

EKSISTENSI HUKUM ISLAM DI TENGAH DINAMIKA PRANATA SOSIAL INDONESIA

Oleh: Mundakir
ahmad_mudzakir@ymail.com

A b s t r a c t

The challenge in the implementation of Islamic laws that moslems in Indonesia face does not have to do with the struggle for recognition by national laws. Instead, it has to do with trying to clarify their position among various social groups. It also examine how much Islamic laws contribute values that stimulate development, order, peace and welfare for the nation and country. Historically, Qur'anic legal verses were revealed mostly after the Messenger migrated to Medina, while Meccan verses are identified as to consolidate the ummah so that they were ready to bear the burden imposed by the Islamic laws (taklif).

The regulations reflecting syari'ah laws issued by the local governments and their implementation tend to be euphoric taking the chance given by the reform. They have not reflected different social groups on which the regulations will be imposed. Islamic laws as the basic consideration in formulating the local government regulations seem not to have accommodated religious elements comprehensively, i.e. integrating aqidah, akhlaq and syari'ah guiding people's behavior conceptually as well as in practice. Therefore, partial implementation of Islamic syari'ah only will result in pseudo-religiosity, and tend to become a problem for the ummah themselves.

Keyword: *Implementation of Islamic law. Religious comprehensive*

A. Pendahuluan

Mengawali diskusi tentang judul pada makalah ini, ada baiknya mencermati studi Islam kontemporer dari para pemikir Islam, seperti Fazlurrahman dalam karyanya *Islam and Modernity*; Abdullah Ahmed An-Na'im dalam *Toward an Islamic Reformation*; Kuntowidjoko dalam *Paradigma Islam*; Amin Abdullah dalam *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas*, dan masih banyak lagi. Pada garis besarnya, kajian Islam kontemporer dengan *multidimensional approach* secara cermat membedakan antara universalitas ajaran agama dengan singularitas beragama. Meminjam istilah yang dipakai oleh Abdurrahman Wahid paradigma kajian semacam ini sangat membantu dalam memahami Islam sebagai agama yang

seharusnya dan Islam sebagai fakta dan realita termasuk dalam memahami hukum Islam.

Terminologi Hukum Islam sebagai bagian dari dimensi agama pada umumnya dianalogikan dengan *fiqh* dan dikategorikan sebagai *ahkam 'amaliyah* (terdiri dari *ahkam al-'ibadaat wa ahkam al-mu'amalaat*) dan menjadi kelengkapan dari *ahkam i'tiqadiyah* dan *ahkam khuluqiyah* (Abdul Wahab Khalaf, 1972 : 32). Ketiga dimensi tersebut menjadi satu kesatuan utuh dalam beragama. Epistemologi *ahkam 'amaliyah* ini sering juga disebut sebagai *Fiqhu al-Qur'an* dan yang dimaksudkan adalah *'Ilm Ushul al-Fiqh* dalam khasanah keilmuan Islam, yaitu bagian yang membicarakan sumber ilmu dan cara mendapatkan atau menghasilkan ilmu *fiqh*. Menurut Muhammad Abduh dengan demikian *Fiqh* adalah ilmu tentang hukum *syara' amaliy* yang dihasilkan dari upaya memahami sumber hukum *syara'* (dalil-dalil hukum) atau merupakan upaya memahami realitas yang menuntut adanya suatu ketentuan hukum.

Rumusan *Fiqh* (hukum Islam) seperti tersebut di atas, pada ranah historisitas menunjukkan adanya keterlibatan manusia dalam memahami dalil-dalil hukum dan memahami realitas dalam ruang dan waktu tertentu. Bahkan upaya menangkap universalitas agama juga merupakan ijtihad manusia, tetapi bergesernya nilai universalitas jauh lebih sulit daripada bergesernya teknik dalam historisitas beragama yang berarti bahwa rumusan hukum Islam sebagai bagian dari keberagaman manusia akan selalu dipengaruhi daya intelektual dan dinamika budaya para pemikirnya (*human construction*) pada wilayah dan zaman tertentu (*keberagaman singular*). Konsekuensi metodologis dari kerangka berfikir tersebut adalah:

1. Dimungkinkan terbentuknya perbedaan konsep dan pelaksanaan *fiqh* antar wilayah dan bahkan antar waktu tertentu.
2. Dibedakannya wilayah hukum Islam menjadi:
 - a. Sumber hukum yang memiliki "kebenaran mutlak" ;
 - b. Norma hukum yang memiliki "kebenaran universal" ;
 - c. Dimensi hukum Islam yang bersifat *singular* (*kontekstual*).

Uraian tersebut sekaligus memberikan *reasoning* pada judul yang penulis angkat dan setidaknya telah ada *sense of*

direction yang bisa dipahami. Secara metodologis, sesungguhnya judul tersebut tidak memiliki problem *transendental* dalam menghadapi dinamika budaya dan perkembangan zaman. Namun demikian, karena paradigma yang berkembang di tengah masyarakat tentang posisi hukum Islam, maka problematikanya muncul ketika;

1. Terdapat pergeseran paradigma yang lebih memposisikan sumber hukum berada pada wilayah *singularitas* hukum dalam perspektif paradigma kontemporer ;
2. Terdapat kesalahpahaman masyarakat terutama akademisi, bahwa hasil pemahaman para ilmuwan (*mujtahid*) diposisikan sebagai kebenaran yang tidak terbantahkan.

Dengan demikian, jika pokok masalah yang diangkat dalam judul adalah sejauh mana eksistensi hukum Islam dalam menghadapi dinamika pranata sosial di Indonesia, secara substansial telah terjawab oleh tesis di atas. Secara filosofis dan metodologis makalah singkat ini bermaksud mengurai *epistemologi* terhadap tesis yang penulis angkat, dengan harapan terdapat kesepahaman oleh para akademisi yang menekuni bidang hukum Islam.

