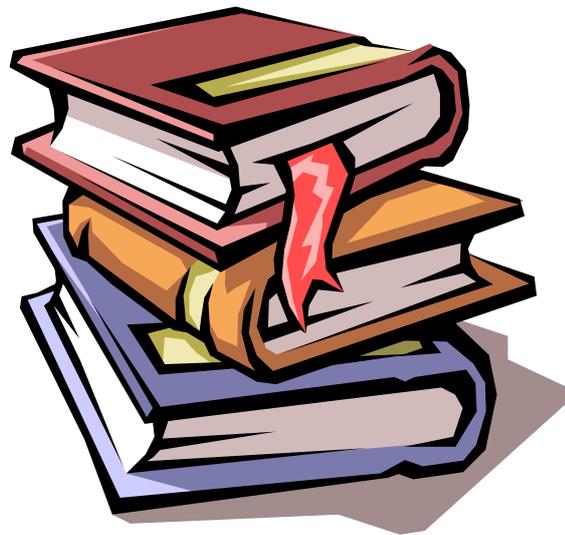


Seri Dokumentasi 015

Nurrohman Syarif

ISLAM DAN MASALAH KENEGARAAN

Menimbang Posisi Syariat
di Negara Demokrasi Indonesia



Penyunting: Cik Hasan Bisri

MADRASAH MALEM REBOAN

Pengantar Penyunting

Tulisan Dr. H. Nurrohma Syarif, MA, disampaikan dalam diskusi tanggal 3 Desember 2013. Makalah yang diajukan Dr. Nurrohman tentang “Islam dan Masalah Kenegaraan: Menimbang Posisi Syariat di Negara Demokrasi Indonesia”. Makalah terfokus pada tiga pertanyaan tentang: posisi syariat dalam kehidupan sosial umat Islam; posisi syariat dalam kehidupan bernegara; dan peluang dan tantangan bagi syariat Islam di negara demokrasi. Untuk menjawab pertanyaan itu, Dr. Nurrohman mengadaptasi pandangan beberapa madzhab fiqh dan beberapa orang pakar, di antaranya al-Ghazali, Ibn Qayyim, Ibn Khaldun, dan Muhammad Iqbal.

Selain itu, Dr. Nurrohman menjawab pertanyaan lain tentang khilafah. Menurut Nurrohman, dilihat dari sudut pandang ilmu ketatanegaraan dan politik dalam Islam, NKRI sebenarnya dapat disebut sebagai salah satu bentuk khilafah dalam konteks Indonesia. Hal ini didasarkan pada kenyataan bahwa negara Indonesia menjamin dan melindungi umat Islam dalam menjalankan ajaran agama.

Menurut Nurrohman, demokrasi pada dasarnya sangat menghargai suara mayoritas namun tak mengarah pada diktator mayoritas. Ia perlu dikendalikan dengan undang-undang, agar tidak disalahgunakan untuk menghilangkan hak warga negara yang kalah dalam pemungutan suara. Demokrasi tetap menjamin hak asasi dari semua warga negara tanpa membedakan apakah mereka masuk kelompok mayoritas atau minoritas. Agar demokrasi tidak disalahgunakan untuk membangun dinasti atau oligarki, maka proses pergantian dan pemilihan penguasa dilakukan secara adil, jujur dan bebas. Agar partisipasi warga negara dalam kehidupan sipil dan politik bisa terus dipelihara, negara demokrasi harus menjamin hak sipil dan hak politik warga negara.

Manurut Nurrohman, cara pandang semacam ini memerlukan sejumlah asumsi yang mendasarinya. Pertama, umat Islam mesti di-

bolehkan untuk memilih pendapat atau interpretasi yang menurut mereka baik untuk diri maupun kelompoknya. Kedua, setiap manusia tanpa memandang suku, agama, jenis kelamin, atau ras pada dasarnya merupakan khalifah Tuhan di muka bumi yang dituntut untuk bertindak secara bebas dan bertanggungjawab. Ketiga, bahwa Tuhan pada dasarnya tidak membebani umat Islam kecuali sesuai dengan kadar kemampuannya. Keempat, meskipun syariat dalam wujudnya berupa teks suci yang terdapat dalam al-Qur'an maupun hadis tidak berubah. Interpretasi terhadapnya dinamis dan dapat berubah dari waktu ke waktu. Kelima, dalam konteks kehidupan bernegara di Indonesia, peraturan atau undang-undang yang telah disetujui dan diputuskan melalui mekanisme yang ada dalam parlemen dapat dianggap sebagai *ijma* yang lebih populis.

Apa yang disampaikan Nurrohman mengundang perdebatan di kalangan peserta diskusi, baik secara lisan maupun tulisan. Wacana tentang relasi antara agama dengan negara ini terus berlanjut di kalangan para pemikir dan akademiki. Berbagai konsep dan teori dikemukakan secara lugas, disertai rujukan normatif maupun empiris.

Tampaknya, salah satu wujud bahwa negara menjamin dan melindungi umat Islam dalam menjalankan ajaran agama dan syariatnya tampak dalam Instruksi Presiden kepada Menteri Agama, tahun 1991 untuk menyebarkan Kompilasi Hukum Islam yang terdiri atas: hukum perkawinan, hukum kewarisan, dan hukum perwakafan. Kompilasi hukum Islam itu telah disebarluaskan dan digunakan sekira 24 tahun. Suatu masa yang telah melampaui tugas kerasulan Nabi Muhammad Saw. pada periode Mekah dan Madinah. Untuk mendeskripsikan proses perumusan, hasil perumusan, dan penerapan Kompilasi Hukum Islam oleh Instansi Pemerintah dan masyarakat, hanya dapat dilakukan melalui penelitian yang spesifik.

Bandung, 10 Juli 2014

Cik Hasan Bisri

Daftar Isi

Pengantar Penyunting	— 1
Daftar Isi	— 3
A. Pendahuluan	— 4
B. Syariat dalam Kehidupan Sosial Umat Islam	— 5
C. Syariat dalam Kehidupan Politik dan Negara	— 9
D. Syariat Islam di Negara Demokrasi	— 24
E. Penutup	— 26
Daftar Pustaka	— 26
Laporan Moderator	
A. Pengantar Moderator	— 29
B. Deskripsi Makalah	— 29
C. Tanggapan Peserta	— 31
Tanggapan Tertulis	
1. Zaenal Mukarom	— 37
2. Adeng Muchtar Ghazali	— 41
3. M. Yusuf Wibisono	— 44
Makalah Pendamping:	
Cik Hasan Bisri	
Ragam Model Penelitian Kompilasi Hukum Islam	
A. Pendahuluan	— 49
B. KHI sebagai Sasaran Penelitian	— 51
C. Fokus Penelitian	— 63
D. Tinjauan Pustaka dan Kerangka Berpikir	— 68
E. Penutup	— 71
Daftar Pustaka	— 72

A. Pendahuluan

Jargon yang menyatakan bahwa manusia adalah makhluk sosial tampaknya sudah menjadi proposisi yang diterima oleh para pemikir Muslim dari dulu sampai sekarang. Tidak ada satu pun pakar Islam yang menolak kenyataan bahwa untuk dapat mengembangkan potensi diri dan kemanusiaannya, manusia tidak mungkin bisa hidup sendiri tanpa memerlukan bantuan atau pertolongan orang lain. Akan tetapi pada saat mereka berbicara tentang hubungan agama dan kekuasaan, Islam dan politik atau Islam dan negara, tidak semua pakar Islam memiliki pandangan yang sama.

Perbedaan mereka dalam sejarah bisa ditelusuri mulai dari perbedaan di antara mereka dalam melihat apa misi utama yang dibawa oleh Nabi Muhammad, betulkah Nabi Muhammad itu sebagai kepala negara? Kalau memang betul, apakah hal itu merupakan bagian dari misi risalahnya atau merupakan bagian dari taktik, cara atau ijtihad beliau dalam upayanya membangun masyarakat yang egalitarian yang dibimbing oleh nilai moral universal?

Bagaimana cara umat Islam mengambil teladan dari Rasulullah? Pesan apa yang bisa diambil dari “keterlibatan” Rasulullah dalam urusan negara? Bagaimana hubungan antara agama dengan negara? Adakah yang namanya negara Islam? Kalau memang ada, apa kriteria atau indikator yang bisa digunakan untuk menentukannya? Betulkah negara Islam mesti bernama khilafah? Mengapa sekarang ini negeri-negeri Muslim memiliki bentuk negara maupun sistem pemerintahan yang berbeda-beda? Di mana posisi syariat dalam kehidupan sosial umat Islam? Di mana posisi syariat dalam kehidupan bernegara atau berpolitik? Bagaimana peluang dan tantangan bagi syariat Islam di negara demokrasi?

Meskipun tidak menutup kemungkinan bahwa pertanyaan tersebut akan disinggung atau dijawab secara sepintas, tetapi tulisan ini akan fokus pada tiga pertanyaan yang disebut terakhir saja. Kemu-

dian diakhiri dengan jawaban atas pertanyaan apakah Indonesia masih memerlukan sistem khilafat?

B. Syariat dalam Kehidupan Sosial Umat Islam

Syariat Islam amat erat dengan *way of life* atau kehidupan sosial umat Islam. Kedekatan itu digambarkan oleh Joseph Schacht dalam bukunya *An Introduction to Islamic Law* sebagai berikut: *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... it is impossible to understand Islam without understanding Islamic law.*¹ Dalam sejarah Islam, disiplin ilmu keislaman lain yang kepopulerannya hampir menandingi fiqh (hukum Islam) hanyalah ilmu tasawuf.

Mahmud Syaltut, terkenal dengan jargonnya bahwa *al-Islam Aqidah wa Syari'ah*. Jargon yang menjadi judul bukunya itu mengandung arti bahwa akidah itu bukan syari'ah dan sebaliknya syari'ah juga bukan akidah. Akan tetapi dalam kehidupan nyata umat Islam, kedua hal ini sulit dipisahkan satu sama lain, karena di kalangan umat Islam, syariat atau lebih tepatnya hukum syara diyakini sebagai firman Tuhan yang diturunkan untuk mengatur perilaku *mukallaf* (orang dewasa yang berakal sehat). Keyakinan inilah yang menjadikan syariat bagi sebagian umat Islam memiliki nilai sakral dan karenanya sulit dipisahkan dari urusan akidah. Itulah sebabnya, Profesor Juhaya S. Praja, guru besar Hukum Islam di Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung menggunakan teori kredo untuk memahami perilaku umat Islam dalam menjalankan syariat agamanya. Teori ini pada intinya mengatakan bahwa umat Islam, di mana pun mereka berada, akan berusaha menjalankan norma agama yang terdapat dalam syariat Islam semata-mata karena tuntutan keyakinan-

¹ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University Press 1982, page 1.

nya.² Teori ini berhasil dalam memberikan pemahaman mengapa meskipun hidup di negara sekuler, umat Islam tetap menjalankan apa yang menurutnya merupakan tuntutan dari syariat mereka. Tuntutan keyakinan ini seperti pisau bermata dua. Di satu sisi ia telah memberikan nuansa sakral pada syariat atau hukum Islam, tapi di sisi lain ia juga menjadikannya sulit mengalami perubahan dari waktu ke waktu.

