada tingkat yang sama dalam masing-masing indikator religiusitasnya. Skor yang diperoleh dapat berbeda levelnya dalam setiap indikator. Dengan kata lain, meskipun indikator religiusitas tinggi, dapat terjadi dimana perilaku dalam mengkonsumsi makanan halal rendah. Disamping itu, hal ini mencerminkan pula urgensi konsep pendidikan Islam untuk merambah pada persoalan konsumsi produk halal dengan lebih mendalam. Hal ini sebenarnya telah pula menjadi perhatian pemerintah yang diungkapkan dalam publikasi terbitan Departemen Agama RI (2007) bahwa konsep pendidikan Islam harus mencakup faktor yang mengutamakan pengembangan sumber daya manusia (SDM) muslim yang berkualitas. Oleh karena itu, idealnya konsep pendidikan Islam meliputi ajaran untuk menghindari berbagai produk yang non halal agar tidak hanya diperoleh SDM yang kompeten dalam hal intelektual namun juga yang mampu mengaktualisasikan nilai-nilai Islam yang berguna bagi dirinya sendiri dan masyarakat luas.

KESIMPULAN DAN SARAN

Berdasarkan kajian pada ketiga faktor determinan, responden di Banten dan Bali menunjukkan bahwa secara umum aspek sikap dan persepsi kontrol perilaku yang paling mendominasi dalam keputusan mengkonsumsi makanan halal.

Sementara itu, norma subyektif menjadi determinan yang lebih rendah dalam mempengaruhi perilaku konsumen makanan halal. Hal serupa juga ditunjukkan pada kajian aspek religiusitas yang diukur melalui latar belakang pendidikan formal Islam dalam kaitannya dengan ketiga faktor determinan tersebut. Ini mengindikasikan bahwa responden di area mayoritas dan minoritas muslim berperilaku dalam mengkonsumsi makanan halal lebih dikaitkan dengan alasan dari dirinya sendiri, atau karena mereka memang menyukainya (sikap), daripada alasan adanya tuntutan dan penilaian negatif dari lingkungan sekitar atau pihak eksternal.

Perbedaan yang dapat terlihat dari pengukuran skor rata-rata responden pada ketiga faktor determinan ialah bahwa responden di Bali memiliki sikap dan persepsi kontrol perilaku yang lebih tinggi dalam mengkonsumsi makanan halal daripada di Banten. Hal ini menunjukkan bahwa dengan menjadi kelompok minoritas di Bali yang sebagian besar penduduknya beragama Hindu dan dengan kecenderungan lebih terbatasnya dan sulitnya memperoleh makanan yang halal, umat muslim dapat terdorong untuk lebih memiliki sikap dan kontrol yang berasal dari dirinya sendiri dalam memutuskan untuk mengkonsumsi hanya yang halal.

Lebih lanjut, latar belakang pendidikan pesantren yang pernah ditempuh oleh responden muslim terutama di Bali tidak sejalan dengan asumsi yang didasarkan pada konsep teoritis. Responden di Bali yang berlatar belakang pendidikan pesantren justru memiliki skor rata-rata yang lebih rendah dibandingkan yang tidak pernah mengenyam pendidikan pesantren, baik dalam masing-masing aspek sikap, norma subyektif, persepsi kontrol perilaku maupun secara keseluruhan. Beberapa kemungkinan penjelasan yakni di antaranya bahwa responden lulusan pesantren belum secara optimal dapat memutuskan untuk mengkonsumsi makanan halal, atau di sisi lain responden yang tidak pernah bersekolah di pesantren pun termasuk yang potensial untuk memiliki keputusan hanya mengkonsumsi makanan yang halal. Hal ini dapat terkait erat dengan hasil temuan pada responden di area minoritas muslim tersebut yang memiliki sikap dan persepsi kontrol perilaku yang lebih

tinggi jika dibandingkan dengan di area mayoritas muslim meski juga memiliki proporsi responden berpendidikan pesantren yang lebih besar. Namun demikian, hasil kajian ini tidak dapat serta merta menyatakan bahwa individu yang menempuh pendidikan selain pesantren akan memiliki perilaku yang lebih baik karena temuan penelitian ini tidak secara langsung dapat menjadi acuan dalam fokus pembahasan tersebut. Terlebih lagi, tidak terdapat adanya korelasi yang signifikan antara latar belakang pendidikan pesantren dan perilaku konsumen dalam mengkonsumsi makanan halal terutama untuk kasus di Banten. Secara keseluruhan, dapat disimpulkan bahwa sikap, norma subyektif, persepsi kontrol perilaku dan religiusitas (yang mempengaruhi pula ketiga faktor tersebut) positif dalam menentukan perilaku konsumen dalam mengkonsumsi makanan halal, sejalan dengan konsep yang diungkapkan oleh Ajzen (1991) dan Edewor (2008).

Saran

Tidak adanya pengaruh yang searah antara latar belakang tingkat pendidikan formal Islam yang pernah ditempuh oleh responden dengan keputusan mengkonsumsi makanan halal, berimplikasi pada perlunya penelaahan atau pengkajian kembali khususnya pada upaya penerapan materi ilmu *fiqh*, terutama tentang konsumsi makanan halal dalam pendidikan pesantren dan madrasah. Penting pula diperhatikan upaya peningkatan kesadaran masyarakat muslim yang perlu didukung dengan adanya penyebarluasan informasi serta edukasi yang aktual dan tersebar luas kepada masyarakat secara intensif dan berkelanjutan, agar dimensi religiusitas, khususnya dedikasi dan kognisi dengan latar belakang pendidikan agama yang dimiliki umat Islam dapat dioptimalkan dalam keputusan mengkonsumsi makanan halal.

Disamping itu, dibutuhkan dukungan internal, yakni setiap diri individu dalam membangun dimensi religiusitasnya yang dapat melalui peningkatan keimanan dan ketakwaan kepada Allah SWT, untuk lebih mengaktualisasikan keputusan dalam mengkonsumsi makanan halal, serta berinisiatif untuk turut melakukan pengawasan diri maupun lingkungan atas makanan halal yang terdapat di pasaran. Kemudian, faktor eksternal signifikan pula

sebagai dukungan, misalnya melalui pengarahan dalam tempat berkumpulnya komunitas muslim, serta bimbingan ataupun pembinaan sedari dini secara individu dan massal; yakni guna bersama-sama meningkatkan aktivitas keagamaan dan kesadaran pentingnya peran ajaran agama sebagai pedoman perilaku, mewujudkan konsep diri sebagai muslim yang taat, serta mengembangkan wawasan pengetahuan agama. Lebih lanjut, pihak LPPOM MUI baik regional (Bali dan Banten) maupun nasional penting untuk menjadi wadah yang dapat memfasilitasi upaya peningkatan religiusitas umat Islam dan melakukan kegiatan edukatif kepada masyarakat mengenai makanan halal secara lebih proaktif. Pemerintah daerah di Banten dan Bali perlu pula turut andil dalam mendukung penyediaan makanan halal dan pengawasan yang akurat. Dengan demikian, seluruh elemen terkait harus dapat berperan dan berkoordinasi secara optimal untuk mendukung dan meningkatkan keputusan konsumen muslim dalam mengkonsumsi makanan halal.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad, Ahlam Nuwairah, dkk. (2013). Assessing Knowledge and Religiosity on Consumer Behavior towards Halal Food and Cosmetic Products. *International Journal of Social Science and Humanity*, 5(1), 10-14.
- Ajzen, I. (1991). The Theory of Planned Behavior. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 50, 179-211.
- Akbar, Cholis. (2014, 1 Maret). *MUI Baru Keluarkan 13.136 Sertifikat Halal dari jumlah 155.774 Produk yang Beredar*, Diakses tanggal 10 Oktober 2014, dari <http://www.hidayatullah.com>.
- Al Haritsi, J. (2006). *Fikih Ekonomi Umar bin Al Khatab*. (A. S. Zamakhsyari, Penerjemah) Jakarta: Khalifa (Pustaka Al-Kautsar Grup).
- Amin, M. (2013). Halal Berlaku untuk Seluruh Umat. *Jurnal Halal*, No. 101/2013.
- Badan Pusat Statistik. (2010). *Sensus Penduduk 2010*. Jakarta : BPS.
- Bonne, Karijn et Wim Verbeke. (2006). *Muslim consumer's motivations towards meat consumption in Belgium: qualitative exploratory insights from means-end chain analysis*, Diakses pada November 2013 dari <http://aof.revues.org/document90.html>.

- Delener, Nejdet. (1994). *Religious Contrasts in Consumer Decision Behaviour Patterns: Their Dimensions and Marketing Implications* (Abstract). *European Journal of Marketing*, 28 (5), 36 – 53.
- Departemen Agama RI - Direktorat Urusan Agama Islam dan Pembinaan - Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam. (2007). *Islam dan Produk Halal (Serial Khutbah Jumat)*. Jakarta: Bimas Islam Depag RI.
- Edewor, D. O. (2008). Prophetic and Pseudo-Active Contributions of Religious Entities to the Political Process in Nigeria. *Codesria: 12th General Assembly*. Diakses tanggal 1 November 2010, dari Codesria: http://www.codesria.org/IMG/pdf/Dennis_Onome_Edwor.pdf.
- Engel, J. F., Blackwell, R. D. & Miniard, P. W. (1993). *Consumer Behaviour*. Fort Worth: Dryden Press.
- Haningsih, Sri. (2008). Peran Strategis Pesantren, Madrasah dan Sekolah Islam di Indonesia. *Jurnal Pendidikan Islam*, 1 (1), 27-39, Diakses tanggal 1 November 2010, dari <http://journal.uui.ac.id/index.php/JPI/article/view/186/175>.
- Hill, Peter C., dkk. (2000). Conceptualizing Religion and Spirituality: Points of Commonality, Points of Departure. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 30 (1), 51–77.
- Jusmaliani. (2009). Pengaruh Komitmen Beragama dalam Perilaku Konsumsi Makanan Halal. Dalam Endang S. (ed.), *Peluang Usaha Produk Halal di Pasar Global: Perilaku Konsumen Muslim dalam Konsumsi Makanan Halal*. Jakarta: LIPI Press.
- Jusmaliani dan Nasution, H. (2009). Religiosity Aspect in Consumer Behaviour: Determinants of Halal Meat Consumption. *ASEAN Marketing Journal*. 1 (2), 1-12.
- Majelis Ulama Indonesia. (2009). *Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia tentang Penetapan Produk Halal*. Diakses tanggal 10 Oktober 2014, dari <http://halalmui.org/images/stories/Fatwa/fatwa%20tentang%20produk%20pangan.pdf>.
- Majelis Ulama Indonesia. (2011). “200 UKM Gratis Sertifikasi Halal”. Diakses tanggal 10 Oktober 2014, dari <http://mui.or.id/mui/homepage/berita/berita-singkat/200-ukm-gratis-sertifikasi-halal.html>.
- Mokhlis, S. (2009). Relevancy and Measurement of Religiosity in Consumer Behavior Research. *International Business Research*, 2 (3), 75-84. Diakses tanggal 16 Juni 2010, dari www.ccsenet.org/journal.html.
- Mulyaningsih, Yani. (2009). Determinansi Tingkat Sosial-Ekonomi terhadap Perilaku Konsumsi Produk Makanan Halal. Dalam Endang S. (ed.), *Peluang Usaha Produk Halal di Pasar Global: Perilaku Konsumen Muslim dalam Konsumsi Makanan Halal*. Jakarta: LIPI Press.
- Pettinger, C., Holdsworth, M., Gerber, M. (2004). Psycho-social influences on food choice in Southern France and Central England. *Appetite*, 42 (3), 307-316.
- Pew Research Center. (2011). *The Future of the Global Muslim Population, Projections for 2010–2030*. Washington D.C: The Pew Forum on Religion & Public Life. Diakses tanggal 20 Mei 2013, dari <http://pewforum.org/The-Future-of-the-Global-Muslim-Population.aspx>.
- Qardhawi, Y. (1997). *Norma dan Etika Ekonomi Islam*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Salim, Z. (2010). Faktor-faktor Penentu Perilaku Konsumen Makanan Halal: Pendekatan Structural Equation Model. Dalam Endang S. (ed.), *Perilaku Konsumen Muslim dalam Konsumsi Makanan Halal*. Jakarta: LIPI Press.
- Schiffman, L. & Kanuk, L. L. (2008). *Perilaku Konsumen* (Edisi Ketujuh). (Z. Kasip, Penerjemah). Jakarta: PT Indeks.
- Shafie, S. & Othman, N. Md. (2006). *Halal Certification: an International Marketing Issues and Challenges*. Diakses tanggal 14 November 2009, dari http://www.ctw-congress.de/ifsam/download/track_13/pap00226.pdf.
- Stitou, Nora & Rezugui, Heinen. (2012). The Muslim Consumer as the Key Player in Halal, ASIDCOM Investigations 2010-2012. *ASIDCOM Report*. Diakses tanggal 10 Oktober 2013, dari <http://www.asidcom.org>.
- Suhodo, Diah Setiari. (2009). Kriteria Makanan Halal dalam Persepsi Masyarakat Muslim Banten. Dalam Endang S. (ed.), *Peluang Usaha Produk Halal di Pasar Global: Perilaku Konsumen Muslim dalam Konsumsi Makanan Halal*. Jakarta: LIPI Press.
- Sungkar, I. (2007, 25 Oktober). *Livestock Asia 2007, Exhibition & Seminar Halal Hub Session*. Diakses tanggal 15 Maret 2009, dari http://www.livestockasia.com/conference_paper/slide/irfan.pdf.
- Taylor, S. & Todd, P. (1995). Decomposition and Crossover Effects in the Theory of Planned Behavior: A Study of Consumer Adoption Intentions. *International Journal of Research in Marketing*, 12, 137-156.
- Walker, M., Buchta, D., Reuter, T., & Gott, J. (2007). *Addressing the Muslim Market: Can You Afford Not To?*. Illinois: AT Kearney.

ZAKAT SEBAGAI INSTRUMEN PENGENTASAN KEMISKINAN DAN KESENJANGAN PENDAPATAN

ZAKAT AS AN INSTRUMENT FOR POVERTY AND INEQUALITY REDUCTION

Firmansyah

Pusat Penelitian Ekonomi, Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia
firmansyahpeplipi@yahoo.com

Abstrak

Kemiskinan dan ketimpangan pendapatan masih menjadi masalah utama yang dihadapi oleh bangsa Indonesia. Para akademisi berpendapat bahwa pembangunan ekonomi di suatu negara telah menciptakan sebuah pilihan di antara pertumbuhan ekonomi dan distribusi. Pendekatan distribusi konvensional tampaknya gagal dalam mengatasi kedua masalah. Oleh karena itu, pengenalan mekanisme zakat sangat diperlukan sebagai pendekatan alternatif untuk memecahkan masalah. Tulisan ini bertujuan untuk membahas peran zakat dalam mengurangi kemiskinan dan ketimpangan pendapatan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa: Pertama, ada kesenjangan yang signifikan antara potensi dan realisasi zakat di Indonesia. Kedua, lembaga zakat resmi belum memainkan peran penting dalam penggalangan dana zakat, karena masih banyak pembayar zakat yang menggunakan lembaga zakat tidak resmi. Ketiga, alokasi anggaran untuk mendukung zakat produktif masih terbatas karena beberapa kendala yang dihadapi. Namun, kehadiran program zakat telah mengurangi tingkat kemiskinan dan ketimpangan pendapatan penerima zakat.