B. Pergeseran Hukum Islam *Ijtihādiyyah* kepada Hukum Islam Ideologis dan Implikasinya terhadap Pengembangan Hukum Islam di Indonesia

Indikasi adanya pergeseran hukum Islam sebagai hasil ijtihad, menjadi suatu doktrin keagamaan, artinya, pengertian dan batasan tentang hukum Islam sebagai hasil ijtihad dalam menyelesaikan permasalahan yang terjadi pada ruang dan waktu tertentu, diposisikan sebagaimana *nusūṣ al-sharī'ah* yang memiliki kebenaran transendental, karenanya umat Islam harus mentaati sebagaimana mentaati *nusūṣ al-sharī'ah* dan tidak sepatutnya mempermasalahkannya, apalagi menyesuaikan hukum Islam dengan perkembangan sosio-kultural masyarakat (Wael B. Hallaq,2005:119). Doktrin keagamaan di Indonesia masih menjadi bahasan cukup signifikan dalam pengembangan hukum Islam di tengah dinamika sosio-religius masyarakat. Terdapat beberapa faktor yang menjadikan penyebab bergesernya hukum Islam menjadi suatu doktrin keagamaan, tetapi yang paling menonjol adalah adanya kodifikasi hukum

oleh para pengikut madzhab tertentu yang diikuti dengan pola pembelajaran bernuansa fanatisme madzhab (Amir Mu'alim dan Yusdani, 2005 : 5). Hal demikian, disamping memiliki implikasi positif, yaitu nilai positif fanatisme bermadzhab, antara lain ditunjukkan oleh dinamika pengembangan keilmuan hukum Islam pada madzhabnya, yang pada awalnya dimaksudkan mempertahankan madzhabnya, tetapi pada sisi lain juga menunjukkan pemikiran yang original (Amir Mu'alim dan Yusdani,2005:5), juga memiliki implikasi yang kurang menguntungkan dalam pengembangan hukum Islam.

Para *ushuluddin*, berpendapat bahwa yang dimaksud hukum adalah Khitab Allah swt yang dikenakan kepada perbuatan orang-orang mukalaf baik berupa tuntutan, pilihan atau ketetapan, atau implikasi khitab yang bersifat *shar'iyah* (Wahbah al-Zuhaili,2008; 46).

Secara metodologis, pengertian dan batasan tentang hukum Islam tersebut adalah merupakan hasil ijtihad dalam menyelesaikan permasalahan yang terjadi pada ruang dan waktu tertentu. Artinya bahwa produk hukum tersebut bersifat khusus, spesifik dan singular, atau merupakan jabaran dari sumber asasi Islam, yaitu teks al-Qur'an dan Sunnah (Abdullahi Ahmed an-Na'im, 1994;26).

Menurut M. Amin Abdullah dalam wacana studi kontemporer, hukum Islam dapat dipelajari dari berbagai sudut pendekatan. Hukum Islam tidak hanya dapat dilihat dari sudut yang hanya terkait dengan normativitas ajaran wahyu saja, meskipun fenomena ini sampai kapanpun adalah ciri khas hukum Islam, tetapi dapat pula dilihat dari sudut lain yang terkait dengan historisitas pemahaman dan interpretasi orang perorang atau perkelompok terhadap sumber hukum Islam, model-model amalan dan praktik-praktik hukum Islam yang dilakukan dalam kehidupan sehari-hari.

Ciri-ciri khusus dan spesifik yang ada pada produk hukum Islam ini, meskipun bersifat lokal, tetapi masih terintegrasi dengan berbagai dimensi ajaran Islam lainnya, seperti aqidah, akhlak dan tasawuf (Ahmad Hasan, 1994; 2-3). Dengan kata lain, hukum Islam masih menjadi bagian beragama, yang esensinya adalah religius dan berjalan berkelindan secara religius (Fazlur Rahman, 1997;91). Karakter produk hukum semacam ini, ditandai adanya kekuatan internal

(*internal power*) yang menjadikan hukum Islam lebih produktif, karena sejak awalnya, tujuan praktis dari agama Islam merupakan bagian dari konsep *syari'ah* (hukum Islam) yang berhubungan dengan tingkah laku individu dan sosial, baik spiritual, mental dan fisik (Fazlur Rahman, 1997;141).

Kronologi dan proses terbentuknya paradigma tersebut, bermula dari fase awal kira-kira sampai akhir abad ke-2 H (8 M) dimana posisi dan dimensi *syari'ah* Islam masih terintegrasi dengan dimensi keagamaan, dan belum menjadi suatu disiplin keilmuan. Dikarenakan terminologi *syari'ah* belum dikenal maka Fazlur Rahman hampir selalu menyebutnya dengan *al-din*, yang tidak hanya merujuk kepada doktrin tetapi juga menyangkut hukum (Fazlur Rahman, 1997: 143). Ruang lingkup terminologi *syari'ah* Islam secara bertahap menyempit, dan akhirnya terbatas hanya pada masalah-masalah hukum, bahkan lebih sempit lagi, yaitu pada literatur hukum (Ahmad Hasan, 1994 : 6).

Ketika dunia Islam mengalami kemunduran, dan mencapai puncaknya abad ke-9 hijriyah (15 M) (Harun Nasution,1987: 14), hukum Islam telah terelaborasi secara detail, sehingga para fuqaha berkesimpulan bahwa seluruh persoalan hidup dan kehidupan telah dibahas dan dijawab secara tuntas (Joseph Schacht, 1964: 69-71). Sementara peradaban di belahan dunia barat (Eropa) setelah Napoleon menduduki Mesir (1798 M) (Harun Nasution,1987: 14). Dengan kekayaan yang dibawa dari Amerika mulai menunjukkan kemajuan yang ditandai munculnya berbagai disiplin keilmuan dan berimbas pada melemahnya peradaban Islam (Harun Nasution, 2003: 30). Ilmu-ilmu Islam kemudian mengalami pluralisasi yang melahirkan disiplin ilmu-ilmu Islam, terkotak oleh obyek materia maupun obyek forma masing-masing ilmu, seperti ilmu tauhid, ilmu fiqh, ilmu tafsir dan lain sebagainya (Hasbi Ash-Shiddieqy, 1972 : 13).