Sebetulnya terdapat teori atau filosofi hukum Islam yang memungkinkan adanya perubahan hukum Islam dari masa ke masa. Salah satunya adalah filosofi yang dikemukakan oleh Ibn Qayyim. Dalam kitab *I'lam al-Muwaqī'in*, beliau menyatakan, *fa inna al-syarī'at mabnahā wa asāsuhā 'alā hikām wa mashālih al-'ibād fi al-ma'asy wa al-ma'ad wa hiya 'adl kulluhā wa rahmat kulluhā wa mashālih kulluhā wa hikmat kulluhā* (Sesungguhnya syariat, landasan dan pilarnya ialah hikmah-hikmah dan kemaslahatan-kemaslahatan hamba di dunia dan di akhirat. Ia adil semuanya, membawa rahmat semuanya, membawa maslahat semuanya dan mengandung hikmah semuanya).³

Dengan menjadikan keadilan, kemaslahatan, kasih sayang, dan hikmah sebagai fondasi syariat, secara sepintas seolah beliau ingin memberikan kesan bahwa syariat dalam bentuk fiqh itu progresif, mudah berubah sejalan dengan perkembangan zaman, asalkan tetap mengacu kepada keadilan, kemaslahatan, kasih sayang, dan hikmah. Akan tetapi kesan itu bisa keliru bila metodologi atau epistemologi hukum Islam atau syari'ah yang digunakan oleh umat Islam dari waktu ke waktu tidak mengalami perkembangan. Kesan itu juga keliru apabila umat Islam memandang semua ketentuan syariat atau

² Juhaya S. Praja, *Teori-teori Hukum Islam: Suatu Telaah Perbandingan dengan Pendekatan Filsafat*, Bandung, Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Bandung, 2009, hlm. 107.

³ Ibn Qayyim, *I'lam al-Muwaqī'in*, jilid III, Bairut Dar al-Kutub al-Ilmiyah, hlm. 37.

sebagian besarnya sudah menjadi keyakinan mereka yang tidak bisa berubah atau diubah.

Oleh karena itu, munculnya sejumlah pakar Islam yang menawarkan perubahan metodologi dalam memahami hukum Islam atau teks kitab suci, menurut saya pantas mendapat apresiasi. Karena munculnya metode “baru” akan menghasilkan produk fiqh yang “baru” pula sehingga umat Islam memiliki banyak pilihan dalam mengamalkan ajaran agama yang paling sesuai dengan kondisi atau kemampuan dirinya. Pilihan seperti ini menurut saya adalah pilihan yang sah dengan dua alasan. Pertama, dalam beragama Allah tidak akan membebani seseorang kecuali sesuai dengan kesanggupannya, *lā yukallif ‘l-Laāh nafsān illā wus’ahā* (Q. S. 2: 286). Kedua, Allah sendiri juga mendorong hamba-Nya untuk melakukan studi banding, membandingkan satu pendapat dengan pendapat lain, kemudian memilih mana di antara pendapat itu yang lebih baik untuk dirinya, *yastami’ūn al-qawla fa yattabi’ūn aḥsanah* (Q. S. 39: 18).

Akan tetapi, masalahnya, munculnya tawaran metodologi hukum “baru” yang memungkinkan lahirnya produk ijtihad baru bukannya disambut positif sebagai bagian dari rahmat yang akan memberikan maslahat bagi umat Islam, tapi malah seringkali dimusuhi sebagai paham “baru” yang akan menjadikan Islam sebagai agama yang lepas kendali, “liberal” dan karenanya akan merusak “keyakinan” umat Islam. Para ulama konservatif sering bertindak sebagai pemegang otoritas dalam “memilihkan” mana tafsir syariat yang boleh dipilih dan mana tafsir syariat yang dinilai sesat atau menyesatkan. Hadis yang menyatakan bahwa *ma ra’ahu almuslimūn ḥasanan fa-huwa ‘inda ‘l-Lāh ḥasanun* yang lebih mendorong watak Islam yang populis sepertinya tidak dianggap penting.

Keberatan saya terhadap cara pandang mereka terutama pada asumsi yang mereka gunakan. Pandangan-pandangan mereka selalu didasarkan atas asumsi pertentangan antara akal dan wahyu serta adanya keharusan menundukkan akal di hadapan wahyu. Padahal

menurut hemat saya, antara akal dan wahyu sebenarnya saling melengkapi. Keduanya memiliki hubungan yang *symbiotic mutualist*. Artinya akal memerlukan wahyu, wahyu juga memerlukan akal. Pada awal pembentukan hukum Islam, baik *Ahl al-Ra'yu* maupun *Ahl al-Hadīts* sama-sama berkembang. Para filosof Muslim seperti al-Kindi memandang akal dan wahyu sama-sama anugerah yang datang dari Tuhan. Akal berfungsi untuk menemukan kebenaran, wahyu juga datang untuk menggambarkan kebenaran. Oleh karena itu kebenaran akal dan kebenaran wahyu mestinya sejalan, saling mendukung dan tidak bertentangan.

Dalam menggambarkan keserasian antara akal dan wahyu, al-Ghazali salah satu filosof dan tokoh Sunni yang cukup berpengaruh di dunia Islam mengatakan bahwa akal seperti penglihatan, sementara syara' laksana sinar atau cahaya. Tidak ada gunanya penglihatan kalau tidak ada sinar dari luar dan tidak ada gunanya sinar kalau tidak ada penglihatan. Syara' adalah akal yang berasal dari luar sedang akal adalah syara yang berasal dari dalam. *Al-'aql ka al-bashar wa al-syar' ka al-su'aai wa lan yughni bashar mā lam yakun syu'aun min kharīji wa lan yughni al-syu'a'u ma lam yakun al-bashar. Al-Syar' 'aql min kharījin wa al-aql syar'un min dakhīlin.*⁴ Menurut al-Ghazali, pandangannya ini sejalan dengan firman Allah, *fithrata 'l-Lah allati fathhara al-nass 'alaihā lā tabdīla li al-khalq 'l-Lāh dzālika al-dīn al-qayyīm* (Q. S. 30: 30). Dalam memberikan alasan mengapa akal juga bisa disebut agama, al-Ghazali mengutip ayat al-Qur'an yang berbunyi *nurun 'ala nurin* (Q. S. 24: 35), di sini akal menyatu dengan syara', keduanya sama-sama cahaya.⁵

Dengan mempertimbangkan bahwa setiap manusia dianugerahi akal, artinya secara fitrah beragama dan baik, maka wajar bila al-Ghazali dalam mendefinisikan ijma, salah satu dalil syar'i, amat po-

⁴ Hasbi Ash Shiddieqy, *Filsafah Hukum Islam*. Jakarta, Bulan Bintang, 1975, hlm. 199.

⁵ *Ibid.*

pulis, tidak elitis. Menurutnya ijma adalah *ittifāq ummatī Muḥammadīn shalla ‘l-Lāh ‘alaiyh wasallam khāshshat ‘ala amr min al-umūr al-diniyah*.⁶ Pendapat ini menarik karena tidak seperti ulama ushul pada umumnya yang mendefinisikan ijma sebagai kesepakatan mujtahid, al-Ghazali mendefinisikannya dengan kesepakatan umat Muhammad termasuk yang bukan mujtahid. Al-Ghazali, menurut hemat saya, bukan hanya populis tapi juga humanis yang menghargai setiap manusia untuk menggunakan akal sehatnya masing-masing.

Lalu bagaimana agar syariat tetap menampilkan wajah dinamisnya di dalam kehidupan sosial umat Islam? Kalaupun syariat akan ditempatkan sebagai bagian dari akidah, tidak terpisah dari akidah, maka akidah sendiri dalam ajaran Islam tidak bisa diajarkan dengan cara yang dogmatis. Sebab iman atau akidah yang kokoh menurut Muhammad Iqbal dalam bukunya, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, memerlukan adanya proses penalaran. Iman (*faith*) mesti melalui proses penalaran (*thought*), sebelum akhirnya sampai pada tingkatan yang kokoh (*discovery*). Betul, bahwa iman yang dipikirkan tentu berisiko munculnya beragam konsep, tetapi jika iman diterima secara *dogmatis* saja, dengan tidak melalui pemikiran kritis, ia akan menjadi iman yang rapuh.

C. Syariat Islam dalam Kehidupan Politik dan Negara

Bila syariat atau hukum Islam akan tumbuh dan berkembang sendiri di masyarakat muslim karena dasarnya adalah keyakinan, pertanyaannya, seberapa jauh pentingnya kehidupan berpolitik atau bernegara? Persoalan ini bisa ditelusuri dari perdebatan ulama tentang hukum mendirikan negara, *imamah* atau *khilafah*. Bila dalam kenyataan sejarah umat Islam mendirikan organisasi kekuasaan

⁶ Al-Ghazali, *al-Mustashfa min ‘Ilmi al-Ushul*, juz II, Madinah al-Munawwarah, Dār al-Hikam, 1988, hlm. 294.

atau imamah, pertanyaannya apakah munculnya organisasi kekuasaan yang disebut imamah atau khilafah didorong oleh perintah syara' atau semata-mata karena tuntutan kebutuhan masyarakat atas pertimbangan rasional atau dua-duanya.

Secara umum imamah atau kepemimpinan memang amat dianjurkan oleh Nabi. Dalam salah satu hadis disebutkan bahwa bila di antara kalian bepergian dalam jumlah tiga orang atau lebih maka hendaknya seorang di antaranya ditetapkan sebagai pemimpin.⁷ Akan tetapi bila sudah bicara tentang imamah dalam arti organisasi kekuasaan, para pemuka Islam sejak semula memiliki pandangan yang berbeda.

Ibn Hazm mengatakan: telah sepakat seluruh Ahl al-Sunnah dan seluruh Murji'ah, seluruh Syi'ah dan seluruh Khawarij atas wajibnya imamah dan sesungguhnya umat wajib tunduk pada imam yang adil yang menegakkan hukum-hukum Allah, mengatur mereka dengan hukum-hukum syariat yang telah dibawa oleh Rasulullah, kecuali al-Najdat dari Khawarij. Mereka mengatakan bahwa manusia tidak harus menetapkan imamah, yang diharuskan bagi masyarakat adalah saling memberikan haknya. Kelompok ini dinisbatkan kepada Najdat ibn 'Amr al-Hanafi.⁸ Begitu pula Abu Bakar al-Asham dari Mu'tazilah, berpendapat tidak wajib mendirikan khilafah baik menurut syara maupun akal. Yang wajib adalah melaksanakan hukum syara'. Bila suatu masyarakat telah bisa berbuat adil dan melaksanakan hukum Allah maka tidak perlu lagi imam dan tidak wajib mendirikannya.⁹

Qadli Abdurrahman al-Iji dan Sayyid al-Syarif al-Jurjani dalam matan *al-Mawaqif* dan syarahnya mengatakan secara ringkas sebagai berikut ini. Mereka berbeda pendapat mengenai wajib-tidaknya mendirikan imam. Mereka yang mengatakan wajib berbeda dalam

⁷ Hadits Riwayat Abu Dawud. Teksnya berbunyi: *idza kharaja tsalâtsatun fi safarin fal-yu'ammir ahaduhum.*

⁸ Muhammad Yusuf Musa, *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm*, Kairo, 1963, hlm. 25.

⁹ *Ibid.*, hlm. 27.

cara menetapkan kewajibannya. Menurut kami (Ahl al-Sunnah) mendirikan imam wajib syar'i. Menurut Mu'tazilah dan Zaidiyah wajib aqli. Menurut al-Jahidz, al-Ka'bi dan Abu al-Husain dari Mu'tazilah wajib menurut syar'i dan aqli. Menurut Imamiyah dan Isma'iliyah mendirikan imam tidak wajib bagi kita tapi wajib bagi Allah Swt. Menurut Khawarij mendirikan imam sama sekali tidak wajib, hal itu merupakan sesuatu yang ja'iz. Menurut Hisyam al-Quthi dan pengikutnya, wajib pada waktu aman bukan pada waktu fitnah. Menurut al-Asham dan pengikutnya, wajib pada waktu fitnah bukan pada waktu aman.¹⁰

Perdebatan ini mengindikasikan adanya perbedaan ulama dalam melihat hubungan agama atau lebih tepatnya syariat dan negara. Di balik kesepakatan mereka bahwa umat Islam itu terikat untuk mengamalkan syariat yang diyakininya, mereka berbeda dalam pandangan apakah pengamalan syariat Islam memerlukan negara atau tidak. Artinya, bahwa sejak awal sebenarnya telah ada pandangan yang memisahkan antara syariat dan negara.

Sebelum memasuki periode modern – suatu periode di mana kaum muslimin banyak mendapat pengaruh dari kebudayaan Eropa dalam memisahkan antara agama dan politik/kekuasaan- semua pemikiran politik dari para pemikir Islam diwarnai dengan corak keagamaan. Dengan kata lain, pemikiran politik dalam Islam, betapa pun banyak ragamnya semuanya tidak ada yang lepas dari kaitan agama.

