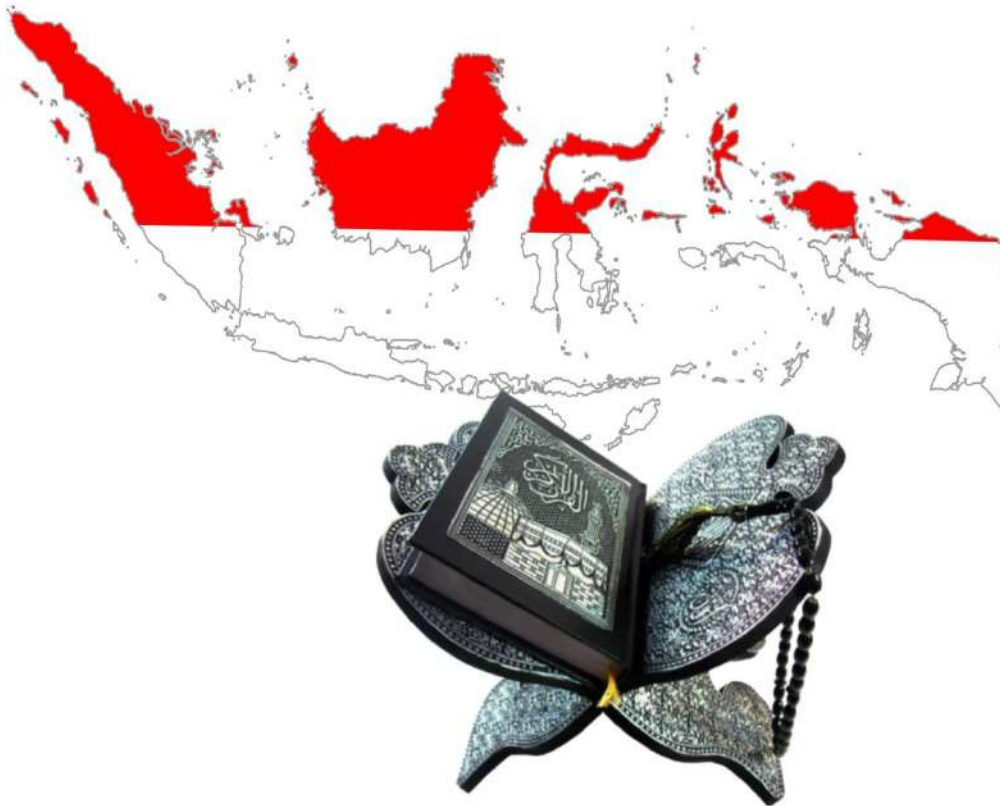


Dr. Nurrohman, M.A.
Dr. Abdulah Safe'i, M.Ag.
Dr. Tatang Astarudin, S.Ag., S.H., M.Si.
Dr. Mohammad Sar'an, M.Ag.

TRANSFORMASI DAN INTEGRASI HUKUM ISLAM DALAM HUKUM NASIONAL

Kajian Atas Model, Problem, dan Reformasi Hukum Islam Di Indonesia



**LEMBAGA PENELITIAN
DAN PENGABDIAN MASYARAKAT
UIN SUNAN GUNUNG DJATI BANDUNG
2018**

**TRASFORMASI DAN INTERGRASI HUKUM ISLAM
DALAM HUKUM NASIONAL**
Kajian Atas Model, Problem, dan Reformasi Hukum Islam Di Indonesia

Copyright @ 2018

Vi, 248 hlm.
Referensi: Hlm. 243

Penulis

Dr. Nurrohman, MA
Dr. Abdulah Safe'i, M.Ag
Dr. Tatang Astarudin, S.Ag., S.H., Msi
Dr. Muhammad Sar'an, M.Ag

Cetakan ke-1, November 2018

Diterbitkan oleh:

Pusat Penelitian dan Penerbitan
UIN SGD Bandung
Jl. AH. Nasution N0. 105 Cibiru
Bandung

Hak cipta buku ada pada penulis, dan dilindungi oleh undang-undang. Dilarang mengcopy keseluruhan isi buku tanpa seizin penerbit.

All Rights reserved

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, laporan akhir penelitian yang berjudul **TRANSFORMASI DAN INTEGRASI HUKUM ISLAM DALAM HUKUM NASIONAL** (Kajian atas Model, Problem, dan Reformasi Hukum Islam di Indonesia) dapat diselesaikan. Penelitian yang memakan waktu selama satu tahun ini masuk kategori penelitian terapan dan pengembangan nasional. Sesuai dengan judul maupun kluster penelitian, fokus penelitian ini adalah tentang penerapan dan pengembangan khususnya penerapan hukum Islam dalam konteks hukum nasional.

Penelitian ini bisa diselesaikan karena adanya kerjasama dan bantuan dari berbagai pihak. Dari sisi pendanaan, riset ini dibiayai oleh Kementerian Agama melalui Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Gunung Djati Bandung. Dari sisi pelaksanaan maupun teknis penelitian, riset ini dikoordinir oleh Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LP2M) UIN SGD Bandung. Kantor ini melalui Tim Panel maupun Reviewer yang dimilikinya banyak memberikan arahan dan masukan sejak pengajuan proposal sampai dengan pelaksanaan riset.

Akan tetapi dari segi isi, hasil penelitian ini tentu sepenuhnya menjadi tanggungjawab kami yang tergabung dalam Tim Peneliti. Selain terlibat dalam diskusi evaluatif berkala yang dilakukan secara langsung maupun lewat media komunikasi digital, setiap anggota tim mempunyai tugas khusus untuk mendalami berbagai materi pembahasan yang ada hubungannya dengan model pelaksanaan syari'at Islam di Indonesia sesuai dengan latar belakang dan keahlian masing-masing, baik secara langsung maupun tidak langsung.

Nurrohman, misalnya, di samping sebagai ketua, bertugas mendalami model-model transformasi hukum Islam dalam hukum nasional, problem-problem yang dihadapi, implikasi maupun reformasi yang telah dan perlu dilakukan. Tatang Astarudin, sesuai dengan dua gelar kesarjanaan yang disandangnya yakni sarjana syari'ah dan sarjana hukum, diminta untuk mengamati berbagai pelanggaran Hak Asasi Manusia (HAM) yang dilakukan

atau terjadi di berbagai negara Islam untuk mengetahui sejauh mana hubungan antara pelanggaran HAM di suatu negara yang dikategorikan dengan negara Islam dengan ajaran syari'at Islam. Beliau juga diminta meneliti pelanggaran HAM yang muncul sebagai dampak penerapan syariat Islam, khususnya di Aceh. Abdulah Safe'i, sesuai dengan pengalamannya tinggal di Aceh lebih dari dua tahun pada saat menempuh S2, serta keaktifannya dalam berbagai diskusi tentang budaya Aceh selama tinggal di sana, diminta untuk mendalami hubungan antara norma syari'at dengan norma budaya serta sejarah perkembangan pelaksanaan syari'at Islam di Aceh. Adapun Mohamad Sar'an, sesuai dengan keahliannya di bidang tafsir dan hukum keluarga diminta menelaah dan meneliti model-model penerapan syariat Islam terkait hukum keluarga. Selain itu, beliau juga bertanggung jawab memimpin jalannya proses pengumpulan data lapangan.

Tentu saja terhadap semua pihak yang telah membantu kelancaran penelitian ini baik sebagai nara sumber, reviewer, maupun fasilitator, kami hanya bisa mengucapkan terima kasih dan semoga kebaikannya dibalas oleh Allah SWT dengan pahala yang berlipat ganda.

Akhir kata, dalam penelitian ini tentu terdapat berbagai kekurangan dan kelemahan. Oleh karenanya saran dan kritik akan diterima dengan senang hati. Kami dari tim peneliti tentu berharap agar penelitian ini bisa dilanjutkan dengan penelitian-penelitian lain yang lebih mendalam, lebih spesifik dan tentunya lebih bermutu.

Bandung, 1 Oktober 2018

Atas nama tim peneliti,
Ketua,

Dr. Nurrohman, MA

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	iii
DAFTAR ISI	v
DAFTAR TAB	vi
BAB I: PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang	1
B. Permasalahan	2
1. Identifikasi Permasalahan	3
2. Batasan Permasalahan	3
3. Rumusan Permasalahan	4
C. Tujuan Penelitian	4
D. Signifikansi Penelitian	4
E. Penelitian Terdahulu	6
F. Kajian dan Kerangka Teori	9
G. Metode dan Teknik Analisis data	12
H. Sistematika Penulisan	14
BAB II: KAJIAN TEORITIK	
A. Pengertian, Karakteristik dan Tujuan Hukum Islam	15
B. Relasi Hukum Islam dan Negara dalam Sejarah	24
C. Relasi Hukum Islam dan Negara Dewasa Ini	44
D. Model Transformasi dan Integrasi Hukum Islam di Sejumlah Negara	58
E. Kontektualisaasi Teori dalam Riset	124
BAB III: TRANSFORMASI HUKUM ISLAM DI INDONESIA	
A. Sejarah Pengamalan Hukum Islam di Indonesia	127
B. Kebijakan Politik tentang Relasi Hukum Islam dan Negara	188
C. Model Transformasi dan Integrasi Hukum Islam di Indonesia...	196
D. Diskusi Data dan Temuan Penelitian	202
BAB IV: PENUTUP	
A. Kesimpulan	241
B. Rekomendasi	241
DAFTAR REFERENSI	243
BIODATA PENULIS	246

DAFTAR TABEL

TABEL 1: POSISI SYARIAT DALAM KONSTITUSI SEJUMLAH NEGARA MUSLIM.....	47
TABEL 2: KEBIJAKAN NEGARA ATAS AGAMA	50
TABEL 3: BENTUK NEGARA DI 46 NEGARA MUSLIM.....	52
TABEL 4: MODEL PENGGALIAN, PENGAMALAN, DAN TRANSFORMASI	59
TABEL 5: PERBANDINGAN EPISTEMOLOGI BAYANI, IRFANI, DAN BURHANI	60
TABEL 6: MODEL PELAKSANAAN SYARIAT/HUKUM ISLAM...	66
TABEL 7: HUBUNGAN LEMBAGA LEGISLATIF DAN LEMBAGA ULAMA (AHLI HUKUM ISLAM).....	69
TABEL 8: METHODOLOGY OF REFORM (TAHIR MAHMOOD)...	71
TABEL 9: PEMBAHARUAN HUKUM KELUARGA DI DUNIA ISLAM (VERSI ATHO MUDZHAR)	78
TABEL 10: TIPOLOGI PEMBAHARUAN HUKUM KELUARGA.....	86
TABEL 11: MODEL TRANSFORMASI HUKUM ISLAM KE DALAM HUKUM NASIONAL.....	90
TABEL 12: ISLAMIC LAW, CONSTITUTION AND HUMAN RIGHTS	94
TABEL 13: KRONOLOGI ACEH UNTUK MENDAPATKAN JAMINAN FORMAL/KONSTITUSIONAL BAGI PENERAPAN SYARIAT ISLAM.....	179
TABEL 14: TEORI TENTANG RELASI HUKUM ISLAM DAN NEGARA DI INDONESIA	192
TABEL 15: PANDANGAN TOKOH PENDIRI NEGERI SEPUTAR TRANSFORMASI HUKUM ISLAM	198
TABEL 16: USULAN PEMBAHARUAN KOMPILASI HUKUM ISLAM	233

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Sebagai sumber etik, moral dan spiritual, agama bagi rakyat Indonesia tidak mungkin dipisahkan dari kehidupan berbangsa dan bernegara. Sebab Negara Indonesia didirikan atas dasar nilai-nilai ketuhanan. Oleh karena itu upaya untuk memisahkan nilai-nilai agama dari kehidupan berbangsa dan bernegara selalu akan sia-sia. Sebaliknya upaya untuk mengintegrasikan nilai-nilai agama ke dalam kehidupan bernegara selalu mendapat dukungan luas.

Umat Islam yang menjadi mayoritas penduduk Indonesia, jumlahnya 85,1 persen berdasarkan sensus tahun 2010¹, pada umumnya juga menginginkan agar nilai-nilai agama, khususnya hukum Islam, dijadikan sebagai bahan dan rujukan dalam pembuatan hukum dan undang-undang di Indonesia. Menurut penelitian yang dilaksanakan pada tahun 2013, sebanyak 72 persen Muslim Indonesia menghendaki agar hukum Islam dijadikan bahan untuk hukum nasional.² Tetapi, sebagian besar dari mereka (69,6 persen) juga berpandangan bahwa negara Pancasila merupakan system politik ideal bagi bangsa Indonesia.³ Sebagian besar dari mereka juga (61 persen) mendukung agar Indonesia menjadi negara yang demokratis.⁴

Data-data ini menunjukkan bahwa mayoritas Muslim Indonesia sebenarnya mendukung dijadikannya hukum Islam sebagai bahan baku hukum nasional dan juga mendukung Indonesia tetap menjadi negara merdeka yang demokratis. Pertanyaan utamanya adalah bagaimana agar transformasi dan integrasi hukum Islam dalam hukum nasional dapat mendukung dan sejalan dengan tujuan hukum Islam dan tujuan hukum nasional. Dengan asumsi bahwa model transformasi tidak tunggal, kedua

¹<http://www.nu.or.id/post/read/73565/mengapa-jumlah-umat-islam-di-indonesia-menurun> diakses 27 Mei 2018.

² <http://www.pewforum.org/2013/04/30/the-worlds-muslims-religion-politics-society-beliefs-about-sharia/>

³ Source: The Jakarta Post *Muslim moderates 'still the majority'*, August 25, 2006

⁴ Jennie S. Bev, *Why 72 Percent of Indonesians Want Sharia*, Jun 11, 2013 | Common Ground News, French, Indonesia, Islam

konsep ini sebenarnya bisa digabungkan jika upaya melakukan transformasi hukum Islam dalam hukum nasional tidak menggunakan atau terpaku pada satu model yang eksklusif, literalis dan konservatif.

B. Permasalahan

Di antara karakteristik syariat atau hukum Islam adalah bahwa ia amat terikat pada keyakinan, oleh karena itu di samping memiliki nilai sakral ia pada dasarnya bersifat personal. Akan tetapi sifat personal hukum Islam akan berubah di tangan sebagian umat Islam yang menjadikan agama sebagai ideologi politiknya. Bagi mereka, agama yang telah menjadi ideologi politik mesti diwujudkan dalam kehidupan nyata di masyarakat yang dicita-citakannya melalui instrument politik yang dapat memberikan daya paksa. Instrumen itu antara lain adalah hukum negara. Oleh karena itu, bagi mereka, selama syariat Islam belum berhasil ditransformasikan secara total dalam hukum nasional, mereka akan terus memperjuangkannya. Ironisnya, dalam perjuangannya itu, sebagian dari mereka bahkan ada yang menghalalkan segala cara termasuk cara-cara kekerasan.

Potensi itu ada sebab sebagian Muslim Indonesia cenderung menggunakan model yang *rigid*. Penelitian yang dilakukan tahun 2013 menemukan bahwa 45 persen Muslim Indonesia berpandangan bahwa syariat atau hukum Islam hanya memiliki satu interpretasi.⁵ Pandangan seperti ini, secara implisit, menganggap transformasi hukum Islam dalam hukum nasional hanya melalui satu model sementara model lainnya dianggap tidak benar. Pandangan seperti ini cenderung menimbulkan sikap intoleran terhadap orang atau pihak lain yang pemahamannya tentang syariat atau hukum Islam berbeda dengan pemahamannya sendiri atau kelompoknya. Pandangan seperti ini juga rawan dieksploitasi oleh kelompok Islam radikal atau kelompok Islamis yang menjadikan agama Islam sebagai ideologi politik dan syariat Islam sebagai agenda politiknya. Untuk itu agar pandangan seperti ini tidak dianggap sebagai satu-satunya kebenaran, maka diperlukan kontra narasi yang dapat membuktikan bahwa model penerapan dan transformasi hukum Islam dalam hukum nasional tidak tunggal, dapat dilakukan melalui berbagai cara termasuk cara yang dilakukan oleh negara sepanjang dilakukan dengan cara yang demokratis.

⁵ <http://www.pewforum.org/2013/04/30/the-worlds-muslims-religion-politics-society-beliefs-about-sharia/>

1. Identifikasi Permasalahan

Bila syariat Islam akan dipraktekkan secara total oleh negara, pertanyaannya adalah bagaimana model atau cara mentransformasikan hukum Islam dalam hukum nasional dimaksud, apakah secara harfiah sebagaimana tertulis dalam kitab-kitab fiqh klasik atau secara substansial dengan mengacu pada tujuan hukum Islam? Bila negara mengambil model transformasi yang tektualis, rigid dan diskriminatif, dimanakah tanggung jawab negara melindungi segenap bangsa atau seluruh warga negara? Dalam rangka transformasi dan integrasi hukum Islam dalam hukum nasional, sejauh mana reformasi hukum Islam dimungkinkan dapat diterapkan? Jika hakikat syariat adalah keadilan, kemaslahatan, rahmat dan hikmah, bagaimana cara mengukur ketercapaiannya? Sejauh mana transformasi hukum Islam dalam hukum nasional yang terjadi di Indonesia ikut menyumbang bagi terciptanya hukum yang adil, maslahat, membawa rahmat dan mengandung hikmah? Sejauh mana transformasi hukum Islam dalam hukum nasional secara aktual dapat menyumbang bagi terwujudnya *welfare state* dengan segala indikator yang dapat diukur secara kuantitatif? Bagaimana relasi hukum Islam dan negara dalam perspektif historis? Bagaimana model transformasi dan integrasi hukum Islam di sejumlah Negara? Jika Pancasila dan konstitusi yang menjadi ideologi dan dasar negara Indonesia sejalan dengan ajaran Islam, apa problem yang muncul terkait transformasi dan integrasi hukum Islam dalam hukum nasional, bagaimana implikasinya serta reformasi yang bagaimana yang diperlukan?

2. Batasan Permasalahan

Tidak semua masalah di atas akan diteliti. Dengan asumsi bahwa cara umat Islam dalam menggali dan mengamalkan syariat tidak tunggal, serta dengan asumsi bahwa relasi hukum Islam dan Negara yang berlangsung dalam sejarah itu kompleks dan dinamis, model transformasi hukum Islam ke dalam hukum nasional juga tidak tunggal, penelitian atau kajian ini dibatasi pada beberapa masalah saja yakni (a) model transformasi hukum Islam dalam hukum nasional dalam perjalanan sejarah Indonesia, (b) problem- problem yang ditemukan dalam mengupayakan transformasi hukum Islam dalam hukum nasional, (c) implikasi yuridis maupun sosiologis dari kebijakan atau politik hukum yang diambil oleh Negara. (d) bentuk-bentuk reformasi atau

reaktualisasi hukum Islam yang diperlukan serta, (e) konsep solusi atau opsi yang dapat digunakan bagi integrasi hukum Islam dalam hukum nasional.

3. Rumusan Permasalahan

Sesuai dengan pembatasan masalah maka rumusan masalahnya adalah sebagai berikut: 1) bagaimana bentuk transformasi hukum Islam dalam hukum nasional dalam perjalanan sejarah Indonesia, 2) apa problem- problem yang ditemukan dalam melakukan upaya transformasi hukum Islam dalam hukum nasional, (3) bagaimana implikasi yuridis maupun sosiologis dari kebijakan atau politik hukum yang diambil oleh Negara. (4) apa saja bentuk- bentuk reformasi atau reaktualisasi hukum Islam yang diperlukan serta, (5) bagaimana konsep solusi atau opsi yang dapat digunakan bagi integrasi hukum Islam dalam hukum nasional.

C. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk: 1) menggambarkan bentuk transformasi hukum Islam dalam hukum nasional dalam perjalanan sejarah Indonesia, 2) menjelaskan problem-problem yang ditemukan dalam melakukan upaya transformasi hukum Islam dalam hukum nasional, 3) menjelaskan model transformasi dan integrasi hukum Islam dalam hukum nasional yang dilakukan oleh Indonesia, 4) menjelaskan implikasi yuridis maupun sosiologis dari kebijakan atau politik hukum yang diambil oleh Negara, 5) menjelaskan konsep solusi atau opsi yang dapat digunakan bagi integrasi hukum Islam dalam hukum nasional.

D. Signifikansi Penelitian

Penelitian seperti ini amat penting karena sejumlah fakta menunjukkan bahwa intoleransi dan radikalisme tumbuh dan berkembang di Indonesia. Misalnya, meskipun Indonesia didirikan sebagai Negara bangsa yang melindungi seluruh tumpah darah Indonesia, ada kelompok yang memiliki pandangan dan sikap diskriminatif terhadap kelompok lain karena perbedaan agama. Ada kelompok-kelompok yang melihat ayat suci lebih tinggi dari konstitusi. Rizieq Syihab, dalam penolakannya terhadap kepala daerah non Muslim di satu wilayah yang mayoritas penduduknya Muslim, menggunakan argumentasi bahwa ayat suci lebih tinggi dari konstitusi.⁶

⁶<http://www.mozaikharokahfpi.com/2016/02/habib-rizieq-orang-kafir-haram-jadi.html>
diakses 8 Mei 2018

Meskipun beragama, berkeyakinan serta beribadah menurut agama dan keyakinannya dijamin dan dilindungi oleh konstitusi, tetapi berdasarkan penelitian yang dilakukan oleh CSIS (*Centre for Strategic and International Studies*) mulai 16 sampai 24 Januari 2012 terhadap 2220 responden dari 23 provinsi di Indonesia, memperlihatkan bahwa 68,2 % responden menolak orang yang berbeda keyakinan untuk membangun tempat ibadah di dekat tempat tinggalnya.⁷

Penelitian yang dilakukan oleh Lembaga Kajian Islam dan Perdamaian (LaKIP) terhadap 59 sekolah swasta dan 41 sekolah negeri, menemukan bahwa 48,9 persen siswa bersedia terlibat aksi kekerasan yang terkait dengan agama dan moral. Penelitian yang dirilis 2011 itu juga menunjukkan 63,8 persen siswa bersedia terlibat dalam penyegelan rumah ibadah penganut agama lain. Penelitian yang dilakukan oleh Setara Institute, terhadap siswa SMA di Bandung dan Jakarta pada 2016 menunjukkan 2,4 persen siswa masuk dalam kategori intoleran aktif atau radikal dan 0,3 persen siswa berpotensi menjadi teroris.⁸ Penelitian yang dilakukan pada tahun 2015 menemukan bahwa di Indonesia terdapat 4 persen penduduk yang mendukung ideology yang dibawa oleh ISIS (*Islamic State in Iraq and Syiria*).⁹ Jika persentasi ini diterjemahkan ke dalam populasi nyata, maka jumlahnya sekitar 10 juta orang.¹⁰

Ini artinya, gejala intoleransi dan radikalisme merupakan gejala yang nyata dan mengkhawatirkan. Lebih-lebih berdasarkan penelitian yang dilakukan oleh Badan Intelijen Negara (BIN) di 15 provinsi di Indonesia ditemukan bahwa 39 persen pelajar terpapar oleh paham radikal.¹¹ Menurut paham kelompok radikal, Indonesia adalah Negara sekuler, Indonesia bukan Negara Islam karena tidak dipimpin oleh ulama dan juga karena syariat Islam tidak dipraktekkan secara penuh (*kaffah*).¹²

⁷ “RI becomes more ‘intolerant’”, *The Jakarta Post*, June 6, 2012

⁸ Retno Listyarti, “Ketika Radikalisme Masuk Sekolah”, *Kompas*, 18 Mei 2018, hal. 6.

⁹ <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/11/17/in-nations-with-significant-muslim-populations-much-disdain-for-isis/>

¹⁰ <http://internasional.kompas.com/read/2015/11/21/10455731/Survei.Global.10.Juta.Warga.Indonesia.Dukung.ISIS?page=2>

¹¹ Apridar, *Perguran Tinggi Radikal*, Kompas, 14 Februari 2018. hlm. 7.

¹² Nurrohman Syarif, *Sharia Law in Pluralistic State Based on Pancasila; A Study on The Thought of Two Alumni of Gontor Boarding School*, AL-A’RAF: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat, Vol. VIII, No. 1, Juli-Desember 2011, page 56- 60.

Melakukan transformasi hukum Islam ke dalam hukum nasional juga dapat digunakan untuk mengurangi atau meredam agenda Islam garis keras, atau kelompok radikal yang salah satu agendanya adalah penerapan syariat Islam. Hal ini bisa dilakukan dengan menerima agenda mereka tentang syariat tapi menolak model syariat mereka yang mengandung unsur diskriminasi, intoleransi dan radikalisasi untuk dibawa dalam hukum nasional.

E. Penelitian Terdahulu

Terdapat sejumlah penelitian tentang relasi agama, khususnya syariat dan negara. Arskal Salim dalam bukunya *Challenging the Secular State; The Islamization of Law in Modern Indonesia* mengatakan bahwa upaya untuk mengimplementasikan syariah di Indonesia ditandai dengan munculnya ketegangan antara aspirasi politik pendukung dan penentang syariah dan resistensi yang datang dari negara sekuler. Akibatnya, aturan-aturan dalam syariat selalu dibatasi secara ketat di Indonesia (*sharia rules remains tightly confined in Indonesia*). (Salim, 2008).

Kajian lain yang dilakukan oleh Faisal Ismail memperlihatkan bahwa meskipun Indonesia merupakan negara sekuler, syariat menduduki posisi penting dalam system hukum nasional di Indonesia. Ideologi Negara Indonesia adalah Pancasila. Secara literal, kata Pancasila artinya lima prinsip. (dari kata sansekerta: *pance*, lima, dan *sila*, prinsip). Istilah Pancasila digunakan oleh Empu Prapanca dalam bukunya yang berjudul *Negarakertagama*, dan oleh Empu Tantular dalam bukunya yang berjudul *Sutasoma*. Kedua penulis ini merupakan pemikir besar yang hidup di bawah kerajaan Hindu Majapahit. Sungguhpun demikian hal itu dapat diterima oleh Muslim sebagai ideologi final setelah melalui proses perdebatan yang panjang,¹³ sebab semua prinsip-prinsipnya sejalan dengan ajaran Islam menurut Harun Nasution¹⁴ dan Munawir Sjadzali.¹⁵

¹³ Faisal Ismail, 1995., *Islam, Politic and Ideology in Indonesia: A Study of The Process of Muslim Acceptance of The Pancasila*, a dissertation, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal , 1995, page 4

¹⁴ Harun Nasution, 1985., *Islam and the System of Government as Developing in History* (Islam dan Sistem pemerintahan Sebagai yang Berkembang dalam Sejarah) in *Studia Islamika*, Nomor 17 tahun VIII (July 1985)

¹⁵ Munawir Sjadzali, *Islam and Government (Islam dan Tata Negara)*, Jakarta . UI Press, 1990

Abdullahi Ahmed An-Na'im, dalam bukunya *Islam and the Secular State; Negotiating the Future of Shari'a*, mengatakan bahwa sebagai seorang Muslim, saya memerlukan Negara sekuler dalam rangka hidup sesuai dengan syariat karena keyakinan saya, kebebasan saya untuk memilih baik secara personal atau dengan Muslim lain dalam satu komunitas hanya valid dan sah dalam kondisi demikian. Mempercayai Islam atau agama lain secara logika menuntut adanya kemungkinan untuk tidak percaya. Karena kepercayaan tidak akan ada nilainya jika dipaksakan. (*belief has no value if it is coerced*). Jika saya tidak dimungkinkan tidak percaya maka saya tidak akan bisa percaya. Memelihara pemisahan kelembagaan antara Islam dan Negara sembari mengatur hubungan permanen antara Islam dan politik adalah kondisi yang niscaya untuk mencapai peran positif syariat masa kini dan masa depan.¹⁶

Kajian tentang relasi syariat dan politik juga dilakukan oleh Hefner. Dalam bukunya *Sharia Politics; Islamic Law and Society in the Modern World*, Hefner mengatakan bahwa sebagian besar masyarakat telah menyimpulkan bahwa cara terbaik untuk memfungsikan nilai-nilai Islam bukan dengan penggrebekan (*vigilantism*) tapi melalui demokrasi konstitusional meskipun dengan wajah kultural yang konservatif. (*most of the public has concluded that the best way to functionalize Islamic values is through not reckless vigilantism, but democratic constitutionalism, albeit with a culturally conservative face*).¹⁷

Kajian ini semua belum membicarakan problem yang dipaparkan dalam usulan penelitian. Arskal Salim benar pada saat dia mengatakan "*Sharia rules remains tightly confined in Indonesia*." Tetapi statement Salim sepertinya hanya mewakili kelompok yang oleh Bassam Tibi disebut Islamist¹⁸ atau kelompok fundamentalist. Dengan kata lain, Salim termasuk ilmuwan yang "pesimis" terhadap transformasi dan integrasi hukum Islam dalam hukum nasional.

Nada pesimis juga dikemukakan oleh dua orang peneliti Barat yakni Robert Spencer dan Andrew Bostom. Melalui bukunya yang berjudul: *The*

¹⁶ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State; Negotiating the Future of Shari'a*, Harvard University Press, England 2008, page 268

¹⁷ Robert W. Hefner, *Shari'a Politics; Islamic Law and Society in the Modern World*, Indiana University Press (2011) page 43.

¹⁸ Bassam Tibi, *Islamism and Islam*, Yale University Press (2012)

Myth of Islamic Tolerance, Spencer membuktikan bahwa Islam itu agama intoleran yang “tidak mungkin” dapat hidup berdampingan secara damai dengan non-Muslim. Dalam bukunya itu Spencer antara lain mengutip ceramah seorang Syekh Saudi Arabia yang bernama Marzouq Salem al-Ghamdi. Dalam menjelaskan bagaimana cara Muslim memperlakukan (melindungi) non Muslim, al-Ghamdi mengatakan sebagai berikut: “Jika orang kafir tinggal di tengah-tengah orang Islam, sesuai dengan syarat yang telah ditentukan oleh Nabi, maka tidak ada masalah mengingat mereka telah membayar *jizyah* (pajak). Syarat lainnya adalah bahwa mereka tidak boleh merenovasi gereja atau sinagog, mereka juga tidak boleh membangun kembali gereja atau sinagog yang telah dihancurkan, mereka harus memberi makan orang Muslim yang berkunjung atau melewati rumah mereka selama tiga hari. Mereka harus berdiri jika ada Muslim yang akan duduk, mereka tidak boleh meniru cara berpakaian dan cara berbicara orang Muslim. Mereka tidak boleh naik kuda, tidak boleh memiliki pedang atau jenis senjata yang lain. Mereka tidak boleh menjual anggur, tidak boleh memakai salib, membunyikan lonceng gereja, dan tidak boleh mengeraskan suaranya pada saat beribadah. Mereka harus mencukur pendek rambut depannya supaya mudah dikenali. Tidak boleh membuat permusuhan atau menyerang terhadap Muslim. Inilah syarat-syarat yang jika dilanggar, maka mereka (kafir) tidak lagi memperoleh perlindungan.¹⁹

Melalui bukunya yang berjudul: *Sharia versus Freedom: The Legacy of Islamic Totalitarianism*, Bostom menunjukkan betapa Islam sejak awal telah menggunakan subversi dan penaklukan untuk mencapai tujuan dominasi global universal dan mensubordinasi non Muslim yang menyerah dengan cara memperlukannya. Bagaimana subversi dan penaklukan dirancang, Bostom mengutip Armand Abel yang membagi dunia menjadi dua yakni *Darul Harbi dan Darul Islam*. Abel mengatakan sebagai berikut: “*Together with the duty of the “war in the way of God” (or jihad), this universalistic aspiration would lead the Muslims to see the world as being divided fundamentally into two parts. On the one hand there was that part of the world where Islam prevailed, where salvation had been announced, where*

¹⁹ Robert Spencer, ed., *The Myth of Islamic Tolerance; How Islamic Law Treats Non Muslim*, Prometheus Books, New York, 2005, hlm.49. juga dapat di akses pada : <https://www.facebook.com/144289352433845/photos/a.144673545728759/160311727498274/?type=1&theater>

*the religion that ought to reign was practiced; this was the Dar al Islam. On the other hand, there was the part which still awaited the establishment of the saving religion and which constituted, by definition, the object of the holy war. This was the Dar al Harb”*²⁰

Adapun kajian yang dilakukan oleh Faisal Ismail melalui disertasinya yang berjudul: *Islam, Politics and Ideology in Indonesia: A Study of the Process of Muslim Acceptance of the Pancasila*, hanya menjelaskan bagaimana proses penerimaan Muslim terhadap Pancasila sebagai ideologi Negara. Ismail tidak menjelaskan lebih detail apa implikasi dari penerimaan Muslim terhadap Pancasila sebagai satu-satunya ideologi Negara.

Abdullahi Ahmed An-Na'im melalui bukunya *Islam and the Secular State* mengusulkan perlunya negosiasi dalam mempraktekkan syariat di Negara sekuler. Usulan dia tentang perlunya negosiasi masih relevan sampai sekarang. Tetapi keyakinan dia bahwa syariat hanya bisa berkembang di Negara sekuler berlawanan dengan pandangan sejumlah pakar atau elit politik di Indonesia yang tidak bisa menerima fakta bahwa Indonesia Negara sekuler. Menurut sejumlah elite, Negara Pancasila bukan Negara sekuler dan bukan teokratik.

Tawaran Hefner bahwa cara terbaik untuk memfungsikan nilai-nilai Islam melalui demokrasi konstitusioanl adalah tawaran yang paling memungkinkan meskipun resikonya akan melahirkan wajah Islam yang secara kultural tampak konservatif. Tetapi Hefner tidak memberikan konsep atau petunjuk praktis tentang bagaimana syariat dipraktekkan dan ditransformasikan secara demokratis di system hukum Indonesia.

Semua penelitian atau kajian yang telah dilakukan tetap belum dapat menjawab sepenuhnya pertanyaan-pertanyaan yang diajukan dalam penelitian ini yakni seputar model, problem, implikasi dan reformasi yang diperlukan dalam rangka transformasi dan integrasi hukum Islam dalam hukum nasional.

F. Kajian dan Kerangka Teori

Kerangka pemikiran dalam penelitian ini didasarkan atas teori hubungan agama dan Negara yang kemudian diturunkan menjadi teori hubungan Islam dan Negara yang dikemukakan oleh Munawir Syadzali.

²⁰Andrew Bostom, *Sharia versus Freedom: The Legacy of Islamic Totalitarianism*, Prometheus Book, USA, 2012.

Selain itu, penelitian ini juga menggunakan teori tentang peran agama dalam politik yang dikemukakan oleh Masykuri Abdillah.

Menurut Sjadzali, di kalangan umat Islam terdapat tiga aliran mengenai relasi Islam dan Negara. Pertama, mereka yang berpandangan bahwa Islam bukan semata-mata agama dalam pengertian Barat yakni agama yang hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya, Islam adalah agama yang sempurna yang mengatur semua aspek kehidupan, termasuk kehidupan bernegara. Pendukung aliran ini termasuk Hasan Al-Bana, Sayyid Qutub, Muhammad Rashid Ridha, dan Al-Mawdudi. Kedua, mereka yang berpandangan bahwa Islam adalah agama dalam pengertian Barat yang tidak ada hubungannya dengan urusan Negara Menurut mereka, Nabi Muhammad hanyalah seorang Rasul sebagaimana rasul-rasul terdahulu yang tugasnya hanya mengajak manusia mengikuti peradaban yang luhur, karakter yang mulia, dan Nabi tidak pernah bermaksud mendirikan dan menjadi kepala negara. Pendukung pendapat ini adalah Ali Abd al-Raziq dan Thaha Husein. Ketiga, adalah mereka yang memiliki pandangan bahwa dalam Islam tidak dijumpai system ketetaneagaan tetapi dijumpai sejumlah system nilai etika untuk kehidupan bernegara. Pendukung pandangan ini termasuk Mohammad Husein Haikal.²¹ (Syadzali, 1990:1)

Masykuri Abdillah dalam tulisannya yang berjudul *Agama dalam Pluralitas Masyarakat Bangsa* mengatakan bahwa peran agama dalam politik dapat dibagi menjadi tiga. Pertama, agama yang dijadikan sebagai ideologi politik. Kedua, agama yang dijadikan sebagai sumber etik, moral dan spiritual. Ketiga, agama yang dijadikan sebagai sub- ideologi. Negara-negara yang menempatkan agama sebagai ideologi cenderung mempraktekkan ajaran agama secara formal sebagai hukum positif dan menggunakan pendekatan struktural dalam sosialisasi dan institusionalisasi ajaran agama. Negara-negara yang menempatkan agama sebagai sumber etik, moral dan spiritual cenderung mendukung pendekatan kultural dan menolak pendekatan struktural dalam sosialisasi dan institusionalisasi ajaran agama. Hal ini berarti bahwa implementasi ajaran agama tidak harus dilembagakan melalui legislasi dan melalui dukungan Negara, tetapi cukup melalui kesadaran beragama dari umat beragama sendiri. Adapun Negara-negara yang menempatkan agama sebagai sub ideologi cenderung mendukung pendekatan

²¹ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, Jakarta . UI Press, 1990,hal.1

kultural dan struktural dengan melibatkan ajaran agama dalam membuat kebijakan melalui cara yang demokratik, konstitusional dan tidak diskriminatif.²²

Secara umum ada tiga model penerapan syari'at Islam; 1) model tekstualis eksklusif, 2) substansialis inklusif, dan 3) model kombinasi dari keduanya. Ketiga model ini bisa diterapkan secara *bottom up* atau *top down*.

Model pertama biasanya berusaha melaksanakan syari'at Islam sebagaimana telah disebutkan dalam teks al-Qur'an, al-Sunnah/hadits atau dalam teks kitab-kitab mu'tabar yang diakui otoritasnya dalam menjelaskan hukum Islam. Model ini biasanya dilandasi dengan asumsi bahwa syari'at Islam telah sempurna mengatur segala aspek kehidupan. Syari'at Islam setelah Nabi Muhammad tidak lagi mengalami proses evolusi. Oleh karena itu umat Islam tinggal menerapkannya bila ketentuannya sudah jelas dalam teks al-Qur'an atau al-Sunnah. Bila belum ada maka bisa menggunakan analogi/qiyas atau ijtihad. Umat Islam tidak perlu mengambil system hukum lain di luar Islam. Syari'at Islam merupakan hukum Tuhan yang tidak bisa diketahui maksud dan kandungannya secara benar kecuali oleh ahlinya, yakni faqih atau mujtahid. Oleh karena itu setiap undang-undang yang dibuat oleh lembaga legislatif harus mendapat persetujuan dari ahli syari'at dan ahli syari'at berhak memveto setiap undang-undang yang dinilai tidak sejalan dengan syari'at.

Model kedua, berusaha mengamalkan syari'at Islam dengan melihat konsep atau gagasan yang ada di balik teks. Bila gagasan utamanya telah ditangkap, maka penerapannya bisa dilaksanakan secara fleksibel sesuai dengan perkembangan zaman. Model kedua ini biasanya didasarkan pada asumsi bahwa setiap ketentuan hukum dalam hukum Islam ada *reasoning*-nya dan ada tujuannya. Oleh karena itu para pendukung model kedua ini tidak keberatan bila hukum Islam mengalami evolusi. Mereka juga relatif mudah menerima system hukum apa saja sepanjang system hukum itu menjunjung tinggi keadilan, persamaan, kebebasan, persaudaraan dan kemanusiaan yang menjadi inti syari'at Islam. Mereka bisa menerima system hukum yang bisa melindungi agama, bisa melindungi akal, keturunan, hak milik atau harta serta bisa melindungi jiwa. Syari'at Islam diterapkan secara

²² Masykuri Abdillah, "Agama dalam Pluralitas Masyarakat Bangsa" dalam *Kompas* 25-Februari, 2000

terbuka, artinya syari'at Islam diterapkan sembari menerima “unsur-unsur luar” seperti adat setempat dan pemikiran-pemikiran yang berasal dari luar Islam. Syariat Islam bisa disebut terbuka karena ia bisa ditafsirkan oleh siapa saja. Tidak ada monopoli dalam penafsiran syari'at, dan karenanya tidak perlu ada lembaga “pengawas syari'at” yang memonopoli tafsir atas syari'at Islam.

Model ketiga, kombinasi, artinya dalam mengamalkan syari'at Islam, mereka akan melihat mana syari'at Islam yang bersifat *ta'abbudi* dan mana syariat Islam yang bersifat *ta'aqquli*. Dalam konteks ini, mereka terkadang memilah-milah, antara syari'at Islam yang bersifat privat (Personal Law) dan hukum Islam yang bersifat publik. Pada hukum privat atau personal law mereka cenderung tekstualis eksklusif karena menganggap bagian dari *ta'abudi*, tapi dalam hukum publik mereka cenderung substansialis inklusif, karena dianggap *ta'aqquli*.

Sejalan dengan adanya tiga model penerapan syariat Islam sebagaimana di atas, maka model transformasi hukum Islam dalam hukum nasional juga dapat dibagi menjadi tiga, pertama model transformasi *substantive (progresif)*, *normative (adaptive)* dan *attributive (symbolic)*. Masing-masing model menghadapi problem dan tantangannya sendiri. Model apapun yang diakomodir oleh politik hukum nasional akan menghadapi tantangan dan memiliki implikasi yuridis dan sosiologis yang berbeda serta menuntut adanya model reformasi yang berbeda.

G. Metode dan Teknik Analisis Data

Penelitian ini merupakan jenis penelitian hukum kualitatif non doktrinal (*non doctrinal qualitative legal research*) yang di dalamnya mencakup problem, kebijakan dan reformasi hukum. Obyek yang dikaji adalah substansi dan norma syariat yang telah diakomodir atau yang belum diakomodir dalam system hukum di Indonesia. Data utama adalah konstitusi dan sejumlah peraturan perundangan yang telah diundangkan di Indonesia terutama peraturan yang diundangkan atas dasar usulan, dukungan atau aspirasi politik partai atau umat Islam. Sedang data pendukung adalah segala jenis dokumen dan publikasi yang terkait dengan transformasi dan integrasi hukum Islam ke dalam hukum nasional. Data akan dianalisa untuk melihat model transformasi dan integrasi hukum Islam ke dalam hukum nasional, problem-problem serta jenis-jenis reformasi yang sudah dan yang belum

dilakukan. Kajian ini diakhiri dengan upaya menawarkan solusi-solusi yang dapat digunakan untuk mengintegrasikan hukum Islam ke dalam hukum nasional berikut implikasinya.

Untuk mengidentifikasi model transformasi hukum Islam dalam hukum nasional, jenis data yang diperlukan adalah sejumlah aturan yang aspirasinya berasal dari kelompok-kelompok yang menganggap Indonesia belum sepenuhnya mengadopsi syariat Islam. Data ini bersumber dari dokumen-dokumen tentang aturan hukum yang ada dalam lembaran Negara serta dengan wawancara kepada sejumlah pihak yang menjadi *stakeholders*. Peraturan itu kemudian dikaji untuk memastikan apakah transformasi dan integrasinya yang terjadi bersifat substantive, normative atau hanya attributive/symbolic.

Untuk mengidentifikasi problem-problem yang ditemukan dalam melakukan upaya transformasi hukum Islam dalam hukum nasional, jenis data yang diperlukan adalah pandangan para pemangku kepentingan tentang problem-problem transformasi hukum Islam dalam hukum nasional. Data ini diperoleh melalui studi dokumentasi dan wawancara kepada sejumlah pihak seperti Majelis Ulama Indonesia, Pengurus NU, Pengurus Muhammadiyah, Pengurus Persatuan Islam (PERSIS), para hakim atau pegawai di lingkungan Mahkamah Agung, utamanya yang menangani urusan agama Islam dan yang menangani urusan pidana. Data ini dikaji untuk melihat apa sebenarnya problem yang dihadapi oleh masing-masing dalam upayanya melakukan transformasi hukum Islam dalam hukum nasional.

Untuk mengidentifikasi bentuk-bentuk reformasi atau reaktualisasi hukum Islam yang telah dan sedang terjadi di Indonesia, jenis data yang diperlukan adalah peraturan perundang-undangan yang pada saat awal pengajuannya didukung oleh aspirasi politik umat Islam tertentu. Jenis data ini dikaji untuk melihat apa saja reformasi atau pembaharuan yang telah dilakukan dan apa saja reformasi yang belum dilakukan. Data yang dikaji termasuk data dokumen berupa *Counter Legal Drafting* (CLD) Kompilasi Hukum Islam. Data ini juga dikaji untuk melihat sejauh mana reformasi yang diakomodir oleh kekuatan politik yang ada di Indonesia.

Untuk menyusun konsep solusi atau opsi yang dapat digunakan bagi integrasi hukum Islam dalam hukum nasional, jenis data yang diperlukan adalah data-data lapangan yang digali melalui observasi dan wawancara kepada sejumlah pihak. Selain itu juga digunakan data kepustakaan berupa

teori dan hasil-hasil penelitian terdahulu.

Jenis data yang diperlukan untuk melihat implikasi yuridis dan sosiologis dari setiap kebijakan atau politik hukum yang diambil oleh Negara atau pemerintah adalah dengan menganalisis dampak kebijakan dan membandingkannya antara satu daerah dengan daerah lain. Perbandingan dilakukan antara kebijakan yang telah dilaksanakan di Nangroe Aceh Darusalam dan di sejumlah daerah di Jawa Barat yang juga telah mengeluarkan sejumlah peraturan daerah yang dilatarbelakangi oleh aspirasi masyarakat untuk mengintegrasikan hukum Islam dalam hukum nasional.

H. Sistematika Penulisan

Penulisan laporan dilakukan dengan menggunakan sistematika sebagai berikut. Pada Bab I Pendahuluan diisi dengan pembahasan seputar latar belakang, permasalahan, tujuan, signifikansi, penelitian terdahulu, kajian dan kerangka teori, metode dan teknik analisa data. Bab II Relasi hukum Islam dan Negara secara umum. Di dalamnya meliputi pembahasan tentang relasi hukum Islam dan Negara dalam perspektif historis, model transformasi dan integrasi hukum Islam di sejumlah negara, problem dan implikasinya Bab III Relasi hukum Islam dan Negara di Indonesia. Di dalamnya meliputi pembahasan tentang relasi hukum Islam dan negara dalam sejarah Indonesia, model transformasi dan integrasi hukum Islam dalam hukum nasional di Indonesia serta diskusi tentang problem, implikasi serta reformasi yang diperlukan.

BAB II

KAJIAN TEORITIK

A. Pengertian, Karakteristik, dan Tujuan Hukum Islam

Hukum Islam dikenal dengan sebutan syariat. Syariat atau kata yang memiliki akar kata yang sama disebut dalam al-Qur'an sebanyak lima kali, yakni pada surat al-Syura (42) ayat 13 dan ayat 21, al-A'raf (7) ayat 163, al-Ma'idah (5) ayat 48 dan surat al-Jatsiyah (45) ayat 18. Kata ini pada mulanya bermakna jalan menuju sumber air yang berarti sumber terpenting bagi kehidupan. Syari'at dalam bentuk kata kerja *syara'a* artinya membuat garis atau tanda yang jelas menuju tempat air. Penggunaannya dalam agama, sejak periode pertama, adalah jalan lebar atau luas untuk menuju kehidupan yang baik. Di dalamnya terdapat nilai-nilai agama yang secara fungsional bisa digunakan untuk mengarahkan kehidupan manusia.

Sejak awal, aspek praktis merupakan bagian dari konsep syariah. Ia merupakan jalan yang digariskan Tuhan untuk dijalani manusia dalam kehidupannya agar sesuai dengan kehendak Tuhan. Syariat adalah konsep praktis untuk berperilaku. Tapi ia juga meliputi perilaku fisik, mental dan spiritual. Jadi ia meliputi keyakinan dan tindakan. Keyakinan akan adanya Tuhan Yang Satu adalah bagian dari syariah sebagaimana kewajiban agama seperti shalat, puasa, zakat dan haji. Pada perkembangan selanjutnya semua transaksi hukum dan sosial termasuk perilaku pribadi dimasukkan ke dalam syariat atas dasar prinsip komprehensif dari cara hidup yang total.

Dalam bukunya yang berjudul: *Maqasid al Shariah as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, Jasser Auda menjelaskan beberapa istilah yang saling berkaitan seperti hukum Islam (*Islamic law*), syariat, fiqh, qanun dan 'urf. Istilah hukum Islam biasanya digunakan dalam literatur yang ditulis dalam Bahasa Inggris untuk merujuk kepada istilah *fiqh*, *syariat*, *qanun* dan *'urf*. Kata *fiqh* dalam berbagai bentuknya digunakan oleh al-Qur'an maupun hadits untuk menunjukkan pemahaman dan pengetahuan keagamaan secara umum. Pada ujung era Imam Madzhab, kata *fiqh* kemudian dimaknai sebagai pengetahuan tentang aturan-aturan praktis dari dalil-dalil yang terperinci. (*al-ilmu bi al-ahkam al-syar'iyah al-amaliyyah min adillatiha al-tafshiliyyah*). Artinya *fiqh* kemudian dibatasi maknanya untuk aturan-aturan

parktis, tidak termasuk hal-hal yang terkait dengan keyakinan atau teologi.

Kata *qanun* berasal dari bahasa Persia yang kemudian mengalami proses Arabisasi. Kata ini pada mulanya berarti prinsip atau pokok. Sejak abad kesembilan belas, kata ini diberi arti hukum tertulis di negara-negara yang menjadikan Islam sebagai sumber legislasi. Hukum tertulis di negara-negara yang menjadikan Islam sebagai sumber legislasi diambil dari beberapa fatwa atau dari madzhab fiqh yang diambil secara *verbatim*. Hal ini terutama dalam hukum keluarga atau waris di sejumlah negeri. Contohnya, undang-undang keluarga Mesir nomor 25/1925, diamandemen oleh Undang-Undang Nomor 100/1985 dengan meminjam ketentuan-ketentuan dari fiqh Hanafi. Namun, banyak juga hukum tertulis di negeri ini yang juga diambil dari system hukum lain atau diambil dari tradisi local atau *urf*. Contohnya, pasal 66 UU No 25/1925 didasarkan pada adat Mesir yang mengatur bahwa pengantin perempuan membeli peralatan furniturnya sendiri sebanding dengan mahar yang telah dia terima. Ketentuan ini tidak disebutkan dalam madzhab fiqh klasik.

Sedangkan *'urf* adalah kebiasaan atau lebih tepatnya kebiasaan baik yang telah diterima oleh masyarakat tertentu. *Urf* terkadang diklaim sebagai 'hukum Islam' di sejumlah masyarakat saat mereka menunjukkan sejumlah praktek adat yang telah disetujui. Jadi, secara tradisional di masa klasik, syariah diyakini meliputi al-Qur'an, hadits atau tradisi Nabi, dan juga ketentuan-ketentuan fiqh diambil dari kedua sumber ini. Secara tradisional, *urf* hanya terkait pada aplikasi fiqh dalam sejumlah kasus. Sedangkan *qanun* adalah hukum tertulis yang bersumber dari fiqh, *'urf* atau sumber-sumber lain. Jadi, masing-masing saling bersentuhan.¹

Jadi, meskipun dapat dibedakan, antara fiqh dan syariah sulit dipisahkan. Garis pemisah yang kabur antara fiqh dan syariah memberi ruang bagi munculnya klaim kesakralan dan kesucian (*divinity and sanctity*) pada ijtihad fiqh yang dilakukan manusia. Dalam sejarah, klaim itu mengakibatkan dua fenomena yang serius, yakni saling menuduh sesat satu sama lain dan adanya penolakan terhadap pembaharuan hukum Islam. Saling tuduh sesat dan murtad, bukan semata keliru dan dosa, sering terjadi di antara kelompok-kelompok ulama yang memiliki pendapat berbeda tentang apa yang mereka

¹ Jasser Auda, *Maqasid al Shariah as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, London, Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2007, hal. 56- 59.

anggap sebagai bagian hukum yang fundamental/esensial/ilahi. Sejumlah besar konflik berdarah di sepanjang sejarah Islam dipicu oleh tuduhan seperti itu antara pengikut madzhab. Salah satu contohnya adalah konflik kekerasan antara aliran pemikiran Asy'ary dan Mu'tazily selama masa pemerintahan Abbasiyyah, pada abad ke delapan. Contoh kedua adalah pertempuran sengit, di Khurasan (1000 M), Nisapur (1159 M), Esfahan (1186 M), dan Yerusalem (1470 M), antara pengikut aliran fiqh madzhab Syafi'i dan aliran fiqh madzhab Hanafi atas perbedaan kecil di antara mereka. Di Khurasan, sekitar 1000 M, pertempuran dimulai setelah Khalifah, yang terkesan oleh pengetahuan Abu Hamid Al-Ghazali, memutuskan untuk mengubah madzhab resmi di Pengadilan dari madzhab Hanafi ke madzhab Syafi'i, yakni madzhab yang diikuti oleh al-Ghazali. Perbedaan fiqh antara kedua madzhab mungkin dapat menjelaskan penyebab konflik, tetapi jelas bahwa politik kekuasaan memainkan peran kunci.²

Dalam bahasa Inggris, fiqh juga sering diterjemahkan menjadi *sharia law* atau hukum syara. Dalam Bahasa Indonesia, istilah hukum Islam digunakan sebagai istilah yang mencakup fiqh, syari'at dan qanun. Meskipun hukum Islam meliputi syari'at dan fiqh, namun kedua istilah ini bagi umat Islam memiliki tingkat kesakralan yang berbeda. Sebab hukum syara didefinisikan oleh ulama ushul sebagai *khitab Allah al-muta'alliqu bi af'al al-mukallafin* (firman Tuhan yang terkait pembuatan manusia dewasa dan berakal sehat). Firman Tuhan ini ada yang berupa tuntutan yang sifatnya membebani, ada yang berupa pilihan, dan ada pula yang berupa sebab, syarat atau penghalang. Tuntutan keharusan untuk dilaksanakan disebut wajib, tuntutan bersifat keharusan untuk ditinggalkan disebut haram atau larangan, tuntutan anjuran untuk melaksanakan disebut mandub atau sunnah sedangkan tuntutan anjuran meninggalkan disebut makruh. Adapun yang sifatnya pilihan, maka disebut mubah.

Sebagai firman Tuhan, hukum syara tentu sempurna, sakral, tidak mengandung kekeliruan. Namun, fiqh sebagai produk manusia dalam memahami firman Tuhan atau hukum syara tentu tidak sempurna. Itulah sebabnya, dalam bukunya yang berjudul *Islam and the Challenge of Democracy*, Khaled Abou El-Fadl mengatakan:

“Shari’ah as conceived by God is flawless, but as understood by

² *Ibid.*

*human beings is imperfect and contingent. Jurists ought to continue to explore the ideal of Shari'ah and to expound their imperfect attempts at understanding God's perfection.... Shari'ah is not simply a collection of ahkam (a set of positive rules) but also a set of principles, a methodology, and a discursive process that searches for divine ideals. As such, Shari'ah is a work in progress that is never complete".*³

(Syari'at sebagai konsep Tuhan adalah sempurna, tapi syari'at yang dipahami oleh manusia tidak sempurna dan bergantung. Ahli hukumlah yang harus terus-menerus menggali syariah yang ideal dan mengakui ketidaksempurnaannya dalam memahami kesempurnaan Tuhan.... Syari'ah bukan hanya sekumpulan hukum positif (*a set of positive rules*) tetapi juga sejumlah prinsip, metodologi dan wacana yang terus berproses dalam rangka mencari format suci yang ideal. Jadi, syari'ah sebagai karya yang terus berproses sebenarnya tidak pernah sempurna.)

Sebagai produk pemahaman manusia, fiqh atau hukum Islam tidak sempurna bahkan dalam beberapa hal berbeda antara fiqh yang digali oleh satu orang dengan fiqh yang digali oleh orang lain atau antara fiqh yang dikembangkan dalam satu madzhab dengan fiqh madzhab lain. Perbedaan itu bukan semata karena perbedaan teks ayat yang digunakan untuk menggali hukum Islam, tapi juga karena perbedaan dalam memahami teks ayat yang sama. Perbedaan juga bisa timbul karena penggunaan metode penggalian hukum yang berbeda. Melalui metode penggalian hukum yang dikembangkannya, para imam atau para sarjana hukum Islam disertai dengan para pengikutnya, akhirnya membentuk sebuah madzhab. Jadi para sarjana hukum atau ahli fiqhlah yang secara mandiri mengembangkan hukum Islam sekaligus sebagai artikulatornya.

Dari penjelasan di atas, maka hukum Islam sebenarnya memiliki sejumlah karakter. Pertama, hukum Islam mengandung nilai sakral karena ia berasal dari Tuhan. Sebagaimana telah dijelaskan di muka bahwa hukum Islam berasal dari firman Tuhan. Karakter kedua bahwa hukum Islam mengandung muatan moral. Ia tidak hanya berbicara hak dan kewajiban

³ Khaled Abou El Fadl, *Islam and The Challenge of Democracy; A Boston Review Book*, Princeton University Press, 2004. page 34.

tetapi berbicara tentang apa yang sebaiknya diperbuat dan apa yang sebaiknya tidak diperbuat oleh seorang yang dewasa dan berakal sehat (*mukallaf*). Sebagai hukum agama, hukum Islam terkait dengan kesadaran beragama yang dimiliki oleh seseorang. Ia juga terkait dengan kesadaran seseorang akan adanya pahala dan siksa di kehidupan akhirat setelah mati. Karakter ketiga ialah bahwa hukum Islam pada dasarnya bersifat personal. Sebab ia terkait dengan keimanan. Artinya seseorang mengikuti petunjuk hukum Islam karena dorongan keimanannya kepada Nabi Muhammad atau kitab suci al-Qur'an. Setiap Muslim karena kesadaran imannya, bisa mengamalkan hukum Islam dimana pun ia berada. Karakter ke empat, hukum Islam tidak sepenuhnya bergantung pada negara tertentu. Sebab ia dikembangkan oleh para pakar hukum. Negara tidak merumuskan hukum, negara mengangkat hakim untuk melaksanakan hukum. Karakter kelima, hukum Islam fleksibel dan dinamis. Sebab ia pada dasarnya bisa berubah jika terjadi perubahan social. Ia dinamis karena bisa berkembang sesuai dengan perkembangan peradaban umat manusia. Ijtihad (*individual reasoning*) tetap terbuka sepanjang masa. Karakter, keenam adalah bahwa ia rasional, sebab meskipun ia berasal dari firman Tuhan atau dari keyakinan, tapi dapat dipahami dan sejalan dengan akal sehat atau perkembangan sains.

Proses desakralisasi terjadi saat syari'at diinterpretasikan atau dipahami oleh manusia. Proses desakralisasi juga terjadi pada saat hukum Islam mengalami proses politisasi dengan cara memaksakan hukum Islam melalui instrumen politik. Dengan kata lain, desakralisasi terjadi pada saat terjadi qanunisasi, dengan merubah syari'at atau hukum Islam menjadi qanun. **Dampak negatif qanunisasi adalah bahwa orang mengikuti hukum Islam bukan karena kesadaran moralnya tapi karena dipaksa oleh negara.** Modernisasi, westernisasi dan reislamisasi hukum melalui proses unifikasi dan sentralisasi syariat dapat berdampak pada hilangnya beberapa ciri atau karakter hukum Islam. **Dijadikannya hukum Islam sebagai hukum positif yang berlaku untuk semua Muslim di satu sisi menimbulkan kepastian tapi di sisi lain akan mengurangi fleksibilitas hukum Islam dan dapat berdampak pada hilangnya sebagian hak sipil dan hak politik warga. Bila hal itu terjadi, artinya ia gagal membawa visinya sebagai rahmatan lil alamin.**

Karakter khas yang dimiliki hukum Islam telah menjadikannya sebagai varian terbesar ketiga di dunia setelah sistem *civil law* dan *common*

law. Sistem Hukum Islam dapat disebut *juristic law* sebab hukum Islam dalam sejarahnya digali dan dikembangkan oleh para ahli hukum Islam atau para fuqaha mujtahid. Dalam bukunya yang berjudul *Modern Perspective on Islamic Law*, Black, Ismaeili dan Hosen mengatakan:

*Islamic law is the world's third major legal system, after the common and civil law systems. Although the Qur'an and Sunna are the original sources of Islamic law, the Islamic legal system has evolved many other sources, methodologies and perspectives. Like any other legal system, the Islamic legal system has developed over many centuries in various Muslim societies, incorporating local cultures and customs as well as some limited state decrees and particularly the work of Muslim jurists... it was created and developed by private specialists; legal science and not the state, plays the part of legislator, and scholarly handbooks have the force of law. Islamic law is therefore neither common or civil law, but is juristic law.*⁴

Dalam menjelaskan rasionalitas hukum Islam, Khaled Abou El-Fadl dalam bukunya *Reasoning with God; Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, mengatakan sebagai berikut:

*In Islamic jurisprudence, the diversity and complexity of the divine indicators are considered part of the functionality and suitability of Islamic law for all times and places. The fact that the indicators are not typically precise, deterministic, or unidimensional allows jurists to read the indicators in light of the demands of time and place. So, for example, it is often noted that one of the founding fathers of Islamic jurisprudence, al-Shafi'i (d. 204/820) had one set of legal opinions that he thought properly applied in Iraq but changed his positions and rulings when he moved to Egypt to account for the changed circumstances and social differences between the two regions. The same idea is embodied by the Islamic legal maxim: "It may not be denied that laws will change with the change of circumstances" (la yunkar taghayyur al- ahkam bi taghayyur al-zaman wa al-ahwal).*⁵

⁴ Ann Black, Hussein Esmaeili and Nadirsyah Hosen, *Modern Perspective on Islamic Law*, Edward Elgar Publishing Limited, UK, 2013 page xi

⁵ Khaled Abou El-Fadl, *Reasoning with God; Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*,

Selain memiliki karakter, hukum Islam juga memiliki tujuan.

Menurut sejumlah pakar, tujuan hukum Islam ialah untuk melindungi hak dasar manusia, menegakkan keadilan dan mendatangkan mashlahat atau kebaikan bersama. Dalam kitabnya yang berjudul, *I'lam al-Muwaqi'in*, jilid III, Ibn Qayyim (Tanpa tahun:37) mengatakan sebagai berikut:

fa inna al-syari'ata mabnaha wa asasuha 'ala hikamin wa mashalih al-'ibad fi al-ma'asy wa al- ma'ad wa hiya 'adlun kulluha wa rahmatun kulluha wa mashalihun kulluha wa hikmatun kulluha.

Dalam mengomentari apa yang dikatakan oleh Ibn Qayyim, Jasser Auda dalam bukunya *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law* mengatakan sebagai berikut:

*Shari'ah is based on wisdom and achieving people's welfare in this life and the afterlife. Shari'ah is all about justice, mercy, wisdom, and good. Thus, any ruling that replaces justice with injustice, mercy with its opposite, common good with mischief, or wisdom with nonsense, is a ruling that does not belong to the Shari'ah, even if it is claimed to be so according to some interpretation.*⁶

Jadi syari'at dimaksudkan untuk menciptakan: keadilan (*justice*), kasih sayang (*mercy*), kebijakan (*wisdom*) dan kebaikan bersama (*mashlahat*). Secara tradisional tujuan syari'at ini diklasifikasi menjadi tiga level. Pertama, level dasar atau primer (*dlaruriyat/necessities*), kedua level sekunder (*hajiyyat/need*), ketiga level tersier (*tahsiniyyat/luxuries*). Level dasar /*dlaruriyat* itu meliputi perlindungan terhadap agama dan keyakinan (*faith/al-din*), jiwa dan hak hidup (*soul/al-nafs*), harta dan hak milik (*wealth/al-mal*), akal dan kebebasan berpikir (*mind/ al-aql*), serta perlindungan terhadap keluarga dan keturunan (*offspring/al-nasl*). Ringkasnya, maksud syari'ah adalah menciptakan keadilan, kemashlahatan dan melindungi hak-hak dasar manusia.

Keadilan (*justice*) indikatornya adalah: adanya persamaan di hadapan hukum (*equality before the law*) artinya siapapun yang sudah dewasa, berakal sehat maka ia memiliki kedudukan yang sama di hadapan hukum. Hikmah

Rowman& Littlefield, New York, London, 2014. p.xxxix

⁶ Jasser Auda, *Maqasid al Shariah*, p.xxii

(*wisdom*) indikatornya adalah adanya sinergitas antara kebenaran logis rasional, kebenaran empiris, kebenaran wahyu (mistik spiritual) dan juga kebenaran pragmatis. Syariat atau hukum Islam di samping didukung oleh argumen logis rasional, fakta empiris, ia juga bisa mesti bisa dirasakan manfaatnya oleh si pengamalannya.

Kemaslahatan dapat diketahui dari sejumlah indikator antara lain: a) adanya dukungan atau kemanfaatan yang dirasakan oleh publik atau oleh manusia pada umumnya. Maslahat dalam kebijakan politik atau kebijakan publik bisa dijangkau lewat opini publik atau tingkat kepuasan publik.

Membawa rahmat indikatornya adalah adanya kemampuan untuk memberikan perlindungan terhadap minoritas, orang-orang yang tertindas dan terpinggirkan, orang-orang yang lemah kedudukannya di masyarakat. Adanya rahmat bisa diukur dari perlindungan terhadap hak asasi manusia yang diterima secara universal.

Perlindungan terhadap kebebasan berpikir dan beragama dapat dilihat dari dua indikator berikut ini. Pertama, setiap orang terjamin kebebasannya untuk berpikir atau berijtihad sesuai dengan level dan kompetensinya masing-masing. Kedua, setiap orang terjamin kebebasannya untuk memeluk agama dan kepercayaan dan beribadah sesuai dengan agama dan kepercayaannya. Kebebasan beragama hanya bisa dibatasi pada aspek luar atau forum eksternum, bukan pada forum internum.

Berbicara tentang perlindungan terhadap hak asasi manusia, Mohammad Abed al-Jabri dalam bukunya *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought* mengemukakan tujuh hak dasar manusia yang harus dilindungi oleh Negara atau masyarakat, yakni :1) hak hidup dan menikmati kehidupan (*the right to life and its enjoyment*), 2) hak berkeyakinan, (*the rights to belief*), 3) hak memperoleh pengetahuan (*knowledge*), 4) hak untuk tidak setuju (*to disagree*), 5) hak bermusyawarah (*alshura/consultation*), 6) hak kesetaraan dan keadilan (*equality and justice*), 7) hak orang-orang yang tertindas (*the rights of the oppressed*). Inilah hak dasar yang jika rakyat tidak bisa menikmatinya maka hukuman yang ada dalam syariat tidak bisa dilaksanakan dengan adil, kata Al-Jabri. Beliau menambahkan; *Without putting an end to poverty, ignorance and the injustice of the rulers and the injustices of the strong against the weak, the hudud will remain exposed to doubt. And, the Prophetic hadith says, 'Avoid the hudud [penalties] when in*

*doubt.*⁷

Dari pengertian, karakteristik dan tujuan hukum Islam sebagaimana disebutkan di atas maka wajar bila Joseph Schacht, dalam bukunya *Introduction to Islamic Law* mengatakan bahwa hukum Islam adalah inti pemikiran Islam, manifestasi paling nyata dari cara hidup orang Islam dan inti Islam itu sendiri. *Islamic law is the epitome of Islamic thought, the most typical manifestation of the Islamic way of life, the core and kernel of Islam itself.*⁸

Jan Michiel Otto, dalam bukunya *Sharia Incorporated: A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present*, membuat empat kategori syariat atau hukum Islam yakni: syariat yang sacral dan abstrak (*Divine abstract sharia*), syariat klasik (*classical sharia*), syariat yang tertransformasikan dalam sejarah (*historically transferred sharia*), dan syariat kontemporer (*contemporary sharia*).

Divine, abstract sharia menurut Otto adalah rencana Tuhan untuk umat manusia yang berisi aturan untuk tatanan dan perilaku manusia yang baik yang mesti digunakan untuk membimbing kehidupan keagamaan manusia. Keberadaan syariat yang sacral dan abstrak ini diterima sebagai fakta oleh Muslim moderat atau puritan. Sebelum dipraktekkan, syariat ini perlu penjelasan dari para ulama. *“Before it can be applied in practice it needs explanation and elaboration by scholars”*, kata Otto.⁹

Classical sharia menurut Otto adalah korpus peraturan, prinsip, dan kasus-kasus yang disusun oleh sarjana-fikih dalam dua abad pertama setelah Nabi Muhammad. Syariah, dalam pengertian ini, adalah konkrit dan mengacu pada tulisan-tulisan klasik dari para sarjana terkemuka dan komentar-komentar awal mereka. Dengan demikian, syariah klasik selalu mengandung jejak bagaimana agama, masyarakat, dan politik mengalami proses interaksi pada belahan dunia tertentu lebih dari seribu tahun yang lalu. *“how religion, society, and politics were experienced in particular parts of the world more than a millennium ago”*.¹⁰

⁷Mohammed Abed al-Jabri, *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought*, I.B.Tauris & Co Ltd, London, 2009, p.251

⁸Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University Press, 1964, hal.1

⁹Otto, Jan Michiel ed., *Sharia Incorporated: A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present*, Leiden University Press, 2010, hal.25

¹⁰Ibid.

Historically transferred sharia menurut Otto adalah seluruh bangunan interpretasi yang berkembang dan ditransmisikan sepanjang sejarah lebih dari 1.000 tahun di seluruh dunia Muslim, semenjak dari adanya dugaan penutupan gerbang interpretasi bebas (*ijtihad*) hingga dibukanya kembali di abad kesembilan belas, dan sampai hari ini. Gagasan tentang syariah yang ditransfer secara historis mencakup spektrum pertimbangan dan ideologi yang sangat luas, mulai dari keyakinan pribadi hingga ideologi negara, dari hukum yang hidup hingga hukum positif formal, dari interpretasi moderat hingga 'puritan' "*The notion of historically transferred sharia encompasses an immense, full spectrum of considerations and ideologies ranging from personal beliefs to state ideology, from living law to formal positive law, from moderate to 'puritan' interpretations*".¹¹

Contemporary sharia menurut Otto adalah konsep syariah yang meliputi seluruh prinsip, aturan, kasus dan interpretasi yang secara actual digunakan pada saat ini di seluruh dunia Muslim. Syariah kontemporer telah menjadi amat luas, terfragmentasi, dan seperti massa tersebar kemana-mana. "*Contemporary sharia has become a vast, fragmented, and dispersed mass*".¹²

B. Relasi Hukum Islam dan Negara dalam Sejarah

Relasi hukum Islam dan negara itu kompleks dan unik. Kompleksitas dan keunikan itu dapat ditelusuri sejak umat Islam mempertanyakan bagaimana sebenarnya misi yang dibawa oleh Nabi Muhammad, apakah misi utama yang beliau bawa itu misi etik dan moral atau misi politik. Apakah benar bahwa Nabi Muhammad pernah menduduki jabatan sebagai kepala negara? Kalau benar, bagaimana bentuk negara yang beliau bangun? Bagaimana cara beliau mensinergikan misi dan tugas beliau sebagai Rasulullah atau utusan Tuhan serta tugas beliau sebagai kepala negara, atau negarawan? Apakah umat Islam wajib mendirikan negara? Bagaimana bentuk negara yang dicontohkan oleh Rasulullah? Apakah bentuknya harus negara Islam?

Nawal El Saadawi seorang sastrawan dan penulis Mesir pernah melontarkan kritik tentang apa yang sering disebut negara Islam. Menurutnya, tidak ada negara Islam karena negara tidak beragama, yang

¹¹*Ibid.*

¹²*Ibid.* hal. 26.

beragama manusia. Saadawi mengatakan: “*People who think that state is Islam, have not studied Islam. The state is nothing to do with Islam*”¹³ Dalam kesempatan lain ia juga mengatakan “*A state has no religion, a state is for everybody. Religion is a private matter.*”¹⁴

Apabila kritik ini dikembangkan ke persoalan politik maka bisa dikatakan ”tidak ada politik Islam” karena politik juga tidak beragama. Kritik ini mengandung unsur kebenaran karena faktanya memang negara maupun politik tidak beragama, yang beragama adalah manusianya. Terlepas dari apakah ada negara Islam atau tidak, apakah ada politik Islam atau tidak tetapi kenyataannya umat Islam semenjak masa Rasulullah sampai sekarang tidak bisa lepas dari persoalan-persoalan politik. Setelah hijrah ke Madinah, Muhammad SAW tampil sebagai pemimpin masyarakat yang oleh sejumlah pakar digambarkan sebagai negara karena terpenuhinya unsur-unsur negara di dalamnya seperti adanya wilayah, penduduk, pemerintahan dan kedaulatan. Oleh karena itu Montgomery Watt dalam bukunya *Muhammad Prophet and Statesman* menyatakan bahwa Muhammad SAW bukan hanya nabi tapi juga kepala negara (negarawan).¹⁵

Bila umat Islam sepakat atau menerima kenyataan bahwa Nabi Muhammad terlibat dalam urusan politik dan kenegaraan maka pertanyaan yang bisa diajukan adalah apa tujuan keterlibatan Nabi dalam urusan politik? Apakah keterlibatan Nabi dalam urusan politik merupakan bagian dari misi risalahnya? Bagaimana corak pemerintahan Nabi? Bagaimana umat Islam mengartikulasikan cita-cita politik mereka?