Demikian pula hukum Islam, telah menjadi suatu disiplin keilmuan yang memiliki obyek materia (*the body of knowledge*) dan memiliki obyek forma (*epistemology*) sendiri (Wael B. Hallaq, 2005: 9) dengan ragam paradigmanya. Maka hukum Islam semakin mendalam mengkaji obyeknya, tetapi secara perlahan terpisahkan dari konteks utuh inti beragama. Inti beragama menjadi samar-samar karena menjadi perdebatan

dan perbedaan pendapat di kalangan umat Islam (Muhammad Said Al-Asymawi, 2004: 24). Metode legislasi dan produk hukum dari para fuqaha akhir abad kedua dan pertengahan abad ketiga hijriyah tersebut kemudian diakomodasi dan diterapkan pada wilayah lain (sekarang) yang berbeda karakteristik ruang dan waktunya.

Oleh masyarakat sekarang yang memiliki karakteristik ruang dan waktu yang berbeda, produk hukum tersebut kemudian dibakukan dengan sistem perhubungan (*sanad*) dan dipegangi sebagai doktrin hukum (Ira M. Lapidus, 1999: 251). Hasil pemikiran dari para fuqaha terdahulu tersebut disatukan (*unifikasi dan kodifikasi*) namun tetap menjaga identitas dan karakteristik madzhabnya serta memosisikannya sebagai karya agung yang tidak perlu didiskusikan.

Keadaan di atas, mengingatkan pada sejarah ketika Herodotus sejarawan Yunani menceritakan orang-orang Mesir telah terpasung oleh kepercayaan lama, karena runtuhnya negara mereka. Suatu ungkapan yang pas tentang tabiat (watak) kemanusiaan yang selalu rindu akan masa lalu, kemudian melebih-lebihkan dan mengagungkan kejayaannya, karena menyaksikan masa sekarang yang penuh kekurangan (Muhammad Said Al-Ashmawi, 2004: 196-197). Sikap dan watak manusia tersebut dapat dikatakan menemukan signifikansi-legitimasinya ketika umat Islam sedang mengalami kemunduran dan melihat kemajuan di belahan dunia yang lain (Eropa). Mereka menolak jika harus keluar dari berbagai ketetapan agama yang telah ditentukan oleh para ulama mereka, dan tidak menyadari bahwa mereka telah hidup pada waktu dan tempat yang memiliki karakteristik jauh berbeda dari latar belakang para gurunya dengan permasalahan yang berbeda pula (Mustofa dan Abdul Wahid, 2009: 48).

Pada dekade masa kemunduran, Islam masuk ke wilayah nusantara melalui para sufi yang banyak berorientasi dimensi asketis-sufistik (Mahsun Fuad, 2005: 33), yang ikut membentuk karakteristik Islam Indonesia. Corak karakteristik sufi yang esoterik dan individualistik di Indonesia, pada gilirannya bukan melahirkan fuqaha, tetapi tokoh-tokoh sufi besar seperti Nuruddin Ar-Raniri, Hamzah Fansuri, Abd Al-Rauf Al-Sinkili, dan sejumlah tokoh yang tergabung dalam wadah Walisongo di Jawa (Marzuki Wahid dan Rumadi, 2001 :110). Karakteristik

ini disokong dengan kenyataan bahwa Islam yang datang di Indonesia adalah Islam yang sedang kehilangan daya kekuatan (*elan vital*) dan kreatifitasnya, seperti wacana tertutupnya pintu ijtihad. Argumentasi kelompok yang berpendapat bahwa pintu ijtihad telah tertutup adalah *Pertama*, hukum Islam dalam berbagai bidangnya dianggap sudah lengkap dan dibukukan secara rinci. *Kedua*, mayoritas kaum sunni hanya mengakui madzhab empat, karena itu, umat Islam tinggal memilih salah satu dari empat madzhab tersebut dan tidak boleh pindah madzhab. *Ketiga*, membuka pintu ijtihad, menjadi percuma karena hasilnya akan berkisar pada hukum yang terdiri atas kumpulan pendapat para imam madzhab (*tahsil al-hasil*). *Keempat*, sejarah menunjukkan bahwa sejak awal abad keempat hijriyah, tidak seorang ulama pun berani mengklaim sebagai *mujtahid mutlaq mustaqil*, yang menunjukkan bahwa syarat-syarat berijtihad itu sangat sulit, dan tidak mungkin lagi dilakukan saat sekarang. Dari keempat alasan tersebut menggiring umat Islam kepada suatu sikap bahwa legislasi hukum Islam merupakan aktivitas yang tidak mudah dilakukan oleh setiap orang.

Kondisi tersebut di atas seringkali diposisikan sebagai penyebab terjadinya kesenjangan antara ideal hukum dengan realitasnya (S.H. Nasr, 1983: 65), karena terputusnya antar dimensi keberagamaan, maka Jassir Auda menyatakan bahwa bentuk-bentuk pelanggaran adalah berupa pelanggaran hak asasi manusia, korupsi, persoalan ketidak-adilan, peminggiran perempuan, bahkan terorisme yang banyak terjadi pada wilayah yang mayoritas berpenduduk muslim. Padahal hukum Islam mendorong terwujudnya keadilan, hidup produktif, humanis, spiritualis, *clean government*, persahabatan dan kehidupan yang demokratis. Akan tetapi bukti-bukti ajaran tersebut tidak banyak terdapat pada masyarakat muslim (Jasser Audah, 2008: 12-13).

Mirip Jassir Auda, NJ. Coulson memiliki kesimpulan yang hampir sama bahwa syari'ah (hukum Islam) yang telah tersusun secara sempurna dari para guru madzhab, pada prinsipnya kemudian menjadi statis dan bersifat kekal. Mengapung sebagai jiwa tanpa jasad, terpisah dari arus pergantian waktu, ia tampil sebagai hukum yang dicita-citakan, keabsahannya berlaku abadi dan masyarakat harus mengejar

cita-cita itu. Hukum Islam telah menjadi 'menara gading' dan masyarakat cukup puas memandang keindahannya.