Berdasarkan analisis sosio-historisnya, Ibnu Khaldun membagi proses pembentukan kekuasaan politik (*siyâsah*) atau pemerintahan menjadi tiga jenis. Pertama, politik atau pemerintahan yang proses pembentukannya didasarkan pada naluri politik manusia untuk bermasyarakat dan membentuk kekuasaan. Kedua, politik atau pemerintahan yang proses pembentukannya didasarkan atas pertimbangan akal semata dengan tanpa berusaha mencari petunjuk dari

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 28.

cahaya ilahi. Ia hanya ada dalam sepekulasi pemikiran para filosof. Ketiga, politik atau pemerintahan yang proses pembentukannya dilakukan dengan memperhatikan kaidah-kaidah agama yang telah digariskan oleh syariat. Politik ini didasarkan atas keyakinan bahwa Tuhan sebagai pembuat syariat adalah yang paling tahu masalah yang diperlukan manusia agar mereka bisa bahagia di dunia dan di akhirat. Ibnu Khaldun menyebut jenis yang pertama dengan sebutan *al-mulk al-thabi'iy*,¹¹ yang kedua dengan sebutan *al-siyâsah al-madaniyah*,¹² dan yang ketiga dengan sebutan *al-siyâsah al-dîniyah*¹³ atau *syar'iyah*.

Meskipun Ibn Khaldun membagi jenis politik atau kekuasaan dilihat dari proses terbentuknya ada tiga, namun pada saat membagi jenis pemerintahan dalam Islam ia hanya membaginya menjadi dua yakni *khilafah*¹⁴ dan *mulk* karena beliau menolak apa yang disebut *siyasah al-madaniyyah* yang hanya merupakan sepekulasi kaum filosof. Tolok ukur yang beliau gunakan untuk menempatkan suatu pemerintahan sebagai *khilafah* atau *mulk* adalah dengan cara melihat sejauhmana pemerintahan itu menempatkan syariat Islam.

¹¹ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, Bairut, Dar al-Fikr, t.th., Teksnya berbunyi *al-mulk manshibun thabi'iyun li al-insân li annâ qad bayyannâ anna al-basyar la ymkinu hayâtuhum wa wujûduhum illa bi ijtimâ'ihim wa ta'âwunihim...wa ihtâjû min ajli dzâlika ila al-wâzi' wa huwa al-hâkim 'alaihi*. hlm. 187. Dalam teks lain dikatakan: *al-Mulk al-thabi'iy huwa hamlu al-kâffah 'ala muqtadla al-ghardli wa al-syahwah wa al-siyâsi wa huwa hamlu al-kâffah 'ala muqtadla al-nazhri al-aqliyyi fi jalbi al-mashâlih al-dunyâwiyyah wa daf'u al-madlâr*, hlm. 191.

¹² *Siyasah madaniyah* yang dimaksud Ibn Khaldun adalah seperti *Republic*-nya Plato atau *Ideal City State*-nya polis Yunani. *Siyasah madaniyah* ditolak oleh Ibn Klaldun. Menurut Rosenthal, penolakan Ibn Khaldun karena beliau berpikir dalam kerangka politik Islam ideal yang menggabungkan agama dan dunia atau agama dan politik. Lihat Rosenthal, *Islam in the Modern National State*, Cambridge, 1965, hlm. 20.

¹³ *Siyasah Diniyah* dalam pandangan Ibn Khaldun identik dengan *khilâfah* atau *imâmah*. Lihat Rosenthal, *Islam in the Modern National State*, hlm. 17.

¹⁴ Teksnya: *al-khilâfah hiya hamlu al-kâffah 'ala muqtadla al-nadlri al-syar'iyyi fi mashâlihuhim al-ukhrâwiyyah wa al-dunyâwiyyah al-râjî'ati ilaiha idz ahwâlu al-dunya tarjî'u kulluha 'inda al-syarî' ila l'tibâriha bi mashâlihi al-akhirat fa hiya fi al-haqîqah khiâfatun 'an shâhibi al-syar' l fi hirasati al-din wa siyâsati al-dunya*. Lihat Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, hlm. 191.

Khilafah adalah pemerintahan yang aturan-aturannya didasarkan pada hukum Islam (syariat). Dengan merujuk pada pandangan Ibn Khaldun, Rosenthal menyebut khilafah dengan *the state based on the shari'a of Islam*.¹⁵ Sedangkan *mulk* adalah pemerintahan yang didasarkan atas aturan campuran antara syariat Islam dan hukum yang dibuat penguasa. Rosenthal menyebut *mulk* dengan *the state with a mixed constitution, based on the shari'a and on the political laws of the ruler*.¹⁶ Pada pemerintahan yang pertama jenis aturan yang diberlakukan disebut siyasah diniyah, sedang pada pemerintahan yang kedua jenis siyasah yang digunakan bukan hanya *siyasah diniyah* tetapi juga *siyasah aqliyah*.¹⁷

Menurut Ibnu Khaldun, jenis pemerintahan yang pertama hanya bertahan sampai masa *al-khulafâ al-râsyidin*. Sedangkan pemerintahan dari berbagai dinasti yang muncul selanjutnya, beliau sebut *mulk*.¹⁸ Munculnya Mu'awiyah sebagai pendiri dinasti Umayyah, menurut Ibnu Khaldun, sebagai sesuatu yang tidak bisa dihindari karena telah merosotnya peran agama sejak masa pemerintahan khalifah keempat, Ali. Oleh karenanya meskipun banyak kritik yang ditujukan kepada Mu'awiyah, Ibnu Khaldun tidak menyalahkan Mu'awiyah.¹⁹

¹⁵ Rosenthal, *Islam in The Modern National State*, hlm. xiii.

¹⁶ *Ibid*.

¹⁷ Maksud *siyasah aqliyah* di sini adalah hukum yang dibuat oleh penguasa atas dasar pertimbangan politis dan paktis lihat Rosenthal, *Islam in The Modern national State*, hlm. 20. Pembagian siyasah menjadi dua yakni *diniyah* dan *aqliyah* ini juga diikuti oleh Muhammad Yusuf Musa. Lihat *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm*, hlm. 11. A. Djazuli membagi siyasah menjadi dua juga tapi dengan sebutan *siyasah syar'iyah* dan *siyasah wadliyah*. Lihat. *Pengantar Fiqh Siyasi*, Diktat, Bandung, IAIN Sunan Gunung Djati, hlm. 4-5.

¹⁸ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, hlm. 208. Ibn Khaldun mengakui bahwa gelar khalifah memang masih digunakan bagi para penguasa setelah Khulafa al-Rasyidin, tapi itu, katanya hanya sekedar nama tanpa makna. Teksnya *walam yabqa illa ismuha wa shâra al-amru mulkan bakhtan*.

¹⁹ Rosenthal, *Islam in The Modern National State*, hlm. 19. Ibnu Khaldun dalam salah satu komentarnya menyatakan bahwa ketika terjadi perselisihan antara Ali dan Mu'awiyah sebagai konsekuensi solidaritas sosial yang timbul, mereka dipedomani

Pada jenis pemerintahan yang pertama, syariat diberlakukan pada semua aspek kehidupan, artinya tidak ada aturan yang datang dari 'luar' atau yang semata-mata dibuat oleh penguasa. Aturan yang digunakan kalau bukan langsung petunjuk Tuhan, pasti merupakan hasil ijtihad para fuqaha dengan merujuk pada kitab suci atau sunnah nabi. Oleh karena itu, ulama atau mujtahid dalam sistem *khilâfah* punya peran penting karena mereka yang paling memiliki otoritas untuk membuat atau menerapkan aturan yang sesuai dengan petunjuk Tuhan. Pada masa *al-khulafa al-rasyidin*, sistem khilafah bisa berjalan karena para penguasa (*imam* atau *khalifah*) diakui sebagai orang yang memiliki otoritas untuk menafsirkan ajaran agama atau *mujtahid*. Sehingga produk siyasahnya semuanya diniyah.

Pada waktu itu belum muncul produk siyasah aqliyah yang disebut *qanun*. Khalifah bukan hanya memiliki otoritas dalam bidang eksekutif, tetapi juga dalam bidang legislatif dan yudikatif. Jenis pemerintahan *khilafah* ini dinilai oleh para pakar Islam sebagai bentuk yang ideal. Pemerintahan yang ideal ini hanya bertahan sampai dengan khalifah yang keempat sepeninggal Nabi. Setelah itu yang muncul adalah *mulk*.

Bentuk pemerintahan kedua ini di samping didasarkan pada hukum yang diambil dari syari'ah yang disebut fiqh (yurisprudensi) juga menggunakan hukum lain yang dibuat oleh penguasa yang disebut *qanun*. Sehingga bentuk siyasahnya bukan hanya diniyah tapi aqliyah. Bagi Ibnu Khaldun, pemerintahan dengan menggunakan *siyâsah diniyah* saja (*khilafah*) atau dengan menggunakan *siyasah diniyah* dan *siyasah aqliyah* (*mulk*) bisa diterima, meski menurut be-

oleh kebenaran dan ijtihad. Mereka tidak berperang untuk tujuan duniawi atau untuk preferensi tak berharga, atau untuk kebencian personal, sebagaimana disangkakan oleh sebagian orang dan diperkirakan oleh para ateis. Akan tetapi sebab perselisihan mereka adalah ijtihad tentang letak kebenaran. Lihat: *Muqadimah*, terjemahan Ahmadie Thoha, Jakarta, Pustaka Firdaus, 1986, hlm. 252-253.

liau yang kedua tingkatannya di bawah yang pertama.²⁰

Jadi dalam pemerintahan Islam, terlepas apakah itu *khilâfah* atau *mulk*, kedudukan agama dalam pengertian syariat tetap penting dengan kata lain politik tidak dapat dipisahkan dari agama. Pentingnya syariat ini kemudian mempengaruhi cara ulama membuat kriteria atau definisi tentang *dar al-Islâm* atau negara Islam.

Al-Rafi'i (w. 623 H.), salah seorang tokoh madzhab Syafi'i, menjadikan alat ukur untuk menentukan apakah sebuah negara *dār al-Islām* atau *dār al-harb* dengan mempertimbangkan pemegang kekuasaan dalam negara tersebut. Suatu negara dipandang sebagai *dār al-Islām* apabila dipimpin oleh seorang muslim. Definisi kedua, didukung oleh Abu Hanifah (80-150 H.), yang membedakan *dār al-Islām* dan *dār al-harb* berdasarkan rasa aman yang dinikmati penduduknya. Bila umat Islam merasa aman dalam menjalankan aktivitas agamanya, maka negara tersebut termasuk *dār al-Islām*. Sebaliknya bila tidak ada rasa aman untuk umat Islam, maka negara itu masuk katagori *dār al-harb*.²¹

Definisi ketiga didukung oleh Imam Abu Yusuf (w. 182 H.). Tokoh terbesar madzhab Hanafi berpendapat bahwa suatu negara disebut *dār al-Islām* bila berlaku hukum Islam di dalamnya, meskipun mayoritas warganya bukan muslim. Sementara *dār al-harb* menurutnya adalah negara yang tidak memberlakukan hukum Islam, meskipun sebagian besar penduduknya beragama Islam. Al-Kisani (w. 587 H.) juga ahli fiqh madzhab Hanafi, memeperkuat Abu Yusuf. Menurutnya, *dār al-harb* bisa menjadi *dār al-Islām*, apabila negara tersebut memberlakukan hukum Islam.²²

Definisi keempat digunakan oleh Organisasi Konferensi Islam (OKI). OKI memasukkan negara-negara yang berpenduduk mayori-

²⁰ Lihat Rosenthal, *Islam in The Modern National State*, hlm. 21. Teksnya berbunyi *if the mulk is Islamic it comes second in rank after the khilafa*.

²¹ Wahbah al-Zuhaili, *Atsar al-harb fi al-fiqh Islam*, Syria, Dar al-Fikr, t.th., hlm. 56.