Semua umat Islam sepakat dalam memandang Nabi Muhammad SAW sebagai ideal type atau *uswatun hasanah* yang perjalanan hidupnya selalu menjadi sumber inspirasi bagi mereka.¹⁶ Umat Islam juga sepakat untuk mengakui bahwa Nabi Muhammad SAW adalah pemimpin moral. Pengakuan ini tidak hanya dikukuhkan oleh al-Qur’an (*innaka la ‘ala huluqin ‘adzim*)¹⁷ tapi juga diakui oleh Nabi lewat sabdanya ”aku diutus untuk

¹³Kurniawan Hari: *Nawal El Saadawi, 'Maintaining her strength through dissidence'* The Jakarta Post, November 27, 2006.

¹⁴Kurniawan Hari: *Nawal El Saadawi, opens meeting of women playwrights* The Jakarta Post, November 20, 2006.

¹⁵ W. Montgomery Watt, *Muhammad Prophet and Statesman*, Oxford University Press, 1961, hlm.94-95.

¹⁶ al-Qur’an surat Al-Ahzab (33): 21

¹⁷ QS Al-Qalam (68) :4

menyempurnakan akhlak”. Misi Nabi itu dijelaskan oleh al-Qur’an sebagai rahmat untuk semesta alam. “Dan tidaklah Kami (Allah) mengutus engkau (Muhammad), kecuali untuk menjadi rahmat bagi semesta alam” (QS. al-Anbiya 21/107). Dan dijelaskan sendiri oleh Nabi dalam satu riwayat Hadits Sahih: “Sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan akhlak yang mulia.” *Innama bu’itstu liutammima makarimal akhlaq* (HR. Bukhari). Menebar rahmat dan memperbaiki akhlak itulah misi utama Nabi, bukan maksa-maksa orang lain masuk Islam atau memaksa mengikuti fatwa dan tafsiran kita sendiri, atau bahkan memaksa orang lain mengikuti pilihan politik kita. Pemaksaan terhadap orang lain itu bukan rahmat dan bukan pula akhlak yang mulia. Karena tidak ada paksaan dalam beragama *La ikraha fi al-din*.

Oleh karena itu wajar bila sejak awal Nabi Muhammad SAW sebenarnya tidak bercita-cita menjadi penguasa. Seandainya kekuasaan atau kedudukan yang menjadi cita-citanya maka beliau sudah bisa mendapatkannya semenjak masih di Makkah. Tawaran untuk menduduki posisi politik sejak beliau masih berada di Makkah ditepisnya. Ada insiden masyhur yang dilaporkan terjadi di Makkah. Ketika orang-orang Quraisy telah muak dengan agama baru yang dibawa Muhammad SAW, mereka menghubungi paman Nabi, Abu Thalib dan memintanya untuk membujuk keponakannya itu agar tidak mendakwahkan agamanya. Sebagai imbalannya mereka bersedia menerima Muhammad SAW sebagai raja mereka, menghadiahkan seorang wanita yang tercantik di Arabia kepadanya, serta memberinya emas dan perak yang dia kehendaki. Tetapi Muhammad menolak hadiah tersebut dan menyatakan bahwa dia tidak akan mengabulkan permohonan orang-orang Quraisy meskipun jika mereka meletakkan matahari di tangan kanannya dan rembulan di tangan kirinya.¹⁸

Memang benar, bahwa pada waktu Nabi di Madinah beliau menduduki posisi sosial di masyarakat yang bisa disebut sebagai negara dan di situ Nabi dipercaya sebagai pemimpinnya dan karenanya Nabi bisa disebut sebagai kepala Negara. Akan tetapi kedudukan itu diperolehnya bukan lantaran ada perintah langsung dari wahyu. Tidak ada perintah langsung dari wahyu yang memerintahkan beliau untuk mendirikan organisasi kekuasaan atau negara.

¹⁸ Qamaruddin Khan, *Political Concepts in The Qur’an*, diterjemahkan, *Tentang Teori Politik Islam*, Bandung, Pustaka, 1987, hlm. 15.

Setelah melihat tidak adanya ayat-ayat yang secara tegas mewajibkan pada Muhammad SAW untuk membentuk pemerintahan, Ali Abd al-Raziq, seorang ulama al-Azhar permulaan abad kedua puluh berpendapat bahwa pembentukan pemerintahan tidaklah masuk dalam tugas yang diwahyukan Tuhan kepada Nabi Muhammad.¹⁹ Itulah sebabnya ulama sunni klasik yang berpendapat bahwa mendirikan *imamah* atau *khilafah* hukumnya wajib biasanya merujuk pada kesepakatan sahabat sepeninggal Rasulullah.²⁰

Kedudukan politik itu diamanatkan kepada Nabi Muhammad disamping karena ketinggian moralnya juga karena beliau pada dasarnya selalu memelihara empat sifat yang dimilikinya yakni *sidiq* (jujur atau memiliki integritas atau *integrity*), *amanat* (menjunjung tinggi tanggung jawab yang diamanatkan atau *accountability*), *tabligh* (menjunjung tinggi keterbukaan atau *transparency*) dan *fathanah* (memiliki kecerdasan dan kemampuan atau *capability*). Jadi, kedudukan itu diterima Nabi berdasarkan ijtihad beliau pada waktu itu. Penulis termasuk orang yang berpendapat bahwa Nabi Muhammad melakukan ijtihad dalam urusan kemasyarakatan dan urusan duniawi.

Sebenarnya ada sesuatu yang tampak paradok pada saat Nabi menerima kedudukan sebagai pemimpin politik. Sebab di satu sisi sebagai nabi dan rasul, Muhammad SAW oleh al-Qur'an tidak boleh memaksa orang, karena tugas nabi hanya pemberi petunjuk dan pemberi peringatan. Akan tetapi, di sisi lain, sebagai pemimpin politik, Muhammad SAW dituntut untuk menggunakan kekuasaan yang bisa digunakan untuk memaksa.

Sadar bahwa posisinya sebagai kepala negara atau pemimpin politik mau tidak mau akan menyeret beliau melakukan tindakan-tindakan tegas maka beliau merasa perlu membuat kesepakatan bersama, dimana kesepakatan itu nantinya akan dijadikan aturan main dalam mengelola negara atau pemerintahan. Aturan main yang pada dasarnya merupakan kontrak sosial ini dikenal dengan sebutan *mitsaq Madinah* atau konstitusi Madinah. Konstitusi Madinah pada dasarnya merupakan kesepakatan bersama yang dibuat oleh kelompok-kelompok dalam masyarakat guna membangun tatanan pemerintahan yang adil dengan tanpa

¹⁹ Ali Abd al-Raziq, *al-Islam wa ushul al-Hukm; Bakhs fi al-khilafah wa al-hukumah*, diterjemahkan menjadi *Khilafah dan Pemerintahan dalam Islam*, Bandung, Pustaka, 1985.

²⁰ Nurrohman, *Konsep Imamah; Studi atas Pemikiran al-Haramain*, Bandung, Pustaka al-Kasyaf, 2007, hlm. 57-64.

membedakan suku, ras, golongan atau agama.

Munawir Sjadzali dalam bukunya *Islam dan Tata Negara* menyebutkan bahwa batu-batu dasar yang telah diletakkan oleh Piagam Madinah sebagai landasan bagi kehidupan bernegara untuk masyarakat majemuk di Madinah adalah: 1) semua pemeluk Islam, meskipun berasal dari banyak suku, tetapi merupakan satu komunitas. 2) hubungan antara sesama anggota komunitas Islam dan antara anggota komunitas Islam dengan anggota komunitas-komunitas lain didasarkan atas prinsip-prinsip (a) bertetangga baik (b) saling membantu dalam menghadapi musuh bersama (c) membela mereka yang teraniaya (d) saling menasihati; dan (e) menghormati kebebasan beragama. Selanjutnya Munawir menambahkan bahwa **Piagam Madinah, yang oleh banyak pakar politik didakwakan sebagai konstitusi negara Islam yang pertama itu, tidak menyebut agama negara.**²¹

Ahmad Ibrahim al-Syarif menyatakan bahwa aturan yang terdapat pada teks Sahifah (Piagam Madinah) sejalan dengan prinsip umum yang ada dalam Al-Qur'an. Menjadikan kaum muslimin menjadi satu umat sejalan dengan ayat 110 surat Ali Imran, serta ayat 72, 75 surat al-Anfal. Prinsip saling menyayangi dan tolong menolong antar sesama sejalan dengan ayat 215 surat al-Baqarah dan ayat 60 surat al-Taubah. Prinsip menjaga hubungan kekerabatan karena wala' serta hak-hak yang muncul akibat itu sejalan dengan ayat 33 surat al-Nisa. Memelihara hak-hak kerabat, kawan dan tetangga sejalan dengan ayat 36 surat al-Nisa. Prinsip adanya batas-batas pertanggungjawaban individu sejalan dengan ayat 111 surat Al-Nisa dan ayat 46 surat Fushshilat. Wajib tunduk pada aturan dan mengembalikan persoalan pada penguasa sejalan dengan ayat 59 surat Al-Nisa. Prinsip bahwa masalah perang dan damai adalah tanggung jawab bersama bukan persoalan pribadi sejalan dengan ayat 208 surat al-Baqarah dan ayat 61 surat al-Anfal. Prinsip bahwa negara adalah sarana untuk membentuk atau menetapkan aturan dan menindak orang zalim sejalan dengan ayat 18 surat Al-Fathir.²²

Piagam Madinah inilah yang kemudian dijadikan acuan oleh Nabi Muhammad SAW dalam memimpin masyarakat Madinah. Dengan adanya konstitusi Madinah ini, maka Nabi Muhammad SAW tidak mengalami kesulitan untuk memadukan misinya sebagai pemimpin moral dan agama

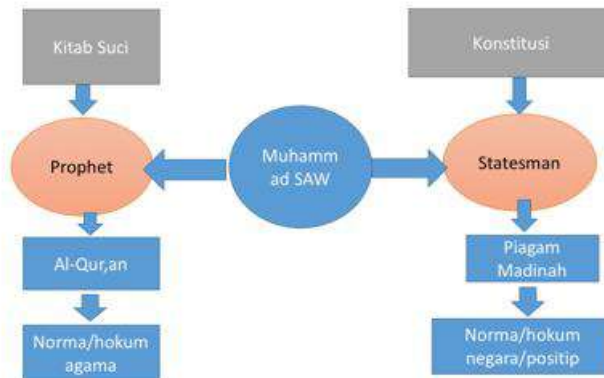
²¹ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, Jakarta. UI Press, 1990, hlm. 15-16

²² Ahmad Ibrahim al-Syarif, *Daulat al-Rasul fi al-Madinah*, Mesir, Dar al- Maarif, 1972, hlm. 96-97.

dengan amanat yang diterimanya dari masyarakat untuk menduduki kepemimpinan politik.

GAMBAR: MUHAMMAD SAW SEBAGAI NABI DAN NEGARAWAN

Muhammad Prophet and Statesman



Jadi, apa sebenarnya tujuan keterlibatan Nabi dalam urusan politik? Mengingat moralitas merupakan tujuan utama misi kenabian, maka tujuan keterlibatan Nabi dalam politik tidak lain untuk menunjukkan cara-cara berpolitik yang dilandasi oleh akhlak yang mulia. Cara berpolitik yang menjunjung tinggi moralitas, sebagaimana dicontohkan Nabi, adalah berpolitik yang dilandasi oleh komitmen yang tinggi dalam menegakkan keadilan, membela kaum lemah dan kaum tertindas, menjunjung tinggi persamaan dan persaudaraan antar sesama umat manusia serta menjunjung tinggi kebebasan. Dengan kata lain politik Nabi merupakan politik keumatan dan kerakyatan yakni politik yang dibangun atas dasar kepentingan umat atau kepentingan rakyat secara keseluruhan bukan semata politik kekuasaan yang dibangun atas dasar kepentingan untuk menduduki tahta atau kekuasaan.

Kiranya perlu ditambahkan di sini bahwa menurut **Ahmad Ibrahim al-Syarif** dalam bukunya *Daulat al-Rasul fi al-Madinah* pengertian umat dalam pemerintahan Rasulullah mengalami perluasan makna. Kata umat tidak hanya digunakan untuk nama kelompok orang yang diikat oleh pertalian nasab, tetapi menunjuk pada kelompok dalam arti luas. Umat tidak hanya ditujukan kepada kaum mu'minin saja tetapi

meliputi mereka yang mau berperang bersama-sama kaum mu'minin yakni dari seluruh penduduk Madinah. Di antara kelompok Anshar ada yang belum Islam tapi mereka dimasukkan dalam umat, demikian pula orang Yahudi.²³

Menurut al-Ghazali, politik kenabian merupakan politik tertinggi. Para nabi dalam politiknya berusaha mengurus dan mengendalikan kaumnya dalam bidang yang terkait urusan publik maupun privat, lahir maupun batin. Tingkatan kedua adalah politiknya para khalifah, para raja dan sultan, mereka mengurus dan mengendalikan rakyatnya dalam aspek privat maupun publik tapi terbatas pada aspek lahiriyah saja bukan aspek batiniyah atau spiritual. Tingkatan ketiga, politiknya para ulama, mereka sebagai pewaris agama dari para nabi bertugas mengendalikan dan mengurus masyarakat pada aspek batiniyah atau spiritual saja bukan pada aspek lahir. Mereka tidak memiliki kekuatan untuk memaksakan atau untuk mencegah. Keempat politiknya para *al-wu'ad* (juru dakwah), mereka hanya mengurus aspek batin atau spiritual dari masyarakat umum.²⁴

Dari penjelasan di atas kiranya bisa dikatakan bahwa cita-cita politik Islam adalah mewujudkan tatanan masyarakat yang adil, damai, sejahtera dan merdeka. Cita-cita politik Islam bisa dikatakan tercapai bila masyarakat merasakan adanya keadilan, kedamaian, menikmati meratanya kesejahteraan dan terjamin kemerdekaannya. Cita-cita politik Islam pada dasarnya tidak berbeda dengan tujuan diturunkannya syari'at Islam. Diturunkannya syari'at Islam adalah untuk membawa kedamaian dan keadilan atau *rahmatan lil alamin*.

Diturunkannya syari'at bila dirinci lebih jauh dimaksudkan untuk mengantarkan umat manusia menuju masyarakat yang dicita-citakan yakni masyarakat yang di dalamnya ada jaminan kebebasan beragama (*hifdzu al-din*), kebebasan berpikir (*hifdzu al-aqli*), adanya perlindungan terhadap hak milik (*hifdzu al-mal*), adanya perlindungan terhadap jiwa manusia (*hifdzu al-nafs*), dan adanya perlindungan terhadap kelangsungan kehidupan umat manusia (*hifdzu al-nasl*). Cita-cita ini yang sering disebut oleh para ulama sebagai *maqashid syari'ah* atau tujuan syari'at Islam.

Itulah sebabnya menurut Husain Haikal politik Islam sebenarnya hanya

²³ Ahmad Ibrahim al-Syarif, *Daulat al-Rasul fi al-Madinah*, Mesir, hlm. 99-100.

²⁴ al-Ghazali, *Ihya Ulûm al-Dîn*, Kairo, jilid I. al-Masyhad al-Husaini, tanpa tahun, hlm. 13.

didasarkan pada satu prinsip saja yakni keyakinan kepada Tuhan Yang Maha Esa (prinsip tauhid). Dari prinsip dasar ini kemudian lahir tiga prinsip yakni prinsip persamaan antar umat manusia (*musawah*), prinsip persaudaraan (*ukhuwah*) dan prinsip kemerdekaan (*hurriyah*). Kalau prinsip-prinsip ini bisa diwujudkan dalam kehidupan bermasyarakat dan berbangsa maka cita-cita politik Islam sebenarnya sudah tercapai.

Itulah sebabnya cita-cita politik Islam sebenarnya tidak identik dengan berkuasanya orang Islam. Cita-cita politik Islam bisa diperjuangkan bersama-sama antar umat Islam dengan umat-umat lain. Cita-cita politik Islam tidak identik dengan berdirinya suatu negara yang secara formal menjadikan Islam sebagai agama negara. Cita-cita politik Islam semakin mendekati kenyataan apabila umat Islam mampu menangkap spirit untuk menegakkan keadilan dan kesetaraan yang telah dicontohkan oleh Rasulullah dan dilanjutkan oleh *khulafa al-rasyidin*.²⁵

Penegakkan keadilan ini amat ditekankan oleh filosof Muslim, al-Ghazali sehingga beliau menyatakan bahwa penguasa yang zalim hanya akan meracuni rakyat dan karenanya kekuasaannya akan jatuh. Sebaliknya penguasa yang adil akan langgeng kekuasaannya meskipun ia seorang kafir. Beliau mengutip sabda nabi yang berbunyi *al-mulku yabqâ ma'a al-kufri wa la yabqâ ma'a al-zhulmi*.²⁶ Boleh jadi pendapat seperti inilah yang mengilhami sebagian negeri muslim mengambil kebijakan untuk memisahkan urusan agama dari urusan politik.

Al-Ghazali memperkuat pendapatnya dengan argumen historis. Menurutnya orang Majusi berhasil menguasai dunia selama empat ribu tahun melalui kerajaan yang mereka bangun. Kelanggengan kerajaan mereka disebabkan mereka memperlakukan rakyatnya secara adil tanpa diskriminasi. Agama mereka tidak membolehkan perbuatan zalim dan khianat sehingga mereka memakmurkan negerinya dengan adil dan memperlakukan rakyatnya juga dengan adil. Itulah sebabnya dalam sebuah khabar Allah mewahyukan kepada Nabi Dawud a.s. agar jangan mencaci maki penguasa '*ajam* (non muslim atau non Arab) karena mereka telah memakmurkan dunia dan telah memberikan pemukiman kepada hamba-Ku.²⁷

²⁵ Nurrohman, *Politik Islam dalam Cita dan Realita*, Jurnal Al-Qurba 2 (1): 14-30, 2011.

²⁶ al-Ghazali, *al-Tibr al-Masbûk fi Nashihat al-Mulk*, Bairut, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1988, hlm. 43.

²⁷ *Ibid.*, hlm. 44.

Dalam rangka menjadikan negara Madinah sebagai model dalam mengelola pemerintahan dan kekuasaan, Nurcholish Madjid sering mengutip penilaian Robert N. Bellah. Bellah, seorang ahli sosiologi modern dengan otoritas yang sangat tinggi, menilai bahwa Madinah Nabi merupakan model yang sangat modern untuk masyarakat pada masa itu. Masyarakat Madinah itu sangat modern dilihat dari tingginya tingkat komitmen, keterlibatan dan partisipasi seluruh jenjang anggota masyarakat. Masyarakat Madinah itu juga modern karena kedudukan kepemimpinannya yang terbuka untuk kemampuan yang diuji atas dasar pertimbangan universal dan dilambangkan dalam percobaan melembagakan kepemimpinan tertinggi tidak berdasarkan keturunan. Sayangnya, kata Bellah, *the model of Medina state or society cannot be preserved in the long term because there isn't sufficient social infra structure and culture that able to support it.*²⁸ (Model masyarakat atau Negara Madinah tidak bisa dipertahankan dalam waktu yang panjang karena tidak memadainya infra struktur sosial maupun kultur yang bisa menopangnya).

Para pakar berbeda pendapat dalam menjelaskan bentuk pemerintahan yang diselenggarakan oleh Nabi di Madinah. Hasan Ibrahim Hasan dalam bukunya *al-Nudzum al-Islamiyah* menyatakan bahwa dilihat dari posisi Nabi sebagai Da'i, maka peran utama beliau adalah mengajak menegakkan syari'at, dan menjelaskan makna al- Qur'an yang kurang jelas melalui hadits Nabi. Tetapi tampilnya Nabi dalam kedudukan demikian mempunyai implikasi politis karena telah menjadikan mereka yang tinggal di jazirah Arab satu umat yang tunduk pada satu pemerintahan. Artinya, kalau dulu kabilah yang dijadikan dasar kesatuan politik, kini dasar itu adalah umat. Pada saat Nabi dipercaya untuk memimpin umat, dibuatlah asas atau prinsip umum sebagai landasan berdirinya negara baru berikut perundang-undangannya (*qawanin*). Oleh karena itu pemerintahan Rasul sampai batas tertentu adalah pemerintahan agama.

Pemerintahan ini bersandar pada keyakinan masyarakat bahwa aturan atau perilaku Nabi dibimbing wahyu dari Allah dan atas dasar perintah-Nya. Jadi pemerintahan ini didasarkan atas adanya ikatan agama yang menggantikan ikatan kabilah. Inilah yang menjadikan beberapa kabilah mau

²⁸Nurcholish Madjid, *Cita-Cita Politik Islam di Era Reformasi*, Jakarta, Parmadina, 1999, hlm. 32-35.

tunduk dan bergabung dalam satu panji. Akan tetapi di samping itu dijumpai adanya atribut-atribut pemerintahan politik yang melekat pada tangan Nabi, semacam memimpin militer, memutus persengketaan dan menarik harta. Selanjutnya dalam menyelesaikan persoalan-persoalan yang tidak disinggung oleh wahyu, kedudukan Nabi –seperti *syaikhul kabilah*– akan bermusyawarah dan minta pendapat tokoh-tokoh Muhajirin dan Anshar.²⁹

Pandangan Ibrahim Hasan ini sejalan dengan pandangan W. Montgomery Watt yang menyatakan bahwa masyarakat yang dibentuk Nabi di Madinah bukanlah masyarakat agama saja, tetapi juga politik yang merupakan persekutuan suku-suku bangsa Arab dengan Nabi Muhammad sebagai kepalanya; intisari persekutuan itu adalah rakyat Madinah.³⁰ Berangkat dari pendapat semacam inilah, kemudian muncul berbagai pandangan tentang sistem pemerintahan atau bentuk negara yang dibangun oleh Rasulullah.

Harun Nasution, misalnya, menyatakan bahwa corak dan bentuk negara tidak terdapat dalam al-Qur'an maupun hadits. Oleh karena itu corak dan bentuk negara berkembang sesuai dengan perkembangan zaman. Negara yang dibentuk Nabi Muhammad di Madinah jelas berbentuk teokrasi dalam arti pemerintahan Tuhan di bumi melalui wakil-Nya. Memang Nabi Muhammad mengatur negara di Madinah sesuai dengan wahyu yang diturunkan kepada beliau.³¹ Khuda Bakhs dalam bukunya *Politics in Islam* pada saat menguraikan soal politik dalam Islam berdasar atas tulisan Von Kramer, Wellhausen, Goldziher dan lain-lain, menulis bahwa Nabi Muhammad tidak hanya membawa agama baru, tetapi juga membentuk pemerintahan yang berbentuk teokratis, yang pada puncaknya berdiri seorang wakil Tuhan di permukaan bumi.³²

Philip K. Hitti menulis bahwa dari masyarakat keagamaan Madinah terbentuklah suatu negara yang jauh lebih besar. Untuk pertama kali dalam sejarah terbentuk suatu masyarakat yang menjadikan agama bukan darah sebagai dasar. Di atas puncak negara ini berdiri Tuhan. Nabi Muhammad adalah wakil Tuhan dan penguasa tertinggi di permukaan bumi. Di samping

²⁹ Hasan Ibrahim Hasan, *al-Nudzum al-Islamiyah*, Kairo, Mathba'ah Lajnah al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1953, hlm. 2.

³⁰ W. Montgomery Watt, *Muhammad Prophet and Statesman...* hlm. 223-224.

³¹ Harun Nasution, *Islam ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta, UI Press, 1988, hlm. 23.

³² Khuda Bakhs, *Politics in Islam*, 1954, hlm. 1.

tugas kerasulannya Nabi Muhammad memiliki kekuasaan dunia sama dengan kepala negara biasa. Dari Madinah, teokrasi Islam menyebar ke seluruh Arabia dan kemudian mencakup sebagian terbesar dari Asia Barat dan Afrika Utara.³³ Dengan tanpa memberikan rincian lebih jauh tentang sistem dan bentuk pemerintahan dalam Islam, Nurcholish Madjid dalam tulisannya yang berjudul *Cita-Cita Politik Kita* menyatakan bahwa terpilihnya Nabi sebagai pemimpin di Madinah terjadi karena proses demokratis.³⁴

Madjid Khudluri mempunyai pendapat lain lagi. Dia menyatakan bahwa sistem pemerintahan dalam Islam meskipun mendekati teokrasi akan tetapi lebih baik bila disebut nomokrasi, yakni pemerintahan hukum di mana kedaulatan tertinggi ada pada hukum.³⁵ Abdul Qadir Audah dalam bukunya *al-Islam wa Auwdla'una al-Siyasiyah* mengatakan, sesungguhnya pemeritahan Islam mempunyai corak tersendiri, berbeda dengan corak pemerintahan lainnya, berbeda dengan setiap pemerintahan yang ada di dunia sekarang ini dan berbeda dengan pemerintahan yang pernah ada sebelumnya. Pemerintahan Islam bukan pemerintahan demokrasi karena Islam tidak membiarkan ukuran-ukuran keadilan, persamaan dan lain-lain dari keutamaan manusia dirumuskan ketentuannya oleh manusia. Pemerintahan Islam menurut dia memiliki tiga sifat yang tidak dijumpai pada pemerintahan lain, pertama, pemerintahan *Qur'ani*, kedua, pemerintahan musyawarah, ketiga, pemerintahan khilafah atau imamah. Pemerintahan *Qur'ani* yang dia maksudkan adalah pemerintahan yang tunduk kepada al-Qur'an yaitu Kitabullah yang diturunkan kepada Nabi-Nya, Muhammad SAW. Al-Qur'an adalah konstitusi pemerintahan tertinggi. Yang dimaksud dengan musyawarah adalah memusyawaratkan hal-hal yang belum *qath'i* (pasti). Adapun hal-hal yang *qath'i* adalah di luar bidang yang dimusyawarahkan kecuali yang berkaitan dengan pelaksanaannya. Yang dimaksud dengan pemerintahan khilafah adalah pemerintahan yang didirikan atas dua prinsip; pertama taat kepada Allah dan menjauhi larangan-Nya. Kedua prinsip musyawarah. Bila kedua prinsip ini bisa ditegakkan, maka bisa disebut pemeritahan Islam. Nama yang digunakan bisa *khilafah*, *imamah* atau *mulk*.³⁶

³³ Philip K. Hitti, *History of The Arab*, London, Macmilan Press, 1964, hlm. 120-121

³⁴ Nurcholish Madjid, *Cita-Cita Politik Kita*, makalah, 1983, hlm. 12.

³⁵ Ahmad Mahmud Shubhi, *Nadzariyatul Imamiyah lidzi Syi'ah Itsna 'Asyariyah*, Mesir, Darul Ma'arif, t.t., hlm. 62.

³⁶ Abdul Qadir Audah, *al-Islam wa Auwdla'una al-Siyasiyah*, Mesir, Dar al-Maarif, 1951,

Al-Maududi berpendapat bahwa sistem kenegaraan Islam tidak dapat disebut demokrasi, oleh karena dalam sistem demokrasi kekuasaan negara itu sepenuhnya di tangan rakyat, dengan arti bahwa undang-undang atau hukum itu diundangkan, diubah atau diganti semata-mata berdasarkan pendapat dan keinginan rakyat. Sistem politik Islam lebih tepat disebut teokrasi, meskipun pengertian teokrasi di sini sama sekali berbeda dengan teokrasi Eropa. Teokrasi Eropa adalah suatu sistem dimana kekuasaan negara berada pada kelas tertentu, kelas pendeta, yang atas nama Tuhan menyusun dan mengundang undang-undang atau hukum untuk rakyat sesuai dengan keinginan dan kepentingan kelas itu, dan memerintah negara dengan berlindung di belakang “hukum-hukum Tuhan”. Sedangkan teokrasi dalam Islam, kekuasaan Tuhan itu berada di tangan umat Islam yang melaksanakannya sesuai dengan apa yang telah disampaikan oleh al-Qur’an dan sunnah Nabi. Atau dapat diciptakan istilah baru teo-demokrasi, karena dalam sistem ini umat Islam memiliki kedaulatan rakyat yang terbatas.³⁷

Dengan demikian kiranya bisa dikatakan bahwa meskipun umat Islam sepakat untuk menjadikan Nabi sebagai teladan tapi mereka bisa berbeda dalam menerjemahkan, memahami serta dalam mengambil teladan dari apa yang telah dilakukan oleh Nabi. Dan meskipun mereka berbeda dalam menamai sistem pemerintahan yang dibangun oleh Nabi tapi tidak ada yang menolak akan tugas pemerintah untuk menegakkan keadilan. Kemudian, terlepas dari bentuk pemerintahan yang dipilih oleh umat Islam di sejumlah negara, hubungan agama dan kekuasaan sebenarnya merupakan hubungan simbiosis yang saling mendukung dengan fungsi yang berbeda. Al-Ghazali, salah satu tokoh sunni yang menggambarkan hubungan antara agama dan kekuasaan seperti dua kembar yang lahir dari perut yang sama melalui pernyataannya sebagai berikut. *al-din wa al-mulk, tau’amani mitslu akhawaini wulida min bathnin wâhidin*.³⁸ Dalam bahasa yang digunakan oleh al-Mawardi *al-mulk bi al-dini yabqa wa al-dini bi al-mulki yaqwa*.³⁹

Meskipun umat Islam sepakat dalam menempatkan Nabi sebagai pemimpin moral tapi karena mereka berbeda dalam memaknai peran

hlm.72.

³⁷ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, hlm. 167.

³⁸ Al-Ghazali, *al-Tibr al-Masbûk*, hlm.50

³⁹ Al-Mawardi, *Adabu al-Dunya wa al-Din*, Bairut, Dar al-Fikr, tanpa tahun, hlm.137,138

politik yang dimainkan oleh Nabi Muhammad maka artikulasi politik umat Islam menjadi beragam. Salah satu fakta yang jarang diungkap adalah bahwa sejak awal setelah wafatnya Rasulullah, tidak semua umat Islam setuju untuk mendirikan negara atau kekuasaan politik. Al-Najdat dari kelompok Khawarij, misalnya, menyatakan bahwa manusia tidak harus menetapkan *imamah*, yang diharuskan bagi masyarakat adalah saling memberikan haknya. Abu Bakar al-Asham dari kelompok Mu'tazilah berpendapat bahwa mendirikan *khilafah* itu tidak wajib, baik menurut *syara* atau akal. Kelompok Ahlu al-Sunnah pada umumnya berpendirian bahwa mendirikan *imamah* hukumnya wajib syar'i. Sedangkan Mu'tazilah dan Zaidiyah pada umumnya berpendapat bahwa mendirikan *imamah* wajib *aqli*.⁴⁰

Meskipun umat Islam sepakat perlunya menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan, persamaan, pesaudaraan dan kebebasan akan tetapi mereka berbeda pada saat menghadapi realitas masyarakat. Menurut Hamid Enayat, kelompok Sunni pada umumnya memiliki pemikiran politik realis, sedangkan Mu'tazilah, Khawarij dan Syi'ah pada umumnya memiliki pemikiran politik idealis. Menurut beliau selama masih ada kesinambungan pemikiran, orang akan bisa melihat sikap realisme yang nyata di kalangan Sunni, yakni keinginan keras untuk menyesuaikan teori dengan praktek. Artinya dibandingkan dengan rekn-rekan Syi'ah, teori kekhalifahan Sunni antara abad kelima sampai abad ke delapan, lebih banyak menunjukkan keluwesan dengan cara menyesuaikan gagasan mereka dengan realitas-realitas politik. Keluwesan ini pada akhirnya mencapai puncak dimana nilai tertinggi dalam politik tampaknya bukan keadilan, melainkan keamanan, suatu pernyataan yang lebih menghargai kemampuan penguasa dalam memelihara hukum dan ketertiban ketimbang kesalehan.⁴¹

Itulah sebabnya, kelompok Sunni pada umumnya bisa toleran terhadap penguasa yang kurang saleh sepanjang ketidak-salehan itu hanya menyangkut kehidupan pribadinya dan tidak berdampak secara langsung terhadap tugasnya dalam memelihara keamanan dan ketertiban. Pada saat bangsa Mongol mengancam akan menginvasi tanah airnya, Siria, Ibnu Taymiyah (w.

⁴⁰ Muhammad Yusuf Musa, *Nizham al-Hukm fi al-Islam*, Kairo, Dar al-Katib al-Arabi, 1963, hlm. 27-28.

⁴¹ Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought; The Response of the Syi'i and Sunni Muslim to the Twentieth Century*, London, The Macmillan Press LTD, 1982, hlm. 12.

728/1328), tokoh Sunni dari madzhab Hanbali, dengan jelas mengekspresikan pandangan ini melalui pernyataannya bahwa rakyat jelas tidak bisa hidup nyaman tanpa ada penguasa bahkan bila penguasa itu zalim atau tidak adil, hal itu lebih baik ketimbang tidak ada sama sekali seperti dikatakan bahwa enam puluh tahun bersama penguasa zalim lebih baik ketimbang satu malam tanpa penguasa. Hal ini sejalan dengan pandangan Ali r.a. yang pernah mengatakan bahwa “rakyat tidak punya pilihan kecuali mempunyai penguasa (*imarah*) apakah dia saleh atau fasik.” Rakyat bertanya “Kami bisa mengerti terhadap penguasa yang saleh tapi bagaimana dengan penguasa yang fasik?” Ali menjawab: “Berkat dialah, maka jalan-jalan tetap aman, hukuman–hukuman diterapkan, perang suci dilaksanakan dan rampasan perang dihimpun”.⁴²

Keluwesannya ini pada gilirannya mendorong tumbuhnya keragaman pemikiran politik di kalangan Sunni. HAR Gibb, sebagaimana dikutip oleh Hamdi Enayat, misalnya menyatakan bahwa dalam masyarakat Sunni tidak terdapat doktrin tunggal tentang kekhalifahan yang diterima secara universal. Dasar pemikiran Sunni itu sendiri, demikian Gibb melanjutkan, tidak memungkinkan diterimanya satu teori apapun yang definitif dan final. Apa yang diletakkan oleh dasar tersebut adalah sebuah prinsip bahwa kekhalifahan adalah bentuk pemerintahan yang mengamankan perintah-perintah syari’at dan menjamin pelaksanaannya. Sepanjang prinsip tersebut diterapkan bisa terdapat perbedaan yang tidak terhitung dalam cara penerapannya.

*In the Sunni community there is no one universally accepted doctrine of caliphate. The very basis of Sunni thought, he goes on to say, excludes the acceptance of anyone theory as definitive and final. What it does lay down is a principle: that caliphate is that form of government which safeguards the ordinances of Sharia and sees that they are put into practice. So long as that principle is applied, there may be infinite diversity in the manner of its application.*⁴³

Sebagai negeri yang mayoritas penduduknya mengidentifikasi dirinya sebagai muslim Sunni, Indonesia juga tampak tidak bisa lepas dengan cara berpikir kaum Sunni pada umumnya. Itulah sebabnya, meskipun umat Islam

⁴² Ibn Taymiyah, *Al-Siyasah al-Syar’iyah*, Kairo, 1951, hlm. 173

⁴³ Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought; The Response of the Shi’I and Sunni Muslims to Twentieth Century*, London, The Macmillan Press LTD, 1982. page 14.

pada dasarnya memiliki cita-cita politik yang sama yakni tegaknya keadilan, terwujudnya persamaan, persaudaraan dan kemerdekaan seluruh umat manusia akan tetapi dalam realitas sejarah politik di Indonesia, umat Islam dapat menerima perbedaan cara yang digunakan umat Islam. Penerimaan umat Islam terhadap Pancasila sebagai ideologi negara artinya penerimaan mereka terhadap cita-cita bangsa untuk mewujudkan keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.

Khaled Abou El Fadl dalam tulisannya yang berjudul *Islam and the State: A Short History* mengatakan bahwa hubungan Islam dengan negara, baik dalam teori maupun praktik adalah kompleks dan multifaset. Islam, sebagai sistem kepercayaan yang mewujudkan banyak prinsip moral dan etika, telah mengilhami berbagai praktik sosial dan politik, dan serangkaian interpretasi hukum dan ketentuan yang beragam yang dikenal secara kolektif sebagai shari'a. *The relationship of Islam to the state, both in theory and practice, has been complex and multifaceted. Islam, as a system of beliefs embodying a multitude of moral and ethical principles, has inspired a wide range of social and political practices, and a diverse set of legal interpretations and determinations known collectively as the shari'a.*⁴⁴

Khaled Abou El-Fadl dalam mengomentari Negara kota (*city state*) yang dipimpin oleh Nabi Muhammad mengatakan bahwa pemerintahan Muslim pertama adalah negara kota yang dipimpin oleh Nabi Muhammad di Madinah. **Tapi setelah Nabi Muhammad SAW meninggal, tidak ada manusia atau institusi yang dianggap mewarisi kekuasaan legislatif, eksekutif, atau moralnya. Dalam teologi Islam, tidak ada kelas gereja atau imam yang diberdayakan untuk berbicara atas nama Tuhan atau mewakili kehendak-Nya.** *The first Muslim polity was the city-state led by the Prophet Muhammad in Medina. But after the Prophet Muhammad died, no human being or institution was deemed to inherit his legislative, executive, or moral power. In Islamic theology, there is no church or priestly class that is empowered to speak for God or represent His Will.*⁴⁵

Menurut Khaled Abou El-Fadl, dalam sejarah Islam, ada kelas spesialis syari'ah (ahli hukum), yang dikenal sebagai "ulama atau fuqaha," yang

⁴⁴ Abou El Fadl, Khaled, 2003, "Islam and the State: A Short History", in Khaled M. Abou El Fadl et.al. *Democracy and Islam in the New Constitution of Afghanistan*, (2003). hal. 13.

⁴⁵ *Ibid.*

dibedakan berdasarkan pembelajaran dan kepakaran mereka, tetapi tidak ada prosedur formal untuk penahbisan atau penobatan. **Para ahli hukum ini tidak dianggap sebagai perwujudan Kehendak Tuhan atau diperlakukan sebagai perwakilan eksklusif dari hukum Allah. Wewenang yang dapat dinikmati seorang ahli hukum tertentu adalah fungsi dari pendidikan formal dan informal, dan popularitas sosialnya.** *“These jurists are not thought to embody the Divine Will nor treated as the exclusive representatives of God’s law. The authoritative that a particular jurist might enjoy is a function of his formal and informal education, and his social and scholastic popularity.”*⁴⁶

Mengenai peran politik dan institusional mereka, dalam teori Islam klasik, para ahli hukum diharapkan memainkan peran penasihat dan konsultan dan untuk mengambil posisi hukum dalam administrasi peradilan. Ini adalah fakta sejarah yang menarik bahwa hingga abad modern, para ahli hukum tidak pernah mengemban kekuasaan politik secara langsung. *“It is an interesting historical fact that until the modern age, jurists never assumed direct political power”*.⁴⁷ Menurut Khlaed Abou El-Fadl, meskipun secara historis, para ahli hukum memainkan peran sosial dan sipil yang penting dan sering menjabat sebagai hakim yang menerapkan syariah melalui tata cara atau prosedur yang dibuat eksekutif (*executive ordinance*), untuk sebagian besar, pemerintah dalam Islam tetap sekuler. Hingga abad modern, system pemerintahan teokratis dimana ulama atau fuqaha memerintah atas nama Allah hampir tidak dikenal dalam Islam. *Until the modern age, a theocratic system of government in which a church or clergy ruled in God’s name was virtually unknown in Islam”*⁴⁸

Menurut Abou Fadl, secara kelembagaan Islam tidak menentukan system pemerintahan tertentu dan secara teoritis tidak ada pertentangan mendasar antara Islam dan demokrasi. Al-Qur’an hanya menentukan bahwa pemerintahan tidak boleh bersifat otokratik dan segala urusan pemerintahan harus dijalankan melalui mekanisme permusyawaratan. Menurut teori fiqh klasik, pemerintah harus sejalan dengan kontrak sipil (*aqad*) antara yang memerintah dan yang diperintah dan penguasa mendapatkan janji kesetiaan (*ba’a*) dari sejumlah orang yang terpandang di

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.* hal.14

⁴⁸ *Ibid.* hal.

masyarakat serta dari mayoritas pemilihnya.

*Institutionally, Islam does not dictate a particular system of government, and in theory, there is no inconsistency or fundamental clash between Islam and democracy. The Quran dictates only that governance ought not be autocratic, and that the affairs of government should be conducted through consultation (shura). According to the classical jurisprudential theory, governance should be pursuant to a civil contract ('aqd) between the governor and the governed, and the ruler should obtain a pledge of support (bay'a) from the influential members of society as well as the majority of his constituency.*⁴⁹

Menurut Abou El-Fadl, secara historis bentuk pemerintahan yang ada dalam Islam disebut khilafah yang dalam realitasnya adalah bentuk pemerintahan dinasti yang otoriter. Dalam kurun waktu tiga puluh tahun setelah wafatnya Nabi, Muslim sukses dalam membentuk pemerintahan sangat kuat orientasi demokrasinya, tetapi sejak munculnya dinasti Umayyah, eksperimen demokrasi berakhir dan kekuasaan menjadi terkonsentrasi di tangan keluarga tertentu atau ditangan kekuatan militer.

*Historically, the prevailing form of government in Islam was known as Caliphate, which in reality was dynastic and authoritarian. For about 30 years after the death of the Prophet, Muslims succeeded in establishing a form of government with a strong democratic orientation, but upon the rise of the Umayyad Dynasty the democratic experiment came to an end, and power became concentrated in the hands of particular families or military forces.*⁵⁰

Menurut Abou El-Fadl, pada periode antara tahun 1940-an dan 1960-an, kebanyakan negara-negara Muslim memilih model republik kebangsaan sekuler dimana ada kekuatan eksekutif yang sangat kuat didukung oleh cabang pemerintahan lain yang lemah yakni legislative dan yudikatif. Beberapa negeri seperti Saudi Arabia, meneruskan pemerintahan yang diperintah oleh kekuatan keluarga raja, lembaga konsultasi yang kekuasaannya terbatas dan peradilan yang menerapkan campuran hukum adat dan hukum Islam.

In the period between the 1940s and 1960s, most Muslim countries opted for a nationalist republican secular model in which there is a very

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

*strong executive power supported by weaker legislative and judicial branches of government. Some countries, such as Saudi Arabia, continued to be governed by a strong royal family, a consultative branch of limited powers, and a judiciary that implemented a mixture of customary law and shari`a-based law.*⁵¹

Dalam tulisannya yang berjudul: *Keeping The State Out: The Separation of Law and State in Classical Islamic Law*, Lubna A Alam (2007: 1255) mengatakan bahwa system hukum Islam tumbuh dari upaya individu yang saleh yang benar-benar ingin mengetahui kehendak Tuhan. Para individu yang didorong oleh komitmen agamanya lama-kelamaan membentuk lingkaran atau kelompok studi. Hampir seratus tahun setelah wafatnya Nabi Muhammad, atau sekitar tahun 730 Masehi, para individu yang memiliki pengetahuan luas dan terus mau belajar menjadi orang-orang terdidik yang memiliki pengaruh lebih di masyarakat semata-mata karena ilmunya.

Para pakar ini menandingi otoritas negara dalam bidang hukum dengan menempatkan diri mereka sebagai artikulator hukum (*the articulators of the law*). Jadi, otoritas hukum didasarkan atas pengetahuan yang dimiliki seseorang bukan pada kekuasaan, politik atau masyarakat. Mengingat kepakaran hukum yang menjadikan seseorang memiliki otoritas, maka otoritas hukum bersifat privat atau personal melekat pada diri para pakar dan komunitasnya (*madzhab*), bukan pada penguasa politik atau negara.

Jadi, hukum Islam mewakili pandangan para ahli hukum. Ia dikembangkan oleh perorangan dan ilmu hukum (Ilmu Fiqh). Negara tidak ambil bagian dalam proses legislasi. Buku atau kitab karya para pakar lebih memiliki kekuatan hukum. Berbeda dengan peradaban lain termasuk peradaban Barat, dimana negara berperan dalam proses legislasi dan eksekusi hukum, dalam peradaban Islam, negara tidak terlibat dalam mengelola hukum atau dalam proses menciptakan dan mengundang hukum. Otoritas di luar system politiklah yang berperan menciptakan itu. Meskipun negara tidak merumuskan hukum, negara mengangkat hakim untuk melaksanakan hukum. **Jadi, hukum tetap independen berada di luar domain negara tetapi pengadilan dalam system klasik tidak independen karena hakimnya merupakan aparatur negara.** “*the Shari’a court [was] . . . an*

⁵¹ *Ibid.* hal. 15.

apparatus of the state, but based on a law that [was] outside the state's domain." Demikian kata Alam.⁵²

Tidak semua pakar hukum merasa senang dengan pengangkatannya sebagai hakim, mengingat korupsi kekuasaan politik pada masanya. Banyak cerita tentang pakar yang menolak atau berusaha menghindar saat dirinya akan diangkat sebagai hakim. Abu Qilaba al Jarmi (wafat. 722 atau 723 Masehi) meninggalkan Bashra setelah mendengar dirinya diangkat sebagai hakim. Abu Hanifah, tokoh madzhab Hanafi, rela dipenjara dan dijilid karena menolak pengangkatannya sebagai hakim. Karena negara tidak melakukan proses legislasi, maka perbedaan di antara pakar hukum terus tumbuh, namun hal ini dianggap sebagai rahmat dari Tuhan.

Pada masa dinasti Usmani, banyak terjadi perubahan penting tentang hubungan hukum dan negara. Negara mulai mengontrol hukum melalui proses sentralisasi dan unifikasi syari'ah. Negara mulai terlibat dalam proses legislasi hukum (*qanun*) sebagai suplemen atas syari'at atau hukum Islam. Sejak adanya perubahan tatacara pengorganisasian hukum, para hakim dalam Kerajaan Usmani memutus kasus berdasarkan syariat dan *qanun*. Berbeda dengan pengorganisasian hukum Islam di masa klasik, otoritas pembuatan *qanun* berada pada kekuasaan negara untuk mengeluarkan hukum. Diversifikasi otoritas kemudian menuju kepada kesatuan otoritas. Jadi, otoritas hukum berubah, dari semula dipegang oleh ahli hukum independen di luar negara (*non state independent legal scholars*), beralih ke tangan Negara. Perubahan ini ikut memfasilitasi terjadinya proses modernisasi, westernisasi hukum dan Islamisasi hukum.

Arif Maftuhin dalam tulisannya: *The secularization of Islamic law* mengatakan bahwa: Sejak awal periode sejarah pembentukan hukum Islam, perdebatan tentang apakah hukum Islam perlu ditetapkan atau diundangkan oleh negara sudah muncul. Upaya pertama dilakukan pada abad pertama, ketika khalifah dari Dinasty Umayyah memohon kepada Imam Malik agar tulisan atau pandangan beliau tentang hukum Islam yang ada dalam kitab *al-Muwatha* ditetapkan oleh khalifah (negara) sebagai satu-satunya buku standar untuk rujukan hukum Islam. Gagasan ini mendapat inspirasi dari pendahulunya, Usman bin Affan, yang telah sukses menyatukan umat Islam

⁵² Lubna A Alam, "Keeping The State Out: The Separation of Law and State in Classical Islamic Law", *Michigan Law Review*, April 2007, Vol. 105 Issue 6, p1255

dalam teks al-Qur'an yang seragam. Khalifah merasa, kiranya lebih maslahat bila umat Islam juga memiliki buku tentang hukum Islam yang seragam.⁵³

Secara halus Imam Malik (93-179 H/714-795 M) menolak permohonan khalifah dengan menyatakan bahwa saya adalah manusia biasa yang memiliki keterbatasan dalam memahami hadits nabi. Apa yang saya himpun dalam kitab saya hanya sebagian dari hukum Islam. Para sahabat nabi telah meninggalkan Madinah dan pengetahuan tentang hukum Islam juga telah pergi menyertai mereka. Oleh karena itu kitab saya tidak memadai bila dijadikan sebagai satu-satunya standar. Sejak itu, hukum Islam hidup dan berkembang secara independen di luar mekanisme negara. **Setiap hakim memiliki kebebasan untuk memilih hukum Islam yang akan ia terapkan dan negara tidak memiliki otoritas untuk mencampuri urusan mereka.**⁵⁴

Upaya penyeragaman juga pernah dilakukan lagi pada masa Bani Abbasiyah melalui Ibnu Muqaffa, seorang sekretaris negara, namun tidak berhasil. Menurut Schacht, upaya penyeragaman hukum Islam tidak berhasil karena di samping para ulama madzhab sama-sama mengikuti keyakinan dan aturan keagamaan yang secara umum dapat diterima juga karena Islam ortodok menolak bila negara ikut campur terlalu jauh dalam menentukan hukum Islam. *Orthodox Islam refused to be drawn into too close a connexion with the stat*, demikian, kata Schacht.⁵⁵

Wael B Hallaq (2005), dalam bukunya *The Origins and Evolution of Islamic law* menyebutkan bahwa hubungan hukum Islam dan politik atau negara sebagai sesuatu yang saling menguatkan (*a symbiotic existence*) dan saling bergantung (*mutual dependency*) yang memungkinkan hukum Islam dipraktekkan secara unik dan independen dari negara (*that allowed Islamic law and its application to be uniquely independent of state.*). Hallaq professor hukum Islam dari McGill University dalam pengantar bukunya itu mengatakan: *the book explores the interplay between law and politics, explaining how the jurists and the ruling elite led a symbiotic existence and mutual dependency that – seemingly paradoxically – allowed Islamic law and its application to be uniquely independent of the*

⁵³ Arif Maftuhin, "The Secularization of Islamic law", *The Jakarta Post*, June 22, 2006.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University Press, 1964, hal. 56.

“state”.⁵⁶

Oleh karena itu, dalam tulisannya yang berjudul *The dependency of Islamic state on sharia*, Syarif mengkritik gagasan Negara Islam kontemporer dimana didalamnya, syariat Islam tidak lagi independen dari Negara. Dengan kata lain adanya ketergantungan syariat Islam terhadap Negara sebenarnya merupakan sesuatu yang menyimpang dari karakter hukum Islam dalam sejarahnya.⁵⁷

C. Relasi Hukum Islam dan Negara Dewasa Ini

Relasi hukum Islam dan negara dewasa ini dapat dilihat dari cara negara yang bersangkutan dalam menempatkan Islam dalam kehidupan bernegara, serta cara negara yang bersangkutan menempatkan Islam dan syariatnya dalam konstitusi. Bila dilihat dari sejauh mana suatu konstitusi memberikan perlindungan terhadap agama dan syari'at Islam, konstitusi negara-negara muslim dapat diklasifikasi menjadi enam katagori dengan cara melihat kombinasinya dalam menempatkan agama dan syari'at Islam. 1). Negara yang menjadikan syari'at (al-Qur'an & hadits) sebagai konstitusi, contohnya Saudi Arabia. 2). Negara yang konstitusinya maupun aturan dasar lainnya (seperti dekrit presiden atau ketentuan dasar yang dimuat di luar pasal-pasal konstitusi) mengamanatkan agar semua aktifitas penyelenggaraan negara diarahkan dan dibimbing oleh syari'at. Contohnya Iran, Libya, Pakistan. 3). Negara yang konstitusinya menyatakan bahwa Islam adalah agama negara dan menjadikan syari'at Islam sebagai sumber utama pembuatan hukum/undang-undang. Contohnya Mesir dan Malaysia. Pasal 2 Konstitusi Mesir menyatakan: *Islam is the religion of the State Arabic is its official language, and the principal source of legislation is Islamic Jurisprudence (Shari'ah)*. Di Malaysia, berdasarkan konstitusi tahun 1948, hukum Islam berikut administrasinya dalam yurisdiksi negara diberi pengakuan formal. Kemudian setelah dibuat konstitusi federal pada tahun 1957 yang kemudian diperbaharui lagi dengan konstitusi federal tahun 1963, sistem yang telah dibangun tetap dipertahankan sambil ditambah

⁵⁶ Wael B Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, 2005., hal. 3.

⁵⁷ Nurrohman Syarif, *The dependency of an Islamic law on sharia*, The Jakarta Post, September 19, 2014. <http://www.thejakartapost.com/news/2014/09/19/the-dependency-islamic-state-sharia.html>

satu pernyataan bahwa Islam merupakan agama negara.⁵⁸ 4). Negara yang konstitusinya menyatakan Islam sebagai agama negara tetapi tidak menyebutkan syari'at sebagai sumber utama pembuatan hukum artinya syari'at hanya dipandang sebagai salah satu sumber dari beberapa sumber pembuatan hukum, contohnya Irak. 5). Negara yang tidak menjadikan Islam sebagai agama negara dan tidak menjadikan syari'at sebagai sumber utama pembuatan hukum tapi mengakui syari'at Islam sebagai hukum yang hidup di masyarakat. Contohnya Indonesia. Pasal 29 Konstitusi Indonesia hanya menyatakan: *Negara berdasarkan atas Ketuhanan Yang Maha Esa (ayat 1). Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu. (ayat 2)* 6). Negara yang menyatakan diri sebagai negara sekuler dan berusaha agar syari'at Islam tidak mempengaruhi sistem hukumnya. Contohnya Turki.⁵⁹ Turki modern dalam konstitusinya, termasuk konstitusi hasil amandemen tahun 2017, menyatakan diri sebagai Negara sekuler. Pasal 2 konstitusi Turki menyebutkan: *The Republic of Turkey is a democratic, secular and social State governed by the rule of law; bearing in mind the concepts of public peace, national solidarity and justice; respecting human rights; loyal to the nationalism of Ataturk, and based on the fundamental tenets set forth in the Preamble.*

Dalam tulisannya yang berjudul, *Syari'at Islam, Konstitusi dan Hak Asasi Manusia*, Nurrohman mengatakan bahwa dilihat dari hukum dasar atau konstitusi yang dirumuskan oleh sejumlah negara Muslim, setidaknya ada empat model konstitusi negara muslim. Pertama, negara Muslim (*Muslim country*) yang konstitusinya mengakui Islam sebagai agama negara dan menjadikan syari'at Islam sebagai sumber utama pembuatan undang-undang. Di sini bisa dimasukkan negara seperti Saudi Arabia, Libya, Iran, Pakistan dan Mesir. Kedua, negara Muslim yang konstitusinya menyatakan Islam sebagai agama negara tetapi tidak menyebutkan syari'at sebagai sumber utama pembuatan undang-undang, artinya syari'at Islam hanya dipandang

⁵⁸ Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries; History, Text and Comparative Analysis*, New Delhi, Academy of Law and Religion, 1987. Tahir Mahmood, 1987: 219

⁵⁹ Nurrohman Syarif, *Dibalik Wacana Khilafat: Syariat Islam, Negara Islam dan Negara Pancasila*, **Media Nusantara, Majalah Ilmiah Universitas Islam Nusantara, No.10/2014, ISSN 1978-6824**, Diterbitkan Lembaga Penelitian dan Pengabdian pada Masyarakat, Universitas Islam Nusantara, Bandung, hal. 33-47.

sebagai salah satu sumber dari beberapa sumber pembuatan undang-undang, contohnya Irak dan Malaysia. Ketiga, negara Muslim yang tidak menjadikan Islam sebagai agama negara dan tidak menjadikan syari'at Islam sebagai sumber utama pembuatan undang-undang tapi mengakui syari'at Islam sebagai hukum yang hidup di masyarakat, contohnya Indonesia. Keempat, negara Muslim yang menyatakan diri sebagai negara sekuler dan berusaha agar syari'at Islam tidak mempengaruhi system hukumnya, contohnya Turki.⁶⁰

Pada saat negara-negara Muslim di bawah kekuasaan kolonial, penguasa asing di negeri-negeri Muslim hampir selalu menawarkan atau membuat keputusan sesuai kebijakan mereka sendiri. Mereka tidak mengganggu penggunaan agama dan hukum-hukum agama bagi kalangan Muslim sendiri. Namun pada saat negara-negara Muslim merdeka dan berdaulat, pandangannya sangat berbeda. Konstitusi nasional Aljazair, Brunei, Mesir, Iran, Irak, Yordania, Kuwait, Malaysia, Maroko, Pakistan, Somalia, Suriah, Tunisia dan dua Yaman menyatakan Islam sebagai agama negara. Syariah, atau hukum Islam ditetapkan sebagai sumber hukum yang "utama", atau "dasar" oleh konstitusi di Aljazair, Mesir, Kuwait, Yaman Utara dan Suriah. Sementara di Iran, Libya, Pakistan dan Sudan, negara diarahkan oleh hukum dasar negara untuk mematuhi syariah dalam pembuatan hukum dan administrasi peradilan. Oleh karena itu, undang-undang personal yang dikodifikasi, direformasi, atau diatur menurut hukum yang berlaku di negara-negara ini tidak dapat dianggap tidak Islami atau menyimpang dari syariah. Sebab syariah dijadikan sebagai sumber hukum dasar atau utama dalam konstitusi negara-negara ini.⁶¹

⁶⁰ Nurrohman, *Syari'at Islam, Konstitusi dan Hak Asasi Manusia: Studi Terhadap Pandangan Sejumlah Tokoh tentang Model Pelaksanaan Syariat Islam di Daerah Istimewa Aceh*, Bandung, Lembaga Penelitian IAIN, 2002, hal. 17.

⁶¹ Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries; History, Text and Comparative Analysis*, New Delhi, Academy of Law and Religion, 1987, hal. 7-8

TABEL 1.
 POSISI SYARIAT DALAM KONSTITUSI SEJUMLAH NEGARA
 MUSLIM

NO	URAIAN	CONTOH
1	Negara Muslim (<i>Muslim country</i>) yang konstitusinya mengakui Islam sebagai agama negara dan menjadikan syari'at Islam sebagai sumber utama pembuatan undang-undang.	Saudi Arabia, Libya, Iran, Pakistan dan Mesir
2	Negara Muslim yang konstitusinya menyatakan Islam sebagai agama negara tetapi tidak menyebutkan syari'at sebagai sumber utama pembuatan undang-undang, artinya syari'at Islam hanya dipandang sebagai salah satu sumber dari beberapa sumber pembuatan undang-undang.	Irak dan Malaysia.
3	Negara Muslim yang tidak menjadikan Islam sebagai agama negara dan tidak menjadikan syari'at Islam sebagai sumber utama pembuatan undang-undang tapi mengakui syari'at Islam sebagai hukum yang hidup di masyarakat.	Indonesia
4	Negara Muslim yang menyatakan diri sebagai negara sekuler dan berusaha agar syari'at Islam tidak mempengaruhi system hukumnya	Turki

Meskipun secara formal dan struktural, Indonesia hanya menempatkan syariah pada tingkat ketiga atau kelima dibandingkan dengan negara-negara Muslim lainnya, namun penempatan syariat secara formal itu sebenarnya tidak ada korelasi secara langsung dengan tingkat negara dalam mempraktekkan nilai dan kandungan syariat Islam. Berdasarkan penelitian yang dilakukan oleh Rehman dan Askari, indeks keislaman Indonesia lebih baik daripada indeks negara yang secara resmi mendeklarasikan dirinya sebagai Negara Islam atau menjadikan Islam sebagai agama negara seperti Mesir, Pakistan dan Iran. Berdasarkan indeks ini, Indonesia menempati peringkat 140, Pakistan peringkat 147, Mesir peringkat 153 dan Iran peringkat 163.⁶²

⁶² Scheherazade S. Rehman and Hossein Askari, "How Islamic are Islamic Countries",

Meskipun secara substansial, tidak ada korelasi antara tingkat Negara dalam menempatkan syariah dalam konstitusi dengan tingkatnya dalam mempraktekkan syariah, namun dari aspek politik penempatan syariat secara formal dalam konstitusi sangat berarti terutama bagi mereka yang menjadikan Islam sebagai ideologi seperti kelompok fundamentalis.

Menurut Abou El Fadl, periode antara 1960-an dan 1970-an menyaksikan munculnya gerakan-gerakan Islam fundamentalis yang secara material mempengaruhi tempat Islam dalam konstitusi berbagai negara Muslim. Dengan membangun posisi yang diambil dari beberapa orientasi teologis pra modern, sebagian besar kelompok fundamentalis, tetapi tidak semua, berpendapat bahwa kedaulatan hanya milik Tuhan (*al-hakimiyya lillah*), bahwa pemerintah harus mewakili dan memberi pengaruh pada Kehendak Tuhan, dan bahwa harus ada ketaatan yang ketat terhadap ketentuan rinci yang digariskan para ulama. Menurut Abou El-Fadl, orientasi fundamentalis pada dekade-dekade tersebut dapat dipahami sebagai gerakan oposisi nasionalis yang tidak puas dengan status quo, lalu memanfaatkan simbolisme agama sebagai sarana untuk mengklaim keaslian dan legitimasi. *”The fundamentalist orientations of those decades are most accurately understood as oppositional nationalistic movements dissatisfied with the status quo, and utilizing religious symbolism as a means of claiming authenticity and legitimacy.”*⁶³

Secara efektif, dalam banyak hal, klausul konstitusi syariah akan tetap tidak aktif sampai dibuat efektif oleh undang-undang yang berlaku. Namun demikian, pada tingkat politik, klausul syariah memainkan peran simbolis yang penting. Selain itu, klausul syariah sering dikutip oleh pengadilan dalam menyelesaikan sejumlah ambiguitas yang muncul dalam hukum perundang-undangan dengan mengacu pada prinsip-prinsip yurisprudensi Islam. *sharia clauses were often cited by courts in resolving possible ambiguities in statutory law by referring to the principles of Islamic jurisprudence.*⁶⁴

Global Economy Journal, Volume 10, Issue 2 2010 Article 2, The George Washington University

⁶³ Khaled Abou El Fadl (2003), *Islam and the State: A Short History*, in Khaled M. Abou El Fadl, Said Arjomand, Nathan Brown, Jerrold Green, Donald Horowitz, Michael Rich, B, *Democracy and Islam in the New Constitution of Afghanistan* (2003) page 16.

⁶⁴ *Ibid.*

Kiranya perlu diketahui juga bahwa meskipun pada konstitusi Indonesia tidak dijumpai istilah negara Islam, namun setidaknya ada delapan prinsip yang sama antara konstitusi Indonesia dan konstitusi Madinah. Prinsip-prinsip itu ialah: 1) monoteisme, 2) persatuan dan kebersamaan, 3) kesetaraan dan keadilan, 4) kebebasan beragama, 5) membela negara, 6) melestarikan tradisi baik, 7) supremasi syariah, 8) politik perdamaian dan perlindungan.⁶⁵

Bentuk negara Muslim dewasa ini berkaitan dengan kebijakan negara dalam mengelola urusan agama. Ahmet T. Kuru, *Secularism and State Policies Toward Religion* membagi kebijakan Negara atas agama dilihat dari type atau model negaranya. Menurutnya, negara-negara di dunia, setidaknya dapat dibagi menjadi empat. Pertama, negara agama, kedua, negara anti agama, ketiga, negara dengan satu agama resmi, dan keempat, negara sekuler. Menurutnya, meskipun suatu negara menjadikan satu agama sebagai agama resmi, negara itu dapat dikategorikan negara sekuler jika legislasi dan peradilannya tidak didasarkan pada ketentuan agama. Menurutnya, suatu negara disebut negara agama jika menjadikan ketentuan agama sebagai legislasi dan hukum materil bagi peradilan, dan secara resmi mendukung satu agama tertentu. Menurutnya, di dunia dewasa ini, negara seperti itu jumlahnya hanya ada 12 negara, di antaranya adalah, Iran, Arab Saudi dan Vatikan. Adapun negara yang secara resmi tidak mendukung agama apapun, artinya merupakan negara sekuler, berjumlah 120 negara. Diantaranya adalah Amerika Serikat, Perancis dan Turki. Sedangkan negara dengan satu agama resmi tapi legislasi dan peradilannya tidak didasarkan ketentuan agama, dan karenanya dikategorikan negara sekuler juga, berjumlah 60 negara. Diantaranya adalah Yunani, Denmark, Inggris. Negara sekuler yang anti agama adalah negara yang secara resmi menolak/memusuhi agama, contohnya Korea Utara, China dan Kuba.

⁶⁵ Harun Nasution, 1985., "Islam dan Sistem pemerintahan Sebagai yang Berkembang dalam Sejarah", *Studia Islamika*, Nomor 17 Tahun VIII (July 1985).

TABEL 2.
KEBIJAKAN NEGARA ATAS AGAMA

Model /Type	Negara Agama	Negara dengan Satu Agama Resmi	Negara Sekuler	Negara anti agama
Legislasi dan Peradilan	Berdasar ketentuan agama	Sekuler	Sekuler	Sekuler
Kebijakan Negara terhadap agama-agama	Secara resmi mendukung satu agama	Secara resmi mendukung satu agama	Secara resmi tidak mendukung agama apapun	Secara resmi menolak /memusuhi agama
Contoh	Iran, Saudi Arabia, Vatikan	Yunani, Denmark, Inggris	Amerika Serikat, Perancis dan Turki	Korea Utara, Cina dan Kuba
Number in the world	12	60	120	5

Sumber: Ahmet T. Kuru, *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey*, Cambridge University Press (2009). page 8.

Bila disederhanakan, kebijakan negara terhadap agama dapat dibagi tiga: 1) negara agama 2) Negara anti agama dan 3) Negara sekuler (netral) terhadap agama. Negara agama contohnya Iran, Vatikan, Saudi Arabia, Negara anti agama contohnya, Cina dan Korea Utara. Negara sekuler (netral terhadap agama) contohnya Amerika, Inggris, Perancis, Denmark dan lain-lain. Negara sekuler, menurut Kuru dapat dibagi dua: *assertive secularism* dan *passive secularism*. *Assertive secularism* adalah Negara sekuler yang agresif dalam meniadakan simbol-simbol agama di ruang public, contohnya Prancis. Sedangkan *passive secularism*, adalah negara yang dalam menjalankan kebijakan *secularism*-nya tetap membiarkan adanya simbol

agama di ruang public atau dalam negara. Contohnya Amerika Serikat. Indonesia masuk negara sekuler yang pasif. **Menurut Kuru di dunia Muslim, dari empat puluh enam negara mayoritas berpenduduk Muslim, dua puluh diantaranya adalah negara sekuler, termasuk Indonesia** (Kuru, 2009: 259).

TABEL 3.
BENTUK NEGARA DI 46 NEGARA MUSLIM

Negara Islam (<i>Islamic States</i>) = (11)	Negara Yang Menjadikan Islam Sebagai Agama Resmi = (15)	Negara Sekuler = (20)	Negara Anti Agama= (0)
<ol style="list-style-type: none"> 1. Afghanistan 2. Bahrain 3. Brunei 4. Iran 5. Maldives 6. Mauritania 7. Oman 8. Pakistan 9. Saudi Arabia 10. Sudan 11. Yemen 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Algeria 2. Bangladesh 3. Comoros 4. Djibouti 5. Egypt 6. Iraq 7. Jordan 8. Kuwait 9. Libya 10. Malaysia 11. Morocco 12. Qatar 13. Somalia 14. Tunisia 15. United Arab Emirates 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Azerbaijan 2. Burkina Faso 3. Chad 4. Guinea 5. Kazakhstan 6. Kosovo 7. Kyrgyzstan 8. Mali 9. Niger 10. Senegal 11. Tajikistan 12. Turkey 13. Turkmenistan 14. Albania 15. Gambia 16. Indonesia 17. Lebanon 18. Sierra Leone 19. Syria 	

Sumber: Ahmet T. Kuru, *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey*, Cambridge University Press (2009). page 259.

Khusus di dunia Islam, pembicaraan tentang relasi hukum Islam dan negara dewasa ini tidak bisa dilepaskan dari munculnya kelompok atau gerakan di sejumlah negara Muslim yang menjadikan Islam sebagai ideology politik. Mereka berupaya membentuk negara Islam (*Islamic state*) serta berupaya menjadikan syariat atau hukum Islam sebagai hukum negara.

Meskipun pada periode antara tahun 1940-an dan 1960-an, kebanyakan negara-negara Muslim memilih model republik kebangsaan sekuler namun kelompok yang terus memperjuangkan Islam sebagai ideologi politik tidak pernah hilang dari dunia Islam. Oleh karena itu pada saat negara-negara Muslim menyatakan diri sebagai negara merdeka, salah satu topic yang dibicarakan adalah seperti apa bentuk negara yang akan didirikan dan dimana posisi Islam atau syariat dalam konstitusi. Meskipun tidak selalu disetujui, salah satu alternative yang dibicarakan oleh para pendiri negara adalah negara Islam.

Jadi, negara Islam dalam pengertian *Islamic State* merupakan isu modern. Oleh karena itu, wajar bila sejumlah pakar di Indonesia bahkan sempat mempertanyakan adakah negara Islam? Penerbit Djambatan pada tahun 1997 menerbitkan surat-surat politik antara Nurcholish Madjid dengan Mohamad Roem yang terjadi pada tahun 1983 yang kemudian diberi judul *Tidak Ada Negara Islam*.⁶⁶ Korespondensi itu diawali dengan wawancara majalah *Panji Masyarakat* dengan Dr. M. Amin Rais yang diberi judul *Tidak Ada Negara Islam*⁶⁷ yang kemudian disusul oleh tulisan Mohamad Roem dengan judul yang sama.⁶⁸

Dalam wawancara dengan *Panji Masyarakat* Amin Rais antara lain mengatakan: “*Islamic State*” atau *negara Islam*, saya kira tidak ada dalam *al-Qur’an*, maupun dalam *al-Sunnah*. Oleh karena itu, tidak ada perintah

⁶⁶ Agus Edi Santoso, ed., *Tidak Ada Negara Islam ; Surat-surat Politik Nurcholish Madjid – Mohamad Roem*, kata pengantar Ahmad Syafi’i Ma’arif dan Adi Sasono, Jakarta, jambatan, 1997.

⁶⁷ *Panji Masyarakat* no. 379/1982.

⁶⁸ Mohamad Roem, “Tidak Ada Negara Islam”, *Panji Masyarakat*, no. 386/1983.

dalam Islam untuk menegakkan negara Islam. Yang lebih penting adalah selama suatu negara menjalankan etos Islam, kemudian menegakkan keadilan sosial dan menciptakan suatu masyarakat yang egalitarian, yang jauh daripada eksploitasi manusia atas manusia maupun eksploitasi golongan atas golongan lain, berarti menurut Islam sudah dipandang negara yang baik. Apakah artinya suatu negara menggunakan Islam sebagai dasar negara, kalau ternyata hanya formalitas kosong? Sedangkan khilafah menurut saya, adalah suatu misi kaum muslimin yang harus ditegakkan di muka bumi ini untuk memakmurkan sesuai dengan petunjuk dan peraturan Allah swt, maupun Rasul-Nya. Adapun cara pelaksanaannya Al-Qur'an tidak menunjukkan secara terperinci, tetapi dalam bentuk global saja.⁶⁹

Sedangkan Mohamad Roem dalam tulisannya antara lain mengatakan: *Jika Dr. Amin Rais mengatakan: "Tidak Ada negara Islam" dalam Sunnah saya rasa ia benar. Tidak saja ia benar, akan tetapi ia juga bijaksana, karena di Indonesia istilah itu lebih baik jangan dipakai, karena tidak sedikit orang yang tidak menyukai, malah ada yang alergi mendengar istilah itu. Saya tidak akan mengecek dengan membaca dalam seluruh al-Qur'an dan Sunnah, bahwa betul perkataan itu tidak ada. Yang pernah saya mengecek, bahwa dalam statuten dan anggaran dasar Masyumi, kata istilah itu tidak ada.*⁷⁰

Menurut Nurcholish Madjid, negara Islam merupakan produk isu modern. Istilah "negara Islam" seperti Republik Islam baru muncul setelah Pakistan. Tak ada spontanitas penamaan begitu dari umat Islam sejak awal. Yang secara spontan ada adalah negara *Umawiyah.*, *Abbasiyah* yang menggambarkan suatu rezim. Tapi Islam itu *taken for granted* sebagai sumber nilai dan etik. Seperti tak ada sebutan kerajaan Hindu Majapahit, tapi Majapahit saja, walaupun didirikannya oleh orang Hindu dengan etika Hindu. Jadi, walaupun ada sebutan negara Islam, itu lebih dalam pengertian bahwa penunjangnya masyarakat Islam.⁷¹

Munculnya istilah negara Islam bagi Pakistan menurutnya lebih karena jawaban atas kebutuhan. Dulu *subcontinent* (India) dikuasai orang Islam (Mogul) padahal mayoritas penduduknya Hindu. Ketika Inggris datang, logis

⁶⁹ *Op.Cit.*, hal. xxii, xxiii.