Ali Shariati dalam teori sosiologinya menjelaskan mengenai proses dialektika kecenderungan budaya atau keagamaan masyarakat dari zaman ke zaman. Ketika arah dan tendensi masyarakat yang dibingkai suatu doktrin, maka budaya atau keagamaan masyarakat akan mengkristal menjadi kepercayaan atau ajaran yang baku. Gambaran teori ini tampak ketika Islam mengalami suatu fase kemunduran (mulai abad ke-4 H sampai ke-7 H) dan muncul wacana ditutupnya pintu ijtihad (Wael B. Hallaq, 2005:4-5).

S.H. Nasr berpendapat bahwa kurang responsinya hukum Islam dalam menghadapi berbagai permasalahan kemasyarakatan, antara lain karena terkotak-kotaknya ajaran Islam atau karena terminologi dan batasan hukum Islam terlepas dari terminologi keberagamaan (Abdul Halim Barkatullah dan Teguh Prasetyo, 2006 : 1-10). Menurut Fazlur Rahman, karena hukum Islam telah bergeser dari yang semestinya *ijtihadīyyah* menjadi normatif-doktriner, hukum Islam dianggap telah lengkap dan dibakukan secara rinci dan rapi, baik yang menyangkut bidang *'ibadah, mu'amalah, munakahah, jinayah* dan khususnya bidang *dustariyyah* (Fazlur Rahman, 1997:140-165).

Dengan memposisikan normatif-doktriner hukum Islam sebagai hasil pemikiran terhadap *nuṣūṣ al-sharī'ah*, berarti telah menggeser posisi hukum Islam sebagai bagian keberagamaan menjadi agama yang bersifat ideal. Oleh sebagian umat Islam, posisi hukum Islam sebagai hasil pemikiran tersebut disejajarkan dengan *nuṣūṣ al-sharī'ah*, dan tidak ada peluang untuk mengembangkan atau menyesuaikan dengan perkembangan zaman.

Berkembangnya pendekatan empirisme dalam ilmu-ilmu sosial (Mohammad Muslih, 2004: 62) dicurigai oleh sebagian umat Islam sebagai pendekatan dan pemahaman keagamaan yang akan membawa reduksi keberagamaan (Mohammad Muslih, 2004 : 6). Sekalipun kritik tajam dari kalangan pendukung pendekatan empiris dalam mengkaji hukum Islam, para pemegang doktrin tertentu tidak serta-merta mengubah atau menggeser pola pemikirannya, semakin tajam dikritik, akan semakin kuat untuk bertahan.

Ketika perdebatan kedua pola pemikiran tersebut demikian tajam, maka hukum Islam ada dalam pergumulan wacana, dan kehilangan fungsi empirisnya. Dalam situasi demikian, para *fuqaha* di Indonesia tidak lagi memiliki daya kreatifitas dan keberanian untuk mengembangkan hukum Islam, terutama berkaitan dengan bidang politik pemerintahan, perundang-undangan maupun kemasyarakatan. Umat Islam menenggelamkan diri dalam kesalehan individual, asketis sebagai ciri khas kehidupan dan pandangan mistisisme (Sudirman Tebba, 2004: 112). Sebagian *fuqaha* menganggap ketentuan-ketentuan dalam hukum Islam sebagai ciptaan Allah yang sakral dan manusia tidak berhak mengembangkannya (KH. Abdurrahman Wahid, 2009 :2003).

Situasi tersebut terus berlanjut dan menimbulkan stagnasi pemikiran dalam mengembangkan hukum Islam, umat terbiasa dengan taklid dan tunduk secara total kepada fatwa keagamaan (.Marzuki Wahid dan Rumadi, 2001 : 110), Walaupun sudah ada pranata fatwa, keputusan hukumnya masih bercorak individual sebagai pendapat seorang jurist yang berbeda satu dengan yang lain.

C. Legislasi Hukum Islam di Indonesia

Keberagamaan masyarakat, pada tataran tertentu sangat menikmati pengetahuan yang dapat membuatnya mampu beradaptasi dengan perkembangan pola hubungan sosial, misalnya agama Kristen, mampu beradaptasi dengan kondisi-kondisi yang berbeda dengan kawasan Eropa Barat yang konstruksi negaranya lemah, Islam mampu beradaptasi dengan kondisi pemerintahan imperium yang ditahluukkan oleh kaum muslimin, apapun bentuk imperium itu, kecuali kapitalisme kontemporer (Samir Amin, 2005: 11-12).

Fakta sosio-historis membuktikan bahwa klaim kebenaran wilayah keberagamaan, polemik dan perdebatan yang terjadi pada bentangan sejarah hukum Islam terutama bidang *mu'amalah* dan *dustariyah*, seringkali berujung pada upaya mempertahankan diri (Juhaya S Praja, 1991: 8). Sekalipun demikian, terdapat nilai positif dari wacana itu, yaitu mempertajam indikator dan instrumen yang diperlukan untuk tegaknya suatu masyarakat dan sebagai obyek kajian hukum Islam sehingga bisa menjadi kekuatan baru yang memberikan

kesegaran dari keletihan moral dan meningkatkan derajat profetik kemanusiaannya (IAIN, Edit, 2007: 15). Karenanya di tengah polemik tersebut terdapat peluang mengangkat potensi hukum Islam, dengan mengintegrasikan berbagai dimensi ilmu keagamaan dan sekaligus menjadikannya sebagai hukum positif atau peraturan perundang-undangan. Peluang dan harapan tersebut didasarkan pada sejarah *al-tashra'* oleh Rasulullah saw pada waktu di Madinah (Abdul Halim, 2008: 125), sebagai bukti bahwa hukum Islam yang terintegrasi dengan berbagai dimensi keberagaman mampu menjadi bagian solusi seluruh permasalahan (Badri Yatim, 1998 :25-27).