²² Al-Sarkhasi, *Mabsuth*, Bairut, Dar al-Ma'rifah, t.th. Juz 10, hlm. 144.

tas Muslim sebagai anggotanya. Dewasa ini hanya ada tujuh negara yang menyatakan dirinya sebagai negara Islam (*Islamic countries*) yakni Afghanistan, Bahrain, Iran, Mauritania, Oman, Pakistan, dan Yaman; dan hanya dua belas negara yang menyatakan Islam sebagai agama negara yakni Aljazair, Bangladesh, Mesir, Iraq, Kuwait, Libya, Malaysia, Maldives, Maroko, Qatar, Tunisia, dan Uni Emirat Arab. Tapi bila kita melihat keanggotaan OKI, di sana terdapat lima puluh tujuh negara.²³

Seperti ingin membuat definisi yang maksimal, 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.²⁴ Definisi maksimal inilah tampaknya yang digunakan oleh sejumlah tokoh di Indonesia yang memandang bahwa Indonesia belum bisa disebut negara Islam selama belum memformalkan atau mendeklarasikan dirinya sebagai negara Islam atau setidaknya menjadikan Islam sebagai agama negara.

Semua definisi ini memang mengingatkan kita bahwa dalam Islam, agama memang sulit dipisahkan dari kehidupan bernegara. Dalam sejarah Islam, menyatunya agama dan kekuasaan dapat dilihat pada konsep politik dari dua aliran politik terbesar dalam Islam yakni Sunni dan Syi'i. Pada dua aliran politik terbesar di dunia Islam ini tampak bahwa mereka tidak memisahkan agama dari politik. Bedanya di kalangan Syi'ah (terutama Syi'ah duabelas), imamah atau politik merupakan bagian dari akidah (pokok agama) sedang di kalangan Sunni, imamah tidak dijadikan bagian dari akidah. Syi'ah memandang imamah sebagai masalah pokok agama, sedang Sunni memandang imamah sebagai cabang agama.

²³ Scheherazade S. Rehman and Hossein Askari, *How Islamic are Islamic Countries?*, *Global Economy Journal*, volume 10, 2010.

²⁴ Javid Iqbal, *The Concept of State in Islam*, dalam Mumtaz Ahmad, ed., *State, Politics and Islam* Washington: American Trust Publication, 1986, hlm. 38.

Al-Ghazali, salah satu tokoh Sunni dalam menggambarkan hubungan antara agama dan kekuasaan seperti dua kembar yang lahir dari satu perut ibu dengan menyatakan sebagai berikut: *al-din wa al-mulk, tau'amani mitsl akhawaini wulida min bathnin wâhidin*.²⁵ Dalam menjelaskan fungsi nabi dan raja al-Ghazali menyatakan bahwa Allah Swt. memilih dari Bani Adam, dua kelompok manusia. Pertama, para nabi yang ditugasi untuk memberi penjelasan kepada para hamba-Nya tentang dalil-dalil untuk beribadah kepada-Nya. Kedua, para penguasa atau raja yang bertugas untuk melindungi hamba-Nya agar tidak saling menyerang atau bermusuhan dan agar mereka dapat diikat dalam ikatan kebersamaan guna mencapai kehidupan yang baik di dunia melalui kebijaksanaan mereka. Dan agar mereka bisa hidup dalam derajat yang lebih mulia.

Itulah sebabnya, para penguasa merupakan bayangan Allah di bumi-Nya. Hendaknya dimengerti bahwa orang yang telah diberi kekuasaan oleh Allah dan dijadikan bayangan-Nya wajib disayangi dan ditaati. Allah berfirman: "Hai orang-orang yang beriman taatilah Allah, taatilah Rasul-Nya dan uli al-amri di antara kamu" (Q. S. al-Nisa: 59). Hendaknya orang yang dianugerahi kemampuan agama (ulama) mencintai rajanya dan mengikuti perintahnya dan hendaknya menyadari bahwa Allah-lah yang telah menganugerahi kekuasaan kepadanya. Allah menganugerahi kekuasaan kepada siapa yang dikehendaki-Nya sebagaimana disebutkan dalam firman-Nya: *tu'ti al-mulka man tasyâ' wa tanzi'u al-mulka man tasyâ wa tu'izzu man tasyâ wa tudzillu man tasyâ biyadika al-khayr innaka 'ala kulli syai'in qadîr* (Q. S. 'Ali Imran: 26).²⁶

Meskipun dalam kitabnya *al-Tibr al-Masbuk*, al-Ghazali menggambarkan kekuasaan begitu sakral (*muqaddas*), namun dalam kitabnya *Ihyâ' Ulûm al-Din* beliau memilah siyasah (politik) menjadi

²⁵ al-Ghazali, *al-Tibr al-Masbûk*, hlm. 50.

²⁶ al-Ghazali, *al-Tibr al-Masbûk*, hlm. 43.

empat bagian.²⁷ Pertama, politik tertinggi yakni politiknya para nabi. Para nabi dalam politiknya berusaha mengurus dan mengendalikan kaumnya dalam bidang yang umum maupun khusus, dalam aspek lahir maupun batin. Kedua, politiknya para khalifah, para raja dan sultan, mereka mengurus dan mengendalikan rakyatnya dalam bidang yang khusus dan umum tapi terbatas pada aspek lahiriyah saja tidak pada aspek batin atau spiritual. Ketiga, politiknya para ulama, mereka sebagai pewaris agama dari para nabi bertugas mengendalikan dan mengurus masyarakat pada aspek batin atau spiritual saja tidak pada aspek lahir. Mereka tidak memiliki kekuatan untuk memaksakan atau untuk mencegah. Keempat, politiknya para *al-wu'âd* (juru dakwah), mereka hanya mengurus aspek batin atau spiritual dari masyarakat umum.²⁸

Jadi meskipun antara agama dan kekuasaan saling berhubungan, al-Ghazali dengan jelas membedakan antara fungsi ulama atau pemimpin agama dan fungsi penguasa atau raja. Raja punya tugas menegakkan keadilan dan mensejahterakan rakyatnya. Penegakan keadilan ini amat ditekankan oleh 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*.²⁹

Al-Ghazali memperkuat pendapatnya dengan argumen historis. Menurutnya orang Majusi berhasil menguasai dunia selama empat ribu tahun melalui kerajaan yang mereka bangun. Kelanggengan ke-

²⁷ Siyasah dalam pandangan al-Ghazali ialah: *istishlâhu al-khalqi wa irsyâdihim ilâ al-tharîq al-mustaqîm al-munjiyyi fi al-dunya wa al-âkhirat*. Lihat: *Ihya Ulum al-Din*, jilid I, hlm. 13.

²⁸ al-Ghazali, *Ihya Ulûm al-Dîn*, Kairo, jilid I, al-Masyhad al-Husaini, t.th., hlm. 13.

²⁹ al-Ghazali, *al-Tibr al-Masbûk*, hlm. 43. Boleh jadi pendapat seperti inilah yang mengilhami sebagian negeri muslim mengambil kebijakan untuk memisahkan urusan agama dari urusan politik.

rajaan mereka disebabkan mereka memperlakukan rakyatnya secara adil dan memperlakukan rakyatnya tanpa diskriminasi. Agama mereka tidak membolehkan perbuatan zhalim dan khianat sehingga mereka memakmurkan negerinya dengan adil dan memperlakukan rakyatnya juga dengan adil. Itulah sebabnya dalam sebuah khabar Allah mewahyukan kepada Nabi Dawud As. agar jangan mencaci maki penguasa 'ajam (non-muslim atau non-Arab) karena mereka telah memakmurkan dunia dan telah memberikan pemukiman kepada hamba-Ku.³⁰

Perbedaan fungsi antara pemimpin agama dan pemimpin politik juga tampak pada definisi siyasah yang dikemukakan oleh Ibnu Abidin. Menurut Ibnu Abidin siyasah adalah upaya mewujudkan kemaslahatan manusia dengan menunjukkan mereka ke jalan yang bisa menyelamatkan mereka di dunia dan di akhirat. Siyasah itu dari para Nabi secara khusus dan umum baik zhahirnya maupun bathinnya dan dari para pemegang kekuasaan (sulthan dan raja-raja) khusus pada urusan lahiriyah dan dari para ulama, khusus dalam urusan bathiniyah.³¹

Bagi al-Mawardi, hubungan antara agama dan politik dapat dilihat dalam uraiannya yang menyatakan bahwa dunia secara umum atau negara dalam pengertian politik, memerlukan enam sendi utama: (1) agama yang dihayati, (2) penguasa yang berwibawa, (3) keadilan yang menyeluruh, (4) keamanan yang merata, (5) kesuburan tanah yang berkesinambungan, (6) harapan kelangsungan hidup.

Agama diperlukan sebagai pengendali hawa nafsu dan sebagai pengawas yang melekat atas hati nurani manusia, karenanya merupakan sendi yang terkuat bagi kesejahteraan dan ketenangan negara. Dalam kaitan ini al-Mawardi juga mengutip ucapan Abdullah bin

³⁰ *Ibid.*, hlm. 44.

³¹ Ahmad Fathi Bahansi, *al-Siyâsah al-Jinâ'iyah Fi al-Syar'ati al-Islâmiyyah*, Mesir, Mathba'ah Dar al-Arubah, hlm. 61. Lihat juga A. Djazuli, *Pengantar Fiqh Siyasi*, Diklat, IAIN Bandung, 1982, hlm. 2.

al-Mu'taz yang menyatakan bahwa kekuasaan akan langgeng bila didukung oleh agama dan agama akan kuat bila didukung oleh kekuasaan (*al-mulk bi al-dīn yabqā wa al-dīn bi al-mulk yaqwā*).³² Al-Mawardi juga mengutip perkataan sebagian ahli hikmah (filosuf): Kekuasaan itu bisa langgeng dengan kekufuran tapi tidak bisa langgeng dengan kezhaliman.³³

Itulah sebabnya, sampai sekarang dunia Islam pada umumnya tidak memisahkan agama dari politik. Kalau pada masa klasik, pandangan yang membolehkan adanya pemisahan antara agama dan politik atau negara tidak populer, pada saat umat Islam memasuki masa modern, pandangan seperti itu juga tetap tidak populer sungguh pun dalam kehidupan nyata pandangan seperti itu terus tetap eksis. Dewasa ini ketiga jenis hubungan yakni *integrated*, *intersectional* dan *separated* masing –masing mendapat tempat di berbagai negara sesuai dengan pilihan atau kondisi negara masing-masing. Pilihan itu terlihat pada saat mereka menyusun konstitusi negaranya masing-masing.

Dilihat dari posisi Islam atau syariat dalam konstitusi, negara-negara Muslim bisa dibagi menjadi enam kelompok. (1) Negara yang menjadikan syariat (al-Qur'an dan hadits) sebagai konstitusi contohnya Saudi Arabia.³⁴ (2) Negara yang konstitusinya maupun aturan dasar lainnya (seperti dekrit presiden atau ketentuan dasar yang dimuat diluar pasal-pasal konstitusi) mengamanatkan agar semua aktifitas penyelenggaraan negara diarahkan dan dibimbing oleh syariat. Contohnya Iran, Libya, Pakistan.³⁵ (3) Negara yang konstitu-

³² Al-Mawardi, *Adab al-Dunya wa al-Dīn*, hlm. 137-138.

³³ Teksnya: *al-mulk yabqa 'ala al-kufri wa la yabqa 'ala al-zhulmi*.

³⁴ Pasal 1 Konstitusi Saudi Arabia menyatakan: *The Kingdom of Saudi Arabia is a sovereign Arab Islamic state with Islam as its religion; God's Book and the Sunnah of His Prophet, God's prayers and peace be upon him, are its constitution, Arabic is its language and Riyadh is its capita*.