⁷⁰ *Ibid.*, hal.2

⁷¹ Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan; Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*, kata pengantar Fachry Ali, Jakarta. Paramadina, hal. 157.

jika sebagai *ruling elite* orang Islam melawan. Orang Hindu tidak begitu kuat resistensinya, bahkan bekerja bagi mereka tak ada bedanya dikuasai oleh orang Islam atau Inggris. Ketika India merdeka tahun 1947, orang Islam sadar bahwa tak mungkin lagi berkuasa karena dari segi pendidikan orang Islam kalah dengan orang Hindu. Secara psikologis bisa dimengerti kalau mereka akhirnya merasa perlu mendirikan negara sendiri. Islam lalu dipakai sebagai identifikasi nasional, sehingga Pakistan kemudian disebut sebagai negara Islam. Di Arab sendiri tak muncul, sebab Islam sudah *taken for granted*. Kenasionalan di sana adalah daerah, seperti Mesir atau Arab Saudi. Jadi konsep negara Islam adalah gejala modern.⁷²

Di era modern gagasan negara Islam dimunculkan oleh *Revivalis Islam*, yakni mereka yang ingin menghidupkan konsep Islam dalam segala aspek kehidupan tidak semata-mata pada aspek ibadah dan muamalah tapi juga pada aspek politik. *Revivalis Islam* umumnya memiliki keyakinan bahwa Islam memiliki konsep politik sendiri yang berbeda dengan konsep politik di Negara Barat. Kelompok ini dengan berbagai variasinya bisa disebut sebagai kelompok Islamis atau Islam ideologis yang berusaha menjadikan Islam sebagai ideologi politik.⁷³

Memang benar bahwa istilah negara Islam (*Islamic State*) merupakan gejala modern dan kalau istilah negara Islam diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dengan *daulah Islamiyah* maka istilah itu tidak dijumpai baik dalam al-Qur'an maupun al-Sunnah. Ada kata *dulah* dalam al-Qur'an (Q.S. Hasyr ayat: 7) namun istilah itu sama sekali tidak ada hubungannya dengan negara Islam. Akan tetapi bila yang dimaksud dengan negara Islam adalah semacam organisasi kekuasaan yang didalamnya ada pemerintahan, rakyat, kedaulatan, wilayah serta norma-norma hukum yang dianut maka jelas bahwa negara Islam itu ada sejak masa Rasulullah. Kemudian bila yang dimaksud dengan negara Islam itu adalah *dar al-Islam*, maka konsep itu jelas ada dalam literatur klasik di dunia Islam. Bahkan bisa diduga bahwa konsep inilah yang mengilhami munculnya gerakan-gerakan Islam yang menginginkan berdirinya negara Islam dan berlakunya syari'at Islam. Sebab meskipun para ulama berbeda pendapat dalam membuat kriteria *dar al-Islam*, mereka tampak sepakat dalam melihat pentingnya keamanan atau perlindungan

⁷² *Ibid.*, hal.158

⁷³ Ahmad Dallal, *The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought 1750-1850*, Journal of American Oreital Society, 133.3 (1993).

dalam menjalankan syari'at Islam sebagai poin yang menentukan apakah suatu daerah bisa disebut *dar al-Islam* atau tidak.

Ulama fiqih (fuqaha) pada umumnya membagi dunia menjadi dua bagian; *dar al-Islam* dan *darul harb*. Selain *dar al-Islam* dan *dar al-harb*, sebenarnya ada *darul ahdi*. Muhammad al-Syaibani dalam *al-Sairul Kabir* menyatakan bila suatu wilayah berada di tangan non muslim tapi mereka menginginkan damai dengan golongan lain maka wilayah yang mereka perintah itu disebut *dar al-ahdi (mu'ahadah)*.⁷⁴ Akan tetapi istilah ini kurang populer di kalangan para fuqaha.

Lalu, apa yang dimaksud dengan *dar al-Islam*? Di antara fuqaha ada yang melihat dari sudut hukum yang berlaku di negara tersebut. Ada yang melihat dari sisi keamanan warganya menjalankan syari'at Islam. Ada pula yang melihat dari sisi pemegang kekuasaan negara tersebut apakah kekuasaan dipegang oleh orang Islam atau tidak.

Imam Abu Yusuf (w. 182 H.) tokoh terbesar madzhab Hanafi berpendapat bahwa suatu negara disebut *dar al-Islam* bila berlaku hukum Islam di dalamnya, meskipun mayoritas warganya bukan muslim. Sementara *darul harb* menurutnya adalah negara yang tidak memberlakukan hukum Islam, meskipun sebagian besar penduduknya beragama Islam. Al-Kisani (w. 587 H) juga ahli fiqih madzhab Hanafi, memperkuat pendapat Abu Yusuf. Menurutnya, *darul harb* bisa menjadi *dar al-Islam*, apabila negara tersebut memberlakukan hukum Islam.⁷⁵

Al-Rafi'i (w. 623H), salah seorang tokoh madzhab Syafi'i, menjadikan ukuran untuk menentukan apakah sebuah negara *dar al-Islam* atau *dar al-harb* dengan mempertimbangkan pemegang kekuasaan dalam negara tersebut. Suatu negara dipandang sebagai *dar al-Islam* apabila dipimpin oleh seorang muslim. Sedang Abu Hanifah (80-150 H.) membedakan *dar al-Islam* dan *dar al-harb* berdasarkan rasa aman yang dinikmati penduduknya. Bila umat Islam merasa aman dalam menjalankan aktifitas agamanya, maka negara tersebut termasuk *dar al-Islam*. Sebaliknya bila tidak ada rasa aman untuk umat Islam, maka negara itu masuk katagori *dar al-*

⁷⁴ Abu Zahrah, *al-Alaqqah al-Dauliyah fi al-Islam*, diterjemahkan menjadi *hubungan-hubungan Internasional dalam Islam*, Jakarta, Bulan Bintang, 1973, hal. 67. Akan tetapi istilah ini kurang populer di kalangan para fuqaha.

⁷⁵ lihat Al-Sarkhasi, *Mabsuth*, Bairut: Dar al-Ma'rifah, tt. Juz 10, hal. 144.

harb.⁷⁶ Sementara Ibn Qayyim al-Jauziyah (w. 751 H.) berpendapat bahwa *dar al-Islam* adalah negara yang wilayahnya didiami oleh (mayoritas) umat Islam dan hukum yang berlaku di negara tersebut adalah hukum Islam. Bila kedua unsur ini tidak dipenuhi, maka negara itu bukan *dar al-Islam*.⁷⁷

Bila berbagai tolok ukur ini digabungkan secara kumulatif maka *dar al-Islam* adalah negara yang dihuni oleh mayoritas umat Islam, dipimpin oleh orang Islam dan di dalamnya syari'at Islam bisa dilaksanakan secara aman. Itulah sebabnya Javid Iqbal dalam tulisannya *The Concept of State in Islam* menyatakan bahwa *dar al-Islam* adalah negara yang pemerintahannya dipegang oleh umat Islam, mayoritas penduduknya beragama Islam dan menggunakan hukum Islam sebagai undang-undangnya.⁷⁸ Tolok ukur yang maksimal ini tidak lain dimaksudkan untuk memberikan jaminan bahwa syari'at Islam akan bisa dilaksanakan dengan aman. Demi keamanan pelaksanaan syari'at, para ulama banyak yang mensyaratkan kepala negara harus muslim. Hasbi Ash-Shiddieqy dalam bukunya *Ilmu Kenegaraan dalam Fiqih Islam* mengemukakan alasan mengapa kepala negara harus beragama Islam dengan menyatakan: *terang sekali syarat keislaman itu difardlukan karena tujuan pokok mengangkat kepala negara adalah melaksanakan hukum-hukum Islam. Maka dapatkah hukum-hukum Islam berjalan, kalau kepala negara itu bukan muslim?*⁷⁹

Pemikiran ini didasarkan atas asumsi bahwa syari'at Islam tidak mungkin bisa dilaksanakan di satu wilayah yang dipimpin oleh non muslim. Dalam konteks modern, untuk mengamankan syari'at Islam maka konstitusi negara perlu menegaskan bahwa Islam merupakan dasar negara. Itulah sebabnya **Salahuddin Wahid membuat ciri negara Islam sebagai negara yang menjadikan Islam sebagai dasar negara, menggagap warga negara muslim sebagai warga negara kelas satu sedangkan warga negara non**

⁷⁶ Wahbah al-Zuhaili, *Atsar al-Harb fi al-fiqh Islam*, Syria, dar al-Fikr, tanpa tahun dan penerbit, hal. 56.

⁷⁷ lihat Ibn al-Qayyim Al-Jauziyah, *Ahkam Ahl al-Dzimmah*, Bairut: Dar al-Kutb al-Ilmiyah, ttp. jilid I, hal. 226.

⁷⁸ Javid Iqbal, *The Concept of State in Islam* dalam Mumtaz Ahmad, ed. *State, Politics and Islam*, Washington: American Trust Publication, 1986, hal. 38

⁷⁹ Hasbi Ash Shiddieqi, *Ilmu Kenegaraan dalam Fiqih Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1971, hlm. 91.

muslim sebagai warga negara kelas dua serta berlakunya hukum Islam bagi seluruh warga negara.⁸⁰

Akan tetapi bila mau diambil ciri utama yang paling penting, maka ciri satu negara disebut *dar al-Islam* adalah berlakunya syari'at Islam. Sayyid Quthb (w. 1387 H). tokoh *al-Ikhwāl al-Muslimin* mengkatagorikan negara yang menerapkan hukum Islam sebagai *dar al-Islam*, tanpa mensyaratkan penduduknya harus muslim atau bercampur baur dengan *ahl al-dzimmi*.⁸¹ Artinya dimana syari'at Islam bisa dijalankan maka di situ bisa disebut sebagai *dar al-Islam* tanpa memandang apakah umat Islam merupakan mayoritas atau tidak, tanpa memandang apakah pemimpinnya muslim atau tidak.

Tolok ukur dimungkinkannya umat Islam beribadah menurut syariat Islam pernah digunakan oleh ormas Islam Nahdlatul Ulama dalam muktamarnya yang dilaksanakan di Banjarmasin tahun 1935. Salah satu keistimewaan mu'tamar itu, adalah munculnya pertanyaan, wajibkah umat Islam negeri ini mempertahankan negara, waktu itu dikenal dengan nama kerajaan Hindia Belanda. Pertanyaan itu timbul dari persiapan-persiapan militer Jepang untuk menduduki Asia Tenggara, sebagaimana terjadi beberapa tahun kemudian. Kalau dilihat dari sudut pandang hukum Islam, hal ini sangat menarik. Bukankah kerajaan Hindia Belanda dipimpin oleh pemerintahan non muslim, karena gubernur jenderal adalah orang Belanda yang beragama Kristen? Muktamar NU waktu itu ternyata memutuskan bahwa Kerajaan Hindia Belanda wajib dipertahankan. Meskipun dipimpin orang non muslim, pemerintahan ini wajib dipertahankan karena ia merupakan pemerintahan yang sah, dan tetap memberikan jaminan kebebasan kepada orang muslim untuk melakukan ibadah sesuai dengan keyakinannya.⁸²

Keputusan NU ini memiliki rujukan dari pandangan yang berkembang di dalam madzhab Syafi'i seperti pendapat Imam Nawawi. Menurut Imam Nawawi, *dar al-Islam* yang di dalamnya telah didiami atau telah dijadikan tempat menetap umat Islam tetap dipandang sebagai *dar al-Islam*, meskipun

⁸⁰ Salahuddin Wahid, "Negara Sekuler No!, Negara Islam, No!" dalam Kurniawan Zein, ed., *Syari'at Islam Yes, Syari'at Islam No!*. Jakarta, Paramadina, 2001, hal. 24.

⁸¹ Sayyid Qutub, *Fi Zhilal al-Qur'an*, Bairut: Dar al-Syuruq, tt. Jilid 2, hal. 874.

⁸² KH Abdurrahman Wahid, *Membangun Demokrasi*, Bandung: Remaja Rosdakarya, ttp. hal. 8

kemudian dikuasai oleh non muslim. Artinya bahwa *dar al-Islam* yang kemudian dikuasai oleh non muslim tidak berubah status menjadi *dar al-harb* apa bila orang Islam tidak dihalangi untuk melaksanakan syari'at agamanya. Bila penguasa non muslim tersebut menghalangi mereka melaksanakan ajaran Islam, maka *dar al-Islam* tersebut pun berubah menjadi *dar al-harb*.⁸³ Artinya ulama NU waktu itu menilai bahwa pemerintahan kolonial yang dipimpin oleh gubernur jenderal non muslim ini sama sekali tidak menghalangi umat Islam untuk menjalankan aktifitas agamanya. Para penguasa itu masih memperkenankan umat Islam untuk menjalankan shalat, zakat, puasa, dan haji serta bermuamalah secara Islam sehingga wilayah mereka masih bisa dinilai sebagai *dar al-Islam*. Meskipun NU pernah memutuskan pemerintahan non Muslim sebagai pemerintahan yang sah sebagaimana keputusan muktamar Banjarmasin, pada sidang konstituante di mana dasar negara diperdebatkan, NU melalui partai NU juga menuntut agar negara berdasarkan Islam. Akan tetapi pada saat perjuangannya tidak berhasil maka sesuai dengan sifatnya yang realistis NU, dengan referensi fiqihnya, akan dengan mudah menyesuaikan diri dengan kondisi obyektif yang berkembang pada saat itu.

Uraian di atas menunjukkan adanya keterkaitan antara upaya mewujudkan negara Islam dengan gagasan memberlakukan syari'at Islam. Artinya, upaya sebagian umat Islam untuk memberlakukan syari'at Islam berkaitan dengan upayanya mewujudkan *dar al-Islam* atau negara Islam. Oleh karena itu, pada saat suatu negara Muslim sedang berusaha menyusun konstitusi, relasi hukum Islam dan negara secara formal struktural selalu menjadi salah satu agendanya.

D. Model Transformasi dan Integrasi Hukum Islam di Sejumlah Negara

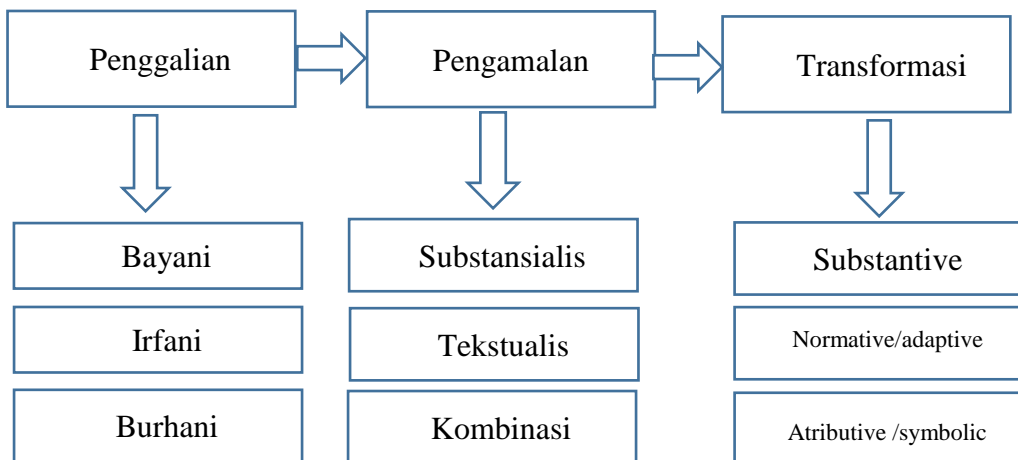
Model transformasi dan integrasi hukum Islam ke dalam hukum nasional di sejumlah negara tidak dapat dipisahkan dari cara bagaimana hukum Islam itu digali, diamalkan dan dirumuskan. Perbedaan cara dalam cara menggali, mengamalkan dan merumuskan berakibat kepada adanya perbedaan umat Islam dalam mentransformasikan hukum Islam dalam hukum nasional. Oleh karena itu pembicaraan tentang model transformasi perlu

⁸³Syams al-Din Muhammad ibn Hamzah al-Ramli al-Anshari, *Nihayah al-Muhtaj*, Mesir, Mustafa al-babil halabi, ttp. jilid 5 hal. 454.

didahului dengan pembicaraan tentang model penggalian dan pengamalan hukum Islam.

Dilihat dalam sejarahnya, secara umum, model penggalian syariat Islam dapat dilakukan melalui model *bayani, irfani dan burhani*. Adapun dalam pengamalan atau pelaksanaan syariat Islam, kecenderungan Muslim dalam mengamalkan syariat Islam dapat dibagi menjadi tiga yakni literalis eksklusif, kontekstualis substantive, dan kombinasi. Sedangkan model transformasi syariat ke dalam hukum nasional dapat dibagi menjadi tiga yakni *substantive progressive, normative adaptive, dan symbolic attributiive*.

TABEL 4.
MODEL PENGGALIAN, PENGAMALAN, DAN TRANSFORMASI



Sembodo Ardi Widodo dalam tulisannya yang berjudul, *Nalar Bayani, 'Irfani, dan Implikasinya Terhadap Keilmuan Pesantren* mengatakan bahwa nalar *Bayani, Irfani, dan Burhani* sebagai suatu pemetaan kerangka keilmuan Islam kiranya cukup ampuh untuk digunakan sebagai pisau analisis terhadap keilmuan pesantren sebagaimana termanifestasikan dalam kitab-kitab kuning yang diajarkan di berbagai pesantren di Indonesia. Dengan pemetaan keilmuan ini, terbukti bahwa kebanyakan kitab-kitab kuning yang diajarkan di berbagai pesantren didominasi oleh nalar *Bayani* atau dengan istilah lain *al-'Aqliyat al-Syar'iyah* yang banyak diterapkan dalam bidang kalam dan fiqh. Sedangkan dalam bidang akhlak banyak diwarnai oleh nalar

Irfani, walaupun ada sementara kitab akhlak yang menggunakan nalar *Bayani* seperti kitab *Ta'lim al-Muta'allim*, dan ada juga **kitab yang memadukan ketiga bentuk penalaran dengan penekanannya pada nalar *Irfani* yaitu kitab *Ihya' Ulum al-Din*.**

Ada suatu hal yang patut disayangkan yaitu tidak terapresiasinya nalar *Burhani* dalam kajian Islam (kitab-kitab kuning) secara memadai. Dengan minimnya apresiasi terhadap nalar ini, keilmuan Islam (khususnya keilmuan pesantren) tidak bisa berkembang secara optimal. Nalar *Burhani* atau *al-'Aqliyah al-Falsafiyah* yang mengedepankan cara berpikir demonstratif-filosofis disinyalir dapat menggairahkan, menghidupkan, dan mengembangkan keilmuan Islam secara dinamis, namun justru hal itulah yang tidak banyak dikembangkan oleh pemikir dan ilmuwan-ilmuwan Muslim. (Widodo, 2007: 88)⁸⁴

TABEL 5.
PERBANDINGAN EPISTEMOLOGI BAYANI, IRFANI, DAN BURHANI

	Bayani	Irfani	Burhani
Sumber	Teks Keagamaan/ Nash	Ilham/ Intuisi	Rasio
Metode	Istinbat/ Istidlal	Kasyf	Tahlili (analitik), Diskursus
Pendekatan	Linguistik	Psikho-Gnostik	Logika
Tema sentral	Ashl – Furu' Kata – Makna	Zahir – Batin Wilayah – Nubuawah	Essensi – Aksistensi Bahasa – Logika
Validitas kebenaran	Korespondensi	Intersubjektif	Koherensi Konsistensi
Pendukung	Kaum Teolog, ahli Fiqh.	Kaum Sufi	Para Filosof

Sumber: <http://habibisir.blogspot.co.id/2013/04/epistemologi-bayani-burhani->

⁸⁴ Sembodo Ardi Widodo, *Nalar Bayani, 'Irfani, Burhani dan Implikasinya Terhadap Keilmuan Pesantren*, Hermeneia, Jurnal Kajian Islam Interdisipliner Vol. 6, Nomor 1, Januari-Juni 2007, hal.65-92

[dan-irfani.html](#) dengan sedikit modifikasi

Abu Hapsin, ketua Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama (PWNU) Jawa Tengah yang juga merupakan pengajar dan pengurus yayasan Universitas Wahid Hasyim dalam paparannya pada seminar Agama dan Revolusi Mental di Universitas Wahid Hasyim Semarang pada tanggal 23 Desember 2014 menyatakan bahwa keseimbangan itu indah termasuk dalam memahami dan mengamalkan agama. Ada orang yang terlalu semangat dalam mengamalkan agama tapi tidak diimbangi dengan pemahaman yang komprehensif. Akibatnya bisa merusak keseimbangan dalam masyarakat atau dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Setidaknya dalam sejarah Islam kita mengenal tiga pendekatan dalam memahami dan mengamalkan ajaran agama. Pertama pendekatan bayani, kedua pendekatan burhani dan ketiga pendekatan irfani. Pendekatan bayani yang lebih menekankan pada cara memahami ajaran agama dilihat dari aspek dan kaidah kebahasaan banyak digunakan oleh Fuqaha. Pendekatan burhani yang lebih menekankan pada cara memahami ajaran agama dilihat dari aspek rasio dan argument-argument logis digunakan oleh para mutakallimin, khususnya dari kelompok rasionalis seperti kaum Mu'tazilah. Sementara pendekatan irfani yang lebih menekankan pada makna batin atau makna spiritual serta hikmah dibalik teks-teks ajaran agama atau dibalik pengamalan agama banyak digunakan oleh kaum Sufi.

Ketiga pendekatan itu mestinya bisa digunakan secara proporsional dan seimbang atau bahkan bisa disinergikan dalam memahami dan mengamalkan ajaran agama. Bila ketiga pendekatan itu bisa disinergikan maka wahyu tidak harus bertentangan secara ekstrim dengan akal, agama tidak harus melawan atau memusuhi sains, kebenaran teologis tidak harus dipertentangkan dengan kebenaran empiris maupun pragmatis. Sayangnya dalam sejarah Islam serigkali ketiga pendekatan ini tidak bisa disinergikan dalam diri manusia secara individu maupun dalam interaksi antar kelompok. Akibatnya yang muncul adalah ekstrimitas. Dalam bahasa Azyumardi Azra kedua ekstrimitas itu melahirkan dua corak fundamentalisme yakni fundamentalisme literal dan fundamentalisme liberal.

Ekstrimitas muncul akibat gagalnya seseorang atau sekelompok orang dalam menyeimbangkan, mensinergikan atau mengintegrasikan antara tuntutan materialism dan spiritualism, antara akal dan wahyu, antara sains

dan agama, antara formalism dan substansialisme, antara semangat mengamalkan agama dan upaya memahami agama secara komprehensif. Radikalisme atau kekerasan atas nama agama biasanya muncul pada saat agama telah disusupi oleh kepentingan lain di luar kepentingan agama seperti kepentingan politik dan ekonomi. Kepentingan-kepentingan itulah yang menjadikan agama bisa menampakkan diri dalam bentuknya yang keras dan radikal. Dalam sejarah Islam fundamentalisme literal dan fundamentalisme liberal sama-sama pernah terlibat dalam kekerasan atas nama agama dalam bentuk *mihnah* atau inquisisi berikut berbagai implikasinya. Di Indonesia, fundamentalisme literal juga pernah terlibat dalam berbagai bentuk kekerasan atas nama agama terhadap sejumlah target setelah target itu terlebih dahulu disesatkan, dimurtadkan, dikafirkan, dimusyrikkan dibid'ahkan dan lain sebagainya.

Menurut Tahir Mahmood dalam kaitan dengan transformasi, reformasi dan unifikasi hukum Islam di berbagai dunia Islam terjadi proses saling berbagai madzhab yang berbeda dan berusaha melakukan unifikasi. Negara-negara Mulsim di Afrika Utara dan sekitarnya didominasi oleh madzhab Maliki. Qatar dan Arab Saudi secara resmi berpegang pada fiqih madzhab Hanbali. Madzhab *Ithna 'Ashari Ja'fari* telah mendominasi Iran dan hampir sama jumlahnya dengan populasi Muslim Sunni di Irak. Di antara berbagai aliran hukum Islam ada perbedaan besar antara madzhab Syiah *Ithna 'Ashari* dan empat madzhab Sunni. Madzhab Syiah *Zaidi* lebih dekat dengan madzhab Syafi'i yang Sunni daripada dua aliran Syiah lainnya di sejumlah masalah. Perbedaan antar madzhab ini telah menyebabkan keragaman hukum dan variasinya di dunia Muslim.⁸⁵

Sebaliknya, undang-undang personal (*personal law*) yang baru saja diberlakukan di negara Muslim modern, secara seragam berlaku untuk semua pengikut Islam setempat. Dampak penting dari legislasi yang baru saja disahkan di bidang hukum personal selain kodifikasi adalah adanya penyatuan hukum, dan reformasi pada bagian-bagian tertentu. Di Iran dan Pakistan, di luar ketentuan undang-undang, hukum personal dari masing-masing madzhab hukum Islam yang berlaku secara lokal dilindungi secara konstitusional. Di Irak dan Yaman Utara, syariat Islam pada umumnya dan di

⁸⁵ Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries*, hal.10-11.

Turki “hukum adat” (yang seharusnya berarti hukum Hanafi) diakui sebagai hukum residual.

Sampai sejauh ini hukum personal yang telah dikodifikasikan dan diseragamkan telah mencapai prestasi luar biasa. Daftar negara-negara di mana hukum personal telah hampir sepenuhnya dikodifikasi termasuk Mesir, Aljazair, Irak, Yordania, Maroko, Yaman Utara, Somalia, Suriah, Tunisia dan Turki. Sedangkan di Indonesia, Lebanon, Malaysia dan Yaman Selatan, hukum perkawinan secara komprehensif telah dikodifikasi. Di negara-negara ini, tingkat penyatuan hukum patut dipuji.⁸⁶

Menurut Tahir Mahmood, negara Muslim dalam upayanya mencapai reformasi hukum yang diinginkan menggunakan doktrin yurisprudensi Islam yang ada seperti *musawat al-madzahib* (kesetaraan madzhab hukum Islam), *istihsan*, *masalih al-mursalah* (kepentingan umum), *siyash syar'iyah* (kebijakan legislatif negara), *istidlal* (penalaran juristik), *tawdi'* (legislasi), *tadwin* (kodifikasi), dan sejenisnya. Teknik dan metodologi reformasi yang digunakan di samping proses-proses lama seperti *ijma*, *qiyas* (penguasaan aturan analogis) dan *ijtihad* individu atau kolektif (mengembangkan prinsip-prinsip hukum baru atas dasar yang lama), juga diadopsi beberapa prinsip baru seperti *tahayur* (pilihan eklektik dari prinsip-prinsip hukum yang berbeda dalam hukum Islam) dan *talfiq* (kombinasi dari dua atau lebih aturan hukum paralel untuk mengembangkan yang baru).⁸⁷

Negara-negara Muslim di mana hukum personalnya belum diubah ke dalam bentuk undang-undang, pengadilan terus menggalinya dalam risalah fiqih klasik. Tentu saja jumlah negara-negara tersebut tidak besar dan berkurang dari hari ke hari. Arab Saudi, misalnya, tidak memiliki kode sipil atau undang-undang hukum personal. Sesuai petunjuk yang dikeluarkan oleh Dewan Yudisial Agung negara itu pada tahun 1928, teks-teks Hanbali tertentu tetap menjadi sumber dasar untuk hukum personal, hak keluarga dan waris. Arab Saudi, dan Qatar yang secara tradisional mengikuti madzhab Hanbali membiarkan hukum personalnya tidak dikodifikasi.⁸⁸

Dalam bukunya yang berjudul *An Introduction to Islamic law*, Joseph Schacht, menyatakan bahwa *Islamic law is epitome of Islamic thought, the most typical manifestation of Islamic way of life, the core and the kernel of*

⁸⁶ *Ibid.* hal. 11.

⁸⁷ *Ibid.* hal. 13.

⁸⁸ *Ibid.* hal. 14

Islam itself.⁸⁹ (syari'at Islam adalah ringkasan pemikiran Islam, bentuk perwujudan paling nyata dari gaya hidup Islam, inti penting dari Islam itu sendiri). Oleh karena itu wajar bila umat Islam, dimana pun berada, memiliki keinginan kuat untuk menyesuaikan nilai dan norma yang berlaku di lingkungan masyarakatnya agar sejalan dengan nilai atau norma yang terdapat dalam syari'at Islam. Akan tetapi syari'at Islam juga mengakui perlunya umat Islam menghargai apa yang disebut *urf*⁹⁰ atau *ma'ruf*⁹¹, suatu tradisi yang dinilai baik oleh kelompok masyarakat tertentu. Kemudian pengalaman sosiologis dan politis juga membuktikan bahwa tidak semua umat Islam sadar dan bersedia menerapkan nilai atau norma yang ada dalam syari'at Islam dan tidak semua penguasa muslim mau menggunakan kekuasaannya untuk memaksakan pelaksanaan syari'at Islam. Itulah sebabnya, bila dihadapkan pada konteks dan tradisi lokal, corak penerapan syari'at Islam dalam pengertian yang luas, tidak semata-mata penerapan formal atau *taqin*, di sejumlah daerah atau negara amat beragam.

Itulah sebabnya di sejumlah daerah atau negara bisa dijumpai model-model penerapan syari'at Islam yang berbeda antara satu dengan lainnya. Andi Alfian Mallarangeng dalam menanggapi pertanyaan wartawan seputar model pelaksanaan syari'at Islam di Aceh menyatakan: *It is not even clear how the sharia will be implemented in Aceh, whether it would follow the models of Saudi Arabia, Pakistan, Iran, Malaysia or Afghanistan*.⁹²

Secara umum ada tiga model pelaksanaan syari'at Islam 1) model tekstualis eksklusif, 2) substansialis inklusif, dan 3) model kombinasi dari keduanya. Ketiga model ini bisa diterapkan secara *bottom up* atau *top down*.

Model pertama biasanya berusaha melaksanakan syari'at Islam sebagaimana telah disebutkan dalam teks al-Qur'an, al-Sunnah/hadits atau dalam teks kitab-kitab mu'tabar yang diakui otoritasnya dalam menjelaskan hukum Islam. Model ini biasanya dilandasi dengan asumsi bahwa syari'at Islam telah sempurna mengatur segala aspek kehidupan. Syari'at Islam setelah Nabi Muhammad tidak lagi mengalami proses evolusi. Oleh karena

⁸⁹ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University Press, 1964, hlm.1

⁹⁰ QS al-A'raf 7:199.

⁹¹ QS An-Nisa 4:19

⁹² *The Jakarta Post*, December 21, 2000.

itu umat Islam tinggal menerapkannya bila ketentuannya sudah jelas dalam teks al-Qur'an atau al-Sunnah. Bila belum ada maka bisa menggunakan analogi/qiyas atau ijtihad. Umat Islam tidak perlu mengambil system hukum lain di luar Islam. Syari'at Islam merupakan hukum Tuhan yang tidak bisa diketahui maksud dan kandungannya secara benar kecuali oleh ahlinya, yakni faqih atau mujtahid. Oleh karena itu setiap undang-undang yang dibuat oleh lembaga legislative harus mendapat persetujuan dari ahli syari'at dan ahli syari'at berhak memveto setiap undang-undang yang dinilai tidak sejalan dengan syari'at.

Model kedua, berusaha mengamalkan syari'at Islam dengan melihat konsep atau gagasan yang ada di balik teks. Bila gagasan utamanya telah ditangkap, maka penerapannya bisa dilaksanakan secara fleksibel sesuai dengan perkembangan zaman. Model kedua ini biasanya didasarkan pada asumsi bahwa setiap ketentuan hukum dalam hukum Islam ada *reasoning*-nya dan ada tujuannya. Oleh karena itu para pendukung model kedua ini tidak keberatan bila hukum Islam mengalami evolusi. Mereka juga relatif mudah menerima system hukum apa saja sepanjang system hukum itu menjunjung tinggi keadilan, persamaan, kebebasan, persaudaraan, dan kemanusiaan yang menjadi inti syari'at Islam. Mereka bisa menerima system hukum yang bisa melindungi agama, bisa melindungi akal, keturunan, hak milik atau harta serta bisa melindungi jiwa. Syari'at Islam diterapkan secara terbuka, artinya syari'at Islam diterapkan sembari menerima "unsur-unsur luar" seperti adat setempat dan pemikiran-pemikiran yang berasal dari luar Islam. Syariat Islam bisa disebut terbuka karena ia bisa ditafsirkan oleh siapa saja. Tidak ada monopoli dalam penafsiran syari'at, dan karenanya tidak perlu ada lembaga "pengawas syari'at" yang memonopoli tafsir atas syari'at Islam.

Model ketiga, kombinasi, artinya dalam mengamalkan syari'at Islam, mereka akan melihat mana syari'at Islam yang bersifat *ta'abbudi* dan mana syariat Islam yang bersifat *ta'aqquli*. Dalam konteks ini, mereka terkadang memilah-milah, antara syari'at Islam yang bersifat privat (Personal Law) dan hukum Islam yang bersifat publik. Pada hukum privat atau *personal law* mereka cenderung tekstualis eksklusif karena menganggap bagian dari *ta'abudi*, tapi dalam hukum publik mereka cenderung substansialis inklusif, karena dianggap *ta'aqquli*.

TABEL 6.
MODEL PELAKSANAAN SYARIAT/HUKUM ISLAM

	Dekripsi	Asumsi
Tektualis eksklusif	berusaha melaksanakan syari'at Islam sebagaimana telah disebutkan dalam teks al-Qur'an, al-Sunnah/hadits atau dalam teks kitab-kitab mu'tabar yang diakui otoritasnya dalam menjelaskan hukum Islam	Syari'at Islam telah sempurna mengatur segala aspek kehidupan. Syari'at Islam setelah nabi Muhammad tidak lagi mengalami proses evolusi.
Substansialis inklusif	berusaha mengamalkan syari'at Islam dengan melihat konsep atau gagasan yang ada dibalik teks. Bila gagasan utamanya telah ditangkap, maka penerapannya bisa dilaksanakan secara fleksibel sesuai dengan perkembangan zaman	Setiap ketentuan hukum dalam hukum Islam ada <i>reasoning</i> -nya dan ada tujuannya. Oleh karena itu para pendukung model kedua ini tidak keberatan bila hukum Islam mengalami evolusi.
Kombinasi	dalam pengamalan syari'at Islam, dibedakan antara syari'at Islam yang bersifat <i>ta'abbudi</i> dan syariat Islam yang bersifat <i>ta'aqquli</i> . Dalam konteks ini syariat dipilah antara syari'at Islam yang bersifat privat (Personal Law) dan syariat Islam yang bersifat public.	Sebagian ketentuan hukum Islam ada alasan dan tujuannya, oleh karenanya mengalami evolusi/perubahan. Sebagian lagi tidak mengalami evolusi/perubahan. Hal-hal yang bersifat <i>ta'abbudi</i> tidak mengalami perubahan.

Pilihan yang diambil oleh individu maupun kelompok umat Islam di masing-masing daerah atau negara akan sangat tergantung pada politik hukum serta reformasi hukum yang diakomodir oleh daerah atau negara yang bersangkutan.

Politik penerapan syari'at Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara bisa dilihat dari konsensus politik dari para pendiri negara yang kemudian biasanya dituangkan dalam bentuk konstitusi atau hukum dasar bagi suatu negara yang dijadikan acuan bagi pembuatan hukum atau undang-undang di bawahnya. Setidaknya ada 19 negara yang mendeklarasikan Islam dalam konstitusinya.⁹³

Dilihat dari hukum dasar atau konstitusi yang dirumuskan oleh sejumlah negara Muslim, setidaknya ada empat model konstitusi negara muslim. Pertama, negara Muslim (Muslim country) yang konstitusinya mengakui Islam sebagai agama negara dan menjadikan syari'at Islam sebagai sumber utama pembuatan undang-undang. Di sini bisa dimasukkan negara seperti Saudi Arabia, Libya, Iran, Pakistan dan Mesir. Kedua, negara Muslim yang konstitusinya menyatakan Islam sebagai agama negara tetapi tidak menyebutkan syari'at sebagai sumber utama pembuatan undang-undang, artinya syari'at Islam hanya dipandang sebagai salah satu sumber dari beberapa sumber pembuatan undang-undang, contohnya Irak dan Malaysia. Ketiga, negara Muslim yang tidak menjadikan Islam sebagai agama negara dan tidak menjadikan syari'at Islam sebagai sumber utama pembuatan undang-undang tapi mengakui syari'at Islam sebagai hukum yang hidup di masyarakat, contohnya Indonesia. Keempat, negara Muslim yang menyatakan diri sebagai negara sekuler dan berusaha agar syari'at Islam tidak mempengaruhi system hukumnya, contohnya Turki.⁹⁴

Dalam kaitannya dengan pelaksanaan syari'at Islam, dimana-mana, para ulama atau orang yang dipandang ahli dalam ajaran agama Islam akan selalu dipandang penting. Ulama disamping dianggap lebih memahami kandungan al-Qur'an dan Hadits, pewaris Nabi, mereka juga pada umumnya merupakan para pemimpin non formal di masyarakatnya. Oleh karena itu para penguasa dalam upayanya memperoleh dukungan rakyat pada umumnya

⁹³ Lihat Denis J. Wiechman, Jerry D. Kendall dan Mohammad K. Azarian dalam *Islamic law; myths and realities*. Wiechman dkk menyatakan bahwa dewasa ini ada sekitar 1,2 milyar muslim di seluruh dunia atau lebih dari 20% populasi penduduk dunia. Pada tahun 2000 satu dari empat penghuni planet ini adalah muslim. Ada 35 negara yang lebih dari 50% penduduknya muslim dan ada 21 negara yang populasi penduduk muslimnya mencapai bilangan yang signifikan.

⁹⁴ Nurrohman dkk, *Syari'at Islam, Konstitusi dan Hak Asasi Manusia: Studi Terhadap Pandangan Sejumlah Tokoh tentang Model Pelaksanaan Syari'at Islam di Daerah Istimewa Aceh*, Lembaga Penelitian IAIN Bandung, 2002, hlm. 17.

berkepentingan terhadap dukungan para ulama. Di negara Islam, program-program pemerintah akan sulit dilaksanakan bila tidak mendapatkan dukungan para ulama. Akan tetapi pada saat syari'at Islam akan diformulasikan dalam bentuk *qanun* (hukum positif), negara-negara Islam berbeda dalam memosisikan ulamanya.

Bila dilihat dari sisi kuat dan lemahnya peran ulama dalam proses legislasi setidaknya ada tiga model hubungan antara lembaga legislative dan lembaga ulama. Iran adalah negara yang menempatkan ulamanya pada posisi yang paling kuat. Konsep wilayatul faqih yang kemudian dimasukkan dalam konstitusi Iran menjadikan ulama atau faqih bukan hanya sebagai pemimpin agama tapi juga pemimpin politik. Dalam struktur kekuasaan Iran, kekuasaan pemimpin spiritual lebih besar ketimbang kekuasaan seorang presiden. Ulama sebagai “wakil Tuhan” punya kewenangan untuk mengawal berlakunya syari'at Islam (hukum Islam) secara benar.

Oleh karena itu bila parlemen atau lembaga legislative mengeluarkan undang-undang yang dinilai bertentangan dengan syari'at Islam, maka para ulama yang duduk dalam Dewan Pengawal (*Guardian Council*) bisa melakukan veto terhadapnya. Oleh karena itu sepanjang belum ada perubahan konstitusi negara Iran cenderung teokratis meskipun negara ini secara formal menyebut dirinya republik.

Selain model Iran ada model Pakistan. Dalam rangka mengarahkan pelaksanaan syari'at Islam, Pakistan memiliki Dewan Riset dan Ideologi Islam yang anggotanya terdiri atas para ulama. Meskipun keberadaan lembaga ini dijamin konstitusi, artinya bisa disebut sebagai lembaga negara, tetapi lembaga ini hanya berfungsi sebagai penasehat, tidak memiliki kekuasaan politik dan tidak memiliki hak veto terhadap undang-undang yang ada.

Sedangkan ulama di negara-negara Islam lainnya, pada umumnya tidak masuk dalam struktur resmi pemerintahan. Keberadaannya tidak dijamin oleh konstitusi. Mereka terbatas hanya sebagai pemimpin agama. Kalaupun dibuatkan sebuah lembaga seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI), letaknya di luar struktur negara maupun struktur pemerintahan. Paling jauh MUI di Indonesia hanya bisa dikategorikan sebagai lembaga setengah resmi, karena ada unsur pemerintah dalam anggotanya dan mendapat dukungan anggaran

dari pemerintah.⁹⁵ Berbeda dengan MUI secara umum, MPU (Majlis Permusyawaratan Ulama) di Aceh masuk dalam struktur pemerintahan dan anggarannya sepenuhnya ditanggung oleh pemerintah melalui APBD.

TABEL 7.
HUBUNGAN LEMBAGA LEGISLATIF DAN LEMBAGA
ULAMA (AHLI HUKUM ISLAM)

No	Uraian	Contoh
Model Pertama	Negara yang menempatkan ulamanya pada posisi yang paling kuat. Konsep wilayatul faqih yang kemudian dimasukkan dalam konstitusi Iran menjadikan ulama atau faqih bukan hanya sebagai pemimpin agama tapi juga pemimpin politik. Dalam struktur kekuasaan Iran, kekuasaan pemimpin spiritual lebih besar ketimbang kekuasaan seorang presiden. Ulama sebagai “wakil Tuhan” punya kewenangan untuk mengawal berlakunya syari’at Islam (hukum Islam) secara benar.	Iran
Model Kedua	Dalam rangka mengarahkan pelaksanaan syari’at Islam, Pakistan memiliki Dewan Riset dan Ideologi Islam yang anggotanya terdiri atas para ulama. Meskipun keberadaan lembaga ini dijamin konstitusi, artinya bisa disebut sebagai lembaga negara, tetapi lembaga ini hanya berfungsi sebagai penasehat, tidak memiliki kekuasaan politik dan tidak memiliki hak veto terhadap undang-undang yang ada.	Pakistan
Model Ketiga	Ulama di negara-negara Islam lainnya, pada umumnya tidak masuk dalam struktur resmi pemerintahan. Keberadaannya tidak dijamin oleh konstitusi. Mereka terbatas hanya sebagai	Indonesia dengan catatan Aceh secara khusus

⁹⁵ Ibid., hlm. 141-142.

	<p>pemimpin agama. Kalaupun dibuatkan sebuah lembaga seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI), letaknya di luar struktur negara maupun struktur pemerintahan. Paling jauh MUI di Indonesia hanya bisa dikategorikan sebagai lembaga setengah resmi, karena ada unsur pemerintah dalam anggotanya dan mendapat dukungan anggaran dari pemerintah.</p>	<p>berbeda.</p>
--	---	-----------------

Iran merupakan negara yang secara struktural menempatkan ulama (ahli hukum Islam) dalam posisi yang tinggi. Di atas permukaan, pemerintah Amerika Serikat (AS) dan pemerintah Iran memiliki banyak kesamaan: adanya seorang presiden yang terpilih secara langsung, adanya badan legislatif, dan pengadilan yang kuat. Perbedaan yang jelas terletak pada kenyataan bahwa Iran adalah teokrasi Islam, dan bahwa satu orang, Pemimpin Tertinggi, memberikan kontrol ideologis dan politik atas sebuah sistem yang didominasi oleh para ulama yang membayangi setiap fungsi utama negara.

Di bagian atas struktur kekuasaan Iran adalah Pemimpin Tertinggi, Ayatullah Ali Khamenei, yang menggantikan Ayatullah Ruhullah Khomeini, bapak Revolusi Iran, atas kematian Khomeini pada tahun 1989. Khomeini dan Khamenei dua orang yang memegang jabatan itu sejak pendirian Republik Islam pada tahun 1979.

Menurut Konstitusi Iran, Pemimpin Tertinggi bertanggung jawab dalam menentukan haluan dan pengawasan "kebijakan umum Republik Islam Iran," yang berarti bahwa ia menetapkan arah kebijakan domestik dan luar negeri Iran. Pemimpin Tertinggi juga adalah panglima angkatan bersenjata dan mengendalikan operasi intelijen dan keamanan Republik Islam; dia sendiri bisa menyatakan perang atau perdamaian. Dia memiliki kekuasaan untuk mengangkat dan memecat para pemimpin peradilan, radio negara dan jaringan televisi, dan komandan tertinggi dari Korps Garda Revolusi Islam. Dia juga menunjuk enam dari dua belas anggota Dewan Garda, badan kuat yang mengawasi kegiatan Parlemen dan menentukan kandidat mana yang memenuhi syarat untuk mencalonkan diri untuk jabatan publik.

Lingkup kekuasaan Pemimpin Tertinggi diperluas melalui wakil-wakilnya yang tersebar di seluruh sektor pemerintah. Dalam beberapa hal

perwakilan Pemimpin Tertinggi lebih berkuasa daripada menteri-menteri presiden dan memiliki wewenang untuk campur tangan dalam masalah negara apa pun atas nama Pemimpin Tertinggi.⁹⁶

Politik penerapan hukum Islam di suatu wilayah atau negara juga berkaitan dengan reformasi hukum Islam, bagaimana metode yang digunakan dan sejauh mana reformasi yang telah dilakukan. Di sejumlah negara, reformasi hukum dilakukan melalui sejumlah metode dan teknik yang bervariasi. Metode yang digunakan menurut Tahir Mahmood antara lain: *musawat al-madzahib* atau menyamakan kedudukan semua madzhab, *istihsan (juristic equity)* atau keadilan hukum, *siyasah syar'iyah* atau kebijakan negara dalam proses legislasi, *istidlal (juristic reasoning)* atau penalaran juridis, *tawdi' (legislation)* atau pembuatan undang-undang dan *tadwin (codification)* atau penyusunan menurut system tertentu. Adapun teknik yang digunakan adalah *ijma (consensus of jurists)* atau kesepakatan ahli hukum, *qiyas (analogical deduction of rules)* atau aturan untuk membuat analogi secara deduktif, *ijtihad* individual atau kolektif dengan mengembangkan prinsip-prinsip baru atas dasar prinsip lama. *Tahayur (eclectic choice out of divergent legal principles within the Islamic law)* atau pilihan eklektik dari prinsip-prinsip hukum yang berbeda dalam hukum Islam, *talfiq (combination of two or more parallel legal rules to evolve a new one)* atau mengkombinasikan dua atau lebih aturan hukum secara paralel untuk mengembangkan yang baru.

TABEL 8.
METHODOLOGY OF REFORM (TAHIR MAHMOOD)

Methodology	Technique	Notes
1. Islamic jurisprudential doctrines of <i>musawat al-madzahib</i> (equality of the schools of Islamic law), 2. <i>istihsan</i> (juristic equity/ keadilan hukum)	1. <i>ijma</i> (consensus of jurists) 2. <i>qiyas</i> (analogical deduction of rules) 3. individual or collective <i>ijtihad</i> (evolving new	<i>Tahayur</i> and <i>talfiq</i> are new principle

⁹⁶Sumber: <https://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/tehran/inside/govt.html> diakses 7 Januari 2017

3. <i>masalih al-mursalah</i> (public interest)	legal principles on the basis of the old ones)	
4. <i>siyasah syar'iyah</i> (legislative policy of the state)	4. <i>tahayur</i> (eclectic choice out of divergent legal principles within the Islamic law)	
5. <i>istidlal</i> (juristic reasoning)		
6. <i>tawdi'</i> (legislation)		
7. <i>tadwin</i> (codification) and the like.	5. <i>talfiq</i> (combination of two or more parallel legal rules to evolve a new one)	

Sumber: Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries*, Academy of Law and Religion, Times Press, New Delhi, 1987. (1987: 13)

Perbedaan pilihan umat Islam di sejumlah negara dalam menggali dan mengamalkan hukum Islam menjadikan mereka berbeda dalam mentransformasikan hukum Islam dalam hukum nasional. Perbedaan itu menjadikan negara-negara Muslim berbeda dalam menggambarkan relasi hukum Islam dan negara. Atau sebaliknya, perbedaan negara-negara Muslim dalam menggambarkan relasi hukum Islam dan negara, mengakibatkan adanya perbedaan di antara mereka dalam melakukan proses transformasi dan integrasi hukum Islam ke dalam system hukum nasionalnya.

Relasi hukum Islam dan Negara juga tidak dapat dipisahkan dari wacana tentang relasi agama dan negara serta wacana seputar peran atau fungsi agama dalam kehidupan politik. Menurut Munawir Sjadzali, sebagaimana telah dijelaskan di atas, di kalangan umat Islam terdapat tiga aliran mengenai relasi Islam dan negara. Pertama, mereka yang berpandangan bahwa Islam bukan semata-mata agama dalam pengertian Barat yakni agama yang hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya, Islam adalah agama yang sempurna yang mengatur semua aspek kehidupan, termasuk kehidupan bernegara. Kedua, mereka yang berpandangan bahwa Islam adalah agama dalam pengertian Barat yang tidak ada hubungannya dengan urusan negara. Menurut mereka, Nabi Muhammad hanyalah seorang rasul sebagaimana rasul-rasul terdahulu yang tugasnya hanya mengajak manusia mengikuti peradaban yang luhur, karakter yang mulia, dan nabi tidak pernah bermaksud mendirikan dan menjadi kepala

negara. Ketiga, adalah mereka yang memiliki pandangan bahwa dalam Islam tidak dijumpai system ketetaneagaan tetapi dijumpai sejumlah system nilai etika untuk kehidupan bernegara. Dengan kata lain, relasi agama dan negara dewasa ini dapat dikelompokkan menjadi tiga, pertama relasi yang bersifat *integrative*, relasi yang bersifat *symbiotic*, dan relasi yang bersifat sekularistik atau pemisahan. Adapun peran atau fungsi agama dalam kehidupan politik atau negara, menurut Masykuri Abdillah dapat dibagi menjadi tiga yakni, agama sebagai ideology, agama sebagai sumber etika, moral dan spiritual dan ketiga agama sebagai sub-ideologi. Bagaimana relasi agama dan negara serta bagaimana peran agama dalam kehidupan politik amat berpengaruh dalam cara hukum Islam ditransformasikan, direformasi atau diintegrasikan ke dalam hukum nasional.

Reformasi dan transformasi hukum Islam dalam hukum nasional, pada dasarnya menjadi tuntutan dan kebutuhan dunia Islam dewasa ini yang menginginkan system hukum di masing-masing negara diatur dengan cara yang lebih sistematis. Oleh karena itu Tahir Mahmood dalam bukunya, *Personal Law in Islamic Countries* mengatakan bahwa seperti negara-negara lain di dunia, proses kodifikasi dan legislasi di dunia Islam telah diadopsi sebagai cara untuk melakukan sistematisasi, simplifikasi dan reformasi hukum.⁹⁷ Menurut Tahir Mahmood, reformasi hukum keluarga di dunia Islam mengalami tiga fase.

Fase pertama, reformasi hukum keluarga 1911-1950

Sementara, undang-undang yang diberlakukan di Mesir dan Sudan aplikasinya bersifat lokal, undang-undang yang diberlakukan di Ottoman, aplikasinya diperluas keluar wilayah Turki, meliputi Libanon, Palestina, Siria serta bagian lain dari imperium Turki. Pada akhir paruh pertama abad ini dunia Muslim memiliki undang-undang berikut yang berlaku di ranah hukum pribadi.

- 1) Di Mesir, Iran dan Sudan – undang-undang yang diberlakukan secara lokal atau diundangkan melalui peradilan mereformasi atau mengkodifikasi aspek tertentu dari hukum privat.
- 2) Di Yirdania, Libanon, Palestina dan Siria, legislasi yang dibuat Ottoman pada saat itu dipertahankan untuk tetap berlaku.

⁹⁷ Tahir Mahmood dalam bukunya, *Personal Law in Islamic Countries*, Academy of Law and Religion, Times Press, New Delhi, 1987, hlm. 1.

- 3) Di Turki, hukum sipil impor digabungkan dengan undang-undang baru tentang hukum keluarga dan hukum waris.
- 4) Di berbagai wilayah Muslim di Asia selatan dan timur, dari waktu ke waktu juga diundangkan hukum administrasi.⁹⁸

Fase Reformasi Kedua 1951-1970

Secara garis besar legislasi hukum keluarga di dunia Islam antara tahun 1951-1970 dapat diringkaskan sebagai berikut :

- 1) Yordania, Suriah, Tunisia, Maroko, dan Irak memberlakukan undang-undang baru yang komprehensif tentang hak-hak keluarga atau status pribadi masing-masing pada tahun 1951, 1953, 1956, 1958, dan 1959.
- 2) Mesir dan Tunisia menghapuskan wakaf keluarga dan juga membatalkan pengadilan agama mereka pada tahun 1955-1956, memberdayakan pengadilan sipil untuk mengatur hukum pribadi.
- 3) Aljazair secara singkat mereformasi undang-undang perkawinannya pada tahun 1959 dan Sudan secara signifikan memodifikasi undang-undang perwaliannya pada tahun 1960.
- 4) Pakistan memperluas cakupan hukum Islamik dan mereformasi beberapa aspek utamanya selama 1961-1962.
- 5) Iran lebih lanjut mereformasi hukumnya tentang pernikahan dan perceraian pada tahun 1967.
- 6) Indonesia memperluas ruang lingkup dan yurisdiksi peraturan perundang-undangan pra 1950-nya; sementara Kesultanan Brunei dan negara-negara bagian Malaysia memberlakukan aturan administratif baru terkait dengan hukum Islam.⁹⁹

Fase Reformasi Ketiga 1971-1986

1971	a) Reformasi hukum perkawinan di Afghanistan b) Pengenalan beberapa prinsip baru ke dalam hukum waris di Kuwait
1972-73	a) Reformasi hukum pernikahan, perceraian dan wakaf di Libya

⁹⁸ *Ibid.* hlm. 3-4

⁹⁹ *Ibid.*, hlm. 5

1974-75	<ul style="list-style-type: none"> a) Pengesahan hukum keluarga yang singkat tetapi revolusioner di Yaman Selatan. b) Mengesahkan undang-undang keluarga baru yang komprehensif di Indonesia c) Pemberlakuan kode keluarga baru yang komprehensif di Somalia d) Amandemen luas dari kode status pribadi 1953 di Suriah e) Penggantian undang-undang perlindungan keluarga 1967 di Iran oleh undang-undang baru dengan judul yang sama
1976-77	<ul style="list-style-type: none"> (a) Kodifikasi hukum suksesi Islam di Yaman Utara (b) Penegakan kode status pribadi baru di Yordania untuk mencabut dan mengganti undang-undang lama tahun 1951 tentang hak-hak keluarga (c) Pemberlakuan hukum anti-mahar di Pakistan
1978	<ul style="list-style-type: none"> (a) Kodifikasi hukum waris Islam di Yaman Utara (b) Modifikasi signifikan terhadap kitab hukum personal 1959 di Irak (c) Undang-undang lebih lanjut terkait dengan hak-hak perempuan di Afghanistan
1979-80	<ul style="list-style-type: none"> (a) Reformasi luas terhadap dua hukum status pribadi (1920-1929) di Mesir (b) Reformasi lebih lanjut yang ekstensif dalam kode status pribadi 1959 di Irak (c) Penghapusan semua legislasi pra-revolusi yang terkait dengan hukum pribadi dan pemulihan hukum tradisional di Iran. (d) Islamisasi hukum pidana di Pakistan (e) Penegakan hukum anti mahar di Bangladesh
1981	Reformasi secara luas terhadap kode (kitab) status pribadi tahun 1956 di Tunisia
1982-83	<ul style="list-style-type: none"> (a) Islamisasi hukum perdata dan pidana di Sudan (b) Pengesahan undang-undang baru tentang hak-hak perempuan yang diceraikan di Irak
1984-85	<ul style="list-style-type: none"> (a) Pengundangan kode (kitab hukum) keluarga baru yang komprehensif di Aljazair (b) Penegakan hukum keluarga Islam baru di Malaysia (c) Kodifikasi hukum pribadi di Kuwait

	(d) Modifikasi baru secara luas terhadap dua hukum lama tentang status pribadi tahun 1920-1929 di Mesir
1986	Kodifikasi hukum perdata di Uni Emirat Arab Uited

Sumber: Tahir Mahmood (1987: 6-7)

Dalam bukunya yang berjudul *Membaca Gelombang Ijtihad; Antara Tradisi dan Literasi*, Atho Mudzhar (1998: 174-175) menyatakan bahwa gerakan pembaharuan dalam hukum keluarga di negeri-negeri Muslim di dunia ini pada dasarnya terbagi atas tiga kategori: Pertama, negeri Islam yang sama sekali tidak mau melakukan pembaharuan dan masih tetap memberlakukan hukum keluarga sebagaimana tertuang dalam kitab-kitab fiqh dari madzhab yang dianut. Saudi Arabia adalah contoh dari negeri dalam kategori ini. Kedua, negeri Islam yang sama sekali telah meninggalkan hukum keluarga Islam dan sebagai gantinya mengambil hukum sipil Eropa. Turki adalah contoh dalam kategori ini. Ketiga, negeri-negeri yang berusaha memberlakukan hukum keluarga Islam tetapi setelah mengadakan pembaharuan di sana sini. Mesir, Tunisia, Pakistan dan Indonesia adalah contoh dari negeri-negeri dalam kategori ini. Mudzhar, seperti Tahir Mahmood mencatat setidaknya ada 13 masalah yang muncul saat berbicara tentang pembaharuan hukum keluarga di dunia Islam yaitu: (1) Masalah pembatasan umur minimal untuk kawin bagi laki-laki dan wanita dan masalah perbedaan umur antara pasangan yang hendak kawin. (2) Masalah peranan wali dalam nikah (3) Masalah pendaftaran dan pencatatan perkawinan (4) Masalah keuangan perkawinan: mas kawin dan biaya perkawinan (5) Masalah poligami dan hak-hak istri dalam poligami (6) Masalah nafkah istri dan keluarga serta rumah tinggal (7) Masalah talak dan cerai di muka pengadilan (8) Masalah hak-hak wanita yang dicerai suaminya (9) Masalah masa hamil dan akibat hukumnya (10) Masalah hak dan tanggung jawab pemeliharaan anak setelah terjadi perceraian (11) Masalah hak waris, termasuk bagi anak dari anak yang telah terlebih dahulu meninggal. (12) Masalah wasiat bagi ahli waris (13) Masalah keabsahan dan pengelolaan wakaf keluarga.¹⁰⁰

Di beberapa negara, ulama dapat menyetujui reformasi yang dilakukan. Pada saat yang sama, beberapa reformasi di beberapa negara telah ditentang dan dikritik oleh bagian tertentu dari para pemimpin agama dan ulama. Hal

¹⁰⁰ *Ibid.*, hlm. 11-12

ini terjadi di Irak, Indonesia, Pakistan, Tunisia, Yaman Selatan dan Turki. Pada beberapa kesempatan, keberatan mereka diterima dan reformasi yang diusulkan atau sudah dilakukan dibatalkan, dicabut atau dimodifikasi.¹⁰¹

Di antara negara-negara Muslim di mana undang-undang personal telah dikodifikasi atau direformasi, hanya Somalia dan Tunisia yang telah melakukan reformasi secara radikal seperti reformasi dalam aturan-aturan warisan tertentu di Somalia dan hukum poligami di Tunisia. Di negara-negara ini, meskipun Islam adalah agama negara, tidak ada mandat konstitusional untuk mematuhi hukum syariah. Dan di Turki, di mana undang-undang pribadi sekarang menjadi bagian dari kode sipil yang diimpor, Islam dan hukumnya tidak menikmati perlindungan hukum.¹⁰²

Di Somalia, anak perempuan secara teoritis mendapat setengah dari warisan yang diperuntukkan bagi anak laki-laki. Namun menurut adat atau tradisi di sejumlah daerah anak wanita tidak dibolehkan mewarisi unta dan kepemilikan tanah. Reformasi ambisius terhadap hukum keluarga sebenarnya telah terjadi pada tahun 1975 yang menyatakan bahwa anak perempuan harus mendapatkan hak yang sama dalam hal warisan, namun karena kuatnya adat reformasi ini sedikit sekali berdampak pada masyarakat perkotaan dan pedesaan.¹⁰³

Tunisia menjadi negara Arab pertama yang secara formal menghapuskan poligami di tahun 1956, di tahun ini negara secara resmi menjadi negara merdeka. Dewasa ini, Tunisia masih menjadi satu dari beberapa negara Muslim yang secara legal melarang poligami. Turki adalah negara berpenduduk mayoritas Muslim yang telah melarang praktek poligami sejak tahun 1926.¹⁰⁴

Di Pakistan, pengadilan syariah khusus telah dibentuk dan ketentuan konstitusional yang baru diperkenalkan untuk mengadili validitas keislaman dari undang-undang yang ada dan yang akan datang. Anehnya, bagaimanapun, pemberlakuan undang-undang pribadi (*personal law*) berada di luar yurisdiksi badan pengawas kewaspadaan (*a vigilance council*) ini. Sebaliknya di Iran konstitusi Islam yang baru telah membentuk dewan

¹⁰¹ *Ibid.*, hlm. 13

¹⁰² *Ibid.*, hlm. 8

¹⁰³ Source: <http://www.everyculture.com/Africa-Middle-East/Somalis-Marriage-and-Family.html>

¹⁰⁴ Source: https://en.wikipedia.org/wiki/Polygamy_in_Tunisia.

kewaspadaan untuk membantu pemerintah dalam menjaga semua hukum Republik, termasuk hukum pribadi, agar selalu dalam kesesuaian yang ketat dengan syariah.

Diperlakukan sebagai disiplin hukum terpisah yang berbeda dari hukum perdata lainnya, hukum personal (*personal law*) telah lama dikelola di seluruh dunia Muslim oleh pengadilan khusus dengan berbagai sebutan, seperti *mahakim al-shari'ah* (pengadilan hukum agama) di dunia Arab, dan pengadilan *qadi* di tempat lain, [kathis di Asia Tenggara dan kazis atau qazis di Asia Selatan]. Qadi (hakim pengadilan agama) bisa memutuskan sebuah kasus menurut madzhab hukum yang diikuti oleh dia atau oleh pihak-pihak yang berselisih.¹⁰⁵

Pengadilan syariah dihapuskan di Mesir dan Tunisia selama tahun 1955-56, tetapi di sebagian besar negara-negara Muslim lainnya tetap ada. Sekarang ada pengadilan agama khusus untuk mengatur hukum personal Muslim di sebagian besar negara-negara Arab, Iran, Indonesia, Brunei dan Malaysia; dan di semua undang-undang negara bagian ini telah diberlakukan untuk mengatur kembali dan mensistematisasikan pengadilan tersebut. Di negara-negara ini baik konstitusi atau undang-undang lokal tentang administrasi peradilan mengarahkan pengadilan untuk menerapkan syariah. Di Bangladesh dan Pakistan ada "Akta Syariah" yang mengarahkan pengadilan sipil untuk menerapkan hukum Islam dalam kasus perkawinan, hubungan keluarga, waris dan wakaf. Pakistan kini telah menyiapkan pengadilan keluarga dengan undang-undang khusus untuk memutuskan perselisihan keluarga sesuai dengan hukum pribadi.¹⁰⁶

Di banyak negara Islam, konstitusi menekankan pentingnya keluarga (*usrah*) sebagai unit dasar masyarakat, mengarahkan negara untuk memberikan perlindungan khusus kepada keluarga, perempuan, ibu dan anak-anak. Beberapa dari negara menyebut secara lebih spesifik tentang kewajiban negara terhadap wanita. Undang-undang pribadi (*personal law*) yang baru disahkan di negara-negara ini untuk sebagian besar mencerminkan arahan konstitusional tersebut.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Tahir Mahmood dalam bukunya, *Personal Law in Islamic Countries*, hlm. 9.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*, hlm. 8

TABEL 9.
PEMBAHARUAN HUKUM KELUARGA DI DUNIA ISLAM
(VERSI ATHO MUDZHAR)

No.	Uraian	Contoh
1.	Negeri Islam yang sama sekali tidak mau melakukan pembaharuan dan masih tetap memberlakukan hukum keluarga sebagaimana tertuang dalam kitab-kitab fiqh dari madzhab yang dianut	Saudi Arabia
2.	Negeri Islam yang sama sekali telah meninggalkan hukum keluarga Islam dan sebagai gantinya mengambil hukum sipil Eropa	Turki
3.	Negeri-negeri yang berusaha memberlakukan hukum keluarga Islam tetapi setelah mengadakan pembaharuan di sana sini	Mesir, Tunisia, Pakistan dan Indonesia

Dalam bidang hukum keluarga, Miftahul Huda memetakan bangunan tipologis pembaharuan hukum keluarga di negara-negara Muslim modern ke dalam empat tipe, yakni: **pertama**, tipe progresif, pluralistik dan *extradoctrinal reform*; **kedua**, tipe adaptif, unifikasi *intradocrinal reform*, **ketiga**, tipe adaptif, unifikasi aliran dan *intradocrinal reform*, **keempat**, tipe progresif, unifikasi mazhab dan *extradoctrinal reform*.¹⁰⁸

Tipe pertama yakni progresif, pluralistik dan *extradoctrinal reform* diwakili oleh Tunisia dan Turki. Progresif dimaknai sebagai aplikasi materi hukum keluarga yang sangat dinamis dan sensitif gender seperti larangan poligami, pernikahan perempuan tanpa wali dan pembagain warisan yang sama antara anak laki-laki dan perempuan. Pluralistik dimaknai bahwa tujuan pemberlakuan hukum keluarga di Tunisia dan Turki diperuntukkan bagi seluruh warga negara tanpa melihat latar belakang agama dan anutan mazhabnya. *Extradoctrinal reform* dimaknai bahwa metode yang dipakai adalah dengan melakukan reinterpretasi teks al-Qur'an dan Sunah.

¹⁰⁸ Miftahul Huda, *Ragam Bangunan Perundang-Undangan Hukum Keluarga di Negera-Negera Muslim Modern (Kajian Tipologis)*, Al-Manahij, Jurnal Kajian Hukum Islam, Vol. XI No.1, Juni 2017

Pembaruan Hukum keluarga Tunisia memang kontroversial. Sebagian ulama mengatakan hal itu sebagai upaya kontekstualisasi syariat Islam dalam kehidupan modern. Sebagian lain menganggap sebagai sekularisasi masyarakat Islam. Ada beberapa materi hukum keluarga Tunisia yang diperdebatkan oleh para tokoh agama, di antaranya masalah perceraian (talak). Dalam hukum Tunisia, talak hanya jatuh dan sah bila terjadi di muka pengadilan. Ia bisa terjadi karena kesepakatan suami dan isteri, atau karena permohonan salah satunya. Bila talak terjadi karena hal yang kedua, maka pemohon - baik suami maupun isteri - diwajibkan untuk memberi kompensasi kepada pihak yang dimohon. Bila isteri menjadi pihak yang dirugikan dalam proses perceraian, suami diwajibkan memberi nafkah kepada isteri selama hidupnya, sampai isteri yang dicerai meninggal dunia atau kawin lagi. Tetapi, semua itu tetap ditentukan atas dasar pertimbangan kondisi suami dan kebutuhan hidup layak isteri.

Sedangkan hukum keluarga negara Turki, berdasarkan *The Turkish Civil Code 1926*, poligami sama sekali dilarang dan jika terjadi maka perkawinan tersebut dinyatakan tidak sah. Undang-Undang (UU) Turki tersebut melarang perkawinan lebih dari satu selama perkawinan pertama masih berlangsung. Pasal 93 menegaskan bahwa seorang tidak dapat menikah, jika dia tidak dapat membuktikan bahwa perkawinan yang pertama bubar karena kematian, perceraian, atau pernyataan pembatalan. Kemudian dalam pasal 112 (1) dikemukakan bahwa perkawinan yang kedua dinyatakan tidak sah oleh pengadilan atas dasar bahwa orang tersebut telah berumah tangga saat menikah. Meskipun Turki tidak secara eksplisit menyebutkan bentuk sanksinya, namun secara implisit UU Turki menegaskan bahwa perkawinan poligami adalah tidak sah dan akan dikenai ancaman hukuman (*penalty*). Ketentuan yang memungkinkan adanya kriminalisasi praktek poligami menunjukkan bahwa hukum positif yang berlaku di Turki telah mencitrakan deviasi yang signifikan dari ketentuan mazhab Hanafi bahkan hukum Islam (konvensional) dari berbagai mazhab yang ada. Ketidaksahan poligami merupakan hal baru yang belum pernah diwacanakan oleh kalangan ulama klasik. Pembolehan poligami oleh al-Qur'an dalam kondisi tertentu telah dirubah oleh Muslim Turki. Alasannya, sebagaimana dinyatakan oleh beberapa tokoh intelektual Turki, bahwa legalisasi al-Qur'an atas poligami merupakan "sebuah perbaikan besar terhadap praktik poligami tak terbatas pada masa Arab pra-Islam melalui cara monogami". Perubahan kondisi sosial

dan ekonomi di Turki telah membuat kondisi Qur'ani poligami tidak dapat direalisasikan.

Tipe kedua yakni adaptif, unifikasi *intradoctrinal reform*, diwakili oleh Indonesia, Malaysia, Pakistan dan Mesir. Adaptif dimaknai bahwa aplikasi materi hukum keluarga melalui aturan perundangan dilakukan sebagai respon atas perkembangan zaman sembari masih memberlakukan mayoritas ketentuan yang diberlakukan dalam materi fikih konvensional. Artinya aturan itu dalam konteks tertentu masih problem atau bias gender. Wujud dari adaptasi tersebut seperti pengetatan dalam izin poligami, adanya administrasi dalam perkawinan, pengucapan talak di depan pengadilan, aturan minimal usia menikah antar 15 sampai 20 tahun. Adapun yang dimaksudkan unifikasi mazhab di sini adalah bahwa tujuan pemberlakuan hukum keluarga di masing-masing negara muslim adalah untuk menyatukan perbedaan pemberlakuan yang ada dalam khazanah perbandingan mazhab fikih khususnya empat mazhab besar untuk dilakukan penyatuan. Adapun *intradoctrinal reform* dimaknai bahwa metode yang dipakai dalam konteks memilih dan memilah pendapat yang ada dalam mazhab fiqh adalah melalui metode *talfiq*, *tahyir* dan *siyasah syar'iyah* untuk kemaslahtan warga.

Dalam konteks Indonesia, sebelum pemberlakuan UU Perkawinan No. 1/1974, seorang laki-laki muslim cukup mudah untuk melakukan perkawinan poligami. Ia hanya diminta untuk melaporkan perkawinan barunya kepada petugas pencatat perkawinan dan bersikap adil kepada para istrinya. Secara substansial hukum perkawinan merubah keadaan ini, walaupun sesungguhnya masih bersifat mendua. Di satu sisi, UU ini didasarkan atas prinsip atau asas monogami dan tujuan utama dari UU Perkawinan adalah untuk menekan tingkat perkawinan poligami. Namun di sisi lain, UU tersebut memperkenankan laki-laki untuk mempunyai lebih dari seorang istri jika ia mampu memenuhi persyaratan dari tertentu yang diatur dalam UU tersebut, diantaranya, diperbolehkan oleh agamanya, dan memperoleh izin dari Pengadilan Agama. Meskipun hak tersebut tetap dipertahankan, namun secara prosedur administratifnya tidaklah mudah, secara umum ia membatasi kemungkinan terjadinya penggunaan hak tersebut secara sewenang-wenang. Hal yang sama juga diberlakukan di Malaysia. Pasal dalam UU perkawinannya menegaskan bahwa seorang pria yang masih terikat dalam suatu perkawinan hanya dapat berpoligami jika telah mendapat izin tertulis dari pengadilan. Bagi mereka yang melanggar ketentuan ini akan dijatuhi

hukuman denda maksimal 1000 ringgit; atau dipenjara maksimal 6 bulan; atau dijatuhi hukuman keduanya sekaligus.

Pemberian izin poligami oleh pengadilan amat terkait dengan hasil pertimbangan institusi tersebut terhadap keterangan yang diberikan pemohon dan para istri yang lebih dahulu dinikahnya. Dasar pertimbangan pengadilan untuk memberikan izin poligami berkaitan dengan kondisi/prilaku istri dan suami. Dari sudut istri adalah: 1) Kemandulan; 2) Keuzuran jasmani; 3) Tidak layak dari segi jasmani untuk bersetubuh; 4) Sengaja tidak mau memulihkan hak-hak persetubuhan, atau 5) Sakit jiwa/gila. Sedangkan pertimbangan pada sudut suami adalah: 1) Mampu secara ekonomi untuk menanggung istri-istri dan anak keturunan, 2) Mampu berlaku adil kepada para istri 3) Perkawinan itu tidak menyebabkan mudarat (bahaya bagi agama, nyawa, badan, akal pikiran, atau harta benda) bagi istri yang telah lebih dahulu dinikahi, 4) Perkawinan itu tidak akan menyebabkan turunnya martabat istri-istri atau orang-orang yang terkait dengan perkawinan, langsung atau tidak.

Secara umum Hukum Keluarga Malaysia tampaknya masih berpegang pada konsepsi mazhab-mazhab Sunni, utamanya mazhab Syafi'i, dalam hal kebolehan poligami. Sejumlah alasan poligami mendapat inspirasi dari konsepsi fikih mengenai kewajiban suami atas istri dan alasan terjadinya fasakh. Sementara peran pengadilan dalam pemberian izin poligami dan kriminalisasi poligami merupakan bagian dari bentuk siyasah syariah yang bertujuan mengantisipasi dan memberi daya jera terhadap penyalahgunaan poligami. Di samping itu penafsiran baru terhadap pesan al-Qur'an terkait masalah poligami dan langkah perlindungan pada kaum wanita juga menjadi bagian inheren dari alasan dasar ditetapkannya pasal-pasal tersebut.

Penetapan untuk usia perkawinan di Indonesia terdapat dalam UU perkawinan 1974 pada pasal 7 (1). Perkawinan hanya diizinkan bila pihak pria mencapai umur 19 (sembilan belas) tahun dan pihak wanita sudah mencapai usia 16 (enam belas) tahun. Akan tetapi, apabila calon mempelai itu belum cukup umur untuk melaksanakan perkawinan, maka mereka dapat mengajukan dispensasi nikah ke Pengadilan sesuai dengan Pasal 7 (2). Dalam hal penyimpangan dalam ayat (1) pasal ini dapat minta dispensasi kepada Pengadilan atau pejabat lain yang diminta oleh kedua orang tua pihak pria atau pihak wanita. Pasal 15 angka (1) Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang mengatur calon mempelai menyatakan sebagai berikut: (1) Untuk

kemaslahatan keluarga dan rumah tangga, perkawinan hanya boleh dilakukan calon mempelai yang telah mencapai umur yang ditetapkan dalam pasal 7 Undang-undang No.1 Tahun 1974 yakni calon suami sekurang-kurangnya berumur 19 tahun dan calon isteri sekurang-kurangnya berumur 16 tahun.