Kata Kunci: Zakat, Kemiskinan, Kesenjangan Pendapatan, Zakat Produktif

Abstract

Poverty and income inequality are still the major problems faced by Indonesia. Some scholars argue that economic development in the country had created a trade-off between economic growth and distribution. The conventional distribution approach seems to fail in overcoming these two problems. Hence, introduction of zakat mechanism is highly needed as an alternative approach to solve the problems. This paper aims to discuss role of zakat in reducing poverty and income inequality. The result shows that: First, there is a significant gap between potential and realization of zakat in Indonesia. Second, the official zakat institution has not played the important role in fundraising of zakat, because there are still many zakat payers which use the unofficial zakat institution. Third, the allocation of budget to support the productive zakat is still limited because of some obstacles faced. However, the presence of zakat programmes has reduced the poverty incidence and income inequality of zakat receivers.

Keywords: Zakat, Poverty, Income Inequality, Productive Zakat.

PENDAHULUAN

Problem kemiskinan dan kesenjangan pendapatan masih menjadi musuh utama negeri ini. Hal ini menunjukkan bahwa teori moderen yang mengatakan bahwa pertumbuhan ekonomi akan dapat menyelesaikan masalah kemiskinan serta menciptakan pemerataan distribusi pendapatan melalui skema *trickle down effect*-nya seolah tidak relevan lagi terutama pada kelompok negara berkembang, termasuk Indonesia. Dengan kata lain, pembangunan ekonomi di Indonesia telah menghadapi paradoks ekonomi antara pertumbuhan ekonomi dan distribusi pendapatan (Susilowati et al, 2007).

Fakta di lapangan menunjukkan bahwa Indonesia telah menikmati pertumbuhan ekonomi positif selama satu dekade terakhir, namun jumlah penduduk miskin dan ketimpangan pendapatan belum berkurang secara signifikan. Menurut Biro Pusat Statistik (BPS) dan data Bank Dunia (World Bank), Indonesia adalah salah satu dari 5 negara Muslim termiskin di dunia. Jika data versi BPS menyebutkan, jumlah orang miskin di Indonesia pada tahun 2012 mencapai 29,88 juta (11.66 %) dari total penduduk dengan pendapatan Rp 259,520 per kapita per bulan (Badan Pusat Statistik, 2013). Bahkan dengan menggunakan standar kemiskinan Bank Dunia yaitu \$2 per

hari, diperkirakan lebih dari 50% atau 100 juta penduduk Indonesia menyandang status "miskin".

Sementara itu, berdasarkan rasio Gini, kesenjangan pendapatan antar kelompok masyarakat ternyata mengalami peningkatan, terutama sejak pasca krisis ekonomi 1998. Rasio Gini pada tahun 1999 mencapai angka 0,311, sedangkan pada tahun 2008 angka tersebut menjadi 0,368. Kondisi tersebut mengindikasikan bahwa kue pertumbuhan ekonomi yang dinikmati oleh kelompok menengah ke atas, jauh lebih besar bila dibandingkan dengan kelompok menengah ke bawah. Meski demikian, kisaran angka indeks Gini ini masih berada pada kategori *low income gap* menurut versi Bank Dunia (Beik, 2010).

Menyadari penting dan eratnya hubungan pemerataan distribusi pendapatan dengan pengentasan kemiskinan, Islam telah memiliki instrumen tersendiri untuk menyelesaikan masalah tersebut, yaitu zakat. Zakat merupakan kewajiban bagi seorang muslim yang dianggap mampu menurut kriteria Islam untuk mengeluarkan antara 2,5%-20% dari proporsi hartanya untuk disalurkan kepada yang berkekurangan secara finansial. Umar bin Abdul Aziz dan Harun Al Rasyid merupakan contoh dari pemimpin Islam yang telah berhasil membuktikan betapa efektifnya instrumen ini dalam memeratakan dan meningkatkan kesejahteraan rakyatnya.

Pada masa kini di Indonesia, kesadaran masyarakat untuk membayar zakat cenderung meningkat, namun potensi zakat yang begitu besar belum tergali/terrealisasi dan terkoordinir secara optimal. Hal ini berkaitan dengan kepercayaan masyarakat untuk menyalurkan zakat melalui lembaga pengelola zakat masih terasa kurang. Seiring dengan realisasi pengumpulan zakat yang masih kecil, pendayagunaan zakat selama ini juga lebih bersifat konsumtif ketimbang produktif, maka dampak zakat terhadap pengentasan kemiskinan dan pemerataan pendapatan belum begitu signifikan. Akibatnya, zakat hanya memberikan "ikan" kepada kaum miskin, bukan kail dan hanya akan memberikan efek yang bersifat jangka pendek.

Berdasarkan permasalahan yang ada dan telah dipaparkan sebelumnya, tulisan ini bertujuan mendiskusikan:

1. Perkembangan potensi dan realisasi zakat di Indonesia;
2. Gambaran tentang pentingnya kelembagaan amil zakat;
3. Analisis tentang praktik pendayagunaan zakat produktif;
4. Analisis peran zakat sebagai instrument pengentasan kemiskinan dan mengatasi kesenjangan pendapatan.

TINJAUAN PUSTAKA

Zakat adalah salah satu pilar penting dalam ajaran Islam. Secara etimologis, zakat memiliki arti kata berkembang (*an-namaa*), mensucikan (*at-thaharatu*) dan berkah (*al-barakatu*). Sedangkan secara terminologis, zakat mempunyai arti mengeluarkan sebagian harta dengan persyaratan tertentu untuk diberikan kepada kelompok tertentu (*mustahik*) dengan persyaratan tertentu pula (Hafidhuddin, 2002). Dari perspektif sosiologis, bahwa dana zakat akan sangat membantu orang yang menerimanya (*mustahik*). Zakat akan memperkecil kesenjangan sosial, meminimalisir jurang pemisah antara orang kaya dan orang miskin, serta dengan zakat akan tumbuh nilai kekeluargaan dan persaudaraan.

Sementara tujuan mendasar ibadah zakat itu adalah untuk menyelesaikan berbagai macam persoalan sosial seperti pengangguran, kemiskinan, dan lain-lain. Sistem distribusi zakat merupakan solusi terhadap persoalan-persoalan tersebut dan memberikan bantuan kepada orang miskin tanpa memandang ras, warna kulit, etnis, dan atribut-atribut keduniawian lainnya (al-Qardhawi, 2005).

Pramanik (1993 dalam Beik 2009) berpendapat bahwa zakat dapat memainkan peran yang sangat signifikan dalam meredistribusikan pendapatan dan kekayaan dalam masyarakat muslim. Dalam studinya, Pramanik menyatakan bahwa dalam konteks makro ekonomi, zakat dapat dijadikan sebagai instrumen yang dapat memberikan insentif untuk meningkatkan produksi dan investasi.

Zakat adalah mekanisme transfer terbaik dalam masyarakat. Salah satu analisis tentang fungsi alokatif dan stabilisator zakat dalam perekonomian telah dilakukan oleh El-Din (1986

dalam Beik 2009). Ia menyatakan bahwa fungsi alokatif zakat diekspresikan sebagai alat atau instrumen untuk memerangi kemiskinan. Namun demikian, dalam pola pendistribusiannya, zakat tidak hanya diberikan dalam bentuk barang konsumsi saja melainkan juga dalam bentuk barang produksi. Ini dilakukan ketika mustahik memiliki kapasitas dan kemampuan untuk mengolah dan melakukan aktivitas produksi. Ia pun mendorong distribusi zakat dalam bentuk ekuitas, yang diharapkan akan memberikan dampak yang lebih luas terhadap kondisi perekonomian.

Ahmed (2004) berpendapat bahwa hasil zakat harus cukup untuk secara efektif mendistribusikan kekayaan dan pendapatan untuk kepentingan orang miskin. Jika tidak, mungkin menciptakan masalah pemerataan intra orang miskin. Tujuan utama zakat adalah pengayaan masyarakat miskin dan mengangkat status mereka dari penerima zakat menjadi pemberi zakat. Pada prinsipnya, zakat harus diberikan sebagai pembayaran transfer langsung kepada orang miskin. Redistribusi pendapatan ini bertujuan selain meningkatkan pendapatan orang miskin dan modal yang tersedia, tetapi juga meningkatkan kemampuan mereka untuk membuat keputusan yang bertanggung jawab tentang penggunaan dari pendapatan mereka.

Sejumlah studi untuk melihat secara empiris dampak zakat terhadap pengurangan kemiskinan dan pengangguran telah dilakukan, meskipun masih terbatas. Jehle (1994) mencoba menganalisis dampak zakat terhadap kesenjangan dan ketimpangan yang terjadi di Pakistan. Dengan menggunakan Indeks Kesenjangan AKS (Atkinson, Kolm dan Sen), Jehle mampu mengkonstruksi dua jenis pendapatan dengan menggunakan data tahun 1987-1988, yaitu: data pendapatan tanpa mengikutsertakan zakat dan data pendapatan yang mengikutsertakan zakat. Ia menemukan bahwa zakat mampu mengalirkan pendapatan dari kelompok menengah kepada kelompok bawah, meskipun dalam jumlah yang masih sangat sedikit.

Selanjutnya Shirazi (2006) mencoba untuk menganalisis dampak zakat dan *'ushr* terhadap upaya pengentasan kemiskinan di Pakistan. Dengan menggunakan FGT (Foster, Greer dan

Thorbecke) Index, ia menemukan bahwa pada tahun 1990-1991, 38 persen rumah tangga di Pakistan hidup di bawah garis kemiskinan. Namun angka tersebut akan menjadi 38,7 persen jika mekanisme transfer zakat tidak terjadi. Ia pun menyimpulkan bahwa kesenjangan kemiskinan menurun dari 11,2 persen menjadi 8 persen dengan kehadiran mekanisme transfer zakat secara sukarela.

Patmawati (2006) mencoba menganalisis peran zakat dalam mengurangi kemiskinan dan kesenjangan pendapatan di negara bagian Selangor, Malaysia. Dengan menggunakan kurva Lorenz dan Koefisien Gini, ia menemukan bahwa kelompok 10 persen terbawah dari masyarakat menikmati 10 persen kekayaan masyarakat karena zakat. Angka ini meningkat dari 0,4 persen ketika transfer zakat tidak terjadi. Sedangkan 10 persen kelompok teratas masyarakat menikmati kekayaan sebesar 32 persen, atau turun dari 35,97 persen pada posisi sebelumnya. Ini menunjukkan bahwa kesenjangan antar kelompok dapat dikurangi. Ia pun menyimpulkan bahwa zakat mampu mengurangi jumlah keluarga miskin, mengurangi tingkat kedalaman dan keparahan kemiskinan di Selangor.

Oleh karena itu, mendorong pembangunan zakat pada hakekatnya merupakan upaya untuk mendistribusikan kembali aset dan kekayaan, agar pertumbuhan ekonomi yang terjadi betul-betul dapat dinikmati oleh seluruh lapisan masyarakat. Selain itu, pembangunan zakat ini, juga upaya untuk mengoreksi persoalan-persoalan ketidakadilan yang mungkin muncul pada fase pradistribusi maupun pada pasca produksi.

METODOLOGI

Metode analisis yang digunakan dalam tulisan ini adalah metode deskriptif kualitatif yang bertujuan untuk menjelaskan dan menganalisis secara komprehensif mengenai potensi dan realisasi zakat, kelembagaan amil zakat, pendayagunaan zakat produktif dan peran zakat dalam pengentasan kemiskinan dan pemerataan pendapatan. Adapun data yang digunakan adalah data sekunder yang diperoleh melalui studi literatur, dokumen dan

publikasi ilmiah serta internet yang berkaitan dengan tujuan penulisan.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Potensi dan Realisasi Zakat

Selama ini pentingnya zakat sebagai solusi untuk pengentasan kemiskinan masih dianggap sebelah mata, padahal Indonesia yang mayoritas penduduknya muslim memiliki potensi zakat yang sangat besar jumlahnya. Perkiraan besarnya potensi zakat di Indonesia telah dilakukan oleh berbagai kalangan, misalnya, Firdaus *et al* (2012) membagi potensi zakat menjadi tiga kelompok yaitu: potensi zakat individu (rumah tangga), potensi zakat perusahaan/industri, dan potensi zakat dari deposito di bank-bank umum swasta maupun pemerintah dan deposito di BPR serta deposit di bank syariah (Tabel 1).

Tabel 1. Potensi Zakat Nasional Tahun 2012

Variabel	Potensi Zakat (triliun rupiah)	Persentase dari GDP
Zakat individu/rumah tangga	82,70	1,30
Zakat Industri:	117,29	1,84
- Zakat swasta	114,89	
- Zakat BUMN	2,40	
Potensi zakat dari deposito di bank-bank umum swasta maupun pemerintah dan deposito di BPR serta deposit di bank syariah.	17,01	0,26
Total	217	3,40

Sumber: Firmansyah, *et al* (2012)

Berdasarkan tabel di atas, zakat perusahaan menempati porsi terbesar dari potensi zakat nasional, yakni 1,84 persen dari total GDP, atau setara dengan Rp 117,29 triliun. Adapun potensi zakat individu, nilainya mencapai Rp 82,7 triliun. Kemudian potensi zakat dari dana simpanan di bank mencapai Rp 17 triliun, sehingga total potensi zakat menjadi Rp 217 triliun

(3,4% dari GDP). Angka tersebut kira-kira dua setengah kali lipat dari anggaran pembangunan untuk penanggulangan kemiskinan yang ada di kantor kementerian-kementerian dan lembaga non-kementerian pada tahun 2012 yaitu sebesar Rp 99,2 triliun (Tabel 2). Secara umum, potensi zakat di Indonesia masih berada dalam kisaran potensi zakat yang dihitung oleh Kahf (1989). Kahf menyatakan bahwa potensi zakat di negara-negara Islam di seluruh dunia adalah sekitar 1,8-4,34% dari total GDP.

Dalam hal realisasi zakat yang terkumpul, data pada Tabel 2 menunjukkan bahwa pengumpulan zakat hanya sekitar 1% dari potensinya. BAZNAS (2013) mencatat bahwa jumlah zakat yang dapat dihimpun secara nasional pada 2012 mencapai Rp 2,2 triliun. Data ini menggabungkan total zakat yang dikumpulkan dari kedua lembaga pengumpul zakat baik pemerintah maupun swasta. Angka ini menggambarkan peningkatan 27,24 persen dibandingkan tahun sebelumnya, atau 31 kali lebih besar dibandingkan tahun 2002. Oleh karena itu, data ini menunjukkan bahwa ada peningkatan yang substansial dalam hal pengumpulan zakat dalam satu dekade belakangan ini. Namun bila realisasi zakat yang terkumpul dibandingkan dengan anggaran pemerintah untuk pengentasan kemiskinan jumlahnya masih kecil, tetapi dengan rasio yang semakin meningkat dari 0,3% pada tahun 2002 menjadi 2,2% pada tahun 2012.