³⁵ Pasal 4 Konstitusi Iran berbunyi sebagai berikut: *All civil, penal financial, economic, administrative, cultural, military, politica , and other law and regulations must be based on Islamic criteria. This principle applies absolutely and generally to all*

sinya menyatakan bahwa Islam adalah agama negara dan menjadikan syariat Islam sebagai sumber utama pembuatan hukum atau undang-undang, contohnya Mesir.³⁶ (4) Negara yang konstitusinya menyatakan Islam sebagai agama negara tetapi tidak menyebutkan syariat sebagai sumber utama pembuatan hukum artinya syariat hanya dipandang sebagai salah satu sumber dari beberapa sumber pembuatan hukum yang lain, contohnya Irak³⁷ dan Malaysia³⁸. (5) Negara yang tidak menjadikan Islam sebagai agama negara dan tidak menjadikan syariat sebagai sumber utama pembuatan hukum tapi mengakui syariat Islam sebagai hukum yang hidup di masyarakat, contohnya Indonesia.³⁹ (6) Negara yang menyatakan diri seba-

articles of the Constitution as well as to all other laws and regulations and the wise persons of the Guardian Council are judges in this matter. Pasal 12 antara lain menyebutkan: The official religion of Iran is Islam and the Twelver Ja'fari school, and this principle will remain eternally immutable. Other Islamic schools are to be accorded full respect, and their followers are free to act in accordance with their own jurisprudence in performing their religious rites.

Pasal 2 Konstitusi Libya sewaktu masih dibawah presiden Muammar Gadafi, menyebutkan: *Islam is the religion of the State and Arabic is its official language. The state protects religious freedom in accordance with established customs.* Rumusan konstitusi ini diperkuat oleh Buku Hijau yang ditulis oleh Gadafi yang secara revolusioner digunakan untuk mereformasi hukum melalui program Islamisasi. Qur'an sebagai hukum masyarakat (*The Holy Qur'an is the law of the society*) dijadikan slogan yang dipasang di jalan-jalan di Tripoli serta kota-kota lain di Libya.

Pasal 2 Konstitusi Pakistan menyebutkan: *Islam shall be the State religion of Pakistan and the Injunctions of Islam as laid down in the Holy Quran and Sunnah shall be the supreme law and source of guidance for legislation to be administered through laws enacted by the Parliament and Provincial Assemblies, and for policy making by the Government.*

³⁶ 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).*

³⁷ Pasal 4 Konstitusi Irak hanya menyatakan: *Islam is the religion of the State.*

³⁸ 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 satu pernyataan bahwa Islam merupakan agama negara. Lihat Tahir Mahmood, 1987, hlm. 219.

³⁹ Pasal 29 Konstitusi Indonesia hanya menyatakan: Negara berdasarkan atas Ketuhanan Yang Maha Esa (ayat 1). Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk

gai negara sekuler dan berusaha agar syariat Islam tidak mempengaruhi sistem hukumnya, contohnya Turki.⁴⁰

Bila kelompok pertama, kedua, dan ketiga digabungkan menjadi satu maka posisi Islam dan syariatnya dalam konstitusi bisa dibagi menjadi empat. (1) Negara yang konstitusinya mengakui Islam sebagai agama negara dan menjadikan syariat Islam sebagai sumber utama pembuatan undang-undang. Di sini bisa dimasukkan negara seperti Saudi Arabia, Libia, Iran, Pakistan dan Mesir. (2) Negara yang konstitusinya menyatakan Islam sebagai agama negara tetapi tidak menyebutkan syariat sebagai sumber utama pembuatan hukum artinya syariat hanya dipandang sebagai salah satu sumber dari beberapa sumber pembuatan hukum yang lain contohnya Irak dan Malaysia. (3) Negara yang tidak menjadikan Islam sebagai agama negara dan tidak menjadikan syariat sebagai sumber utama pembuatan hukum tapi mengakui syariat Islam sebagai hukum yang hidup dalam masyarakat, contohnya Indonesia.⁴¹ (4) Negara yang menyatakan diri sebagai negara sekuler dan berusaha agar syariat Islam tidak mempengaruhi sistem hukumnya, contohnya Turki.

Meskipun secara juridis formal, Turki menganut sistem sekuler, secara sosial pemerintah Turki tidak bisa mencegah rakyat Turki yang masih tetap menjadikan norma dan nilai syariat Islam sebagai acuan dalam kehidupan privatnya. Sebab sebagaimana dikatakan

untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu (ayat 2).

⁴⁰ Para jenderal di Turki yang mengangkat dirinya sebagai "*guardian of secularism*" amat mencurigai gerakan-gerakan Islam yang dinilainya memiliki agenda terselubung untuk menggantikan aturan-aturan sekuler dengan hukum yang berdasarkan syariat.

⁴¹ Ahmad Sukardja, saat membandingkan antara Piagam Madinah dan UUD 1945 menyatakan bahwa kedua konstitusi ini menganut paham urusan agama merupakan bagian dari urusan negara, dan hukum agama merupakan sumber bagi hukum negara. Bedanya dalam Piagam Madinah menunjuk pada syariat agama tertentu yakni syariat Islam sedang dalam UUD 1945 tidak eksplisit menunjuk syariat Islam. Lihat. *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945*, Jakarta, UI Press, 1995, hlm. 176-177.

oleh Schacht, syariat sebenarnya tidak bisa dipisahkan dari kehidupan atau *way of life* komunitas muslim. Pendapat Schacht ini didukung oleh Ali Unsal, Director of Fethullah Ghulan Chair UIN Jakarta. Dalam makalahnya yang disampaikan dalam seminar Internasional tentang “Hukum Islam, Demokrasi dan Hak Asasi Manusia”, Unsal mengatakan: *There is persistent problem for definitions of democracy which insist on strict separation between religion and state. This separation has in fact never been truly implemented in any state anywhere in the world.*⁴²

Jadi, kalau dalam kehidupan sosial, umat Islam beragam dalam memahami dan mengamalkan syariatnya, maka dalam kehidupan politik atau kenegaraan mereka juga memiliki pilihan yang berbeda-beda. Uraian ini memperkuat pendapat atau tesis H. A. R. Gibb sebagaimana dikutip oleh Hamid Enayat dalam buku *Modern Islamic Political Thought: 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 is 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 Tesis Gibb ini menurut saya tidak hanya berlaku untuk Muslim Sunni tapi untuk umat Islam secara keseluruhan termasuk Muslim Syi’ah.

⁴² Ali Unsal, “Islamic Law, Democracy and Human Rights in Contemoorary World: Fethullah Gulen’s Ideas About Them”, paper disampaikan pada International Seminar on Isamic law, Democracy and Human Rights, diselenggarakan oleh Fakultas Syari’ah dan Hukum UIN Sunan Gunung Djati Bandung, pada tanggal 28 November 2013 di Hotel Puri Khatulistiwa, Jatinangor, Sumedang.

⁴³ Hamid Enayat, *Modern Islamic Plitical Thought: The Response of the Shi’i and Sunni Muslims to Twentieth Century*, London, The Macmillan Press Ltd., 1982, hlm. 14.

D. Peluang dan Tantangan Syariat Islam

Meskipun demokrasi sebenarnya memiliki pengertian dan praktik yang berbeda dari satu tempat ke tempat yang lain, tetapi setidaknya ada empat unsur yang lazim ada dalam negara demokrasi. Pertama, adanya *rule of law* (negara yang berdasarkan hukum, bukan berdasarkan kekuasaan semata). Kedua, adanya proses pemilihan yang adil, jujur dan bebas (*free and fair elections*). Ketiga, adanya perlindungan terhadap hak asasi manusia. Keempat, adanya partisipasi aktif dari warga negara dalam kehidupan sipil dan politik.

Agar demokrasi yang pada dasarnya amat menghargai suara mayoritas tidak mengarah pada diktator mayoritas maka ia perlu dikendalikan dengan undang-undang (*rule of law*). Agar demokrasi tidak disalahgunakan untuk membatasi atau menghilangkan hak warga negara yang kalah dalam pemungutan suara, maka demokrasi mesti tetap menjamin hak asasi dari semua warga negara tanpa membedakan apakah mereka masuk kelompok mayoritas atau minoritas. Agar demokrasi tidak disalahgunakan untuk membangun dinasti atau oligarki, maka proses pergantian dan pemilihan penguasa mesti dilakukan secara adil, jujur dan bebas. Agar partisipasi warga negara dalam kehidupan sipil dan politik bisa terus dipelihara, negara demokrasi harus bisa menjamin hak sipil dan hak politik warga negaranya.

Akan tetapi mengingat demokrasi pada dasarnya adalah penghargaan pada suara mayoritas dengan memberikan kedaulatan sepenuhnya kepada rakyat, maka syariat Islam dalam negara demokrasi tidak bisa tampil dalam bentuknya yang elitis apalagi kalau disertai dengan sikap otoriter. Syariat Islam dalam negara demokrasi mesti bisa menampilkan wajahnya yang populis, pluralis, fleksibel, dan toleran. Watak populis, pluralis, dan fleksibel syariat Islam hanya bisa diwujudkan bila umat Islam lebih menitikberatkan kepada prinsip dasar, maksud dan tujuan syariat Islam sembari memberikan

toleransi terhadap perbedaan cara dan pilihan masing-masing, sepanjang pilihan itu tidak bertentangan dengan atau melanggar hukum negara.

Cara pandang atau paradigma semacam ini memerlukan sejumlah asumsi yang mendasarinya. Pertama, umat Islam secara pribadi atau kolektif mesti dibolehkan untuk memilih pendapat atau interpretasi yang menurut mereka baik untuk diri maupun kelompoknya. Kedua, setiap manusia tanpa memandang suku agama, jenis kelamin atau ras pada dasarnya sama-sama merupakan khalifah (wakil) Tuhan di muka bumi yang dituntut untuk bertindak secara bebas dan bertanggungjawab. Ketiga, bahwa Tuhan pada dasarnya tidak membebani umat Islam kecuali sesuai dengan kadar kesanggupan atau kemampuannya. Keempat, meskipun syariat dalam wujudnya berupa teks suci yang terdapat dalam al-Qur'an maupun hadits tidak berubah, interpretasi terhadapnya dinamis dan bisa berubah dari waktu ke waktu sepanjang tujuan atau esensinya tidak berubah. Kelima, dalam konteks kehidupan bernegara di Indonesia, peraturan atau undang-undang yang telah disetujui dan diputuskan melalui mekanisme yang ada dalam parlemen bisa dianggap sebagai *ijma* dalam pengertiannya yang lebih populis, tidak elitis. *Ijma* dalam pengertiannya yang lebih populis yang dirintis oleh a-Ghazali, dikembangkan oleh Fazlur Rahman dengan mengatakan: *Ijtihad must be multiple effort of thinking minds -- some naturally better than others, and some better than others in various areas -- which confront each other in an open arena of debate, resulting eventually in overall consensus*".⁴⁴ Oleh karena itu, dalam konteks Indonesia, umat Islam, sebagai warga negara mestinya terikat secara hukum maupun moral untuk mentaati apa yang telah diputuskan secara sah oleh lembaga legislatif di Indonesia.

⁴⁴ Fazlur Rahman, *Islam Challenges and Opportunities*, dalam *Islam: Past Influence and Present Challenge*, Edited by Alford T. Welch and Piere Cachia, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1979, hlm. 325.

Jadi , meskipun orang Islam pada dasarnya bebas untuk memilih pendapat atau interpretasi yang cocok atau sesuai dengan keyakinan pribadinya, mereka tetap dituntut untuk memilih atau menyesuaikan keyakinannya pada saat mereka berinteraksi dengan konteks yang lebih luas dalam negara Indonesia yang berwatak plural. Sementara perdebatan tentang siapa yang pendapat atau interpretasinya paling benar di hadapan Tuhan sepenuhnya merupakan kewenangan Tuhan untuk memutuskannya, perdebatan umat Islam tentang syariat mesti diarahkan untuk memilih pandangan atau interpretasi yang lebih sejalan dengan tuntutan konstitusi.