Di Pakistan, terhadap pria (berumur di atas 18 tahun) yang menikahi anak di bawah usia nikah, dapat dihukum penjara maksimal 1 bulan; atau denda maksimal 1000 rupee; atau keduanya sekaligus. Sanksi yang sama juga akan dijatuhkan kepada pihak yang menyelenggarakan; memerintahkan; atau memimpin pernikahan mempelai di bawah umur (nikah). Demikian pula terhadap mereka (setiap pria baik sebagai orang tua atau wali atau pihak lain yang punya kapasitas/berhak menurut hukum atau tidak) yang menganjurkan; atau mengizinkan dilangsungkannya pernikahan; atau lalai mencegah terjadinya pernikahan di bawah umur. Sedangkan terhadap setiap pihak (pria) yang enggan mematuhi keputusan yang dikeluarkan Pengadilan (terkait pernikahan di bawah umur) sementara ia tahu keputusan tersebut melarang perbuatan yang dilakukannya dapat dijatuhi hukuman penjara maksimal 3 bulan.

Di Indonesia, sanksi hukuman dapat dijatuhkan terhadap petugas (pencatatan) yang melakukan pencatatan perkawinan seorang suami yang akan berpoligami tanpa izin Pengadilan. Dalam hal ini hukumannya adalah penjara/kurungan maksimal 3 bulan atau denda maksimal Rp. 7.500.- Sedangkan di Iran sanksi hukum diberlakukan dalam kasus perkawinan yang dilakukan tanpa registrasi. Pihak bersangkutan (pria yang menikah) diancam hukuman penjara 1– 6 bulan. Malaysia mencantumkan sanksi hukum dalam pasal-pasal hukum keluarga mereka terkait persoalan ini. Menurut ketentuan Hukum Keluarga di Malaysia, penjatuhan talak di luar dan tanpa izin pengadilan dapat dikenakan denda 1000 ringgit; atau penjara maksimal 6 bulan; atau keduanya sekaligus. Sedangkan di Mesir, berdasarkan *Law on Personal Status 1929* yang dipertegas lagi dalam amandemennya UU No.100 1985 Pasal 23 A, suami yang tidak melakukan pendaftaran perceraian dapat dijatuhi hukuman penjara hingga 6 bulan; atau denda 200 pound; atau keduanya sekaligus. Begitu pula petugas pencatatan yang menolak atau tidak melaksanakan tugas pencatatan perceraian dapat dikenakan sanksi penjara maksimal 1 bulan & denda minimal 50 pound Mesir. Di Pakistan, menceraikan istri tanpa mengajukan permohonan tertulis ke Pejabat (*chairman*) berwenang; atau dan tanpa memberikan salinannya kepada istri,

dapat dihukum penjara maksimal 1 tahun; atau denda maksimal 1000 rupee; atau keduanya sekaligus.

Tipe ketiga, yakni adaptif, unifikasi aliran dan *intradoctrinal reform* diwakili oleh Irak. Makna adaptif dan *intradoctrinal reform* sama dengan makna istilah ini pada kategori tipe kedua, akan tetapi perbedaannya dalam konteks tujuan pemberlakuan hukum yakni untuk unifikasi aliran hukum khususnya aliran hukum Sunni dan Syiah. Hal ini terkait dengan anatomi ragam anutan aliran hukum yang di Irak yaitu Sunni dan Syiah.

Aturan poligami sebagaimana yang diberlakukan saat ini di Irak terdapat dalam *The Iraqi Law of Personal Status 1959*. Aturan ini senada dengan *Amendment Law 1963* yang memodifikasi pasal 13 dari Undang-Undang tersebut. Menurut pasal 4 dan 5, seorang pria yang ingin menikah lagi (bigami) harus meminta izin dari Pengadilan. Pengadilan akan memberikan izin kepadanya berdasarkan tiga syarat: pertama, ia harus memiliki kemampuan finansial menafkahi lebih dari satu orang istri sekaligus; kedua, terdapat kepentingan yang sah secara hukum (kemaslahatan syar'i) melalui perkawinan kedua; ketiga, tidak ada kekhawatiran terjadinya perlakuan tidak adil terhadap para istri. Setiap pria yang berpoligami namun tidak dapat memenuhi persyaratan-persyaratan tersebut dapat dijatuhi hukuman penjara maksimal 1 tahun; atau denda maksimal 1000 dinar; atau kedua-duanya (pasal 6). Ketentuan-ketentuan pasal 4 dan 5 dipandang tidak berlaku bagi mereka yang berpoligami dimana wanita yang dinikahnya tersebut adalah janda. Sedangkan dalam pasal 7 ditegaskan bahwa bagi mereka yang menikah (berpoligami) tanpa ada izin dari pengadilan akan dijatuhi hukuman penjara minimal 3 tahun dan maksimal 5 tahun. Jika diperhatikan dari ketentuan pasal di atas, dapat dikatakan pada prinsipnya ketentuan tersebut merupakan pengembangan lebih jauh dari pemikiran mazhab-mazhab Sunni maupun Syi'i yang dikombinasikan dengan hasil reinterpretasi ayat-ayat al-Qur'an seputar poligami. Pengecualian poligami bagi para janda, contohnya, didasari pada tujuan poligami yang dimaksud al-Qur'an, yakni memelihara dan menjamin anak yatim dan janda.

Tipe keempat yakni progresif, unifikasi mazhab dan *extradoctrinal reform*, diwakili oleh Somalia, khususnya dalam pembagian waris antara anak laki-laki dan perempuan serta Aljazair dalam hal anak angkat. **Di Somalia dalam undang-undang hukum keluarga No. 23 Tahun 1975 pasal 158 dinyatakan bahwa laki-laki dan perempuan mempunyai hak**

yang sama dalam pembagian warisan. Pasal 169 UU itu secara rinci juga mengatur bahwa isteri yang ditinggal mati suaminya mendapat separoh harta waris jika tidak ada anak atau cucu, dan mendapatkan seperempat harta bila ada anak atau cucu. Aturan di atas berbeda dengan aturan dalam al-Qur'an yang hanya memberikan seperempat harta kepada isteri jika tidak ada anak atau cucu dan mendapatkan seperdelapan harta jika ada anak atau cucu. Selain itu pasal 161 UU tersebut menyebutkan bahwa jika ahli waris itu hanya terdiri dari anak laki-laki dan perempuan, harta waris dibagi sama antara keduanya tanpa membedakan jenis kelamin. Jika ahli waris hanya seorang perempuan ia mengambil seluruh harta. Demikian pula bila ahli waris hanya seorang ibu, maka ia mengambil seluruh harta. Secara umum dapat dilihat bahwa hukum waris Somalia di atas selain berbeda dengan aturan dalam al-Qur'an juga berbeda dengan aturan mazhab yang dianut oleh negara tersebut yakni mazhab Syafi'i secara khusus dan mazhab fikih lainnya secara umum.

Aturan hukum waris di Somalia selain lebih didasarkan kepada hukum adat yang berlaku turun temurun juga nampak lebih dekat dengan hukum waris mazhab Imamiyah. Sebagai contoh, dalam kasus bagian anak laki-laki dan perempuan mazhab tersebut menyamakan kedudukan mereka dalam hak menerima waris yaitu masing-masing mendapatkan separoh. Selain itu, jika ahli waris hanya anak perempuan maka menurut mazhab Imamiyah ia mendapatkan seluruh harta warisan meskipun ada saudara laki-laki dan ada kakek dari pihak ayah. Sementara menurut mazhab empat, anak perempuan tersebut mendapatkan separoh jika ada saudara laki-laki atau kakek.

Dari sini dapat dilihat bahwa hukum waris itu dapat berubah karena struktur sosial tertentu bahkan lebih kecil lagi dari itu yakni struktur keluarga. Hal inilah yang terjadi di Somalia yang merupakan negara penganut sistem sosialis. Begitu juga ketentuan tentang anak angkat di perundangan Aljazair, ia masuk dalam kategori progresif dan *extra ordinary reform*. Aljazair melalui Undang-undang Keluarga (*Family Code*) 1984, melarang suatu perkawinan apabila kedua mempelai memiliki hubungan angkat. Di dalam pasal 24 disebutkan bahwa halangan mutlak untuk melangsungkan perkawinan ada tiga yaitu halangan karena hubungan keturunan (*consanguinity*), karena kekerabatan (*affinity*) dan karena hubungan angkat (*fosterage*). Kemudian Aljazair mempertegas larangan perkawinan berdasarkan hubungan angkat dalam pasal lain yang menyebutkan bahwa

hubungan angkat sama dengan hubungan kandung.

Secara keseluruhan tipologi pembaharuan hukum keluarga di dunia Islam dapat dilihat pada table berikut ini.

TABEL 10.
TIPOLOGI PEMBAHARUAN HUKUM KELUARGA

No	Nama Tipe	Contoh Negara	Contoh Pembaharuan
1	Progresif pluralistik dan <i>extra doctrinal reform</i>	Tunisia dan Turki	Dalam hukum Tunisia, talak hanya jatuh dan sah bila terjadi di muka pengadilan. Berdasarkan the Turkish Civil Code 1926, poligami sama sekali dilarang dan jika terjadi maka perkawinan tersebut dinyatakan tidak sah.
2	Adaptif, unifikasi mazhab dan <i>intra doctrinal reform</i>	Indonesia, Malaysia, Maroko, Aljazair dan Pakistan	pengetatan dalam izin poligami, adanya administrasi dalam perkawinan, pengucapan talak di depan pengadilan, aturan minimal usia menikah antar 15 sampai 20 tahun
3	Adaptif, unifikasi aliran dan <i>intra doctrinal reform</i>	Irak	Poligami di Irak terdapat dalam the Iraqi Law of Personal Status 1959 senada dengan Amendment Law 1963 yang memodifikasi pasal 13 dari Undang-Undang tersebut. Menurut pasal 4 dan 5, seorang pria yang ingin menikah lagi (bigami) harus meminta izin dari Pengadilan.
4	progresif, unifikasi mazhab dan	Somalia dan Aljazair.	Di Somalia dalam undang-undang hukum keluarga No. 23 tahun 1975 pasal 158 dinyatakan bahwa laki-

	extra doctrinal reform	<p>laki dan perempuan mempunyai hak yang sama dalam pembagian warisan. Pasal 169 UU itu secara rinci juga mengatur bahwa isteri yang ditinggal mati suaminya mendapat separoh harta waris jika tidak ada anak atau cucu, dan mendapatkan seperempat harta bila ada anak atau cucu.</p> <p>Aljazair melalui Undang-undang Keluarga (<i>Family Code</i>) 1984, melarang suatu perkawinan apabila kedua mempelai memiliki hubungan angkat. Di dalam pasal 24 disebutkan bahwa halangan mutlak untuk melangsungkan perkawinan ada tiga yaitu halangan karena hubungan keturunan (<i>consanguinity</i>), karena kekerabatan (<i>affinity</i>) dan karena hubungan angkat (<i>fosterage</i>).</p>
--	------------------------	---

Sumber: Miftahul Huda, *Ragam Bangunan Perundang-Undangan Hukum Keluarga Di Negara-Negara Muslim Modern* (Kajian Tipologis), *Al-Manahij, Jurnal Kajian Hukum Islam*, vol. XI No. 1, Juni 2017

Bangunan tipologis pembaharuan hukum keluarga di negara-negara Muslim modern yang dikemukakan oleh Huda, berpengaruh pada pembuatan tipe atau model transformasi hukum Islam dalam hukum nasional secara umum. Bila Huda membagi tipe pembaharuan hukum keluarga di negara-negara Muslim modern menjadi empat, maka **model transformasi hukum Islam ke dalam hukum nasional bisa disederhanakan menjadi tiga yakni: substantive, normative dan attributive.**

Perbedaan bentuk transformasi hukum Islam dalam hukum nasional bukan hanya terjadi pada hukum keluarga, tetapi juga pada hukum pidana, khususnya yang terkait dengan persoalan hudud, hukum-hukum yang menurut para fuqaha sudah jelas ketentuannya.

Mohamed bin Ali dalam tulisannya yang berjudul: *Understanding sharia law, 'hudud'*, misalnya, mengatakan bahwa hudud adalah istilah Arab yang merujuk pada hukum pidana Islam atau hukuman dalam al-Qur'an. Dalam system hukum Islam tradisional, hudud diimplementasikan manakala bukti-bukti dan kondisinya terpenuhi. Hudud sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an meliputi pencurian, perampokan, perzinahan dan murtad (*apostasy*). Sebagaimana dipahami oleh banyak orang, hudud sebenarnya bukan semata-mata potong tangan bagi pencuri atau hukuman *rajam* (dilempar dengan batu sampai mati) bagi mereka yang berbuat zina. Hudud adalah masalah keadilan social sebagaimana dikatakan oleh Mufti Brunei, Awang Abdul Aziz, pada saat Sultan Hassanal Bolkiah mengumumkan diperkenalkannya hukum pidana syariat bahwa syariat sebenarnya menjamin keadilan dan kesejahteraan untuk semua. "*The sharia guarantees justice for everyone and safeguards their well-being*". Jadi syariat sebagaimana ketentuan hudud tidak dimaksudkan untuk menghukum, maksudnya adalah untuk menjaga hukum dan ketertiban dalam masyarakat Muslim melalui upaya pencegahan.

Jadi, berbeda dengan pemikiran yang lazim diterima secara luas, Islam sangat mendorong pengikutnya untuk memperlihatkan sikap toleran dan pemaaf ketimbang menerapkan hudud. Islam sangat mendukung pengikutnya untuk bertaubat dan kembali ke jalan yang benar jika mereka melakukan perbuatan dosa. Nabi tidak pernah berkeinginan menghukum pengikutnya tetapi lebih memilih mendidik mereka dan mendorong mereka untuk taubat. Faktanya, banyak ahli hukum yang berpendapat bahwa hukuman yang terdapat dalam al-Qur'an seperti hudud tidak dapat diaplikasikan terhadap seseorang yang bertaubat setelah melakukan perbuatan kriminal, dan sebelum adanya eksekusi hukuman. Islam sangat menekankan Muslim untuk menebarkan rahmat atau kasih sayang, termasuk ketika mengaplikasikan hudud sebagaimana dikatakan oleh Nabi: "Berusahalah untuk mengasihi satu sama lain dalam menerapkan hukuman al-Qur'an". Jadi, ketika masyarakat menghindari penerapan hudud melalui pendekatan kasih sayang dan toleransi, maka mereka pada dasarnya telah bertindak sejalan dengan spirit Islam dan telah mengikuti ajaran Nabi. Sebagai agama yang mencintai

perdamaian, esensi syariat adalah belas kasihan dan kasih sayang.¹⁰⁹ Spirit inilah yang semestinya mendasari proses transformasi hukum Islam.

Atang Abdul Hakim dalam tulisannya yang berjudul *Transformasi Fiqh Ke dalam Peraturan Perundang-Undangan* mengatakan bahwa transformasi secara etimologi berarti perubahan bentuk, rupa, format, dan sifat. Perubahan ini bisa secara keseluruhan atau bisa juga bagian tertentu. Ia pun dapat terjadi secara evolusi atau revolusi. Secara terminology transformasi merupakan perubahan yang mendalam sampai ke perubahan nilai kultural. Faktor yang memicu proses transformasi adalah pendidikan, teknologi, nilai-nilai kebudayaan, gerakan social dan ideologi. Oleh karena itu, bersamaan dengan proses transformasi terjadi pula proses adaptasi, adopsi atau seleksi terhadap budaya lain.

Transformasi bisa dalam dua bentuk. Pertama, direncanakan (*planned change*), kedua, tidak direncanakan (*unplanned change*). Ia meliputi dua hal, transformasi struktural dan transformasi kultural. Transformasi struktural berkaitan dengan perubahan struktur dan organisasi masyarakat berikut lembaga-lembaganya. Sementara transformasi kultural menyangkut perubahan norma, nilai, pandangan, serta perilaku. Teori transformasi mengenal empat tahapan yang harus dilalui agar proses transfer berjalan lancar yaitu; (1) *how to alter* (mengubah atau memodifikasi); (2) *how to transport* (memindahkan); (3) *how to store* (menyimpan atau melestarikan); (4) *how to inspect* (memeriksa atau mengevaluasi). Jadi, proses transformasi terkait dengan proses perubahan. Dalam hukum Islam, perubahan didasarkan atas kaidah seperti yang dikemukakan oleh Ibn Qayyim al-Jawziyah: “Perubahan dan perbedaan fatwa disebabkan oleh adanya perubahan waktu, tempat, keadaan, niat dan kebiasaan.”¹¹⁰ **Adanya perubahan waktu, tempat, keadaan, niat dan kebiasaan itulah yang menjadikan transformasi hukum Islam dalam bentuk formal structural maupun kultural di sejumlah negara Muslim amat beragam dan selalu terkait dengan pembaharuan hukum Islam dalam arti penyederhanaan, sistematisasi atau reformasi.**

¹⁰⁹ Mohamed bin Ali, “Understanding sharia law, ‘hudud’,” *The Jakarta Post*, November 22, 2013.

¹¹⁰ Atang Abdul Hakim, “Transformasi Fiqh Ke dalam Peraturan Perundang-Undangan”, dalam Asep S.Muhtadi, ed. *Transformasi Islam di Indonesia Kontemporer*, LEKKAS (Lembaga Kajian Komunikasi dan Sosial), Bandung, 2018, hlm. 60-63.

Sejalan dengan metode dan teknik pembaharuan hukum Islam di sejumlah negara, maka model transformasi hukum Islam ke dalam hukum nasional juga bervariasi tergantung metode dan teknik yang digunakan serta hasil dari penggunaan metode atau teknik itu. Proses transformasi secara substantive terjadi apabila substansi hukum Islam yakni keadilan, kemaslahatan dan adanya perlindungan terhadap hal asasi manusia sudah diakomodir dalam system hukum nasional.

Jika konstitusi dapat dipandang sebagai dasar hukum bagi suatu negara, maka transformasi substantive terjadi bila konstitusi negara telah mengakomodir itu semua. Transformasi hukum Islam ke dalam hukum nasional dapat dikatakan progresif bila dalam proses transformasi itu, tidak dijumpai aspek diskriminatif atas dasar perbedaan warna kulit, suku, agama, orientasi politik, gender. Transformasi hukum Islam ke dalam hukum nasional dapat dikatakan *normative* jika norma-norma yang terdapat dalam hukum Islam telah ditransformasikan ke dalam hukum nasional. Tidak semua norma yang terdapat dalam hukum Islam benar-benar bebas dari ketentuan yang bersifat diskriminatif. Oleh karena itu transformasi *normative* terkadang dibarengi dengan upaya menyesuaikan atau mengadaptasi dengan lingkungan atau daerah tertentu. Terkadang dalam transformasi seperti ini, ketentuan-ketentuan yang bersifat diskriminatif masih dijumpai. Adapun transformasi *attributive* atau simbolik adalah transformasi yang hanya lebih menonjolkan symbol-symbol ketimbang substansi atau isi. Bagi kalangan tertentu yang memandang symbol Arab merupakan symbol Islam atau syariat, maka transformasi itu dianggap sudah memadai bila istilah-istilah dalam hukum Islam sudah diganti dengan istilah-istilah yang berasal dari bahasa Arab.

TABEL 11.
MODEL TRANSFORMASI HUKUM ISLAM
KE DALAM HUKUM NASIONAL

No	Kategori	Deskripsi	Contoh/ catatan
1	<i>Substantive</i> (<i>progressi</i>)	substantive terjadi apabila substansi hukum Islam yakni keadilan, kemaslahatan dan adanya perlindungan	Berdasarkan penelitian Harun Nasution dan

	<i>ve)</i>	terhadap hal asasi manusia sudah diakomodir dalam system hukum nasional. Konstitusi Indonesia sudah mengadopsi prinsip-prinsip hukum Islam.	Masdar Farid Mas'udi
2	<i>Normative (adaptive)</i>	Transformasi hukum Islam ke dalam hukum nasional terjadi manakala norma-norma yang terkandung dalam hukum Islam juga diakomodir dan dijadikan norma hukum nasional.	Sebagian besar norma hukum Islam tentang Perkawinan telah diakomodir ke dalam UU No 1/1974 tentang Perkawinan.
3	<i>Attributive or symbolic</i>	Secara simbolis atau atributif, hukum Islam telah berubah menjadi hukum nasional jika atribut atau simbol hukum Islam seperti syariah, al-adl (adil), hikmah (kebijaksanaan), zakat, wakaf dan sebagainya ditampung dalam hukum nasional.	Ada beberapa atribut yang secara simbolis menunjukkan hukum Islam seperti istilah zina, waqaf dan zakat, meskipun isinya mungkin berbeda dengan apa yang diinginkan oleh beberapa ulama

Model transformasi dan integrasi hukum Islam dalam hukum nasional dipengaruhi oleh banyak faktor. Di samping karena perbedaan dalam model penggalian dan pengamalan hukum Islam di negara atau daerah tertentu, juga dipengaruhi oleh madzhab fiqh yang dominan, politik hukum yang dianut oleh negara tersebut serta ketentuan-ketentuan hukum internasional yang telah diadopsi atau diratifikasi oleh negara yang bersangkutan.

Setidaknya ada empat konvensi internasional yang ikut mempengaruhi

bagaimana negara-negara Muslim melakukan transformasi dan reformasi terhadap hukum keluarga mereka. Pertama, ICCPR (*International Covenant on Civil and Political Rights*), kedua, ICESCR (*International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*), ketiga, CRC (*Convention on the Rights of the Child*), keempat, CEDAW (*Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women*).

ICCPR merupakan perjanjian internasional yang teksnya dihasilkan oleh Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) pada tahun 1966. ICCPR mulai berlaku tahun 1976 setelah 35 negara meratifikasi. Perlu dicatat, ICCPR hanya berlaku bagi negara-negara yang telah meratifikasi. Substansi yang diatur dalam ICCPR intinya adalah penghormatan atas hak asasi manusia (HAM) yang terkait dengan hak-hak sipil dan politik dan mewajibkan kepada negara peserta untuk mentransformasikan ke dalam hukum nasional.

Ada dua klasifikasi terhadap hak-hak dan kebebasan dasar yang tercantum dalam ICCPR. Klasifikasi pertama adalah hak-hak dalam jenis *non-derogable*, yaitu hak yang bersifat absolut yang tidak boleh dikurangi pemenuhannya oleh negara walaupun dalam keadaan darurat sekalipun. Hak-hak yang termasuk dalam jenis ini adalah:

1. hak atas hidup (*rights to life*)
2. hak bebas dari penyiksaan (*rights to be free from torture*)
3. hak bebas dari perbudakan (*rights to be free from slavery*)
4. hak bebas dari penahanan karena gagal memenuhi perjanjian (utang)
5. hak bebas dari pemidanaan yang berlaku surut
6. hak atas kebebasan berpikir, keyakinan dan agama.

Klasifikasi kedua adalah hak-hak dalam jenis *derogable*, yakni hak-hak yang boleh dikurangi atau dibatasi pemenuhannya oleh negara. Hak dan kebebasan yang termasuk dalam jenis ini adalah.

1. Hak atas kebebasan berkumpul secara damai
2. Hak atas kebebasan berserikat, termasuk membentuk dan menjadi anggota serikat buruh.
3. Hak atas kebebasan menyatakan pendapat atau berekspresi, termasuk kebebasan mencari, menerima dan memberikan informasi dan segala macam gagasan tanpa memperhatikan batas (baik melalui lisan atau tulisan).

ICESCR (*International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*) adalah perjanjian multilateral yang diadopsi oleh PBB pada tahun

1966 dan berlaku efektif pada tahun 1976. Perjanjian ini mengikat pihak-pihak yang telah menandatangani dan meratifikasinya untuk memberikan hak-hak ekonomi, social dan budaya kepada individu maupun kelompok, termasuk hak-hak kaum buruh, hak untuk mendapatkan kesehatan, hak untuk mendapatkan pendidikan, dan hak untuk mendapatkan standar hidup yang layak. Tercatat sejak Januari 2018, sudah 166 negara yang meratifikasi perjanjian ini.¹¹¹

CRC (*Convention on the Rights of the Child*) adalah perjanjian tentang hak-hak anak. Perjanjian ini pertama kali diadopsi oleh PBB pada tahun 1989 kemudian berlaku setahun kemudian. Perjanjian yang diadopsi secara luas oleh banyak negara ini dibuat untuk merespon ketidakadilan yang diderita oleh anak terutama terkait dengan kebutuhan khusus mereka. Prinsip yang terkandung dalam perjanjian ini antara lain:

- *Non-discrimination*
- *The primacy of a child's best interests in all decisions affecting children*
- *The right of every child to life, survival, and development*
- *The important of seeking and respecting the views of child.*

CEDAW (*Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women*), Konvensi mengenai Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Wanita adalah sebuah perjanjian internasional yang ditetapkan pada tahun 1979 oleh Majelis Umum Perserikatan Bangsa-Bangsa serta berlaku efektif sejak tahun 1981. Dewasa ini, perjanjian ini sudah diratifikasi oleh 189 negara.¹¹² Konvensi ini juga bicara tentang penghapusan segala bentuk diskriminasi terhadap perempuan yang memungkinkan setiap individu /kelompok yang tidak puas atas pelaksanaan CEDAW di negaranya dapat mengajukan langsung permasalahannya kepada pemerintah bahkan sampai PBB.

Berikut ini gambaran, bagaimana tiga puluh delapan negara yang memiliki jumlah penduduk muslim cukup signifikan menempatkan hukum Islam dalam konstitusinya serta bagaimana cara mereka mengadopsi konvensi internasional.

¹¹¹

https://en.wikipedia.org/wiki/International_Covenant_on_Economic,_Social_and_Cultural_Rights diakses 5 Juli 2018

¹¹²https://en.wikipedia.org/wiki/Convention_on_the_Elimination_of_All_Forms_of_Discrimination_Against_Women, diakses 5 Juli 2018.

Aljazair, misalnya, mayoritas penduduk negara ini Muslim dengan komposisi, mayoritasnya bermadzhab Maliki, ada pula minoritas yang bermadzhab Ibadi serta minoritas Kristen. Konstitusi negara ini menyatakan bahwa Islam merupakan agama resmi negara. Negara ini juga telah menandatangani ICCPR (*International Covenant on Civil and Political Rights*) dan ICESCR (*International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*) sejak tahun 1968. Tetapi baru meratifikasinya pada tahun 1989.

Bagaimana negara-negara yang memiliki penduduk Muslim yang jumlahnya cukup signifikan merespon ICCPR, ICESCR, CRC dan CEDAW terlihat pada tabel berikut.

TABLE 12.
ISLAMIC LAW, CONSTITUTION AND HUMAN RIGHTS

Nu	State	School of Fiqh	Constitutional Status of Islamic Law	International Convention
1	Algeria	Maliki majority, ibadi minority, small Christian and Jewish minorities	Article 2 affirms Islam as official state religion	ICCPR and ICESCR – signature 1968, ratification 1989 with interpretative declaration to common Art. 1, Arts. 1(3), 14, 8, 13(3) & 13(4) of ICESCR, and Arts. 22 & 23(4) of ICCPR CRC – signature 1990, ratification

				1993 with interpretative declarations to Arts. 14(1), 14(2), 13, 16 & 17 CEDAW – accession 1996 with reservations to Arts. 2, 9(2), 15(4), 16 & 29(1)
2	Bahrain	Ja'fari majority, Shafi'i and Maliki minorities	Article 1(a) states : “Bahrain is an Arab Islamic State’ article 2 affirms Islam as official religion and identifies the shari’a as a main source of legislation	CRC – accession 1992 without reservations
3	Bangladesh	Hanafi majority, Hindu and Christian religious minority	Article 2(a) declaring Islam official state religion while reiterating that other religions may be practised in peace and harmony	CEDAW – signature 1984 with reservations to Arts. 2 & 16(1)(c) CRC – signature & ratification 1990 with reservations to Arts. 14(1) & 21 ICESCR –

				accession 1998 with declarations regarding Arts. 1, 2 & 3 Convention on Consent to Marriage, Minimum Age for Marriage and Registration of Marriages – accession 1998 with reservations to Arts. 1 & 2
4	Brunei	Majority of Muslims are Shafi'i; Buddhists, Christians and followers of indigenous religions also constitute significant minority communities	Article 3 affirms Islam as state religion, "according to the Shafi'i sect". Also provides that "the Head of the religion of Brunei Darussalam shall be His Majesty the Sultan and Yang Di-Pertuan (Head of State)."	CRC – accession 1995, with reservation to Arts. 14, 20 & 21 to the extent that they may be contrary to Brunei's Constitution and to the beliefs and practices of Islam
5	Egypt	Hanafi majority; significant	Article 2 affirms Islam as state religion; amended in	ICCPR & ICESCR – signature 1967,

		Coptic Christian minority.	1980 to add recognition of the principles of Islamic jurisprudence as the principal source of legislation.	ratification 1982 with general declaration relating to the provisions of the shari'a not conflicting with the text annexed to the instrument CEDAW – signature 1980, ratification 1981 with reservations to Arts. 9(2), 16, 29(2) & 2 CRC – signature & ratification 1990 with reservations regarding any provisions relating to adoption, particularly Arts. 20 & 21
6	Ethio-pia	Majority of Muslims are Shafi'i. Other major religion is Ethiopian Orthodox (or	Article 11 adopts no official state religions and affirms separation of religion and state. Article 34 (on	ICCPR & ICESCR – accession 1993, without reservations CEDAW –

		Monophysite) Christianity. Small Jewish and Animist minority communities.	Marital, Personal and Family Rights), section 5 states: "This Constitution shall not preclude the adjudication of disputes relating to personal and family laws in accordance with religious or customary laws, with the consent of the parties to the dispute." Article 78(5) also provides for establishment or recognition of religious or customary courts.	signature 1980, ratification 1981, with reservation to Art. 29(1) CRC – accession 1991, without reservations
7	Gambia	School (s) of Fiqh Majority of population is Maliki Muslim. Significant Christian minority communities, as well as followers of indigenous beliefs.	Current Constitution adopted in 1970; suspended in July 1994; revised and adopted by national referendum in August 1996 and reinstated January 1997. Adopts no official religion. Article 7 identifies shari'a as source of law in matters of personal status and inheritance among members of	ICCPR – accession 1979, with reservation to Art. 14(3)(d)) ICESCR – accession 1978 without reservations CEDAW – signature 1980, ratification 1993, without reservations CRC – signature &

			communities to which it applies.	ratification 1990, without reservations
8	Ghana	School(s) of Fiqh Majority of Muslims are Maliki. Other major religions are Christianity and indigenous religions.	Constitution approved 28th April 1992. Adopts no official religion. Article 11 identifies sources of Ghanaian law as: Constitution; legislation; existing law; and common law. Existing law defined as written and unwritten laws of Ghana predating current Constitution, as adapted to conform to Constitution. Article 270(1) provides recognition of institution of chieftaincy, together with its traditional councils under customary law and Article 272 states that National House of Chiefs shall undertake progressive study and codification of customary law to	CEDAW – signature 1980, ratification 1986, without reservations CRC – signature 1990, ratification 1990, without reservations

			establish unified rules and evaluate such laws with aim of "eliminating those customs and usages that are outmoded and socially harmful"	
9	India	School(s) of Fiqh Hanafi majority, sizeable Shafi'i, Ja'fari and Isma'ili minorities; other than Muslims, Sikh, Jain, Buddhist, Zoroastrian, Christian and Jewish minorities	Constitution adopted 26th Nov. 1949, amended many times. The preamble affirms the secularity of the State. Article 26 guarantees freedom to manage religious affairs for every recognised religious denomination or sect. The difficulty in reconciling the constitutional protection of the rights of religious minorities and the Directive Provision of Article 44 has meant that legal uniformity is far from being achieved	ICCPR & ICESCR – accession 1979 with interpretative declarations regarding common Art. 1, Arts. 9 & 13 of ICCPR, and Arts. 4, 8 & 7(c) of ICESCR CEDAW – signature 1980, ratification 1993 with declarations relating to Arts. 5 (a), 16 (1) & 16 (2) and reservation to Art. 29 (1) CRC – accession 1992 with declaration

				relating to Art. 32, especially 32(2) (a)
10	Indone-sia	School(s) of Fiqh Shafi'i majority; Ahmadi minorities; recognised religious minorities: Roman Catholic, Protestant, Hindu, Buddhist; also followers of tribal religions (not afforded any official recognition)	Constitution promulgated in August 1945. Does not adopt any official religion, but Art. 29(1) provides that "the State is based upon the belief in the One, Supreme God"; Art. 29(2) guarantees freedom of religion	CEDAW – signature 1980, ratification 1984 with declaration re: Art. 29(1) CRC – signature & ratification – 1990 with reservation to Arts. 1, 14, 16, 17, 21, 22 and 29 having to be applied in conformity with the Indonesian constitution
11	Iran	School(s) of Fiqh Ja'fari majority, Hanafi minority; also Zoroastrian, Jewish, Christian and Baha'i minorities.	Current Constitution adopted 2nd-3rd December 1979; significant revisions expanding presidential powers and eliminating prime ministership in 1989. Article 4 provides that all civil, penal, financial, economic,	International Conventions (with Relevant Reservations) ICCPR & ICESCR – signature 1968, ratification 1975 without reservations CRC –

			administrative, cultural, military, political, and any other laws must be based on Islamic criteria; Article 12 provides that official religion is Islam and the twelver Ja'fari school; other schools of law to be accorded full respect and freedom of religious practice, including matters of personal status.	signature 1991, ratification 1994 with general declaration and reservation
12	Iraq	Majority of Iraqis are Ja'fari or Hanafi; also Christian and small Jewish and Yezidi minorities	Provisional constitution adopted 22 nd September 1968; came into effect from 16 th July 1970. Article 4 declares Islam state religion. (New constitution drafted in 1990 but not adopted.)	ICCPR & ICESCR – signature 1969, ratification 1971 with number of general declarations CEDAW – accession 1986 with reservations to Arts. 2 (f) & (g), 9 (1) & (2), 16, & 29 (1); reservation to Art. 16 related to contradictions

				with provisions of Islamic shari'a according 'equivalent' rights to wives and husbands CRC – accession 1994 with reservation to Art. 14 (1) relating to children's freedom of religion being a right contrary to the shari'a
13	Israel	School(s) of Fiqh Mainly Hanafi law applied (due to Ottoman heritage) though majority (particularly in rural areas) is Shafi'i; besides Muslim Palestinians, also Christian Palestinians	Basic Law on the Judiciary regulates creation of religious courts (beit din), including Muslim Religious Courts.	ICCPR & ICESCR – signature 1966, ratification 1991 with reservation to Art. 23 of ICCPR CEDAW – signature 1980, ratification 1991 with reservations to Arts. 7(b) & 16 and declaration regarding Art. 29(1)

		and Druze minorities in Israel		CRC – signature 1990, ratification 1991 without reservations Convention to Consent to Marriage, Minimum Age for Marriage and Registration of Marriages – signature 1962
14	Jordan	School(s) of Fiqh Hanafi (Sunni Muslim 96%, Christian 4% [1997 est.])	The 1952 Constitution declares Islam to be the religion of the State, and also provides for the establishment of separate civil and shari'a courts.	ICCPR- signature 1972, ratification 1975 ICESCR- signature 1972, ratification 1975 CEDAW- signed 1980, ratified 1992 with reservations to Art. 9 (2) Art. 15 (4) Art. 16, (1) (c), (d) & (g) CRC- signature 1990, ratification 1991 with

				reservation re: Arts. 14, 20 and 21 Convention to Consent to Marriage, Minimum Age for Marriage and Registration of Marriage – accession July 1992.
15	Kenya	School(s) of Fiqh Diverse Muslim population due to local conversion, presence of Arab and South Asian settlers, and intermarriages, thus various schools represented; majority are Shafi'i, and also sizeable Hanafi communities and Ja'fari, Isma'ili, Zaydi and Ahmadi	Constitution adopted 12th December 1963; amended in 1964 when Kenya became a republic and amended several times thereafter; major amendment in 1991 reinstated multiparty system. Adopts no official state religion. Article 66(1) to (5) provides for establishment of Kadhis' Courts.	ICCPR & ICESCR-accession 1972, with reservation to Art. 10(2) of ICESCR CEDAW-accession 1984, without reservations CRC-signature and ratification 1990, without reservations

		minority communities		
16	Kuwait	School(s) of Fiqh Maliki (following the school of the ruling al-Sabah family); also significant Ja'fari Shi'a population	Constitution adopted 11th November 1962. Article 2 states "[t]he religion of the State is Islam, and the Islamic Shari'a shall be a main source of legislation". Article 1(2) of Civil Code also directs that, in absence of legislative provision, judges are to adjudicate according to custom ('urf), and in absence of applicable custom, be guided by most appropriate principles of Islamic jurisprudence (fiqh).	CRC – signature 1990, ratification 1991 with general reservation to all provisions of the Convention "incompatible with the laws of Islamic shari'a and the local statutes in effect"; and declarations to Arts. 7 & 21 CEDAW – accession 1994 with reservations to Arts. 7(a), 9(2), 16(f) & 29(1) ICCPR & ICESCR – accession 1996 with interpretative declarations to Arts. 2(1) 3 & 23 and reservation to

				Art. 25(b) of ICCPR and Arts. 2(2), 3, 9 & 8(1)(d) of ICESCR
17	Leba-non	School(s) of Fiqh Majority of Muslims are Hanafi or Ja'fari; also Druze, Ismai'li and 'Alawi/Nusayri minorities; also several Christian denominations (including Orthodox and Catholic denominations and one Protestant church) and small Jewish minority	Constitution adopted 23rd May 1926. Amended numerous times. No official state religion or recognition of shari'a as source of legislation. Accords recognition to heads of legally recognised sects, with respect to personal affairs, freedom of belief, exercise of religious rituals and freedom of religious education. The National Reconciliation Charter similarly protects freedom of belief.	ICCPR & ICESCR – accession 1972 without reservations CRC – signature 1990, ratification 1991 without reservations CEDAW – accession 1997 with reservations to Arts. 9 (2), 16 (1) (c), (d), (f) & (g), and 29 (1)
18	Libya	Maliki majority; Christian minorities.	Constitutional Proclamation issued 11th December 1969; Article 2 declares Islam	ICCPR & ICESCR – accession 1970 with general declaration

			<p>official state religion. State protects religious freedoms "in accordance with established customs". Article 37 states that permanent constitution is to be drafted, but as yet none produced.</p> <p>Declaration on the Establishment of the Authority of the People issued in March 1977; Article 2 provides that "[t]he Holy Qur'an is the Constitution of the Socialist People's Libyan Arab Jamahiriya". Colonel Qaddafi also elucidates his own political and social theories in the Green Book, based on a speech delivered in April 1975.</p>	<p>relating to non-recognition of Israel</p> <p>CEDAW – accession 1989 with reservations to Arts. 2, 16(c) & (d)</p> <p>CRC – accession 1993 without reservations</p>
19	Malay-sia	School(s) of Fiqh Shafi'i majority and Hanafi minorities;	<p>Art. 3 (1) declares Islam official state religion and guarantees religious freedom. Arts. 3 (3) & (5) Rulers of</p>	<p>CEDAW – accession 1995, with reservation to Art. 11 (reservations</p>

		<p>also significant Buddhist, Hindu and Christian minorities and high proportion of followers of indigenous religions, particularly in Sabah and Sarawak (both States are Muslim-minority).</p>	<p>States declared heads of religion of Islam by State Constitutions; in absence of Muslim rulers (States of Malacca, Penang, Sabah and Sarawak) or in Federal Territories (Kuala Lumpur and Labuan) Yang di-Pertuan Agong (Head of State) is declared head of religion of Islam.</p> <p>Ninth Schedule outlines legislative lists. Civil law (and family law as subset of civil law) come under federal legislature's jurisdiction; however, persons of Malay race are defined as Muslims under Constitution and States empowered to make personal laws governing Muslims and laws relating to religious offences, and establish and regulate syariah</p>	<p>to Arts. 2 (f), 5 (a), 7 (b), 9 & 16 withdrawn in 1998)</p> <p>CRC – accession 1995 with reservation to Arts. 1, 2, 7, 13, 14, 15, 22, 28, 37, 40 (3) & (4), 44 and 45, declaring that "said provisions shall be applicable only if they are in conformity with the Constitution, national laws and national policies of the Government of Malaysia."</p>
--	--	---	--	--

			<p>courts for application of Islamic law. Family law relating to non-Muslims is in federal jurisdiction. Each State has Majlis (Council of Religion and Malay Custom) issuing fatawa generally in keeping with Shafi'i tenets except where such may conflict with public interest. Councils, with approval of State authorities, may follow minority Shafi'i views or interpretations from other three major Sunni madhahib.</p>	
20	Maldi-ves	<p>Shafi'i majority, Ja'fari minority; officially only non-Muslim Maldivian residents are expatriates as Maldivian law also only grants</p>	<p>The Constitution came into effect on 1st January 1998. Article 1 identifies was adopted identifies Maldives as a "democratic republic based on the principles of Islam"; Article 7 states that Islam is the state religion; Article 16</p>	<p>CRC – signature 1990, ratification 1991 with reservations to Arts. 14(1) & 21 CEDAW – accession 1993 with general reservations regarding any</p>

		citizenship to Muslims.	allows for criminal defense “in accordance with shari’a”; Article 23 protects property rights, except “as provided by law or shari’a”; Article 25 allows for limits on free expression for the purpose of “protecting the basic tenets of Islam”; Article 38 states that the President is the “supreme authority to propagate the tenets of Islam”; Article 156 states that “law includes the norms and provisions of shari’a”.	provisions contradictory to the shari’a or Maldivian tradition, and legal and constitutional autonomy
21	Moro-cco	Maliki majority; also Christian and Jewish minorities.	Constitution adopted 10th March 1972; major revisions in 1992 and 1996. Article 6 declares Islam official state religion and guarantees freedom of worship for all citizens.	ICCPR – signature 1977, ratification 1979 CRC – signature 1990, ratification 1993 (with reservation to Art. 14 according children

				freedom of religion, "in view of the fact that Islam is the State religion.") CEDAW – accession 1993 with declarations relating to Arts. 2 & 15(4) and reservations to Arts. 9(2), 16 & 29(1)
22	Nigeria	School(s) of Fiqh about half the population is Muslim, about 40 percent Christian, and about 10 percent practice traditional indigenous religions or no religion.	Current Constitution adopted in 1999. Six new states established in 1996, bringing number to 36 states and Federal Territory of Abuja. Part 2.10 states that "The Government of the Federation or of a State shall not adopt any religion as State Religion".	ICCPR & ICESCR – accession 1993, without reservations CEDAW – signature 1984, ratification 1985, without reservations CRC – signature 1990, ratification 1991, without reservations
23	Oman	Ibadi majority and Sunni and Shi'a	In November 1996 a Basic Law, in effect a constitution was	CRC – accession 1996 with

		minorities; also Hindu and Christian communities.	decreed by Sultan Qaboos to regulate several important areas of governance. Article 2 declares Islam official state religion, and provides that shari'a is "the basis for legislation".	reservations to Arts. 9(4), 21, 7, 14 & 30
24	Pakistan	Hanafi majority, sizeable Ja'fari and Isma'ili minorities; Ahmadi's legal status is unclear (self-identify as Sunni Muslims but have been declared 'non-Muslims' by the state); also Christian, Zoroastrian, Hindu, Sikh and Jewish minorities	Constitution adopted 10th April 1973, suspended in 1977 and reinstated in 1985 and has been amended several times, and was suspended in 1999. Article 1 of current (3rd) Constitution declares that Pakistan's official name shall be the Islamic Republic of Pakistan, and Article 2 declares Islam the state religion. The Objectives Resolution of the preamble of the Constitution was made a part of its substantive provisions by the	CRC – signature & ratification 1990 with general reservation regarding interpretation of the Convention in light of Islamic legal principles and values (reservation withdrawn in 1997) CEDAW – accession 1996 with general declaration that Pakistan's accession is subject to the provisions of the national

			<p>insertion of Article 2A in 1985, thereby requiring all laws to be brought into consonance with the Qur'an and sunnah. Chapter 3A establishes the Federal Shari'at Court. Part IX of the Constitution is entitled 'Islamic Provisions' and provides for the eventual Islamization of all existing laws, reaffirming that no laws 'repugnant' to the injunctions of Islam are to be enacted. An explanation appended to Part IX of the Constitution specifies that, with respect to personal status, the expressions "Qur'an and Sunnah" relate to the laws of any sect as interpreted by that sect.</p>	Constitution
25	Palestine/ Lebanon	Majority of Muslims are	Constitution adopted 23rd May 1926.	ICCPR & ICESCR –

		Hanafi or Ja'fari; also Druze, Ismai'li and 'Alawi/ Nusayri minorities; also several Christian denominations (including Orthodox and Catholic denominations and one Protestant church) and small Jewish minority	Amended numerous times. No official state religion or recognition of shari'a as source of legislation. Accords recognition to heads of legally recognised sects, with respect to personal affairs, freedom of belief, exercise of religious rituals and freedom of religious education. The National Reconciliation Charter similarly protects freedom of belief.	accession 1972 without reservations CRC – signature 1990, ratification 1991 without reservations CEDAW – accession 1997 with reservations to Arts. 9 (2), 16 (1) (c), (d), (f) & (g), and 29 (1)
26	Pilipina	Muslims are almost all Shafi'i; majority of population is Roman Catholic, with Protestant and Buddhist minorities.	Current constitution adopted October 15th 1986. Article II, sec. 6 states "the separation of Church and State shall be inviolable". Article III, sec. 5 guarantees the free exercise of religion and states that there shall be no religious test for exercising civil and political rights;	ICCPR & ICESCR – signatures 1966; ratification of ICESCR 1974 & ratification of ICCPR 1986, without reservations CEDAW – signature 1980, ratification 1981, without

			Article X provides for personal, family and property relations to be subject to legislative power of autonomous regions of Muslim Mindanao and the Cordilleras.	reservations CRC – signature and ratification 1990, without reservations Convention on Consent to Marriage, Minimum Age for Marriage and Registration of Marriages – signature 1963, ratification 1965
27	Qatar	Hanbali majority; large population of expatriates	The Amended provisional basic regulation was passed on 19 April 1972, replacing the Provisional Constitution adopted in 1970. Article 1 declares Islam state religion and provides that "the Islamic Shari'a Law shall be a fundamental source of its legislation"; Article 9 guarantees equal public rights and	CRC – signature 1992, ratification 1995 with general reservation

			requires equal public duties without distinction for race, sex or religion.	
28	Saudi Arabia	Hanbali majority, Ja'fari minority; large proportion of expatriate foreign workers	No formal Constitution. Basic Law articulating government's rights and responsibilities issued by King Fahd in March 1992. Includes provisions declaring Islam official state religion and Qur'an and sunnah the Constitution; that "[t]he state protects the rights of the people in line with the Islamic shari'a;" and assert independence of the judiciary; and that administration of justice is based on "shari'a rules according to the teachings of the holy Qur'an, the sunnah, and the regulations set by the ruler provided that they do not contradict the holy Qur'an and	CRC – accession 1996 with general reservation

			<p>sunnah". Art. 9 states that "the family is the kernel of Saudi society, and its members shall be brought up on the basis of the Islamic faith". Art. 26 provides that the state protects human rights "in accordance with the Islamic Shari'a".</p>	
29	Senegal	<p>Majority of population is Maliki. Minority of population follows indigenous religions or is Christian (mainly Roman Catholic).</p>	<p>Constitution adopted 3rd March 1963; revised numerous times. Article 1 declares that Senegal is a secular state.</p>	<p>ICCPR & ICESCR – signature 1970, ratification 1978, without reservations CEDAW – signature 1980, ratification 1985, without reservations CRC – signature & ratification 1990, without reservations</p>
30	Singa-pura	<p>Majority of Muslims are Shafi'i. Majority of population is Buddhist;</p>	<p>Constitution adopted 3rd June 1959; amended in 1965. Based on pre-independence Singapore State</p>	<p>CEDAW – accession 1995, with reservations to Arts. 2, 16, 11(1), 29(1),</p>

		other religions represented are Christianity, Hinduism, Sikhism, Taoism, Confucianism, Zoroastrianism and Judaism	Constitution. Contains number of provisions enshrining freedom of religion and prohibiting discrimination on grounds of religion. Art. 153 under General Provisions states that "the Legislature shall by law make provision for regulating Muslim religious affairs and for constituting a Council to advise the President in matters relating to the Muslim religion".	and general declaration regarding Singaporean citizenship and nationality laws CRC – accession 1995, with declarations regarding interpretation of Arts. 12, 17, 19, 28(1a) 32 & 37, and general declaration regarding Singaporean citizenship and nationality laws
31	Soma-lia	Majority of Muslims are Shafi'i; Christian minority.	Current Constitution adopted August 1979. Article 3 (Sec. 1, Ch. 1) declares Islam state religion.	ICCPR & ICESCR – accession 1990, without reservations
32	Srilangka	Shafi'i majority, Hanafi minority; also Hindu and	Constitution adopted 16th August 1978. Article 9 falls short of establishing Buddhism as the	ICCPR & ICESCR – accession 1980 CEDAW – signature 1980,

		Christian minorities	state religion; rather, the provision gives Buddhism the "foremost place", making it the duty of the state to "protect and foster the Buddha Sasana". All religions are afforded Constitutional protection under Articles 10 and 14 (1) (e) which guarantee personal freedoms.	ratification 1981 CRC – signature 1990, ratification July 1991
33	Sudan	Maliki school prevailed until Sudan was consolidated into Ottoman Empire through Egyptian rule, during which time Hanafi madhhab became dominant school.	Constitution came into force on 1 July 1998, after being approved in a referendum the previous month; Art. 1 states that Islam is the religion of the majority of the population, but does not proclaim it to be the state religion; Art. 65 identifies the sources of law as shari'a, the consensus of the people, the constitution, and custom.	ICCPR & ICESCR-accession 1986 without reservations CRC-signature & ratification 1990 without reservations

34	Syria	Hanafi majority; Ja'fari, Druze, Isma'ili and 'Alawi minorities; also several Christian denominations and very small Jewish communities in Damascus, Al-Qamishli, and Aleppo.	Constitution adopted on 13th March 1973. Article 3(1) declares that religion of the President of the Republic shall be Islam. Article 3(2) declares Islamic jurisprudence a main source of legislation.	ICCPR & ICESCR – accession 1969 with reservations to Arts. 48 (1) of ICCPR and 26 (1) of ICESCR CRC – signature 1990, ratification 1993 with general reservation and reservations to Arts. 14, 2 & 21
35	Tanza-nia	Majority of Tanzanian Muslims are Shafi'i, with significant Hanafi, Ja'fari and Isma'ili communities and small Ibadi, Maliki, Hanbali and Ahmadi communities; majority of Zanzibar's population is Muslim, with	Constitution adopted 25th April 1977, with major revisions in 1984 and insertion of Bill of Rights in 1988. No official state religion.	ICCPR & ICESCR- accession 1976, without reservations CEDAW- signature 1980, ratification 1985, without reservations CRC- signature 1990 and ratification 1991, without reservations

		Christianity predominant and large representation of indigenous religions in mainland Tanganyika.		
36	Tunisia	Maliki majority; also Christian and Jewish minorities	Constitution adopted 1st June 1959. Article 1 declares Islam state religion, and Article 38 that religion of President must be Islam.	ICCPR & ICESCR – signature 1968, ratification 1969 without reservations CEDAW – signature 1980, ratification 1985 with declaration regarding adherence to the convention being subject to there being no conflict between it and Chapter 1 of Tunisian Constitution and reservations to Arts. 9(2), 16(c), (d), (f), (g) & (h), 29(1) and

				<p>further declaration to Art. 15(4) particularly that part relating to choice of residence and domicile must be interpreted in light of provisions of Tunisian Law of Personal Status on that subject as set forth in Chapters 23 & 61 CRC – signature 1990, ratification 1992 with declarations re: any provisions contrary to statutes, legislation or the Constitution, re: implementation of the Convention</p>
37	United Arab	Majority of	Provisional	CRC –

	Emi-rates	Emiriti nationals are Sunni Muslim, with Shi'a minority, as well as small Christian and Hindu communities; high proportion of expatriates	Constitution adopted 2nd December 1971 and made permanent in 1996. Article 7 declares Islam official state religion of the Union, and Islamic shari'a shall be a principal source of legislation.	accession 1997 with reservations to Arts. 7, 14, 17 & 21
38	Yaman	Shafi'i and Zaydi majorities; also Jewish, Christian and Hindu minority communities.	Constitution adopted 16th May 1991 and amended 29th September 1994. Article 1 declares Yemen an "Arab Islamic State". Article 2 declares Islam official state religion. Article 3 states that "Islamic shari'a shall be the source of all legislation". Article 23 states that inheritance is regulated by shari'a. Article 26 states that "the family is the basis of society and its pillars are religion, custom and love of the	CEDAW – accession 1984 with reservation to Art. 29 (1) ICCPR & ICESCR – accession 1987 with general declaration CRC – signature 1990, ratification 1991 without reservations

			homeland”. Article 31 states that women “have rights and duties, which are guaranteed and assigned by shari’a and stipulated by law”.	
--	--	--	---	--

E. Kontektualisasi Teori dalam Riset

Upaya melakukan transformasi dan integrasi hukum Islam dalam hukum nasional tidak selalu mulus, banyak problem yang muncul. Secara teoritis banyak model transformasi dan integrasi hukum Islam dalam hukum nasional. Namun dalam prakteknya banyak problem, implikasi serta reformasi yang diperlukan. Di antara problem yang muncul adalah problem konstitusi. Sebab sebagai hukum dasar konstitusi suatu negara pasti menjadi acuan dalam pembuatan undang-undang di bawahnya. Jika konstitusi suatu negara tidak memberikan ruang yang leluasa bagi transformasi hukum Islam dalam hukum nasional, maka transformasi tidak akan berjalan mulus. Tuntutan konstitusi juga sering berbarengan dengan tuntutan hak asasi manusia atau hukum internasional. Tuntutan hak asasi juga ikut berpengaruh terhadap cara bagaimana syariat Islam ditransformasikan dalam hukum nasional.

Di pihak lain, dunia Islam juga menghadapi problem problem interpretasi yakni interpretasi terhadap teks kitab suci atau ajaran Islam. Selama konstitusi tidak secara tegas menyebut syariat Islam sebagai sumber hukum negara, maka konstitusi negara itu, oleh sebagian orang, dapat dianggap sebagai problem sebab berarti konstitusi itu memberi peluang bagi terjadinya transformasi hukum “dari luar Islam”. **Menurut Ahmet T Kuru, dari empat puluh enam negara mayoritas berpenduduk Muslim di dunia dewasa ini, dua puluh di antaranya adalah negara sekuler, termasuk Indonesia.** Padahal bagi sebagian orang, hukum Islam atau syariah sudah mencakup semua aspek kehidupan.

Selain problem konstitusi, juga dijumpai problem interpretasi atau pemahaman Muslim tentang apa yang dimaksud dengan syariat. Banyaknya ragam pemahaman orang tentang syariah, menjadikan negara yang secara

formal menyatakan syariat sebagai sumber utama pembuatan undang-undang masih mengalami perdebatan dalam cara mengimplementasinya. Syariat Islam yang dipahami oleh ulama klasik yang banyak mengandung ketentuan diskriminatif akan mengakibatkan terlanggarnya hak asasi sebagian warga negara, jika ia dilaksanakan tanpa adanya reformasi terlebih dahulu. Syariat Islam yang sudah ditransformasi ke dalam hukum nasional sekalipun jika didalamnya mengandung norma yang oleh sebagian orang belum bisa diterima maka akan mengakibatkan munculnya sikap ambivalen. Misalnya, dalam pernikahan, meskipun negara melalui sejumlah peraturan telah menetapkan batas minimal usia nikah bagi pria dan wanita, batas ini tetap rawan dilanggar oleh mereka yang meyakini bahwa agama tidak mengatur batas itu.

Jadi, sekalipun secara formal, dijumpai adanya supremasi syariat dalam konstitusi sejumlah negara Muslim dewasa, hal itu tidak menjamin lancarnya transformasi dan integrasi hukum Islam dalam hukum nasional. Sebab proses transformasi dan bentuk integrasi akan sangat ditentukan oleh interpretasi, pemahaman dan pembaharuan yang diadopsi oleh umat Islam di suatu negara. Adanya interpretasi dan pemahaman yang berbeda dikalangan umat Islam telah mengakibatkan adanya perbedaan model pelaksanaan syariat Islam di sejumlah negara, atau bahkan dalam satu negara.

BAB III

TRANSFORMASI HUKUM ISLAM DI INDONESIA

A. Sejarah pengamalan hukum Islam di Indonesia

Sejarah pengamalan syariat atau hukum Islam di Indonesia dapat ditelusuri dari corak aliran, madzhab fiqh serta ideologi yang masuk berkembang di Indonesia. Federspiel dalam bukunya, *Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State* mengatakan bahwa Islam sebagai agama Arab, Arabo-India, Persia, dan kemudian, pedagang Cina adalah pemandangan yang tampak dari kota pelabuhan Asia Tenggara, mungkin dimulai pada abad ke tujuh, tetapi tidak diambil oleh banyak masyarakat lokal selama beberapa ratus tahun. Rupanya Islam menjadi diterima oleh orang-orang Melayu-Indonesia hanya ketika ia muncul dalam bentuk yang akrab bagi mereka. Hal ini tampaknya terjadi ketika para pedagang dan guru agama yang menyertainya dari Gujarat dan kota-kota lain di garis pantai India semakin menonjol dalam kegiatan perdagangan yang berpusat di Asia Tenggara sebagai tempat transit antara Cina dan daerah-daerah ke Barat, dan sebagai tempat pengumpulan merica dan rempah-rempah dari daerah itu sendiri. Para pedagang dan guru-guru agama Muslim ini mengikuti bentuk mistis Islam, yang telah tunduk atau disesuaikan dengan agama Hindu, pengaruh Syi'ah Isma'ili dan animisme lokal dari daerah pesisir India. **Islam "Gujerati" versi ini menjadi jawaban yang responsif di antara orang Indonesia, dan "mudah bagi masyarakat Melayu-Indonesia untuk memahaminya, menghargainya, dan menggunakannya".**

Dengan mengambil alih Buddhisme yang ditinggalkan, mistisisme Islam mampu membuat dampak yang cukup besar pada masyarakat Melayu-Indonesia, dan pada periode awal mistikus Muslim sangat dihormati. Di Sumatra Utara pada paruh terakhir abad ke enam belas, para ulama yang paling dihormati semuanya adalah mistikus, dan di Jawa banyak "orang suci", yang menurut sejarah Muslim Jawa, bertanggung jawab atas penyebaran agama Islam di pulau itu, juga mistikus. Para teolog dan ahli hukum, yang begitu berpengaruh dalam berbagai Islam Timur Tengah, menempati posisi kedua bagi para

mistikus pada periode awal, dan bahkan sampai dengan abad ke dua puluh, guru-guru agama yang dicatat memiliki pengetahuan hukum atau teologi biasanya juga seorang mistik atau sufi. Banyak praktik agama pribumi terus berlanjut setelah kedatangan Islam, beberapa diantaranya dipraktekkan secara terbuka, tetapi kebanyakan dengan kedok sebagai bagian dari Islam itu sendiri (Federspiel, 2001: 4).

Apa yang ditemukan oleh Federspiel juga dikemukakan oleh Imtiyaz Yusuf. Imtiyaz Yusuf, dalam tulisannya yang berjudul “*Islam and Buddhism*” mengatakan bahwa perjumpaan Islam dengan peradaban Hindu Buddha terjadi di Indonesia, Malaysia dan Thailand. Islam di wilayah ini orientasinya lebih kepada mistik dan Muslim yang membawa Islam ke Indonesia, Malaysia dan Thailand Selatan pada Abad Kedua Belas Masehi pada umumnya adalah Kaum Sufi. Dalam terminologi agama, inilah yang memungkinkan terjadinya titik temu antara gagasan Hindu tentang *moksha* (pembebasan), gagasan Buddha tentang *Dhamma* (kebenaran) dan gagasan Islam tentang *fana* dalam bentuk *monotheistic pantheism* kaum Sufi. Secara perlahan hal ini kemudian melahirkan budaya *syncretic* (*syncretic culture*) khususnya di Jawa dan Asia Tenggara yang pada gilirannya melahirkan versi Islam yang bercorak mistik, cair, dan lembut atau toleran.¹

Dinamika perkembangan masyarakat Muslim dipengaruhi oleh sejumlah faktor. Pertama, **adanya relasi antara Asia Tenggara dan berbagai belahan dunia lain** yang dipandang lebih memahami tentang Islam sehingga orang Islam dapat belajar tentang doktrin, sejarah, tata cara peribadatan, serta praktek-praktek lain yang menunjang perkembangan masyarakat Muslim. Dalam hal ini, relasi yang muncul terutama antara Asia Tenggara dan Timur Tengah yang menjadi tempat kelahiran Islam itu sendiri. Faktor kedua, adalah **kedatangan kolonialisme Eropa yang berusaha mengontrol wilayah nusantara** atau Asia Tenggara yang dimulai sejak abad ke enam belas. Faktor ketiga adalah **struktur masyarakat di Asia Tenggara itu sendiri dimana masyarakatnya memiliki solidaritas yang kuat di tingkat pedesaan.** Di sini, hak individu dikalahkan oleh kewajiban-kewajiban komunitas (Federspiel, 2001: 6-13).

¹Imtiyaz Yusuf, “Islam and Buddhism” dalam Catherine Cornille, ed., *Inter Religious Dialogue*, West Sussex: John Wiley & Sons Ltd, 2013. Hlm. 362.

Pentingnya kepercayaan individu, prioritas bagi hukum agama Islam, dan adanya tanggung jawab spiritual untuk mengambil sumber di luar masyarakat semuanya bertentangan dengan konsep komunitas yang tertutup. Oleh karena itu, dalam menerima dogma agama Islam masyarakat desa merasa sulit untuk mengadopsi prinsip-prinsip sosial Islam, atau sebaliknya, mereka sulit untuk meninggalkan adat istiadat dan praktik yang umum bagi masyarakat meskipun praktek itu sering bertentangan dengan praktik-praktik Islam. Karena itu, pada masa kolonial akhir, banyak cendekiawan Belanda yang berpendapat bahwa Islam hanya dapat diterima sejauh ia mampu hidup berdampingan dan memberikan toleransi keagamaan bagi banyak praktik non-Islam. Sebagai contoh, perayaan perayaan ulang tahun Nabi Muhammad menjadi institusi yang populer atau merakyat dan dianggap tidak bertentangan dengan standar adat istiadat. Di penghujung era kolonial, para legalis Belanda yang berurusan dengan hukum adat mengembangkan istilah *receptio*, untuk menunjukkan bahwa resep Islam yang berlaku di masyarakat hanya sejauh resep itu diterima oleh masyarakat dan menjadi bagian dari adat setempat itu sendiri (Federspiel, 2001: 13).

Relasi antara Asia Tenggara dan berbagai belahan dunia lain, kedatangan kolonialisme Eropa, serta struktur masyarakat di Asia Tenggara itu sendiri dimana masyarakatnya memiliki solidaritas yang kuat di tingkat pedesaan, mempengaruhi corak pemahaman dan pengamalan syariat Islam di Asia Tenggara atau di Nusantara. Belakangan, setelah memasuki abad kedua puluh, gerakan atau aliran yang menjadikan Islam sebagai ideology politik juga ikut mempengaruhi pemahaman dan pengamalan masyarakat terhadap syariat.

Jadi, sebagaimana hukum Islam yang berkembang di daerah lain di Indonesia, hukum Islam yang berkembang di Aceh juga dipengaruhi oleh lima faktor. Lima faktor itu terlihat pengaruhnya dalam beberapa aspek sejarah perkembangan syari'at Islam di Aceh, yakni:

- a) kecenderungan paham keagamaan masyarakat Aceh dalam bidang fikih dan tasawuf dari masa ke masa,
- b) hubungan adat dan syari'at dari masa ke masa,
- c) kedudukan ulama dalam struktur masyarakat Aceh,
- d) perkembangan lembaga peradilan Islam (Mahkamah Syari'ah),
- e) sejarah perjalanan rakyat Aceh untuk mendapatkan jaminan hukum (Undang-Undang) bagi penerapan syari'at Islam secara luas.

Sebelum abad ke XVI, daerah yang sekarang disebut Daerah Istimewa Aceh, merupakan beberapa kerajaan kecil yang masing-masing berdaulat penuh, seperti kerajaan Peureulak, kerajaan Pasei, kerajaan Peusangan, kerajaan Lingga, kerajaan Pidie, kerajaan Indarajaya, dan kerajaan Benua. Baru setelah Ali Mughayat Syah meresmikan dirinya menjadi sultan Aceh pada tahun 1514 M., seluruh kerajaan-kerajaan itu berhasil dipersatukan menjadi satu kerajaan yang diberi nama kerajaan Aceh Darussalam.

Berdasarkan fakta sejarah, kerajaan ini didirikan pada saat kerajaan Malaka sudah mulai mundur, bahkan sudah mendekati tahun-tahun kejatuhannya akibat serangan Bangsa Portugis. Ketika Portugis telah menguasai Malaka, Aceh telah tumbuh menjadi sebuah kerajaan Islam yang besar, sehingga ia diberi hak oleh khalifah di Turki untuk memakai bendera Turki (Bulan-Bintang) dengan ditambah sebilah pedang. Raja-raja Aceh memperkuat persahabatan dengan negeri-negeri Islam; dengan Kerajaan Turki Usmaniyah di Turki, kerajaan Mughol di Hindustan, dengan sultan di Kalikut, dan dengan *syarif* di Mekkah.

Di lain pihak, kebesaran kerajaan Aceh ini membawa tantangan tersendiri bagi bangsa Portugis. Aceh tidak saja bertahan, tetapi sebaliknya menyerang dan tidak memberi kesempatan bagi bangsa Portugis dan sekutunya untuk lebih berkembang, sehingga negeri-negeri di sekitar Malaka seperti Perak, Kedah, Johor dan Pahang, yang berada dalam kondisi kritis akibat serangan bangsa Portugis, dapat dikuasai oleh Aceh.

Setelah negeri-negeri tersebut dikuasainya, Aceh merasa dirinya memikul tugas suci membela Islam dari serangan “kafir” Portugis. Oleh karena itu, di samping terus berjihad melawan musuh-musuhnya, Aceh terus mengadakan hubungan persahabatan dengan kerajaan-kerajaan Islam lainnya, seperti dengan kerajaan Islam Demak, kerajaan Banten dan kerajaan Gowa. Terhadap kerajaan yang disebut terakhir ini, Aceh pernah mengirimkan guru-guru agama Islam dari Minangkabau atas permintaan dari pihak kerajaan Gowa.

Selain memperteguh kekuatan di bidang militer, bidang pertahanan pun diperkokoh. Pelajaran agama ditingkatkan dengan mendatangkan guru-guru dari luar negeri seperti: dari Syam, Turki, Gujarat dan Mekah. Sebagai kerajaan Islam, Aceh menjadikan sultan sebagai amir (penguasa) dari orang-orang Islam. Oleh karena itu pengaruh ulama menjadi sangat besar. Mereka tidak hanya turut dalam membuat kebijakan pemerintah, tetapi juga mengisi

jiwa yang memerintah. Mempertegas pernyataan ini, di dalam kanun Aceh (yang dikenal dengan *Adat Meukuta Alam*) disebutkan bahwa: “Orang kedua dalam kerajaan, yaitu Qadli Malikul Adil, dengan empat orang pembantunya yang bergelar Mufti Empat”.

Dari uraian di atas dapat diketahui bahwa kerajaan Aceh Darussalam merupakan sebuah kerajaan Islam yang dalam menjalankan roda pemerintahannya didasarkan pada ajaran syari’at Islam. Hal ini dapat dilihat dari sumber hukum yang digunakannya dalam sistem pemerintahan yang tertuang dalam Kanun Aceh (Kitab Undang-Undang Kerajaan Aceh) yang berbunyi: “Kanun menetapkan bahwa sumber hukum bagi kerajaan Aceh Darussalam, yaitu: a) Al-Qur’an, b) Al-Hadits, c) Ijma Ulama, dan c) Qiyas.”²

Barangkali informasi yang sangat awal mengenai perkembangan faham fikih di Aceh adalah keterangan yang dikemukakan Ibnu Bathutah, sejarawan yang berkunjung ke Aceh pada tahun 1325/6, yang menyatakan bahwa sultan yang berkuasa pada waktu itu mengikuti mazhab Syafi’i, dan penduduk negerinya pun berpegang dengan mazhab Syafi’i.

Bukti lain mengenai perkembangan mazhab Syafi’i di Aceh adalah terdapatnya kitab-kitab fikih bermazhab Syafi’i yang ditulis oleh para ulama Aceh. Berdasarkan koleksi Museum Negeri Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, kitab-kitab tersebut di antaranya adalah sebagai berikut:

1. *Shiratu al-Mustaqim* karya Nuruddin Ar-Raniry, tahun ditulisnya 1044 H., tebal 430 halaman. kitab ini merupakan kitab fikih mazhab Syafi’i yang berisi 7 kitab, yaitu: kitab shalat, thaharah, puasa, zakat, haji, perburuan, serta kitab penyembelihan hewan, dan tumbuhan.
2. *Sabilal Muhtadin li Tafaquhi fi Amriddin* karya Irsyad Abdullah Basyir, tahun ditulisnya 1193 H. tebal buku 702 halaman. Kitab fikih bermazhab Syafi’i.

Abdurrauf al-Sinkily, salah seorang ulama yang terkenal dengan gelar Teungku Syiah Kuala dan pernah menjabat sebagai qadhi malikul adil kesultanan Aceh Darussalam dari tahun 1641-1675 M., menulis kitab fikih mazhab Syafi’i yang berjudul “*Mir’atu al-Tullab*”.

Di samping itu, terdapat juga kitab-kitab fikih yang bermazhab Syafi’i

² Nurrohman dkk, *Syari’at Islam, Konstitusi dan Hak Asasi Manusia: Studi Terhadap Pandangan Sejumlah Tokoh tentang Model Pelaksanaan Syari’at Islam di Daerah Istimewa Aceh*, Lembaga Penelitian IAIN Bandung, 2002, hlm. 52.

yang banyak dipelajari di pesantren-pesantren Aceh seperti: *Safinatu al-Naja*, *Matan Taqrib*, *Fathu al-Qarib*, *Fathu al-Mu'in*, dan *Fathu al-Wahhab*.

Berdasarkan catatan Snouck Hurgonje – yang datanya diperoleh selama menetap di Aceh dari Juli 1891 sampai Februari 1892 - kitab-kitab fikih mazhab Syafi'i masih merupakan sumber literatur yang utama di Aceh pada waktu itu. Lebih lanjut ia mengatakan bahwa di antara kitab fikih Syafi'iyah yang sangat populer dipelajari adalah kitab *Minhaj al-Thalibin* karya Nawawi dan berbagai kitab yang isinya merupakan komentar atas karya itu seperti *Fathu al-Wahhab*, *Tuhfah*, dan *Mahalli*.

Pernyataan di atas baik yang dikemukakan oleh Ibnu Bathutah maupun oleh Snouck Hurgonje menginformasikan kepada kita bahwa sejak masa-masa awal (abad ke 13 M.) hingga dasawarsa terakhir abad ke 19 M., mazhab fikih yang berkembang secara dominan di Aceh adalah mazhab Syafi'i. Artinya bahwa memang di samping mazhab Syafi'i, di Aceh dipelajari juga mazhab lainnya. Bukti kuat tentang hal ini, menurut literatur yang penulis dapatkan adalah dipakainya pendapat mazhab Hanafi dalam masalah wali pernikahan, yakni pernikahan bagi seorang gadis yang tidak memiliki wali dari garis keturunan ke atas atau wali tidak dapat hadir karena jarak yang terlalu jauh. Terhadap kasus ini petugas pernikahan (bahasa Aceh: kali) terkadang mengambil pendapat Imam Hanafi. Di sini terlihat bahwa secara formalitas, **perkembangan fiqih pada periode ini (akhir abad ke 19 M) sudah mengalami proses pembauran madzhab. Meskipun, tentu saja terjadi dalam penyelesaian beberapa kasus tertentu.**

Madzhab lain mulai diterima secara bertahap setelah para ulama Aceh dapat disatukan dalam sebuah wadah organisasi yang dikenal dengan PUSA (Persatuan Ulama Seluruh Aceh), yang didirikan pada tanggal 5 Mei 1939. Maksud dan tujuan dari PUSA ini pada awal pendiriannya adalah:

- 1) Untuk menyiarkan, menegakkan, dan mempertahankan agama Islam.
- 2) Berusaha untuk mempersatukan faham para ulama Aceh tentang hukum-hukum Islam.
- 3) Memperbaiki dan mempersatukan rencana pelajaran sekolah-sekolah agama di seluruh tanah Aceh.