Dalam lintasan sejarahnya, institusi syari'ah tidak datang sekali waktu dan tidak sekedar menurunkan perintah dan larangan. Ia terkait dengan realitas, berkelindan dengan berbagai unsur keberagaman lainnya. Ia mengakomodasi adat dan budaya yang berlaku pada realitas kemanusiaan, yang dijadikan sebab turunnya (Muhammad Said Al-Ashmawi, 2004: 92). Hukum-hukum syari'ah mengikuti perkembangan realitas sosial, dan melangkah dalam dinamika tersebut, oleh karena itu membahas legislasi (*al-tashra'*) tidak bisa dilepaskan dari konsep dasar syari'ah dan obyek realitas sosial kemanusiaan. Dengan berkembangnya dunia ilmu pengetahuan, lahirlah berbagai cabang ilmu Islam (Juhaya S Praja, 1991:7). Fragmentasi agama Islam menjadi beragam ilmu-ilmu Islam berpeluang tercerabutnya ilmu Islam itu dari keutuhan beragama. Hukum Islam sebagai disiplin ilmu di kemudian hari terpisah dan lepas dari dimensi akidah dan akhlak. Penerapan hukum Islam sebagai pranata social di berbagai belahan dunia mengindikasikan adanya ketercerabutan itu sehingga menjadi tidak produktif. Dengan demikian tidak produktifnya hukum Islam bukan sekedar karena hubungan entitas agama dengan negara telah dipisahkan.

Fazlur Rahman memaparkan bahwa, selama masa keempat khalifah yang pertama sampai kira-kira tahun 40 H, negara dan pemerintahan Islam tak lebih dari sekedar jama'ah umat (para sahabat) di Madinah, yang dikepalai oleh khalifah. Para sahabat senior ikut berpartisipasi memberi nasehat, mengontrol baik dalam fungsi legislatif maupun eksekutif (Fazlur Rahman, 1997 : 107-108). Pada fase ini, urusan agama

tidak terpisah dengan negara, hukum tidak dipisahkan atau dibedakan dengan urusan pemerintahan. *Al-tashri'* (legislasi) dilakukan oleh khalifah sendiri dengan bantuan fatwa dari para sahabat senior.

Ketika pemerintahan ada di tangan Daulah Umayyah dan Abbasiyah yang mengambil bentuk otokrasi, legislasi ada di tangan khalifah yang menunjuk para penasehat dan pejabat pemerintahan untuk menafsirkan al-Qur'an dan Sunnah sesuai dengan kepentingan pemerintah. Pada fase ini, negara berupa lembaga eksekutif sekaligus melaksanakan fungsi legislatif yang dijalankan oleh otoritas masing-masing propinsi. Legislasi hukum Islam dalam skala besar oleh negara terjadi pada masa pemerintahan Ottoman (*'Uthmani*) yang memakai gelar khalifah pada abad 10 H yang kodifikasi hukumnya disebut *qanūn* (Fazlur Rahman, 1997 : 107-109).

Bagi umat Islam, memposisikan agama dan negara sebagai dua hal yang berdiri sendiri (*das ding an sich*) pada entitas masing-masing, yang berarti telah melupakan sejarah, yaitu ketika Rasulullah mendirikan Negara Madinah. Bukankah Islam sebagai agama diturunkan oleh Allah dimaksudkan untuk mengurus keseluruhan kehidupan di muka bumi ini? Secara eksplisit, Fazlur Rahman menyatakan, agama diturunkan oleh Allah dalam rangka membentuk masyarakat Islam, apapun bentuk dan teknikanya. Kedua entitas tidak dipertentangkan secara dikotomis yang akan menyeret kepada wujudnya polemik yang seharusnya tidak boleh terjadi (Arqom Kuswanjono, 2010: 51-63).

Seiring dengan perjalanan sejarah dan perkembangan bentuk-bentuk negara dan pemerintahan khususnya "negara Islam", pengertian *al-tashra'* yang menyangkut pengembangan dan aplikasi hukum Islam mengalami dinamika. Di Indonesia terjadi pertentangan tentang penerapan hukum Islam antara Soekarno, H. Agus Salim, A. Hasan, dan Mohammad Natsir mengenai hukum Islam menjadi hukum publik, sebagai dasar negara Indonesia. Perdebatan tersebut sudah dimulai menjelang kemerdekaan Indonesia (B.J. Boland, 1985 : 9-42). pasca kemerdekaan (B.J. Boland, 1985: 177) dan sampai sekarang masih terjadi, dengan mengangkat perda bernuansa *syari'ah* atau lebih ekstrim lagi tentang berdirinya Negara Islam Indonesia (KH. Abdurrahman Wahid, 2009: 59-170).

Selain menjadi polemik, Secara ideologis hampir tidak mungkin menyeragamkan pendapat dalam polemik bidang hukum semacam ini, karena perbedaan paradigma masing-masing dan telah bergeser dari persoalan keberagamaan empiris menjadi persoalan ideologis (Mahsun Fuad, 2005: 16). Para tokoh yang tidak setuju perda bernuansa *syari'ah* mengkhawatirkan terjadinya politisasi agama dan mengganggu kerukunan antar umat beragama. Dengan Perda bernuansa *syari'ah*, keberagamaan masyarakat bisa kehilangan otoritas religiusnya dan hanya menjadi kebijakan publik biasa dari pemerintah daerah yang bersangkutan. Gejala "politik syari'ah" ini juga paradoks, karena mengajarkan kepalsuan dan kemunafikan dalam keberagamaan, masyarakat tampak lebih taat beragama, karena rasa takut pada aparat negara (KH. Abdurrahman Wahid, 2009: 127-142). Fenomena yang lebih memprihatinkan belakangan, politisasi syari'ah ini meluas kepada institusi-institusi tertentu seperti perbankan syari'ah, pegadaian syari'ah, asuransi syari'ah dan lain-lain tetapi praktek dan kontennya tetap konvensional.