E. Penutup

Dilihat dari sudut pandang ilmu ketatanegaraan dan politik dalam Islam, Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) sebenarnya bisa disebut sebagai salah satu bentuk khilafat dalam konteks Indonesia. Hal ini didasarkan atas kenyataan bahwa negara Indonesia menjamin dan melindungi umat Islam dalam menjalankan ajaran agama dan syariatnya. Yang membedakan khilafat versi Indonesia dengan versi lain adalah bahwa khilafat yang dikembangkan di Indonesia adalah khilafat yang demokratis, pluralis, dan inklusif. Bukan khilafat yang teokratis, otoriter, dan eksklusif. Yang membedakan Indonesia dengan negara lain dalam menjalankan syariat adalah model atau stylenya. Dengan diterimanya demokrasi sebagai sistem pemerintahan di Indonesia, rakyat atau muslim Indonesia tidak lagi memerlukan sistem khilafat yang teokratis, otoriter dan eksklusif.

Daftar Pustaka

A. Djazuli. 1982. *Pengantar Fiqh Siyasi*, Diktat. Bandung: IAIN Sunan Gunung Djati.

- Ahmad Fathi Bahansi. 1990. *al-Siyâsah al-Jinâ'iyah fi al-Syarî'ati al-Islâmiyyah*. Mesir: Mathba'ah Dar al-Arubah.
- Ahmad Sukardja. 1995. *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945*. Jakarta: Universitas Indonesia Press.
- al-Ghazali, t.th. *Ihya Ulûm al-Dîn*, Jilid I. Kairo: al-Masyhad al-Husayni.
- Al-Ghazali, 1988. *al-Mustashfa min 'Ilmi al-Ushul*, Juz II, Madinah al-Munawwarah: Dar al-Hikam.
- Ali Unsal. 2013. "Islamic Law, Democracy and Human Rights in Contemporary World: Fethullah Gulen's Ideas About Them". Makalah disampaikan dalam *International Seminar on Islamic Law, Democracy and Human Rights*, Diselenggarakan oleh Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Gunung Djati Bandung, pada tanggal 28 November 2013 di Hotel Puri Khatulistiwa.
- al- Jauziyah, Ibn Qayyim, *I'lam al-Muwaqi'in*, Jilid III. Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiah.
- Fazlur Rahman. 1979. "Islam Challenges and Opportunities", in Alford T. Welch and Piere Cachia (eds)., *Islam: Past Influence and Present Challenge*, p. 325. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hamid Enayat. 1982. *Modern Islamic Political Thought: The Response of the Shi'i and Sunni Muslims to Twentieth Century*. London: The Macmillan Press.
- Hasbi Ash Shiddieqy, T. M. 1975. *Filsafah Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Ibn Khaldun. 1986. *Muqadimah* (Terjemahan Ahmadie Thoha). Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Juhaya S. Praja. 2009. *Teori-teori Hukum Islam: Suatu Telaah Perbandingan dengan Pendekatan Filsafat*. Bandung: Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Bandung.
- Muhammad Yusuf Musa. 1963. *Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm*. Kairo.
- Rosenthal. 1965. *Islam in the Modern National State*, Cambridge.

Schacht, Joseph. 1982. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Oxford University.

Wahbah al-Zuhayli. t.th. *Atsar al-Harb fi al-Fiqh Islām*. Syria: Dār al-Fikr.

Laporan Moderator

A. Pengantar Moderator

Diskusi ketigapuluh dilaksanakan pada tanggal 3 Desember 2013 di Kantor LP2M UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Bertindak sebagai pemakalah Nurrohman Syarif, yang menyampaikan pokok bahasan tentang “Islam dan Masalah Kenegaraan: Menimbang Posisi Syariat di Negara Demokrasi Indonesia”. Pembicaraan politik, dalam hal ini mengenai hubungan antara agama dan negara, cukup menarik perhatian sehingga mengundang berbagai tanggapan dari peserta diskusi, yang dipimpin oleh M. Yusuf Wibisono sebagai moderator.

B. Deskripsi Makalah

Dalam diskusi kali ini, Nurrorman (Pemakalah) menawarkan gagasan pentingnya mengkaji lebih mendalam tentang Islam dan negara (kekuasaan) dari konteks sejarah Nabi Muhammad. Menurutnya, tema ini terkesan klasik karena kerap kali ditelaah oleh para sarjana muslim, maupun sarjana Barat. Tapi dalam konteks kekinian diskursus tersebut masih diperlukan untuk melengkapi kajian-kajian yang sudah dilakukan oleh para pemikir terdahulu. Hal inilah yang menginspirasi pemakalah membahas tema ini dengan lebih menekankan pada kajian spesifik di negara demokrasi seperti Indonesia.

Menurut pemakalah, berbicara tentang hubungan agama dan kekuasaan, Islam dan politik atau Islam dan negara, tidak semua sarjana muslim memiliki pandangan yang sama. Perbedaan di antara mereka itu dalam memotret apa misi utama yang dibawa oleh Nabi Muhammad. Apakah Nabi Muhammad itu selain sebagai rasul, juga sebagai kepala negara? Lantas bagaimana cara umat Islam mengambil teladan dari beliau terutama yang terkait dengan negara?

Pemakalah beranggapan bahwa, dari konteks sejarah tidak ada pesan yang konkrit dari misi Nabi Muhammad Saw. tentang negara. Realitas itulah yang menyebabkan salah satunya sekarang ini negeri-negeri Muslim memiliki bentuk negara maupun sistem pemerintahan yang berbeda-beda. Bertolak dari hal itulah pemakalah berasumsi, dari aspek historisnya Nabi bukanlah kepala negara, melainkan pemimpin spiritual (Rasulullah). Selain itu, pemakalah menyodorkan pertanyaan kritisnya tentang posisi syariat Islam dalam kehidupan sosial-politik umat Islam, terutama di negara demokrasi seperti Indonesia. Lebih tegas lagi, pemakalah mempertanyakan apakah Indonesia masih memerlukan sistem khilafah? Padahal menurut Ibn Khaldun yang dirujuk pemakalah, sistem khilafah telah selesai pada masa Khulafa al-Rasyidin. Selebihnya kepemimpinan dalam Islam disebut dengan *mulk* (kerajaan/dinasti).

Pemakalah menjelaskan, persoalan ini bermula dari pemahaman sebagian besar umat Islam yang beranggapan syaria't Islam sulit dipisahkan dari kehidupan mereka. Sebagian ada yang berpendapat syariat Islam sebagai *way of life* di semua aspek kehidupan termasuk politik (kekuasaan/negara). Kelompok ini gilirannya dalam term ilmu kalam disebut *ahl-Hadits (naql)*, yaitu yang lebih mengedepankan nash al-Qur'an, ketimbang akal. Sebagian lagi berpendapat sebaliknya, dengan syariat Islam tidak wajib mewujudkan pada pembentukan negara Islam. Syariat Islam bisa diwujudkan dalam kehidupan sosial lainnya. Kelompok ini lebih dikenal dengan sebutan *ahl-Ra'yu (aql)*. Namun menurut pemakalah, tidak sepatutnya antara *naql* dan *aql* saling menundukkan karena keduanya adalah ciptaan-Nya yang satu sama lain saling melengkapi. Bahkan beriman dan berakidah sekali pun harus melalui akal (*aql*) dalam pencariannya. Jika beriman dan berakidah melalui proses pemikiran yang menggunakan akal maka hasilnya akan lebih kokoh dan kuat.

Pada paparan berikutnya, pemakalah tidak sedikit merujuk pandangan-pandangan sarjana muslim ataupun Barat, tentang Islam

dan Negara. Mulai dari Ibn Khaldun, Ibn Qayyim, Ibn Hazm, al-Ghazali, al-Mawardi, dan beberapa sarjana muslim lainnya (lihat makalah). Sedangkan dari Barat (orientalis) seperti H. R. Gibb, Rosenthal, dan Joseph Schacht. Berbagai pandangan dari para sarjana itu, oleh pemakalah dianalisis bahwa dalam Islam tidak ada keharusan mendirikan negara Islam atau khilafat yang teokratik di negara-negara yang mayoritas muslim. Hal itu dikarenakan teks al-Quran dan sejarah Nabi Muhammad tidak memberikan petunjuk yang jelas perlunya negara Islam. Dengan demikian, menurut pemakalah pembentukan negara Islam bersifat ijtihadiyah yang kebenarannya relatif.

Dalam dunia Islam, pemakalah mengakui terjadinya perbedaan pandangan di antara sarjana muslim terutama di kalangan muslim Sunni. Berbeda halnya dengan muslim Syi'ah yang hampir seluruhnya mengakui adanya sistem imamiyah yang teokratik, meski berbeda bentuknya. Persamaan di antara Sunni dan Syi'ah menurut pemakalah adalah sama-sama menganggap perlu adanya syariat Islam dalam kehidupan, namun berbeda dalam wujudnya – melalui negara ataukah pada kehidupan sosial lainnya. Oleh karena itu, pemakalah secara tegas berpandangan bahwa negara muslim seperti Indonesia tidak harus menjadi negara yang menggunakan sistem khilafat yang teokratik, akan tetapi ia lebih tepat disebut khilafat yang demokratis. Hal itu didasarkan pada realitas negara menjamin dan melindungi umat Islam dalam menjalankan ajaran agama dan syariatnya. Perbedaan khilafat versi Indonesia dengan versi lainnya adalah, bahwa khilafat yang dikembangkan di Indonesia adalah khilafat yang demokratis, pluralis dan inklusif, bukan khilafat yang teokratis, otoriter, dan eksklusif.

C. Tanggapan Peserta

1. Adeng Muchtar Ghazali. Menurut Adeng, studi tentang Islam dan negara bukanlah sekedar masalah klasik yang statis, tapi sampai

kini hal itu masih aktual berdasarkan pemaknaan yang lebih kontekstual. Oleh karena itu mengkaji hubungan antara Islam dengan negara dapat dilihat dari kompleks permasalahan yang berkembang. Lebih tepatnya, memahami Islam dan negara dapat ditinjau dari keberadaan dinamika umat Islam yang berdasarkan pendekatan dan trendnya. Terkait dengan ideologi umat Islam, menurut Adeng, masuk pada ranah ijtihadiyah yang siapa pun sah memberikan tafsiran. Dengan begitu, diperlukan merekonstruksi pada era Madinah di zaman Rasulullah yang melahirkan Piagam Madinah. Artinya, produk dari era Madinah dengan Piagam Madinah-nya dapat dijadikan model ideologi umat Islam sampai kapan pun dan dimana pun.

Selanjutnya, menurut Adeng, bahwa dalam konteks keindonesiaan pemahaman Islamnya sangat beragam, salah satunya paham Aswaja (*ahlusunnah wal jamaah*) yang di dalamnya ada NU, termasuk juga Muhammadiyah yang mempunyai karakteristik akomodatif dengan kekuasaan. Prinsip dari kaidah fiqhiyah, yang berbunyi: “*Menjaga nilai-nilai lama yang baik, sembari mengambil nilai-nilai baru yang lebih baik*”, selalu menjadi pedoman oleh madzhab Aswaja ini, sehingga relatif lebih mudah akomodatif dengan kekuasaan dalam bentuk apa pun. Dalam perkembangan selanjutnya, ini berpengaruh pada pemikiran cendekiawan muslim Indonesia yang secara ideologis lebih mencerminkan Islam keindonesiaannya. Salah satunya pandangan Nurcholish Madjid (Cak Nur) yang dikenal dengan jargonya, “Islam Yes, Partai Islam No”. Jargon Cak Nur ini mencerminkan Islam akomodatif yang di dekati secara kultural dengan berbagai ciri khasnya.

2. Zainal Abidin. Menurut Zainal, cara berfikir umat Islam selalu ada tesis dan anti tesis, yang pada gilirannya bisa menjadi sintesis. Dalam konteks ini menunjukkan bahwa Islam *on going process*, dan bukanlah instan. Artinya, agama Islam seterusnya akan berjalan sesuai dengan proses perkembangan zaman. Nilai yang

dibawa oleh agama harus dapat hidup dimana pun tanpa lapuk oleh ruang dan waktu. Zainal sependapat dengan pemakalah (Dr. Nurrohman), bahwa tidak ada nash al-Qur'an yang menjelaskan secara detil tentang keharusan mendirikan negara. Oleh karena itu tidak menjadi keharusan mendirikan negara Islam. Menurutnya, agama sebagai basis nilai untuk umat manusia, termasuk dalam mengurus negara. Artinya, tidak harus mendirikan negara Islam jika nilai-nilai agama sudah dapat dijadikan dasar etik bernegara dan berbangsa. Bahasa lainnya adalah, agama sebagai nilai etik dalam menjalankan kehidupan sosial-politik termasuk negara. Oleh karena itu antara agama dan negara harus saling mendukung. Agama sebagai doktrin suci perlu perlindungan dari negara. Sementara, negara juga memerlukan agama sebagai basis etik agar dapat mewujudkan negara yang beradab sesuai dengan nilai kemanusiaan universal.