Tujuan PUSA sebagaimana tertuang dalam poin 2 di atas setidaknya menggambarkan kepada kita bahwa pada sekitar tahun 1939-an faham para ulama Aceh mengenai mazhab hukum Islam sudah mulai beragam yang dalam beberapa hal dapat menimbulkan perpecahan di kalangan para ulama

dan masyarakat.

Proses pembauran mazhab semakin diterima secara luas oleh masyarakat setelah diresmikannya Fakultas Syari'ah sebagai fakultas pertama dalam lingkungan IAIN Ar-Raniry pada tanggal 2 September 1960. Kehadiran fakultas ini pada gilirannya telah berhasil mengenalkan dan mengembangkan wawasan pemikiran dalam hukum Islam dalam berbagai mazhab yang dikenal. Pada saat ini, **meskipun kemunculan berbagai mazhab sudah bukan menjadi masalah yang serius terutama di kalangan para ulama dan para cendekiawan muslim Aceh, namun dalam prakteknya sebagian besar masyarakat di perkampungan masih tampak berpegang pada mazhab Syafi'i.**

Ajaran tasawuf yang dikembangkan pada periode awal adalah ajaran *wahdatul wujud* (ajaran wujudiyah) yang dikembangkan oleh Syeikh Hamzah Fanshuri dan muridnya Syeikh Syamsudin As-Sumatrani. Anggapan bahwa Hamzah Fanshuri menganut aliran wujudiyah, karena dalam karyanya *Asrarul Al-Arifin Sarah Al-Asyiqin* ditemukan 4 masalah: 1) Hamzah Fanshuri menyatakan bahwa Allah dalam kandungan alam (*immanent*), artinya Allah adalah hakekat fenomena alam ini; 2) Hamzah Fanshuri menyatakan bahwa nyawa itu bukan khalik dan bukan makhluk; 3) Hamzah Fanshuri menyatakan bahwa Al-Qur'an itu makhluk; 4) Hamzah Fanshuri menyatakan bahwa nyawa itu berasal dari Tuhan dan akan kembali bersatu dengannya seperti ombak dengan laut. Dalam kalimat lain, penganut aliran wujudiyah ini berpendapat bahwa Tuhan *Tajalli* (menyatakan diri) dalam wujud alam. Dengan demikian menurut mereka, wujud Tuhan bersatu dengan wujud alam, kemudian kedua wujud itu menjadi Esa. Maka wujud alam seluruhnya menjadi Esa pula. Akhirnya sampai kepada tingkat Tuhan bersatu dengan alam dan alam bersatu dengan Tuhan.

Aliran tasawuf yang berkembang berikutnya dibawa oleh Nurudin Ar-Raniri (w. tahun 1668 M.) dan Abdurrauf al-Sinkily. Penganut ajaran ini berkeyakinan bahwa Tuhan dan alam masing-masing mempunyai substansi yang berbeda, yang satu al-Khaliq (Yang Menjadikan) dan yang kedua adalah makhluk (yang dijadikan). Al-Khaliq berbeda dengan makhluk baik zat dan sifat, maupun perbuatan.

Dalam perjalanan keagamaan Aceh, kedua aliran tersebut pernah mendapat tempat di kalangan para penguasa setempat. Aliran tasawuf *wujudiyah* yang dikembangkan Syeikh Hamzah Fanshuri menjadi aliran

tasawuf kerajaan Aceh selama tiga zaman pemerintahan (997-1011 H./1589-1604 M.) Sultan Muda Alaidin Ali Ri'ayat Syah V (1011-1015 H./1604-1607 M.) dan Sultan Iskandar Muda Meukuta Alam (1016-1045 H./1607-1636 M.). Sedangkan aliran tasawuf *ahlu al-sunah wa al-jama'ah* yang dikembangkan oleh Syeikh Nuruddin Ar-Raniri menjadi aliran tasawuf pemerintah kesultanan Aceh pada masa pemerintahan Sultan Alaidin Mughayat Syah Iskandar Tsani (1405-1050 H./1641-1645 M.) dan masa-masa pemerintah selanjutnya.

Pada masa kesultanan, perbedaan faham antar ulama tasawuf yang berlainan aliran terkadang begitu tajam, sehingga dampak yang ditimbulkannya dapat meresahkan masyarakat secara umum. Syeikh Nuruddin Ar-Raniry misalnya, mengeluarkan fatwa pengkafiran terhadap penganut ajaran wujudiyah yang dikembangkan oleh Hamzah Fansury baik di dalam khutbah-khutbahnya maupun di dalam tulisan-tulisannya, seperti dalam kitab *Tibyan Fi Ma'rifat al-Adyan, Hill al-Zill, Jawahir al-Ulum fi Kasyfi al-Ma'lum, Hujjat al-Shiddiq Lidaf'i al-Zindiq*, dan *Ma'a al-Hayah li Ahl al-Mamat*.

Inti penentangan Syeikh Nuruddin Ar-Raniry di dalam kitab-kitabnya dapat disederhanakan sebagai berikut: 1) Hamzah Fanshuri sesat karena berpendapat bahwa alam, manusia, dan Tuhan itu sama. 2) Faham wujudiyah Hamzah Fanshuri sama dengan *pantheisme* karena dia melihat Tuhan sepenuhnya *immanent (tasybih)*, padahal Tuhan itu *transenden (tanzih)*. 3) Hamzah Fanshuri dan Syamsuddin – muridnya – seperti golongan filosof, melihat bahwa al-Qur'an itu makhluk. 4) Hamzah Fanshuri percaya bahwa alam itu *qadim* atau abadi. 5) Hamzah Fanshuri dikatakan mengemukakan ungkapan-ungkapan *syathahat* seperti al-Hallaj dan Bayazid dalam keadaan tidak mabuk (*sukr*). Al-Hallaj dan Bayazid dibenarkan menyatakan ungkapan *syathahat* karena pada saat mereka mengemukakan ucapan tersebut berada dalam keadaan mabuk dan fana. Lagi pula peringkat kerohanian (*maqam*) mereka sudah tinggi. Hamzah Fanshuri pencapaian ma'rifatnya belum tinggi dan mengemukakan ucapan *syathahat* tidak dalam keadaan mabuk dan fana. 6) Hamzah Fanshuri cenderung mengabaikan syari'at, bahkan menganjurkan pengikutnya “meninggalkan syari'at”.

Di dalam *Ma'a al-Hayat* Syeikh Nuruddin Ar-Raniry mengatakan bahwa perkataan golongan wujudiyah lebih jahat dibandingkan dengan perkataan Namrud dan Fir'aun. Maka perlu atas segala raja dan orang-orang

besar di seluruh negeri membakar karangan dua ulama zindiq itu, yaitu Hamzah Fanshuri dan Syamsuddin Pasay.

Terlepas dari benar atau tidaknya ungkapan Nuruddin Ar-Raniry terhadap penganut ajaran wujudiyah, setidaknya uraian di atas dapat menunjukkan bahwa pertentangan faham antar aliran tasawuf terlihat begitu transparan dan jelas. Dikatakan transparan dan jelas karena perbedaan faham antara Nuruddin dan pemuka aliran wujudiyah dilakukan secara dialogis terbuka di hadapan majlis terbuka sultan di Istana. Demikian dituturkan oleh Nuruddin dalam pembukaan kitab *Fathu al-Mubin 'ala al-Mulhidin* yang dikarangnya.

Pada pertengahan akhir masa penjajahan Belanda – menjajah Aceh sejak 1873-1912 M. – pertentangan faham keagamaan bergeser kepada perselisihan antara ulama aliran tradisional (kaum tua) dengan ulama reformis (kaum muda). Sementara dalam pengamalan tasawuf, dapat dikatakan bahwa akibat pengaruh Syeikh Nuruddin Ar-Raniry dan Syeikh Abdurrauf al-Sinkily, sebagian besar ulama Aceh cenderung berpegang atau memihak kepada aliran ahlu al-sunnah wa al-jama'ah.

Memperkuat pernyataan di atas, Snouck Hurgronje menyatakan bahwa Abdurrauf mendapat izin dari *molla* Ibrahim, pengganti gurunya yang paling dihormati Ahmad Qusyasyi, untuk mendirikan majlis sendiri. Ia mengajar di Aceh sesudah tahun 1661 M. dan memperoleh banyak pengikut.²⁴ Ajaran yang dikembangkannya berupa tarekat Syathariyah.

Tarekat syathariyah dicetuskan pertama kali oleh Syeikh Abdullah asy-Syathari (w. 1415 M.), ada juga pendapat yang mengatakan tahun 1428 M. hubungan antara Abdurrauf dengan tarekat ini terjalin berkat pertemuannya dengan dua orang ulama besar sufi, yaitu Syaikh Ahmad al-Qusyasyi (1583-1660 M.) yang menetap di Mekkah dan Syeikh Ibrahim al-Kurani (1616-1689 M.) yang menetap di Madinah. Abdurrauf mendapat bai'at tarekat syathariyah dari kedua ulama tersebut. Di antara murid Abdurrauf yang aktif mengembangkan tarekat ini adalah Syeikh Burhanuddin Ulakan (w. 1111 H/1691). Syeikh yang disebut terakhir ini berhasil mengkombinasikan ajaran syari'at mazhab Syafi'i dengan ajaran tasawuf tarekat syathariyah di Sumatra Barat.

Pada perkembangan berikutnya tarekat ini berkembang luas dari Sumatra Barat ke Sumatra Selatan, dan berkembang pula hingga ke Cirebon Jawa Barat. Di Sulawesi, tarekat ini dikembangkan oleh Syeikh Yusuf Tajul

Khalwati, salah seorang murid Syaikh Abdurrauf.²⁵ **Ajaran tasawuf yang mengabaikan syari'at semakin tidak mendapat tempat di masyarakat terutama setelah tarekat Syatariyah diganti dengan tarekat Naqsyabandiyah-Qadariyah di sekitar tahun 1850-1855. Tarekat Naqsyabandiyah lebih mementingkan segi syari'at dan pada umumnya hanya mau menerima anggota tarekat yang sudah melaksanakan kewajiban Islam yang penting dan yang mengetahui dasar pengetahuan tentang agama** (Steenbrik, 1984: 174).

Dapat dikatakan di sini bahwa meskipun pada masa-masa awal paham keagamaan tasawuf berkembang dengan subur di Aceh, namun akibat berkecamuknya perang melawan Belanda yang memakan waktu lebih dari 30 tahun, perhatian para ulama dan masyarakat Aceh menjadi lebih terfokus pada keterlibatan mereka dalam perang tersebut, yang dalam paham mereka *jihad fi sabilillah* melawan musuh-musuh *kafir* Belanda. Sebagai konsekuensi dari peristiwa tersebut, maka paham tasawuf yang kemudian berkembang menjadi tarekat, dapat dikatakan tidak berkembang secara terorganisir.

Menurut Martin Van Bruinessen, walaupun tarekat Naqsyabandiyah pernah mendapat pengikut di Aceh sebelum abad ke dua puluh, jumlahnya tidak besar dan tidak cukup berarti. Kesimpulan ini diambil dari hasil bacaannya terhadap sebuah teks yang disalin pada tahun 1859, yang ditulis oleh Jamal al-Din dari Pasai (di Aceh Utara), yang ternyata seorang penganut tarekat Naqsyabandiyah. Kondisi ini berlangsung hingga akhir abad ke sembilan belas.

Keterangan ini menggambarkan bahwa paham keagamaan di Aceh mengalami pasang surut, terkadang cenderung ke tasawuf dan terkadang lebih cenderung ke fiqh atau syari'at. Tarik ulur kecenderungan paham keagamaan antara yang lebih bercorak tasawuf dengan yang lebih bercorak fiqh pada waktu itu memang tidak hanya terjadi di Aceh tetapi terjadi juga di daerah lain di Indonesia. **Snouck Hurgronje dalam nasehatnya kepada pemerintah kolonial sering membela posisi tarekat termasuk tarekat *wahdatul wujud*. Menurutnyanya dari segi politik, tarekat yang pada dasarnya tidak berbau politik itu kurang berbahaya dibandingkan corak Islam yang lebih mementingkan segi fiqh saja. Dari segi politik, katanya, tasawuf dan tarekat yang bersifat *wihdatul wujud* tidak merupakan bahaya malah dia lebih terbuka untuk pemikiran humanis**

dan toleran dari pada Islam yang sempurna” (Steenbrik, 1984: 176).

Selain dipengaruhi corak pengamalan tasawuf, corak pemahaman syariat atau fiqih juga dipengaruhi oleh corak hubungan antara syariat dan adat. Dalam pengalaman Aceh, hubungan antara syari’at dengan adat sebenarnya telah terjalin sejak lama yang dapat ditelusuri dari periode kesultanan (1507-1873 M.), periode kesultanan di bawah penetrasi Hindia Belanda (1873-1942 M.) dan Jepang (1942-1945 M.), dan periode setelah kemerdekaan (1945-sekarang).

Pada masa kesultanan, hubungan syari’at dan adat mencapai puncaknya pada zaman pemerintahan Iskandar Muda (1607-1636 M.). Pada masa ini kerajaan Aceh benar-benar ditegakkan atas asas-asas Islam. Dalam *Adat Meukuta Alam*, yaitu Undang-Undang Dasar Kerajaan Aceh Darussalam, yang dibuat atas perintah Sultan Iskandar Muda misalnya, disebutkan bahwa sumber hukum yang dipakai dalam negara adalah Al-Qur’an, Al-Hadits, Ijma’ ulama Ahlussunnah, dan Qiyas (Fadhlullah bin Jamil, 1993: 249). Menurut Tamrin (1995: 1) Undang-Undang ini digunakan hingga saat berakhirnya kerajaan Aceh.

Supaya syari’at Islam dijalankan dengan sebaik-baiknya di tengah masyarakat, Sultan memerintahkan agar di setiap kampung berdiri mesjid dan surau (*mushalla*), tempat mengerjakan jamaah lima waktu dan jum’at seminggu sekali. Di samping mesjid atau surau harus dibangun *meunasah* (madrasah). Ketua kampung merangkap sebagai imam (Aceh: *imeum*), ia tidak saja imam di dalam shalat, tetapi juga dalam mengajak rakyat menjaga kampung halamannya, serta memimpin acara-acara tertentu di dalam kampungnya.

Agar masyarakat mengerti benar hukum agama dan kehidupan secara Islami, Sultan menjalin hubungan yang erat dengan para ulama. Orang Aceh sendiri ada yang dikirim belajar ke Mekkah atau ke tempat lainnya. Apabila datang ulama dari luar negeri, setelah diketahui bahwa dia benar-benar orang yang berilmu, dia mendapatkan tempat yang istimewa di Aceh, tidak dipandang apa bangsanya, karena pada waktu itu bukanlah bangsa yang menjadi ukuran, tetapi agama (Hamka, 1981: 353).

Dalam *Adat Meukuta Alam* terangkum tentang susunan pemerintahan, hukum, dan adat. Dalam susunan pemerintahan diatur tentang adat istiadat kerajaan, peraturan dan hubungan raja dengan *uleebalang*, peraturan pertanian, perdagangan, peraturan perang dan rampasan perang. Hukum

pidana berdasar pada hukum syara', mencuri dihukum potong tangan, berzina dihukum rajam, dan sebagainya.

Untuk menunjukkan hubungan yang baik antara syari'at dengan adat lebih jauh lagi, disebutkan pula bahwa Sultan membatalkan adat-adat dzalim yang dipusakai dari zaman Hindu. Undang-Undang ini sebagaimana yang dinyatakan oleh Tuanku Abdul Jalil (1996: 2) dijadikan pedoman oleh setiap sultan sesudah Iskandar Muda termasuk sultan Aceh yang terakhir, Muhammad Daud Syah yang memerintah antara tahun 1874-1903 M.

Nilai dan tingkah laku kehidupan di Aceh memperlihatkan corak Islam dalam hampir berbagai aspeknya. Hal ini terutama disebabkan adanya pranata-pranata sosial yang umum berlaku, seperti pendidikan *dayah* yang telah menghasilkan para ulama militan, yang tidak jemu-jemu memimpin masyarakat ke arah pendalaman proses islamisasi. Para penguasa, termasuk sultan, sebagian besar pernah mendapat didikan para ulama atau sekurang-kurangnya pernah menerima fatwa dari mereka.

Dalam usaha pendalaman dan penghayatan ke-Islaman, para ulama kadang-kadang memakai media *hikayat*. Demikian meluasnya pemakaian hikayat dan cerita sehingga jenis tradisi ini sangat digemari rakyat dan malah terkait erat dengan kehidupan mereka. Sebagian mereka berhikayat secara lisan dan yang lainnya menyusunnya dalam bentuk tulisan. Di samping itu ada juga yang berdakwah menyampaikan seruan tentang ajaran Islam secara umum atau khusus, baik di perkotaan maupun di perdesaan. Dakwah dalam bentuk karangan atau tulisan ilmiah juga termasuk banyak jumlahnya (Baihaqi A.K, 1983: 118-119).

Pada periode kesultanan di bawah penetrasi Hindia Belanda dan Jepang (1874-1945 M), kedudukan uleebalang (sebagai pemerintah) dan ulama sebagai pelaksana hukum masih dapat dikatakan berfungsi. Hal ini karena politik penjajahan Belanda di Aceh didasarkan pada pemerintahan tidak langsung atas negeri itu melalui para uleebalang, meskipun dalam perkembangannya Belanda terus berupaya untuk membatasi kegiatan ulama hanya dalam bidang pendidikan (Lihat Saya Shiraishi, 1988: 38).

Menurut Ibrahim Alfian (1987: 39-41) kesultanan Aceh memiliki dua jenis pemimpin, yaitu pemimpin adat dan pemimpin agama. Pemimpin adat terdiri dari sultan dan kerabat-kerabat yang membantunya, para uleebalang atau raja-raja kecil serta kerabat-kerabat yang membantu mereka. Ke dalam golongan pemimpin adat ini dapat pula dimasukkan *geuchik-geuchik* atau

peutua-peutua adat yang menjadi kepala kampung sebagai penghubung antara rakyat dengan para raja kecil atau uleebalang itu. Para pemimpin agama ialah para ulama, yaitu guru-guru agama yang mendapatkan penghargaan atau keahlian yang berbeda-beda, dan para pejabat agama yang mengurus hal-hal yang berkaitan dengan kelembagaan agama.

Aceh di akhir abad ke-19 bukanlah suatu pemerintahan sentral yang kuat. Aceh besar dan daerah taklukannya terdiri dari seratus lebih wilayah yang disebut negeri atau *nanggroe* yang jumlah penduduk dan luas wilayahnya berbeda-beda. Setiap negeri diperintah oleh seorang raja kecil yang disebut uleebalang atau *keujreun* yang ditetapkan oleh adat berdasarkan warisan turun-temurun. Di samping memimpin pemerintahan dalam daerahnya masing-masing, mereka juga bertindak sebagai hakim yang dibantu oleh seorang yang dipandang mengerti mengenai hukum, yang disebut dengan qadhi (*kali*). Mereka juga menjadi pemimpin militer yang dibantu oleh para panglima yang disebut *rakan*.

Secara rinci ada tujuh macam tugas yang dibebankan kepada para raja kecil atau uleebalang, yaitu: 1) Memelihara agama Islam dengan menolak orang yang hendak memasukkan bid'ah dan menyuruh isi negeri mengamalkan ajaran agama Islam; 2). Mengawal agama Islam dan isi negeri agar tidak dibinasakan oleh musuh dan melindungi isi negeri daripada huru-hara, para pencuri, dan penyamun; 3). Membangun negeri, seperti membuat jalan; 4). Menjaga agar pemindahan hak atas segala harta kaum muslimin semata-mata atas dasar hukum syara'; 5). Menentang kelaliman dan memerintah dengan adil; 6). Menegakkan hukum adat dan syara' masing-masing menurut perlunya; dan 7). Memilih pegawai-pegawai termasuk panglima-panglima dan sahabat-sahabatnya yang berguna dan jujur.

Setelah Aceh menyerah kepada Belanda pada tahun 1903, selanjutnya Aceh berada di bawah kekuasaan pemerintah Hindia Belanda dengan status sebagai wilayah swapraja. Pada masa ini upaya pelaksanaan syari'at Islam dan adat tetap dilakukan oleh para *uleebalang* dan para ulama, kecuali beberapa *uleebalang* yang dianggap sebagai kaki tangan pemerintah Belanda. Peran *uleebalang* dan ulama ini dapat dilihat dari adanya upaya yang dilakukan oleh kedua kelompok tersebut dalam melakukan serangkaian penyerangan terhadap Belanda yang dikatakannya sebagai *orang kafir* yang harus diperangi yang berlangsung sampai masa pendudukan Jepang. Mengenai hal ini patut disimak pernyataan yang ditulis oleh mantan Residen

Belanda di Aceh, J. Jongejans (Jalil, 1996: 1):

"Mungkin tidak ada daerah lainnya dalam wilayah muslim seperti di daerah Aceh yang begitu besar peranan ulamanya. Kita orang Belanda mengalaminya pada masa perang Belanda di Aceh. Tanpa contoh teladan ulama, tidaklah ada bentuk keuletan perlawanan yang begitu lamanya. Dapat dimengerti bahwa sampai ini begitu dominannya para ulama di lapangan pelaksana pemerintahan, lebih-lebih lagi adat Aceh dan urusannya yang berdasarkan hukum Islam".

Invasi Jepang bulan Maret 1942 telah mengakhiri kekuasaan Belanda. Meskipun singkat waktunya ($\pm 3 \frac{1}{2}$ tahun), pendudukan Jepang telah menggerakkan kekuatan-kekuatan internal yang membuahkan suatu peralihan ke alam kemerdekaan dengan kekerasan. Para pemimpin Aceh merasa masa peralihan pemerintahan Jepang sebagai suatu pergeseran keuntungan dan kerugian bagi uleebalang maupun para ulama, karena penguasa militer Jepang berusaha untuk membuat seimbang kedudukan kedua kelompok itu.

Pada mulanya Jepang melanjutkan kebijakan kolonial Belanda dengan membiarkan pemerintahan pribumi berada di tangan uleebalang. Namun ketika perang mulai tidak menguntungkan pihak Jepang, dan ketika penguasa militer mulai menuntut lebih banyak dari rakyat Aceh untuk menghadapi serangan balik sekutu, maka Jepang memberikan konsesi-konsesi kepada mereka yang dianggap sebagai pemimpin populer, yaitu ulama (Eric Morris, 1990: 95). Patut pula dicatat bahwa ulama pada masa itu sudah terkumpul dalam organisasi PUSA (Persatuan Ulama Seluruh Aceh) yang didirikan pada tanggal 5 Mei 1939 dan Pemuda PUSA yang dibentuk pada bulan April 1940. Organisasi yang disebut terakhir ini dalam perkembangannya semakin berorientasi pada politik (Saya Shiraishi, 1988: 42).

Salah satu konsesi yang diterima oleh para ulama adalah dikabulkannya sebagian tuntutan rakyat Aceh oleh pemerintah Jepang dengan mendapat keistimewaan dari daerah lain di Indonesia. Kepada Aceh diberikan tata hukum dan urusan agama tersendiri dengan didirikannya sistem peradilan baru pada awal 1944. Sistem peradilan agama ini berwenang untuk melaksanakan hukum Islam dalam persoalan yang menyangkut perkawinan, pewarisan, zakat fitrah, perwalian, dan status yatim piatu.

Sistem pengadilan agama baru ini merupakan suatu kemenangan

penting bagi penerapan hukum Islam. Kebijakan ini kemudian disusul dengan dibentuknya sistem pengadilan sekuler baru yang pada gilirannya mencabut kewenangan uleebalang di bidang pengadilan, karena pengadilan ini berada di bawah komando Pengadilan Tinggi dan tidak tergantung pada pemerintah. Perubahan ini tentu saja sangat berarti di Pidie, yang uleebalangnya telah menggunakan kekuasaan pengadilannya untuk menyelesaikan sengketa penguasaan dan pemilikan tanah yang menguntungkan dirinya.

Sebelum Belanda datang, di Aceh terdapat pengadilan Kadhi untuk kasus-kasus keagamaan (terutama perkawinan dan warisan) dan pengadilan uleebalang (pengadilan Adat) untuk kasus-kasus sekuler (umum). Pada masa pendudukan Belanda, uleebalang yang swapraja mendapat kekuasaan yang lebih besar lagi, karena masalah keagamaan juga dimasukkan ke dalam pengadilan adat, dan kadhi hanya merupakan penasehat (Saya Shiraishi, 1988: 59). Dengan demikian pada masa pendudukan Jepang, lembaga hukum tradisional Aceh sudah tidak berfungsi lagi.

Pada periode setelah kemerdekaan (1945-...), kepastian hukum adat dan syari'at agama beralih pada pengadilan negeri, pengadilan tinggi, dan mahkamah agung. Uleebalang tidak mendapat tempat lagi dalam UUD 1945, kecuali para ulama yang duduk dalam lembaga, atau organisasi tertentu. Pada periode setelah kemerdekaan Indonesia, perjuangan rakyat Aceh dalam menegakkan syari'at Islam terlihat dari adanya gerakan *Darul Islam* yang dipelopori oleh Daud Beureuh. Gerakan ini dapat dikatakan “berakhir” setelah pemerintah pusat memberi status daerah Aceh sebagai Daerah Istimewa melalui Keputusan Perdana Menteri RI Nomor 1/Missi/1959, yang di dalamnya diberi kewenangan untuk melaksanakan syari'at Islam, adat, dan pendidikan. Namun akibat “kebijakan pemerintah” pada masa orde baru yang dianggap kurang memperhatikan pelaksanaan keistimewaan daerah Aceh, maka pada pemerintahan era reformasi ini para tokoh Aceh yang didukung oleh elit pemerintahan dan masyarakat mendapatkan momentumnya untuk memperjuangkan kembali pelaksanaan syari'at dan adat di Aceh yang selama ini pelaksanaannya sudah mengalami kemunduran.

Struktur atau komponen masyarakat Aceh secara umum terdiri dari tiga unsur: rakyat, umara, dan ulama. Ulama berperan sebagai ibunya masyarakat, sedangkan umara adalah ayah dari masyarakat tersebut. Dalam kehidupan rakyat Aceh pada umumnya hubungan sang anak dengan

ayah terbatas, sedangkan hubungan dan kebutuhan kepada ibu tidak terbatas, dari kelahiran sampai kepada kematian seseorang. Ulama bagi masyarakat Aceh adalah ibu yang melahirkan dan merawatnya hingga dewasa dan kemudian mengawinkannya. Oleh karena itu jika sang anak nakal, maka sebenarnya faktor sang ibulah yang sangat menentukan. Boleh jadi si Ibu itu kurang ilmu, malas, tidak atau kurang bertanggungjawab, sempit wawasan atau masa bodoh. Ulama juga berfungsi sebagai guru bagi masyarakat. Kalau masyarakat bodoh, faktor guru sangat menentukan. Bahkan ada ulama yang berpendapat bahwa ulama yang mampu berfatwa, dia itu sebenarnya mewakili pembuat syari'ah yaitu Allah sendiri (Yusny Saby, *Peran dan Fungsi Ulama dalam Kehidupan masyarakat Aceh*, makalah, 6 April, 2002).

Meskipun ulama memiliki posisi yang tinggi, di masyarakat peran keucik, sebagai umara, tetap lebih penting ketimbang peran tengku, sebagai ulama. C. Snouck Hurgronje dalam salah satu tulisannya menyatakan: “memang benar dalam sebagian besar keadaan yang menyangkut kepentingan *gampong* atau warganya harus diselesaikan, “bapak *keuchik*” dan “ibu *tengku*” bertindak bersama, akan tetapi biasanya *teungku* lebih sedikit berbicara, kecuali mengenai perkawinan, seolah-olah hadir lebih banyak sebagai kehormatan saja”.

Dari pembahasan tentang perkembangan syari'at Islam di Aceh **dapat disimpulkan bahwa syari'at Islam dan ulama menduduki posisi yang cukup tinggi di masyarakat Aceh pada masa kesultanan. Kemudian, posisi syari'at menurun pada masa penetrasi Belanda. Syari'at Islam secara bertahap kembali menguat di samping karena semakin kuatnya peran ulama di Aceh juga karena Jepang, datang setelah Belanda, berkepentingan terhadap dukungan ulama sehingga ulama melalui organisasi PUSA memiliki peran penting di masyarakat. Peran ulama di mata masyarakat Aceh tetap penting baik saat ia tergabung dalam PUSA, MUI (Majlis Ulama Indonesia) maupun yang sekarang disebut MPU (Majlis Permusyawaratan Ulama).**

Menurut Alyasa Abubakar, peran ulama pada masyarakat Aceh setelah kemerdekaan, bisa dibagi menjadi dua; pertama peran formal atau struktural, kedua peran non formal. Secara formal lembaga ulama hanya ada di tingkat mukim dan kampung sebab di tingkat kabupaten atau propinsi itu biasanya dipegang oleh hakim. Akan tetapi secara non formal, gubernur tidak berani membuat keputusan tanpa melibatkan ulama. Kunjungan Gubernur ke daerah

dari dulu-dulu selalu didampingi ulama. Pada awal Orde Baru Aceh membuat dua lembaga, ADB (*Aceh Development Board*) dan MPU (Majlis Permusyawaratan Ulama) tahun 1963. ADB berperan sebagai perencana untuk pembangunan Aceh. Karena ADB dinilai baik, ia kemudian diterima secara luas bahkan ditiru oleh propinsi lain sehingga terbentuklah BAPPEDA untuk daerah dan BAPENAS untuk nasional. Sedangkan MPU tidak punya tempat sehingga ini menjadi lembaga swasta. Dulu ADB dengan MPU tingkatnya sama, katanya.

Meskipun MPU tidak punya tempat secara struktural tapi di Gubernur dulu ada Biro yang namanya Biro sembilan yakni biro yang menangani masalah-masalah keagamaan. Biro itu adanya di kantor Gubernur. Tetapi kemudian biro itu bubar pada tahun 1974 dengan keluarnya UU Pemerintahan Daerah No. 5 tahun 1974. Jadi ulama ini tersingkir terus karena kebijakan pusat. Kalau pemerintah tidak mencampuri itu dan otonomi diberikan sejak awal maka di Aceh akan ada MPU yang setingkat dengan BAPPEDA sekarang. Karena pada tahun 1963 hanya di Aceh yang ada ADB dan MPU, kemudian karena di Aceh dinilai berhasil pada masa Gubernur Mudzakir Walad maka ADB menjadi kebijakan nasional menjadi BAPPEDA dan BAPENAS. Jadi MPU istilah lama. MPU bagian dari Muspida sebagaimana Ketua MUI anggota muspida.

Menurut Kaoy Syah, MPU sebagai organisasi ulama Aceh pernah menjadi lembaga formal struktural pada saat Gubernur Hasbi Wahidi. Hasbilah yang memprakarsai pembentukan Lembaga Permusyawaratan Ulama seluruh Aceh yang diberi nama Majlis Permusyawaratan Ulama Propinsi Daerah Istimewa Aceh. Majlis ini kemudian dikukuhkan oleh DPRD dalam satu Peraturan Daerah, yaitu Perda No.1 tahun 1966 tentang Pedoman Dasar Majlis Permusyawaratan Ulama. Perda ini kemudian menjadi cikal bakal pembentukan Majlis Ulama Indonesia (MUI) di Aceh, yang kelak menjadi inspirasi bagi pembentukan Majlis Ulama Indonesia pada tingkat nasional (Kaoy Syah, 2000: 34).

Di dalam Perda ini secara tegas disebutkan fungsi utama Majlis, yaitu sebagai lembaga pemersatu umat, sebagai penasehat pemerintah daerah dalam bidang keagamaan dan sebagai lembaga fatwa yang menjadi pedoman bagi umat Islam. Dalam periode Hasbi juga ada inovasi istimewa yang harus dicatat berkaitan dengan MUI, yakni menjadikan MUI – bersama-sama Rektor Universitas Syiah Kuala dan Rektor IAIN Ar-Raniry – sebagai ang-

gota Musyawarah Pimpinan Daerah (Muspida) Plus (Kaoy Syah, 2000: 35).

Dalam perjalanan sejarah Aceh ADB yang kemudian berubah menjadi BAPEDA banyak diisi oleh intelektual dari Universitas Syahkuala sementara MUI banyak diisi oleh intelektual dari IAIN Ar-Raniry Banda Aceh.

Mahkamah Syar'iyah di Aceh tidak bisa dilepaskan dari perkembangan Mahkamah Syari'ah di Indonesia serta perkembangan umat Islam secara keseluruhan. Corak dan perkembangan Peradilan Islam sejalan dengan struktur, pola budaya, dan perkembangan masyarakat bersangkutan. Demikian halnya di Indonesia, Peradilan Islam mengalami perkembangan sejalan dengan perkembangan umat Islam, komunitas terbesar dalam kehidupan masyarakat-bangsa Indonesia. Oleh karena itu, Peradilan Islam pada masa kesultanan Islam, masa penjajahan, dan masa kemerdekaan bersifat majemuk. Kemajemukan Peradilan Islam di Indonesia dapat dilihat dari segi penyebutannya secara resmi, kedudukannya dalam sistem peradilan secara keseluruhan, susunan organisasi pengadilan, hirarki instansial pengadilan, cakupan kekuasaannya, dan hukum acara yang berlaku di dalamnya.

Penyebutan, kedudukan, susunan, serta kekuasaan satuan penyelenggara Peradilan Islam, yaitu pengadilan, pada masa kesultanan Islam, sangat beraneka ragam. Di Mataram, misalnya, ia disebut *Pengadilan Surambi* karena diselenggarakan di serambi mesjid agung. Pada masa pemerintahan Sultan Agung (1613-1645 M.), Pengadilan Pradata menjadi *Pengadilan Surambi*. Pemimpin pengadilan, meskipun prinsipnya masih tetap di tangan sultan, telah beralih ke tangan penghulu yang didampingi beberapa orang ulama dari lingkungan pesantren sebagai anggota majelis. Keputusan *Pengadilan Surambi* berfungsi sebagai nasihat bagi sultan dalam mengambil keputusan. **Sultan, tidak pernah mengambil keputusan yang bertentangan dengan nasihat Pengadilan Surambi.**

Selanjutnya, menurut R. Tresna (1977: 21), meskipun Kesultanan Cirebon didirikan pada waktu yang hampir bersamaan dengan Kesultanan Banten, lapisan atas di Cirebon berasal dari Demak yang masih terikat kepada norma-norma hukum dan adat kebiasaan Jawa-Kuno. Perbedaan itu tampak dalam tata peradilan di kedua kesultanan itu. *Pengadilan Agama* merupakan salah satu pengadilan, di samping *Pengadilan Darigama* dan *Pengadilan Cilaga*.

Pengadilan di Banten disusun menurut pengertian Islam. Pada masa

Sultan Hasanuddin memegang kekuasaan, pengaruh hukum Hindu sudah tidak lagi berbekas, karena di Banten hanya ada satu pengadilan yang dipimpin oleh *kadhi* sebagai hakim tunggal. Sedangkan di Cirebon pengadilan dilaksanakan oleh tujuh orang menteri yang mewakili tiga sultan, yaitu Sultan Sepuh, Sultan Anom, dan Panembahan Cirebon. Segala acara yang menjadi sidang menteri itu diputuskan menurut Undang-Undang Jawa. Kitab hukum yang digunakan yaitu *Papakem Cirebon*, yang merupakan kumpulan macam-macam hukum Jawa-Kuno, memuat kitab hukum *Raja Niscaya*, *Undang-Undang Mataram*, *Jaya Lengkar*, *Kontra Menawa* dan *Adilulah*. Namun, satu hal yang tidak dapat dipungkiri bahwa dalam *Papakem Cirebon* itu nampak adanya pengaruh hukum Islam.

Di samping itu, menurut Lev (1972: 10), di Kalimantan Selatan dan Timur, Sulawesi Selatan dan tempat-tempat lain, para hakim agama biasanya diangkat oleh penguasa setempat. Di daerah-daerah lain, seperti di Sulawesi Utara dan Sumatera Utara, tidak ada kedudukan tersendiri bagi penyelenggara Peradilan Islam. Para pejabat agama langsung melaksanakan tugas-tugas peradilan, sebagaimana ditemukan oleh *Court* di Palembang (*Lihat: Husni Rahim, 1994: 127*), *Pengadilan Agama*, yang dipimpin oleh Pangeran Penghulu, merupakan bagian dari struktur pemerintahan, di samping *Pengadilan Syahbandar* dan *Pengadilan Patih*. Di Pengadilan Agama, perkara diputus dengan berpedoman kepada hukum Islam dan ajaran Al-Qur'an, sedangkan di *Pengadilan Patih* perkara diputus dengan berpedoman kepada hukum adat

Begitu juga pada masa penjajahan Belanda, penamaan pengadilan itu sangat bervariasi. Ia disebut *Priesterraad* (di samping *Landraad* dan *Raad van Justitie*), *Godsdienstige Rechtspraak*, dan pernah pula disebut *Penghoeloe Gerecht*, meskipun tidak efektif. Ia merupakan salah satu penyelenggara Peradilan Islam di samping yang lainnya, dengan cakupan kekuasaannya dalam bidang perkawinan dan kewarisan, yang diorganisasikan secara sederhana. Pada masa itu, menurut C. van Vollenhoven (1981: 51), kedudukannya adalah sebagai berikut: 1) Dirangkaikan kepada peradilan gubernemen di wilayah pemerintahan langsung. 2) Termasuk peradilan pribumi di wilayah pemerintahan langsung. 3) Termasuk peradilan pribumi di wilayah swapraja. 4) Dirangkaikan kepada peradilan gubernemen di wilayah swapraja. 5) Termasuk peradilan pribumi di wilayah yang tidak langsung.

Pada masa kemerdekaan, sebelum pelaksanaan Undang-Undang

Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, sekurang-kurangnya, terdapat tiga macam sebutan, susunan, dan cakupan kekuasaan penyelenggara Peradilan Islam, yaitu *Pengadilan Agama dan Mahkamah Islam Tinggi* di Jawa dan Madura, *Kerapatan Qadi dan Kerapatan Qadi Besar* di sebagian Kalimantan Selatan dan Timur, *Pengadilan Agama/ Mahkamah Syar'iyah dan Mahkamah Syar'iyah Propinsi* di daerah-daerah lainnya. Penyeragaman berbagai unsur Peradilan Islam itu, baru terlaksana sejak berlakunya Undang-Undang itu. Meskipun demikian, ia tetap dalam kemajemukan masyarakat, baik karena agregat pemeluk agama (Peradilan Agama dan Peradilan Umum) dalam bidang keluarga maupun karena agregat fungsional (Peradilan Militer dan Peradilan Tata Usaha Negara). Oleh karena itu, **Peradilan Agama, sebagai perwujudan Peradilan Islam di Indonesia, merupakan peradilan khusus sebagaimana Peradilan Militer dan Peradilan Tata Usaha Negara.**

Gambaran di atas menunjukkan variasi berbagai unsur Peradilan Islam. Namun, terdapat persamaan yang esensial, yaitu teralokasinya hukum Islam untuk ditegakkan dalam proses penerimaan sampai penyelesaian perkara di pengadilan, khususnya di kalangan umat Islam, terutama dalam bidang hukum keluarga (*al-ahwâl al-syakhshiyah*).

Teralokasikannya hukum Islam ke dalam peradilan di Indonesia dimungkinkan karena produk pemikiran fuqaha yang bersifat normatif disebarluaskan melalui kitab-kitab fiqh dan disosialisasikan dalam bentuk pengajaran dan ditransformasikan ke dalam peraturan perundang-undangan. Sosialisasi dalam bentuk pengajaran dilakukan melalui pesantren dan perguruan tinggi agama Islam, sedangkan transformasi hukum dilakukan melalui produk kekuasaan negara, terutama untuk memenuhi kebutuhan hukum material dalam bidang perkawinan, kewarisan dan perwakafan, dan hukum formal (hukum acara).

Dengan demikian, terjadi hal-hal berikut: 1). Mata rantai intelektual yang berkesinambungan melalui infra struktur politik. Fiqh, sebagai perwujudan kongkret dari hukum Islam yang bersifat umum, tanpa daya ikat, dan beraneka ragam aliran pemikiran atau mazhab, dipandang sebagai hukum yang menjadi pedoman dalam berperilaku dan siap digunakan untuk dijadikan pedoman dalam pengambilan keputusan hukum di pengadilan oleh para hakim. 2.) Alokasi hukum Islam ke dalam hukum yang berlaku (lokal dan nasional) melalui supra struktur politik. Ia merupakan perwujudan

hukum positif Islam yang seragam, yang dijadikan dasar dalam pengambilan keputusan hukum di pengadilan.

Hal itu menunjukkan terjadinya alokasi hukum Islam dalam dimensi fiqh, ke dalam produk kekuasaan negara pada umumnya. Berkenaan dengan hal itu, fiqh sangat dominan sebagai dasar pengambilan keputusan hukum di pengadilan, yang berlangsung dalam rentang waktu yang sangat panjang. Hal itu sangat memungkinkan karena **pandangan tentang hukum di kalangan pejabat pelaksana peradilan, yaitu hakim, adalah sebagaimana yang dipahami oleh mereka dalam proses pengajaran; sedangkan hukum yang diproduksi kekuasaan negara masih sangat langka.**

Di samping itu, pemerintah memberikan peluang untuk menggunakan fiqh sebagai pedoman dalam pengambilan keputusan hukum di pengadilan, sebagaimana tercermin dalam Surat Edaran Biro Peradilan Agama Nomor B/1/735 tanggal 18 Februari 1958, yang isinya berupa anjuran kepada para hakim agar memeriksa dan memutus perkara berpedoman kepada 13 kitab fiqh, yang umumnya adalah dari Mazhab Syafi'i. Ketiga belas kitab fiqh itu adalah (1) *al-Bajûri*, (2) *Fath al-Mu`în*, (3) *Syarqâwi `alâ Tahrîr*, (4) *Qulyûbi/Mahalliy*, (5) *Fath al-Wahhâb*, (6) *Tuhfah*, (7) *Targhîb al-Mustâgh*, (8) *Qawânîn al-Syar`iyah li al-Sayyid Utmân bin Yahya*, (9) *Qawânîn al-Syar`iyah li al-Sayyid Shadaqah Dah-lân*, (10) *Syamsuri fi al-Farâ'idh*, (11) *Bughyat al-Mustarsyidîn*, (12) *al-Fiqh `alâ Madzâhib al-`Arba`ah*, dan (13) *Mughni al-Muhtâj* (M. Djamil Latif, 1983: 11; Anonimous, 1992: 132-133).

Selanjutnya Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, dalam hal ini **Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam, menerbitkan beberapa buku, di antaranya *Kompilasi Hukum Acara Menurut Syari`at Islam I-II-III*, pada tahun 1984, 1985, 1986, untuk dijadikan pegangan oleh para hakim dan aparat Peradilan Agama. Isi ketiga buku itu lebih bervariasi apabila dilihat dari aliran pemikiran fiqh.** Ia dikutip dari kitab tafsir Al-Qur'an, kitab hadis, dan kitab fiqh. Kitab fiqh yang dikutip, sebagian dari 13 kitab tersebut dan sebagian dari kitab yang lain, diantaranya *Bidâyat al-Mujtahid* (Ibn Rusyd), *Fiqh al-Sunnah* (Sayyid Sabiq), dan *al-Qadhâ' fi al-Islâm* (Muhammad Salam Madkur). Pada bagian akhir masing-masing kutipan kitab fiqh itu ditulis *qawl `ulamâ'* (pendapat ulama).

Dalam proses yang demikian itu, pada setiap keputusan pengadilan

(penetapan dan putusan) pendapat ulama itu dijadikan dasar, baik yang berkenaan dengan hukum material maupun hukum formal, di samping peraturan perundang-undangan yang berlaku. Karena pengambilan dasar hukum itu dari berbagai kitab fiqh yang beraneka ragam, muncullah berbagai keputusan pengadilan yang beraneka ragam pula walaupun dalam persoalan yang sama. Hal yang demikian itu digambarkan secara dramatis oleh Harahap (1992: 21), antara lain sebagai berikut:

Akibat sikap dan perilaku para hakim yang mengidentikkan fiqh dengan syari`ah atau hukum Islam, lahirlah berbagai produk putusan Pengadilan Agama; sesuai dengan latar belakang mazhab yang dianut dan digandrungi. Terbentanglelah putusan-putusan Pengadilan Agama yang sangat berdisparitas antara putusan yang satu dengan putusan yang lain, dalam kasus perkara yang sama. Jika hakim yang memeriksa dan memutus perkara kebetulan gandrung dan berlatar belakang pengikut mazhab Hanbali, dalil dasar pertimbangan hukum yang diterapkan sangat diwarnai oleh paham ajaran Hanbali. Sebaliknya, apabila hakim yang mengadili berlatar belakang mazhab Syafi`i, putusan yang dijatuhkan sangat apriori kepada landasan doktrin imam Syafi`i. Tidak mau beranjak sedikit pun dari pendapat imam mazhab yang dipujanya. Kalau kebetulan hakim yang mengadili perkara berlatar belakang Muhammadiyah atau tidak bermazhab, selalu merujuk kepada nash Al-Qur'an dan Sunah. Sikapnya lebih elastis melenturkan nilai-nilai hukum Islam berdasar *ra`yi* pada satu segi, dan menjadikan ajaran para imam mazhab sebagai landasan orientasi.

Keadaan yang demikian menimbulkan keprihatinan (*concern*) di kalangan para petinggi hukum; karena terjadi ketidakpastian hukum. Hal itu mendorong mereka untuk menghimpun hukum Islam sebagai satu kesatuan yang seragam dan tersusun secara sistematis. Usaha yang demikian tercermin dalam *Compendium Preijer* (CP) pada masa kekuasaan *Verenigde Oost-Indische Compagnie* (VOC), tahun 1760, dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) pada masa pemerintahan Orde Baru, tahun 1991. **CP dijadikan rujukan hukum oleh pengadilan dalam menyelesaikan sengketa yang terjadi di kalangan masyarakat Islam di wilayah yang dikuasai oleh VOC. Sedangkan KHI, yang dilegalisasi melalui Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 dan Keputusan Menteri Agama Nomor 154 Tahun 1991, dijadikan pedoman dalam menyelesaikan perkara yang diajukan ke pengadilan dalam lingkungan Peradilan Agama di seluruh Indonesia.**

Hal itu menunjukkan adanya suatu transformasi produk pemikiran fuqaha ke dalam peraturan perundang-undangan, atau dari hukum menurut ajaran ulama menjadi hukum tertulis, melalui mekanisme pengambilan keputusan yang panjang dan rumit dengan campur tangan kekuasaan negara.

Khusus mengenai KHI, ia merupakan perwujudan kesatuan hukum dalam bidang perkawinan, kewarisan, dan perwakafan yang berlaku di Indonesia. **Ia dihimpun, antara lain, dari produk pemikiran fuqaha dari berbagai mazhab: Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hanbali, dan Zhahiri.** Kitab fiqh yang dikaji dan dijadikan bahan baku dalam proses penyusunan KHI adalah (1) *al-Bajûri*, (2) *Fath al-Mu`în*, (3) *Syarqâwi `alâ Tahrîr*, (4) *Muhgni al-Muhtâj*, (5) *Nihayat al-Muhtâj*, (6) *al-Syarqâwi*, (7) *I`ânat al-Thâlibîn*, (8) *Tuhfah*, (9) *Targhib al-Musytagh*, (10) *Bulghat al-Salik*, (11) *Syamsuri fi al-Farâ'id*, (12) *al-Mudawwanah*, (13) *Qulyubi/Mahalli*, (14) *Fath al-Wahhâb dengan syarahnya*, (15) *Al-'Um*, (16) *Bughyat al-Mustarsyidîn*, (17) *Bidayât al-Mujtahid*, (18) *Islam `Aqîdah wa al-Syarî'ah*, (19) *al-Muhalla*, (20) *al-Wajiz*, (21) *Fath al-Qadîr*, (22) *al-Fiqh `alâ Madzâhib al-'Arba`ah*, (23) *Fiqh al-Sunnah*, (24) *Kasyaf al-Qinâ'*, (25) *Majmû'at Fatawa Ibn Taymiyah*, (26) *Qawânin li al-Sayyid Utsmân bin Yahya*, (27) *al-Mughni*, (28) *al-Hidâyah Syarh Bidâyah Taymiyah al-Mubtadi*, (29) *Qawânin Syar`iyah li al-Sayyid Sadaqah Dahlân*, (30) *Nawab al-Jalil*, (31) *Syarh Ibn `îbidîn*, (32) *al-Muwaththa*, (33) *Hasyiah Syams al-Din Muhammad Irfat Dasuki*, (34) *Bada'i al-Sanâi'*, (35) *Tabyin al-Haqâ'iq*, (36) *al-Fatawa al-Hindiyah*, (37) *Fath al-Qadîr*, dan (38) *Nihâyah*.

Keragaman pandangan dari berbagai aliran pemikiran itu dicarikan titik temunya, sedangkan yang berbeda disisihkan untuk tetap dijadikan sebagai bahan pengkajian. Dengan cara demikian, sekurang-kurangnya terhindar dari keanekaragaman sumber hukum yang dijadikan pedoman dalam menyelesaikan perkara di pengadilan. Meskipun demikian, hakim memiliki peluang dan kebebasan untuk menafsirkan hukum tertulis tersebut. **Hakim yang menurut ketentuan pasal 13 ayat (1) butir g Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989, adalah sarjana syari'ah atau sarjana hukum yang menguasai hukum Islam dituntut untuk mengenal dan memahami kitab-kitab yang menjadi rujukan KHI agar ia bisa memahami spirit yang terkandung dalam rumusan-rumusan KHI itu.**

Kondisi peradilan agama sebagaimana yang ada sekarang merupakan

hasil dari proses keputusan politik, dalam hal ini politik hukum yang amat panjang. Suatu produk keputusan politik dalam pengembangan hukum dan peradilan Islam dalam suatu masyarakat majemuk merupakan hasil dari suatu interaksi di kalangan elite masyarakat, yaitu elite Islam (pejabat agama, ulama independen, pemimpin organisasi kemasyarakatan, dan cendekiawan Muslim), dengan elite lokal dan elite 'nasionalis sekuler'. Interaksi itu terkadang dalam bentuk konflik, dan terkadang dalam bentuk koeksistensi dan integrasi. Berkenaan dengan hal itu, suatu produk keputusan politik merupakan suatu penyelesaian suatu konflik yang bersifat sementara, yang di dalamnya mengandung konflik laten yang potensial. Hal itu muncul kembali apabila terjadi suatu peristiwa pengambilan keputusan politik yang baru manakala muncul gagasan untuk melakukan perubahan dalam pengertian yang luas.

Pada masa kesultanan Islam, terjadi suatu simbiose umara-ulama, yang mencerminkan hubungan yang saling menunjang antara elite politik dengan elite agama (pejabat agama dan ulama bebas). Bahkan di Cirebon, Sunan Gunung Jati yang menjadi raja pertama dan mendapat restu dari Dewan Wali Sembilan, diberi gelar raja pandita atau pandita ratu. Ia merupakan personifikasi elite politik dan elite agama sekaligus, yang kemudian menguasai tatar Sunda (Sartono Kartodirdjo dkk., 1976: 117 dan 257). Hal itu menunjukkan bahwa simbol kepemimpinan politik (raja) dan agama (ulama) terakumulasi dalam sosok seorang tokoh sentral dan menjadi elite penguasa, yaitu Sunan Gunung Jati.

Pada masa pemerintahan Sultan Agung di Mataram, terjadi koeksistensi antara hukum Islam dengan hukum yang berlaku secara lokal. Namun, ketika terjadi peralihan kekuasaan kepada Amangkurat I (memerintah tahun 1646-1677 M.), terjadi konflik yang cukup dalam antara elite Islam (ulama) dengan elite penguasa, dalam hal ini Amangkurat I. Perwujudan konflik tersebut adalah dikembalikannya Pengadilan Surambi menjadi Pengadilan Pradata, sebagaimana yang berlaku pada masa-masa sebelumnya. Demikian halnya konflik itu terjadi di dalam 'sistem masyarakat lokal' lainnya. Di samping itu, hubungan antar elite itu, secara berangsur-angsur memberikan peluang terjadinya integrasi antara hukum Islam dengan kaidah lokal ke dalam pranata hukum dan pranata sosial. Integrasi itu sebagai suatu sintesis dalam menyelesaikan konflik antara elite Islam (ulama independen) dengan pemuka adat (elite lokal) yang masing-masing mendapat dukungan elite penguasa.

Dalam perkembangan lebih lanjut, pejabat agama di Jawa, yaitu penghulu, menduduki jabatan yang hirarkial pada tingkat pusat pemerintahan dan kabupaten. Ia berkedudukan sebagai penasihat raja atau bupati, dalam bidang keagamaan, di samping sebagai hakim. Di beberapa kerajaan di Sulawesi Selatan terjadi integrasi syariat Islam ke dalam *pangadereng* (sistem sosial) yang menjadi sarana utama berlangsungnya proses sosialisasi dan enkulturasi ke dalam kebudayaan orang Bugis-Makassar (Mattulada, 1983: 234). Dalam proses itu, keterlibatan pejabat agama, yaitu *parewa sara`* dan *kali* (*qadhi*) cukup besar. Demikian halnya **di Aceh, hasil integrasi antara hukum Islam dengan kaidah lokal tercermin dalam ungkapan *adat bak Poteu Meureuhom, hukom bak Syiah Kuala* (adat dari Sultan, hukum dari Ulama). Sedangkan di Minangkabau tercermin dalam Piagam Bukit Marapalam, sebagai penyelesaian konflik antara elite Islam dengan elite lokal: *adat bersendi syara`, syara` bersendi Kitabullah; syara' mengata, adat memakai* (Amir Syarifuddin, 1984: 177).**

Uraian di atas menunjukkan bahwa ulama, dalam hal ini pejabat agama dan pemimpin pesantren (ulama independen), memiliki akses yang sangat besar dalam proses pembentukan dan pengembangan hukum dan peradilan Islam. Hal itu merupakan salah satu usaha untuk mengalokasikan hukum Islam melalui kekuasaan negara, yang dijadikan rujukan dalam menyelesaikan konflik hukum di kalangan masyarakat.

Pada masa penjajahan Belanda, interaksi antar elite lebih beraneka ragam. Konflik antar elite penguasa Belanda terjadi berkenaan dengan politik hukum yang diterapkan bagi berbagai komunitas, terutama bagi umat Islam yang merupakan mayoritas penduduk dalam wilayah kekuasaan pemerintah Hindia Belanda. **Di satu pihak, muncul pandangan bahwa bagi pemeluk agama Islam berlaku hukum Islam secara menyeluruh, yang kemudian dikenal sebagai *Receptio in Complexu Theorie*, yang dipelopori oleh Solomon Keyzer dan L. W. C. Van Den Berg. Namun di pihak lain, muncul pandangan bahwa bagi pemeluk agama Islam berlaku hukum Islam yang telah diresepsi ke dalam hukum adat, yang kemudian dikenal sebagai *Receptie Theori*, yang dipelopori oleh Snouck Hurgronje dan C. Van Vollenhoven. Dalam pertentangan itu, kemenangan berkibar pada pandangan kedua.**

Berkenaan dengan konflik itu, badan penyelenggara peradilan

Islam (*Priesterraad*) tidak mempunyai daya paksa. Oleh karena itu, apabila salah satu pihak yang berperkara tidak mau tunduk kepada keputusan tersebut, keputusan itu baru dapat dijalankan dengan terlebih dahulu diberi kekuatan oleh Ketua *Landraad* (sekarang: Pengadilan Negeri). Seringkali Ketua *Landraad* tidak bersedia memberi kekuatan atas keputusan *Priesterraad*, atau membuat keputusan baru yang berlainan. Pangkal terjadinya konflik itu adalah sumber hukum yang digunakan oleh kedua pengadilan. *Priesterraad* mendasarkan keputusannya pada hukum Islam, sedangkan *Landraad* mendasarkan keputusannya pada hukum adat.

Timbulnya kecaman dan terjadinya konflik hukum mendorong adanya peninjauan kembali terhadap *Priesterraad* dengan pembentukan komisi untuk keperluan tersebut. Berdasarkan pertimbangan komisi itu, pemerintah menarik kesimpulan sebagai berikut: 1) Hanya perkara-perkara yang oleh rakyat dianggap demikian erat hubungannya dengan agama Islam yang harus diperiksa dan diputus oleh hakim agama. Perkara-perkara tersebut yaitu keabsahan perkawinan, segala jenis perceraian, mahar, dan keperluan istri yang wajib disediakan oleh suami. 2) *Priesterraad* yang terdiri atas ketua dan para anggota yang mempunyai hak suara, selanjutnya harus terdiri atas seorang hakim saja yang memberikan keputusan sendiri. Hal itu dipandang sesuai dengan kekuasaan qadhi. 3) Untuk menghindarkan hal-hal yang kurang adil dan untuk meningkatkan derajat *Priesterraad*, para hakim harus mendapat gaji tetap dari perbendaharaan negara. 4) Harus diadakan sebuah majelis pengadilan banding (*appel*) untuk menerima atau, jika perlu, memperbaiki keputusan hakim-hakim agama.

Perubahan itu memiliki arti penting terhadap perkembangan Peradilan Islam pada masa berikutnya. **Di satu pihak, munculnya kemauan politik untuk menempatkan Peradilan Islam dalam tata peradilan yang diakui dan diatur secara sah, berjenjang, dan pemberian gaji bagi para hakim. Namun di pihak lain, penyelenggara peradilan Islam, yaitu pengadilan, dikurangi kekuasaannya. Hal itu berupa pengalihan wewenang *Priesterraad* menjadi wewenang *Landraad*, khususnya yang berkenaan dengan perselisihan harta benda yang mencakup perkara kewarisan dan perwakafan.** Perubahan itu mencerminkan konflik hukum yang ditentukan oleh keputusan politik elite penguasa yang berupa pengalokasian kewenangan badan peradilan.

Keputusan politik itu diwujudkan dalam bentuk perubahan dan tambahan Staatsblad 1882 Nomor 152 dengan Staatsblad 1937 Nomor 116 dan 610, mulai tanggal 1 April 1937. Dalam Staatsblad Nomor 116 ditentukan kewenangan *Priesterraad*. Sedangkan dalam Staatsblad Nomor 610 dibentuk suatu majelis pengadilan tingkat banding, yaitu *Hof voor Islamietische Zaken* atau Mahkamah Islam Tinggi (MIT).

Wewenang *Priesterraad* di Jawa dan Madura berdasarkan ketentuan baru itu, diatur dalam Pasal 2a, yang meliputi perkara-perkara sebagai berikut: (1). Perselisihan antara suami istri yang beragama Islam. (2). Perkara-perkara tentang (a) nikah, (b) talak, (c) rujuk, dan (d) perceraian antara orang-orang yang beragama Islam, yang memerlukan perantaraan hakim agama Islam. (3). Menyelenggarakan perceraian. (4). Menyatakan bahwa syarat untuk jatuhnya talak yang digantungkan (*ta`liq al-thalaq*) telah ada. (5). Perkara mahar atau maskawin. (6). Perkara tentang keperluan kehidupan istri yang wajib diadakan oleh suami.

Meskipun demikian, perkara-perakara itu tidak sepenuhnya menjadi wewenang *Priesterraad*. Apabila dalam perkara-perkara tersebut terdapat tuntutan pembayaran uang dan pemberian harta benda atau barang tertentu, maka harus diperiksa dan diputus oleh *Landraad*. Perubahan kekuasaan pengadilan yang dilakukan oleh penguasa pemerintah Hindia Belanda itu menimbulkan reaksi dan protes di kalangan elit Islam, terutama dari para penghulu.

Di luar Jawa dan Madura, khususnya untuk sebagian Residensi Kalimantan Selatan dan Timur, Peradilan Islam diatur dalam Staatsblad 1937 Nomor 638 dan 639. Dalam ordonansi itu ditetapkan tentang Kerapatan Qadi sebagai badan peradilan tingkat pertama, dan Kerapatan Qadi Besar sebagai badan peradilan tingkat banding, yang berkedudukan di Banjarmasin. Kekuasaan pengadilan tersebut sama dengan kekuasaan pengadilan di Jawa dan Madura, sebagaimana diatur dalam Staatsblad 1882 Nomor 152 jo. Staatsblad 1937 Nomor 116 dan 610.

Politik hukum sebagaimana tercermin dalam penataan pengadilan itu erat hubungannya dengan politik Islam, secara makro, yang ditetapkan oleh pemerintah kolonial Hindia Belanda. Hal itu merupakan keputusan politik atas nasihat dari Snouck Hurgonje. Menurut Aqib Suminto (1985: 12), Snouck Hurgronje membedakan Islam dalam arti 'ibadah' dengan Islam sebagai 'kekuatan politik'. Dalam hal ini dia membagi masalah Islam atas tiga

pilahan. Pertama, bidang agama murni atau ibadah; kedua, bidang kemasyarakatan; dan ketiga, bidang politik. Masing-masing bidang menuntut alternatif pemecahan yang berbeda-beda. Resep inilah yang kemudian dikenal sebagai Islam Politik, atau kebijakan pemerintah kolonial dalam menangani masalah Islam di Indonesia.

Dalam bidang ibadah, pemerintah kolonial pada dasarnya memberikan kemerdekaan kepada umat Islam untuk melaksanakan ajaran agamanya, sepanjang tidak mengganggu kekuasaan Belanda. Dalam bidang kemasyarakatan, pemerintah memanfaatkan adat kebiasaan yang berlaku dengan cara menggalakan rakyat supaya mendekati Belanda; bahkan membantu rakyat yang akan menempuh jalan tersebut. Akan tetapi dalam bidang ketatanegaraan, pemerintah harus mencegah setiap usaha yang akan membawa rakyat kepada fanatisme dan Pan Islam.

Demikian halnya, konflik itu terjadi di kalangan 'elite penguasa' ketika dilakukan persiapan kemerdekaan pada masa penjajahan Jepang, khususnya antara elite Islam dengan elite 'nasionalis sekuler'. Peralihan kekuasaan dari pemerintahan Hindia Belanda ke pemerintahan Militer Jepang, sejalan dengan politik Islam yang ditetapkan. Jepang yang sedang menghadapi perang dengan tentara Sekutu, menerapkan politik yang simpatik terhadap umat Islam Indonesia. Secara simbolik, Benda (1980) menggambarkan hubungan Islam dengan Jepang sebagai Bulan Sabit (simbol Islam) dan Matahari Terbit (simbol Jepang), sebagai bentuk hubungan antara subordinasi dengan superordinasi.

Berkenaan dengan penerapan politik itu, tingkat campur tangan terhadap Peradilan Islam amat rendah sehingga memungkinkan adanya usaha memulihkan kekuasaan pengadilan, khususnya mengenai masalah kewarisan dan perwakafan melalui Sanyo Kaigi (Dewan Pertimbangan). **Usaha memulihkan wewenang Pengadilan Agama (*Sooryo Hooiin*) itu dilakukan oleh elite Islam, namun mengalami kegagalan karena ditentang oleh elite 'nasionalis sekuler'. Konflik antara elite Islam dengan nasionalis itu, secara makro berpangkal pada konsep hubungan antara agama dengan negara. Di satu pihak, elite Islam, menghendaki terbentuknya sebuah 'Negara Islam', sedangkan di pihak lain, elite 'nasionalis sekuler' menghendaki suatu 'Negara Netral' dari agama. Suatu silang pendapat yang tidak mencapai titik temu.**

Pertentangan di antara kedua elite tersebut tercermin dalam

pandangan dua orang tokoh di dalam *Dewan Sanyo*, sebagaimana digambarkan oleh Lev (19-72: 37). Abikusno, seorang elite Islam berpandangan bahwa Pengadilan Agama (*Islamic Courts*) harus tetap ada dan kewenangannya di bidang kewarisan harus dipulihkan. Di samping itu, pengadilan harus diperkuat oleh tenaga yang terdidik dan digaji oleh pemerintah. Sebaliknya, Supomo, elite 'nasionalis sekuler', berpandangan bahwa negara yang sekuler harus bersifat modern dan tidak perlu berdasarkan Islam. Apabila Pengadilan Agama tidak dapat dihapuskan, maka jabatan penghulu dalam instansi-instansi sipil dihapuskan. Konflik di antara kedua elite itu tidak mengalami penyelesaian sampai lahirnya Piagam Jakarta, 22 Juni 1945, sebagai penyelesaian konflik yang bersifat makro dan tentatif.

Konflik antar elite berkenaan dengan perkembangan Peradilan Islam pada masa kemerdekaan juga terjadi, bahkan dalam peristiwa tertentu melibatkan massa. Konflik yang paling menonjol terjadi ketika proses pembahasan Rancangan Undang-Undang Perkawinan di Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) RI pada tahun 1973. Pembahasan RUU tersebut dilakukan di ruang sidang DPR RI, di lingkungan organisasi kemasyarakatan, kampus perguruan tinggi, dan pesantren. Konflik itu mencapai puncaknya dalam pembicaraan tahapan penyampaian Jawaban Pemerintah atas Pemandangan Umum dari Fraksi-fraksi DPR RI. Penyelesaian konflik itu dilakukan dengan cara perombakan terhadap beberapa bagian dalam Rancangan Undang-Undang itu yang mengakomodasi aspirasi umat Islam. Setelah mendapat persetujuan DPR RI dan disahkan oleh Presiden, Rancangan Undang-Undang itu diundangkan menjadi Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1974 Nomor 1). Dengan berlakunya Undang-Undang tersebut, kekuasaan Pengadilan Agama menjadi bertambah. Karena itu pula, tugas-tugas badan peradilan itu meningkat secara menyolok, 'dari rata-rata 35.000 perkara sebelum berlakunya Undang-Undang itu menjadi 300.000 perkara lebih' dalam satu tahun di seluruh Indonesia.

Konflik antar elite masyarakat terjadi lagi ketika dilakukan pembahasan Rancangan Undang-Undang Peradilan Agama di DPR RI, baik di kalangan anggota DPR sendiri maupun di luar anggota DPR. Hal itu tidak hanya terpusat pada rancangan Undang-Undang itu, tetapi juga kepada induknya,

yaitu Undang-Undang Nomor 14 Tahun 1970 tentang Ketentuan-ketentuan Pokok Kekuasaan Kehakiman, yang dianggap bertentangan dengan Undang-Undang Dasar 1945 dan Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat yang berkenaan dengan konsep Wawasan Nusantara.

Gambaran tentang konflik itu, sekurang-kurangnya silang pendapat, antara lain dapat disimak dalam tulisan Fanz Magnis Suseno SJ, "*Seputar Rencana UU Peradilan Agama*"; Heru Santoso, "*Seputar RUU Peradilan Agama yang Berputar-putar*"; dan M. Rasjidi, "Tanggapan Terhadap Tulisan Franz Magnis Suseno SJ, Guru Besar Sekolah Tinggi Filsafat Diarkara Jakarta tentang Seputar Rencana UU Peradilan Agama", yang dimuat dalam Harian Kompas. Hal yang sama dapat disimak dalam tulisan Mohammad Daud Ali dan Jawaban Pemerintah tentang RUU PA, yang di dalamnya dikutip Jawaban Pemerintah. Dalam Jawaban Pemerintah yang disampaikan Menteri Agama, Munawir Sjadzali, antara lain, dikemukakan: "Pemerintah menggarisbawahi ajakan yang dikemukakan Fraksi ABRI dalam pemandangan umumnya, agar semua pihak menyadari *kebhinekaan* dan sifat *majemuk* (*cetak miring* oleh Penulis) bangsa Indonesia. Sikap tidak menyadari kemajemukan dalam negara Pancasila, akan sangat merugikan persatuan dan kesatuan bangsa yang bhineka tunggal ika dan berdasarkan asas kekeluargaan. Tidak menyadari kemajemukan, akan melahirkan dominasi mayoritas atau sebaliknya tirani minoritas". Akhirnya, penyelesaian konflik dilakukan oleh para pengambil keputusan di DRR RI, sebagaimana digambarkan secara lebih rinci oleh Muchtar Zarkasyi (1990).

Konflik serupa juga muncul ketika dilakukan pembahasan Rancangan Undang-Undang Peradilan Anak. dalam pandangan beberapa pihak, RUU itu akan mengurangi dan 'tumpang tindih' dengan kekuasaan pengadilan dalam lingkungan Peradilan Agama sebagaimana diatur dalam ketentuan pasal 49 Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989. Berkenaan dengan hal tersebut, Majelis Ulama Indonesia membentuk suatu tim khusus yang ditugasi untuk turut serta membahas dan memperbaiki RUU tersebut. Secara lebih rinci berbagai pandangan itu dapat disimak dalam tulisan Taufiq, M. Nazaruddin, Wildan Suyuthi Musthofa, M. Zuffran Sabrie, Yusril Ihza Mahendra, Rusmin Tumanggor, Pemandangan Umum Fraksi Persatuan Pembangunan, Pemandangan Umum Fraksi Karya Pembangunan, Pemandangan Umum Fraksi Demokrasi Indonesia, Pemandangan Umum Fraksi Angkatan Bersenjata Republik Indonesia, dan

Jawaban Pemerintah terhadap Pemandangan Umum Fraksi-fraksi DPR RI yang disampaikan oleh Menteri Kehakiman, Oetoyo Oesman.

Uraian di atas menunjukkan bahwa perkembangan Peradilan Islam di Indonesia, diwarnai dengan berbagai konflik antara elite masyarakat. Meskipun demikian, semangat untuk mengakomodasikan berbagai pendapat yang berbeda, bahkan bertolak belakang, dapat diatasi sehingga peradilan Islam berdiri secara lebih kokoh dan menjadi salah satu bagian dari tatanan peradilan nasional dalam wadah negara kesatuan Republik Indonesia.

Segera setelah Proklamasi Kemerdekaan Republik Indonesia, terjadi perubahan dalam pemerintahan (umum). Akan tetapi, dalam tata peradilan, khususnya Peradilan Islam, tidak terjadi perubahan yang sangat menonjol. Hal itu dikarenakan bangsa Indonesia dihadapkan kepada revolusi fisik dalam menghadapi Belanda yang kembali akan menjajah. Di samping itu, konstitusi yang menjadi dasar penyelenggaraan badan-badan kekuasaan negara memungkinkan penundaan perubahan tersebut.

Pada masa berikutnya, berdasarkan ketentuan pasal 98 Undang-Undang Dasar Sementara dan pasal 1 ayat (4) Undang-Undang Darurat Nomor 1 Tahun 1951, pemerintah mengeluarkan **Peraturan Pemerintah Nomor 45 Tahun 1957 tentang Pembentukan Pengadilan Agama/Mahkamah Syar'iyah di Luar Jawa-Madura**. Menurut ketentuan pasal 1, "Di tempat-tempat yang ada Pengadilan Negeri, ada sebuah Pengadilan Agama/Mahkamah Syar'iyah, yang daerah hukumnya sama dengan daerah hukum Pengadilan Negeri". Sedangkan menurut ketentuan pasal 11, "Apabila tidak ada ketentuan lain, di ibukota Propinsi diadakan Pengadilan Agama/Mahkamah Syar'iyah Propinsi yang wilayahnya meliputi satu, atau lebih, daerah Propinsi yang ditetapkan oleh Menteri Agama".

Adapun kekuasaan Pengadilan Agama/Mahkamah Syar'iyah itu, menurut ketentuan pasal 4 Peraturan Pemerintah itu, adalah sebagai berikut: (1) Pengadilan Agama/Mahkamah Syar'iyah memeriksa dan memutuskan perselisihan antara suami istri yang beragama Islam dan **semua perkara yang menurut hukum yang hidup diputus menurut hukum agama Islam** yang berkenaan dengan nikah, thalaq, ruju', fasakh, nafaqah, maskawin (*mahr*), tempat kediaman (*maskan*), *mut'ah*, dan sebagainya; *hadhanah*, perkara waris, *mal*, *mal-waris*, *wakaf*, *hibah*, *shadaqah*, *baitul mal*, dan lain-lain yang berhubungan dengan itu; demikian pula memutuskan perkara

perceraian dan pengesahan bahwa syarat ta`lik thalaq sudah berlaku. (2) Pengadilan Agama/Mahkamah Syar`iyah tidak berhak memeriksa perkara-perkara tersebut dalam ayat (1) jika untuk perkara itu berlaku hukum lain selain hukum agama Islam.

Apabila dibandingkan antara kekuasaan Pengadilan Agama/Mahkamah Syar`iyah dengan kekuasaan Pengadilan Agama di Jawa dan Madura, menunjukkan bahwa ada perkara-perkara yang tidak masuk dalam kekuasaan Pengadilan Agama di Jawa dan Madura, yaitu *hadhanah*, *waris mal-waris*, *wakaf*, *hibah*, *shadaqah*, *baitul mal*, dan lain-lain yang berhubungan dengan itu. Kelihatannya kekuasaan Pengadilan Agama/Mahkamah Syar`iyah lebih luas daripada kekuasaan Pengadilan Agama di Jawa dan Madura. Meskipun demikian, karena di dalam pasal 4 ayat (1) itu disebutkan: "..... perkara yang menurut hukum yang hidup diputus menurut hukum agama Islam", maka kekuasaan tersebut bisa jadi lebih sempit daripada kekuasaan Pengadilan Agama di Jawa dan Madura. Dalam rumusan ketentuan itu terlihat bahwa teori resepsi memiliki akses dalam perumusan kebijakan, khususnya tentang alokasi kekuasaan Pengadilan Agama.