Dari Tabel 2 terlihat adanya indikasi bahwa kepercayaan masyarakat dalam membayar zakat melalui lembaga amal resmi mulai meningkat selama satu dekade terakhir. Namun, jumlah zakat yang diterima oleh lembaga tidak signifikan dibandingkan dengan besarnya jumlah penduduk muslim yang ada. Adapun sebagai penyebab rendahnya realisasi zakat yang terkumpul di lembaga pengumpul zakat antara lain : *Pertama*, pengetahuan masyarakat terhadap sumber-sumber harta yang menjadi objek zakat masih terbatas pada sumber-sumber konvensional seperti yang dinyatakan dalam Alquran dan hadits. Sementara sumber-sumber objek zakat yang wajib dizakatkan sesuai dengan perkembangan ekonomi moderen saat ini sudah semakin berkembang jenisnya. *Kedua*, kegagalan dalam pengelolaan zakat pada masa lalu masih menyisakann ketidakpercayaan masyarakat terhadap lembaga-lembaga pengumpul

Tabel 2. Realisasi, Pertumbuhan Zakat Nasional dan Anggaran Pengentasan Kemiskinan Tahun 2000-2012

Tahun	Jumlah Zakat (Rp Miliar) ¹	Pertumbuhan (%)	Anggaran Pengentasan Kemiskinan (Rp Triliun) ²	Potensi Zakat (Rp Triliun)	Potensi Zakat thd GDP (%)	Realisasi Zakat thd Potensi Zakat (%)
2000	-	-	18,0	-	-	-
2001	-	-	25,0	-	-	-
2002	68	-	21,5	-	-	-
2003	85	24,70	24,5	-	-	-
2004	150	76,00	28,0	-	-	-
2005	296	96,90	23,0	-	-	-
2006	373	26,28	42,1	-	-	-
2007	740	98,30	51,2	-	-	-
2008	920	24,32	60,6	-	-	-
2009	1.200	30,43	71,0	-	-	-
2010	1.500	25,00	64,6	-	-	-
2011	1.729	15,25	50,0	-	-	-
2012	2.200	27,24	99,2	217	3,40	1,01

Sumber: Laporan tahunan Baznas, 2000-2012; Adam, 2000

zakat. Akibatnya, banyak diantara masyarakat yang masih mempertahankan pola penyaluran zakat secara tradisional yaitu, penyaluran zakat secara langsung oleh muzakki kepada individu yang dianggap berhak menerimanya. Oleh karena itu, Badan Amil Zakat Nasional (BAZNAS), BAZNAS propinsi/kabupaten/kota dan semua LAZNAS harus meningkatkan kapasitas organisasi dan transparansinya agar potensi zakat dapat direalisasikan sepenuhnya.

Selain itu, komitmen dan dukungan pemerintah menjadi variabel yang sangat penting dalam menunjang keberhasilan pembangunan zakat. Salah satu bentuk kebijakan yang dapat mengakselerasi pertumbuhan zakat adalah penerapan kebijakan zakat sebagai pengurang pajak. Contoh negara yang telah berhasil menerapkannya adalah Malaysia. Sejak Malaysia menerapkan kebijakan tersebut, maka jumlah pendapatan zakat terus meningkat dari waktu ke waktu. Yang menarik adalah pendapatan pajak tidak mengalami penurunan sama sekali, justru pendapatan pajak dan pendapatan zakat

meningkat secara bersamaan¹. Karena itu, gerakan untuk membangun kesadaran berzakat harus terus menerus dibangun agar potensi zakat yang mencapai angka Rp 217 triliun ini dapat direalisasikan.

Pentingnya Amil Zakat

Sejak awal Islam, Rasulullah Saw. telah memberi contoh tentang pentingnya amil zakat. Beliau mengangkat orang-orang tertentu dalam pengurusan zakat. Begitu juga pada masa *Khulafaurrasyidin* dan pemimpin-pemimpin sesudahnya (Hafidhuddin, 2003). Oleh karena itu, keberadaan seorang/lembaga amil zakat adalah sebuah keharusan².

Terkait dengan konsep amil, jika merujuk pada nash Alquran dan hadits, maka yang dikatakan amil itu bukanlah orang perorangan

¹ Abu Mujahidah al-Ghifari *Pengelolaan Zakat di Negara-Negara Islam* <http://abumujahidah.blogspot.com/2012/10/pengelolaan-zakat-di-negara-negara-islam.html> Diakses 17 Desember 2013

²<http://www.zisindosat.com/zakat-menjawab-problem-kemiskinan/> Diakses 17 Des 2013

secara sembarangan, melainkan orang ataupun kelompok orang yang tertata dalam satu manajemen pengelolaan yang terlembagakan dengan baik, serta memiliki legalitas hukum yang kuat. Karena itu, nash tentang pengelolaan zakat (QS 9:60), dikaitkan dengan kata ‘aamilin, dan kata ‘alaihaa, yang menurut para ulama tafsir, amil tersebut memiliki kewenangan dan kekuatan secara yuridis formal. Dengan kata lain, di-back up oleh undang-undang. Dalam sejarah, amil di zaman Rasulullah pun, mendapat back up penuh dari Rasul sebagai kepala negara. Beliau telah menugaskan 25 orang sahabat sebagai petugas amil resmi, seperti Ibnu Luthaibah, Mu’adz bin Jabal, dan Ali bin Abi Thalib. Demikian pula pada zaman para *Khulafaurrasyidin*.

Dalam konteks Indonesia, menurut Undang-undang Zakat No. 23 Tahun 2011 yang merupakan pengganti Undang-undang Nomor 38 Tahun 1999, dikenal dua macam lembaga pengelola zakat, yaitu Badan Amil Zakat (BAZ) yang dibentuk oleh pemerintah dan Lembaga Amil Zakat (LAZ) yang diinisiasi oleh masyarakat sipil atas persetujuan menteri atau pejabat yang ditunjuk. Di tingkat pusat, BAZNAS merupakan lembaga yang berwenang melakukan tugas pengelolaan zakat secara nasional. BAZNAS yang dimaksudkan bukan hanya BAZNAS yang dibentuk di tingkat pusat, melainkan juga BAZNAS yang dibentuk di tingkat provinsi/kabupaten/kota seluruh Indonesia dengan keputusan Menteri Agama atau pejabat yang ditunjuk.

Dari sisi jumlah lembaga, saat ini terdapat 1 BAZ di tingkat nasional yaitu BAZNAS, 33 BAZNAS provinsi, 240 BAZNAS kabupaten/kota yang aktif (dari sekitar 502) serta 19 LAZ tingkat nasional yang telah mendapat pengukuhan Menteri Agama. Dengan kondisi seperti ini, wajarlah jika kemudian dunia zakat di tanah air menjadi sangat aktif dan dinamis, dengan dukungan program yang kreatif dan inovatif. Kesetaraan posisi di mata hukum antara lembaga zakat bentukan pemerintah maupun masyarakat sipil juga jelas tertera pada pasal 7 Dan 17 UU no. 23/2011 yang menyamakan tugas pokok kedua lembaga ini, yaitu untuk mengumpulkan, mendistribusikan, dan mendayagunakan zakat. Pasal 2 Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011 mempertegas asas pengelolaan zakat, salah

satunya ialah asas “terintegrasi”. Hal ini berbeda dengan negara lain yang hanya mengenal *single-authority* lainnya Saudi Arabia, Pakistan, dan Sudan³.

Selanjutnya MUI, sebagai wadah para ulama, kyai, dan ormas Islam di tanah air, telah mengeluarkan Fatwa No 8 tahun 2011 tentang Amil Zakat. Fatwa tersebut menyatakan bahwa yang dimaksud dengan amil zakat adalah seseorang atau sekelompok orang yang diangkat oleh pemerintah, ataupun yang dibentuk oleh masyarakat dan disahkan oleh pemerintah, untuk mengelola pelaksanaan ibadah zakat. Dengan adanya fatwa ini, maka diharapkan zakat tidak dikelola oleh lembaga-lembaga individu dan swasta yang munculnya hanya setahun sekali ketika menjelang Hari Raya Idul Fitri saja. Bila hal ini masih terjadi akan mereduksi edukasi publik yang selama ini digencarkan, yaitu amil itu harus profesional dan bekerja penuh waktu. Tidak boleh amil itu bekerja secara asal-asalan, apalagi orientasinya hanya untuk mendapatkan uang⁴.

Pertanyaannya sekarang, bagaimana dengan praktik yang ada di masyarakat? Praktik yang dominan selama ini adalah “direct zakat system”, dimana muzakki menyalurkan zakatnya langsung ke mustahik tanpa melalui institusi amil resmi. Harus diakui, bahwa sebagian muzakki, merasa lebih afdhal kalau menyalurkan langsung kepada mustahik. Dengan pemahaman seperti ini, maka praktik membagi-bagikan uang kepada ribuan mustahik yang mengantri, masih terjadi. Ahmad (2008) mengatakan mengapa zakat belum memiliki manfaat secara “monumental” di masa lalu?. Alasan utamanya adalah bahwa umat Islam pada waktu itu membayar zakat mereka secara tradisional langsung dan pribadi. Mereka belum memahami dan menanamkan nilai-nilai kebutuhan zakat untuk disalurkan melalui lembaga.

Namun, sejalan dengan dinamika aktivitas organisasi pengelola zakat telah berdampak pada perubahan perilaku berzakat masyarakat Indonesia. Jika pada tahun 1997 masyarakat yang membayarkan zakatnya melalui institusi formal

³ Zakat Act and Management of Public Trust <http://www.imz.or.id/new/article/1500/zakat-law-and-management-of-public-trust/> Diakses 2 Januari 2014

⁴ Abu Mujahidah al-Ghifari, Memaknai Amil Zakat<http://abumujahidah.blogspot.com/2012/10/memaknai-amil-zakat.html> Diakses 21 Desember 2013

kurang dari 3%, sementara pada akhir tahun 2006 cakupannya sudah hampir mencapai 20 % (Ahmad, 2007). Hasil jajak pendapat muzakki yang dilakukan oleh sebuah BAZ menunjukkan, bahwa 32,2% muzakki menyalurkan zakatnya melalui lembaga amal resmi (wasta dan daerah) dan 15,4% masih menyalurkan zakatnya secara langsung pada mustahik, sementara sisanya 54,4% dari muzakki menyalurkan zakat melalui panitia masjid seperti pada Tabel 3.

Tabel 3. Hasil Poling Penyaluran Zakat oleh Muzakki

No.	Pola	Persentase
1.	Diberikan langsung kepada orangnya	15,4%
2.	Di Mesjid	54,4%
3.	Di lembaga zakat swasta	14,8%
4.	Di Badan Amil Zakat Daerah	15,4%

Sumber: <http://baznaskabserang.org/lihat-poling.html>

Penyaluran zakat secara langsung kepada mustahik atau melalui panitia masjid yang belum memiliki program pemberdayaan ekonomi umat memang tidak dilarang oleh UU No 23/2011 tentang Pengelolaan Zakat. Wajib zakat yang tidak membayar zakat saja tidak dikenakan sanksi hukum, apalagi muzakki yang telah menyalurkan zakatnya. Namun, apabila praktik ini terus berlangsung, maka misi zakat untuk mengentaskan kemiskinan akan menjadi sulit. Disinilah perlunya edukasi publik yang benar agar kesadaran berzakat melalui amil zakat resmi terus meningkat dari waktu ke waktu.

Dengan demikian, apabila dapat terbentuk sebuah lembaga yang solid dan dipercaya oleh umat yang mempunyai kesadaran dalam menunaikan kewajiban zakat, maka potensi zakat sebagai sarana pendistribusian kesejahteraan akan dapat diwujudkan dengan mempercayakan pengelolaannya kepada lembaga publik profesional yang didirikan atas sinergi pemerintah bersama dengan swasta dan kelompok-kelompok yang ada dalam masyarakat.

Pendayagunaan Zakat Produktif

Pada praktiknya distribusi zakat dapat bersifat konsumtif dan produktif. Dari kedua pola utama ini masing-masing dapat dibedakan lagi menjadi dua bagian yaitu: *pertama*, bersifat *konsumtif-tradisional*, yaitu zakat yang langsung dimanfaatkan oleh mustahik sebagaimana zakat

fitrah. *Kedua*, bersifat *konsumtif-kreatif*, yaitu zakat yang diwujudkan dalam bentuk lain seperti beasiswa. *Ketiga*, bersifat *produktif-tradisional*, yaitu zakat yang diberikan dalam bentuk barang-barang produktif misalnya kambing, sapi, mesin jahit, dan lain-lain. Dan *keempat*, bersifat *produktif-kreatif*, yaitu pendayagunaan zakat yang diwujudkan dalam bentuk modal yang dapat dipergunakan, baik untuk membangun suatu proyek sosial maupun untuk menambah modal seorang pedagang atau pengusaha kecil,

petani kecil maupun usaha rumah tangga (Edi,2001). Kedua jenis pemanfaatan dana zakat yang terakhir ini adalah langkah inovatif dalam rangka memberdayakan dan meningkatkan perekonomian umat.

Selama ini harus diakui bahwa bantuan pemerintah maupun penyaluran zakat oleh lembaga amal zakat banyak diberikan dalam wujud karitas atau derma. Penyaluran jenis ini lebih banyak bersifat konsumtif atau pemenuhan kebutuhan makan minum sehari-hari yang akan segera habis, dan kemudian penerima zakat akan kembali hidup dalam keadaan fakir dan miskin. Oleh karenanya, upaya-upaya pendayagunaan dana zakat yang lebih produktif dan berdimensi jangka panjang hendaknya lebih banyak dilakukan. Dengan kata lain, paradigma zakat harus dirubah dari pola konsumtif ke zakat produktif. Karitas atau derma untuk tujuan konsumtif tetap dibutuhkan dalam porsi terbatas 30:70%.

Banyak orang yang salah paham mengenai zakat produktif. Zakat produktif bukan istilah jenis zakat seperti halnya *zakat mal* dan *zakat fitrah*. Apa yang dimaksud dengan zakat produktif? Asnaini (2008) mendefinisikan zakat produktif sebagai zakat dalam bentuk harta atau dana yang diberikan kepada para mustahik yang tidak dihabiskan secara langsung untuk konsumsi keperluan tertentu, akan tetapi dikembangkan

dan digunakan untuk membantu usaha mereka, sehingga dengan usaha tersebut mereka dapat memenuhi kebutuhan hidup secara terus menerus. Jadi, zakat produktif adalah pemberian zakat yang dapat membuat para penerimanya menghasilkan sesuatu secara terus menerus dengan harta zakat yang diterimanya.

Penyaluran dana zakat produktif ini dapat dilakukan dengan berbagai cara. Misalnya, dengan memberikan modal pada penerima untuk membuka usaha yang sesuai dengan bakat dan kemampuan fisiknya. Zakat produktif juga bisa dilakukan dalam bentuk pemberian lahan dalam luas tertentu untuk digarap oleh penerima dan hasil lahan merupakan hak pengelola atau penerima tersebut. Dengan demikian, zakat produktif dilakukan dalam rangka mewujudkan salah satu tujuan disyariatkannya zakat, yaitu mengentaskan kemiskinan umat secara bertahap dan berkesinambungan. Dengan cara itu, secara langsung membantu program pemerintah untuk mengurangi angka kemiskinan.

seperti Imam Syafi'i, An-Nasa'i, dan lainnya menyatakan bahwa jika mustahik zakat memiliki kemampuan untuk berdagang, selayaknya dia diberi zakat produktif dalam bentuk modal usaha yang memungkinkan dia memperoleh keuntungan yang dapat memenuhi kebutuhan pokoknya. Demikian juga jika yang bersangkutan memiliki keterampilan tertentu, kepadanya bisa diberikan peralatan produksi yang sesuai dengan pekerjaannya (Zain, 2013).

Langkah-langkah yang perlu dilakukan dalam menyalurkan dana program zakat produktif adalah sebagai berikut:

1. Melakukan survei untuk melihat kondisi tempat usaha.
2. Mengikuti kegiatan pendampingan dan pembinaan rutin setiap bulan.
3. Pemberian bantuan modal usaha pada saat kegiatan pendampingan dan pembinaan mustahik.
4. Pengarahan hak dan kewajiban sebagai mitra binaan.