3. Yaya Suryana. Bertolak dari pengalaman hidupnya, Yaya yang pernah aktif di organisasi Islam seperti PII, GPI dan HMI -- yang ikhtiar perjuangan mendirikan negara Islam sangat gigih— menjadi meredup setelah berdialog dengan Cak Nur (Nurcholish Madjid). Yaya mengakui Cak Nur banyak memberikan inspirasi tentang hubungan antara Islam dan negara. Menurut Yaya, Islam yang digagas Sunni menunjukkan ciri khas Islam Sunni Indonesia yang moderat, dan sesuai dengan keadaan budaya di Indonesia. Oleh karena itulah, Yaya di saat itu pula berhenti untuk menginginkan terwujudnya negara Islam di republik ini. Apalagi menurut Cak Nur yang dikutip oleh Yaya, jika masih menginginkan negara Islam di Indonesia harus banyak mempelajari literatur-literatur Islam dari berbagai versi. Menurutnya, ia harus banyak belajar lagi tentang Islam.
4. Agus Sulthonie. Agus bertolak dari kebutuhan dasar manusia, karena manusia sebagaimana Cak Nur pernah ungkapkan, terdiri dari tiga dimensi: dimensi fisik (jasmani), dimensi nafsani (psiko-

logis), dan dimensi ruhani (spiritual). Ketiga dimensi pada diri manusia ini memiliki kebutuhan masing-masing yang harus dipenuhi, baik kebutuhan fisik, psikologis, maupun kebutuhan ruhani. Pada ranah kebutuhan ini, kebutuhan fisik bisa dipenuhi pada aspek empirik dan bersifat terbatas. Demikian juga kebutuhan psikologis terbatas pula pada aspek ruang dan waktu sekuat jangkauan psikologisnya. Akan tetapi berbeda ketika harus memenuhi kebutuhan ruhani. Kebutuhan ruhani melintasi ruang dan waktu, dalam arti bersifat universal, tak terikat ruang dan waktu. Berbicara bernegara menurut Agus, tidak bisa diukur dari aspek kebutuhan jasmani maupun psikologis saja. Jika hanya itu, maka negara itu sendiri berakibat tersekat oleh ruang dan waktu. Maka dengan demikian, produk bernegara di satu tempat pasti akan berbeda jika diterapkan di tempat lainnya. Bagi Agus, lebih cenderung bernegara bukanlah pada bentuk produk yang tercipta berdasarkan pemenuhan kebutuhan berdasar pada ruang dan waktu saja. Jika hanya itu, bentuk atau pun sistem bernegara tidak akan bertahan lama. Akan tetapi bernegara mesti juga didasarkan pada pemenuhan aspek ruhani, yang tak terikat oleh ruang dan waktu. Sehingga apa pun bentuk dan sistem bernegara, selama ada ruang pemenuhan aspek ruhaniah, maka negara bisa lebih bertahan lama. Dengan kata lain, menurut Agus, apakah bentuknya monarki, republik, kekhalifahan atau apa pun bentuknya, selama ada ruh spiritualnya, maka sama saja.

5. Undang Ahkam. Bagi Undang yang berpengalaman berdialog dengan kelompok-kelompok yang menginginkan negara Islam di Indonesia ini, ide tersebut sangat wajar. Anggapan itu berdasarkan bahwa Pancasila pun digagas para tokoh yang mayoritas muslim. Menurut Undang, Islam harus menjadi besar dan berjaya di republik ini. Tanpa mendirikan negara Islam, hal itu sulit terwujud. Sudah banyak contoh yang bisa kita saksikan dalam proses perjalanan sejarah umat Islam di Indonesia. Mulai dari era Orla, Orba

bahkan sampa era reformasi, Islam sulit menjadi maju dalam arti yang hakiki. Undang berpendapat, akidah dan syariah tidak akan berjalan secara sempurna jika tidak ada negara Islam yang melindunginya secara maksimal. Simpulnya, masih diperlukan negara Islam di republik ini dengan berbagai konsekuensinya.

6. Ahmad Sarbini. Menurut Sarbini, bahwa apa yang sudah ditulis pemakalah tentang perbandingan antara *Khalifah* dan *Mulk* mengutip dari Ibn Khaldun sangat memberikan inspirasi. Hanya saja kenapa pemakalah mengkatagorikan ada khalifat positif, yaitu di saat *Khulafa al-Rasyidin*, dan juga khalifat yang negatif yaitu yang teokratik, elitis dan otoriter? Dari mana dasarnya pemakalah yang berpandangan bahwa ada khilafat negatif seperti yang sudah dijelaskan di makalah? Padahal kalau dilihat dari pandangan Ibn Khaldun bahwa tidak ada katagori khilafat pasca era *Khulafa al-Rasyidin*, tetapi *mulk*. Menurut Sarbin, ciri-ciri khilafat negatif seperti yang disampaikan pemakalah, sejatinya bukan masuk katagori khilafat, tapi mulkiyah (kerajaan/dinasti) dalam sejarah kepemimpinan, sesuai dengan pandangan Ibn Khaldun.
7. Rahmat Thoha. Syariat Islam diperlukan untuk mengatur kehidupan umat dalam rangka kemaslahatan. Hanya saja, apakah adanya syariat Islam itu identik dengan mendirikan negara Islam? Jika diperlukan negara Islam, bagaimana mendirikan negara Islam yang ideal dan sesuai dengan negara republik Indonesia? Bagaimana pandangan pemakalah dalam hal ini?
8. Tamami. Islam itu kosmopolit dan universal, tapi kenyataannya terjadi perbedaan dalam memahami Islam. Perbedaan itu menurut Tamami, disebabkan pengaruh aspek lokalitas yang mempunyai ciri khasnya masing-masing. Dalam konteks inilah yang juga berakibat pada konsep pembentukan negara di wilayah-wilayah muslim sangat beragam wujudnya. Pembentukan negara mereka dilandasi oleh kepentingan-kepentingan budaya yang melingkupinya. Oleh karena itu, pembentukan negara Islam sarat dipe-

ngaruhi oleh budaya yang mereka anut, yang pada gilirannya memunculkan keragaman. Dengan begitu menurut Tamami, bahwa Islam tidaklah monolitik dalam konteks pembentukan negara Islam, dan tidak menjadi keharusan adanya keseragaman – karena sesuai dengan karakter budaya yang mempengaruhinya.

Tanggapan Tertulis

1. Zaenal Mukarom

Islam dan Negara: Diskusi yang Tidak Pernah Berakhir

Membicarakan Islam dan demokrasi, negara, dan politik khususnya di Indonesia merupakan tema diskusi yang tidak pernah berujung. Mengapa demikian? Karena, banyak perspektif yang melatari pandangan tentang tema ini. Unikny lagi, perspektif dalam arti keragaman pendapat khususnya di kalangan ilmuan, ulama dan cendekiawan muslim tersebut ternyata sampai sekarang masih tetap saja tidak mencapai titik temu.

Merujuk kepada beberapa pendapat para pakar yang sudah populer, relasi antara Islam dan negara di Indonesia dapat dilihat dari tiga perspektif. Pertama, perspektif integralistik. Fahaman yang memandang dan menempatkan hubungan Islam dengan negara menjadi sesuatu yang tidak dapat dipisahkan. Hal ini didasarkan pada pemahaman "*al-Islam al-Din wa al-Dawlah*". Pandangan seperti ini masih kuat dianut oleh kalangan konservatif dan masih tetap memperjuangkan atau berjuang lahirnya negara Islam Indonesia. Kedua, perspektif sekularistik. Fahaman ini kebalikan dari fahaman pertama, justru memandang hubungan antara Islam dengan negara lebih kepada dua hal yang berbeda dan tidak bisa dipersatukan. Apalagi dalil naqliyah (al-Qur'an dan al-Sunnah) tidak mengajarkan dan memerintahkan secara eksplisit tentang pembentukan negara Islam. Fahaman ini pun menempatkan secara diametral antara Islam dan negara ke dalam posisi yang berbeda. Islam dimaknai sebagai keyakinan dan menyangkut urusan yang bersifat *sacre* antara manusia dengan Tuhan, sementara negara lebih bersifat duniawi yang lebih menyangkut hubungan kehidupan manusia, yang dalam beberapa hal manusia dipandang lebih tahu soal urusannya (*Antum a'lamu*

biumūr dunyākum). Pandangan seperti ini dianut oleh kelompok sekularis. Ketiga, perspektif simbiosis-mutualistik. Faham ini lebih didorong dari suatu pandangan yang lebih bersifat moderat di mana hubungan antara Islam dengan negara merupakan dua hal yang dianggap dapat saling mengisi dan melengkapi. Pandangan ini didasarkan pada asumsi bahwa kendati pun Islam tidak mengajarkan tentang soal-soal kenegaraan secara eksplisit tapi nilai-nilai spiritual Islam dapat dijadikan ruh dan semangat dalam pengelolaan dan penyelenggaraan negara yang lebih bersifat (urusan manusiawi). Begitu juga Islam dipandang akan besar dan kokoh ketika negara memberikan keleluasaan dan jaminan terhadap Islam. Oleh karena itu, lepas dari apa pun bentuk, sistem dan model pemerintahannya, hubungan Islam dengan negara merupakan hubungan yang lebih bersifat simbiosis-mutualistik. Faham ini tampaknya juga diamini oleh Dr. Nurrohman sebagaimana simpulan dalam makalahnya.

Merujuk pada hasil penelitian Bachtiar Effendy tentang “Relasi Hubungan Islam dengan Negara” menjelaskan ada 5 (lima) model teori yang dapat dijadikan sebagai alat analisis untuk melihat bagaimana dinamika hubungan keduanya. Pertama, model dekonvensionalisasi. Model ini diadaptasi dari pemikiran seorang pemikir kebangsaan Belanda yang bernama C.A.O. Van Nieuwenhuij. Inti pemikiran dari model ini adalah kendati pun Islam tidak dijadikan sebagai sistem kenegaraan, tapi ia tetap diakomodasi dalam sistem pemerintahan. Misalnya: kehadiran Kementerian Agama (menterinya harus beragama Islam padahal bukan Kementerian Agama Islam), Kantor Urusan Agama, Madrasah Ibtidaiyah, Madrasah Tsanawiyah, Madrasah Aliyah, Institut Agama Islam Negeri, dan Universitas Islam Negeri.

Kedua, teori domestikasi Islam. Tokoh penggagasnya adalah Harry J. Benda. Pemikiran teori ini diinspirasi oleh peperangan pada abad ke 16-18 antara kelompok Islam taat (diwakili Demak) dengan Islam kejawen (diwakili Mataram), yang kebetulan peperangan itu

dimenangkan oleh kelompok Islam kejawen. Jika teori ini diadaptasi pada figur pemerintahan (presiden), siapa pun yang menjadi presiden baik Soekarno maupun Soeharto yang dianggap sebagai representasi dari Islam Kejawen, hubungan dengan Islam tetap tidak berjalan secara harmonis. Contoh pada era Soekarno pembubaran Masyumi dan penggunaan asas tunggal pada era Soeharto.

Ketiga, teori skismatik dan aliran. Teori ini banyak mendapat kontribusi dari hasil penelitian Clifford Geertz yang membagi hubungan Islam dengan negara dalam tiga skema yaitu: kelompok priyayi, santri dan abangan.