Uraian di atas menunjukkan bahwa sekitar 25 tahun sejak kemerdekaan terdapat keanekaragaman dasar penyelenggaraan, kedudukan, susunan, dan kekuasaan pengadilan. Selanjutnya, pada tahun 1970-an mengalami perubahan, terutama sejak diundangkan dan diberlakukannya Undang-Undang Nomor 14 Tahun 1970 dan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 serta peraturan pelaksanaannya. Pemberlakuan Undang-Undang Nomor 14 Tahun 1970, memberi tempat kepada Peradilan Islam, yang secara resmi: Peradilan Agama, sebagai salah satu peradilan dalam tata peradilan di Indonesia yang melaksanakan kekuasaan kehakiman dalam negara kesatuan Republik Indonesia. Dengan sendirinya, hal itu mendorong usaha peningkatan jumlah dan kualitas aparaturnya pengadilan, khususnya hakim, untuk menyelesaikan tugas-tugas peradilan tersebut.

Perubahan itu berkenaan dengan pelaksanaan Undang-Undang Dasar 1945, yang menjadi tekad dan kemauan politik Pemerintah Orde Baru. Di dalam Undang-Undang Dasar 1945, secara rinci diatur alokasi kekuasaan negara menjadi enam macam: (1) Kekuasaan menetapkan Undang-Undang Dasar dan Garis-garis Besar Haluan Negara; diselenggarakan oleh Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR). (2) Kekuasaan Pemerintahan Negara; diselenggarakan oleh Presiden. (3) Kekuasaan Pertimbangan; dilaksanakan

oleh Dewan Pertimbangan Agung (DPA). (4) Kekuasaan Perundang-undangan; dilakukan oleh Dewan Perwakilan Rakyat (DPR). (5) Kekuasaan Pemeriksaan Keuangan Negara; dilakukan oleh Badan Pemeriksa Keuangan (BPK). (6) Kekuasaan Kehakiman; dilakukan oleh Mahkamah Agung (MA) dan badan kehakiman lainnya.

Pembagian kekuasaan negara itu memerlukan pengaturan tata hubungan antar berbagai lembaga tinggi negara tersebut. Ia juga membutuhkan pengaturan tata hubungan di kalangan penyelenggara kekuasaan yudikatif yang mencakup pengadilan-pengadilan dalam empat lingkungan peradilan. Kebutuhan-kebutuhan itu menuntut pengorganisasian pengadilan negara secara kompleks, baik yang berkenaan dengan alokasi kekuasaan secara jelas dan mekanisme pelaksanaannya maupun penyelenggaraan administrasi yang menjadi daya dukung terhadap pelaksanaan kekuasaan tersebut.

Berkenaan dengan hal itu, dilakukan penataan tentang susunan, kekuasaan, dan hukum acara yang berlaku pada pengadilan dalam semua lingkungan peradilan, termasuk Mahkamah Agung disesuaikan dengan perkembangan dalam bidang lain, antara lain pengembangan konsep Wawasan Nusantara, politik hukum nasional, pertumbuhan dan penyebaran penduduk, diferensiasi keahlian dan profesi, pembagian wilayah administrasi pemerintahan, perkembangan ekonomi secara makro, perkembangan teknologi sosial, dan perkembangan manajemen bidang administrasi negara. Penataan itu tercermin dalam beberapa peraturan perundang-undangan, khususnya yang mengatur tentang susunan dan kekuasaan berbagai pengadilan tersebut. Undang-Undang Nomor 14 Tahun 1985 mengatur Mahkamah Agung; Undang-Undang Nomor 2 Tahun 1986 mengatur Peradilan Umum; Undang-Undang Nomor 5 Tahun 1986 mengatur Peradilan Tata Usaha Negara; Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 mengatur Peradilan Agama; dan pada tahun 1997, diagendakan pembahasan Rancangan Undang-Undang Peradilan Militer. Pada umumnya organisasi penyelenggara peradilan dalam semua lingkungan itu sama, kecuali dalam hal tertentu, khususnya tentang salah satu persyaratan hakim dan panitera pengganti.

Penataan pengadilan dalam lingkungan Peradilan Agama, terutama tercermin dalam berbagai ketentuan Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989. Dengan berlakunya Undang-Undang, terjadi berbagai perubahan: (1)

Penyelenggaraan peradilan didasarkan pada peraturan yang sama atau seragam. (2) Kedudukan pengadilan dalam lingkungan Peradilan Agama sejajar dengan pengadilan lainnya, khususnya dengan pengadilan dalam lingkungan Peradilan Umum. (3) Susunan instansial pengadilan dalam lingkungan Peradilan Agama terdiri atas pengadilan tingkat pertama dan tingkat kedua, dan berpuncak pada Mahkamah Agung. (4) Hakim diangkat dan diberhentikan oleh Presiden selaku Kepala Negara atas usul Menteri Agama berdasarkan persetujuan Mahkamah Agung. (5) Wewenang pengadilan semakin bertambah, terutama dalam bidang kewarisan, hibah, wasiat, wakaf, dan shadaqah. (6) Hukum acara yang berlaku adalah Hukum Acara Perdata yang berlaku pada pengadilan dalam lingkungan Peradilan Umum. (7) Penyelenggaraan administrasi terdiri atas administrasi peradilan dan administrasi umum. (8) Perlindungan terhadap wanita, dalam hal ini istri, terutama dalam perkara perceraian.

Di samping itu, untuk melaksanakan sebagian dari ketentuan dalam undang-undang tersebut, dan berkenaan dengan pemecahan wilayah administrasi pemerintahan (kotamadya/kabupaten dan propinsi) yang menuntut penambahan satuan penyelenggara Peradilan Agama pada tingkat pertama dan tingkat banding. Oleh karena itu, dilakukan pembentukan Pengadilan Agama (PA) dan Pengadilan Tinggi Agama (PTA) baru, yang secara keseluruhan (dengan yang telah dibentuk sebelumnya) menyebar dalam 303 wilayah kotamadya/kabupaten dan 27 wilayah propinsi. Hal itu akan terus berlanjut karena pemecahan wilayah administrasi terus berkembang, berkenaan dengan peningkatan jumlah dan mobilitas penduduk yang membutuhkan pelayanan dari penyelenggara administrasi pemerintahan pada umumnya.

Melihat perkembangan Peradilan Islam sebagaimana telah dikemukakan di atas, ia akan terus meningkat tanpa konflik yang berarti. Ada beberapa hal yang menjadi unsur penunjang perkembangan itu. Pertama, gairah intelektual Islam di kalangan elite Islam mengalami perkembangan yang sangat pesat dan cukup merata dalam berbagai kalangan keahlian dan profesi. Kedua, munculnya elite Islam baru di kalangan kaum terpelajar perkotaan yang berbasis di perguruan tinggi, yang memiliki wawasan dan kemampuan manajerial dalam menata kehidupan masyarakat. Ketiga, elite Islam itu memiliki daya tawar yang cukup tinggi dalam penataan kehidupan masyarakat secara makro, khususnya dalam pembangunan nasional sebagai

paradigma pengembangan masyarakat-bangsa yang terencana dan berjangka. Keempat, terjadi mutual simbiotik antara elite Islam dengan elite penguasa dalam pengambilan keputusan politik secara makro, terutama antara cendekiawan Muslim dan para pemimpin organisasi kemasyarakatan dengan sentral kekuasaan.

Keempat hal tersebut merupakan unsur pendukung terhadap pengembangan Peradilan Islam secara kualitatif. Berkenaan dengan hal itu, ia membutuhkan koreksi internal dan eksternal untuk menempatkan Peradilan Islam sebagai pelaksana kekuasaan kehakiman yang berwibawa dan mampu mengayomi para pencari keadilan.

Perjalanan rakyat Aceh untuk mendapatkkan jaminan hukum (Undang-Undang) bagi penerapan syari'at Islam secara luas cukup panjang.

Pada zaman kesultanan, di Aceh memang antara syari'at dan adat sudah menyatu. Hal ini tidak menimbulkan banyak masalah karena sebagai daerah kesultanan yang berdiri sendiri mereka berhak mengatur rumah tangganya sendiri termasuk sistem hukum yang diterapkannya. Pada waktu penetrasi Belanda maupun pada masa pendudukan Jepang, para ulama atau tokoh Aceh karena disibukan dengan upaya mengusir penjajahan, belum memikirkan sistem hukum yang akan diterapkan di Aceh. Mereka hanya berharap bahwa setelah penjajah bisa diusir orang Aceh akan bisa mengatur kembali rumah tangganya sendiri sesuai dengan syari'at Islam. Setelah periode kemerdekaan, dimana Aceh kemudian menjadi bagian dari negara kesatuan Republik Indonesia, maka Aceh mesti mengikuti sistem hukum yang sama dengan bagian lain dari wilayah Republik Indonesia.

Oleh karena itu **problem yang dihadapi muslim Aceh untuk memperoleh jaminan hukum bagi penerapan syari'at Islam dalam wadah negara kesatuan Republik Indonesia, pada dasarnya terkait dengan problem yang dihadapi muslim Indonesia diluar Aceh yang juga ingin memperoleh jaminan hukum bagi penerapan syari'at Islam. Problem itu bisa ditelusuri dari diskusi panjang yang dilakukan sebelum Indonesia merdeka oleh para tokoh pendiri republik ini dalam menempatkan Islam (syari'at Islam) dalam konstitusi Indonesia merdeka.**

Dalam menguraikan pandangannya tentang prinsip demokrasi, Soekarno menolak gagasan bahwa Islam akan merupakan salah satu dasar

negara Indonesia. Dalam pandangannya, dewan-dewan perwakilan adalah tempat yang layak untuk memperjuangkan cita-cita Islam. Maka ia menganjurkan pemimpin-pemimpin Muslim agar berusaha memperoleh mayoritas dalam badan-badan perwakilan ini, bila mereka menginginkan pemerintah Indonesia mengeluarkan peraturan-peraturan yang sesuai dengan hukum Islam. **Dalam pandangan Soekarno, menjadikan Islam sebagai dasar negara, apalagi mewajibkan pelaksanaan syari'at Islam bagi pemeluknya dengan mencantumkannya dalam konstitusi yang akan mengikat seluruh warga negara Republik Indonesia yang beragama Islam, tidak realistis. Sebab menurutnya walaupun mayoritas utama penduduk Indonesia, yaitu kira-kira delapan puluh sampai sembilan puluh persen dari keseluruhannya adalah muslim, sebagian besar agak lalai menjalankan kewajiban agamanya dan jelas lebih menyukai negara "sekuler" ketimbang negara Islam (Van Dijk, 1987 : 36-37).**

Dalam sidang pertama Panitia Penyelidik Persiapan Kemerdekaan, cita-cita negara Islam juga ditolak oleh Mohamad Hatta dan oleh Soepomo. Yang belakangan ini lebih luwes menjabarkannya ketimbang Soekarno. **Dengan menunjuk contoh-contoh dari negara-negara Muslim seperti Mesir, ia (Soepomo) mengemukakan bahwa menerima Islam sebagai dasar masyarakat pasti tidak berarti mengakhiri semua perbedaan ideologis. Dalam negeri-negeri seperti ini, menurut Soepomo, perbedaan pendapat mungkin akan timbul mengenai soal andaikata dan bagaimana syari'at Islam akan disesuaikan dengan perkembangan modern di dunia pada umumnya. Alasan lain yang dikemukakan Soepomo ialah, jika Islam diterima sebagai dasar masyarakat, Indonesia tidak mungkin menjadi negara kesatuan untuk selama-lamanya. Pembentukan suatu negara Islam akan berarti, menurut dia, bahwa negara mengidentifikasi dirinya dengan sebagian terbesar rakyat, yang akan menimbulkan masalah minoritas. Walaupun negara belum tentu akan menjamin perlindungan kepentingan minoritas, demikian dilanjutkannya, kalangan minoritas sendiri tidak akan bisa mengidentifikasi diri dengan negara (Yamin, 1959-1960 I : 116-117) dalam Van Dijk (1987 : 37).**

Sesudah sidang pertama, tiga puluh delapan orang anggotanya mengadakan pertemuan di markas besar Jawa Hokakai atas prakarsa Soekarno pada tanggal 22 Juni untuk membicarakan masalah yang akan diselesaikan pada sidang berikutnya. Pada sidang ini dibentuk suatu sub-

panitia sembilan orang untuk mempelajari kedudukan Islam. Para pendukung negara “sekuler” diwakili oleh empat orang anggota; Mohammad Hatta, Mohammad Yamin, Subardjo (Subarjo) dan Maramis. Dari kalangan Islam, muncul empat orang yakni; Abdul Kahar Muzakkir, Wachid Hasjim (Wakhid Hasyim), Agus salim, Abikusno Tjokrosujoso, sedangkan Soekarno bertindak sebagai ketua. Panitia sembilan mencapai kompromi yang kelak dikenal sebagai Piagam Jakarta. Dalam Piagam Jakarta, ketuhanan dinyatakan sebagai sila pertama yang menjadi landasan Republik, dan diluaskan dengan anak kalimat sebagai berikut: “dengan kewajiban melaksanakan syari’at Islam bagi pemeluk-pemeluknya” (Van Dijk, 1987: 38).

Segera setelah itu, datang serangan dari Latuharhary yang mewakili golongan Kristen dari Maluku, dia menyatakan keberatan terhadap anak kalimat dalam mukadimah yang menetapkan bahwa para pemeluk Islam harus melaksanakan syari’at Islam. Hal ini dilakukannya, katanya, karena akibat yang mungkin ditimbulkan bagi para pemeluk agama-agama yang lain, dan karena kesulitan yang mungkin timbul dalam hubungan hukum Islam dengan hukum adat. Dia disokong Wongsonegoro dan Husain Djajadiningrat, yang keduanya mempunyai latar belakang aristokrat Jawa. Mereka menyatakan keprihatinan mereka kalau-kalau Piagam Jakarta diterima tanpa syarat, dengan dimasukkannya anak kalimat yang jadi persoalan, akan mendorong fanatisme di pihak sebagian masyarakat Islam.

Keberatan ini ditolak oleh Agus Salim dan Soekarno, dua orang yang ikut terlibat dalam penyusunan Piagam Jakarta. Dalam pandangan Agus Salim “pertentangan” antara hukum agama dan adat bukanlah masalah baru dan pada umumnya telah diatasi. Soekarno sendiri ikut menggarisbawahi dengan menyatakan bahwa, Piagam Jakarta merupakan suatu kompromi yang dicapai dengan susah payah dan karena itu haruslah dibiarkan utuh (Van Dijk, 1987: 39).

Soekarno sebenarnya telah berhasil meyakinkan anggota yang lain untuk menghentikan pembicaraan tentang Mukadimah dan beralih pada konstitusi yang sebenarnya. Tapi pada saat pembicaraan mulai masuk pada batang tubuh konstitusi, kedudukan Islam muncul lagi karena ada usul dari Wakhid Hasyim yang menginginkan agar dalam konstitusi memuat suatu ketentuan yang menyatakan bahwa Islam

menjadi agama negara dan hanya orang Islam yang akan menjadi presiden atau wakil presiden. Usul ini, meskipun mendapat sokongan dari Sukiman, anggota sub-panitia, tapi ditentang oleh Agus Salim, Wongsonegoro dan Husein Djajadiningrat (Van Dijk, 1987: 40).

Pada waktu itu Agus Salim menyatakan bahwa ketentuan dalam konstitusi yang menyatakan bahwa presiden harus beragama Islam akan membahayakan kompromi Piagam Jakarta. Pilihan presiden menurut pikirannya seharusnya diserahkan kepada kongres, yaitu lembaga yang diberi kekuasaan oleh rancangan konstitusi untuk memilih presiden dan wakil presiden. Dikemukakannya, suatu ketentuan tertulis bahwa Indonesia harus mempunyai seorang presiden yang beragama Islam segera akan menimbulkan soal-soal lain. **Bila presiden harus seorang Muslim, lalu bagaimana dengan wakil presiden dan para duta besar, tanyanya retorik, dan apa jadinya janji untuk melindungi agama-agama lain?** Menurut Masykur ada dua jalan untuk menyelesaikan persoalannya. Jalan pertama ialah dengan menghilangkan kalimat "kewajiban bagi kaum muslim untuk melaksanakan syari'at Islam", dengan menggantikannya "dengan ketentuan bahwa agama resmi Republik Indonesia adalah Islam". Kedua dengan menentukan bahwa presiden Indonesia harus orang muslim (Van Dijk 1987: 46).

Usulan Masykur ini ditanggapi oleh Soekarno dengan menyatakan bahwa secara pribadi ia mutlak yakin bahwa presiden Indonesia yang akan dipilih adalah seorang Muslim karena mayoritas rakyat Indonesia adalah muslim. **Soekarno kemudian mengingatkan lagi** pidato 1 Juni-nya yang didalamnya dia mendesak para pemimpin Islam berusaha mencapai mayoritas dalam badan-badan perwakilan, bila mereka ingin melihat perundang-undangan Islam diberlakukan dengan berkata: **“Sebagai orang Islam, saya telah menganjurkan kepada umat Islam Indonesia, supaya bekerja keras untuk mempropagandakan agama Islam sehebat-hebatnya dalam kalangan rakyat Indonesia, sehingga jikalau betul sebagian rakyat Indonesia itu jiwanya berkobar dengan api Islam, rohnya menyala-nyala dengan roh Islam, tidak boleh tidak, bukan saja presiden Republik Indonesi nanti orang Islam, bahkan - saya berkata – tiap-tiap undang-undang yang keluar dari badan perwakilan bercorak Islam pula”** (Yamin, 1959-1960 I :380) dalam Van Dijk (1987: 47).

Berbagai usulan yang belum disepakai dalam rapat ini mendorong

Soekarno memprakarsai pertemuan tidak resmi dengan wakil-wakil dari golongan Islam maupun bukan Islam. Dalam pertemuan itu Soekarno meminta “pengorbanan” kepada para anggota bukan Islam untuk memasukkan ketentuan bahwa presiden harus seorang Indonesia asli dan seorang Muslim dalam konstitusi, dan membiarkan pasal tentang agama, termasuk ketentuan bahwa umat Islam harus menjalankan syari’at Islam. Sesudah mengalami perdebatan akhirnya saran Soekarno bisa diterima secara bulat (Van Dijk, 1987: 48).

Pada 16 Juli 1945 isi pokok dan mukadimah akhirnya mencapai penentuan dan konstitusi yang disetujui penyidik memasukkan Piagam Jakarta tidak hanya dalam mukadimahnya, tetapi juga dalam ayat pertama pasal tentang agama. Tetapi jalannya sejarah ternyata berbeda. Pada 14 Agustus, beberapa hari sesudah Amerika Serikat menjatuhkan bom atom di Hiroshima dan Nagasaki, Jepang menyerah tanpa syarat. Tiga hari kemudian, 17 Agustus, Soekarno dan Hatta memproklamasikan kemerdekaan Indonesia. Keesokan harinya, 18 Agustus, Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia bersidang.

Tetapi sebagai akibat menyerahnya Jepang secara tiba-tiba, bentuk sidangnya semacam sidang darurat. Perubahan dalam komposisi memberikan kesempatan kepada para pemimpin “sekuler” yang sebenarnya menderita kekalahan dengan masuk gandanya Piagam Jakarta dan dengan adanya ketentuan bahwa presiden harus seorang muslim untuk memperbaiki keseimbangan dan mengesahkan suatu konstitusi “sekuler”. Tetapi anggota-anggota Islam dari Panitia Persiapan harus diyakinkan. Untuk mencapai tujuan ini sidang diundur kira-kira dua jam guna memberi kesempatan kepada Muhammad Hatta untuk berunding dengan wakil-wakil utama golongan Islam. Sesudah Mohammad Hatta berhasil meyakinkan mereka bahwa hanyalah suatu konstitusi “sekuler” yang mempunyai peluang untuk diterima oleh mayoritas rakyat, sidang Panitia Persiapan dibuka oleh Soekarno. Dari hasil perundingan pada saat itu, disepakati bahwa mukadimah yang dipakai untuk konstitusi adalah teks mukadimah yang dibuat sebelum Panitia Sembilan menyusun mukadimah yang kemudian dikenal sebagai Piagam Jakarta. Kalimat yang menyatakan bahwa penduduk Islam harus melaksanakan syari’at Islam tidak dijumpai lagi. Sila tentang agama, walaupun tetap yang pertama dari kelima sila Pancasila kini berbunyi: “Ketuhanan yang Maha Esa” (Van Dijk, 1987: 49-51).

Kompromi sebagaimana yang dicapai terakhir ini tetap masih menimbulkan ketidakpuasan dari sebagian kelompok Islam. Sebab dengan rumusan yang terakhir, konstitusi tidak memberikan jaminan yang tegas akan pelaksanaan syari'at Islam. Tanda tanya muncul dari daerah-daerah yang cukup kuat kesadaran rakyatnya untuk menjalankan syari'at Islam seperti Aceh, Jawa Barat dan Sulawesi Selatan. Tetapi ketidakpuasan ini kemudian terkubur oleh berkecamuknya perang revolusi mempertahankan proklamasi kemerdekaan. Itulah sebabnya pada saat Soekarno mengunjungi Aceh tahun 1948 dalam rangka meminta bantuan materil dan meminta kesediaan rakyat Aceh untuk berjuang mempertahankan kemerdekaan, terjadi dialog yang menarik antara Soekarno dengan Daud Beureueh, ulama dan pemimpin kharismatis di Aceh.

Di bawah ini kutipan dialog antara Presiden Soekarno dengan Tgk. Muhammad Daud Beureueh. Kutipan ini diambil dari buku *Referendum Aceh dalam Pantauan Hukum*, karya H. Sofyan Ibrahim Tiba, SH (Banda Aceh, Gua Hira', 1999) halaman 55-57.

Presiden Soekarno (PS):

“Saya meminta bantuan Kakak (Daud Beureueh), agar rakyat Aceh turut mengambil bagian dalam perjuangan bersenjata yang sekarang sedang berkobar antara Indonesia dan Belanda untuk mempertahankan kemerdekaan yang telah kita proklamirkan pada tanggal 17 Agustus 1945”.

Daud Beureueh (DB):

“Saudara President! Kami rakyat Aceh dengan segala senang hati dapat memenuhi permintaan President, asal saja perang yang akan kami kobarkan itu, berupa perang sabil atau perang *fi sabilillah*, perang untuk menegakkan agama Allah, sehingga kalau ada di antara kami yang terbunuh dalam peperangan itu maka berarti mati syahid”.

PS: “Kakak! Memang yang saya maksudkan itu adalah perang yang seperti yang telah dikobarkan oleh pahlawan-pahlawan Aceh yang terkenal seperti Tengku Cik Ditiro dan lain-lain, yaitu perang yang tidak kenal mundur, perang yang bersemboyan, *merdeka atau syahid*.”

DB: “Kalau begitu kedua pendapat kita telah bertemu saudara Presiden. Dengan demikian bolehlah saya mohon kepada Saudara Presiden, bahwa apabila perang telah usai nanti, kepada rakyat Aceh diberikan kebebasan untuk menjalankan syari'at Islam dalam daerahnya.”

PS: “Mengenai hal itu kakak tak usah khawatir, sebab 90 % rakyat Indonesia beragama Islam.”

DB: “Maafkan saya Saudara Presiden, kalau saya terpaksa mengatakan bahwa hal itu tidak menjadi jaminan bagi kami. Kami menginginkan satu kata ketentuan dari Saudara Presiden.”

PS: “Kalau demikian baiklah saya setuju permintaan kakak itu”.

DB: “Alhamdulillah. Atas nama rakyat Aceh saya mengucapkan terima kasih banyak atas kebaikan hati Saudara Presiden. Kami mohon (*sambil menyodorkan secara ikhtisap kertas kepada Presiden Soekarno*), sudi kiranya Saudara Presiden menulis sedikit di atas kertas ini.”

Mendengar ucapan Beureueh itu, langsung Soekarno menangis terisak-isak. Air matanya yang mengalir di pipinya, membasahi bajunya. Dalam keadan terisak-isak Soekarno berkata “Kakak, kalau begitu tak ada gunanya aku jadi Presiden. Apa gunanya menjadi presiden jika tidak dipercaya.”

Langsung saja Beureueh menjawab: “Bukan kami tidak percaya Saudara Presiden, akan tetapi hanya sekedar menjadi tanda yang akan kami perlihatkan kepada rakyat Aceh yang akan kami ajak berjuang.” Lantas **Soekarno sambil menyeka air matanya, berkata: “*Wallah, Billah, kepada daerah Aceh nanti akan diberi hak untuk menyusun rumah tangganya sendiri sesuai dengan syari’at Islam. Dan Wallah, saya akan menggunakan pengaruh saya agar rakyat Aceh benar-benar nanti dapat melaksanakan syari’at Islam di dalam daerahnya.*** Nah apakah Kakak masih ragu-ragu juga?” Dijawab oleh Beureueh: “Saya tidak ragu lagi saudara Presiden. Sekali lagi atas nama rakyat Aceh saya mengucapkan terima kasih atas kebaikan hati Saudara Presiden”.

Menurut pengakuan Beureueh, karena keibaannya melihat Soekarno menangis terisak-isak, beliau tidak sampai hati lagi meminta jaminan hitam di atas putih atas janji-janji Soekarno itu. Demikian petikan pembicaraan antara presiden Soekarno dengan Tgk. Daud Beureueh yang terjadi ketika Soekarno berkunjung ke Kutaraja pada tahun 1948 (M. Kaoy Syah, dan Lukman Hakiem, 2000: 98-100).

Dialog ini menunjukkan bahwa meskipun ulama terkemuka di Aceh telah memberikan dukungan terhadap perang mempertahankan kemerdekaan yang disebutnya sebagai perang sabil, mereka tetap belum yakin akan pelaksanaan syari’at Islam di Aceh. Adanya keinginan untuk mendapatkan

jaminan pelaksanaan syari'at Islam secara tegas dalam konstitusi, menjadi salah satu faktor mengapa Sekarmaji Kartosuwiryo memproklamirkan berdirinya Negara Islam Indonesia di desa Cisampang, Cisayong Jawa Barat pada 7 Agustus 1949 (Van Dijk, 1987: 83).

Struktur konstitusi sebagaimana dirumuskan dalam Undang-Undang Dasar 1945 tidak secara tegas memberikan jaminan akan dilaksanakannya syari'at Islam. Hal ini berbeda dengan *Kanun Asasy* dari Negara Islam Indonesia. Struktur politik Negara Islam Indonesia yang didirikan Kartosuwiryo ini diuraikan dalam konstitusinya, *Kanun Asasy*, yang dirancang setahun sebelumnya, Agustus 1948 (Boland 1971: 256-264). Menurut konstitusi itu negara Islam Indonesia adalah “karunia Ilahi “yaitu Negara Karunia Allah SWT” yang dilimpahkan kepada rakyat Indonesia (pasal 1 ayat 1). Negara menjamin berlakunya syari'at Islam dalam masyarakat Islam serta menjamin kepada pemeluk agama-agama lain kebebasan untuk beribadat menurut upacaranya sendiri (pasal 1 ayat 3-4). Islam adalah landasan dan dasar hukum negara Islam Indonesia, dengan berpegang kepada Qur'an dan Hadits sebagai kekuasaan yang tertinggi (pasal 2 ayat 1-2).

Bentuk pemerintahan adalah republik yang dinyatakan dengan kata pinjaman Arab *Jumhuriyah*. Kepala negara adalah Imam yang harus pribumi Indonesia, beriman Islam, dan takwa kepada Tuhan dan Rasul-Nya (pasal 12 ayat 1). Imam mengetuai kabinet atau dewan Imamah dan mengangkat serta memberhentikan anggota-anggotanya (pasal 22). Di samping Dewan Imamah ini terdapat tiga lembaga konstitusional lainnya; Majelis Syuro, Dewan Syuro dan Dewan Fatwa. Majelis Syuro disebut juga parlemen dalam konstitusi memiliki kekuasaan yang berdaulat, terkecuali seperti dinyatakan, bila keadaan menghendaki, kekuasaan ini diserahkan kepada Imam dan Dewan Imamah (pasal 3 ayat 1-2). Majelis Syuro ini akan bersidang sedikitnya sekali dalam setahun, dan keputusan-keputusannya harus diambil dengan suara mayoritas. Lembaga ini bertugas untuk menyusun konstitusi dan menetapkan garis-garis besar kebijaksanaan pemerintah (pasal 4 ayat 3 dan pasal 5). Majelis juga memilih imam, yang pemilihannya memerlukan sedikit-dikitnya dua pertiga suara mayoritas. Bila suara mayoritas yang demikian ini tidak mungkin tercapai, juga pada pemungutan suara yang kedua, Imam akan dipilih dengan mayoritas sederhana pada pemungutan suara yang ketiga (pasal 12 ayat 2-3).

Dewan Syuro dinyatakan dalam konstitusi sebagai eksekutif majlis syuro. Beberapa kekuasaan Majelis Syuro tidak dimiliki dewan. Anggota-anggota dewan imamah bertanggung jawab kepada Imam dan Majelis Syuro, tidak kepada Dewan Syuro, tetapi secara keseluruhan Dewan Syuro dimaksudkan berfungsi sebagai parlemen biasa. Lembaga ini harus bersidang sedikitnya tiap tiga bulan untuk melaksanakan keputusan-keputusan Majelis Syuro dan kecuali dalam soal-soal yang sangat penting, mewakili majlis Syuro *vis a vis* pemerintah (pasal 6). Konstitusi memberikan Dewan Syuro, kekuasaan legislatif yang jauh jangkauannya. Setiap Undang-Undang memerlukan persetujuannya, dan anggota-anggotanya mempunyai hak mengajukan undang-undang (pasal 7; pasal 8 ayat 1). Dalam keadaan darurat, Imam mempunyai hak mengeluarkan dekret pengganti Undang-Undang, tetapi harus menariknya kembali jika ditolak Dewan Syuro dalam sidang berikutnya. Sebaliknya bila Dewan Syura mengesahkan Undang-Undang yang tidak mendapat persetujuan Imam, rancangan tersebut tidak boleh diajukan selama sidang yang sama (pasal 9; pasal 8 ayat 3).

Kecuali dalam kedudukannya sebagai ketua Dewan Imamah, Imam memegang pimpinan tertinggi Angkatan Bersenjata, angkatan perang Negara Islam Indonesia. Imam memiliki kekuasaan menurut konstitusi dan syari'at Islam. Kekuasaan-kekuasaan lain yang diberikan konstitusi kepadanya - yang harus mendapat persetujuan majlis Syuro - adalah untuk memaklumkan perang, merundingkan perdamaian dan membuat perjanjian dengan negara-negara lain; menyatakan berlakunya keadaan darurat, yang syarat-syaratnya masih akan ditentukan Undang-Undang; dan berdasarkan pertimbangan Dewan Imamah memaklumkan dekret-dekret. Selanjutnya imam mempunyai hak mengangkat duta besar dan memberikan amnesti dan lain-lain (pasal 10, pasal 11, ayat 2; pasal 13-20).

Dewan fatwa yang disebut dalam konstitusi akan merupakan dewan penasehat, yang memberi nasihat kepada Imam dan pemerintahannya, baik atas kebijaksanaan sendiri maupun atas permintaan imam. Paling banyak anggotanya tujuh orang, dan diketuai Mufti Agung. Anggota-anggotanya diangkat dan diberhentikan oleh Imam (pasal 21).

Meskipun secara keseluruhan *Kanun Azasy* mirip sekali dengan UUD 1945, karena memang Undang-Undang ini dipakai sebagai contoh dengan beberapa perubahan, ada dua hal yang jelas membedakan antara kedua konstitusi ini. Perbedaan pertama bahwa pada *kanun*

Azasy Negara Islam Indonesia lebih banyak digunakan istilah-istilah Arab dan Islam. Nama *kanun Azasy* sendiri berasal dari ungkapan *al-qanun al-asasi*, sedangkan republik disebut kata *jumhuriyah*, dengan dijelaskan antara dua kurung artinya republik. Presiden disebut imam, dan dewan yang diketuai Dewan Imamah. Kedua bahwa *Kanun Azasy* mengakui secara tegas pada syari'at atau hukum Islam sebagai sistem hukum yang dominan. Dalam negara Islam Indonesia, Imam haruslah seorang muslim dan harus diambil sumpahnya menurut upacara Islam.

Bila *Kanun Azasy* ini dihubungkan dengan tuntutan persamaan hak antara warga negara maka akan tampak ada sesuatu yang kontradiktif. Sebab sekalipun *Kanun Azasy* meniru pasal-pasal tentang kewarganegaraan UUD 1945 yang memuat ketentuan bahwa “segala warga negara bersamaan kedudukannya di dalam hukum dan pemerintahan dan wajib menjunjung hukum dan pemerintahan itu dengan tidak ada kecualinya” di dalamnya ada tambahan satu ayat yang langsung bertentangan dengan ini dan sebenarnya menyangkalnya, yaitu, “Jabatan-jabatan penting dan yang bertanggung jawab dan fungsi-fungsi dalam pemerintahan, baik sipil maupun militer, diberikan hanya kepada umat Muslim”. *Kanun Azasi* juga membuat perbedaan antara umat Muslim dan bukan muslim dalam bidang pertahanan, dan menekankan pentingnya sistem pendidikan Islam. Selanjutnya ia menghilangkan pajak-pajak dan menggantikannya dengan apa yang disebut infaq (Van Dijk, 1987: 83-87).

Ketegasan atau lebih tepatnya adanya jaminan konstitusional terhadap pelaksanaan syari'at Islam inilah salah satu faktor yang mendorong seorang pemimpin Islam yang paling berpengaruh di Aceh, Daud Beureueh menyatakan, pada bulan September 1953, Aceh dan daerah-daerah yang berbatasan dengannya menjadi bagian Negara Islam Indonesia pimpinan Kartosuwiryo dan tidak mengakui negara republik Indonesia pimpinan Soekarno. Pemberontakan ini berakhir secara damai melalui musyawarah setelah pemerintah pusat pada tahun 1959 akhirnya memenuhi tuntutan yang gigih dari rakyat Aceh dan memberikan daerah itu status Propinsi Istimewa dengan otonomi di bidang agama, hukum adat, dan pendidikan (Van Dijk, 1987: 255-256).

Perdamaian itu sendiri melalui suatu proses yang didahului dengan *Ikrar Lamteh* yang dilaksanakan pada tahun 1958 yang berisi janji setia antara pihak Pemerintah dan Penguasa Perang Daerah dengan pihak DI/TII

untuk mengakhiri perang dan permusuhan. Mulai saat itu desingan peluru berhenti, dan permusuhan antara sesama anak bangsa yang bertikai berakhir. Di saat gencatan senjata inilah terjadinya perundingan demi perundingan mencari cara bijaksana untuk melestarikan perdamaian dan mencari bentuk dan status daerah seperti yang menjadi tuntutan rakyat Aceh.

Konon di kalangan DI/TII timbul pula dua kubu dalam menentukan apa yang harus didapat dan konsepsi apa yang paling sesuai yang memungkinkan dipenuhi oleh Pemerintah Pusat. Oleh karena perbedaan pandangan itu, maka DI/TII pecah menjadi dua kubu, yang satu adalah Dewan Revolusi di bawah pimpinan Ayah Gani bersama Hasan Saleh, Husein Yusuf, dan Amir Husain Al-Mujahid. Mereka adalah kelompok moderat yang dapat menerima konsesi yang disetujui oleh Pemerintah Pusat, yaitu propinsi dengan otonomi luas dan istimewa untuk lapangan kegiatan pemerintahan tertentu. Di pihak lain adalah kubu wali negara sendiri, yaitu Tgk. Muhammad Daud Beureu-eh, dan Hasan Ali selaku Perdana Menteri, dibantu oleh beberapa Komandan Resimen TII. Mereka berpendapat bahwa propinsi dengan otonomi luas saja belumlah cukup bagi rakyat Aceh yang telah berkorban demi republik tanpa kenal menyerah. Mereka menghendaki dimungkinkannya pelaksanaan unsur-unsur syari'at Islam sesuai dengan janji dan komitmen presiden Soekarno ketika datang ke Aceh pada tahun 1948 (2000: 22).

Akhirnya dengan berbagai pertemuan dan dengan perundingan yang alot pihak Dewan Revolusi dapat menerima Propinsi Daerah Istimewa yang dituangkan dalam keputusan Perdana Menteri RI N0. 1/Missi/1959 tanggal 26 Mei 1959, yang kemudian lebih dikenal sebagai Keputusan Missi Hardi yang setiap tanggal tersebut diperingati dalam upacara ulang tahun yang penuh khidmat.

Keputusan itu pada diktumnya berbunyi sebagai berikut :

“Daerah Swatantra Tingkat ke-I Aceh dapat disebut sebagai daerah Istimewa Aceh untuk dapat melaksanakan otonomi daerah yang seluas-luasnya terutama dalam bidang agama, pendidikan, dan peradatan, dengan catatan kepada daerah itu tetap berlaku ketentuan-ketentuan mengenai Daerah Swatantra Tingkat ke I seperti termaktub dalam Undang-Undang No.1 Tahun 1957 tentang Pokok-Pokok Pemerintahan Daerah, begitu pula lain-lain peraturan perundangan yang berlaku untuk

daerah” (M. Kaoy Syah dan Lukman Hakiem, 2000: 23).

Secara yuridis formal inilah perangkat perundang-undangan pertama yang menetapkan Aceh sebagai daerah Istimewa. Keputusan yang kemudian lebih dikenal sebagai Keputusan Missi Hardi karena ditandatangani oleh Mr. Hardi selaku Wakil Perdana Menteri/Ketua Perutusan Pemerintah Pusat ke Aceh, seperti yang tertera di atas menyangkut tiga bidang, yaitu agama, adat, dan pendidikan.

Bagi pihak DI/TII, terutama kubu Dewan Revolusi, status Daerah Istimewa Aceh merupakan buah tangan atau *bungong jarou* mereka kepada rakyat Aceh dan tentu saja sekaligus menjadi *entri point* bagi mereka untuk kembali ke pangkuan Republik Indonesia dengan ikhlas tanpa rasa segan dan malu-malu. Namun, hasil yang telah dicapai itu, bagi kubu Beur-euh belumlah memuaskan. Menurut Beur-euh, sebutan Daerah Istimewa belum berisi apa-apa. Ia masih kosong dari cita-cita dan komitmen semula.

Sifat yang sebenar-benarnya dari kompromi itu tetap samar. Seperti telah ditetapkan Djuanda sebelumnya, otonomi janganlah ditafsirkan sedemikian rupa hingga setiap ketentuan baru yang diadakan akan bertentangan dengan perundang-undangan yang berlaku. Hardi sendiri menambahkan di Banda Aceh, masalah apakah masyarakat Islam di Aceh dapat dipaksakan melaksanakan syari’at Islam atau tidak, merupakan persoalan yang akan diputuskan konstituante, yang ketika itu sedang membicarakan kembalinya ke Undang-Undang Dasar Tahun 1945. Ia menghubungkan hal itu dengan Piagam Jakarta yang kini kembali menjadi masalah yang hangat diperdebatkan dalam konstituante di Jakarta. Seperti ternyata kaum politisi Islam tidak cukup kuat untuk meluluskannya kali ini. **Satu-satunya hasil yang mereka peroleh ialah diakuinya oleh Soekarno dalam dekrit yang menyatakan kembali ke Undang-Undang Dasar 1945 bahwa Piagam Jakarta telah mengilhami Undang-Undang Dasar ini dan merupakan kesatuan dengannya** (Boland, 1971: 90-100) (Van Dijk, 1987: 316-317).

Karena kekaburan kompromi Daud Beureuh akhirnya *uzlah* dari *ikrar lamteh* yang telah disetujuinya. Ia kembali masuk hutan dan berdiwana di pedalaman bersama para pengikut dan pendukungnya yang setia. Karisma Beureu-eh masih tetap hidup dalam dada dan sanubari pendukungnya pada khususnya, dan rakyat Aceh pada umumnya. Selama Beureu-eh masih

bergerilya, selama itu pula Aceh masih tetap bergolak. Gaharu (Penguasa Perang Daerah) dan Hasymy (Gubernur Aceh waktu itu) kehabisan suara sakti untuk membujuk Beureu-eh dan pengikutnya, guna menghentikan perlawanan terhadap Republik. Sementara itu panglima Daerah (pangdam I/Iskandar Muda), Kolonel Syammaun Gaharu dialihtugaskan ke Markas Besar Angkatan darat (MBAD) dan digantikan oleh Kolonel M. Jasin (M. Kaoy Syah dan Lukman Hakiem, 2000: 24-25).

Sebagai pangdam baru, dan juga sebagai orang yang pernah dibesarkan di Aceh, sedikit banyak Jasin tahu psikologi rakyat Aceh. Setidak-tidaknya Jasin pernah membaca buku Van de Vier, *Aceh Orloog* (Perang Aceh), yang didalamnya ada ungkapan: “*Orang Aceh dapat dibunuh tapi tak dapat ditaklukkan*”. Ia mengimbau kaum pemberontak itu sebagai teman-teman seperjuangan untuk kembali ke pangkuan Ibu Pertiwi guna meneruskan tugas-tugas yang belum selesai:

“Saudara-saudaraku yang masih di hutan dan di gunung” himbau Jasin, *“Hentikanlah permusuhan dengan republik yang pernah saudara perjuangkan dan bela mati-matian pada masa lalu. Segala sesuatu yang masih menjadi ganjalan mari kita bahas dan rundingkan bersama. Tak ada masalah berat yang tak dapat kita pecahkan sepanjang kita berjuang untuk agama bangsa dan negara dengan niat yang khalis. Yang belum sempurna mari kita sempurnakan, karena rakyat Aceh sudah cukup lama menderita dalam suasana tidak aman, penuh ketakutan dan di bawah ancaman perang. Tak ada yang sulit untuk diselesaikan, jika kita mampu membina visi, misi dan persepsi yang sama”* (Kaoy Syah, 2000: 26).

Pada tahun 1960 tampaklah hasil kerjanya tidak sia-sia. Hati yang tadinya telah beku akibat kekecewaan akhirnya mencair juga. Beureuh bersedia turun dari puncak bukit *mardlatillah*-nya jika kepada Aceh diberikan peluang untuk melaksanakan unsur-unsur syari’at Islam kepada seluruh jajaran masyarakatnya. Itulah tuntutan, aspirasi dan obsesinya.

Kemudian meskipun Keputusan Missi Hardi itu belum pernah ditindaklanjuti dengan perangkat peraturan perundang-undangan, karena masyarakat terus-menerus disibukkan oleh persoalan politik baik lokal

maupun nasional, pada tahun 1961 DPRD Istimewa Aceh sempat juga menghasilkan Perda No. 30 Tahun 1961, tentang Pembatasan Penjualan Minuman dan Makanan dalam bulan Ramadhan. Perda ini ternyata mendapat respon positif dari masyarakat dengan bukti kongkrit selama bulan Ramadhan tidak ada restoran makanan dan minuman yang dibuka untuk menerima langganannya. Termasuk restoran milik orang Cina atau WNI keturunan. Bila ada yang secara diam-diam dan sembunyi-sembunyi menerima tamu, polisi akan menggeledah dan menahan para pelakunya untuk diberikan teguran dan nasihat (Kaoy Syah, 2000: 33).

Pada tanggal 7 April tahun 1962 Kolonel M. Jasin selaku panglima Komando Daerah Militer I/Iskandar Muda yang juga merangkap sebagai Penguasa Perang Daerah, membuat keputusan (No. KPTS/PEPERDA-061/3/1962) yang menetapkan berlakunya unsur-unsur syari'at Islam di Aceh. Keputusan yang merupakan Keputusan Penguasa Perang Daerah (Peperda) menetapkan dua hal. Pertama menetapkan terlaksananya secara tertib dan seksama unsur-unsur syari'at agama Islam bagi pemeluk-pemeluknya di Daerah Istimewa Aceh, dengan mengindahkan peraturan perundangan negara. Kedua, menyerahkan pelaksanaannya sepenuhnya kepada Pemerintah Daerah Istimewa Aceh. Keputusan ini kemudian diikuti dengan memori penjelasan atas keputusan ini yang ditandatangani pada tanggal 12 Mei 1962 (Abu Jihad, 2000: 13-20).

Adapun Peraturan Daerah selanjutnya yang ditetapkan oleh DPRD adalah Perda No. 1 Tahun 1963, tentang Pelaksanaan Syi'ar Agama Islam dalam Daerah Istimewa Aceh. Sayang sekali Perda ini tidak mendapat pengesahan dari Pemerintah Pusat, dalam hal ini Menteri dalam Negeri sebagai pejabat berwenang. Sungguh pun demikian, Perda ini mendapat sambutan hangat dari masyarakat, dengan kenyataan bahwa setiap peringatan hari-hari besar Islam, Pemda dan masyarakat setempat bahu membahu melaksanakannya (Kaoy Syah, 2000: 34).

Perhatian untuk mengisi keistimewaan Aceh muncul pula pada saat Gubernur Aceh dijabat oleh Hasbi Wahidy. Dalam melaksanakan *tour of duty* para pejabat di lingkungan pemerintah daerah dan pembentukan biro-biro di kantor gubernur/kepala daerah, Hasby dengan berani membentuk sebuah biro yang dinamakan Biro Unsur-Unsur Syari'at Islam yang dipimpin oleh seorang bupati senior yang alim dan kaya dengan pengalaman pemerintahan,

yaitu Tgk.H. Ahmad Abdullah.

Hasby juga memprakarsai pembentukan Lembaga Permusyawaratan Ulama seluruh Aceh yang diberi nama Majelis Permusyawaratan Ulama Propinsi Daerah Istimewa Aceh. Majelis ini kemudian dikukuhkan oleh DPRD dalam satu Peraturan Daerah, yaitu Perda No.1 Tahun 1966 tentang Pedoman Dasar Majelis Permusyawaratan Ulama. Perda ini kemudian menjadi cikal bakal pembentukan Majelis Ulama Indonesia (MUI) di Aceh, yang kelak menjadi inspirasi bagi pembentukan Majelis Ulama Indonesia pada tingkat nasional (Kaoy Syah, 2000: 34).

Di dalam Perda ini secara tegas disebutkan fungsi utama Majelis, yaitu sebagai lembaga pemersatu umat, sebagai penasehat pemerintah daerah dalam bidang keagamaan dan sebagai lembaga fatwa yang menjadi pedoman bagi umat Islam. Dalam periode Hasbi juga ada inovasi istimewa yang harus dicatat berkaitan dengan MUI, yakni menjadikan MUI – bersama-sama Rektor Universitas Syiah Kuala dan Rektor IAIN Ar-Raniry – sebagai anggota Musyawarah Pimpinan Daerah (Muspida) Plus (Kaoy Syah 2000: 35).

Pemerintah Pusat tampaknya tidak menyukai inovasi Hasby di dalam pelaksanaan unsur-unsur syari'at Islam. Alasannya tentu saja tidak begitu sulit ditebak. Kolonel Hasby dipandang terlalu dekat dengan gerakan mahasiswa. Selain itu, Hasby memiliki masa lalu yang patut dicurigai karena ia adalah aktifis Pemuda Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA) yang sangat dekat dengan para tokoh dan pemimpin Islam termasuk Tgk. Muhammad Daud Beureuh. Karena itulah dimata Pemerintah Pusat, Hasby tidak bisa dipertahankan lagi sebagai Gubernur Aceh. Pangdam I/Iskandar Muda sendiri merekomendasikan mantan komandan CPM, A. Muzakir Walad yang telah menjadi orang sipil dan pengusaha untuk menggantikan Hasby (Kaoy Syah, 2000: 35-36).

Muzakir walad memangku jabatan Gubernur pada tahun 1968 dengan DPRD-Gotong Royong yang telah diremajakan oleh Hasby dimana komposisi antara antara golongan politik dan golongan fungsional (istilah lain untuk menyebut golongan karya waktu itu) telah mendekati 50:50 %. DPR GR Aceh yang dipimpin oleh tokoh Partai Nahdlatul Ulama (NU), M Jasin, anggotanya merata dan berbanding sama antara ulama, politisi dan cendekiawan bahkan tokoh mahasiswa aktifis angkatan 1966 (2000: 36).

DPRGR yang penuh dengan idealisme itu berkehendak untuk menyusun sebuah Perda yang memberikan rambu bagi pelaksanaan unsur-unsur syari'at Islam di Daerah Istimewa Aceh. Dengan Panitia Khusus yang tersusun dari ulama dan cendekiawan di luar DPRD-GR, panitia khusus berhasil merumuskan rancangan Perda tentang pelaksanaan unsur-unsur syari'at Islam di daerah istimewa Aceh. DPR GR membahas membahas hasil kerja panitia khusus itu dengan penuh antusias; hampir tujuh hari tujuh malam rapat pleno DPRD-GR memperdebatkan Ranperda tersebut. Akhirnya dengan beberapa amandemen kecil – tidak berkenan dengan akidah *ahlussunah wal jamaah* dan madzhab, juga mengenai peran Departemen Agama di daerah, DPR-GR berhasil menetapkan Ranperda itu menjadi Perda No. 6 Tahun 1968.

Setelah Perda tersebut dikirim ke Pemerintah Pusat untuk mendapat pengesahan, ternyata – dengan rekomendasi Departemen Agama – Departemen Dalam Negeri menolak mengesahkan Perda tersebut. Inilah pengalaman pahit pertama yang dialami Walad selaku wakil pemerintah pusat di daerah. Alasan penolakan Perda tersebut juga amat sederhana. Oleh karena urusan agama belum menjadi bagian dari otonomi daerah, maka belum dapat diatur sebagai urusan rumah tangga daerah.

Bagi Walad kejadian ini merupakan batu sandungan pertama yang sulit dilupakan. Penolakan pemerintah Pusat terhadap Perda No.6/1968 yang terjadi di tahun-tahun pertama Orde baru itu merupakan isyarat jelas kepada rakyat Aceh bahwa Gubernur Aceh mau tidak mau harus mengabaikan masalah pelaksanaan unsur-unsur syari'at Islam di wilayahnya. Sejak saat penolakan Perda No. 6 Tahun 1968 tersebut, para pemimpin Aceh tidak pernah lagi membicarakan masalah pelaksanaan unsur-unsur syari'at Islam, karena telah dianggap sebagai sesuatu yang tabu (Kaoy Syah, 2000: 37).

Kejadian ini tampaknya telah menanamkan bibit kekecewaan rakyat Aceh terhadap pemerintah pusat. Tetapi kekecewaan rakyat saat ini lebih disebabkan oleh dihalanginya pelaksanaan syari'at Islam. Kekecewaan kepada pemerintah pusat bertambah terutama setelah di Aceh ditemukan ladang gas (LNG) yang ternyata tidak banyak merubah perekonomian rakyat Aceh secara berarti, bahkan pemerintah Orde Baru semakin bertindak represif terhadap Aceh. Inilah yang menyebabkan situasi di Aceh terus membara termasuk munculnya Gerakan Aceh Merdeka.

Tumbangnya Orde Baru, kemudian memunculkan harapan dan

keberanian rakyat Aceh untuk kembali membicarakan statusnya sebagai daerah Istimewa. Ketika Presiden Habibie berkunjung ke Aceh, suasana perpolitikan dan keamanan sedang sangat galau, mahasiswa Aceh dalam berbagai kelompok sedang melakukan aksi mensosialisasikan ide/gagasan mereka tentang pelaksanaan referendum baik melalui pertemuan, spanduk, pamflet, maupun unjuk rasa. Simpati kepada gerakan mahasiswa yang dikomandoi oleh SIRA (Sentral Informasi Referendum Aceh) sudah tak terbendung lagi. Mahasiswalah idola dan kekasih hati masyarakat. Wibawa pemerintah dan aparat keamanan sudah demikian terpuruk, ditelan olehuforia kebebasan (Kaoy Syah, 2000: 53-54).

Dalam pidatonya yang lancar tapi mengandung harapan-harapan yang mendatangkan perubahan bagi masa depan Aceh, Habibie mengimbau masyarakat Aceh untuk menatap masa depan dengan hati yang jernih serta selalu berusaha memelihara jati diri Aceh--- Serambi Mekkah yang selalu dijiwai oleh ajaran Islam. Habibie mengajak rakyat Aceh untuk menjaga persatuan dan kesatuan dalam suasana reformasi yang sedang berjalan serta menyampaikan aspirasi secara demokratis dan transparan dengan tetap dalam koridor konstitusi dan sejalan dengan harkat martabat bangsa yang berbudaya tinggi (Kaoy Syah, 2000: 54-55).

Mundurinya Soeharto yang memerintah secara sentralistis telah menjadikan daerah-daerah menuntut otonomi yang lebih luas. Dalam periode Presiden Habibie lahir undang-undang yang mengatur tentang otonomi daerah di antaranya Undang-Undang No. 22 Tahun 1999. Menurut Undang-Undang ini pengaturan kewenangan daerah diatur dalam Bab IV mulai dari pasal 7 sampai dengan pasal 13. Dalam pasal 7 ayat (1) disebutkan bahwa kewenangan daerah mencakup kewenangan dalam seluruh bidang pemerintahan, *kecuali kewenangan bidang politik luar negeri, pertahanan keamanan, peradilan, moneter dan fiscal, agama serta kewenangan bidang lainnya.*

Dalam ayat (2) dijelaskan pula tentang kewenangan bidang lain sebagaimana dimaksud pada ayat (1) yaitu meliputi *kebijakan tentang perencanaan nasional, dan pengendalian pembangunan nasional secara makro, dana perimbangan keuangan, system administrasi negara, dan lembaga-lembaga perekonomian negara, pendayagunaan sumber daya manusia, pendayagunaan sumber daya alam, serta teknologi tinggi yang strategis, konservasi dan standarisasi nasional* (Kaoy Syah, 2000: 221).

Untuk diketahui bersama, bahwa dalam rumusan kebijakan yang berbentuk kewenangan lain inilah banyak anggota Dewan yang tidak puas termasuk juga daerah-daerah yang masih merasakan bahwa dengan kewenangan lain yang masih dimiliki pemerintah pusat, daerah merasa belum memiliki otonomi penuh dan luas, bahkan dalam istilah yang agak sinis disebutkan bahwa pemerintah telah menyerahkan kepala tapi ekornya masih dipegang atau dikangkangi (Kaoy Syah, 2000: 222).

Pasal 122 Undang-Undang No. 22 Tahun 1999 menyatakan: *“Keistimewaan untuk Propinsi Daerah Istimewa Aceh dan Propinsi Daerah Istimewa Yogyakarta sebagaimana dimaksud dalam UU No. 5 Tahun 1974, adalah tetap dengan ketentuan bahwa penyelenggaraan pemerintah Propinsi Istimewa Aceh dan Propinsi Istimewa Yogyakarta didasarkan pada Undang-Undang ini”*.

Khusus tentang Aceh, Penjelasan Pasal 122 Undang-Undang No. 22 Tahun 1999 berbunyi: *“Pengakuan Keistimewaan Propinsi Istimewa didasarkan pada sejarah perjuangan Kemerdekaan Nasional, sedangkan isi keistimewaaannya berupa penyelenggaraan kehidupan beragama, adat, dan pendidikan serta memperhatikan peran ulama dalam penetapan kebijakan Daerah”* (Kaoy Syah, 2000: 150).

Ketentuan inilah yang kemudian dijadikan pijakan oleh 48 anggota DPR untuk mengajukan Rancangan Undang-Undang usul inisiatif tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Propinsi Istimewa Aceh yang kemudian disahkan menjadi **Undang-Undang No. 44 Tahun 1999**. Berbeda dengan UU No. 5 Tahun 1974 tentang Pokok-Pokok Pemerintahan di Daerah yang mencantumkan sebutan Daerah Istimewa Aceh hanya dalam penjelasan, **Undang-Undang ini jelas mengatur pelaksanaan keistimewaaan Aceh dalam empat bidang, yaitu: (1) penyelenggaraan kehidupan beragama berdasarkan Syari’at Islam, (2) Penyelenggaraan kehidupan adat sesuai dengan Syari’at Islam, (3) Penyelenggaraan pendidikan umum dan agama sesuai dengan aspirasi masyarakat Aceh yang Islami, (4) Peningkatan peran ulama dalam menetapkan segala kebijakan daerah.**

Undang-Undang ini merupakan hasil inisiatif para anggota DPR periode 1997-1999 yang awalnya diprakarsai oleh anggota Dewan yang mewakili Daerah Pemilihan Aceh. Dari usul inisiatif anggota kemudian diterima oleh Dewan menjadi usul inisiatif Dewan. Dengan pembicaraan yang intensif oleh Panitia Khusus Dewan dengan majlis Ulama, Gubernur

dan jajaran Pemerintah Daerah Istimewa Aceh, persetujuan dari semua fraksi Dewan, menteri dalam negeri dan jajarannya, akhirnya RUU itu disahkan oleh Dewan menjadi UU No. 44 Tahun 1999 dengan nama Undang-Undang Penyelenggaraan Keistimewaaan Daerah Istimewa Aceh.

Bila dilihat dari aspek yuridis formal, munculnya UU No. 44 Tahun 1999 ini merupakan salah satu puncak dari proses panjang rakyat Aceh dalam upayanya mendapatkan jaminan hukum bagi pelaksanaan syari’at Islam sebagai bagian dari keistimewaan Aceh. Keistimewaan yang sebelumnya hanya didasarkan atas Keputusan Missi Hardi. Dan kalaupun dimasukkan dalam Undang-Undang sebelumnya, keistimewaan itu hanya disebut dalam penjelasan sebuah pasal.

Undang-Undang No. 44 Tahun 1999 ini kemudian dilengkapi dengan berbagai peraturan daerah. Kemudian pada tahun 2001 keluar Undang-Undang No. 18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus Bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh Sebagai Propinsi Naggroe Aceh Darussalam.

Meskipun dilihat dari sisi yuridis formal jaminan untuk melaksanakan syari’at Islam dinilai lebih kuat dibanding dengan masa tahun lima puluhan, namun bagi sebagian masyarakat Aceh masih muncul nada skeptis atas dasar dua pertimbangan. Pertama Undang-Undang yang menjadi landasannya sewaktu-waktu bisa dicabut, dan kedua dalam sistem negara kesatuan Republik Indonesia seperti sekarang ini dimana sistem hukum nasional dikendalikan oleh pusat secara hirarkis, aturan-aturan yang diproduksi oleh lembaga legislatif di tingkat daerah tetap terancam untuk dibatalkan.

**TABEL 13:
KRONOLOGI ACEH UNTUK MENDAPATKAN JAMINAN
FORMAL/KONSTITUSIONAL BAGI PENERAPAN SYARIAT
ISLAM**

TAHUN	URAIAN /Kejadian	CATATAN/Kontek
1948	Terjadi dialog antara Presiden Sukarno dengan Daud Beureueh. Dalam dialog itu antara lain Sukarno mengatakan: Soekarno	Soekarno datang ke Aceh, agar rakyat Aceh turut mengambil bagian dalam perjuangan bersenjata yang

	sambil menyeka air matanya, berkata: “ <i>Wallah, Billah</i> , kepada daerah Aceh nanti akan diberi hak untuk menyusun rumah tangganya sendiri sesuai dengan syari’at Islam. Dan <i>Wallah</i> , saya akan pergunakan pengaruh saya agar rakyat Aceh benar-benar nanti dapat melaksanakan syari’at Islam di dalam daerahnya.”	sekarang sedang berkobar antara Indonesia dan Belanda untuk mempertahankan kemerdekaan yang telah kita proklamirkan pada tanggal 17 agustus 1945.”
1949	Sekarmaji Kartosuwiryo memproklamkan berdirinya Negara Islam Indonesia di desa Cisampang, Cisayong Jawa Barat pada 7 Agustus 1949.	Adanya keinginan untuk mendapatkan jaminan pelaksanaan syari’at Islam secara tegas dalam konstitusi. Konstitusi yang disahkan 18 Agustus 1945 belum jelas.
1953	Pada bulan September 1953 Daud Beureuh menyatakan Aceh dan daerah-daerah yang berbatasan dengannya menjadi bagian Negara Islam Indonesia pimpinan Kartosuwiryo dan tidak mengakui negara republik Indonesia pimpinan Soekarno.	<i>Kanun Asasi</i> atau Konstitusi Negara Islam Indonesia (NII) lebih tegas dalam memberikan jaminan konstitusional bagi pelaksanaan syariat Islam di Indonesia.
1958	Terjadi <i>Ikrar Lamteh</i> yakni proses persetujuan antara pihak Pemerintah dan Penguasa Perang Daerah dengan pihak DI/TII untuk mengakhiri perang dan permusuhan.	DI/TII pecah menjadi dua kubu, yang satu adalah Dewan Revolusi dibawah pimpinan Ayah Gani bersama Hasan Saleh, Husein Yusuf, dan Amir Husain Al-Mujahid. Mereka adalah kelompok moderat yang dapat menerima konsesi yang disetujui oleh

		<p>Pemerintah Pusat, yaitu propinsi dengan otonomi luas dan istimewa untuk lapangan kegiatan pemerintahan tertentu. Di pihak lain adalah kubu wali negara sendiri, yaitu Tgk. Muhammad Daud Beureueh, dan Hasan Ali selaku Perdana Menteri, dibantu oleh beberapa Komandan Resimen TII. Mereka berpendapat bahwa propinsi dengan otonomi luas saja belumlah cukup bagi rakyat Aceh yang telah berkorban demi republik tanpa kenal menyerah. Mereka menghendaki dimungkinkannya pelaksanaan unsur-unsur syari'at Islam sesuai dengan janji dan komitmen presiden Soekarno ketika datang ke Aceh pada tahun 1948.</p>
1959	<p>Pemberontakan di Aceh berakhir secara damai melalui musyawarah setelah pemerintah pusat memenuhi tuntutan yang gigih dari rakyat Aceh dan memberikan daerah itu status Propinsi Istimewa dengan otonomi di bidang agama, hukum adat, dan pendidikan. Namun, hasil yang telah</p>	<p>Keluarnya keputusan Perdana Menteri RI N0.1 /Missi/ 1959 tanggal 26 Mei 1959, yang kemudian lebih dikenal sebagai Keputusan Missi Hardi. Bunyi keputusan antara lain: "<i>Daerah Swatantra Tingkat ke-I Aceh dapat disebut sebagai</i></p>

	<p>dicapai itu, bagi kubu Beur-euh belumlah memuaskan. Menurut Beur-euh, sebutan Daerah Istimewa belum berisi apa-apa. Ia masih kosong dari cita-cita dan komitmen semula.</p>	<p><i>daerah Istimewa Aceh untuk dapat melaksanakan otonomi daerah yang seluas-luasnya terutama dalam bidang agama, pendidikan, dan peradatan.</i> Hardi sendiri menambahkan di Banda Aceh, masalah apakah masyarakat Islam di Aceh dapat dipaksakan melaksanakan syari'at Islam atau tidak, merupakan persoalan yang akan diputuskan konstituante, yang ketika itu sedang membicarakan kembalinya ke Undang-Undang Dasar 1945. Ia menghubungkan hal itu dengan Piagam Jakarta yang kini kembali menjadi masalah yang hangat diperdebatkan dalam konstituante di Jakarta.</p>
1959	<p>Kaum politisi Islam tidak cukup kuat untuk meluluskan kembalinya Piagam Jakarta. Satu-satunya hasil yang mereka peroleh ialah diakuinya oleh Soekarno dalam dekrit yang menyatakan kembali ke Undang-Undang Dasar 1945 bahwa Piagam Jakarta telah mengilhami Undang-Undang Dasar ini dan merupakan kesatuan dengannya</p>	<p>Karena kekaburan kompromi, Daud Beureuh akhirnya <i>uzlah</i> dari <i>ikrar lamteh</i> yang telah disetujuinya. Ia kembali masuk hutan dan berdiwana di pedalaman bersama para pengikut dan pendukungnya yang setia.</p>
1960	<p>Beureuh bersedia turun dari</p>	<p>Hal ini terjadi setelah</p>

	puncak bukit <i>mardlatillah</i> -nya jika kepada Aceh diberikan peluang untuk melaksanakan unsur-unsur syari'at Islam kepada seluruh jajaran masyarakatnya.	Kolonel M. Jasin, Pangdam Iskandar Muda , berhasil membujuk Daud Bereueh dan pengikutnya untuk turun gunung dan berunding.
1961	DPRD Istimewa Aceh menghasilkan Perda No.30 tahun 1961, tentang Pembatasan Penjualan Minuman dan Makanan dalam bulan Ramadhan.	Perda ini ternyata mendapat respon positif dari masyarakat dengan bukti kongkrit selama bulan ramadhan tidak ada restoran makanan dan minuman yang dibuka untuk menerima langganannya. Termasuk restoran milik orang Cina atau WNI keturunan. Bila ada yang secara diam-diam dan sembunyi –sembunyi menerima tamu, polisi akan menggeledah dan menahan para pelakunya untuk diberikan teguran dan nasihat
1962	Pada tanggal 7 April tahun 1962 Kolonel M. Jasin selaku panglima Komando Daerah Militer I/Iskandar Muda yang juga merangkap sebagai Penguasa Perang Daerah, membuat keputusan (No.KPTS/PEPERDA-061/3/1962) yang menetapkan berlakunya unsur-unsur syari'at Islam di Aceh.	Keputusan Penguasa Perang Daerah (Peperda) menetapkan dua hal. Pertama menetapkan terlaksananya secara tertib dan seksama unsur-unsur syari'at agama Islam bagi pemeluk-pemeluknya di Daerah Istimewa Aceh, dengan mengindahkan peraturan peraturan

		perundangan negara. Kedua, menyerahkan pelaksanaannya sepenuhnya kepada Pemerintah Daerah Istimewa Aceh. Keputusan ini kemudian diikuti dengan memori penjelasan atas keputusan ini yang ditandatangani pada tanggal 12 Mei 1962.
1963	Keluar Perda No.1 tahun 1963, tentang Pelaksanaan Syi'ar Agama Islam dalam Daerah Istimewa Aceh.	Perda ini tidak mendapat pengesahan dari Pemerintah Pusat, dalam hal ini Menteri dalam Negeri sebagai pejabat berwenang. Sungguh pun demikian, Perda ini mendapat sambutan hangat dari masyarakat, dengan kenyataan bahwa setiap peringatan hari-hari besar Islam, Pemda dan masyarakat setempat bahu membahu melaksanakannya.
1966	Gubernur Aceh, Hasbi memprakarsai pembentukan Lembaga Permusyawaratan Ulama seluruh Aceh yang diberi nama Majelis Permusyawaratan Ulama Propinsi Daerah Istimewa Aceh. Majelis ini kemudian dikukuhkan oleh DPRD dalam satu Peraturan Daerah, yaitu Perda No.1 Tahun 1966 tentang Pedoman Dasar	Perda ini kemudian menjadi cikal bakal pembentukan Majelis Ulama Indonesia (MUI) di Aceh, yang kelak menjadi inspirasi bagi pembentukan Majelis Ulama Indonesia pada tingkat nasional.

	Majlis Permusyawaratan Ulama.	
1968	Muzakir Walad memangku jabatan Gubernur pada tahun 1968 dengan DPRD-Gotong Royong yang telah diremajakan oleh Hasby dimana komposisi antara antara golongan politik dan golongan fungsional (istilah lain untuk menyebut golongan karya waktu itu) telah mendekati 50:50 %.	DPR GR Aceh yang dipimpin oleh tokoh Partai Nahdlatul Ulama (NU), M Jasin, anggotanya merata dan berbanding sama antara ulama, politisi dan cendekiawan bahkan tokoh mahasiswa aktifis angkatan 1966.
1968	DPRGR yang penuh dengan idealisme itu berkehendak untuk menyusun sebuah Perda yang memberikan rambu bagi pelaksanaan unsur-unsur syari'at Islam di Daerah Istimewa Aceh. Dengan Panitia Khusus yang tersusun dari ulama dan cendekiawan di luar DPRD-GR, panitia khusus berhasil merumuskan rancangan Perda tentang pelaksanaan unsur-unsur syari'at Islam di daerah istimewa Aceh. DPR GR membahas membahas hasil kerja panitia khusus itu dengan penuh antusias; hampir tujuh hari tujuh malam rapat pleno DPRD-GR memperdebatkan Ranperda tersebut.	Dengan beberapa amandemen kecil – tidak berkenan dengan akidah <i>ahlussunah wal jamaah</i> dan madzhab, juga mengenai peran Departemen Agama di daerah, DPR-GR berhasil menetapkan Ranperda itu menjadi Perda No.6 tahun 1968 tentang pelaksanaan unsur-unsur syari'at Islam di daerah istimewa Aceh. Muzakir Walad kecewa karena setelah Perda tersebut dikirim ke Pemerintah Pusat untuk mendapat pengesahan – dengan rekomendasi Departemen Agama – ternyata Departemen Dalam Negeri menolak mengesahkan Perda tersebut dengan alasan urusan agama belum menjadi bagian dari otonomi daerah. Sejak saat

		penolakan Perda No.6 tahun 1968 tersebut, para pemimpin Aceh tidak pernah lagi membicarakan masalah pelaksanaan unsur-unsur syari'at Islam, karena telah dianggap sebagai sesuatu yang tabu.
1969-1998	Dibawah rezim represif Orde Baru, rakyat Aceh menyimpan dua kekecewaan. Pertama, kekecewaan karena dihalanginya pelaksanaan syari'at Islam. Kedua, kekecewaan karena setelah di Aceh ditemukan ladang gas (LNG) ternyata tidak banyak merubah perekonomian rakyat Aceh secara berarti, bahkan pemerintah Orde Baru semakin bertindak represif terhadap Aceh.	Inilah yang menyebabkan situasi di Aceh terus membara termasuk munculnya Gerakan Aceh Merdeka.
1999	Dalam periode presiden Habibie lahir undang-undang yang mengatur tentang otonomi daerah diantaranya Undang-Undang No. 22 Tahun 1999.	UU ini mengatur pelaksanaan keistimewaaan Aceh dalam 4 (empat) bidang, yaitu: (1) penyelenggaraan kehidupan beragama berdasarkan Syari'at Islam (2) Penyelenggaraan kehidupan adat sesuai dengan Syari'at Islam (3) Penyelenggaraan pendidikan umum dan agama sesuai dengan aspirasi masyarakat Aceh yang Islami. (4) Peningkatan peran ulama dalam

		menetapkan segala kebijakan daerah
2001	Pada tahun 2001 lahir Undang-Undang No. 18 tahun 2001 Tentang Otonomi Khusus Bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh Sebagai Propinsi Naggroe Aceh Darussalam.	UU ini fokusnya lebih pada pengaturan pembagian pendapatan antara Pusat dan Daerah. Sedangkan terkait pelaksanaan syariat , UU ini mencantumkan kedudukan Mahkamah Syar'iah yang diatur pada pasal 25 dan 26.
2004	Tanggal 26 Desember 2004 Aceh diterjang Tsunami yang mengakibatkan jatuhnya banyak korban jiwa.	
2005	Tanggal 15 Agustus 2005 ditandatangani perjanjian Helsinki antara Pemerintah Republik Indonesia dengan Grakan Aceh Merdeka.	Salah satu poin perjanjian (1.4.2.) berbunyi: Legislatif aceh akan merumuskan kembali ketentuan hukum bagi Aceh berdasarkan prinsip-prinsip universal hak asasi manusia sebagaimana tercantum dalam Kovenan Internasional Perserikatan Bangsa-Bangsa mengenai Hak-hak Sipil dan Politik dan mengenai Hak-hak Ekonomi, Sosial, dan Budaya. Pada poin(1.4.3.) dikatakan: Suatu sistem peradilan yang tidak memihak dan independen, termasuk pengadilan tinggi, dibentuk di Aceh di dalam sistem

		peradilan Republik Indonesia.
2006	Lahir Undang Undang Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2006 Tentang Pemerintahan Aceh.	<p>Pasal 1 ayat 14 mengatakan: Mahkamah Syar'iyah Aceh dan Mahkamah Syar'iyah kabupaten/kota adalah pengadilan selaku pelaksana kekuasaan kehakiman dalam lingkungan peradilan agama yang merupakan bagian dari sistem peradilan nasional.</p> <p>Pasal 1 ayat 21 mengatakan: Mahkamah Syar'iyah Aceh dan Mahkamah Syar'iyah kabupaten/kota adalah pengadilan selaku pelaksana kekuasaan kehakiman dalam lingkungan peradilan agama yang merupakan bagian dari sistem peradilan nasional.</p>

B. Kebijakan Politik tentang Relasi Hukum Islam dan Negara

Kebijakan politik tentang relasi hukum Islam dan negara dapat terlihat pada sejumlah teori tentang hukum Islam di Indonesia yang dikemukakan oleh sejumlah pakar. Dalam bukunya, *Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State*, Federspiel mengatakan bahwa pada pertengahan abad kesembilan belas, sejumlah sarjana Belanda seperti G.A. Wilken, C. Van Vollenhoven and C. Snouck Hurgronje (1857-1936) melakukan penelitian dengan mengamati peran agama dan adat dalam kehidupan orang Indonesia. Hasil penelitian ini diadopsi untuk dijadikan bahan kebijakan secara resmi dengan cara mendorong sejumlah aspek kegiatan keagamaan tetapi dengan menempatkan tradisi di atas agama (*giving custom clear precedence over religion*). Aktifitas sosial keagamaan juga didorong, karena kegiatan ini dinilai dapat meningkatkan standar keyakinan keagamaan dan akan

mengurangi fanatisme keagamaan yang berakibat buruk pada penguasa Belanda. Tetapi pada saat yang sama pemerintah menekan keras ide-ide dan aktifitas Muslim yang dapat mengancam kontrol Belanda atas kepulauan nusantara.