Tabel 4. Penerimaan dan Pendayagunaan Zakat, Infaq dan Sedekah BAZDA Kabupaten Serang-Banten Tahun 2013

Penerimaan	Jumlah(Rp)	Pendayagunaan	Jumlah (Rp)	Jumlah (%)
Zakat, Infaq, Sedekah (ZIS)	7.414.578.503	I. Dana Zakat	7.199.200.705	97,1
		1. Fakir, Miskin	5.045.199.854	68,0
		2. Muallhaf, Ghorimin	63.352.966	0,9
		3. Sabilillah	2.056.091.722	27,7
		4. Ibnu Shabil	34.556.163	0,5
		II. Dana Infaq, Sedekah	2 15.377.798	2,9
		1. Bantuan Modal Usaha bagi Ekonomi Lemah	30.000.000	0,4
		2. Lainnya	185.377.798	
Jumlah	7.414.578.503	Jumlah	7.414.578.503	100,0

Sumber: Baznaz Kabupaten Serang, 2013

Zakat secara produktif ini bukan tanpa dasar, pendayagunaan zakat secara produktif dalam perspektif hukum Islam adalah dapat dibenarkan, sepanjang memperhatikan kebutuhan pokok bagi masing-masing mustahik dalam bentuk konsumtif yang bersifat mendesak untuk segera diatasi (Ulfa, 2005). Selain itu pendayagunaan dan pengelolaan zakat untuk usaha produktif dibolehkan oleh hukum Islam selama harta zakat tersebut cukup banyak (Zain, 2013). Para ulama,

5. Pelatihan motivasi dan potensi diri.
6. Survei pasca pemberian bantuan modal usaha dan perlengkapan usaha.

Fakta lapangan menunjukkan bahwa pendayagunaan dana zakat lebih bersifat konsumtif ketimbang untuk kegiatan produktif. Hal ini dapat dilihat dari pendayagunaan zakat oleh salah satu lembaga zakat yang sudah cukup besar dengan sistem manajemen yang cukup baik,

yaitu BAZDA Kabupaten Serang-Banten seperti pada Tabel 4.

Dari Tabel 4 tampak bahwa hampir seluruh dana ZIS digunakan untuk kebutuhan yang bersifat konsumtif, kecuali hanya Rp30 juta (0,4%) yang dialokasikan untuk tujuan produktif, yaitu pemberian modal usaha bagi ekonomi lemah secara bergulir. Bila diperhatikan lebih jauh, lebih dari dua per tiga (68%) dari dana ZIS dialokasikan untuk asnaf fakir miskin (santunan, kesehatan, beasiswa) kemudian 27,7% untuk Sabilillah (perbaikan prasarana, honor guru madaraah). Satu hal yang cukup menarik dari data pada Tabel 4 adalah sumber modal bergulir untuk usaha produktif tidak berasal dari dana zakat tetapi diambilkan dari dana infaq/sedekah.

Dari hasil wawancara dengan pelaksana BAZDA Kabupaten Serang diperoleh informasi bahwa program zakat produktif (pemberdayaan ekonomi umat) belum terlaksana dengan baik karena beberapa alasan:

1. Belum terbentuknya bidang yang secara khusus menangani penyaluran dana zakat dalam bentuk modal bergulir dalam rangka menunjang program zakat produktif.
2. Adanya pandangan yang menganggap bahwa pengalokasian dana bergulir yang berasal dari dana zakat kurang tepat secara syariah, sehingga dana yang dapat digunakan hanya dana infaq atau sedekah yang sifatnya tidak mengikat dalam peruntukannya.
3. Dalam pelaksanaan zakat produktif diperlukan pendampingan, pembinaan, pemantauan dan evaluasi, sementara SDM lembaga zakat masih terbatas.
4. Penyaluran zakat produktif secara intensif hanya dapat dilaksanakan melalui pembentukan Lembaga Keuangan Mikro (LKM), BMT atau mendirikan koperasi syariah.

Dari keterangan yang dikemukakan di atas, dapat disimpulkan bahwa masih terdapat kendala-kendala yang memerlukan perhatian dalam pendayagunaan zakat produktif untuk mengentaskan kemiskinan mustahik. Dengan kata lain, bila hal-hal tersebut belum dapat teratasi maka manfaat zakat yang dirasakan oleh mustahik

tidak lebih dari hanya sekedar meringankan beban penderitaan dari himpitan kemiskinan.

Zakat Sebagai Instrumen Pengentasan Kemiskinan dan Kesenjangan Pendapatan

Seperti yang telah dikemukakan pada bagian sebelumnya, hasil penelitian zakat di beberapa negara lain menunjukkan bahwa zakat dapat mengurangi kemiskinan dan memperkecil kesenjangan pendapatan para penerima zakat. Disinilah peran kajian empiris menjadi penting untuk membuktikan peran zakat dalam penanggulangan kemiskinan dan kesenjangan pendapatan dalam konteks Indonesia. Beberapa penelitian yang dilakukan seperti Beik (2010), Beik et al (2011), dan Mintarti et al (2012), mengamati dan menganalisis dampak program zakat yang dinikmati oleh mustahik (penerima zakat), apakah zakat berdampak atau tidak berdampak sesuai dengan harapan teoritis?.

Studi Beik (2010) didasarkan pada survai lapangan terhadap 1.195 rumah tangga responden di Provinsi DKI Jakarta. Berdasarkan hasil penelitian, dana zakat yang telah disalurkan ternyata mampu meningkatkan pendapatan rumah tangga mustahik rata-rata sebesar 9,82%. Sedangkan proporsi zakat sendiri terhadap total pendapatan rumah tangga mustahik adalah 8,94%. Kontribusi zakat terhadap pendapatan yang paling besar terjadi di Jakarta Barat (11%) dan Jakarta Selatan (10,16%), sedangkan yang terendah adalah di Jakarta Utara dan Kepulauan Seribu (5,49%). Ini menunjukkan bahwa secara umum, zakat mampu memperbaiki taraf kehidupan mustahik.

Dari sisi kemiskinan, berdasarkan Tabel 5, terlihat bahwa jumlah kemiskinan mustahik dapat dikurangi 16,80%. Ini membuktikan bahwa ketika zakat dikelola dengan baik oleh institusi amil yang amanah dan profesional, maka implikasi terhadap pengurangan jumlah rumah tangga miskin penerima zakat dapat direalisasikan, meskipun angkanya kurang dari seperlimanya.

Sementara itu, tingkat kedalaman kemiskinan mustahik, juga dapat dikurangi. Zakat mampu mengurangi jarak pendapatan rata-rata rumah tangga mustahik terhadap garis kemiskinan dari Rp 475.858,78 menjadi Rp 409.726,40, atau

Tabel 5. Indikator Dampak Zakat Terhadap Kemiskinan dan Kesenjangan Pendapatan di DKI Jakarta

No	Indikator	Pra-Zakat	Pasca Zakat	Perubahan (%)
1.	Headcount Index (H)	0,554	0,461	16,80
2.	Poverty Gap (P1) (Rp)	475.858,78	409.726,40	13,90
3.	Income Gap (I)	0,379	0,327	13,72
4.	Sen Index (P2)	0,281	0,206	26,69
5.	FGT Index (P3)	0,109	0,069	36,70
6.	Proporsi Pendapatan 40% Kelompok Termiskin Masyarakat (%)	18,10	20,0	1,90
7.	Proporsi Pendapatan 20% Kelompok Terkaya Masyarakat (%)	42,60	40,40	2,20
8.	Koefisien Gini	0,351	0,349	0,57

Sumber: Beik, 2010

sebesar 13,90%. Demikian pula halnya dengan rasio kesenjangan pendapatan dapat dikurangi sebesar 13,72%.

Hasil yang sama juga diperlihatkan oleh indeks Sen dan indeks FGT pasca distribusi zakat. Tingkat keparahan kemiskinan rumah tangga miskin penerima zakat dapat dikurangi masing-masing sebesar 26,69% dan 36,70%. Ini membuktikan adanya perbaikan pada distribusi pendapatan dikalangan mustahik yang berdampak pada peningkatan kesejahteraan mereka.

Dari sisi kesenjangan pendapatan, kurva Lorenz pasca zakat menunjukkan adanya pergeseran menuju garis ekuilibrium bila dibandingkan dengan kurva Lorenz pra zakat. Ini mencerminkan berkurangnya kesenjangan pendapatan antar kelompok masyarakat. Survai membuktikan, *share* pendapatan 40 persen kelompok masyarakat terbawah terhadap total seluruh pendapatan, dapat ditingkatkan dari 18,10% menjadi 20% karena zakat. Sedangkan *share* pendapatan 20% kelompok masyarakat terkaya dapat dikurangi dari 42,60% menjadi 40,40%.

Nilai rasio Gini pasca zakat juga dapat dikurangi dari 0,351 menjadi 0,349. Pengurangan sebesar 0,57% ini akibat masih rendahnya angka aktualisasi penghimpunan dan pendayagunaan zakat secara produktif. Jika angka tersebut dapat ditingkatkan, maka rasio tersebut dapat dikurangi lebih besar lagi. Oleh karena itu, sangat diperlukan upaya yang lebih maksimal di dalam menghimpun dan menyalurkan zakat secara produktif. Sebab Kahf (1999) mengingatkan bahwa distribusi

zakat tidak akan pernah dapat mengentaskan kemiskinan jika "kue" zakat yang dibagi masih kecil. Diskursus tentang zakat sebagai alat untuk pengentasan kemiskinan tidak dapat menghindari dari pertanyaan bagaimana memperluas basis zakat sehingga diameter "kue" zakat yang akan dibagi menjadi lebih besar.

Selanjutnya, Beik *et al* (2011), berdasarkan penelitian yang terdiri dari 821 responden rumah tangga (RT) miskin dari total 4.646 populasi RT penerima dana zakat di Jabodetabek dari 8 Organisasi Pengelola Zakat (OPZ), ditemukan bahwa dengan dana zakat yang diberikan, jumlah kemiskinan mustahik dapat dikurangi sebesar 10,79%. Hal ini menunjukkan konsistensi dan keberhasilan dalam program distribusi zakat. Sementara dalam hal kedalaman kemiskinan, penelitian menunjukkan adanya penurunan sebesar 4,69%. Dari sisi tingkat keparahan kemiskinan, studi ini juga menemukan bahwa nilai indeks Sen dan indeks FGT menurun 12,12% dan 15,97%. Ini berarti zakat mampu mengurangi beban sehingga kondisi perekonomian RT miskin menjadi lebih ringan.

Demikian pula, setelah mengamati 1.639 responden dari lima provinsi yang berbeda, Mintarti dkk (2012) menggambarkan bahwa program zakat yang dilakukan oleh berbagai lembaga amil di negara ini memiliki dampak positif pada pengurangan kemiskinan. Jumlah dari mustahik yang menjauh dari garis kemiskinan mencapai 21,11%. Ini merupakan peningkatan 95,64% dibandingkan dengan kinerja lembaga amil tahun sebelumnya. Kehadiran program

zakat juga mampu mengurangi tingkat kedalaman kemiskinan, seperti yang ditunjukkan oleh penurunan 2,34% dalam rasio kesenjangan kemiskinan dan 4,84% dalam rasio kesenjangan pendapatan. Akhirnya, tingkat keparahan kemiskinan bisa diminimalisir karena baik indeks Sen dan indeks FGT menunjukkan penurunan 25,22% dan 30,14%.

Hasil penelitian empiris di atas menunjukkan bahwa meskipun dengan dana zakat yang terkumpul oleh lembaga amil zakat relatif terbatas, namun pemberdayaan mustahik melalui program zakat produktif, mampu memberi dampak positif bagi persoalan dasar kemiskinan, yaitu penurunan jumlah kemiskinan dan memperkecil kesenjangan pendapatan. Mustahik pun menjadi lebih berdaya dan lebih mandiri untuk jangka panjang. Oleh karena itu, zakat dapat dimanfaatkan secara optimal sebagai salah satu solusi dalam gerakan nasional pemerintah dalam menanggulangi kemiskinan. Sayangnya, tidak diperoleh besaran nilai zakat yang diterima oleh masing-masing mustahik dalam penelitian tersebut.

KESIMPULAN DAN SARAN

Indonesia memiliki potensi zakat yang sangat besar jumlahnya. Namun, realisasi zakat yang terkumpul pada lembaga amil zakat pemerintah maupun swasta masih sangat kecil jumlahnya. Bila realisasi zakat yang terkumpul dibandingkan dengan anggaran pemerintah untuk pengentasan kemiskinan jumlahnya masih kecil tetapi rasionya semakin meningkat dari tahun ke tahun.

Sejalan dengan dinamika aktivitas organisasi pengelola zakat telah terjadi perubahan pada perilaku berzakat masyarakat Indonesia. Masyarakat yang membayarkan zakatnya melalui institusi formal terjadi peningkatan dari tahun ke tahun. Disinilah perlunya edukasi publik yang benar agar kesadaran berzakat melalui amil resmi terus meningkat dari waktu ke waktu.

Alokasi zakat untuk tujuan peningkatan ekonomi (zakat produktif) mustahik masih sangat kecil karena belum terbentuknya bidang khusus pada Organisasi Pengelola Zakat (OPZ) untuk menyalurkan modal bergulir secara profesional; adanya persepsi bahwa dana bergulir yang berasal dari zakat kurang tepat secara

syariah; terbatasnya SDM untuk pendampingan, pembinaan, pemantauan dan evaluasi; penyaluran zakat produktif secara intensif hanya dapat dilakukan melalui pembentukan *channeling programme* dengan Lembaga Keuangan Mikro (LKM), BMT atau koperasi syariah.

Dari hasil penelitian empiris menunjukkan bahwa zakat memberi dampak positif bagi pengurangan kemiskinan dan kesenjangan pendapatan. Ini membuktikan bahwa zakat yang dikelola dengan baik oleh institusi amil yang amanah dan profesional, maka implikasi terhadap pengurangan jumlah rumah tangga miskin dan mengecilnya kesenjangan pendapatan penerima zakat dapat direalisasikan. Rendahnya penurunan nilai rasio Gini pasca zakat dalam penelitian ini akibat masih rendahnya angka aktualisasi penghimpunan dan pendayagunaan zakat secara produktif. Oleh karena itu, sangat diperlukan upaya yang lebih maksimal di dalam menghimpun dan menyalurkan zakat secara produktif melalui sosialisasi dan edukasi tentang kewajiban dan harta-harta yang dikenai zakat dan mengupayakan agar para muzakki (wajib zakat) membayarkan zakatnya melalui organisasi pengelola zakat yang sah serta menciptakan program zakat produktif yang inovatif dan kreatif. Sebab Kahf (1999) mengingatkan bahwa distribusi zakat tidak akan pernah dapat mengentaskan kemiskinan jika "kue" zakat yang dibagi masih kecil. Diskursus tentang zakat sebagai alat untuk pengentasan kemiskinan tidak dapat menghindar dari pertanyaan bagaimana memperluas basis zakat sehingga diameter "kue" zakat yang akan dibagi menjadi lebih besar.