Para tokoh yang mendukung pemberlakuan syari'ah lewat perda berharap dapat menemukan solusi atas berbagai masalah yang membelit bangsa dewasa ini. Harapan ini timbul dari keyakinan bahwa syari'ah Islam sebagai bagian beragama utuh (*kaffah*) diturunkan oleh Allah untuk *rahmatan li al-'alamin*. Rahmat dari Allah tersebut, tidak akan serta merta diberikan kepada alam, tanpa adanya upaya untuk mewujudkannya. Terhadap sebagian masyarakat yang tidak menyadari dan mentaati ketentuan-ketentuan syari'ah agar terwujud rahmat dan kemaslahatan, maka salah satu upaya yang bisa memaksa mereka adalah dengan hukum yang telah disahkan menjadi suatu *qanun* atau undang-undang (Satjipto Rahardjo, 1996 : 206).

Sebagai bagian dari ontologi fiqh yang epistemologinya mengakui berbagai paradigma dan metodologi, keragaman pendapat (khususnya *fiqh mu'amalah* dan *dustariyyah*) dan penerapannya, merupakan fleksibilitas dan keluasan fiqh dalam menghadapi dan menyelesaikan masalah aktual (*furu'*) di tengah dinamika kehidupan sosial kemasyarakatan yang beragam atau plural (Fathurrahman Djamil, 1997: 46-51).

Karena produktivitas fiqh diukur dari dimensi epistemologi dan aksiologi dalam ruang dan waktu tertentu.

Konsekuensi logis dari perdebatan dan perbedaan dalam fiqh sebagai sifat dasarnya, muncul variasi pendapat. Variasi dan corak pemikiran tersebut telah memperkaya wacana dan pilihan dalam menyikapi hubungan syari'ah dan negara dan setidaknya terdapat empat varian: *Pertama*, kelompok yang menghendaki hukum Islam sebagai kultur masyarakat Indonesia untuk mengatur pemeluknya. Kelompok ini didukung para ulama tradisional yang berafiliasi pada paham ideologi sunni-tradisional dan berpengaruh besar terhadap akar rumput (*grass root*). Mereka berpandangan bahwa agama dan negara tidak terpisah serta Islam merupakan agama yang lengkap yang menawarkan pemecahan terhadap semua masalah kehidupan. Islam diyakini sebagai agama yang *kaffah* meliputi *din* (agama); *dunya* (dunia); dan *dawlah* (negara) (M. Din Syamsuddin, 2001: 10). *Kedua*, kelompok sunni-modernis yang menginginkan adanya kesatuan dan keseragaman hukum. Agama merupakan salah satu sumber hukum dalam pembentukan hukum nasional (Nazih Ayubi, 1991: 63-64). Paradigma berpikir kelompok ini adalah menjaga hubungan yang seimbang antara syari'ah dan negara. Pada kondisi tertentu perlu dilakukan formalisasi hukum Islam dalam perundang-undangan negara, pada saat yang lain Islam diposisikan sebagai sumber etika-moral. *Ketiga*, kelompok liberal-sekularistik yang tidak menginginkan berlakunya hukum Islam secara terlembaga dan ada kecenderungan menyingkirkan hukum Islam. Kelompok ini dimotori oleh orang-orang Islam yang memiliki paham nasionalis-sekuler dan didukung oleh orang-orang non-muslim (Abdul Halim, 2008: 8-10). Kemudian yang *ke-empat* adalah kelompok fundamentalis-skriptualis dengan gerakan purifikasi dan reformasi yang awal mulanya dimotori oleh kaum Padri di tanah Minangkabau dengan jargon gerakan kembali ke syari'at dan berusaha keras menjadikannya sebagai dasar Negara (<http://1.bp.blogspot.com>).

Gerakan purifikasi ini, belakangan menguat seiring masa reformasi dan demokratisasi di Indonesia (KH. Abdurrahman Wahid, 2009: 76) yang memberi ruang gerak bagi setiap paham keberagamaan. Agenda mendirikan negara Islam dan

formalisasi syari'ah Islam dari kelompok fundamentalis nuansa politiknya lebih kuat, sebagaimana disimpulkan KH. Abdurrahman Wahid memang tidak akan menyelesaikan permasalahan baik di internal umat Islam sendiri maupun dalam rangka berbangsa dan bernegara (KH. Abdurrahman Wahid, 2009: 127-142).

Nuansa politik dalam sejarah pemberlakuan hukum Islam di wilayah nusantara pernah terjadi setidaknya sampai akhir abad ke-19 M. Munculnya teori *receptio in complexu* yang dikembangkan oleh Lodewijk Willem Christian van den Berg (1885-1927), memberlakukan hukum Islam sejajar dengan sistem hukum lainnya. Namun seiring adanya orientasi politik, Belanda mulai melakukan penyempitan ruang gerak dan perkembangan hukum Islam, melalui konsep *Het Indische Adatrecht* dengan tokohnya Van Vollenhoven (1874-1933) dan C.S. Hurgronje (1857-1936) melahirkan teori *receptie*.

Teori ini menyatakan bahwa hukum Islam yang berlaku bagi umat Islam adalah hukum adat mereka masing-masing, artinya hukum Islam yang berlaku, apabila telah diresepsi oleh hukum adat. Klaim profokatif dan distorsif ini berpengaruh terhadap eksistensi hukum Islam ketika itu, sampai sekarang orang selalu curiga terhadap pemberlakuan hukum Islam. Karenanya, wajar apabila Hazairin menyebut teori *receptie* ini sebagai "*teori iblis*" (Hazairin, 1974 : 40-50). Masa pasca kemerdekaan, ditandai banyaknya teori hukum sebagai *counter theory* terhadap teori *receptie*, paling tidak ada tiga teori, yaitu; *Pertama*, teori *receptie exit*, yang dikemukakan oleh Hazairin, yang menyatakan bahwa teori *receptie* harus *exit* (keluar) dari teori hukum Islam di Indonesia. *Kedua*, teori *receptio a contrario* yang dikemukakan oleh Sayuti Thalib, menyatakan bahwa hukum yang berlaku bagi rakyat Indonesia adalah hukum agamanya, hukum adat hanya berlaku jika tidak bertentangan dengan hukum agama. *Ketiga*, teori *existence*, yang dikemukakan oleh Ichtijanto, yang memperkuat teori *receptio a contrario* hubungannya dengan hukum nasional (Mahsun Fuad, 2005: 48- 56).