Kebijakan ini dilakukan dengan mengenyampingkan hukum agama (hukum Islam) yang sudah diterapkan di beberapa peradilan di berbagai tempat pada masa pemerintahan kolonial Belanda, atas pertimbangan atau alasan bahwa administrasi peradilan harus lebih mengutamakan adat dan tradisi di sejumlah daerah. Kebijakan ini diperkuat dengan dua kebijakan lain, yakni mengontrol kontak antara muslim Indonesia dengan Muslim di luar Indonesia dan mendukung kelestarian komunitas tertutup yang diatur oleh adat sehingga akan membatasi pengaruh Islam. Sejalan dengan itu, pemerintah Belanda membatasi area yang sangat sempit yang boleh diatur dengan hukum Islam, yakni pada wilayah hukum keluarga yakni nikah, cerai rujuk, dan itupun hanya untuk orang Indonesia yang menginginkan diatur dengan hukum Islam. Dengan demikian, intervensi seperti itu dalam sistem sosial mempengaruhi tempat dan intensitas keyakinan agama, karena dengan membentengi adat istiadat dan tidak menonjolkan Islam, mereka menetapkan sebuah jalur yang akan berlaku sepanjang jalan menuju era republik sekitar enam puluh tahun kemudian (Federspiel, 2001: 14).

Para ahli hukum Belanda berbeda pendapat dalam menjelaskan tentang teori berlakunya hukum Islam. Menurut teori yang kemudian dikenal dengan sebutan *Receptio in Complexu Theorie* yang dipelopori oleh Solomon Keyzer dan L. W. C. Van Den Berg, bagi pemeluk agama Islam berlaku hukum Islam secara menyeluruh. Menurut teori *receptio in complexu*, seorang Muslim memiliki kewajiban untuk melaksanakan seluruh hukum Islam sebagai bentuk konsekuensi syahadatnya. Menurut teori ini, bagi orang Islam yang berlaku penuh adalah hukum Islam sebab ia telah memeluk Islam walaupun dalam pelaksanaannya masih terdapat penyimpangan-penyimpangan. Teori ini dikembangkan oleh Lodewijk Willem Christian (LWC) Van Den Berg (1845-1927). Teori ini menjadi acuan dalam kebijaksanaan penjajah sejak tahun 1855. Namun di pihak lain, muncul pandangan bahwa bagi pemeluk agama Islam berlaku hukum Islam yang telah diresepsi ke dalam hukum adat, yang kemudian dikenal sebagai *Receptie Theori*, yang dipelopori oleh Snouck Hurgronje dan C. Van

Vollenhoven. Menurut R. Soepomo (2000: 10) dalam bukunya *Bab-Bab Tentang Hukum Adat*, teori ini merupakan hasil penelitian Hurgronje di Aceh dan Gayo. Teori ini menjadi acuan kebijakan colonial sejak tahun 1929 melalui *Indische Staatsregeling* tahun 1929 Pasal 134 ayat 2 yang berbunyi: “Dalam hal terjadi masalah perdata antar sesama orang Islam, akan diselesaikan oleh hakim agama Islam apabila hukum adat mereka menghendaknya”.

Setelah Indonesia merdeka dan membentuk konstitusi baru, maka sejumlah teori tentang relasi hukum Islam dan negara muncul di antaranya adalah teori *Receptie exit*, *Receptio a contrario*, teori positivisasi hukum Islam, teori eksistensi hukum Islam serta teori kredo. **Teori-teori itu seringkali dirujuk bukan hanya untuk menjelaskan posisi hukum Islam dalam lingkungan peradilan agama (Islam) tapi juga untuk menjelaskan posisi hukum Islam dalam system hukum nasional secara keseluruhan.**

Teori *receptie exit* yang dikembangkan oleh Hazairin pada intinya menyatakan bahwa setelah Indonesia merdeka dan setelah UUD 1945 dijadikan UUD Negara, maka walaupun aturan peralihan menyatakan bahwa hukum yang lama masih berlaku selama jiwanya tidak bertentangan dengan UUD 1945, seluruh peraturan perundang-undangan pemerintah Hindia Belanda yang berdasarkan ajaran *receptie* tidak berlaku lagi karena jiwanya bertentangan dengan UUD 1945. Sesuai UUD 1945 pasal 29 ayat 1 maka Negara Republik Indonesia berkewajiban membentuk hukum nasional Indonesia dengan bahan hukum agama. Negara mempunyai kewajiban kenegaraan untuk itu. Hukum agama yang masuk dan menjadi hukum nasional Indonesia itu bukan hukum Islam saja, melainkan juga hukum agama lain untuk pemeluk agama lain. Hukum agama di bidang perdata dan hukum pidana diserap menjadi hukum nasional Indonesia menjadi hukum baru Indonesia dengan dasar Pancasila.

Teori *receptio a contrario* yang dikembangkan oleh Sayuti Thalib pada intinya menyatakan bahwa bagi umat Islam berlaku hukum Islam, hukum adat baru berlaku apabila tidak bertentangan dengan hukum Islam. Apa saja hukum adat yang bertentangan hukum Islam dapat menjadi ajang perbedaan di antara pakar.

Teori teritorialitas yang dirujuk pada tokoh imam madzhab yakni Imam Abu Hanifah (wafat 150 H./767 M.) pada intinya menyatakan bahwa keterikatan seorang Muslim terhadap hukum Islam hanya dapat dilaksanakan

bila seorang Muslim hidup dan berada di wilayah hukum dimana hukum Islam diberlakukan. Dengan kata lain, hukum Islam hanya diberlakukan di wilayah teritorial negara yang memberlakukannya. Bagi penganut teori ini, teritorial/wilayah dapat menjadi pertimbangan penting, apakah wilayah itu masuk kategori *Darul Islam*, *Darul Harbi*, atau *Darul Ahdi*. Demikian pula formalitas, apakah negara secara formal memberlakukan hukum Islam atau tidak. Dengan kata lain formalitas, pengundangan menjadi penting dilakukan agar hukum Islam di satu negara bisa mengikat seluruh umat Islam.

Teori positivasi hukum Islam yang dikembangkan oleh A. Qadri Azizy pada intinya menyatakan bahwa penerapan hukum Islam di Indonesia tidak lagi ditentukan atas dasar diterima oleh hukum adat. Sebab hukum Islam pada dasarnya sudah menjadi hukum positif bagi umat Islam Indonesia. Acuan utama teori ini adalah: Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang perkawinan, PP No. 28 Tahun 1977 tentang perwakafan, Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, Inpres No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam, Undang-Undang No. 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat.

Teori otoritas hukum yang dikembangkan oleh H.A.R Gibb pada intinya menyatakan bahwa orang Islam yang telah menerima Islam sebagai agamanya berarti telah menerima otoritas hukum Islam atas dirinya. Dengan kata lain, hukum Islam akan melekat pada pemeluk Islam, kapan dan dimana pun mereka berada.

Teori personalitas yang dikembangkan oleh Imam Syafi'i (wafat 204 H./819 M.) pada intinya menyatakan bahwa seorang muslim selamanya terikat untuk melaksanakan hukum Islam di mana pun ia berada. Dengan kata lain hukum Islam akan mengikuti person Muslim, apakah ia tinggal di wilayah hukum dimana hukum Islam diberlakukan, maupun di wilayah hukum dimana hukum Islam tidak diberlakukan.

Teori Kredo yang dikembangkan oleh Prof. Juhaya S. Praja. pada intinya menyatakan bahwa umat Islam, di mana pun mereka berada, akan berusaha menjalankan norma agama yang terdapat dalam syari'at Islam semata-mata karena tuntutan keyakinannya. Teori ini mirip dengan teori otoritas hukum dan teori personalitas. Hanya saja, sesuai dengan namanya, teori ini lebih menonjolkan adanya keterkaitan hukum Islam dengan kredo atau keyakinan seseorang.

Teori eksistensi yang dikembangkan oleh Ibn Qayyim (wafat 751 H./1350 M.) pada intinya menyatakan bahwa hukum Islam dianggap telah ada atau telah diakomodir sepanjang di situ terdapat unsur, nilai atau tujuan yang hendak dicapai oleh hukum Islam seperti nilai keadilan, kemaslahatan, hikmah dan rahmat. Melalui teori ini, dalam konteks Indonesia bisa dikatakan bahwa semua nilai dan tujuan hukum Islam secara konstitusional sudah diakomodir oleh Indonesia, sebab konstitusi Indonesia sejalan dengan nilai dan tujuan hukum Islam. Teori-teori yang muncul di Indonesia secara lebih jelas dapat dilihat pada tabel berikut.

TABEL 14.
TEORI TENTANG RELASI HUKUM ISLAM DAN NEGARA
DI INDONESIA

NAMA TEORI	URAIAN DAN PENDUKUNGNYA	CATATAN
<i>Receptio in Complexu</i>	Bagi pemeluk agama Islam berlaku hukum Islam secara menyeluruh. Teori ini didukung oleh LWC Van Den Berg (1845-1927)	Teori ini dijadikan acuan pemerintahan kolonial Belanda di Indonesia sejak tahun 1855. Terutama dalam menangani perkara terkait hukum keluarga.
<i>Receptie</i>	Bagi pemeluk agama Islam berlaku hukum Islam yang telah diresepsi ke dalam hukum adat. Tokoh pendukungnya adalah Christian Snouck Hurgronje (1857-1936). Teori ini menjadi acuan kebijakan colonial sejak tahun 1929 melalui <i>Indische Staatsregeling</i> tahun 1929 Pasal 134 ayat 2.	Teori ini merupakan hasil penelitian Hurgronje di Aceh dan Gayo. Bunyi <i>Indische Staatsregeling</i> tahun 1929 Pasal 134 ayat 2: “Dalam hal terjadi masalah perdata antar sesama orang Islam, akan diselesaikan oleh hakim agama Islam apabila hukum adat

		mereka menghendakinya.”
<i>Receptie exit</i>	Inti dari teori ini adalah bahwa setelah Indonesia merdeka dan setelah UUD 1945 dijadikan UUD Negara, maka walaupun aturan peralihan menyatakan bahwa hukum yang lama masih berlaku selama jiwanya tidak bertentangan dengan UUD 1945, seluruh peraturan perundang-undangan pemerintah Hindia Belanda yang berdasarkan ajaran <i>receptie</i> tidak berlaku lagi karena jiwanya bertentangan dengan UUD 1945. Tokohnya adalah Hazairin	Sesuai UUD 1945 pasal 29 ayat 1 maka Negara Republik Indonesia berkewajiban membentuk hukum nasional Indonesia dengan bahan hukum agama. Negara mempunyai kewajiban kenegaraan untuk itu. Hukum agama yang masuk dan menjadi hukum nasional Indonesia itu bukan hukum Islam saja, melainkan juga hukum agama lain untuk pemeluk agama lain. Hukum agama di bidang perdata dan hukum pidana diserap menjadi hukum nasional Indonesia menjadi hukum baru Indonesia dengan dasar Pancasila.
<i>Receptio a contrario</i>	Bagi umat Islam berlaku hukum Islam, hukum adat baru berlaku apa- bila tidak bertentangan dengan hukum Islam. Tokohnya Sayuti Thalib.	Apa saja hukum adat yang bertentangan hukum Islam dapat menjadi ajang perbedaan di antara pakar.
Teori teritorialitas	Bagi penganut teori ini seorang muslim terikat untuk melaksanakan hukum Islam sepanjang ia	Bagi penganut teori ini, territorial/wilayah dapat menjadi pertimbangan

	berada di wilayah hukum dimana hukum Islam diberlakukan. Dengan kata lain, hukum Islam hanya diberlakukan di wilayah teritorial negara yang memberlakukannya. Tokohnya adalah Imam Abu Hanifah (wafat 150 H./767 M)	penting, apakah wilayah itu masuk kategori <i>Darul Islam, Darul Harbi, Darul Ahdi</i> . Demikian pula formalitas, apakah negara secara formal memberlakukan hukum Islam atau tidak.
Teori positivisasi hukum Islam	Penerapan hukum Islam tidak lagi ditentukan atas dasar diterima oleh hukum adat. Sebab hukum Islam pada dasarnya sudah menjadi hukum positif bagi umat Islam Indonesia. Tokohnya adalah A. Qadri Azizy	Acuan utama teori ini adalah: UU No. 1 Th 1974 tentang perkawinan, PP No. 28 tahun 1977 tentang perwakafan, UU Nomor 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama, Inpres No.1 Th 1991 tentang Kompilasi hukum Islam, UU No.17 Th 1999 tentang Pengelolaan Zakat.
Teori otoritas hukum	Menurut teori otoritas hukum, orang Islam yang telah menerima Islam sebagai agamanya berarti telah menerima otoritas hukum Islam atas dirinya. Teori ini dikembangkan oleh H.A.R. Gibb	Dengan kata lain, hukum Islam akan melekat pada pemeluk Islam, kapan dan dimana pun mereka berada.
Teori personalitas	Menurut teori ini seorang muslim selamanya terikat untuk melaksanakan hukum Islam dimana pun ia berada. Tokohnya adalah Imam Syafi'i (wafat 204 H./819 M.)	Dengan kata lain hukum Islam akan mengikuti person Muslim, apakah ia tinggal di wilayah hukum dimana hukum Islam diberlakukan, maupun di wilayah hukum dimana hukum

		Islam tidak diberlakukan.
Teori Kredo	Teori ini pada intinya mengatakan bahwa umat Islam, di mana pun mereka berada, akan berusaha menjalankan norma agama yang terdapat dalam syari'at Islam semata-mata karena tuntutan keyakinannya. Pengagasnya adalah Prof. Juhaya S. Praja.	Teori ini mirip dengan teori otoritas hukum dan teori personalitas. Hanya saja, sesuai dengan namanya, teori ini lebih menonjolkan adanya keterkaitan hukum Islam dengan kredo atau keyakinan seseorang.
Teori eksistensi	Menurut teori ini hukum Islam dianggap telah ada atau telah diakomodir sepanjang disitu terdapat unsur, nilai atau tujuan yang hendak dicapai oleh hukum Islam seperti nilai keadilan, kemaslahatan, hikmah dan rahmat. Teori ini berasal dari Ibn Qayyim (wafat 751 H./1350 M.)	Melalui teori ini bisa dikatakan bahwa semua nilai dan tujuan hukum Islam secara konstitusional sudah diakomodir oleh Indonesia, sebab konstitusi Indonesia sejalan dengan nilai dan tujuan hukum Islam.

Teori-teori ini masih terus berpengaruh terhadap kebijakan politik terkait relasi hukum Islam dan negara. Jika pada masa penjajahan Belanda hanya ada dua teori yang menonjol yakni teori *repetie in complexu* dan teori *receptive*, maka setelah Indonesia merdeka teori-teori itu berkembang sedemikian banyak. Sebagaimana dijelaskan dalam table, tidak kurang dari sepuluh teori muncul menjelaskan relasi hukum Islam dan negara di Indonesia.

Teori-teori itu tidak bisa dilepaskan dari teori besar tentang hubungan agama dan negara, hubungan hukum Islam dan negara serta pembicaraan tentang fungsi agama dalam kehidupan sosial politik dan negara. Pada abad kedua puluh, di dunia Islam muncul pergerakan dan aliran yang membicarakan fungsi agama dalam kehidupan sosial politik dan negara. Menurut Khalid Abou El-Fadl dan Lubna Alam, hukum Islam dan negara dalam sejarahnya memiliki hubungan yang kompleks. Sementara menurut

Masykuri Abdilah gerakan dan aliran keagamaan dalam Islam memiliki banyak variasi dalam menempatkan agama dalam kehidupan politik dan negara. Ada aliran atau gerakan dalam Islam yang menempatkan agama sebagai ideology politik atau yang dikenal sebagai gerakan Islam Ideologis, ada yang menempatkan agama sebagai sumber etik, moral dan sipiritual, ada pula yang menempatkan agama sebagai sub ideology.

Perbedaan-perbedaan itu juga tidak dapat dipisahkan dari karakter hukum Islam itu sendiri. Dalam bukunya yang berjudul *Modern Perspective on Islamic Law*, Black, Ismaeili dan Hosen (2013: xi) mengatakan bahwa **hukum Islam merupakan system hukum terbesar ketiga di dunia setelah *common law* dan *civil law***. Artinya meskipun hukum Islam itu fleksibel, bisa tumbuh dan berkembang dalam negara yang menganut *common law* dan *civil law*, tetapi hukum Islam sendiri, dilihat dari sejarahnya yang panjang memiliki karakter tersendiri yang berbeda dari keduanya. Hukum Islam lebih tepat disebut *jurists law* atau *juristic law* karena hukum ini dikembangkan oleh para ahli hukum yang relatif independen dari campur tangan negara.

Semua teori dan penjelasan di atas menjadikan sejumlah negara-negara muslim memiliki kebijakan politik yang berbeda berkaitan relasi hukum Islam dan negara. Oleh karena itu pertanyaan yang lebih tepat diajukan bukan mana yang benar dan mana yang salah tetapi mana kebijakan politik yang paling cocok untuk kondisi masing-masing negara.

C. Model Transformasi dan Integrasi Hukum Islam di Indonesia

Dari pembicaraan tentang relasi hukum Islam dan negara secara umum, maupun relasi hukum Islam dan negara dalam sejarah perjalanan Indonesia, maka dapat disimpulkan hal-hal sebagai berikut. Pertama, bahwa relasi hukum Islam dan negara dalam sejarahnya dan dalam dunia Islam dewasa ini cukup kompleks. Hal ini karena, sebagai paradigma, syariat Islam merupakan acuan bagi masyarakat maupun penyelenggara negara. Kedua, bahwa meskipun di dunia terdapat dua madzab besar tentang hukum yakni madzhab civil dan common law, namun dalam sejarahnya ternyata hukum Islam tidak sama dengan kedua aliran hukum ini. Hukum Islam merupakan aliran ketiga yang dikenal dengan *jurist law* atau hukum yang dikembangkan oleh ahli hukum.

Sejalan dengan kompleksitas relasi hukum Islam dan negara, model transformasi hukum Islam ke dalam hukum negara juga beragam. Jika di

dunia Islam, ditemukan sejumlah model transformasi seperti *substantive*, *normative* dan *symbolic*, maka di Indonesia ketiga jenis transformasi juga ditemukan. Gambaran adanya ketiga jenis transformasi terlihat dari pandangan sejumlah tokoh pendiri bangsa ini dalam masa-masa awal kemerdekaan.

Soekarno, misalnya, menyatakan bahwa menjadikan Islam sebagai dasar negara, apalagi mewajibkan pelaksanaan syari'at Islam bagi pemeluknya dengan mencantumkannya dalam konstitusi yang akan mengikat seluruh warga negara Republik Indonesia yang beragama Islam, tidak realistis. Sebab menurutnya walaupun mayoritas penduduk Indonesia muslim, sebagian besar agak lalai menjalankan kewajibannya dan jelas lebih menyukai negara "sekuler" ketimbang negara Islam. Dari pernyataan ini dapat disimpulkan bahwa pertama, kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluknya tidak harus dibebankan kepada negara, tetapi hendaknya dilakukan atas dasar kesadaran moral dan keimanan umat Islam sendiri. Kedua, sungguhpun demikian, Soekarno tidak menghalangi bila suatu saat kandungan undang-undang yang berlaku di Indonesia diisi oleh nilai dan norma yang berasal dari syariat Islam. Oleh karena itu, dalam kesempatan lain, beliau mengatakan "Sebagai orang Islam, saya telah menganjurkan kepada umat Islam Indonesia, supaya bekerja keras untuk mempropagandakan agama Islam sehebat-hebatnya dalam kalangan rakyat Indonesia, sehingga jikalau betul sebagian rakyat Indonesia itu jiwanya berkobar dengan api Islam, rohnya menyala-nyala dengan roh Islam, tidak boleh tidak, bukan saja presiden Republik Indonesia nanti orang Islam, bahkan - saya berkata - tiap-tiap undang-undang yang keluar dari badan perwakilan bercorak Islam pula. Artinya, bagi Soekarno, transformasi hukum Islam ke dalam hukum nasional secara substantive dan normative sebenarnya dimungkinkan sepanjang hal itu dilakukan melalui perjuangan di lembaga legislative. Pandangan Soekarno, sejalan dengan pandangan Agus Salim, beliau, misalnya menyatakan bila presiden harus seorang Muslim, lalu bagaimana dengan wakil presiden dan para duta besar, tanyanya retorik, dan apa jadinya janji untuk melindungi agama-agama lain? Mohammad Hatta juga memiliki kecenderungan untuk mendukung transformasi yang bersifat substantive atau normative melalui negara "sekuler". Menurutnya, hanyalah suatu konstitusi "sekuler" yang mempunyai peluang untuk diterima oleh mayoritas rakyat. Setelah Hatta mengungkapkan pendapatnya, lalu disepakati

bahwa mukadimah yang dipakai untuk konstitusi adalah teks mukadimah yang dibuat sebelum Panitia Sembilan menyusun mukadimah yang kemudian dikenal sebagai Piagam Jakarta. Sila pertama dari ke lima sila Pancasila kini berbunyi: "Ketuhanan yang Maha Esa" . Bagi Hatta, meskipun Indonesia memiliki Pancasila yang sila pertamanya berbunyi "Ketuhanan yang Maha Esa", ia tetap menjadi negara sekuler, karena tidak menjadikan hukum agama sebagai hukum negara, tidak menjadikan pemimpin agama sebagai pemimpin negara dan tidak menjadikan Muslim atau pemeluk agama tertentu sebagai warga negara kelas satu sementara lainnya kelas dua.

Wahid Hasyim, memiliki pandangan yang berbeda. Baginya, Indonesia perlu memiliki konstitusi yang menyatakan bahwa Islam menjadi agama negara dan hanya orang Islam yang akan menjadi presiden atau wakil presiden. Artinya, di samping menghendaki adanya transformasi yang bersifat substantive dan normative, menurut Wahid Hasyim, hal-hal yang bersifat symbolic juga perlu. Pandangan Wahid Hasyim didukung oleh Masykur. Masykur pada saat itu sempat mengusulkan dua hal. Pertama ialah mengganti kalimat "kewajiban bagi kaum muslim untuk melaksanakan syari'at Islam", dengan kalimat "agama resmi Republik Indonesia adalah Islam". Kedua dengan menentukan bahwa presiden Indonesia harus orang muslim.

TABEL 15.
PANDANGAN TOKOH PENDIRI NEGERI SEPUTAR
TRANSFORMASI HUKUM ISLAM

No.	Nama	Uraian/statement tokoh seputar pandangannya	Catatan/ arah transformasi
1	Soekarno	menjadikan Islam sebagai dasar negara, apalagi mewajibkan pelaksanaan syari'at Islam bagi pemeluknya dengan mencan-tumkannya dalam konstitusi yang akan mengikat seluruh warga negara Republik Indonesia yang beragama Islam, tidak realistis. Sebab	<i>substantive</i>

		menurutnya walaupun mayoritas penduduk Indonesia muslim, sebagian besar agak lalai menjalankan kewajiban agamanya dan jelas lebih menyukai negara “sekuler” ketimbang negara Islam	
2	Wahid Hasyim	menginginkan agar dalam konstitusi memuat suatu ketentuan yang menyatakan bahwa Islam menjadi agama negara dan hanya orang Islam yang akan menjadi presiden atau wakil presiden.	<i>Substantive, normative dan attributive</i>
3	Agus Salim	ketentuan dalam konstitusi yang menyatakan bahwa presiden harus beragama Islam akan membahayakan kompromi Piagam Jakarta. Bila presiden harus seorang Muslim, lalu bagaimana dengan wakil presiden dan para duta besar, tanyanya retorik, dan apa jadinya janji untuk melindungi agama-agama lain?	<i>Substantive, attributive</i>
4	Masykur	Mengusulkan dua hal. Pertama ialah mengganti kalimat "kewajiban bagi kaum muslim untuk melaksanakan syari'at Islam", dengan kalimat "agama resmi Republik Indonesia adalah Islam". Kedua dengan menentukan bahwa presiden Indonesia harus orang muslim	<i>Substantive, normative dan attributive</i>
5	Soekarno	“Sebagai orang Islam, saya telah menganjurkan kepada umat Islam Indonesia, supaya bekerja keras untuk mempropagandakan agama Islam sekuat-kuatnya dalam kalangan rakyat Indonesia, sehingga jikalau betul sebagian rakyat Indonesia itu jiwanya berkobar dengan api Islam, rohnya menyala-nyala dengan roh Islam, tidak boleh tidak, bukan saja presiden Republik Indonesi	<i>Substantive</i>

		nanti orang Islam, bahkan - saya berkata – tiap-tiap undang-undang yang keluar dari badan perwakilan bercorak Islam pula”	
6	Mohammad Hatta	meyakinkan mereka bahwa hanyalah suatu konstitusi “sekuler” yang mempunyai peluang untuk diterima oleh mayoritas rakyat, lalu disepakati bahwa mukadimah yang dipakai untuk konstitusi adalah teks mukadimah yang dibuat sebelum Panitia Sembilan menyusun mukadimah yang kemudian dikenal sebagai Piagam Jakarta. Sila pertama dari kelima sila Pancasila kini berbunyi:”Ketuhanan yang Maha Esa”	<i>Substantive</i>

Dengan melihat pandangan para pendiri bangsa, serta wujud konstitusi yang berlaku sampai sekarang, maka Indonesia pada dasarnya merupakan salah satu bentuk negara “sekuler”. Meskipun Indonesia merupakan negara sekuler, proses transformasi hukum Islam ke dalam hukum nasional terus berlangsung. Transformasi substantive, normative, dan juga symbolic berlangsung terutama dalam masalah hukum keluarga melalui undang-undang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang dijadikan pedoman para hakim di pengadilan agama dalam memeriksa dan memutus perkara seputar hukum keluarga seperti perkawinan dan kewarisan. Adanya kata Islam dalam KHI, telah menunjukkan adanya transformasi symbolic atau attributive, sementara transformasi substantive dan normativenya dapat ditelusuri dari penggunaan sejumlah kitab fiqh (hukum Islam) yang ditulis oleh para ulama atau fuqaha.

Bila **Surat Edaran Biro Peradilan Agama Nomor B/1/735 tanggal 18 Februari 1958 yang isinya berupa anjuran kepada para hakim agar memeriksa dan memutus perkara berpedoman kepada 13 kitab fiqh**, maka pada Kompilasi Hukum Islam yang juga dianjurkan untuk dijadikan pedoman oleh para hakim pengadilan agama melalui intruksi presiden tahun 1991, merujuk pada sekitar 38 kitab fiqh. Bila pada tahun 1958, kitab fiqh yang dirujuk umumnya dari Mazhab Syafi’i, maka rujukan kitab untuk

Kompilasi Hukum Islam semakin beragam. **Produk pemikiran fuqaha dari berbagai mazhab: Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hanbali, dan Zhahiri** diserap atau ditransformasikan ke dalam Kompilasi Hukum Islam. Ketiga belas kitab fiqh yang dijadikan rujukan sejak tahun 1958 itu adalah (1) *al-Bajûri*, (2) *Fath al-Mu`în*, (3) *Syarqâwi `alâ Tahrîr*, (4) *Qulyûbi/Mahalliy*, (5) *Fath al-Wahhâb*, (6) *Tuhfah*, (7) *Targhib al-Mustâgh*, (8) *Qawânîn al-Syar`iyah li al-Sayyid Utsmân bin Yahya*, (9) *Qawânîn al-Syar`iyah li al-Sayyid Shadaqah Dah-lân*, (10) *Syamsuri fi al-Farâ'idh*, (11) *Bughyat al-Mustarsyidîn*, (12) *al-Fiqh `alâ Madzâhib al-'Arba`ah*, dan (13) *Mughni al-Muhtâj*.

Kitab fiqh yang dikaji dan dijadikan bahan baku dalam proses penyusunan, artinya ditransformasikan substansi dan normanya ke dalam KHI adalah (1) *al-Bajûri*, (2) *Fath al-Mu`în*, (3) *Syarqâwi `alâ Tahrîr*, (4) *Mughni al-Muhtâj*, (5) *Nihayat al-Muhtâj*, (6) *al-Syarqâwi*, (7) *Î`ânat al-Thâlibîn*, (8) *Tuhfah*, (9) *Targhib al-Musytagh*, (10) *Bulghat al-Salik*, (11) *Syamsuri fi al-Farâ'id*, (12) *al-Mudawwanah*, (13) *Qulyubi/Mahalli*, (14) *Fath al-Wahhâb* dengan syarahnya, (15) *Al-'Um*, (16) *Bughyat al-Mustarsyidîn*, (17) *Bidayât al-Mujtahid*, (18) *Islam `Aqîdah wa al-Syar`ah*, (19) *al-Muhalla*, (20) *al-Wajiz*, (21) *Fath al-Qadîr*, (22) *al-Fiqh `alâ Madzâhib al-'Arba`ah*, (23) *Fiqh al-Sunnah*, (24) *Kasyaf al-Qinâ'*, (25) *Majmû`at Fatawa Ibn Taymiyah*, (26) *Qawânin li al-Sayyid Utsmân bin Yahya*, (27) *al-Mughni*, (28) *al-Hidâyah Syarh Bidâyah Taymiyah al-Muhtadi*, (29) *Qawânin Syar`iyah li al-Sayyid Sadaqah Dahlân*, (30) *Nawab al-Jalil*, (31) *Syarh Ibn `Abidîn*, (32) *al-Muwaththa*, (33) *Hasyiah Syams al-Din Muhammad Irfat Dasuki*, (34) *Bada'i al-Sanâi'*, (35) *Tabyin al-Haqâ'iq*, (36) *al-Fatawa al-Hindiyah*, (37) *Fath al-Qadîr*, dan (38) *Nihâyah*.

Bila dibandingkan antara transformasi hukum Islam dalam hukum nasional, khususnya di bidang hukum, antara tahun 1958 dan tahun 1991, maka dapat ditemukan dua hal. Pertama, adanya perluasan madzhab hukum Islam yang dijadikan rujukan, kedua, adanya pembaharuan dalam sejumlah aspek. Kalau pada tahun 1958 madzhab yang digunakan didominasi madzhab Syafi'i, maka pada tahun 1991 madzhab yang digunakan diperluas meliputi lima madzhab, yakni, Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hanbali, dan Zhahiri. Sampai dengan tahun 1991, setidaknya ditemukan lima pembaharuan dalam hukum keluarga. Di antaranya adalah: (1) seorang dapat menikah sekurang-kurangnya berusia 16 tahun bagi seorang perempuan dan 19 tahun bagi laki-laki. Hal ini sesuai

dengan Pasal 15 ayat 1 KHI. (2) bahwa perceraian adalah sah jika dilakukan di hadapan sidang Pengadilan Agama. Pasal 115 KHI berbunyi: “Perceraian hanya dapat dilakukan di depan sidang Pengadilan Agama setelah Pengadilan Agama tersebut berusaha dan tidak berhasil mendamaikan kedua belah pihak”. Dengan kata lain perceraian yang tidak dilakukan dalam sidang pengadilan adalah perceraian yang tidak sah. (3) Dalam Hukum Waris terdapat istilah Ahli Waris Pengganti dari Ahli Waris yang sudah meninggal, yakni pada Pasal 185 KHI. (4) Dalam hukum waris, anak Perempuan sama dengan Laki-Laki dapat menghibah atau menghalangi saudara. Pasal 174 ayat (2) berbunyi: apabila semua ahli waris ada, maka yang berhak mendapat warisan hanya: anak, ayah, ibu, janda atau duda. (5) Tentang wasiat, dalam KHI terdapat istilah wasiat wajibah yang diperuntukan untuk anak angkat atau orang tua angkat, yakni pada Pasal 209 KHI.

Ketentuan ini berbeda dengan ketentuan yang terdapat dalam kitab fiqh klasik yang artinya bahwa dalam KHI dijumpai pembaharuan yang disesuaikan dengan rasa keadilan dan kemaslahatan bagi kaum Muslimin di Indonesia. Selain pembaharuan ini, juga terdapat pendapat yang tidak mengikuti ketentuan jumhur ulama seperti menikahkan wanita hamil. Pasal 53 ayat (1) KHI berbunyi: Seorang wanita hamil di luar nikah, dapat dikawinkan dengan pria yang menghamilinya. KHI juga memuat perdamaian dalam urusan waris. Pasal 183 KHI berbunyi: Para ahli waris dapat bersepakat melakukan perdamaian dalam pembagian harta warisan, setelah masing-masing menyadari bagiannya.

Dilihat dari perspektif tipologi pembaharuan hukum keluarga sebagaimana dikemukakan oleh Miftahul Huda, Indonesia seperti halnya, Malaysia, Maroko, Aljazair dan Pakistan, mengambil tipe pembaharuan yang bersifat adaptif melalui unifikasi mazhab serta melakukan reformasi doktrin secara internal (*intra doctrinal reform*). Di negara-negara ini, wujud pembaharuannya terdapat dalam pengetatan dalam izin poligami, adanya administrasi dalam perkawinan, pengucapan talak di depan pengadilan, aturan minimal usia menikah antar 15 sampai 20 tahun. Selain transformasi dalam hukum keluarga juga terjadi transformasi dalam hukum ekonomi atau ekonomi syariah, zakat dan lain-lain.

D. Diskusi Data dan Temuan Penelitian

Di Indonesia, dijumpai istilah ganda yang memiliki arti sama atau hampir sama. Dalam sistem pendidikan di Indonesia, misalnya, dikenal adanya dua istilah institusi pendidikan yang sama-sama dibiayai oleh negara; yakni madrasah dan sekolah. Madrasah berasal dari bahasa Arab yang artinya sekolah dan karenanya madrasah dan sekolah bila diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris menjadi *school and school*. Terjemahan itu tentu tidak sesuai dengan maksudnya sebab yang dimaksud dengan madrasah adalah *Islamic school*.

Kalau di bidang pendidikan ada istilah madrasah dan sekolah, di bidang hukum juga ada istilah syari'ah dan hukum. Di lingkungan peradilan di Indonesia, dikenal adanya peradilan agama. Peradilan ini kalau diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris menjadi *Religious Court*. Dengan melihat terjemahannya orang bisa mengira bahwa Peradilan ini bertugas mengurus atau mengadili agama-agama di Indonesia atau setidaknya sebagai tempat orang beragama mencari keadilan. Akan tetapi terjemahan secara harfiah seperti itu tidak mencerminkan makna yang dimaksud. Sebab yang dimaksud Peradilan Agama di Indonesia adalah Mahkamah Syar'iyah yang diperuntukan bagi umat Islam dan menggunakan syari'at atau hukum Islam sebagai hukum materilnya. Oleh karena itu Daniel S Lev memilih *Islamic Court*³ untuk menerjemahkan Peradilan Agama. Artinya, dalam konteks Indonesia, antara Islam dan nasionalisme, meskipun berbeda tapi menyatu dan sulit dipisahkan. Oleh karena itu persoalannya adalah bagaimana menjadikan dua lembaga dengan istilah yang berbeda itu menyatu atau bersatu untuk kepentingan kemajuan peradaban bangsa serta keutuhan negara kesatuan Republik Indonesia.

Pada tahun 2005, saat IAIN (Institut Agama Islam Negeri) Sunan Gunung Djati Bandung berubah status menjadi UIN (Universitas Islam Negeri), beberapa fakultas yang ada di dalamnya mengalami penyesuaian nama, diantaranya adalah Fakultas Tarbiyah dan Fakultas Syari'ah. Kedua fakultas ini namanya berubah menjadi Fakultas Tarbiyah dan Keguruan serta Fakultas Syari'ah dan Hukum. Ini semua mengindikasikan bahwa pendidikan Islam maupun hukum Islam sebenarnya tengah mengalami proses transformasi dan integrasi ke dalam sistem pendidikan maupun sistem hukum

³ Lihat Daniel S. Lev, *Islamic Courts in Indonesia*, alih bahasa H. Zaini Ahmad Noeh, Peradilan Agama di Indonesia, Jakarta, PT Intermedia, 1980

nasional. Akan tetapi proses ini bukan tanpa problem atau hambatan. Sebab hukum Islam dalam arti *classical sharia* belum sepenuhnya dapat memenuhi tuntutan kesetaraan dan keadilan jender, serta mengandung ketentuan diskriminatif terhadap non-muslim dan kelompok minoritas, khususnya yang dinilai sesat.

Oleh karena itu, bagi kalangan aktivis wanita, pemberlakuan hukum Islam sama artinya hilangnya sebagian kebebasan atau hak-hak dasarnya sebagai manusia merdeka karena mereka sering menjadi objek kekerasan atas nama agama. Suraiya Kamaruzzaman, aktivis Flower Aceh, misalnya mengatakan, pada tahun 1999: “Menurut pengamatan saya, mempersoalkan masalah yang dilakukan oleh militer lebih mudah untuk mendapat dukungan masyarakat luas dibandingkan ketika kita mengangkat masalah kekerasan terhadap perempuan yang terjadi sebagai dampak dari belum jelasnya pelaksanaan syari’at Islam di Aceh”.⁴ Apa yang dikatakan oleh Suraiya, benar kalau syariat yang dimaksud adalah syariat klasik (*classical sharia*). Perempuan akan kehilangan haknya untuk mengenakan jenis atau model pakaian yang mungkin disukainya. Mereka akan kehilangan haknya untuk memperlihatkan bagian-bagian yang menonjol dari tubuhnya yang memang sudah ditakdirkan Tuhan demikian. Mereka akan kehilangan haknya untuk bepergian sendirian tanpa didampingi oleh muhrimnya. Mereka akan kehilangan kebebasannya untuk pergi di malam hari. Dan kalau sudah berkeluarga mereka akan kehilangan kesempatan untuk berkarir di luar rumah. Orang miskin yang lantaran oleh desakan ekonomi terpaksa harus mencuri harus siap-siap kehilangan tangannya akibat kekeliruan atau terlalu semangatnya penguasa dalam menjalankan syariat Islam.

Perlakuan diskriminatif terhadap non-muslim amat mungkin terjadi. Non-muslim harus siap-siap untuk menjadi warga negara kelas dua dengan menyandang identitas sebagai *dzimmi*. Mereka harus rela kehilangan sebagian dari hak-hak politiknya. Tidak bisa menduduki jabatan-jabatan publik tertentu dan kesaksiannya tidak dinilai sederajat dengan kesaksian seorang muslim, serta nyawanya pun tidak dihargai sama dengan nyawa orang Islam. Sementara orang yang memiliki paham yang berbeda dengan mainstream yang dianut mayoritas, atau berbeda dengan pandangan mereka yang memiliki “otoritas” dalam paham keagamaan bisa diusir, diserang dan

⁴ Lihat *Serambi Indonesia*, tanggal 31 Desember 1999.

dibakar rumahnya seperti kasus yang menimpa kaum Ahmadiyah atau aliran yang dipandang sesat oleh kelompok tertentu. Dari 21 responden yang diwawancarai pada awal pelaksanaan syari'at Islam di Aceh, 17 di antara mereka menyatakan bahwa non Muslim tidak boleh menjadi pemimpin di Aceh, hanya 4 orang yang menyatakan bahwa non Muslim boleh menjadi pemimpin.⁵

Hukum Islam juga sering dinilai sebagai hukum yang tidak memberikan jaminan kebebasan beragama karena mereka yang keluar dari Islam alias murtad harus dihukum mati. Hukuman murtad sebagaimana disebutkan dalam fiqih (*classical sharia*) adalah hukuman mati. Menurut Fazlur Rahman, tafsiran lama yang menyatakan hukuman mati terhadap orang-orang yang murtad, yaitu yang keluar dari agama Islam, bertentangan dengan ajaran al-Qur'an⁶. Dari 21 responden yang diwawancarai di awal pelaksanaan syari'at Islam di Aceh, 13 di antara mereka menyatakan bahwa Muslim tidak boleh keluar dari Islam. Diantara mereka menyatakan bahwa orang murtad mesti dihukum mati.⁷

Tentang hukuman atau *punishment* juga merupakan problem lain yang dihadapi hukum Islam dalam kontek Indonesia. Hukuman jilid dimuka umum, seperti yang diterapkan di Aceh, dinilai primitif, tidak manusiawi (*inhuman*), tidak sejalan dengan tujuan penghukuman modern yakni merehabilitir orang yang bersalah.⁸ Problemnya, karena Indonesia telah meratifikasi konvensi yang menentang kekerasan. Penjilidan atau pemukulan juga dinilai tidak sejalan dengan *Universal Declaration of Human Rights* yang menyatakan (pasal 5): “*No one shall be subjected to torture or to cruel, inhuman or degrading treatment or punishment*”.

Jadi, meskipun masuknya negara-negara Islam menjadi anggota Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) dan organisasi-organisasi di bawahnya merupakan peristiwa yang sangat penting, namun hal itu tidak menjadikan persoalan hubungan hukum Islam dengan hukum internasional selesai.

⁵ Nurrohman dkk, *Syari'at Islam, Konstitusi dan Hak Asasi Manusia; Studi Terhadap Pandangan Sejumlah Tokoh tentang Model Pelaksanaan Syari'at Islam di Daerah Istimewa Aceh*, laporan penelitian, 2002, hlm. 159.

⁶ Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean, *Politik Syariat Islam: Dari Indonesia hingga Nigeria*, Jakarta, Pustaka Alvabet, 2004. hlm. 204

⁷ Nurrohman dkk, *Syari'at Islam, Konstitusi dan Hak Asasi Manusia*, hlm. 159.

⁸ Lihat “Public caning a primitive punishment”, dalam *The Jakarta Post*, September 22, 2005.

Sebagaimana dikatakan oleh Majid Khadduri bahwa hukum Islam tradisional tentang kenegaraan berbeda dengan asas-asas yang terkandung dalam piagam PBB. Umat Islam, yang pada abad ke tujuh masehi merupakan penakluk bangsa-bangsa lain hingga akhirnya hampir menguasai dunia, tidak mengakui adanya system hukum yang lain.⁹ Oleh karena itu wajar bila belum semua umat Islam bisa menerima konvensi-konvensi yang dikeluarkan oleh PBB. Banyak umat Islam yang menginginkan adanya penyesuaian-penyesuaian. Itulah sebabnya pada pada akhir konferensi menteri luar negeri negara-negara Islam yang ke 19 yang diselenggarakan di Kairo pada tanggal 31 Juli sampai 5 Agustus 1990 atau tanggal 9-14 Muharram 1414 H., semua partisipan konferensi setuju mengeluarkan apa yang disebut *Cairo Declaration on Human Rights in Islam (CDHRI)* yang akan dijadikan sebagai petunjuk umum bagi negara-negara anggota dalam menyikapi masalah *human rights*. Pasal pertama CDHRI menyatakan: *All human beings form one family whose members are united by their subordination to Allah and descent from Adam. All men are equal in terms of basic human dignity and basic obligations and responsibilities, without any discrimination on the basis of race, color, language, belief, sex, religion, political affiliation, social status or other considerations.* Pasal ini meskipun ada perbedaan dalam kata-katanya bila dibandingkan dengan pasal satu *Universal Declaration of Human Rights (UDHR)*, akan tetapi memiliki keserupaan makna. Pasal satu UDHR menyatakan: *all human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of brotherhood.*

Sungguhpun demikian, potensi konflik antara syari'at Islam dengan hak asasi manusia masih tetap ada bila umat Islam berpegang pada penafsiran hukum Islam tradisional dan konservatif. Mengapa ? sebab pasal 24 CDHRI mengatakan: *all the rights and freedoms stipulated in this Declaration are subject to the Islamic Shari'ah.* Dan pasal 25 menyatakan: *the Islamic Shari'ah is the only source of reference for the explanation or clarification of any of the articles of this Declaration.* Ini maknanya bahwa CDHRI, karena kelenturannya, bisa digunakan oleh kelompok konservatif dalam Islam untuk mengabaikan hak asasi yang sudah diterima atau diakui secara internasional.

⁹ Majid Khadduri, *War and Peace in The Law of Islam*, diterjemahkan menjadi Benarkah Islam itu Agama Perang? Yogyakarta: Bina Media, 2005, hlm. 1.

Di satu sisi CDHRI mengakui bahwa diskriminasi atas dasar ras, warna kulit, bahasa, keyakinan, jenis kelamin, agama, afiliasi politik, status social dan lain-lain tidak boleh ada. Akan tetapi di sisi lain, melalui pasal 24 dan 25, CDHRI masih melihat supremasi syari'at Islam. Dari poin ini tampak adanya perbedaan antara CDHRI dan UDHR. UDHR sama sekali tidak merujuk pada agama atau kelompok tertentu tertentu tapi menekankan pada persamaan mutlak bagi semua umat manusia. Itulah sebabnya David Littman dalam tulisannya yang berjudul *Islamism Grows Stronger at the United Nations*, published by *Middle East Quarterly*, September 1999, mengatakan: *by establishing sharia law as "the only source of reference" for the protection of human rights in Islamic countries, the Cairo Declaration gives it supremacy over Universal Declaration of Human Rights*. Abdullahi An-Na'im dalam bukunya juga mengatakan: *yet when the so called Islamic alternative in the term of sharia has been attempted in countries like Iran, Pakistan and the Sudan, it has created more problems in connection with global demand like international law and human rights*.

Problem juga tampak pada saat dunia Islam menghadapi CEDAW (*The Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women*), yang diadopsi pada tahun 1979 oleh sidang umum PBB. Diantara 38 negara yang memiliki penduduk muslim hanya enam Negara yang bersedia mengadopsi dan meratifikasi sepenuhnya tanpa catatan. Mereka adalah Ghana (tanda tangan tahun 1980, ratifikasi tahun 1986), Nigeria (tanda tangan tahun 1984, ratifikasi tahun 1985), Philipina (tanda tangan tahun 1980, ratifikasi 1980), Senegal (tanda tangan tahun 1980, ratifikasi tahun 1985) Srilangka (tanda tangan tahun 1980, ratifikasi tahun 1981) and Tanzania (tanda tangan 1980, ratifikasi tahun 1985). Sementara Negara – negara lain meratifikasinya dengan sejumlah catatan atau pengecualian.

Banyak orang Islam yang masih belum menyadari bahwa human rights merupakan ajaran dasar Islam. George Maqdisi, pemikir non Muslim Amerika yang menulis buku *The Rise of Humanism in Islam* menyatakan: *Islamic civilization arouse out of the notion on the urgency of respecting humanity and humanism, a notion that believes in human's dignity as a 'fitrah or nature. It means that there is no contradiction between human rights and Islam. Islam encourages human rights and human rights that was implemented in Muslims society will raise Muslims dignity*. Khaled Abou El-Fadl, seorang professor hukum Islam UCLA, juga pernah mengatakan:

“people who argue that they have to prioritize God’ rights over human rights, are ignorant about the classical fikh literature of the previous ulema. Those ulema stated that human rights must be prioritized over God’s right (‘haqqul insân muqaddam `ala haqqil Ilâh)”, because Allah is well capable of defending His rights in the hereafter, while humans have to defend their own rights. A book written in the third century of Hejra mentioned that when there is a contradiction between laws; the more humanistic one (‘arfaq bin nâs) should be chosen.

Apakah pelaksanaan syariat Islam membutuhkan dukungan negara Islam? Pertanyaan ini sering muncul karena sejumlah pihak memang selalu menghubungkan antara syariat Islam dan negara Islam. Sejak awal sejarah Islam, umat Islam berbeda pendapat dalam menentukan perlu tidaknya dukungan kekuasaan untuk menjalankan syari’at Islam. Sebagian ulama berpendapat bahwa syari’at Islam memerlukan dukungan negara atau kekuasaan agar pelaksanaannya bisa dipaksakan. Alasannya hukum Islam tidak hanya menyangkut hukum privat tapi juga menyangkut hukum publik. Ulama lainnya memandang bahwa dukungan negara atau kekuasaan tidak diperlukan karena hukum Islam yang pada dasarnya bersifat hukum moral bisa dijalankan dengan atau tanpa adanya kekuasaan. Perbedaan ini melahirkan keragaman di sejumlah negara Muslim dalam menempatkan agama (syari’at Islam) dalam konstitusinya. Pertama, negara yang konstitusinya mengakui Islam sebagai agama negara dan menjadikan syari’at Islam sebagai sumber utama pembuatan undang-undang. Di sini bisa dimasukkan negara seperti Saudi Arabia, Libia, Iran, Pakistan dan Mesir. Kedua, negara yang konstitusinya menyatakan Islam sebagai agama negara tetapi tidak menyebutkan syari’at Islam sebagai sumber utama pembuatan hukum artinya syari’at hanya dipandang sebagai salah satu sumber dari beberapa sumber pembuatan hukum yang lain, contohnya Irak dan Malaysia. Ketiga negara yang tidak menjadikan Islam sebagai agama negara dan tidak menjadikan syari’at sebagai sumber utama pembuatan hukum tapi mengakui syari’at Islam sebagai hukum yang hidup di masyarakat, contohnya Indonesia. Keempat, negara yang menyatakan diri sebagai negara sekuler dan berusaha agar syari’at Islam tidak mempengaruhi system hukumnya, contohnya Turki.¹⁰

¹⁰ Nurrohman dkk, *Syari’at Islam, Konstitusi dan Hak Asasi Manusia*, hlm.17..

Disadari atau tidak kecurigaan tentang adanya agenda terselubung sering dilontarkan terhadap mereka yang mengusung atau memperjuangkan syari'at Islam. Mereka yang memperjuangkan syari'at Islam sering dituduh atau diasosiasikan sebagai kelompok "pemberontak" yang mau memperjuangkan berdirinya negara Islam. Karena bagi mereka hukum Islam tidak bisa ditegakkan kalau tidak ada negara Islam. Dalam jangka panjang mereka yang memperjuangkan hukum Islam ingin menggantikan ideologi negara Indonesia Pancasila dengan ideologi Islam. Walaupun mereka menerima ideologi Pancasila, maka penerimaan itu sebatas taktik atau sebagai batu loncatan saja selagi mereka belum kuat. Bila sudah kuat maka negara Pancasila harus diganti dengan negara Islam.

Tuduhan atau kecurigaan ini bukannya tanpa dasar sama sekali. Secara konseptual harus diakui bahwa syari'at Islam memang erat hubungannya dengan gagasan Darul Islam (Negara Islam). Imam Abu Hanifah (80-150 H.) mendefinisikan Darul Islam sebagai wilayah dimana umat Islam merasa aman dalam menjalankan syari'at atau aktifitas keagamaan mereka. Sementara bila tidak ada rasa aman untuk umat Islam dalam menjalankan aktifitas keagamaannya maka negara itu masuk kategori *Dar al-Harb*.¹¹

Secara historis pengalaman Indonesia juga membuktikan bahwa pemberontakan DI/TII (Darul Islam/Tentara Islam Indonesia) salah satunya dipicu oleh ketidakpuasan rumusan konstitusi Indonesia yang tidak secara tegas memberikan jaminan diberlakukannya syari'at Islam. Sementara dalam pasal 1 ayat 3 Kanun Azasy Negara Islam Indonesia dinyatakan: Negara menjamin berlakunya Syari'at Islam di dalam kalangan kaum Muslimin.¹²

Memang, salah satu persoalan krusial yang dihadapi pendiri republik Indonesia ini pada saat penyusunan konstitusi adalah apa dasar negara yang akan digunakan dan bagaimana posisi syari'at Islam dalam negara yang akan didirikan. Sebagian tokoh menginginkan agar Islam dijadikan dasar negara dan syari'at Islam menjadi norma yang harus dilaksanakan setidaknya-tidaknya bagi umat Islam. Sementara tokoh yang lain keberatan dengan usulan ini. Bagi bangsa Indonesia masalah ini tidak kurang dari lima kali dibicarakan pada level nasional. Pertama oleh BPUPKI-PPKI tahun 1945, kedua oleh Majelis Konstituante tahun 1956-1959, ketiga oleh MPRS tahun 1966-1968,

¹¹Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyasah, Kontektualisasi Doktrin Politik Islam*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001, hlm. 223.

¹²BJ. Boland, *Pergumulan Islam di Indonesia*, Jakarta: Grafiti Press, 1985, hlm. 269.

keempat oleh sidang tahunan MPR tahun 2000 dan kelima oleh sidang tahunan MPR tahun 2001. Kalaupun norma-norma yang berasal dari syari'at Islam bisa dimasukkan ke dalam undang-undang Indonesia, hal ini akan tetap berpotensi melahirkan masalah bila syari'at Islam yang diadopsi berasal dari paham madzhab fiqih yang konservatif (*classical sharia*) yang masih memuat ketentuan diskriminatif. Sebab undang-undang seperti itu, kalaupun disahkan oleh parlemen akan dibatalkan oleh Mahkamah Konstitusi.

Problem lain terkait transformasi hukum Islam dalam hukum nasional adalah bagaimana memahami dan mensinergikan antara budaya Islam, budaya Arab dan budaya lokal.

Mahmoud Mohamed Taha, dalam bukunya *The Second Message of Islam*, antara lain menyatakan bahwa *jihad* atau perang bukan ajaran murni Islam, perbudakan bukan ajaran murni Islam, diskriminasi laki-laki dan perempuan bukan ajaran murni Islam, poligami bukan ajaran murni Islam, perceraian bukan ajaran murni Islam, hijab bukan ajaran murni Islam.¹³ Ini berarti bahwa meskipun dalam hukum Islam ada aturan tentang perbudakan, aturan tentang perang, tentang poligami dan sebagainya, tapi aturan itu ditetapkan karena untuk menyesuaikan dengan perkembangan kondisi lokal. Dalam konteks lahirnya Islam, kondisi lokal adalah budaya Arab termasuk bahasanya.

Oleh karena itu wajar bila dalam dokumentasi LINO (Lailatul Ijtima Nahdlatul Oelama), sebagaimana diceritakan oleh KH Sahal Mahfudh, KH Mahfudh Salam (ayah KH Sahal Mahfudh) sempat bertentangan pendapat dengan Kiai Murtadlo Tuban mengenai hukum menerjemahkan khutbah ke dalam bahasa Jawa atau Indonesia. Kiai Mahfudh memperbolehkan khutbah diterjemahkan sementara Kiai Murtadlo tidak. Dan sampai sekarang tradisi khotbah di daerah Tuban tidak ada yang diterjemahkan.¹⁴ Perdebatan ini mencerminkan adanya perbedaan penilaian dalam memandang mana ketentuan atau aturan yang murni dari syari'at Islam dan mana ketentuan syari'at yang ada hubungannya dengan perkembangan budaya lokal dan karenanya bisa berubah.

¹³*The Second Message of Islam* yang kemudian diterjemahkan menjadi *Syari'ah Demokratik*, Surabaya, Lembaga Studi Agama dan Demokrasi, 1996.

¹⁴ *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes NU 1926-1999M, Lajnah Ta'lif Wan Nasyr (LTN) NU Jawa Timur*, 2004, hlm. ix.

Pada tahun 1970-an, perdebatan tentang boleh tidaknya bedug diletakkan di masjid sempat menimbulkan perkecokan di kalangan umat Islam. Mereka yang tidak setuju pada bedug di masjid bahkan dengan semangat membuat mesjid baru dengan tata cara ibadah yang menurut mereka lebih murni, lebih sesuai dengan tata cara yang dicontohkan Rasulullah di Jazirah Arab. Dilaporkan bahwa dalam rangka mendorong umat Islam agar mau shalat ied di lapangan, mereka yang tidak setuju shalat ied dilakukan di masjid sampai menyiram masjid hingga banjir pada malam harinya, agar esok harinya umat Islam tidak menggunakan masjid untuk tempat shalat. Semangat puritanism paham Wahabi pada waktu itu amat terasa di sejumlah daerah di Indonesia.

Pada tahun 2005 bukan hanya khutbah jum'at yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Yusman Roy menerjemahkan bacaan shalat ke dalam bahasa Indonesia. Persoalan ini pernah didiskusikan oleh jurusan PMH Fakultas Syari'ah UIN Bandung pada tanggal 15 Juni 2005 di PUSDAI dimana penulis ikut memberikan kontribusi pendapat melalui makalah yang berjudul: *Shalat dengan dua bahasa, benarkah itu haram hukumnya dan menodai agama?*¹⁵ Kejadian ini, sama dengan kejadian yang lain, juga menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan ulama. Ulama di Indonesia sering memperingatkan akan perlunya membedakan antara Islamisasi dan Arabisasi. Sebagian dari mereka, memandang apa yang terjadi di Aceh akhir-akhir ini lebih bersifat Arabisasi ketimbang Islamisasi.¹⁶ Dalam hukum keluarga kaitan syari'at Islam dengan budaya lokal atau perubahan masyarakat amat nampak. Oleh karena itu wajar bila Kompilasi Hukum Islam yang pada saat penyusunannya pada tahun 1990-an dinilai banyak membawa pembaharuan, sekarang sudah mulai dikritik karena beberapa bagiannya sudah tidak sejalan dengan perubahan masyarakat.

Dalam konteks Indonesia secara keseluruhan, setidaknya ada enam problem atau kendala yang dapat menjadi hambatan bagi proses transformasi hukum Islam ke dalam hukum nasional. (1) Problem

¹⁵Nurrohman, *Shalat dengan dua bahasa, benarkah itu haram hukumnya dan menodai agama?*, makalah bahan diskusi jurusan PMH (Perbandingan Madzhab dan Hukum) Fakultas Syari'ah UIN Bandung pada tanggal 15 Juni 2005 di PUSDAI (Pusat Dakwah Islam), Bandung.

¹⁶ Aguswandi, "Why Islamic conservatism up in Aceh ?", *The Jakarta Post*, January 26, 2006.

konstitusi, sebagaimana diketahui bahwa konstitusi Indonesia tidak memberikan jaminan bagi penerapan syari'at Islam, (2) Problem hirarki perundang-undangan, artinya urutan undang-undang secara hirakis sebagaimana lazimnya system hukum yang berlaku dalam negara kesatuan, bukan negara federal. Meskipun sudah ada otonomi daerah, tapi sistem hukum di Indonesia (peradilan) masih tersentralisir. Oleh karenanya aturan yang diberlakukan di daerah tidak boleh menyimpang atau berlawanan dengan aturan di atasnya. (3) Problem interpretasi, interpretasi terhadap syari'at Islam secara umum, atau, khususnya, interpretasi terhadap hukum pidana bisa dibagi menjadi dua, tektual dan kontekstual. masing-masing kecenderungan memiliki implikasi yang berbeda. (4) Problem legislasi, dan dukungan politik. Untuk bisa memasukan materi hukum pidana Islam ke dalam Undang-undang, misalnya, perlu keahlian dalam legal drafting serta dukungan politik di lembaga legislatif. Tanpa kesiapan ini maka akan sulit hukum pidana Islam bisa diloloskan. (5) Problem kesadaran umat Islam itu sendiri. Tidak semua umat Islam, misalnya, menghendaki dilaksanakan hukum pidana Islam. Tidak semua orang percaya bahwa syari'at Islam akan membawa kedamaian, keadilan dan kesejahteraan. (6) Problem tuntutan hak asasi manusia (HAM). Bagian-bagian dari ketentuan hukum pidana Islam potensial menimbulkan persoalan HAM karena mengandung unsur diskriminatif, baik dari sisi agama maupun gender.

Keenam problem itu dapat disederhanakan menjadi tiga, pertama, problem konstitusi, hirarki perundang-undangan dan tuntutan hak asasi manusia atau hukum internasional, kedua, problem interpretasi, dan ketiga, problem legislasi.

Problem konstitusi muncul karena konstitusi dalam kehidupan bernegara merupakan sumber hukum tertinggi. Semua aturan perundangan di bawahnya tidak boleh bertentangan dengan sumber hukum tertinggi ini. Oleh karena itu meskipun secara pribadi seseorang meletakkan kitab suci di atas konstitusi akan tetapi dalam kontek kehidupan bernegara tetap saja konstitusi mesti diletakkan sebagai acuan tertinggi yang menjadi rujukan bersama.

Misalnya, pada tanggal 24 Juni 2008 seorang buruh bernama Suryani yang beralamat di kampong Tubui desa Waringinkurung, Kabupaten Serang, Provinsi Banten mengajukan *judicial review* atas Undang-Undang Peradilan Agama kepada Mahkamah Konstitusi terkait dengan kompetensi Peradilan

Agama di Indonesia. Suryani mengajukan permohonan pengujian materi Pasal 49 ayat (1) Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, yang kemudian diubah oleh Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama beserta Penjelasan pasal tersebut. Menurutnya, Pasal 49 ayat (1) Undang-Undang Peradilan Agama ini bertentangan atau tidak sejalan dengan Pasal 28 E ayat (1), Pasal 28I ayat (1) dan (2) serta Pasal 29 ayat (1) dan (2) Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945.

Pasal 49 ayat (1) UU Nomor 7 Tahun 1989 berbunyi: "Pengadilan Agama bertugas dan berwenang memeriksa, memutus, dan menyelesaikan perkara di tingkat pertama antara orang-orang yang beragama Islam di bidang: a) Perkawinan b) Waris c) Hibah d) Wakaf e) Zakat f) Infaq g) Shadaqah; dan h) Ekonomi syari'ah; Adapun penjelasannya menyatakan: "Peradilan Agama merupakan salah satu badan peradilan pelaku kekuasaan kehakiman untuk menyelenggarakan penegakan hukum dan keadilan bagi rakyat pencari keadilan perkara tertentu antara orang-orang yang beragama Islam di bidang perkawinan, waris, wasiat, hibah, wakaf, zakat, infaq, shadaqah, dan ekonomi syari'ah".

Pasal 28 E ayat (1) UUD 1945 yang berbunyi, "Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya," juncto Pasal 28I ayat (1) UUD 1945 yang berbunyi, "Hak beragama adalah hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apapun". Ayat (2) berbunyi, "Setiap orang berhak bebas dari perlakuan yang bersifat diskriminatif atas dasar apapun dan berhak mendapatkan perlindungan terhadap perlakuan yang bersifat diskriminatif itu" juncto Pasal 29 ayat (1) yang berbunyi, "Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa". Ayat (2) berbunyi, "Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu".

Alasan Suryani mengajukan *judicial review* adalah karena hak dan kewenangan konstitusionalnya yakni "bebas beragama dan beribadat menurut ajaran agama" agar dapat menjadi umat beragama yang beriman sempurna dan mencapai tingkatan takwa menurut ajaran agamanya yaitu agama Islam, telah "dibatasi" oleh negara melalui Undang-Undang tentang Peradilan Agama tersebut. Menurutnya, dalam ajaran Agama Islam, selain diperintahkan menjalankan hukum agama (syari'at) Islam secara perdata

untuk perkara hukum rumah tangga (perkawinan), waris, hibah, wakaf, zakat, infaq, shadaqah dan perdagangan (ekonomi), sebagaimana yang telah ditegakkan Peradilan Agama Indonesia; Al-Qur'an juga memerintahkan umat Islam untuk menjalankan hukum agama (syari'at) pidana untuk perkara pelanggaran pidana. Seperti yang difirmankan Allah SWT dalam Al-Qur'an, yang salah satu contohnya terdapat pada Surat Al-Maidah ayat 38, yang artinya: "Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) balasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana".

Maka, menurut Suryani, Undang-Undang tentang Peradilan Agama khususnya Pasal 49 ayat (1) beserta penjelasannya, telah merugikan seluruh umat Islam (termasuk dirinya). Karena telah dibatasi dalam hal menegakkan hukum agama (syari'at) Islam secara menyeluruh (*kaffah*), seperti yang telah di perintahkan Al-Qur'an dan Al-Hadits sebagai sumber utama ajaran agama Islam. Atau berpotensi merugikan umat Islam, karena apabila umat Islam sebagai komunitas sosial menjalankan perintah Allah SWT sebagaimana telah di firmankan dalam Al-Qur'an Surat Al-Maidah ayat 38 tersebut di atas, maka pasti akan dianggap menegakkan hukum di atas hukum. Sesuai aturan hukum yang masih berlaku di Indonesia sampai saat ini, hal tersebut akan dianggap sebagai pelanggaran hukum.

Jadi, menurut Suryani, ketentuan UU Peradilan Agama di atas, sangat nyata telah merugikan dan atau berpotensi merugikan hak konstitusional dirinya dan seluruh umat Islam di Indonesia untuk bebas menjalankan agamanya dan beribadat menurut ajaran agamanya itu. Padahal, menurutnya menjalankan hukum agama (syari'at) Islam secara menyeluruh (*kaffah*) merupakan bentuk ibadah.

Permohonan *judicial review* oleh saudara Suryani yang bermaksud mencari landasan hukum bagi pelaksanaan syari'at Islam yang terkait hukum publik, seperti pelaksanaan rajam bagi pezina atau hukuman potong tangan bagi pencuri, ini ditolak oleh Mahkamah Konstitusi. Sembilan Hakim Konstitusi yaitu, Jimly Asshiddiqie sebagai Ketua merangkap anggota, Moh. Mahfud MD, HM. Arsyad Sanusi, Muhammad Alim, H. Harjono, Maruarar Siahaan, H.A.S. Natabaya, I Dewa Gede Palguna, dan H. Abdul Mukthie Fadjar, masing-masing sebagai anggota pada hari Jumat tanggal 8 Agustus tahun 2008, dengan sepakat menolak permohonan ini. Penolakan itu tertuang dalam Putusan Mahkamah Konstitusi nomor 19/PUU-VI/ 2008 yang

dibacakan secara terbuka pada tanggal 12 Agustus 2008. Dalam *judicial review*-nya, Suryani sebenarnya meminta kepada Mahkamah Konstitusi, agar mahkamah ini menambah kewenangan Pengadilan Agama selain kewenangan yang tercantum pada pasal 49 ayat (1), sehingga pengadilan ini dapat mengadili perkara pidana sebagaimana diatur dalam hukum pidana Islam.

Jadi, penolakan Mahkamah Konstitusi mengandung arti bahwa, pertama, pasal 49 ayat (1) yang diminta untuk diuji tidak bertentangan dengan konstitusi. Alasan kedua adalah karena tugas utama Mahkamah Konstitusi adalah bukan menambah tapi menghapus ketentuan yang tidak sejalan atau bertentangan dengan konstitusi dengan kata lain Mahkamah Konstitusi adalah *negative legal drafter* bukan *positive legal drafter*. Artinya, Mahkamah Konstitusi tidak berwenang menambah rumusan undang-undang yang dibuat oleh lembaga legislative, tapi hanya berwenang menghapus ayat atau pasal-pasal dalam undang-undang yang dinilai tidak sejalan dengan pasal atau ayat yang tertuang dalam konstitusi. Alasan ketiga adalah bahwa Indonesia bukan negara agama yang hanya didasarkan pada satu agama tertentu sehingga hukum agama otomatis menjadi hukum negara, Indonesia juga bukan negara sekuler yang sama sekali tidak memperhatikan agama dan menyerahkan urusan agama sepenuhnya kepada individu dan masyarakat. Indonesia adalah negara yang ber-Ketuhanan Yang Maha Esa yang melindungi setiap pemeluk agama untuk melaksanakan ajaran agamanya masing-masing atas dasar falsafah Pancasila. Dalam hubungannya dengan dasar falsafah Pancasila, hukum nasional harus menjamin keutuhan ideologi dan integrasi wilayah negara, serta membangun toleransi beragama yang berkeadilan dan berkeadaban.

Kira-kira satu tahun setelah Mahkamah Konstitusi menolak permohonan Suryani yang bermaksud mencari landasan bagi pelaksanaan syari'at Islam terkait hukum publik, atau tepatnya pada 14 September 2009, Dewan Perwakilan Rakyat Aceh (DPRA) menyetujui diberlakukannya sebuah qanun yang memungkinkan orang berzina dihukum rajam. Pasal 24 ayat (1) draft qanun yang disahkan oleh DPRA itu menetapkan hukuman 100 kali cambuk bagi pelaku zina yang belum menikah dan hukuman rajam bagi pelaku zina yang sudah menikah.

Qanun Jinayah ini bermasalah karena baik pemerintah Aceh maupun rakyat Aceh sendiri banyak yang menolak. Pengesahan qanun ini diwarnai

oleh gelombang unjuk rasa yang pro maupun yang menolak. “Kita tetap mempertahankan hukum rajam tidak masuk dalam qanun,” kata Wakil Gubernur Mahammad Nazar. Menurut Nazar, qanun yang disahkan tersebut masih bisa ditinjau kembali oleh tim kecil yang dibentuk pemerintah dan legislatif sesuai kesepakatan rapat Panmus. “Semua peraturan yang telah disahkan memang wajib dijalankan oleh pemerintah. Tapi posisi kita tetap menolak qanun itu, apalagi ini disahkan juga dengan catatan”, tukasnya. Aktivis sipil di Aceh juga menuntut pihak legislatif merumuskan ulang Qanun Jinayat sesuai dengan nilai-nilai universal Islam dan HAM (Hak Asasi Manusia), serta memastikan harmonisasi dengan berbagai peraturan perundang-undangan. Mereka juga meminta keterlibatan ulama, intelektual dari perguruan tinggi, penegak hukum, dan praktisi hukum, serta masyarakat sipil termasuk kelompok perempuan. Sementara Muhariadi dari PKS menyatakan poin-poin Qanun Jinayat yang telah disahkan tidak bisa diganggu gugat lagi. “Kalaupun ditinjau kembali hanya redaksi bahasanya saja”, kata dia.

Saat mengesahkan qanun ini, tidak ada fraksi yang ikut hadir dalam persidangan yang secara eksplisit menyatakan keberatannya. Hanya Fraksi Demokrat yang menyatakan keberatannya secara implisit. Fraksi Partai Golkar, Fraksi Partai Persatuan Pembangunan, Fraksi Partai Keadilan Sejahtera, Fraksi Partai Bulan Bintang, Fraksi Partai Amanat Nasional, Fraksi Partai Bintang Reformasi, dan Fraksi Gabungan menyatakan setuju memasukkan klausul rajam sebagai hukuman bagi pelaku zina yang telah menikah. Dari delapan Fraksi di DPRA, hanya Fraksi Demokrat yang menolak secara implisit dengan tidak memberi pandangan umumnya tentang hukum rajam tersebut. Dalam pandangan yang dibacakan Yusrizal Ibrahim, Fraksi Demokrat hanya meminta agar bunyi pasal 24 yang mengatur soal zina diubah. Demokrat menyarankan agar Qanun Jinayat dapat disesuaikan dengan kondisi Aceh dan Indonesia yang berdasarkan UUD 1945 dan Pancasila sebagai dasar negara. Fraksi Demokrat mengusulkan agar hukuman yang tercantum dalam Pasal 24 ayat (1) diubah menjadi 10 kali cambuk dan denda 100 gram emas murni atau hukuman penjara 10 bulan.¹⁷

¹⁷<http://www.lbhaceh.org/Berita-Terkini/aceh-berlakukan-hukum-rajam-massa-pro-dan-kontra-berunjuk-rasa.html> diakses 19 July 2011

Qanun ini, meskipun sudah disahkan oleh lembaga legislative di tingkat propinsi tetap menyisakan sejumlah masalah sebagai berikut. Masalah pertama adalah bagaimana menyelaraskan qanun jinayah ini dengan tuntutan HAM. Masalah kedua bagaimana menyelaraskan qanun ini dengan hukum nasional. Boleh jadi orang Aceh akan mengabaikan tuntutan HAM internasional dengan segala konsekwensinya. Akan tetapi qanun jinayah yang dibuat di Aceh tidak bisa keluar dari koridor Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh, sebagai kelanjutan dari ditandatanganinya perjanjian Helsinki, serta tidak bisa keluar dari konstitusi dan system hukum nasional Indonesia. Berdasarkan pasal 235 ayat 3 Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006, pemerintah (pusat) tidak bisa lagi membatalkan qanun dengan alasan perundangan yang lebih tinggi. Akan tetapi pemerintah masih bisa membatalkan qanun dengan alasan kepentingan umum (pasal 235 ayat 2 a) yang pengertiannya bisa amat luas. Sesuai dengan perundang-undangan, Mahkamah Agung juga bisa menguji qanun (pasal 235 ayat 3 UU No. 11 tahun 2006 dan pasal 31A UU No. 3 Tahun 2009).

Perlindungan HAM disebut secara tegas baik dalam UU Nomor 11 Tahun 2006 maupun dalam perjanjian Helsinki tahun 2005. Acuan perlindungan HAM di sini adalah Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia dan Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2005 tentang Pengesahan International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR). Acuan ini (ICCPR) juga yang digunakan dalam perjanjian Helsinki.

Point 1.4.2 perjanjian Helsinki menyatakan: *The legislature of Aceh will redraft the legal code for Aceh on the basis of the universal principles of human rights as provided for in the United Nations International Covenants on Civil and Political Rights and on Economic, Social and Cultural Rights.* Kalau hal ini tidak diperhatikan maka qanun jinayah bisa mengalami *blunder* sebagaimana pernah digambarkan oleh Kirsten E. Schulze.