DAFTAR PUSTAKA

- Adam, Latif. 2010. *Pertumbuhan Ekonomi Dan Kemiskinan*. Jakarta: Laporan Penelitian Pusat Penelitian Ekonomi, Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia.
- Ahmed, H. 2004. The Role of Zakah and Awqaf in Poverty Alleviation. Islamic Research and Training Institute. *Occasional paper* no.8. Jeddah: Saudi Arabia.
- Ahmad, Juwaini, 2007. *Menteri Zakat*, www Diakses 2 Januari 2014.
- _____, 2008. *Zakat Management In Indonesian And Zakat Global Synergy*, Paper for International

- Zakat Executive Development Programme, in Malaysia, 15–26 December 2008.
- Al-Ghifari, Abu Mujahidah. *Fungsi Dan Hikmah Zakat*, <http://abumujahidah.blogspot.com/2012/09/fungsi-dan-hikmah-zakat.html> Diakses 26 Desember 2013 Diakses 17 Desember 2013.
- _____. *Pengelolaan Zakat di Negara-negara Islam* <http://abumujahidah.blogspot.com/2012/10/pengelolaan-zakat-di-negara-negara-islam.html> Diakses 17 Desember 2013.
- _____. *Memaknai Amil Zakat* <http://abumujahidah.blogspot.com/2012/10/memaknai-amil-zakat.html> Diakses 21 Desember 2013.
- Al-Qardawi, Y. 2002. *Zakat Role in curing Social and Economic Malaises*, in Kahf, M (ed), *Economics of Zakat*. Jeddah: IRTI – IDB.
- _____. 2005. *Spektrum Zakat Dalam Membangun Ekonomi Kerakyatan*. Jakarta: Zikrul Hakim.
- Asnaini, (2008) *Zakat Produktif dalam Perspektif Hukum Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- BAZNAZ, Annual Report BAZNAS berbagai Tahun BPS. 2013. *Statistik Indonesia 2013*. Jakarta.
- Beik, Irfan Syauqi. 2009. *Analisis Peran Zakat dalam Mengurangi Kemiskinan : Studi Kasus Dompot Dhuafa Republika*, Jakarta.
- _____. 2010. *Peran Zakat Mengentaskan Kemiskinan dan Kesenjangan* (<http://irfansb.blogdetik.com/2010/07/31/peran-zakat-mengentaskan-kemiskinan-dan-kesenjangan/>) Diakses 26 Desember 2013. *Republika* 29 Juli 2010.
- Beik, I. S. et al (2011). *Indonesia Zakat and Development Report 2011*. Ciputat: IMZ.
- Edi, Sarwo. 2001. *Pengelolaan Zakat, Infak Dan Shodaqoh Desa Kepakisan, Batur, Banjarnegara*. Makalah Diskusi, Semarang.
- Firdaus, Muhammad, et al. 2012. *Economic Estimation and Determinations of Zakat Potential in Indonesia*, *Working Paper Series WP# 1433* □ 140, Jeddah: IRTI-IDB.
- Firmansyah. 2007. *Zakat Dalam Pengurangan Kemiskinan dalam Peran dan Potensi Zakat dalam Mengurangi Kemiskinan*. Jakarta: P2E-LIPI.
- _____. 2009 (Edt). *Potensi dan Peran Zakat dalam Mengurangi Kemiskinan: Studi Kasus Jawa Barat dan Jawa Timur*. Jakarta: LIPI Press.
- Hafidhuddin, Didin, 2002. *Zakat Dalam Perekonomian Moderen*, Jakarta: Gema Insani.
- _____. 2013. *Zakat untuk Modal Usaha*. *Majalah Zakat* Edisi Oktober 2013.
- <http://www.zisindosat.com/zakat-menjawab-problem-kemiskinan/> Diakses 17 Desember 2013
- <http://baznaskabserang.org/lihat-poling.html/> Diakses 5 Mei 2014
- Jehle, G.A. 1994. *Zakat and Inequality: Some Evidence from Pakistan*. *Review of Income and Wealth*, Series 40:2, June.
- Kahf, Monzer. 1989. *Zakat: Unresolved Issues in the Contemporary Fiqh*. *Journal of Islamic Economics*, 2 (1), pp. 1-22.
- Lembaga Zakat Selangor, *Laporan Kutipan Dan Agihan Zakat Di Selangor Bagi Tahun 2012*, *Info Zakat*, Edisi 1/2013 hal. 5.
- Mintarti, N. et al. 2012. *Indonesia Zakat and Development Report 2012*. Ciputat : IMZ.
- Patmawati, 2006, *Economic Role of Zakat in Reducing Income Inequality and Poverty in Selangor*. PhD Dissertation. Selangor: Universiti Putra Malaya.
- Shirazi, Nasim Shah. 2006. *Providing for the Resource Shortfall For Poverty Elimination Through the Institution Of Zakat in Low-Income Muslim Countries*. *IJUM journal of economics and management*, 14(1): 1–28.
- Susilowati, dkk. 2007. “Dampak Kebijakan Industri Agro Ekonomi terhadap Kemiskinan dan Distribusi Pendapatan : Analisis Simulasi Menggunakan Pendekatan Sosio-ekonomi Seimbang”. *Jurnal Agro Ekonomi*, vol. 25, no.1.
- Ulfa. Ulin, 2005. *Pendayagunaan Zakat untuk Usaha Produktif*, Skripsi, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.
- UU No. 23 Tahun 2011 Tentang Pengelolaan Zakat.
- Zain, Ahmad. 2013, *Hukum Zakat Produktif* <http://www.arrisalah.net/2013/08/23/hukum-zakat-produktif/> Diakses 23 Desember 2013.
- Zakat Act and Management of Public Trust* <http://www.imz.or.id/new/article/1500/zakat-law-and-management-of-public-trust/> Diakses 2 Januari 2014.
- Zakat Sarana Kesejahteraan Umat <http://www.zisindosat.com/zakat-sarana-kesejahteraan-umat/> Diakses 18 Desember 2013.

**FAKTOR-FAKTOR PENINGKATAN USAHA PEREMPUAN MUSTAHIK
DALAM BERWIRAUSAHA**
*THE FACTORS OF BUSINESS IMPROVEMENT MUSTAHIQ WOMEN IN
ENTREPRENEURSHIP THROUGH UTILIZATION OF PRODUCTIVE ZAKAH*

Yeni Saptia

Pusat Penelitian Ekonomi, Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia
ni_tia04@yahoo.com

Abstrak

Zakat dapat memberikan dampak yang lebih luas (*multiplier effect*), dan menyentuh semua aspek kehidupan, apabila pendistribusian zakat lebih diarahkan pada kegiatan yang bersifat produktif. Studi ini bertujuan untuk menganalisis faktor-faktor yang mempengaruhi penambahan omset usaha mustahik melalui pendayagunaan dana zakat produktif sebagai modal usaha. Responden yang menjadi sampel penelitian berjumlah 100 orang mustahik perempuan yang merupakan anggota program Misykat Dompot Peduli Umat-Daarut Tauhid di Bandung, Jawa Barat. Kajian ini menggunakan variabel terikat penambahan omset usaha dan variabel bebasnya terdiri dari usia, tingkat pendidikan, jumlah anggota keluarga, pengalaman usaha, jenis usaha, nilai zakat dan frekuensi zakat yang diterima mustahik. Teknik analisis yang digunakan adalah tabel frekuensi dan tabulasi silang dengan berdasarkan nilai Chi-square. Hasil dari kajian menunjukkan bahwa nilai dan frekuensi zakat yang diterima merupakan faktor yang berpengaruh terhadap penambahan omset usaha mustahik.

Kata Kunci: Zakat, Omset Usaha, Tabel Frekuensi, Tabulasi Silang

Abstract

Zakah can gives multiplier effect if the distribution of zakah is more used to productive activities. This research aims to analyze factors of influencing the addition of business turnover mustahiq by utilizing productive zakah fund as a business capital. Sample of respondents are 100 peoples who represent participants of Misykat Programme of Dompot Peduli Umat-Daarut Tauhid in Bandung, West Java. This research uses dependent variable the addition of business turnover mustahiq and independent variable such as age, education, the number of family, the experience of business, the kind of business, the value of zakah, and the frequency of zakah. The technique analyses are used The Frequency Tables and Cross-Tabulation with Chi-square Test. The results of this research show that the value and frequency to get zakah are factors that affect the addition of business turnover for mustahiq.

Keywords: *Zakah, Business Turnover, Frequency Table, Cross-Tabulation*

PENDAHULUAN

Permasalahan kemiskinan sudah menjadi persoalan penting di negeri ini untuk segera diatasi. Berdasarkan data dari BPS menunjukkan bahwa angka kemiskinan di Indonesia pada tahun 2013 masih berada di level yang tinggi, meskipun trennya mengalami penurunan dibandingkan tahun sebelumnya. Pada bulan Maret 2012, jumlah penduduk miskin di Indonesia mencapai 28,07 juta orang berkurang 11,66% dibandingkan jumlah penduduk miskin pada Bulan September 2012 yang sebesar 28,59%. Upaya pengurangan tingkat kemiskinan tersebut tidak hanya menjadi tugas pemerintah melalui kebijakannya saja melainkan sudah menjadi tanggung jawab kita bersama sebagai umat manusia.

Islam memiliki berbagai macam prinsip terkait dengan kebijakan publik yang dapat dijadikan panduan bagi program pengentasan kemiskinan, salah satunya adalah zakat. Zakat merupakan salah satu konsep yang mempunyai potensi untuk meningkatkan kualitas hidup masyarakat. Sebab, zakat dapat memberikan dampak yang lebih luas (*multiplier effect*), dan menyentuh semua aspek kehidupan terutama apabila pendistribusian zakat lebih diarahkan pada kegiatan yang bersifat produktif.

Seperti halnya yang dikemukakan oleh Jamal (2004) bahwa pemanfaatan zakat dapat juga dilakukan ke arah investasi jangka panjang. Hal ini bisa dalam bentuk, *pertama* zakat dibagikan untuk mempertahankan insentif bekerja atau mencari penghasilan sendiri di kalangan fakir miskin. *Kedua*, sebagian dari zakat yang terkumpul, setidaknya 50% digunakan untuk membiayai kegiatan yang produktif kepada kelompok masyarakat fakir miskin, misalnya penggunaan zakat untuk membiayai berbagai kegiatan dan latihan ketrampilan produktif, pemberian modal kerja, atau bantuan modal awal. Apabila pendistribusian zakat semacam ini bisa dilaksanakan, maka akan sangat membantu program pemerintah dalam mengentaskan kemiskinan, pemeratakan pendapatan, dan mempersempit kesenjangan antara kelompok kaya dan miskin.

Sehubungan dengan hal itu, maka dapat dikatakan bahwa zakat bisa berfungsi sebagai “kail” bagi kaum dhuafa. Artinya, pemanfaatan

zakat yang dikelola oleh lembaga pengelola zakat dapat dimanfaatkan untuk kegiatan-kegiatan ekonomi umat dengan memberikan zakat produktif kepada mustahik sebagai modal usaha melalui program pemberdayaan. Salah satu lembaga pengelola zakat yang sudah menerapkan program pemberdayaan ekonomi melalui zakat produktif adalah Dompot Peduli Ummat Daarut Tauhid (DPU-DT) di Bandung. Salah satu program unggulan DPU-DT dalam pemberdayaan ekonomi produktif bagi kaum dhuafa adalah Program Misykat (*Microfinance Syariah* Bebasis Masyarakat). Dana program Misykat ini disalurkan dengan akad qardhul hasan kepada mustahik khususnya kaum perempuan melalui mekanisme kelompok. Akad qardhul hasan adalah suatu praktek pinjam-meminjam dalam kehidupan bermasyarakat yang telah membudaya dan sangat dianjurkan Islam, sebagaimana firman Allah dalam Al-quran Surat Al Baqarah ayat 245. Berangkat dari kondisi tersebut, maka tujuan dari kajian ini adalah memberikan gambaran bagaimana pola pemberdayaan perempuan melalui dana zakat produktif yang dikelola oleh DPU DT Bandung, dan faktor-faktor apa saja yang mempengaruhi peningkatan usaha mustahik perempuan dalam berwirausaha dengan menggunakan dana zakat tersebut.

TINJAUAN PUSTAKA

Alasan perlunya zakat didayagunakan ke hal yang bersifat produktif adalah berdasarkan pada beberapa keterangan Qardhawi (2000) seperti yang dikutip dari Purwakananta dan Aflah (2008) bahwa zakat bukan hanya sekedar bantuan sewaktu-waktu kepada orang miskin untuk meringankan penderitaannya, tetapi bertujuan untuk menanggulangi kemiskinan, agar orang miskin menjadi berkecukupan selama-lamanya, mencari pangkal penyebab kemiskinan itu dan mengusahakan agar orang miskin itu mampu memperbaiki sendiri kehidupan mereka. Disamping itu, sesuai dengan amanat Undang-undang No.38 tahun 1999 tentang pengelolaan zakat, lembaga pengelola zakat dimungkinkan untuk mendirikan unit usaha produktif. Hal ini sebagaimana disebutkan dalam pasal 16 ayat (2) yang berbunyi: “*Pendayagunaan hasil*

pengumpulan zakat berdasarkan skala prioritas kebutuhan mustahik dan dapat dimanfaatkan untuk usaha yang produktif”.

Selanjutnya Hosen (1990) seperti yang dikutip dari Purwakananta dan Aflah (2008) menambahkan bahwa pemberian dana zakat untuk mereka lebih tepat pemberian hak mereka dalam bentuk zakat produktif, yaitu dengan cara melihat keahlian masing-masing fakir miskin dan diberikan dalam bentuk alat apa saja yang dibutuhkan oleh mereka sesuai dengan keahliannya. Misalnya seorang mustahik yang mempunyai keahlian pertanian diberi alat yang berkaitan dengan pertanian, demikian juga keahlian lain seperti menjahit, membuat kue, dan lain-lain. Hosen (1990) juga menegaskan bahwa dana zakat untuk mendirikan unit usaha dalam rangka mengurangi kemiskinan tersebut diambil dari hak mustahik lain yang tidak ada ashnafnya, seperti Gharimin, Riqab, dan Ibnu Sabil. Unit usaha tersebut menyerap fakir miskin dan hasil usahanya dikembalikan lagi kepada mustahik.

Menurut Ali (1988), pendayagunaan alokasi dana zakat dapat digolongkan menjadi: (1) Konsumtif tradisional, yaitu dana zakat dimanfaatkan dan digunakan langsung oleh mustahik, untuk pemenuhan kebutuhan hidup; (2) Konsumtif kreatif, yaitu dana zakat diwujudkan ke bentuk lain, misalnya beasiswa; (3) Produktif tradisional, yaitu dana zakat didistribusikan dalam bentuk barang-barang produksi, seperti sapi, dan mesin jahit; (4) Produktif kreatif, yaitu dana zakat didayagunakan dalam bentuk modal, baik untuk membiayai suatu proyek sosial, maupun untuk modal usaha.

Konsep pemberdayaan menurut Ife (1995) adalah menyiapkan masyarakat menjadi sumber daya, memberikan peluang, pengalaman dan ketrampilan guna meningkatkan kapasitas kemampuan dirinya dalam menentukan masa depan, dan berpartisipasi serta berpengaruh dalam kehidupan masyarakat. Selanjutnya Friedman seperti yang dikutip dari Prijono, Onny dan Pranarka (1996), berpendapat bahwa proses pemberdayaan dapat dilakukan secara individual maupun kolektif (kelompok). Tetapi karena proses ini merupakan wujud perubahan sosial yang menyangkut relasi atau hubungan antara lapisan sosial, maka kemampuan individu senasib untuk

saling berkumpul dalam suatu kelompok dinilai sebagai bentuk pemberdayaan yang paling efektif.

Lantas yang menjadi pertanyaannya adalah mengapa obyek dari pemberdayaan ekonomi tersebut adalah kaum perempuan. Fakih (2005) berpendapat bahwa perempuan memiliki peran yang strategis dalam keluarga dan negara, tetapi mereka tidak mendapatkan akses yang cukup terhadap sumberdaya. Sebagai perempuan pelaku usaha mikro, perempuan dihadapkan pada sejumlah persoalan-persoalan relasi gender yang tidak adil dalam masyarakat, realitas ini bersumber dari kebijakan negara, keyakinan masyarakat, penafsiran agama, nilai tradisional bahkan asumsi ilmu pengetahuan.

Lebih lanjut, dalam penelitian tentang wanita pengusaha di daerah Jawa Barat Rodenburg (1989) seperti yang dikutip dari Grinjs, Smith dan Van Velzen (1992) menjelaskan bahwa perempuan pengusaha kecil dan mikro cenderung terbatas aksesnya pada kredit permodalan dengan alasan-alasan berikut: kurangnya pendidikan (yang menyebabkan informasi banyak yang tidak dapat dimanfaatkan), kurangnya jaminan seperti tanah, biaya administrasi transaksi yang tinggi yang membuat para pemberi pinjaman enggan meminjamkan kepada si peminjam yang tidak mampu.