Dari uraian tersebut, varian dan corak pemikiran tentang hubungan syari'ah dan negara khususnya berkaitan dengan legislasi hukum Islam, tidak akan menyelesaikan masalah, jika hukum Islam dieleminasikan dengan misi ajaran agama Islam

secara utuh. Bentuk-bentuk penerapan hukum Islam oleh suatu masyarakat atau negara terkait dengan karakteristik sosio-religius-kultural masyarakatnya. Nurcholis Madjid mempetakan bentuk penerapan hukum Islam berkaitan dengan karakteristik masyarakat Indonesia menjadi substansialis dan formalis (Budhy Munawar Rachman, 2006: 7-8).

Bagi kelompok substansialis, hukum Islam tidak perlu diformalisasikan, karena formalisasi hukum Islam menjadi hukum publik, justru bisa menghilangkan hakekat dan kedalaman, keluwesan dan keluasannya. Jika hukum Islam diformalisasikan, masyarakat menjadi terbatas karena dibingkai oleh satu pola beragama. Disamping itu, dalam beragama menjadi kehilangan kedalamannya karena sangat positivistik-rasionalistik sesuai dengan karakteristik hukum positif, padahal ukuran beragama menjangkau hal-hal yang bersifat etik dan transendental.

Bagi kelompok formalis, hukum Islam perlu diformalisasikan menjadi hukum publik untuk menjamin adanya kepastian hukum, dan memaksa kepada orang-orang yang tidak mau melaksanakan hukum. Kelompok ini berpegang pada suatu prinsip "hukum tanpa kekuasaan adalah angan-angan belaka, kekuasaan tanpa hukum adalah kelaliman" (Sudikno Mertokusumo, 1999 : 16).

Masing-masing kelompok memiliki prosedur yang tidak sama, karenanya tidak tepat jika dipertentangkan. Kajian yang diperlukan adalah mencari bentuk atau pola penerapan hukum Islam yang selaras dengan karakteristik sosio-religius-kultural masyarakat Indonesia. Oleh karena itu, sub bab ini dimaksudkan memberikan kontribusi bagi kelompok yang memilih penerapan hukum Islam melalui bentuk formalisasi hukum Islam, yang substansinya harus dilihat secara utuh dengan mempertimbangkan aspek sosiologis maupun filosofisnya.

Dengan pertimbangan tersebut penerapan suatu undang-undang atau perda bernuansa syari'ah dalam bermasyarakat, berbangsa dan bernegara memiliki produktifitas yang tinggi. Formalisasi shari'ah Islam dengan melepaskan konteks keberagaman secara utuh, dalam pengertian hukum Islam *an sich*, sudah pasti hanya akan melahirkan problematika baru,

baik bagi hubungan agama-negara maupun bagi keberagamaan Islam itu sendiri (Jasser Auda, 2008 : 17).

Produktifitas suatu undang-undang diukur dengan wujudnya *masalahah* di tengah masyarakat setelah undang-undang itu diimplementasikan. Untuk itu, kajian tentang konstruksi *masalahah* ke dalam perda bernuansa syari'ah memiliki nilai signifikan dan kontributif bagi upaya penerapan hukum Islam dalam konteks keindonesiaan sekaligus kemoderenan.yang sekaligus menjadi kewajibannya sebagai warga bangsa.

Lebih jauh, dapatlah dikatakan bahwa tantangan terbesar umat Islam dalam upaya penerapan syari'ah Islam adalah memperjelas posisi hukum Islam dalam keberagamaan secara utuh dengan mengerahkan penerapan norma hukum Islam dalam rangka kemajuan, keteraturan, ketenteraman dan kesejahteraan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara sebagai bagian dari beragama (A. Qodri Azizy, 2002 : 176-177).

Dalam studi politik hukum, yaitu kebijakan untuk memilih dan menentukan hukum-hukum yang akan diberlakukan bertujuan untuk mencapai tujuan negara, seperti yang tercantum di dalam Pembukaan Undang Undang Dasar 1945 (Moh. Mahfud. MD, 2010: 01). Para *founding fathers* negara Indonesia telah menentukan pilihan sistem pemerintahan negara, bahwa negara Indonesia berdasar atas hukum (*rechtstaat*) tidak berdasar atas kekuasaan belaka (*machtsstaat*) serta pemerintahan berdasar atas sistem konstitusi (hukum dasar) tidak bersifat absolut (kekuasaan tidak terbatas). Dalam membangun negara hukum (*rechstaat*) di dasarkan atas empat prinsip: kepastian hukum, persamaan, demokrasi dan pemerintahan yang melayani kepentingan umum (*het beginsel van dienende overhead*) (Oemar Seno Adji, 1980: 24-58).

Penegasan resmi tersebut dengan jelas menyatakan bahwa Indonesia adalah negara hukum, sehingga hukum harus memainkan peran penting yang menentukan atau menjadi sentral dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Negara hukum dalam pespektif Indonesia memiliki keunikan tersendiri, karena Pancasila diposisikan sebagai dasar dan pokok sumber hukum, sehingga negara hukum Indonesia disebut sebagai negara hukum Pancasila. Salah satu ciri

pokoknya adalah adanya jaminan terhadap kebebasan beragama (*freedom of religion*) (Nurcholis Madjid, 2008: 14).

Meskipun dalam penjelasan Undang-Undang Dasar 1945 digunakan istilah *rechtsstaat*, namun konsep *rechtsstaat* yang dianut oleh negara Indonesia bukan konsep negara barat (Eropa Kontinental) dan bukan pula konsep *rule of law* (Anglo Saxon). Konsep negara hukum Indonesia bercirikan adanya hubungan yang erat antara agama dan negara, bertumpu pada Ketuhanan Yang Maha Esa, kebebasan beragama dalam arti positif, tidak membenarkan ateisme, melarang komunisme serta berdasar asas kekeluargaan dan kerukunan (Sirajuddin, 2008 :3-4).