Kirsten E. Schulze dalam tulisannya yang berjudul “*A jumble of purposes of syariah law in Aceh*” mengajukan pertanyaan apakah pada level nasional syari’at Islam sejalan dengan konstitusi Indonesia? Dalam prakteknya boleh jadi muncul kasus yang diadili oleh Mahkamah Syari’ah di Aceh, kemudian setelah banding ke tingkat kasasi akan ketemu dengan Mahkamah Agung yang menggunakan hukum nasional. Jika Mahkamah Agung bersikukuh menggunakan validitas syari’ah ia akan mengabaikan

hukum nasional dan jika yang terjadi sebaliknya maka penerapan syari'at Islam di Aceh tidak lebih hanya sekedar tulisan di atas kertas.¹⁸

Di Aceh, meskipun hukuman rajam akhirnya diganti dengan hukum jilid atau cambuk, namun hukuman cambuk itupun masih terus dipersoalkan mengingat hukuman ini masuk kategori penyiksaan yang merendahkan martabat manusia. Hukuman cambuk dalam Qanun Jinayat telah memperkuat legitimasi penggunaan hukuman terhadap badan/tubuh (*Corporal Punishment*) di Indonesia. Padahal sistem pemidanaan di Indonesia secara tegas melarang penggunaan hukuman cambuk. Penggunaan hukuman cambuk merupakan pelanggaran hukum internasional tentang penyiksaan, dan perlakuan kejam, tidak manusiawi, atau tidak bermartabat lainnya yang tercantum dalam Kovenan Internasional Hak-Hak Sipil dan Politik (ICCPR) dan Konvensi Internasional Melawan Penyiksaan dan Perlakuan atau Penghukuman yang Kejam, Tidak Manusiawi, atau Merendahkan Martabat (*CAT/Convention against Torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment*), yang mana Indonesia merupakan pihak yang menandatangani. Hukuman cambuk kini tidak hanya digunakan untuk mempermalukan semata, tapi juga untuk menyakiti baik secara psikis maupun fisik yang secara jelas dan tegas telah dilarang dalam hukum Nasional maupun Internasional.

Oleh karena itu wajar jika R. Michael Feener dalam tulisannya *Shari'a and Social Engineering: The Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh, Indonesia*, mengatakan sebagai berikut: *The reconstruction of Islam and society in Aceh thus remains very much an unfinished project, and its progress to date is often described as disappointing even by many of the people most active in the design and administration of the state sharia system.*¹⁹

Jika Suryani, sebelum menerapkan syariat Islam seutuhnya, “minta izin” terlebih dahulu ke Mahkamah Konstitusi, maka di Ambon, pelaksanaan pidana Islam terkait perzinahan, berlangsung tanpa minta izin Mahkamah Konstitusi dan tanpa mendapatkan legalitas hukum dari Negara.

¹⁸ *The Jakarta Post*, April 19, 2002

¹⁹ R. Michael Feener, *Shari'a and Social Engineering: The Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh, Indonesia*, Oxford University Press, 2013, hlm. xviii.

Majalah Gatra dalam laporannya tertanggal 2 Mei 2001 tentang eksekusi rajam untuk pezina di Ambon menyebutkan sebagai berikut. Usai salat ashar, sedikitnya 100 warga Ambon berkumpul di sebuah lapangan di Desa Aharu, Kota Madya Ambon. Mereka berbaur dengan Laskar Jihad yang berpakaian putih-putih, dengan formasi mengelilingi Abdullah, bukan nama sebenarnya. Kaki hingga pusar pria berusia 30 tahun itu dikubur. Yang terlihat hanya bagian dada sampai kepala. Sorot mata Abdullah memancarkan keikhlasan. Bibirnya menyunggingkan senyum. "Allahu Akbar! Allahu Akbar! Allahu Akbar!" Pujian kepada Allah itu terdengar.

Kemudian, dengan berderai air mata dan batu di tangan, anggota Laskar Jihad dan masyarakat melempari Abdullah dengan batu-batu itu. Lemparan pertama mengenai tengkuk. Abdullah terkulai. Tak ada teriakan kesakitan atau rintihan. Wajahnya jatuh ke tanah seperti sedang bersujud. Dalam tempo 12 menit, kepala dan dada Abdullah sudah terkubur oleh batu-batu. Eksekusi rajam --dilempari batu sampai mati-- itu memang sudah berlangsung sebulan, 27 Maret silam. Tapi, wajah ikhlas Abdullah, ayah dua bocah asal Surabaya itu, masih menoreh di hati para anggota Laskar Jihad. "Peristiwa ini merupakan momentum penegakan syariat Islam di bumi Ambon," ujar Ustadz Ja'far Umar Thalib, Panglima Laskar Jihad Ahlus-Sunah Wal-Jamaah, kepada Gatra, Selasa pekan lalu, di Jakarta.

Permohonan terakhir Abdullah masih terngiang di telinga Ja'far. "Saya mohon diberi kesempatan mencium tangan ustadz, tolong saya dimaafkan dan didoakan," ungkap Ja'far. Kisah duka itu bermula dari laporan seorang ibu asal Kampung Diponegoro, Nusaniwe, Ambon. Ia mengadukan mengenai pembantunya yang telah diperkosa seorang anggota Laskar, di bawah ancaman sebuah gunting. Atas laporan itu, dibentuklah tim beranggotakan lima orang, yang diketuai seorang ustadz. Pemeriksaan berlangsung empat hari. Pada hari pertama, Abdullah langsung mengakui perbuatannya. Esoknya, Abdullah kembali ditanyai. Jawaban yang sama keluar dari mulutnya selama empat hari berturut-turut. "Peradilan" itu sesuai dengan ajaran Rasulullah. "Ya, siapa tahu, ketika itu ia sedang tidak sadar", ujar Ustadz Ja'far. Kala detik-detik terakhir Abdullah menghadapi rajam, ia pun masih sempat ditanyai ulang. "Betul saya telah berzina, dan insya Allah ikhlas menerima hukuman ini," jawabnya tegar. Maka, sesuai dengan hukum Islam, menurut Ja'far, Abdullah dikenai hukum rajam, karena dia berstatus telah menikah. Bagi yang belum menikah, cukup didera 100 kali. "Tindakan

tegas Laskar Jihad merupakan wujud dari kesepakatan masyarakat muslim Ambon untuk menerapkan syariat Islam," ujarnya. Memang, sejak 10 Maret silam, masyarakat muslim Ambon sudah mendeklarasikan berlakunya syariat Islam. Deklarasi tersebut dilangsungkan di Masjid Al-Fatah, dan diumumkan melalui radio dan pamflet-pamflet yang disebarakan ke seluruh pelosok. Setelah itu, aksi-aksi memberantas kemaksiatan makin gencar. Tempat pelacuran ditutup. Minuman keras diharamkan. Laskar Jihad berhasil menangkap tiga pengedar minuman keras, ketika mereka melewati perbatasan Jembatan Dua, Kecamatan Salahutu. Ketiganya dieksekusi, ditembak mati. Berbotol-botol minuman dibakar di depan massa.²⁰

Harian umum Kompas pada hari Kamis 17 Mei 2001 memuat berita berjudul: "Ja'far Umar Thalib: Hukum Rajam di Ambon, Penegakan Syari'at Islam". Disitu diberitakan bahwa Laskar Jihad Ahlus Sunnah wal Jamaah (ASWJ) telah mengeksekusi atau melaksanakan hukuman rajam pada salah satu anggotanya pada akhir Maret 2001. Dikatakan bahwa pelaksanaan hukuman rajam itu merupakan kelanjutan dari pemberlakuan syari'at Islam di Ambon yang diikrarkan oleh umat Islam Ambon sejak tanggal 4 Januari 2001. Menurut Ja'far, ikrar 4 Januari disepakati setelah sejumlah tokoh Islam mengadakan sebuah pertemuan untuk menegakkan keamanan dan syariat Islam. Pertemuan itu sendiri diprakarsai oleh Ketua Majelis Ulama Maluku H. Sanusi dan Kapolda Maluku. "Paling tidak ada dua belas kolompok yang ikut pertemuan tersebut. Dan itu berarti seluruh Muslimin di Maluku terwakili," ujarnya. "Setelah ikrar 4 Januari 2001 yang dibacakan di hadapan kaum Muslimin di depan Masjid Raya Al-Fatah Ambon, maka umat Islam melalui posko-posko jihad yang ada di sana, ada lebih dari 120 posko jihad yang mewakili kampung mulai melakukan gerakan upaya pemberantasan kemaksiatan, prostitusi, miras, narkoba, pencurian, dan sebagainya," kata Ja'far.

Menurut Ja'far, pada saat gencar-gencarnya Umat Islam melakukan gerakan pemberantasan kemaksiatan tersebut, terjadilah peristiwa perzinahan atau lebih tepatnya pemerkosaan. Perkosaan itu dilakukan oleh seorang anggota Laskar Jihad ASWJ terhadap pembantu rumah tangga wanita di Kampung Diponegoro berusia 13 tahun. "Setelah pelaku ditangkap,

²⁰www.gatra.com. 2 Mei 2001 atau <http://www.oocities.com/arumbaikole/gatra040501.htm>? 20104 diunduh tanggal 4 Agustus 2010.

kemudian terjadilah interogasi dan yang bersangkutan mengakui perbuatannya serta meminta ditegakkannya hukum Islam," ujar Ja'far.

Menurut Ja'far, sebagai panglima Laskar ASWJ melihat keteguhan pelaku seperti itu, dirinya sempat berusaha agar yang bersangkutan dilepaskan dari hukum rajam tersebut tentunya melalui hukum syari'ah. Karena pelaku statusnya sudah menikah, dalam hukum syari'ah, pezina seperti itu dirajam yakni dilempari batu sampai mati. Ja'far melihat, di dalam hukum syari'ah memang ada ketentuan hukum yang menyebutkan bahwa bila seseorang itu dituduh berzina harus dibuktikan dengan salah satu dari dua jalan. Pertama, pengakuan pelaku sendiri. Tetapi pengakuan sendiri ini bisa gugur hukumnya ketika dia mencabut pengakuannya. Kedua, ketika dia tertangkap basah dengan empat saksi yang menyaksikan sendiri terjadinya perzinnaan. "Kalau empat saksi ini telah disumpah dan memang dia orang yang dipercaya di depan mahkamah syari'ah, maka tidak perlu adanya pengakuan si pelaku. Maka hukum pun harus ditegakkan", katanya. Penegakkan hukum syari'ah versi Laskar jihad ini bermasalah dilihat dari system hukum yang berlaku di Indonesia. Atas perbuatannya ini, Ja'far Umar Thalib sempat diadili di Pengadilan Negeri Bogor.

Dalam mengomentari kasus rajam di Ambon, KH. Umar Shihab, salah satu Ketua Majelis Ulama Indonesia, misalnya, mengatakan bahwa "Pemberlakuan hukum Islam itu harus mengikuti satu mekanisme undang-undang yang disahkan oleh Negara". Argumentasinya, menurut Umar Shihab, karena dalam al-Qur'an yang diperintahkan menegakkan hukum adalah pemerintah sebagai pemegang kekuasaan. "Hukum Islam harus berdasarkan hukum yang disepakati". katanya. Hal senada diutarakan Prof. Drs. Asmuni Abdurrahman dari IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Menurut Asmuni, dalam memberlakukan hukum Islam, aturannya harus jelas. "Pemerintahnya harus Islam, pezinaanya diproses, dan diputuskan oleh majelis hakim," tutur Asmuni kepada Sujoko dari Gatra. Prof. Dr. Syechul Hadi Permono, pakar hukum Islam dari IAIN Sunan Ampel, Surabaya, memberikan solusi. "Kalau mau otonomi dalam bidang hukum, setidaknya ada wilayah yang berdaulat dan waliyul amri", ujarnya. Itu sebabnya, Syechul menganjurkan, bila hukum Islam diterapkan, harus dikolaborasikan ke dalam KUHP yang berlaku sebagai hukum positif di Indonesia.²¹.

²¹ Gatra Nomor 24, 30 April 2001. Diakses melalui <http://www.oocities.com/arumbaikole>

Jadi, kalau dilihat dari tinjauan politik hukum, eksekusi rajam di Ambon mengandung beberapa kekeliruan antara lain. Pertama ia tidak dilakukan oleh pemerintah sebagai pemegang kekuasaan. Kedua, ia tidak diputuskan oleh majlis hakim yang diangkat oleh pemerintahan yang sah. Dan ketiga, hukuman rajam itu sendiri belum diakomodir dalam KUHP (Kitab Undang-Undang Hukum Pidana) yang berlaku sebagai hukum positif di Indonesia.

Sebagaimana dikatakan di atas, problem konstitusi juga muncul karena konstitusi Indonesia tidak pernah memberikan jaminan secara formal terhadap berlakunya syariat Islam. Dalam sejarah Indonesia pembicaraan tentang posisi syari'at Islam dalam konstitusi, setidaknya-tidaknya sudah dibicarakan sampai lima kali dalam parlemen, yakni BPUPKI-PPKI tahun 1945, Majelis Konstituante tahun 1956-1959, MPRS tahun 1966-1968, sidang tahunan MPR tahun 2000 dan sidang tahunan MPR tahun 2001.

Diangkatnya isu syari'at Islam dalam konstitusi Indonesia termasuk dalam sidang tahunan MPR yang terakhir selalu mengundang pro dan kontra. Mereka yang pro pada umumnya mengajukan berbagai alasan antara lain pertama bahwa mayoritas rakyat Indonesia beragama Islam oleh karenanya wajar bila hukum yang berlaku di Indonesia, khususnya bagi umat Islam adalah hukum atau syari'at Islam. Kedua, bahwa adanya jaminan konstiusional bagi diberlakukannya syari'at Islam bagi pemeluknya sebagai tercermin dalam Piagam Jakarta merupakan suatu perjanjian luhur yang telah disepakati oleh para pendiri republik ini sebagai jalan kompromi dari dua pilihan yakni negara sekuler dan negara Islam (agama). Ketiga bahwa berlakunya syari'at Islam tidak akan merugikan pihak lain di luar Islam, karena syari'at Islam akan membawa rahmat bagi umat manusia.

Mereka yang kontra mengajukan alasan antara lain. Pertama, pencantuman tujuh kata dalam Piagam Jakarta akan membuka kemungkinan campur tangan negara dalam wilayah agama yang akan mengakibatkan kemudlaratan baik bagi agama itu sendiri maupun bagi negara sebagai wilayah publik. Kedua dimasukkannya frase tersebut akan mengakibatkan munculnya prasangka-prasangka lama kalangan luar Islam mengenai negara Islam di Indonesia. Ketiga dimasukkannya kembali frase tersebut

bertentangan dengan sistem negara nasional yang memperlakukan semua kelompok, termasuk kelompok agama di negeri ini secara sederajat.²²

Mereka yang kontra juga mengajukan alasan tentang kemungkinan terjadinya disintegrasi bangsa karena bangsa Indonesia, khususnya yang berada di wilayah Indonesia bagian timur mengancam akan memisahkan diri dari negara kesatuan RI bila syari'at Islam dimasukkan dalam UUD. Sementara yang pro justru mempersalahkan pemerintah RI yang tidak mau mengakomodir syari'at Islam sehingga menimbulkan ketidakpuasan yang diwujudkan dalam pemberontakan DI/TII. Firdaus AN salah seorang tokoh Islam yang pernah aktif di berbagai ormas Islam seperti PII, GPII dan PSII, misalnya, amat menyayangkan pencoretan tujuh kata itu yang menurutnya ikut menyulut terjadinya pemberontakan di daerah-daerah. Dimulai dengan DI/TII pimpinan Kartosuwiryo di Jawa Barat (7 Agustus 1949), Kahar Muzakar di Sulawesi Selatan (1952), Daud Beureueh di Aceh (1953) dan Ibnu Hajar di Kalimantan Selatan (1953).²³

Meskipun syari'at sebagai norma agama sebenarnya bisa dilaksanakan sendiri oleh umat Islam karena yang diperlukan adalah kesadaran dan kerelaan penganutnya, sebagian umat Islam bersikukuh menginginkan agar pelaksanaan syari'at Islam bagi umat Islam diwajibkan oleh negara. Sebagian umat Islam di Inonesia meyakini bahwa cita-cita politik Islam tidak akan tercapai bila tidak diperjuangkan oleh partai politik yang berasaskan Islam dan menggunakan simbol-simbol Islam. Piagam Jakarta yang di dalamnya terdapat kalimat Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi para pemeluknya terus diupayakan oleh partai Islam agar bisa masuk secara langsung atau tidak langsung dalam konstitusi Indonesia.

Meskipun Piagam Jakarta setidak-tidaknya telah empat kali diperjuangkan oleh partai-partai Islam agar dimasukkan ke dalam konstitusi Indonesia dan selalu gagal namun sebagian besar pimpinan pesantren di Jawa Barat masih mendukung agar Piagam Jakarta terus diperjuangkan agar menjadi bagian dari konstitusi Indonesia. Terhadap pernyataan: "Umat Islam perlu terus menerus memperjuangkan Piagam Jakarta agar dimasukkan dalam konstitusi Indonesia", 78,1% atau 82 dari 105 pimpinan pesantren yang

²² Kurniawan Zein, ed. *Syari'at Islam Yes Syari'at Islam No, Dilema Piagam Jakarta dalam Amandemen UUD 1945*, Jakarta: Paramadina, 2001, 59-60

²³ *Ibid.*, hlm .7

disurvei menyatakan persetujuannya.²⁴

Sebagian umat Islam masih menginginkan berdirinya negara Islam yakni negara yang secara formal menyatakan Islam sebagai dasarnya. Sebagian mereka masih menyetujui gerakan-gerakan yang bercita-cita menjadikan Indonesia menjadi negara Islam. Terhadap pernyataan: “Gerakan untuk mewujudkan Indonesia menjadi negara Islam tidak diperlukan lagi”, 66,7 % atau 70 dari 105 pimpinan pesantren yang disurvei tidak menyetujuinya. Penolakan ini bisa dimaknai bahwa mereka secara tidak langsung sebenarnya masih menginginkan Indonesia menjadi negara Islam. Formalisasi Islam dan syari’atnya tampaknya terus mewarnai perjalanan politik umat Islam di Indonesia. Oleh karena itu meskipun pada level konstitusi, partai-partai Islam tidak berhasil memasukkan Piagam Jakarta ke dalam konstitusi namun dukungan umat Islam, khususnya pimpinan pesantren terhadap Perda Syari’at di sejumlah daerah tetap tinggi. Terhadap pernyataan: “Beberapa peraturan daerah yang bernuansa syari’at atau yang dikenal dengan Perda Syari’at harus mendapat dukungan dari seluruh umat Islam”, 98,1% atau 103 dari 105 pimpinan pesantren yang disurvei menyatakan persetujuannya. Temuan ini menunjukkan bahwa para pemimpin umat Islam, khususnya pimpinan pesantren masih menghendaki adanya pemaksaan dari negara dalam menjalankan syari’at Islam.²⁵

Salah satu dilema penempatan syari’at Islam dalam konstitusi Indonesia adalah sebagaimana digambarkan oleh Tempo dalam salah satu tajuknya (Tempo,7-11-2001). Seandainya umat Islam di Indonesia minoritas, demikian kata Tempo, soal Piagam Jakarta telah selesai sejak dulu. Masalahnya, permintaan hak eksklusif dalam sebuah negara sangat wajar dilakukan kelompok minoritas yang punya identitas khas. Misalnya umat Islam di Filipina Selatan, puak asli (Indian) dan suku Amish di Amerika Serikat, atau orang Aborigin di Australia. Demi menjaga agar mereka tidak punah, hak-hak eksklusif pun diberikan negara, terutama dalam menjalankan syariat adat mereka.

Persoalannya dengan Piagam Jakarta adalah kenyataan bahwa umat

²⁴ Fisher Zulkarnain dan Nurrohman, *Jihad dan Radikalsime dalam Islam: Studi Terhadap Pandangan Pimpinan Pesantren di Tasikmalaya, Garut dan Cianjur tentang Jihad, Kekerasan dan Kekuasaan*, Malindo Institute for Social Research and Islamic Development, 2007.

²⁵ *Loc.Cit.*.

Islam merupakan kelompok mayoritas, bahkan hampir 90 persen dari jumlah penduduk Indonesia. Karena itu, pemberian hak eksklusif sulit diberikan negara karena berarti memberlakukan kebijakan diskriminasi seperti politik apartheid, yang jelas-jelas bertentangan dengan ajaran Islam. Walhasil, perjuangan sebagian kecil kalangan Islam menghidupkan kembali soal ini akhirnya bermuara pada sebuah paradoks. Sebab manakala rumusan Piagam Jakarta ini diterima maka diperlukan pembuatan undang-undang untuk mengimplementasikannya, termasuk segala perlengkapan petunjuk pelaksanaan yang membahasnya secara lebih rinci. Persoalannya kemudian adalah interpretasi kelompok Islam yang mana yang akan dipakai. Ini bukan hal mudah karena sejarah hubungan dua organisasi Islam terbesar—NU dan Muhammadiyah—dipenuhi oleh konflik interpretasi syariat Islam yang kadang sempat keluar dari kendali. Bahkan perbedaan yang disebut soal-soal khilafiyah (kecil) pun tak jarang menimbulkan konflik fisik.

Pengalaman pahit ini agaknya merupakan faktor penting mengapa mayoritas pimpinan NU dan Muhammadiyah berpendapat bahwa upaya menghidupkan kembali Piagam Jakarta lebih banyak mudaratnya ketimbang manfaatnya. Apalagi pada saat Indonesia sedang berada dalam era demokrasi. Sebab, bukankah dalam iklim demokrasi merupakan kesempatan terbesar bagi kelompok mayoritas untuk mewarnai seluruh tatanan kenegaraan dengan nilai-nilai yang dianutnya? Pilihan antara cap dan substansi seperti ini memang bukan soal baru. Seperti sering disebut oleh almarhum Muhammad Natsir: "Mana yang lebih baik, minyak babi dalam kaleng cap unta atau minyak unta dalam kaleng cap babi?" Atau, dalam kata-kata Amien Rais, "Jika politik bendera atau gincu yang dipegang, akan tampak berkibar dan menyala-nyala. Tapi hal itu akan menimbulkan reaksi dari kelompok lain. Sebaliknya, jika politik garam yang dipegang, itu tak akan menyala atau berkibar-kibar. Cuma, rasa gurih dan asinnya langsung dirasakan masyarakat.

Selain problem konstitusi juga terdapat problem interpretasi. Kasus rajam baik di Ambon atau Aceh setidaknya memunculkan empat catatan. Pertama, sanksi rajam atau hukuman mati tidak disebut dalam al-Qur'an. Kedua, selama perzinaan itu tidak dilakukan secara terang-terangan, zina cenderung menjadi persoalan privat. Ketiga, ketentuan tentang sanksi bagi perbuatan zina masuk kategori mu'amalah dalam arti luas yang bisa berubah sejalan dengan perubahan waktu dan tempat sesuai dengan kaidah

fiqih *taghayyurul ahkam bi taghayyuril azminah wal amkinah*. Keempat, bagi mereka yang berpandangan bahwa hukuman rajam merupakan ketentuan yang qath'i yang tidak bisa berubah mereka mesti ingat bahwa hukum Islam secara umum bisa dibagi dua yakni hukum *taklifi* dan hukum *wad'i*. Kalau hukum taklifi terkait dengan tingkatan beban yang dijatuhkan kepada mukallaf, seperti wajib, mubah, haram, hukum wad'i terkait dengan kondisi tertentu yang menyertai hukum taklifi, seperti syarat, sebab atau penghalang. Dalam situasi dimana suatu ketentuan hukum taklifi tidak bisa dijalankan karena belum terpenuhinya unsur-unsur dalam hukum wad'i, maka umat Islam tidak wajib menjalankannya. Banyak contoh yang bisa dikemukakan dalam kaitan ini. Haji, adalah kewajiban bagi semua orang Islam, tapi kalau syaratnya belum terpenuhi atau ada penghalang maka kewajibannya bisa gugur atau tertunda. Dalam kaitan ini segala ketentuan perundangan yang menghalangi hukuman rajam di Aceh bisa dilihat sebagai mawani' syar'i (penghalang syara). Oleh karena itu umat Islam di Aceh tidak perlu memaksakan diri menjalankan hukuman rajam ini. Hukuman rajam bisa diganti dengan sanksi lain yang sejalan dengan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia.²⁶

Seluruh umat Islam menjadikan al-Qur'an sebagai kitab suci serta sumber moral, etik dan spiritual. Oleh karena itu agar al-Qur'an senantiasa bisa menjadi sumber petunjuk bagi umat Islam, umat Islam harus terus menerus mengembangkan atau memperbaharui pemahamannya tentang makna atau tafsir dari ayat-ayat yang terkandung dalam al-Qur'an. Al-Qur'an sebagai kitab suci dari segi teksnya memang tidak dirubah. Teks al-Qur'an yang dihimpun oleh khalifah Utsman, sehingga dikenal dengan mushaf utsmani sampai sekarang masih terpelihara. Akan tetapi pemahaman atau penafsiran terhadap kitab suci bisa berubah. Perubahan tafsir terhadap teks al-Qur'an dapat dilakukan melalui tafsir transformative yang dibangun atas sejumlah asumsi.

Pertama, bahwa di balik ayat-ayat al-Qur'an yang tersebar di berbagai surat, selalu ada nilai dasar atau spirit yang ingin dipelihara atau dipertahankan. Kedua, lanjutan dari asumsi pertama, bahwa sepanjang nilai dasar atau spirit yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an terus dipelihara,

²⁶ Nurrohman, *Qanun Jinayah versus Hukum Nasional: Problematika Formalisasi Hukum Islam di Aceh*, www.acehinstitute.com, tanggal 11 Januari 2009

pemahaman atau tafsir al-Qur'an bisa berkembang atau dikembangkan sesuai dengan perkembangan peradaban umat manusia.

Dengan asumsi bahwa semua hukum atau norma-norma yang terkandung atau yang disebut dalam al-Qur'an semuanya memiliki tujuan, ada reasoning-nya, para ulama dengan bahasa yang berbeda-beda sebenarnya telah mencoba menggali-nilai-nilai ini. Ulama ushul, misalnya, menyebutnya *maqashid al-syari'ah* atau tujuan syari'at. Bagi ulama usul atau ahli hukum Islam, setidaknya ada lima nilai yang ingin dilindungi oleh hukum Islam. Pertama, perlindungan terhadap akal atau kebebasan berpikir, kedua, perlindungan terhadap agama, ketiga perlindungan terhadap keluarga dan keturunan, keempat, perlindungan atas harta dan kepemilikan, kelima, perlindungan terhadap jiwa.

Fazlur Rahman, misalnya, menyebutnya tema-tema pokok al-Qur'an. Tema-tema seperti ketuhanan, kemanusiaan, keadilan, persamaan dan kebebasan atau kemerdekaan adalah beberapa contoh dari tema-tema yang akan terus menjadi acuan bagi para penafsir dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Sejauh ini tidak ada ulama yang membantah tentang perlunya menjunjung tinggi nilai-nilai ini. Tidak ada ulama yang mengingkari tentang perlunya menjunjung tinggi nilai ketuhanan yang kemudian dikenal dalam tradisi keislaman dengan istilah tauhid. Selain prinsip tauhid, menurut Husein Haikal, masyarakat Islam mesti dibangun dari prinsip persamaan (*musawah*), prinsip kemerdekaan (*hurriyyah*) dan prinsip persaudaraan (*ukhuwwah*). Tidak ada ulama yang menolak perlunya penghormatan terhadap nilai-nilai kemanusiaan, apapun ras, golongan atau agamanya. Sebagaimana tidak ada ulama yang membantah tentang perlunya menjunjung tinggi keadilan. Akan tetapi bagaimana para ulama memaknai dan menerapkan nilai-nilai ini dalam kehidupan masyarakat yang majemuk yang terus berubah akan sangat tergantung pada berbagai pertimbangan, pemahaman, kepentingan atau ideologi masing-masing.²⁷

Pada kitab-kitab klasik, misalnya, ditemukan suatu ketentuan bahwa dalam rangka melindungi agama, orang yang keluar dari agama Islam atau murtad dianggap telah melakukan tindak pidana sehingga ia layak dihukum dengan hukuman maksimal bisa berupa hukuman mati. Menurut pandangan

²⁷ Ahmad Najib Burhani, "Ideological interest in interpreting the Koran", The Jakarta Post, Juny 18, 2010

ini, yang dimaksud melindungi agama adalah melindungi agama Islam. Artinya bagaimana agar orang yang telah menjadi muslim tidak keluar atau meninggalkan agamanya. Orang murtad atau orang yang meninggalkan agama Islam dianggap sebagai perusak agama Islam. Oleh karenanya, agar agama Islam tetap terjaga, orang murtad harus dihukum berat. Kebebasan beragama hanya berlaku bagi orang yang masih di luar agama Islam. Mereka bebas untuk masuk atau tidak masuk agama Islam. Akan tetapi setelah ia masuk menjadi muslim, ia tidak lagi bebas untuk keluar dari Islam. Cara pandang seperti ini dianut oleh Malaysia. Di sana, orang Melayu yang diklaim sebagai muslim, tidak boleh pindah agama. Meskipun tidak dihukum mati, muslim yang pindah agama akan mendapatkan sanksi. Pandangan semacam ini juga banyak dianut di Indonesia. Bahkan masih banyak pimpinan pesantren di Jawa Barat yang berpandangan bahwa ancaman hukuman mati bagi orang murtad masih relevan untuk diterapkan pada masa sekarang. Sekitar 51 % pimpinan pesantren di Jawa Barat berpendapat ancaman hukuman mati bagi orang murtad masih relevan untuk diterapkan pada masa sekarang.²⁸

Seiring dengan semakin diterimanya perlindungan terhadap hak asasi manusia, dimana hak untuk beragama sesuai dengan keyakinannya merupakan salah satu poin yang mesti dilindungi, maka muncul penafsiran baru tentang perlindungan agama. Menurut penafsiran baru, yang dimaksud perlindungan agama adalah perlindungan terhadap kebebasan beragama. Dengan penafsiran ini, maka setiap orang pada dasarnya boleh masuk agama apapun dan keluar dari agama apapun. Tidak ada paksaan untuk masuk atau keluar dari agama tertentu.

Bahkan orang yang memilih untuk tidak beragama apapun harus juga dilindungi harkat dan martabatnya sebagaimana manusia. Pilihan untuk menganut atau tidak menganut agama tertentu harus dilindungi, sehingga menurut penafsiran baru ini, orang murtad atau keluar dari Islam tidak bisa dipandang sebagai bentuk kejahatan. Orang murtad tidak bisa dipidana. Orang murtad hanya mendapatkan sanksi moral karena melanggar moralitas agama. Kedua bentuk penafsiran ini sebenarnya mengacu pada tujuan yang sama yakni melindungi agama (*hifdzu al-din*).

²⁸ Nurrohman, *Jihad, Kekerasan dan Kekuasaan; Perspektif Pimpinan Pesantren di Jawa Barat*, Laporan penelitian, Fakultas Syari'ah dan Hukum Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati, Bandung, 2008.

Keadilan adalah nilai lain yang harus dijunjung tinggi dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Akan tetapi dalam menerapkan atau mewujudkan keadilan, penafsir satu bisa berbeda dengan penafsir lain. Akibatnya, mereka sering membuat kesimpulan yang berbeda, meskipun merujuk kepada sejumlah ayat-ayat al-Qur'an yang sama.

Para ulama, misalnya sepakat bahwa keadilan adalah syarat dimungkinkannya poligami. Tidak ada ulama yang membantah tentang perlunya para suami menjunjung tinggi keadilan bila akan berpoligami. Keadilan adalah nilai yang memang mesti dijunjung tinggi oleh umat Islam dalam hal apapun. Kalau tidak sanggup menjunjung tinggi keadilan maka anjurannya adalah monogamy. Masalahnya adalah bisakah seorang suami yang memiliki istri lebih dari satu berbuat adil? Sebagian penafsir berpendapat bisa, yakni dengan cara membagi nafkah dan giliran berkunjung secara sama atau seimbang. Sebagian penafsir lain berpandangan bahwa seorang suami tidak mungkin bisa berbuat adil bila memiliki istri lebih dari satu. Muhammad Abduh adalah seorang ulama, yang setelah melakukan penelitian terhadap konteks ayat dan situasi sosial dulu dan kini, menyimpulkan bahwa poligami pada dasarnya haram, karena seorang lelaki tidak mungkin bisa berlaku adil. Poligami, papar Abduh, justru menimbulkan permusuhan, kebencian, dan pertengkaran antara para istri dan anak. Efek psikologis bagi anak-anak hasil pernikahan poligami sangat buruk: merasa tersisih, tak diperhatikan, kurang kasih sayang, dan dididik dalam suasana kebencian karena konflik itu. Suami menjadi suka berbohong dan menipu karena sifat manusia yang tidak mungkin berbuat adil. Pada akhir tafsirnya, Abduh mengatakan dengan tegas poligami haram *qat'i* karena syarat yang diminta adalah berbuat adil, dan itu tidak mungkin dipenuhi manusia.²⁹

Dengan logika sederhana, memang sulit untuk mempertahankan poligami sebagai bentuk syari'at yang dianjurkan sebab pertanyaannya kalau lelaki dibolehkan poligami mengapa wanita tidak dibolehkan poliandri? Kalau alasan poligami, sebagaimana yang sering digunakan oleh para pelakunya, adalah takut berbuat zina, mengapa hanya laki-laki saja yang perlu "dilindungi" agar tidak berzina, sementara wanita tidak perlu dilindungi? Dalam kenyataannya potensi berzina sama-sama terdapat pada laki-laki maupun wanita. Para pembela poligami sering menggunakan fakta

²⁹ Muhammad Rasyîd Ridâ, *Tafsir al-Manâr*, Dâr al-Fikr, tt, jilid IV, hlm. 347-350.

bahwa Rasulullah sendiri pernah melakukan poligami. Fakta ini sering digunakan untuk menyatakan bahwa poligami itu sunnah, dengan tanpa mau meneliti lebih jauh konteks sosial yang dihadapi Nabi pada waktu itu. Kalau memang Rasulullah benar-benar memandang poligami sebagai sesuatu yang “sunnah” yang layak diikuti oleh umatnya, pertanyaannya, mengapa Rasulullah melarang menantunya, Ali bin Abi Thalib memadu istrinya, Fatimah, yang juga anak perempuan Rasul.

Contoh lain adalah tentang kepemimpinan wanita. Banyak ulama yang berpandangan bahwa lelaki harus menjadi pimpinan baik dalam keluarga maupun dalam masyarakat. Kemudian setelah dilakukan penelitian lebih jauh dengan menghubungkan satu ayat dengan ayat lain, muncul penafsir lain yang berpendapat bahwa wanita memiliki hak yang sama untuk menjadi pemimpin baik dalam keluarga maupun di masyarakat. Baru-baru ini bahkan ada ulama yang memiliki pemahaman bahwa wanita pun memiliki hak yang sama untuk menjadi pemimpin dalam ibadah shalat selama ia memiliki kualifikasi yang memadai. Di tahun 2005, Amina Wadud, profesor wanita studi Islam di Virginia Commonwealth University ini menggelar shalat Jumat dengan jamaah yang terdiri dari laki-laki dan wanita, dimana ia bertindak sebagai imam dan khatibnya. Meskipun untuk saat ini, imam shalat perempuan belum lazim dilakukan di dunia Islam, tetapi apa yang dilakukan oleh Amina Wadud, kemudian diikuti oleh Raheel Reza, perempuan asal Kanada yang menjadi imam shalat Jumat di Oxford, sebenarnya sudah ada presedennya pada masa Nabi, yakni Ummu Waraqah.³⁰

Apa yang dilakukan oleh Ummu Waraqah, Amina Wadud dan Raheel Reza, sebenarnya merupakan bentuk transformasi nilai kepemimpinan wanita yang diaktualisasikan dalam memimpin ritual ibadah. Tafsir transformative semacam ini amat dibutuhkan bagi para aktivis perempuan dan aktivis kesetaraan dan keadilan gender. Sebagai bentuk aktifitas yang belum lazim, apa yang dilakukan oleh Amina Wadud maupun Raheel Reza tentu mendapat penolakan dari ulama konservatif. Pakar hadits, Prof. KH. Ali Musthafa Ya'kub, yang juga guru besar pada Institut Ilmu Alquran (IIQ) Jakarta ini menolak hadits Ummu Waraqah sembari mengajak berlogika begini, "Kalau hadis itu shahih, mengapa para ulama terdahulu tidak memakai hadis

³⁰ “Mengenang kembali kontroversi imam perempuan”, *Republika*, 10 Juni, 2010.

tersebut?"³¹ Sewaktu para ahli hadits meneliti dua hadits yang bertentangan, yang satu membolehkan wanita menjadi imam shalat sedang yang lain melarangnya, ternyata hadits yang membolehkan wanita jadi imam shalat lebih kuat,³² Lalu apa makna penolakan ulama konservatif terhadap tampilnya perempuan memimpin shalat jum'at? Menurut hemat penulis, penolakan para ulama itu lebih karena masih kuatnya budaya patriarkis ketimbang karena kurangnya dalil. Artinya masyarakat belum terbiasa melihat wanita menjadi imam dalam shalat jum'at.

Dalam bidang kewarisan, umat Islam sudah banyak yang menyamakan pembagian waris antara anak laki-laki dengan anak perempuan. Tafsir atau pemahaman bahwa anak laki-laki mendapat bagian dua kali dari pembagian anak perempuan sudah banyak yang mulai ditinggalkan dan diganti dengan tafsir baru bahwa sesuai dengan perubahan struktur atau budaya masyarakat, anak laki-laki dan anak perempuan layak mendapat bagian yang sama. Menurut tafsir lama, misalnya, seorang anak yang agamanya berbeda dengan agama orang tuanya tidak mendapat warisan atau terhalang warisannya. Akan tetapi pada tahun 2005, majlis hakim di pengadilan agama Depok (putusan Pengadilan Agama Depok Nomor: 441/Pdt.G/2004/PA.Dpk.) memutuskan seorang anak angkat perempuan yang telah pindah agama, artinya agamanya tidak sama dengan agama orang tua angkatnya, tetap mendapat bagian dari harta waris yang ditinggalkan orang tua angkatnya.³³ Keputusan Pengadilan Agama Depok ini mengacu kepada pasal 209 Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang menyatakan bahwa anak angkat bisa menerima 1/3 dari harta warisan orang tua angkatnya sebagai wasiat wajibah. Dalam keputusan ini, majlis hakim ternyata berpendapat bahwa yang dimaksud dengan anak angkat meliputi anak angkat yang seagama maupun yang beda agama. Hal ini bisa terjadi karena rasa keadilan bisa berkembang dari waktu ke waktu sejalan dengan perubahan struktur atau budaya masyarakat.

³¹ *Ibid.*

³² Trisha Sertori, "Dr. Amina Wadud For a Progressive Islam", The Jakarta Post, November 19, 2009

³³ Makinudin, "Pemberian wasiat wajibah kepada anak angkat (pasal 209 KHI); Analisis terhadap al-Baqarah :180", Jurnal Hukum Islam ,Kopertais Wilayah IV Surabaya, Vol. 01, No. 01, Maret 2009. Sumber: <http://ejournal.sunan-ampel.ac.id/index.php/JHI/article/viewFile/153/139> Diunduh tanggal 5 July 2010.

Perbudakan barangkali merupakan contoh paling nyata dalam melihat perubahan atau transformasi penafsiran. Meskipun banyak ayat al-Qur'an yang "merestui" adanya perbudakan, tetapi spirit untuk meniadakan segala macam bentuk perbudakan karena dianggap sudah tidak lagi sesuai dengan perkembangan zaman, bisa diterima oleh ulama dari kalangan manapun. Tidak ada ulama yang terang-terangan membela atau mempertahankan system ini. Tidak ada ulama yang keberatan atas perlunya memberantas kejahatan *trafficking*, perdagangan manusia atau perbudakan dalam bentuknya yang baru.

Contoh-contoh ini menunjukkan bahwa meskipun nilai yang dilindungi sama yakni agama, kesetaraan dan keadilan, ayat al-Qur'an yang dirujuk juga sama, akan tetapi penafsiran seseorang bisa berbeda dengan penafsiran orang lain karena perbedaan pertimbangan, pemahaman, zaman maupun kepentingan. Tafsir transformative tidak menafikan tafsir lama atau tradisional. Dalam khazanah kitab tafsir lama sering ditemukan ide atau gagasan yang jauh lebih maju dari semangat zamannya. Ide atau gagasan itu mungkin belum cocok pada masa itu, tapi boleh jadi justru amat relevan untuk perkembangan zaman masa kini. Tafsir transformatif adalah opsi baru yang bisa digunakan oleh umat Islam dalam menghadapi zaman atau cita-cita yang berubah. Tafsir transformative mengikuti evolusi perkembangan daya nalar, perkembangan peradaban maupun perkembangan spiritual umat manusia. Tafsir transformative adalah tafsir yang dengan sadar mengakui bahwa setiap tafsir terhadap ayat-ayat al-Qur'an tidak bisa dipisahkan dari ideology yang dianut oleh para mufasirnya. Oleh karenanya, keragaman ideology akan melahirkan keragaman penafsiran. Akan tetapi tafsir transformative dengan sadar memilih ideology progressive dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.

Jadi ideology kaum puritan yang ingin mengembalikan cara hidup dan pemikiran manusia ke dalam suasana saat al-Qur'an diturunkan jelas tidak sejalan dengan gagasan tafsir transformative. Oleh karena itu tafsir transformatif tidak anti terhadap tema-tema kontemporer seperti tema keadilan dan kesetaraan gender, toleransi, pluralisme, emansipasi, partisipasi dan demokrasi. Tafsir transformative justru berusaha memberikan nilai-nilai al-Qur'an saat membicarakan tema-tema ini. Tema khilafah, boleh jadi menjadi tema tafsir transformative, tapi khilafah dalam pembahasan tafsir transformative, bukan konsep khilafah yang cenderung teokratis tapi konsep

khilafah yang lebih demokratis, konsep khilafah yang memberikan kesetaraan dan peluang bagi setiap manusia untuk berpartisipasi mengambil tanggungjawab dan memerankan dirinya sebagai wakil Tuhan di muka bumi. Bukan konsep khilafah yang elitis, yang menempatkan orang tertentu atau kelompok tertentu sebagai kelompok yang merasa paling berhak mewakili Tuhan di muka bumi dan karenanya berhak memonopoli kebenaran.

Jadi, problem transformasi, apakah transformasi kultural atau struktural melalui proses formalisasi, qanunisasi atau positivasi hukum Islam dalam hukum nasional, berawal dari kekakuan dalam memilih model. Oleh karena itu, pilihan terhadap model menjadi penting, terutama model transformasi seperti apa yang lebih cocok untuk kondisi Indonesia. Disini kemudian muncul gagasan untuk melakukan reformasi hukum Islam. Bagi sebagian kalangan bagian-bagian dari Kompilasi Hukum Islam sudah tidak cocok dengan perkembangan hukum dan social yang ada di Indonesia. Sejumlah pakar dan aktifis menawarkan solusi melalui reformasi hukum keluarga yang dirumuskan dalam apa yang disebut sebagai *Counter Legal Drafting Kompilasi Hukum Islam (CLD-KHI)*.

Contoh, jika dalam KHI (pasal 2) pernikahan adalah bentuk ibadah, dalam CLD-KHI pernikahan dikategorikan sebagai muamalat atau kontrak berdasarkan kesepakatan bersama (pasal 2). Jika dalam KHI, administrasi atau pencatatan perkawinan tidak dipandang sebagai pilar atau unsur penting perkawinan (pasal 14), pada CLD-KHI administrasi atau pencatatan perkawinan dianggap sebagai pilar atau rukun perkawinan (pasal 6). Jika wali pada KHI dipandang sebagai pilar atau rukun pernikahan, dalam CLD-KHI tidak dianggap sebagai rukun. Jika dalam KHI, perempuan tidak diizinkan untuk menjadi saksi, pada CLD-KHI, perempuan seperti laki-laki, boleh menjadi saksi dalam perkawinan.

Meskipun baru sebatas draft usulan, apa yang diusulkan oleh CLD-KHI itu amat progresif, sensitif gender dengan melakukan penafsiran atau interpretasi ulang terhadap teks al-Qur'an dan Sunah.

TABEL 16.

USULAN PEMBAHARUAN KOMPILASI HUKUM ISLAM

Hukum Perkawinan

No.	Diskusi	KHI- Inpres No1 /1991	CLD- KHI
1	Pernikahan	Pernikahan adalah bentuk ibadah (Pasal 2)	Pernikahan bukan bentuk ibadah (<i>'ibadah</i>), tetapi mu'amalat (kontrak berdasarkan kesepakatan bersama antara dua pihak) (Pasal 2)
2	Wali	Ini adalah pilar (<i>rukun</i>) pernikahan (Pasal 14)	Hal ini bukan pilar pernikahan (Pasal 6)
3	Administrasi Pernikahan	Bukan rukun perkawinan (Pasal 14)	rukun perkawinan (Pasal 6)
4	Perempuan saksi dalam pernikahan	Perempuan tidak diizinkan untuk menjadi saksi (Pasal 25)	Perempuan, seperti laki-laki diperbolehkan untuk menjadi saksi dalam pernikahan (Pasal 11)
5	Usia minimal	Usia 16 tahun untuk pengantin perempuan, dan 19 tahun untuk pengantin pria (Pasal 15)	Usia untuk kedua pengantin 19 tahun (Pasal 7)
6	Pernikahan untuk Perawan (gadis yang belum pernah menikah sebelumnya)	Tidak peduli usia, dia harus menikah di bawah kendali walinya atau orang atas nama walinya (Pasal 14)	Gadis berusia 21 tahun dia bisa menikah tanpa izin dari walinya (Pasal 7)
7	Mahar	Diberikan oleh pengantin pria ke pengantin (Pasal 30)	Dapat diberikan oleh pengantin untuk pengantin pria dan sebaliknya (Pasal 16)
8	Sikap suami & istri	Suami adalah kepala keluarga dan istri adalah penjaga rumah	hak dan kewajiban suami istri adalah sama (Pasal 49)

		tangga (Pasal 79)	
9	Kebutuhan dasar hidup (nafkah) Kewajiban suami	(Pasal 80 angka 4)	Kewajiban suami dan istri (Pasal 51)
10	Perjanjian tentang Periode waktu tertentu pernikahan tidak diatur.	Tidak Diatur,	Diatur; pernikahan berakhir bersama-sama dengan akhir periode tercantum dalam perjanjian (Pasal 22, 28, dan 56 titik [a])
11	Antar-agama	pernikahan Benar-benar dilarang (Pasal 44 dan 61)	Diizinkan, asalkan bertujuan untuk mencapai tujuan perkawinan (Pasal 54)
12	Poligami (<i>ta'addud al-zawjât</i>)	Diizinkan, dengan beberapa kondisi (Pasal 55-59)	Tidak diizinkan sama sekali, <i>haram li ghairihi</i> (Pasal 3)
13	<i>Iddah</i> (masa transisi)	<i>Iddah</i> hanya diterapkan pada istri (Pasal 153)	<i>Iddah</i> diterapkan untuk kedua suami dan istri (Pasal 88)
14	<i>Iddah</i> cerai	Berdasarkan <i>dukhûl</i> (Pasal 153)	Berdasarkan akad, bukan pada <i>dukhûl</i> (Pasal 88).
15	<i>Ihdâd</i> (berkabung)	<i>Ihdâd</i> hanya diterapkan pada istri (Pasal 170)	Selain untuk istri, <i>ihdâd</i> juga diterapkan pada suami (Pasal 112)
16	<i>Nusyuz</i> (memberontak dari melakukan Kewajiban)	<i>Nusyuz</i> hanya mungkin dilakukan oleh istri (Pasal 84)	<i>Nusyuz</i> dapat dilakukan oleh istri dan suami (Pasal 53 [1])
17	<i>Khulu`</i> (perceraian oleh	<i>Khulu`</i> dinyatakan sebagai <i>thalaq bâ'in</i>	<i>Khulu`</i> sebagai <i>thalaq</i> biasa dimana suami dan

	inisiatif istri)	<i>sughra</i> , suami dan istri diizinkan untuk mendamaikan dengan kontrak pernikahan baru (Pasal 119)	istri dibolehkan untuk rujuk (<i>thalaq raj'iy</i>) (Pasal 1 dan 59)
--	------------------	--	--

Hukum Kewarisan

No	Diskusi	KHI-Inpres No.1/1991	CLD- KHI
1	Agama yang berbeda antara orang mati dan ahli warisnya	Hal ini menjadi kendala (<i>mani'</i>) dalam proses pewarisan (Pasal 171 dan 172)	Ini bukan halangan (<i>mani'</i>) dalam proses pewarisan (Pasal 2)
2	Anak ilegal	Hanya memiliki hubungan dengan ibunya (pasal 186)	Jika ayah kandungnya itu diketahui, dia memiliki hak untuk mewarisi kekayaan ayahnya (Pasal 16)
3	' <i>Awl dan radd</i>	Keduanya <i>awl</i> dan <i>radd</i> yang Diadopsi (pasal 192 dan 193)	Dihilangkan
4	Pembagian untuk anak lelaki dan perempuan	Bagian anak lelaki adalah dua kali dari anak perempuan (Pasal 176)	Bagian untuk putra dan putri adalah sama (Pasal 8 [3]).

Hukum Perwakafan (hak milik yang dapat diwakafkan)

No	Diskusi	KHI- Inpres No.1/1991	CLD- KHI
1	Hak kekayaan intelektual sebagai milik yang dapat diwakafkan	tidak diatur	Diatur (Pasal 11)

Implikasi dari upaya transformasi dan integrasi hukum Islam

dalam hukum nasional melalui instrument politik kekuasaan adalah bahwa kewajiban terhadap negara sama dengan kewajiban terhadap agama dan taat pada hukum nasional sama dengan taat pada hukum agama/syariat Islam. Implikasi lain adalah hilang atau berkurangnya sifat sakral dari hukum itu sendiri. Hal ini dapat terjadi jika hukum Islam yang diadopsi oleh negara tidak disepakati di kalangan ulama madzhab, sehingga orang yang tidak menganut madzhab yang disahkan negara merasa ketaatannya pada hukum bukan atas dasar kesadaran agamanya. Upaya transformasi dan integrasi juga beresiko menghilangkan kekuatan moral dari syariat. Padahal, sebagai hukum moral, syariat dalam sejarahnya telah terbukti dapat menciptakan ketertiban dan kebaikan umum. “*As a moral law it is paradigmatic*”, kata Hallaq dalam bukunya *The Impossible State; Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. Tetapi semenjak abad ke 19 (sembilan belas), di tangan kolonialis Eropa, system politik dan ekonomi yang dibangun melalui prinsip syariah, secara struktural dihancurkan dan syariat direduksi perannya hanya untuk menyediakan materi hukum personal di negara modern. Dengan semakin kecilnya ruang lingkup syariat, maka syariat telah dihilangkan otonominya sebagai agen social di negara modern.³⁴

Transformasi dan integrasi hukum Islam dalam hukum nasional juga dapat menghilangkan sifat otonomi atau kemandirian syariat dari negara. Padahal menurut Alam, sejak awal sejarahnya, kandungan hukum Islam pada umumnya dikembangkan dengan tanpa adanya campur tangan dan tekanan politik. (*from its very beginnings, the content of Islamic law developed largely free from political influence and pressure.*)³⁵

Implikasi berikutnya adalah terjadinya dualisme sikap yang tercemin dalam ungkapan sah menurut agama dan tidak sah menurut negara atau sebaliknya *Yasihhu diniyyan wala yashihhu qadla'iyyan*. Banyak contoh dalam hal ini seperti nikah tidak tercatat, talak di bawah tangan, poligami tanpa izin pengadilan. Ketentuan hukum yang tidak sejalan atau tidak didukung oleh budaya masyarakat akan mengakibatkan hukum itu mandul. Legal system, sebagaimana dikatakan oleh Friedman, terdiri atas tiga aspek, yakni struktur, substansi dan budaya. Ibarat mesin, struktur adalah kerangka

³⁴ Wael B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, Columbia University Press (2013) (2013: 7)

³⁵ Lubna A Alam, 2007. *Keeping The State Out: The Separation of Law and State in Classical Islamic Law*, Michigan Law Review, April 2007, Vol. 105 Issue 6, p 1255.

atau wujud mesinnya itu sendiri, substansi adalah cara kerja atau apa yang diproduksi oleh mesin, sedangkan budaya hukum adalah sikap masyarakat terhadap mesin. Sikap masyarakat terhadap hukum dan system hukum dapat bersumber dari berbagai macam mulai dari keyakinan, nilai-nilai yang mereka anut, cita-cita dan harapan mereka (Friedman, 2017: 6).³⁶

Apa solusi yang bisa ditawarkan? Salah satu solusi yang dapat ditawarkan adalah melalui apa yang oleh Prof. Mahfud MD disebut eklektisasi hukum Islam. Setelah mengutip pernyataan Bung Karno pada pidato tanggal 1 Juni 1945 di depan sidang Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan (BPUPK) yakni “jika orang-orang Islam ingin agar hukum Islam berlaku di Indonesia, rebutkah kursi-kursi kepemimpinan (DPR, presiden, gubernur, dan lain-lain) agar aspirasi hukum Islam masuk ke dalam hukum Indonesia. Begitu juga jika orang-orang Kristen ingin agar *letter-letter* Kristen menjadi hukum Indonesia, perjuanglah agar kursi-kursi kepemimpinan dan lembaga perwakilan diduduki oleh orang-orang Kristen”.

Menurut Mahfud, pernyataan Bung Karno itu memberi dua kesimpulan. Pertama, bukan hanya orang-orang Islam yang berhak memperjuangkan hukum agamanya, tetapi juga pemeluk agama-agama lain; Protestan, Katolik, Hindu, Buddha, dan sebagainya. Nilai-nilai hukum agama dan keyakinan serta budaya apa pun bisa masuk ke dalam hukum nasional melalui proses demokratis. Kedua, pembentukan hukum nasional kemudian diolah melalui proses eklektis di lembaga legislatif, yakni memilih nilai-nilai hukum dari berbagai agama, keyakinan, dan kultur yang disepakati sebagai *kalimatun sawa'* (pandangan yang sama) oleh para wakil rakyat dan pemimpin negara yang terpilih untuk kemudian diberlakukan sebagai hukum Negara.

Produk dari proses eklektisasi itu kemudian bisa dikelompokkan menjadi dua. Pertama, untuk hukum-hukum publik diberlakukan *unifikasi* hukum, yakni memberlakukan hukum-hukum yang sama untuk seluruh warga Negara tanpa membedakan agama, ras, suku, dan kelompok sosialnya. Dalam hal khusus tentu bisa berlaku perkecualian sesuai dengan asas “*lex specialis derogat legi generali*”. Kedua, untuk hukum-hukum privat (dan perdata pada umumnya) berlaku hukum agama, kepercayaan, dan adat masing-

³⁶ Lawrence Meir Friedman, Grant M. Hayden, *American Law; An Introduction*, Oxford University Press (2017).

masing komunitas golongan penduduk. Sebenarnya hukum perdata Islam dan Adat sudah diberlakukan sejak zaman kolonial Belanda (1848) sehingga sejak dulu pun kita sudah mempunyai lembaga peradilan agama.

Hukum-hukum publik yang harus sama itu, misalnya, hukum tata Negara, hukum administrasi Negara, hukum pidana, hukum lingkungan, hukum pemilu, dan sebagainya. Ada juga hukum-hukum agama di bidang keperdataan yang dituangkan di dalam UU tetapi hanya untuk memfasilitasi dan memproteksi bagi yang ingin melakukannya tanpa memberlakukan (mewajibkan atau melarang) substansinya, misalnya UU Zakat, UU Haji, dan sebagainya, yang keberlakuan substansinya tetap berdasar kesukarelaan. Itupun tetap harus melalui proses eklektisasi.

Dengan demikian, nilai-nilai hukum agama bisa menjadi sumber hukum dalam arti sebagai bahan pembuatan hukum (sumber hukum materiil) tetapi tidak otomatis menjadi sumber hukum formal (peraturan perundang-undangan) atau hukum yang berdiri sendiri. Sumber hukum materiil tidak dengan sendirinya menjadi sumber hukum formal atau hukum yang berbentuk peraturan perundang-undangan. Ia hanya bisa menjadi hukum formal setelah melalui proses eklektisasi. Ajaran Islam memang menjadi sumber hukum, tetapi ia bukan satu-satunya sebab ajaran agama-agama dan keyakinan lain yang hidup di Indonesia juga menjadi sumber hukum.

Nilai-nilai hukum agama apa pun bisa masuk ke dalam hukum public (nasional) jika disepakati oleh lembaga legislatif dalam proses eklektisasi. Adapun hukum privat (perdata) bisa berlaku dengan tanpa harus dijadikan hukum formal. Untuk hukum-hukum Islam yang tidak bisa menjadi hukum publik, nilai-nilai substantifnya tetap bisa dimasukkan, yakni *maqashid al-syar'at* atau tujuan syariahnya yang meliputi kemaslahatan umum dan keadilan.³⁷

Apa yang ditawarkan professor Mahfud, mengandung arti bahwa umat Islam mesti menyadari dan menerima perbedaan dalam madzhab, aliran teologi atau aliran politik sebagai rahmat karena akan melahirkan banyak pilihan. Salah satu pilihan yang dapat diambil, khususnya dalam transformasi hukum pidana Islam, adalah dengan mengadopsi pandangan Muhammad Shahrur. Melalui konsep *al-had al-adna* (*lower limit*) atau batas terendah dan *al-had al-a'la* (*upper limit*) batas

³⁷ Moh Mahfud MD, *Hukum Islam dalam Hukum Nasional*, Kompas, Jum'at, 22 Juni 2018.

tertinggi Shahrur berusaha menjelaskan bahwa dalam pelaksanaan hukuman pidana dalam Islam, fleksibilitas amat dimungkinkan.³⁸

Solusi yang ditawarkan oleh prof. Mahfud, akan menjadikan kelompok yang menjadikan agama atau Islam sebagai ideology harus tunduk dan mengikuti system hukum dan ideology yang dianut Indonesia. Dengan kata lain, dalam bahasa Masykuri Abdillah, menjadikan ideologi Islam yang dipahami kelompok tertentu sebagai sub ideology Pancasila sebagai ideology Negara.

Dalam kontek sosial politik, pengamalan syariat harus lebih menekankan pada aspek maqashid atau tujuan syariat. Dalam era demokrasi seperti yang dialami Muslim Indonesia, umat Islam mesti berusaha mengikis, mengurangi atau menghapus apa yang oleh Andrew Bostom sebagai *The Legacy of Islamic Totalitarianism* yang terdapat dalam syariat Islam. Konsep solusi atau opsi yang dapat digunakan bagi integrasi hukum Islam dalam hukum nasional adalah seperti apa yang dikatakan oleh Macauly (1833) waktu merancang kodifikasi dan unifikasi hukum di India, yaitu: “uniformity when you can have it; diversity when you must have it; but in all cases, certainty”.³⁹ Oleh karena itu diperlukan rekayasa structural maupun kultural sebab sebagaimana dikatakan oleh Friedmen, system hukum meliputi tiga aspek yakni substansi hukum, budaya hukum dan struktur hukum.[]

³⁸ Andreas Christmann, *The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur*, Brill, Leiden, 2009, hal, 548).

³⁹ Nurrohman, *Syari'at Islam Dan Hukum Nasional (Problematika Transformasi dan Integrasi Hukum Islam Kedalam Hukum Nasional)*, TAJDID, Jurnal Ilmu-ilmu Agama Islam dan Kebudayaan, ISSN: 0854-9850, volume 16, No.2, September 2009.

BAB IV

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pemaparan di atas dapat disimpulkan beberapa hal berikut:

1. Model transformasi hukum Islam dalam hukum nasional dalam perjalanan sejarah Indonesia meliputi model transformasi substantive (progressive), normative (adaptive) dan attributive (symbolic)
2. Problem-problem yang ditemukan dalam melakukan upaya transformasi hukum Islam dalam hukum nasional, terkait dengan cara seseorang meletakkan fungsi agama dalam kehidupannya sehingga problem seseorang atau sekelompok orang yang menempatkan agama sebagai ideologi berbeda dengan orang yang menempatkan agama sebagai landasan etik, moral dan spiritual juga berbeda dengan orang yang menempatkan agama sebagai sub ideology dari ideology Negara Pancasila.
3. Implikasi yuridis maupun sosiologis dari kebijakan atau politik hukum yang diambil oleh negara adalah munculnya ambivalensi dalam perilaku maupun dalam memberikan analisis hukum, misalnya ada perbuatan yang dinilai sah menurut agama tapi tidak sah menurut negara atau sebaliknya.
4. Bentuk-bentuk reformasi atau reaktualisasi hukum Islam diperlukan adalah reformasi substantive (*progresive*) untuk hukum public dan reformasi normative (adaptive) untuk hukum privat atau personal.
5. Solusi atau opsi yang ditawarkan adalah integrasi hukum Islam dalam hukum nasional bila memungkinkan melalui rekayasa kultural maupun struktural, jika tidak maka keragaman (*diversity*) mesti diterima asalkan ada kepastian.

B. Rekomendasi

1. Mengingat perubahan konstitusi merupakan sesuatu yang sulit, maka dengan konstitusi yang ada, umat Islam perlu mensiasatinya sehingga perundang-undangan yang berlaku di Indonesia bisa menyerap nilai dan norma syari'at tapi di sisi lain tidak bertentangan dengan konstitusi.

2. Perlunya reformasi atau reinterpretasi hukum Islam, khususnya hukum pidana Islam. Umat Islam perlu didorong agar berani melakukan ijihad baik ijihad yang bersifat *istinbathy* atau ijihad *tathbiqy*. Dorongan yang diberikan oleh Nabi Muhammad SAW kepada umatnya agar berani berijihad, karena mereka yang berani berijihad akan diberi pahala meskipun hasil ijtihadnya kurang tepat, menunjukkan bahwa Nabi Muhammad sebenarnya mendorong terjadinya reformasi dan reaktualisasi dalam ajaran Islam.
3. Perlu adanya keahlian menyusun undang-undang atau Perda (*legal drafter*)
4. Perlunya penerangan atau dakwah yang juga didukung oleh penelitian yang membuktikan bahwa syari'at Islam terbukti membawa keamanan, keadilan dan kesejahteraan atau membawa rahmat bagi umat manusia. Kajian akademik yang dimaksudkan untuk mengukur tingkat ketercapaian tujuan syariat perlu digalakan dengan menggunakan indikator dan tolok ukur yang bisa diukur secara obyektif.
5. Perlu menjajagi penerapan hukum Islam lewat *extra judicial* atau di luar undang-undang formal (semacam hukum adat). Artinya hukum adat yang berisi hukum Islam perlu dikembangkan agar memperoleh pengakuan atau perlindungan secara legal.[]

REFERENSI

Abou El Fadl, Khaled, 2003, *Islam and the State: A Short History*, in Khaled M. Abou El Fadl et.al. *Democracy and Islam in the New Constitution of Afghanistan*.

Abou El Fadl, Khaled et al. 2004. *Islam and the Challenge of Democracy*-Princeton University Press.

Abou El Fadl, Khaled, 2014. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, England: Oneworld Publications.

Abdillah, Masykuri, 2000, *Religion within The Nation of Pluralistic Society (Agama dalam Pluralitas Masyarakat Bangsa)* in *Kompas* February 25, 2000.

Abd al-Raziq, Ali, 1985, *Islam and The Principles of Government (al-Islam wa ushul al-Hukm)*, translated to Indonesia, *Khilafah dan Pemerintahan dalam Islam*, Bandung: Pustaka.

Alam, Lubna A, 2007. *Keeping The State Out: The Separation of Law and State in Classical Islamic Law*, Michigan Law Review, April 2007, Vol. 105 Issue 6, p 1255.

Ash Shiddieqy, Hasbi, 1975. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta, Bulan Bintang.

Auda, Jasser, 2007, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law, A Systems Approach*, London, Washington: The International Institute of Islamic Thought.

Dobinson, Ian and Johns, Francis, *Qualitative Legal Research*, in Mike McConville and Wing Hong Chui, ed., *Research Methods for Law*, Edinburgh University Press, 2007.

Enayat, Hamid.,1982., *Modern Islamic Plitical Thought: The Response of the Shi'i and Sunni Muslims to Twentieth Century*, London, The Macmillan Press LTD, 1982. page 14.

Hallaq, Wael B., 2013, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, Columbia University Press (2013).

Ibrahim, Ahmed Fekry, 2015, *Pragmatism in Islamic Law. A Social and Intellectual History*, Syracuse University Press.

Ismail, Faisal, 1995, *Islam, Politic and Ideology in Indonesia: A Study of The Process of Muslim Acceptance of The Pancasila*, a dissertation, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 1995.

Kuru, Ahmet T., 2009, *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey*, Cambridge University Press.

Nasution, Harun, 1985, *Islam and the System of Government as Developing in History* (Islam dan Sistem pemerintahan Sebagai yang Berkembang dalam Sejarah) in *Studia Islamika*, Nomor 17 tahun VIII (July 1985).

Nurrohman dkk, 2002. *Sharia, Constitution and Human Rights: Study on The View of Acehnese Figures on The Model of Sharia Implementation (Syari'at Islam, Konstitusi dan Hak Asasi Manusia: Studi Terhadap Pandangan Sejumlah Tokoh tentang Model Pelaksanaan Syari'at Islam di Daerah Istimewa Aceh)*, Bandung: Lembaga Penelitian IAIN .

Nurrohman, *SYARI'AT ISLAM DAN HUKUM NASIONAL (Problematika Transformasi dan Integrasi Hukum Islam Kedalam Hukum Nasional)*, TAJDID, Jurnal Ilmu-ilmu Agama Islam dan Kebudayaan, ISSN: 0854-9850, volume 16, No. 2, September 2009.

Nurrohman, 2007, *Questioning theocratic caliphate*, The Jakarta Post, August 24, 2007. Available online at: <http://pancasilaislam.blogspot.co.id/2010/02/questioning-theocratic-caliphate.html> accessed , October 7, 2017.

Palmer, Vernon Valentine, Mattar, Mohamed Y, and Koppel, Anna, ed., 2015. *Mixed Legal System, East and West*, Ashagate Publishing Company.

Praja, Juhaya S., 2009. *Theories on Isalmic Law: Comparative Study with Philosophical Approach (Teori-Teori Hukum Islam: Suatu Telaah Perbandingan dengan Pendekatan Filsafat)*, Bandung, Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN).

Rehman, Scheherazade S and Askari, Hossein., 2010, *How Islamic are Islamic Countries*, Global Economy Journal, Volume 10, Issue 2, Article 2.

Salim, Arskal, 2008, *Challenging the Secular State; The Islamization of Law in Modern Indonesia*, 2008 University of Hawai'i Press.

Schacht, Joseph, 1983, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University Press, USA.

Sjadzali, Munawir, 1990., *Islam and Government (Islam dan Tata Negara)*, Jakarta . UI Press, 1990.

al-Syarif, Ahmad Ibrahim, 1972., *The Prophet's State in Medina (Daulat al-Rasul fi al-Madinah)*, Mesir, Dar al- Maarif, 1972.

Syarif, Nurrohman., 2016, *Sharia in The Perspective of Legal System Base on Pancasila (Syariat Islam dalam Perspektif Negara Hukum berdasar Pancasila.)* Pandecta, Research Law Journal, 11 (02). pp. 160-173. ISSN 1907 8919 (print) 2337 5418 (online).

Tibi, Bassam, 2012, *Islamism and Islam*, Yale University Press (2012).

Watt, Montgomery, 1961. *Muhammad Prophet and Statesman*, Oxford University Press.

BIODATA PENULIS

1. **Dr. H. Nurrohman, MA.** lahir di Tegal, 17 Agustus 1958. Ayahnya adalah HM Syarif dan ibunya adalah Hj. Syamsiyah. Pendidikan Strata Satu (S1) ditempuh Fakultas Syariah IAIN Sunan Gunung Djati, Bandung (1984), S2 di UIN Jakarta (1990) dan S3 di UIN Jakarta (2004). Selain sebagai pengajar (Lektor Kepala) pada mata kuliah Fiqh Siyasah (Hukum Tata Negara dan Politik Hukum Islam) dia juga terlibat di sejumlah organisasi sosial. Dewasa ini, dia tercatat sebagai salah satu pengurus Majelis Ulama Indonesia (MUI) Jawa Barat (Bidang Kajian Islam) dan sebagai Ketua LBM (Lembaga Bahtsul Masail) di Pengurus Wilayah Nahdatul Ulama, Jawa Barat. Dia juga aktif dalam berbagai kegiatan diskusi, seminar, dan konferensi di berbagai forum akademik baik sebagai peserta maupun pembicara.
2. **Dr. Abdulah Safe'i, M.Ag** lahir di Indramayu Jawa Barat, 9 Oktober 1967 adalah Alumni Pondok Modern Gontor tahun 1987 dan MA Daar el-Qolam Gintung Jayanti Tangerang tahun 1988. Pendidikan Strata Satu (S1) ditempuh di Fakultas Syariah IAIN Sunan Gunung Djati Bandung di Serang (1993), S2 di IAIN Ar-Raniry Banda Aceh (1997) dan S3 di UIN Sunan Gunung Djati Bandung (2017). Selain sebagai pengajar mata kuliah Ushul Fiqh di Fakultas Syariah dan Hukum, dia juga mengajar di Pascasarjana S2 Ilmu Hukum UIN Bandung. Saat ini ia sebagai pembina Pondok Modern al-Aqsha Cibeusi Jatinangor Sumedang dan Anggota Dewan Pengasuh Pondok Pesantren Mahasiswa Universal Cipadung Bandung. Selain sebagai Ketua PKSHK (Pusat Kajian Ilmu Syariah, Hukum, HAM, dan Kemasyarakatan) Fakultas Syariah dan Hukum UIN Bandung (2015-Sekarang). Di bidang sosial keagamaan, dia tercatat sebagai Ketua Lazisnu PWNU Jawa Barat (2016-Sekarang).
3. **Dr. H. Tatang Astarudin, S.Ag., S.H., M.Si.** Dilahirkan di Cirebon dari pasangan H.R. Soleh Sukari Sukantawirja dan Hj. Umaeroh Husen. Mengenyam pendidikan dasar (SD) di kampung halamannya, Desa Gumulung Lebak Cirebon. Melanjutkan pendidikan menengah di SMPI Buntet Pesantren, MAAI Mertapada, dan PGAN Cirebon. Menyelesaikan Pendidikan Tinggi pada Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga, Fakultas Hukum UMY, Program Magister (S2) Demografi UGM, dan Program Doktor (S3) Hukum Bisnis UNPAD. Sempat mengikuti beberapa pelatihan antara lain: GIS, AMDAL, Resolusi Konflik, Mediator, ADR,

Legislative Drafting, dan sempat mengaji di Pesantren Buntet dan Pesantren Jagasatru Cirebon, Pesantren al-Munawwir Krapyak Yogyakarta, dan Pesantren Cipasung Tasikmalaya. Sejak tahun 2000 menjadi dosen tetap pada Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Gunung Djati. Selain mengajar, sejak tahun 2000 juga aktif sebagai fasilitator pelatihan Legislative Drafting, Legal Quality Audit, Advokasi Anggaran Publik, Analisis Kebijakan Publik, AKIP-LAKIP, *Participatory Action Research*, Advokasi, Resolusi Konflik, *Community Action Plan*, dan Wakaf Produktif. Pernah menjadi Ahli Hukum, Ahli Kelembagaan, Ahli Demografi pada kegiatan perencanaan kawasan dan penyusunan Perda di Jawa Barat, Jawa Tengah, Riau, Kepulauan Riau, Sumatera Utara, Aceh, Kalimantan Barat, dan NTT. Di Bidang Sosial keagamaan, antara lain aktif sebagai Wakil Ketua Tanfidziyyah NU Kota Bandung, Wakil Ketua Forum Pondok Pesantren (FPP) Kota Bandung, Anggota Komisi Hukum dan Perundang-undangan MUI Jawa Barat, Anggota Pengurus Bidang Zakat dan Wakaf MES Jawa Barat, Sekretaris Badan Wakaf Indonesia (BWI) Jawa Barat, Ketua Lembaga Wakaf dan Pertanahan PWNU Jawa Barat, Ketua Dewan Pengasuh Pesantren Mahasiswa Universal, dan Ketua Yayasan Suwargi Buwana Djati ■

4. **Dr. Mohammad Sar'an, M.Ag** lahir pada tahun 1967 di Wanayasa purwakarta dari Pasangan Bp. Kasmari (alm) dan ibu Aminah (almh). Pendidikan formal: SD Wanayasa I (1980), SMPN Wanayasa (1983), MAN Tambakberas Jombang Jawa Timur (1988), S1 Ahwal al-Syakhsyah Institut Keislaman Hasyim Asy'ari (IKAHA) Tebuireng Jombang (1996), S2 prodi Syari'ah IAIN Sunan Ampel Surabaya (1999), S3 Hukum Islam UIN SUNAN GUNUNG Djati Bandung (2015). Pendidikan non Formal: Pesantren Madrasatul Qur'an Tebuireng Jombang (1983-1991), Pembibitan Calon Dosen (CADOS) angkatan XII (2000). Pekerjaan: Dosen Tetap ulumul hadits dan hadits ahkam Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN SGD Bandung (2000-sekarang). Organisasi: Ketua DKM Masjid Besar al-Jihad Wanayasa Purwakarta (2006-2009 dan 2009-2014), pembina DKM masjid Besar Al-Jihad Wanayasa (2014-2019), Wakil Ketua Lembaga Ta'mir Masjid (LTM) Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama (PWNU) Jawa Barat periode (2016-2021), Sekretaris Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Kabupaten Purwakarta periode (2017-2022).



(Dari kiri: Nurrohman, Abdulah Safe'i, Tatang Astarudin, Moh. Sar'an)