Beberapa studi yang terkait dengan pengaruh zakat yang bersifat produktif terhadap pendapatan dan kesejahteraan mustahik serta faktor-faktor yang mempengaruhinya telah dikaji oleh beberapa peneliti diantaranya Sartika (2008), yang meneliti tentang pengaruh pendayagunaan zakat produktif terhadap pemberdayaan mustahik pada LAZ Yayasan Solo Peduli Surakarta dengan menggunakan analisis regresi berganda. Berdasarkan hasil analisis, menunjukkan adanya pengaruh yang signifikan antara jumlah dana yang disalurkan terhadap pendapatan mustahik. Ini berarti bahwa jumlah dana (zakat) yang disalurkan benar-benar mempengaruhi pendapatan mustahik, dengan kata lain semakin tinggi dana yang disalurkan maka akan semakin tinggi pula pendapatan mustahik.

Perwitasari (2006), dengan menggunakan metode analisis logit dan multinomial logit mencoba menganalisis tentang hubungan karakteristik mustahik dalam penggunaan dana

ZIS dan pengaruhnya terhadap pendapatan usaha dengan mengambil studi kasus pada mustahik peserta program pemberdayaan ekonomi LAZ PKPU-Jakarta. Berdasarkan hasil analisis model Logit, bahwa karakteristik mustahik yang memiliki probabilitas tinggi dalam meningkatkan pendapatan usahanya 100% adalah mustahik yang tingkat pendidikannya < SD, jenis usaha dibidang jasa, besar pinjaman > Rp.750.000 dan penggunaan dana zakat > 100% untuk modal usaha.

Selanjutnya Khatimah (2004) melakukan studi mengenai pengaruh zakat produktif terhadap peningkatan kesejahteraan ekonomi para mustahik yang merupakan anggota program Masyarakat Mandiri Dompot Dhuafa Republika dengan menggunakan analisis statistik non parametric Wilcoxon Signed rank test, Uji Korelasi Pearson dan Uji regresi Ordinal. Berdasarkan hasil penelitian, secara umum mitra binaan mengalami peningkatan pendapatan setelah diberikan dana zakat melalui model pembiayaan dan pembinaan yang dilakukan dengan konsep masyarakat mandiri. Kemudian terdapat korelasi antara SKIM, modal dan peningkatan pendapatan perkapita relatif kecil (rata-rata dibawah 0,5), dan terlihat adanya peningkatan maupun penurunan pendapatan akibat adanya penyaluran dana zakat. Dari hasil regresi ordinal diperoleh menunjukkan bahwa jenis kelamin, tingkat pendidikan, total skim yang diterima dan jenis usaha secara bersama-sama mempengaruhi laju pendapatan perkapita usaha secara signifikan.

Kajian Murti (2011) tentang pendayagunaan zakat produktif terhadap pemberdayaan ekonomi umat juga dilakukan di Lembaga Amil Zakat Dompot Dhuafa Republika Cabang Yogyakarta. Hasil kajiannya menjelaskan bahwa jumlah zakat produktif, tingkat pendidikan, program pendampingan terbukti berpengaruh simultan secara signifikan terhadap pendapatan mustahik setelah menerima zakat produktif. Sementara berdasarkan uji parsial, hanya program pendampingan saja yang berpengaruh secara signifikan terhadap pendapatan mustahik setelah menerima zakat produktif, sedangkan jumlah zakat produktif dan tingkat pendidikan mustahik tidak berpengaruh terhadap pendapatan mustahik setelah menerima zakat produktif.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan data primer yang diperoleh dari hasil penyebaran kuesioner pada mustahik perempuan sebanyak 100 responden yang merupakan anggota program pemberdayaan perempuan LAZ DPU-DT Bandung. Pengumpulan data dalam penelitian ini menggunakan teknik penarikan sampling dengan metode *cluster sampling*. Metode Analisis yang digunakan adalah tabel frekuensi, tabulasi silang dan analisis deskriptif. Analisis deskriptif bertujuan menyajikan data atau hasil pengamatan dengan singkat dan jelas dalam bentuk tabel dan grafik atau diagram (Agung, 2004). Analisis tabulasi silang bertujuan untuk mengetahui apakah terdapat hubungan asosiasi antara variabel terikat dengan variabel bebas berdasarkan pada uji statistic Chi-Square Test. Hipotesisnya adalah:

H0: Tidak terdapat hubungan antara variabel terikat dengan variabel bebasnya.

H1: Terdapat hubungan antara variabel terikat dengan variabel bebasnya.

Apabila nilai signifikansi *value Pearson Chi-Square* < 0,05 maka tolak hipotesis nol, yang artinya ada sebuah indikasi hubungan antara variabel terikat dengan variabel bebas sebelas faktor tersebut.

Dalam penelitian ini, yang menjadi variabel terikatnya adalah proporsi mustahik perempuan yang omset usahanya meningkat setelah menerima zakat produktif. Sementara variabel bebasnya terdiri dari usia, tingkat pendidikan, jumlah anggota keluarga, pengalaman usaha, jenis usaha, nilai pinjaman zakat produktif, dan frekuensi pinjaman zakat produktif. Sedangkan untuk pengolahan data pada penelitian ini menggunakan program SPSS.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Salah satu program unggulan DPU-DT yang menarik dalam pemberdayaan ekonomi produktif bagi kaum perempuan dhuafa adalah Program Misykat (*Microfinance* Syariah Bebas Masyarakati). Program Misykat yang dirintis sejak 22 April 2002 sebagai salah satu upaya mewujudkan semangat ukhuwah islamiyah

dalam bidang ekonomi (ekonomi umat) yang diwujudkan melalui mekanisme kelompok, dimana satu kelompok terdiri dari lima orang yang rata-rata terdiri dari kaum perempuan. Fungsi kelompok ini adalah untuk memudahkan koordinasi, pemantauan dan pembinaan anggota. Kelompok ini juga merupakan himpunan anggota program Misykat yang telah menyetujui prinsip-prinsip Misykat dan bersedia berpartisipasi aktif dalam setiap kegiatan yang disepakati bersama anggota lainnya.

Dana Program Misykat berasal dari dana zakat DPU-DT untuk disalurkan kepada mustahik melalui akad Qordhul Hasan (dana kebajikan). Akad ini bertujuan untuk meringankan para mustahik dalam memulai usahanya karena para mustahik hanya berkewajiban mengembalikan dana pokoknya saja. Namun demikian, dana yang diberikan DPU-DT kepada Misykat tersebut sifatnya tidak kembali lagi kepada DPU-DT melainkan digulirkan kembali kepada kelompok lainnya dikarenakan dana tersebut merupakan milik mustahik yang tergolong asnaf zakat. Kepemilikan dana tersebut merupakan hak kepemilikan kolektif para mustahik yang tergabung dalam program Misykat dan kepemilikan itu akan gugur jika mereka mengundurkan diri dari keanggotaan Misykat. Artinya, jika program Misykat bubar karena suatu hal maka asset Misykat tidak bisa diklaim milik DPU-DT, melainkan harus dibagikan kepada para mustahik anggota binaannya. Sementara dalam rangka monitoring dan pembinaan bagi para anggota binaannya, dibutuhkan pula dana operasional yang alokasinya bukan berasal dari dana zakat melainkan diambil dari dana infaq dan shodaqoh DPU-DT.

Misykat dimaknai sebagai "institusi pemberdayaan mustahik melalui pendampingan yang intensif dan integral dengan *entry point* simpan pinjam". Dari definisi tersebut ada beberapa unsur diantaranya. *Pertama*, pendampingan intensif yang dilakukan oleh para petugas Misykat terhadap anggota kelompoknya tidak seperti hubungan bank dengan nasabah yang terbatas hubungan transaksi keuangan. Melainkan petugas tersebut bertugas sebagai pendamping yang harus memiliki interaksi intensif dengan anggotanya. Pendamping memiliki tugas penggalian data dan

penilaian kelayakan usaha anggotanya. Oleh karena itu, pendamping harus tahu betul kondisi anggota, sehingga anggota tidak merasakan suatu proses yang formal dalam interaksinya dengan pendamping.¹

Kedua, penguatan mustahik melalui pendidikan. Pendidikan disini bukan diartikan sebagai pendidikan dalam kelas, melainkan melalui proses pendampingan saat melakukan pelayanan. *Ketiga*, pendampingan yang diintegrasikan dengan program pemberdayaan meliputi aqidah, wirausaha, ekonomi rumah tangga, kebersihan, kerjasama (solidaritas). Di dalam Misykat hal-hal tersebut dipandang bukan sebagai sesuatu yang saling terpisah melainkan harus saling berintegrasi dalam program Misykat. *Keempat*, adalah simpan pinjam yang menggunakan sistem Syariah.

Berdasarkan hasil wawancara dengan narasumber, pelaksanaan program Misykat kemudian dibagi menjadi beberapa tahapan/alur kegiatan. *Pertama*, tahap rekrutemen calon anggota. *Kedua*, tahap pendampingan anggota. *Ketiga* tahap penyaluran dana zakat secara bergulir pada anggota Misykat.

Pada tahap rekrutemen calon anggota, para calon anggota Misykat ini harus terlebih dahulu mengikuti kegiatan sosialisasi program selama 1-3 kali pertemuan. Setelah itu, bagi mereka yang berminat dan bersedia mengikuti aturan-aturan Misykat serta memenuhi persyaratan keanggotaan Misykat, kemudian dibentuklah sebuah majelis/kelompok. Sebelum mendapatkan fasilitas pembiayaan dana bergulir anggota Misykat terlebih dahulu harus mengikuti kegiatan pendampingan selama 8 kali pertemuan atau 2 bulan dengan membayar iuran anggota dan memiliki tabungan berencana. Selama menjadi anggota Misykat, mereka wajib mengikuti kegiatan pendampingan rutin satu pekan sekali dengan membayar iuran anggota dan menabung tabungan berencana.

Materi pendidikan yang diberikan dalam rentang waktu dua bulan terdiri dari 3 level/tingkatan yakni level pemula, mandiri dan kader. Untuk level pemula materi yang ditekankan mengenai budaya menabung (tabungan dalam pandangan islam, pentingnya menabung, hambatan

¹ Profil Program MiSykat. DPU-DT Bandung

dan kiat menabung), muamalah dan ekonomi rumah tangga. Materi ini diberikan bertujuan untuk “mengubah paradigma ketidakmampuan mereka” tentang menabung. Disamping itu, mereka juga dianjurkan mengaplikasikan proses menabung sebelum pencairan pembiayaan dana bergulir. Pada level mandiri, mustahik anggota Misykat diberikan pelatihan mengenai kewirausahaan dan cara bagaimana mengelola keuangan usaha dengan baik. Sedangkan pada level kader, para anggota diberikan pembinaan mengenai keorganisasian, kepemimpinan, dan fiqih zakat. Asumsinya pada level ini mustahik anggota Misykat sudah mampu mengelola usahanya sendiri tanpa ada bantuan lagi dari program.

Sementara pada tahap penyaluran dana, dana yang disalurkan kepada anggota menggunakan pola 2-2-1. Maksud dari pola tersebut adalah pada sesi pertama pembiayaan dari lima orang anggota dalam satu kelompok, hanya dua orang anggota Misykat yang diberikan pembiayaan sedangkan anggota yang lainnya sementara menjadi pengawas teman majelisnya yang sudah diberikan dana. Pengawasan tersebut bertujuan untuk memotivasi 2 orang teman majelisnya yang sudah mendapat dana agar segera menyelesaikan angsuran pinjamannya, sebab jika 2 orang tersebut tidak lancar pembayarannya maka 3 orang anggota berikutnya tidak bisa mendapatkan dana pinjaman. Mekanisme penyaluran dana untuk 3 orang berikutnya sama seperti dengan pola pembiayaan 2 orang terdahulu, kemudian dilanjutkan dengan giliran yang terakhir satu orang yaitu ketua kelompoknya. Yang menarik, dalam program Misykat ini para anggotanya tidak dikenakan jaminan. Melainkan mereka diwajibkan untuk membuka 2 tabungan wajib dan 2 jenis iuran wajib. Tujuannya adalah selain mendidik mereka untuk berhemat juga mencegah adanya resiko kerugian para anggota.²

Selanjutnya pada tahap pendampingan anggota, pola pendampingan yang intensif, sistematis dan berkesinambungan tersebut berupaya merubah karakter pola pikir anggota serta mengarahkan anggota dalam penggunaan dan pengelolaan dana bergulir. Dengan adanya pola pendampingan tersebut, anggota tidak

² Hasil wawancara dengan narasumber (Staf DPU-DT)

semata hanya mendapatkan akses permodalan dari Misykat, namun kualitas SDM dan usaha anggota juga mengalami peningkatan ke arah yang lebih baik, sehingga diharapkan status hidup mereka juga mengalami perubahan yang awalnya sebagai mustahik menjadi muzakki atau minimal sebagai munfik (orang yang berinfak).

Apabila dicermati, tampak bahwa karakteristik program Misykat secara umum mereplikasi dari pola Grameen Bank. *Pertama*, program Misykat memiliki kesamaan dengan Grameen Bank dalam hal menentukan anggota kelompok dengan sasaran kaum perempuan, karena selama ini kaum perempuan dianggap tidak memiliki akses terhadap kredit. Padahal dalam kenyataan empirisnya, kelompok perempuan termasuk paling rentan dengan masalah kemiskinan, kebodohan dan keterbelakangan. Jacobson (1989) juga menambahkan bahwa kurangnya akses dan kontrol perempuan terhadap sumberdaya sangat berpengaruh terhadap kemiskinan perempuan, dimana perempuan paling menderita ketika masyarakat mengalami kelangkaan sumberdaya. Namun dibalik kerentanannya, M. Yunus sebagai pelopor berdirinya Grameen Bank berpendapat bahwa mempunyai lebih banyak kelompok perempuan lebih menguntungkan, sebab perbaikan sosial ekonomi dari rumah tangga melalui proses perubahan yang dikembangkan melalui kaum perempuan lebih cepat daripada kaum pria (Suharto, 1991).