Dalam catatan sejarah ketatanegaraan Indonesia, menunjukkan adanya hubungan hukum dengan politik yang dinamis atas dasar prinsip-prinsip yang diamanatkan dalam Undang-Undang Dasar 1945. Perwujudan amanat undang-undang ini dipegang oleh badan yang bernama Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR). MPR sebagai badan untuk mewujudkan kehendak rakyat menetapkan Undang-Undang Dasar dan sekaligus memiliki otoritas politik hukum, dapat dikatakan bahwa Indonesia sebagai negara hukum bukan merupakan suatu perjanjian (*vertrag*), tetapi suatu kesepakatan mewujudkan satu tujuan (*gesamt-akt*).

Kesepakatan dalam lembaga MPR tersebut dalam sejarahnya menunjukkan adanya pergumulan antara hukum dengan politik, dan upaya mewujudkan suatu produk hukum, ternyata tidak steril dari subsistem kemasyarakatan lainnya (Moh. Mahfud, 2013: 09). Dalam lembaga legislatif semacam itu, peluang atau media untuk mengkaji lebih mendalam tentang bentuk penerapan syari'ah Islam. Umat Islam di Indonesia dituntut bersikap obyektif dan terbuka (*inclusive*) dalam wadah masyarakat yang majemuk dengan fikih yang beragam. Dengan sikap semacam itu, wujud kemaslahatan bersama dalam bermasyarakat, berbangsa dan bernegara akan menjadi kenyataan.

D. Kesimpulan

\

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin, Dr., *Studi Agama - Normativitas atau Historisitas*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996
- Ali, Zainuddin, Prof. Dr., MA., *Sosiologi Hukum*, Jakarta: Sinar Grafika, Cet. Ke-5, 2009
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Toward an Islamic Reformation*, alih bahasa oleh Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani dengan judul "*Dekonstruksi Syari'ah*", Yogyakarta: LkiS, 1994
- Arkoun, Muhammed, *Rethinking Islam*, USA: Westview Press Inc., 1994
- , *Islam Kontemporer - Menuju Dialog antar Agama*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. Ke 1, 2001
- Beilharz, Peter, *Teori-Teori sosial - Observasi Kritis terhadap para Filosof Terkemuka*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003
- Calder, Norman, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, London: Claredon Perss, 1993
- Coulson, Noel. J., *The History of Islamic Law*, Inggris: Edinburg University Press, 1964
- Djamil, Fathurrahman, H., Dr., MA., *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997
- Ghofur, Abdul, M.Ag., *Demokratisasi dan Prospek Hukum Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. Ke. 1, 2002
- Hasan, Ahmad, *The Early Development of Islamic Juricprudence*, alih bahasa oleh Agah Garnadi, dengan judul "*Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*", Bandung: Penerbit Pustaka, 1994
- Iqbal, Sir Muhammed, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, New Delhi: Kitab Bavan, 1981
- Kennedy, Hugh., *The Prophet and the Age og the Caliphates*, Singapore: Longman Singapore Publishers (Pte) Ltd., Cetakan pertama, 1986
- Kerlinger, Fred N., *Foundations of Behavioral Research*, alih bahasa oleh Drs. Landung R. Simatupang, dengan judul "*Asas-Asas Penelitian Behavioral*", Yogyakarta: UGM Press, 1990

- Lapidus, Ira. M., *A History of Islamic Societies*, alih bahasa oleh Ghufron A. Mas'udi dengan judul "Sejarah Sosial Umat Islam", Jakarta: Rajawali Press, 1999
- Michael Pye (etal), *Agama Empiris - Agama dalam Pergumulan Realitas Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. Ke-1, 2002
- Mudzhar, HM., Atho, Dr., *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998
- Muhadjir, H. Noeng, Prof., Dr., *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Reka sarasin, 1996
- , *Metodologi Keilmuan - Paradigma Kualitatif, Kuantitatif, dan Mixed*, Yogyakarta: Rake Sarasin, Edisi V, 2007
- Muslih, Muhammad, *Filsafat Ilmu - Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, Yogyakarta: Belukar, Cet. Ke-1, 2004
- Paydar, Manouchehr, Ph.D., *Aspects of the Islamic State: Religious Norms and Political Realities*, alih bahasa oleh M. Maufur el-Khoiry dengan judul "Legitimasi Negara Islam - Problem Otoritas Syari'ah dan Politik Penguasa", Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, Cet. Ke 1, 2003
- Permata, Ahmad Norma (ed), *Metodologi Studi Agama*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000
- Popper, Karl Raimund., *The Logic of Scientific Discovery*, London: Hutchinson & CO Ltd, Edisi Revisi, 1968
- Rahman, Fazlur, *Islam*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1979
- , *Islam and Modernity Transformation of an Intellectual Tradition*, alih bahasa oleh Ahsin Muhammad, dengan judul "Islam dan Modernitas tentang Transformasi Intelektual", Bandung: Penerbit Pustaka, 1985
- Robertson, Roland (ed), *Sociology of Religion*, alih bahasa oleh ahmad Fedyani S. Dengan judul "Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologi", Jakarta: Rajawali Press, 1992
- Ritzer, George, *Sociology: A Multiple Paradigm science*, alih bahasa oleh Alimandan dengan judul "Sosiologi:

Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda", Jakarta: Rajawali Press, 1992

Sahradi, Jamali, Dr., *Metodologi Studi Islam – Menelusuri Jejak Historis Kajian Islam ala Sarjana Orientalis*, Bandung: Pustaka Setia, Cet. Ke-1, 2008

Saleh, Abdul Mun'im, Dr., *Hukum Manusia sebagai Hukum Tuhan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. Ke-1, 2009

Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, London: Oxford University Press, 1969

Tafsir, Ahmad., Dr., *Filsafat Umum – Akal dan Hati sejak Thales sampai James*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1992