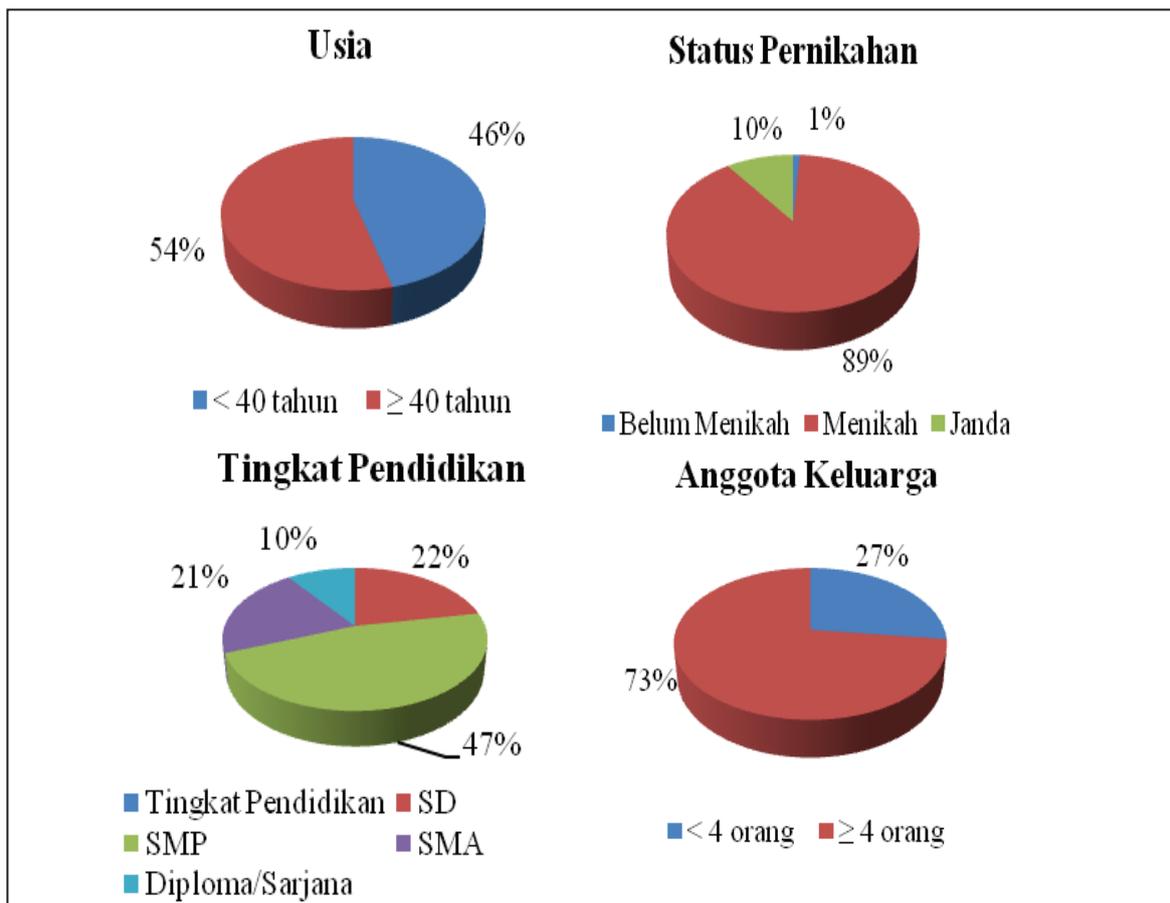
Kedua, program Misykat dengan Grameen Bank juga memiliki kesamaan dalam hal memberikan pinjaman/kredit tidak dengan jaminan dan penjamin, dan kredit diberikan secara perorangan dalam kelompok. *Ketiga*, dalam memberikan pinjaman/kredit setelah calon anggota mengikuti pelatihan atau pembinaan. Sedangkan yang membedakan antara program Misykat dengan Grameen Bank adalah pola penyaluran dana zakat produktif dengan pola 2-2-1, serta diterapkannya program Tabungan Berencana bagi anggotanya.

Responden pada penelitian ini berjumlah 100 mustahik perempuan yang merupakan anggota binaan program Misykat DPU-DT Bandung yang menggunakan dana zakat untuk kegiatan produktif dalam hal ini zakat digunakan sebagai modal usaha. Sebagaimana diketahui

bahwa usia dalam angkatan kerja terbagi atas usia produktif yaitu usia antara 15-65 tahun dan usia tidak produktif yaitu dibawah 15 tahun dan diatas 65 tahun. Pada Gambar.1, menunjukkan bahwa mayoritas responden yang menerima dana Misykat adalah mereka yang berusia lebih dari 40 tahun, yaitu berjumlah 54 responden dengan persentase 54% dari total responden. Kemudian responden yang berusia kurang dari 40 tahun berjumlah 46 responden atau 46% dari total responden. Banyaknya responden yang berusia lebih dari 40 tahun (54%) merupakan usia yang masih tergolong produktif dan berada di fase kamapanan. Maksud dari kamapanan disini bukan berarti mapan secara materi melainkan mapan dalam hal kematangan jiwa untuk menerima keadaan yang sebenarnya dan berusaha untuk bangkit dalam melalui fase-fase kehidupan.

Status pernikahan seseorang juga dapat mempengaruhi perilaku konsumsinya. Orang yang sudah menikah akan lebih cermat dan hati-hati

dalam menggunakan dananya, termasuk dalam hal penggunaan dana program Misykat yang diperolehnya. Berdasarkan Gambar.1, mayoritas yang menerima dana zakat produktif adalah mereka yang statusnya sudah menikah, yaitu sebesar 89 responden atau persentasenya 89% dari total responden. Hal ini mengindikasikan bahwa mereka yang sudah menikah mempunyai tanggung jawab untuk menafkahi keluarganya. Disamping itu, responden perempuan yang berstatus menikah lebih cenderung dapat mengelola keuangan keluarganya dengan baik. Oleh sebab itu, sebagian besar dana zakat produktif ini terserap oleh mereka yang sudah berkeluarga. Namun demikian, dana zakat produktif ini juga diberikan kepada mereka yang statusnya telah janda dengan jumlah 10 responden atau persentasenya 10% dari total responden. Sementara untuk responden yang belum menikah yang menerima dana program Misykat hanya sebanyak 1 orang dengan persentase sebesar 1%.



Sumber: Data primer (diolah)

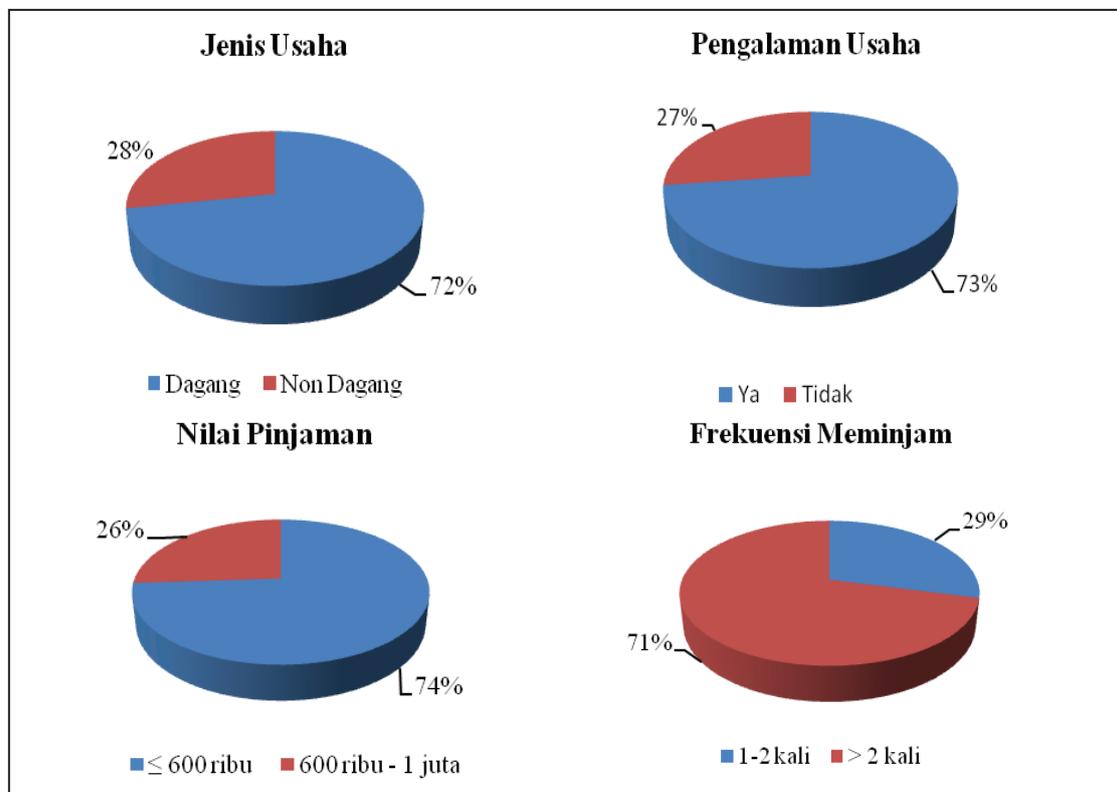
Gambar 1. Profil Responden

Salah satu aspek yang menjadi pertimbangan para pengurus untuk merekrut para calon anggota Misykat adalah tingkat pendidikan anggota. Sebab, dengan adanya aspek pendidikan anggota maka salah satu batasan keanggotaan adalah bukan berdasarkan pada kesamaan profesi maupun kesamaan suku dan sejenisnya, namun pada kesamaan visi dan misi. Tingkat pendidikan responden dalam penelitian ini adalah SD, SMP, SMA dan diploma/Sarjana. Berdasarkan pada Gambar.1, tampak bahwa responden yang mayoritas memperoleh dana zakat produktif program Misykat adalah mereka yang berpendidikan rendah yaitu lulusan SMP dengan jumlah 47 responden atau 47% dari total responden. Selain responden yang pendidikan terakhirnya SMP, dana zakat produktif juga diberikan kepada mereka yang pendidikan terakhirnya SD sebanyak 22 responden dengan persentase 22% dari total responden dan mereka yang hanya lulusan SMA sebanyak 21 responden atau persentasenya 21%. Sementara responden yang jenjang pendidikannya sampai perguruan tinggi yang menerima dana zakat produktif

hanya sebesar 10 responden atau 10% dari total responden.

Jumlah anggota keluarga responden yang menerima dana zakat produktif di program Misykat cukup bervariasi. Berdasarkan data responden, jumlah tanggungan keluarga kurang dari 4 orang berjumlah 27 responden dengan persentase sebesar 27 %. Sisanya sebesar 73 responden dengan jumlah anggota keluarga lebih dari 4 orang atau 73% dari total responden (Lihat Gambar.1). Besarnya persentase responden yang mempunyai tanggungan keluarga lebih dari 4 orang, menunjukkan bahwa rata-rata responden merupakan keluarga besar dimana kebutuhan ekonominya juga cenderung lebih banyak dibandingkan dengan keluarga yang beranggotakan kurang dari 4 orang.

Berdasarkan jenis usaha responden, mayoritas jenis usaha responden adalah bekerja di sektor perdagangan dengan jumlah 72 responden dengan persentase 72 %. Rata-rata responden menekuni usaha di bidang perdagangan yang sifatnya kecil-kecilan, misalnya buka warung kopi, jualan gorengan, makanan ringan dan sebagainya. Hal



Sumber: Data primer (diolah)

Gambar 2. Profil Usaha Responden

ini disebabkan modal yang mereka gunakan juga sangat kecil. Kemudian jenis usaha jasa terdapat 28 responden dengan persentase 28 %. Jenis usaha jasa tersebut antara lain menjahit, merias, laundry, dan sebagainya. Komposisi jenis usaha responden dapat dilihat pada Gambar .2

Berdasarkan hasil pengamatan di lapangan, responden yang mengikuti program Misykat rata-rata telah memiliki pengalaman dalam berusaha. Hal ini dapat ditinjau dari Gambar.2, bahwa responden yang telah memiliki pengalaman dalam berusaha sebanyak 73 responden atau sekitar 73 %. Sedangkan sisanya sebanyak 27 responden atau persentase sebesar 27 % belum memiliki pengalaman dalam berusaha.

Berdasarkan pada Gambar.2, dapat ditinjau bahwa responden yang meminjam dana sebesar < Rp. 600.000 berjumlah 74 responden dengan tingkat persentase sebesar 74%. Sementara responden yang meminjam dana Rp.600.001 – Rp. 1.000.000 sebanyak 26 orang atau sekitar 26 %. Mayoritas responden yang meminjam dana zakat sebagai modal wirausaha adalah < Rp.600.000. Hal ini mengindikasikan bahwa rata-rata responden yang meminjam dana Misykat masih pada tahap awal yaitu antara Rp. 400.000- Rp.600.000. Artinya mustahik yang menerima dana zakat melalui program Misykat sebagian besar merupakan responden yang memiliki usaha yang bermodal kecil, sehingga diperlukan penambahan modal yang tidak terlalu besar untuk menjamin kelangsungan usahanya.

Untuk melihat seberapa sering responden dalam meminjam dana di program Misykat dapat dilihat pada Gambar.2. Mayoritas responden sebanyak 71 orang atau sekitar 71 % meminjam sebanyak 2-5 kali. Sementara sebanyak 29 responden dengan persentase sebesar 29 % meminjam dana baru sekali. Frekuensi responden dalam meminjam dana sebanyak 2-5 kali menandakan juga bahwa responden merupakan anggota program Misykat yang telah bergabung selama lebih dari 1 tahun.

Analisis Tabulasi Silang

Analisis Tabulasi Silang dalam penelitian ini digunakan untuk mengetahui hubungan atau korelasi mengenai bertambahnya omset usaha responden terhadap faktor usia, status pernikahan, tingkat pendidikan, jumlah tanggungan keluarga, pengalaman usaha, jenis usaha, nilai pinjaman, dan frekuensi pinjaman. Untuk mengetahui apakah terdapat hubungan asosiasi antara penambahan omset usaha terhadap kedelapan faktor tersebut dapat digunakan *Chi-Square Test*.

Berdasarkan hasil statistik *Chi-Square Test*, pada Tabel.1 menunjukkan bahwa faktor-faktor yang memiliki hubungan atau korelasi dengan tingkat penambahan omset usaha responden adalah nilai pinjaman yang diterima dengan tingkat signifikansi sebesar 5%, dan variabel frekuensi pinjaman dengan tingkat signifikansi sebesar 15%. Sementara variabel usia, tingkat pendidikan,

Tabel 1. Uji Signifikansi Tabulasi Silang

CrossTab	Pearson Chi-Square	Asymp.Sig (2 sided)	Keterangan Signifikansi
Omsetbertambah*usia	0,382	0,537	Tidak signifikan
Omsetbertambah*tingkatpendidikan	2,768	0,429	Tidak signifikan
Omsetbertambah*anggotakeluarga	0,001	0,975	Tidak signifikan
Omsetbertambah*statuspernikahan	0,410	0,815	Tidak signifikan
Omsetbertambah*jenisusaha	0,016	0,901	Tidak signifikan
Omsetbertambah*pengalamanusaha	0,359	0,549	Tidak signifikan
Omsetbertambah*Nilaipinjaman	6,853	0,009	Signifikan dengan tingkat kepercayaan sebesar 5%
Omsetbertambah*Frekuensipinjaman	2,104	0,147	Signifikan dengan tingkat kepercayaan sebesar 15%

Sumber: Data primer (diolah)

jumlah anggota keluarga, status pernikahan, jenis usaha dan pengalaman usaha tidak signifikan berkorelasi dengan variabel penambahan omset usaha. Hal ini mengindikasikan bahwa faktor-faktor tersebut tidak memberikan pengaruh pada bertambahnya omset usaha mereka. Sebab, meskipun usia mereka lebih matang dengan tingkat pendidikan yang layak maupun memiliki pengalaman usaha, namun tidak memiliki uang atau modal yang memadai maka mereka juga tidak dapat memutar siklus bisnis atau mengekspansi usahanya yang rata-rata usaha mereka berskala kecil.

Hasil tabulasi silang pada Tabel.2 menunjukkan bahwa responden yang memperoleh pinjaman dana zakat produktif kurang dari atau sampai dengan 600 ribu dan merasa omset usahanya bertambah adalah sebesar 62,9%. Sementara responden yang menerima pinjaman kurang dari atau sama dengan 600 ribu namun omset usahanya tidak bertambah sebanyak 11,1%. Kemudian responden yang telah memperoleh pinjaman lebih dari 600 ribu hingga 1 juta dan merasa omset usahanya sudah bertambah sebesar 22,1%. Sedangkan responden dengan nilai pinjaman lebih dari 600 ribu hingga 1 juta namun omset usahanya tidak mengalami peningkatan

hanya sebesar 3,9%. Artinya, responden yang baru menjadi anggota misykat dengan memperoleh pinjaman dana zakat produktif pertama kali sebesar 600 ribu memiliki semangat dan motivasi yang kuat dalam menjalankan usahanya. Dengan nilai pinjaman yang pertama kali diperolehnya dari program Misykat untuk digunakan modal usaha sebaik-baiknya, harapan mereka nantinya akan dapat diberi tambahan pinjaman lagi.

Pada Tabel.3 menjelaskan bahwa responden yang pernah menerima pinjaman lebih dari dua kali (>2) dan merasa omset usahanya meningkat adalah sebesar 60,4%. Sementara responden yang frekuensi menerima pinjaman lebih dari dua kali (>2) namun merasa omset usahanya tidak meningkat adalah sebesar 10,7%. Untuk responden yang baru menerima pinjaman 1-2 kali namun sudah merasa bahwa omset usahanya meningkat adalah sebanyak 24,7%. Sedangkan responden yang frekuensi pinjamannya 1-2 kali dan merasa tingkat pendapatannya tidak meningkat adalah sebesar 4,4%. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa variabel frekuensi pinjaman yang diterima mustahik memiliki keterkaitan dengan penambahan omset usaha mustahik. Semakin sering frekuensi mustahik memperoleh dana zakat produktif untuk modal

Tabel 2. Tabulasi Silang Variabel Penambahan Omset dengan Variabel Nilai Pinjaman

		Nilai pinjaman		Total	
		=< 600 ribu	600 ribu-1 juta		
Omset bertambah	Count	67	18	85	
	Ya	Expected Count	62,9	22,1	85,0
		% within omsetbertambah	78,8%	21,2%	100,0%
	Tidak	Count	7	8	15
		Expected Count	11,1	3,9	15,0
		% within omsetbertambah	46,7%	53,3%	100,0%
Total	Count	74	26	100	
	Expected Count	74,0	26,0	100,0	
	% within omsetbertambah	74,0%	26,0%	100,0%	

Sumber: Data primer (diolah)

usaha, maka akan memberikan kesempatan mustahik untuk terus mengembangkan usahanya. Dengan semakin berkembang skala usahanya tentu akan dapat memberikan peluang yang besar pula terhadap peningkatan pendapatan yang diperolehnya.

Apabila dicermati, pola pemberdayaan ekonomi zakat produktif melalui program Misykat ini sudah memperhatikan beberapa poin atau langkah penting agar sasaran dan tujuan dari program tersebut dapat tercapai. Dimana menurut Susanto (2000), langkah-langkah tersebut antara lain (1) pemilihan obyek binaan. Program Misykat telah memiliki obyek binaan yang menjadi sasaran yaitu para mustahik yang memiliki potensi untuk mengembangkan usaha khususnya kaum perempuan; (2) proses pelaksanaan kegiatan melalui beberapa tahapan, mulai dari aktivitas rekrutmen sampai dengan penyaluran dana, program Misykat telah mempunyai alur kegiatan mulai dari tahap rekrutmen calon anggota, tahap pembinaan atau fasilitator dan tahap penyaluran dana zakat produktif; (3) monitoring dan evaluasi, pada program misykat juga telah menerapkan kegiatan monitoring dan evaluasi melalui program pendampingan kepada masing-masing kelompok mustahik anggota binaannya. Hal ini

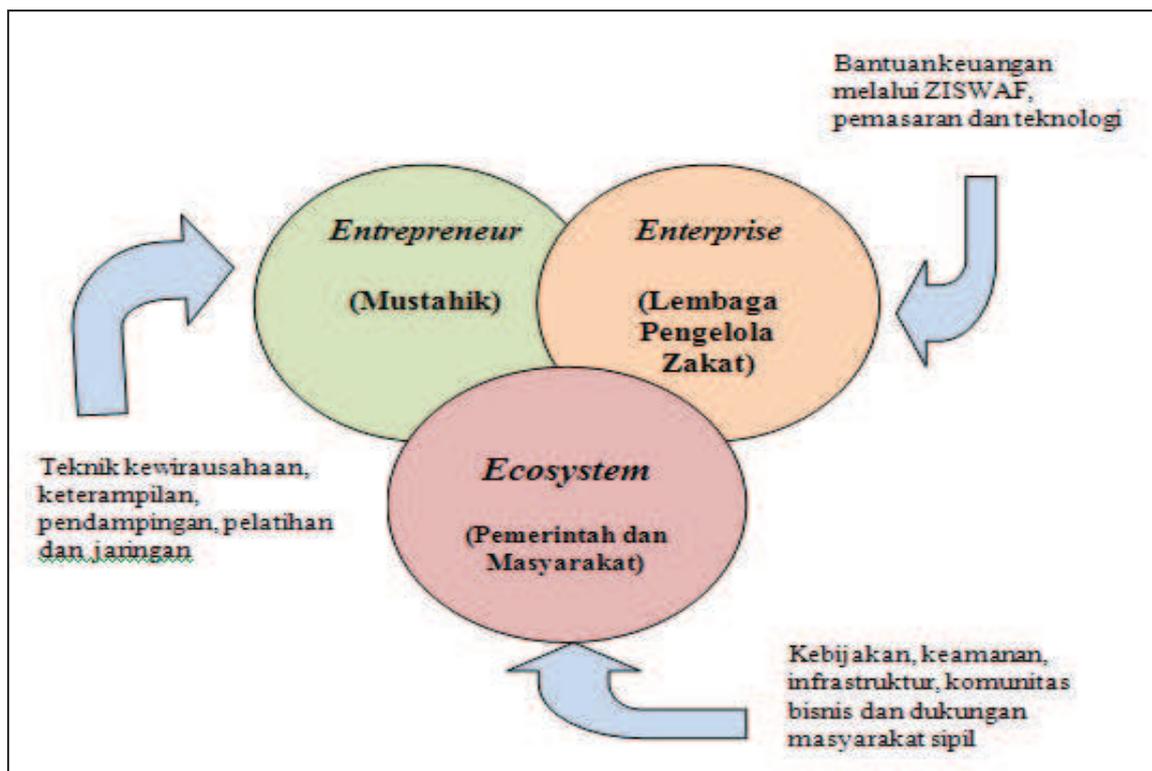
bertujuan untuk memonitor dan menampung berbagai keluhan yang dihadapi mustahik dalam menggunakan dana zakat produktif.

Model pemberdayaan mustahik melalui zakat produktif oleh lembaga pengelola zakat seperti yang dilakukan oleh lembaga pengelola zakat DPU-DT Bandung perlu dikembangkan. Mereplika dari model pengembangan kewirausahaan dari Saldanha dan Ramanathan (2007), pengelolaan dana zakat produktif bagi para mustahik melalui lembaga pengelola zakat dapat dikembangkan berdasarkan 3 dimensi antara lain *enterepreneur*, *enterprise*, dan *ecosystem* (Lihat Gambar.3). Dimana ketiga komponen tersebut harus saling berinteraksi dan bersinergi dalam mewujudkan tujuan peningkatan kesejahteraan umat. Yang dimaksud *entrepreneur* obyeknya disini adalah mustahik yang memiliki keinginan dan kemauan dalam berbisnis atau menjalankan usahanya. Selain diberi bantuan modal, mereka perlu dibekali ketrampilan, tehnik kewirausahaan, pelatihan dan pendampingan. Sebab, kelemahan utama orang miskin serta usaha kecil yang dikerjakannya sesungguhnya tidak semata-mataa pada kurangnya permodalan, tetapi lebih pada sikap mental dan kesiapan manajemen usahanya. Karena tidak mungkin kemiskinan itu

Tabel 3. Tabulasi Silang Variabel Penambahan Omset dengan Variabel Frekuensi Pinjaman

		Frekuensi Pinjaman		Total	
		1-2 kali	> 2 kali		
Omset Bertambah	Ya	Count	27	58	85
		Expected Count	24,7	60,4	85,0
		% within omsetbertambah	31,8%	68,2%	100,0%
	Tidak	Count	2	13	15
		Expected Count	4,4	10,7	15,0
		% within omsetbertambah	13,3%	86,7%	100,0%
Total	Count	29	71	100	
	Expected Count	29,0	71,0	100,0	
	% within omsetbertambah	29,0%	71,0%	100,0%	

Sumber: Data primer (diolah)



Sumber: Saldanha dan Ramanathan (2007), dimodifikasi

Gambar 3. Dimensi Pengembangan Kewirausahaan melalui Lembaga Amil Zakat

dapat berubah kecuali dimulai dari perubahan mental mustahik itu sendiri. Inilah yang disebut peran pemberdayaan zakat. Zakat yang dapat dihimpun dalam jangka panjang harus dapat memberdayakan mustahik sampai pada tataran pengembangan usaha (Sartika, 2008).

Sedangkan *enterprise* dalam hal ini adalah pihak lembaga pengelola zakat dimana lembaga tersebut perlu didukung peranannya sebagai amil zakat. Untuk menjalankan program pemberdayaan ekonomi bagi kaum dhuafa, lembaga pengelola zakat perlu dukungan dana selain dalam bentuk zakat juga dapat berupa infak, shodaqoh maupun wakaf uang. Karena dalam pelaksanaan pendampingan dan pembinaan bagi para mustahik, diperlukan biaya operasional yang tentu saja tidak dapat diambil dari pos dana zakat melainkan dapat dipungut dari dana infak maupun shodaqoh. Oleh sebab itu tingkat kepercayaan masyarakat terhadap kinerja lembaga pengelola zakat tersebut cukup menentukan kredibilitas lembaga tersebut dalam mengelola dana zakat. Selain berfungsi sebagai penghimpun dan penyalur dana zakat, lembaga pengelola zakat juga sebaiknya dapat membantu para mustahik dalam

hal pemasaran hasil dan teknologi tepat guna melalui program pembinaan dan pendampingan agar produktivitas usaha para mustahik binaannya dapat meningkat. Komponen ketiga adalah *ecosystem* dalam hal ini pihak pemerintah, masyarakat sipil serta kondisi infrastruktur dan keamanan lingkungan sangat mendukung pula bagi pengembangan kewirausahaan para mustahik. Dukungan pemerintah dalam bentuk kebijakan yang mendukung pengelolaan dana zakat produktif dapat diwujudkan tidak hanya dalam bentuk Undang-undang melainkan secara teknisnya dapat diimplementasikan ke lembaga pengelola zakat (Badan Amil Zakat maupun Lembaga Amil Zakat) baik di tingkat pusat maupun di daerah dalam bentuk panduan petunjuk pelaksana teknis. Demikian pula dukungan dari masyarakat sipil khususnya kaum muslim sangat diperlukan dalam bentuk partisipasinya untuk membayar zakat, infak maupun shodaqoh ke lembaga pengelola zakat.

KESIMPULAN DAN SARAN

Berdasarkan hasil analisis dan pembahasan yang telah diuraikan diatas maka dapat ditarik

kesimpulan bahwa model pengelolaan zakat produktif dapat diaplikasikan melalui program pemberdayaan perempuan yang tergolong mustahik. Salah satu contoh model pemberdayaan perempuan dengan dana zakat produktif adalah program Misykat yang di kelola oleh Lembaga Amil Zakat DPU-DT Bandung. Dana zakat didayagunakan melalui akad qardhul hasan dengan melalui sistem kelompok, dimana setiap kelompok terdiri dari 5 orang anggota. Berdasarkan analisis tabulasi silang, menunjukkan bahwa faktor nilai zakat dan frekuensi mustahik dalam menerima zakat memiliki korelasi dengan penambahan omset dalam berusaha.

Pendayagunaan zakat melalui model pemberdayaan perempuan ini memiliki dampak yang positif bagi mustahik baik secara ekonomi maupun sosial. Dari sisi ekonomi, mustahik diharapkan agar benar-benar dapat mandiri dalam usaha dan hidup secara layak. Harapannya para mustahik tersebut nantinya dapat beralih statusnya menjadi seorang munfik (pembayar infak) maupun muzakki (pembayar zakat). Sedangkan dari sisi sosial, mustahik diharapkan dapat hidup sejajar dengan masyarakat lainnya. Dengan demikian pengelolaan zakat tidak hanya didistribusikan untuk hal-hal yang konsumtif maupun bersifat charity saja melainkan perlu dikelola dalam bentuk kegiatan yang lebih produktif dan bersifat edukatif. Oleh sebab itu, model pemberdayaan perempuan melalui pendayagunaan zakat produktif untuk berwirausaha ini perlu dikembangkan dengan mensinergikan antara mustahik, lembaga pengelola zakat, pemerintah dan masyarakat demi mewujudkan kesejahteraan umat.

DAFTAR PUSTAKA

Agung, IN. (2004). *Statistika: Penerapan Metode Analisis Untuk Tabulasi Sempurna dan Tak-sempurna*. Cetakan Kedua. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada

Ali, M.D.(1988). *Sistem Ekonomi Islam Zakat dan Wakaf*. Cetakan Pertama. Jakarta: UI Press

Bintari dan Suprihatin. (1984). *Ekonomi dan Koperasi*. Bandung: Ganesha Exact

Fakih, Mansour. (2005). *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Grinjs, Mies, S. Machfud, P. Sajogyo, I. Smith dan A. Van Velzen. (1992). *Gender, Marginalisasi dan Industri Pedesaan*. Bandung.

Ife, J.W., 1995. *Community Development: Creating Community Alternatives-vision, Analysis and Practice*. Melbourne : Longman.

Jamal, Mustafa. (2004). *Pengelolaan Zakat oleh Negara Untuk Memerangi Kemiskinan*. Jakarta: KOPRUS.

Khatimah, Husnul.(2004). *Pengaruh Zakat Produktif terhadap Peningkatan Kesejahteraan Ekonomi Para Mustahik*. Tesis. Pascasarjana-UI.

Murti, NH. (2011). *Pengaruh Pendayagunaan Zakat Produktif terhadap Pemberdayaan Ekonomi Ummat di Lembaga Amil Zakat*. Tesis. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.

Perwitasari, Dyah Esthi. (2006). *Karakteristik Mustahik Dalam Penggunaan Dana ZIS dan Pengaruhnya Terhadap Probabilitas Peningkatan Pendapatan Usaha (Studi Kasus Mustahik Peserta Program Pemberdayaan Ekonomi LAZ PKPU-Jakarta)*.Tesis. Pascasarjana-UI.

Purwakananta, M. Arifin dan N. Aflah. (2008). *Southeast Asia Zakat Movement*. Jakarta: FOZ, Dompet Dhuafa, Pemkot Padang.

Prijono, Onny. S dan Pranarka A.M.W. (1996). *Pemberdayaan: Konsep, Kebijakan dan Implementasi*. Jakarta:CSIS.

Saldanha, R and K. Ramanathan.(2007).*An Overview of Gender Issues in Today's Global Business Setting*. Prosiding Lokakarya Regional:Pengembangan Kewirausahaan Perempuan dalam Usaha Mikro dan Kecil. Jakarta: Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI).

Sartika, Mila. (2008). *Pengaruh Pendayagunaan Zakat Produktif terhadap Pemberdayaan Mustahiq pada LAZ Yayasan Solo Peduli Surakarta*. *La Riba Jurnal Ekonomi Islam*. Vol. II No.1 Juli 1998.

Suharto, Pandu. (1991). *Grameen Bank Sebuah Model Bank Untuk Orang Miskin di Bangladesh*. Lembaga Pengembangan Perbankan Indonesia.

Susanto, Hari. (2000). *Peralihan Model Pembangunan dari Pertumbuhan ke Pemberdayaan dalam* Susanto, Hari dan Asep. S. Adhikerana. 2000. *Pembangunan Berbasis Pemberdayaan (Kasus:Kalimantan Barat)*. Bogor: PT.Sarbi Murhani Lestari

Winarni, Endang Sri. (2006). *Strategi Pengembangan Usaha Kecil Melalui Peningkatan Aksesibilitas Kredit Perbankan*. Infokop Nomor 29 Tahun XXII, 2006.