Keempat, teori trikotomi. Dipelopori oleh Samson, yang menyatakan adanya tiga aliran pemikiran yang saling tarik menarik ketika menyoal hubungan antara Islam dengan negara yaitu: liberalisme, konservatisme dan moderat. Ketiga aliran pemikiran ini tercermin seperti apa yang diuraikan di atas.

Kelima, teori kultur dari Don Emmerson. Menurut teori ini hubungan antara Islam dengan negara dapat dilihat dari akulturasi ajaran-ajaran Islam dengan budaya lokal yang mengakibatkan dinamika ke-Islaman di Indonesia sangat khas dan berbeda dengan wajah Islam di lain tempat. Seperti perayaan 1 Syuro, peringatan-peringatan hari besar Islam, corak dan cara berbusana, dan lain sebagainya.

Menanggapi makalah yang ditulis oleh Dr. Nurrohman, terus terang sangat menarik dan ini akan menjadi tema tambahan diskusi terutama menyangkut posisi dan status syariat Islam di tengah hiruk pikuknya demokrasi. Sayangnya saya tidak bisa hadir pada waktunya karena kebetulan tiap Selasa minggu pertama tiap bulan, saya memiliki tugas dan tanggung jawab yang lain. Oleh karena itu, dengan tidak mengurangi rasa hormat dan apresiasi saya terhadap Dr. Nurrohman, saya hanya dapat menyampaikan tanggapan tertulis.

Pertama, kajian diskusi ini seperti apa yang saya baca dari makalah patut disayangkan tidak mengulas soal status dan posisi

syariat terkini terkait dengan masalah demokrasi. Misalnya, ada beberapa masalah krusial yang berkembang di Indonesia terkait dengan masalah demokrasi yang langsung atau pun tidak langsung bersinggungan dengan faham atau pandangan syariat Islam yang berkembang di masyarakat saat ini. Seperti masalah golongan putih, kepemimpinan perempuan, kepemimpinan non muslim, kerukunan antar ummat beragama dan sebagainya. Padahal menarik jika Dr. Nurrohman menyampaikan pikiran-pikiran cerdasnya terkait solusi yang ditawarkan dengan hadirnya sejumlah masalah tersebut.

Kedua, menyoal hubungan antara Islam dengan negara menurut saya sesungguhnya sudah final. Dalam arti, berakhir pada *agree in disagreement*. Kajian ini pun bukan lagi wilayah mengundang kontroversial. Justru yang menarik dan harus dibedah adalah bagaimana ketika Islam hadir sebagai suatu solusi dalam memecahkan persoalan-persoalan kenegaraan dengan karakteristiknya yang khas ke-Indonesiaan sebagaimana tema sentral makalah ini. Sayangnya hal ini tidak terekplorasi lebih dalam di makalah Dr. Nurrohman.

Ketiga, dalam beberapa aspek, Islam dan demokrasi di Indonesia hadir tidak pada ruang yang hampa, tapi ia banyak bersinggungan dan berhubungan dengan konteks di mana ia hadir. Misalnya dengan budaya. Salah satu kasus, ketika Nanggroe Aceh Darussalam memberlakukan qanun tentang syarat-syarat kepemimpinan untuk menjadi *Geucik* (pemimpin setingkat kepala dusun) mensyaratkan untuk bisa menjadi imam sholat. Hal yang rasanya sulit dilakukan oleh kaum perempuan karena fiqh yang jadi rujukan ubudiyah kita tidak memperkenankan perempuan menjadi imam sholat. Hal ini berarti qanun yang diadaptasi dari budaya yang sudah diselimuti nilai-nilai Islam justru malah mengundang masalah dan kerawanan sosial. Sebab, dalam alam demokrasi seperti yang disampaikan dalam makalah Dr. Nurrohman salah satunya adalah adanya jaminan dan perlindungan terhadap hak-hak asasi manusia. Dengan kata lain, dalam demokrasi tidak memberikan ruang diskriminasi dengan

dalih atau alasan apa pun. Tapi dengan qanun yang mengatur soal *geucik* seperti di NAD justru telah melegalisasi diskriminasi yang dibungkus oleh agama dan budaya. Persoalan-persoalan inilah menurut hemat saya seharusnya menjadi *entry point* pembahasan makalah Dr. Nurrohman ketika menyoal masalah-masalah kenegaraan dengan pijakan ajaran-ajaran Islam yang lebih bersifat humanis, inklusif, dan komprehensif. Lagi-lagi soal ini tidak tergali lebih mendalam. Padahal masalah kenegaraan memerlukan solusi yang lebih bersifat rasionalistik dengan tetap menjunjung tinggi nilai-nilai persaudaraan dan kebhinekaan. Belum lagi masalah konflik umat beragama seperti kasus Syi'ah dan Ahmadiyah. Persoalan ini juga menjadi kerikil dalam penyelenggaraan demokrasi di Indonesia. Saya kira, masih banyak lagi masalah-masalah aktual kenegaraan yang perlu disikapi dan dicarikan solusinya. *Wallahu a'lam bi al shawab.*

2. Adeng Muchtar Ghazali

Pembicaraan tentang masalah agama dan negara tidak akan pernah selesai, setidaknya karena oleh tiga hal. Pertama, ia berkaitan dengan sejarah panjang perjalanan umat Islam yang terakumulasi dalam kebudayaan dan peradaban Islam selama 15 abad lebih. Umat Islam berusaha menterjemahkan doktrin tentang agama dan negara, yang sudah barang tentu menambah kekayaan sumber. Kedua, kompleksitas permasalahan, karena setiap pembahasan menggunakan ragam pendekatan, yang pasti menghasilkan keterbatasan. Ketiga, pembahasan agama dan negara akan melibatkan pandangan ideologis dari berbagai kelompok masyarakat, khususnya kalangan kaum Muslim sendiri. Terlepas dari ketiga hal tersebut, membahas masalah ini tetap penting untuk tetap menjaga urgensi dan eksistensi bahwa Islam memiliki doktrin ini, terutama untuk umat Islam dalam merespons dan memberi jawaban yang benar dan konstruktif

terhadap berbagai tantangan serta mempertegas tentang persoalan hubungan yang benar antara agama dan negara dalam Islam.

Di sinilah saya sependangan dengan pemakalah, bahwa pentingnya “peran ijtihad”. Pada umumnya umat Islam mengetahui, bahkan meyakini bahwa hubungan antara agama dan negara (politik) dalam Islam sudah sangat jelas, keduanya tidak terpisahkan. Perbedaan pada umumnya terkait dalam segi pendekatan teknis dan praktis. Teknis dan praktis inilah berhubungan dengan *social cultural*, termasuk ideologi, di mana umat Islam itu hidup dan berkembang. Keyakinan ini berangkat dari prinsip kemutlakan, bahwa agama adalah wewenang Pemilik Syariat yang disampaikan kepada Rasulullah melalui wahyu; sedangkan masalah negara (politik) adalah bidang wewenang kemanusiaan, khususnya sepanjang menyangkut masalah-masalah teknis struktural dan prosedural. Salah satu upaya untuk berijtihad, mau tidak mau, dalam konteks (hubungan agama dan negara) ini, perlunya mempelajari dan bahkan merekonstruksi perjalanan Rasulullah ketika di Madinah. Sebagaimana dikemukakan oleh Robert Bellah, seorang ahli sosiologi agama terkemuka, perjalanan Rasulullah menjadi pemimpin di Madinah merupakan model bagi hubungan antara agama dan negara dalam Islam. Bahkan Muhammad Arkoun, salah seorang pemikir Islam kontemporer, menyebut upaya Rasulullah itu sebagai "Eksperimen Madinah".

Eksperimen Madinah, atau model Madinah memberikan contoh tentang tatanan/sistem sosial-politik Islam. Misal, pengenalan tentang “sistem pendelegasian wewenang” (melalui musyawarah); “sistem berkonstitusi”; dan sistem hubungan antar umat beragama. Wujud historis terpenting dari sistem sosial-politik eksperimen Madinah itu ialah Piagam Madinah, yang di kalangan para sarjana modern juga menjadi amat terkenal sebagai "Konstitusi Madinah".

Dalam konteks keindonesiaan, hubungan agama dan negara sudah masuk kategori “teknis”. Hal ini tidak lepas dari pengaruh ideo-

logi atau pemikiran Sunni. Doktrin politik Sunni menjadi landasan bagi kekuasaan dan memberi implikasi terhadap praktik politik umat Islam Indonesia. Paham Sunni yang dimaksud adalah *Ahl al-Sunnah wa al-Jama`ah*. Karakteristik Sunni adalah "akomodatif", yang secara sosiologis supaya terjadi keharmonisan sosial. Pada masa Indonesia modern, tradisi politik Sunni juga sangat membekas dalam perilaku politik umat Islam Indonesia. Mengutip pandangan Muhammad Iqbal dalam hasil penelitiannya tentang "doktrin politik Sunni" dan pengaruhnya terhadap perpolitikan di Indonesia, ia menyebutkan bahwa ketika Indonesia memasuki masa Demokrasi Terpimpin, dua organisasi Islam Indonesia terbesar yang mewakili dua sayap Islam tradisional dan modernis, yakni Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah, sama-sama "terperangkap" ke dalam paradigma politik Sunni tersebut. Muhammadiyah pernah memberikan gelar Doktor Honoris Causa untuk Soekarno dalam bidang teologi. Pasca Muktamar Muhammadiyah ke 35 pada tahun 1962, Pimpinan Pusatnya pun dilantik di Istana Bogor. Bahkan Muhammadiyah memberi gelar kepada Soekarno sebagai "Pemimpin Agung Muhammadiyah". Juga, sikap akomodatif dan pro *status quo* diperlihatkan lebih tegas lagi oleh NU. Sebagai partai politik ketika itu, NU memilih berada dalam pusaran arus politik Nasakom (Nasionalis, Agama dan Komunis) yang digulirkan oleh Soekarno. NU mencari-cari dalil pembenar sikap mereka melalui bahasa agama. Di antaranya adalah kaidah *ma lā yudrak kulluh lā yutrak kulluh* (Apa yang tidak bisa diperoleh secara keseluruhan, jangan dibuang sebagian yang bisa diraih tersebut). Artinya, kalau kita tidak dapat memperoleh seratus persen, maka lima puluh persen atau kurang dari itu pun tidak apalah.

Di kalangan cendekiawan muslim/pemikir muslim, berusaha mengembangkan pendekatan gerakan Islam kultural. Jargon *Islam yes partai Islam no* yang dikembangkan oleh Nurcholish Madjid pada tahun 1971 mulai mendapat simpati. Bagi Cak Nur, panggilan akrab Nurcholish Madjid, partai Islam bukanlah satu-satunya alat untuk

memperjuangkan aspirasi umat Islam. Ide tentang partai Islam tidak lagi menarik dan kehilangan dinamika. Akhirnya, pada tahun 1980-an gerakan Islam kultural semakin dikembangkan oleh Cak Nur dan kawan-kawan. Mereka, dengan pendekatan politik Sunni yang mengutamakan harmonisasi dan menolak sikap oposisi, berupaya merespons Orde Baru dengan pendekatan yang lebih *sophisticated*. Bagaimana hubungan agama dan negara pada masa reformasi ini? Sayangnya, pemakalah kurang memberikan ketegasan terhadap keadaan hubungan agama dan negara berikut permasalahan dan solusinya. *Wasallahu a'lam*

3. M. Yusuf Wibisono

Diskursus tentang Islam dan Negara adalah masalah klasik yang terus menerus diperdebatkan diantara umat Islam di seluruh dunia. Dalam proses perjalanan sejarahnya perdebatan ini memunculkan beberapa madzhab yang satu sama lain terdapat perbedaan yang cukup signifikan. Tapi, perbedaan pandangan itu dapat direduksi menjadi dua madzhab besar – yang pemikiran-pemikirannya mewarnai diskursus dunia Islam. Pertama, madzhab yang mendukung syariat Islam sebagai *way of life* di semua bidang kehidupan termasuk politik (kekuasaan/negara). Madzhab kedua, mereka yang meletakkan syariat Islam sebagai sesuatu yang privat (personal) dan tidak mesti melibatkan dirinya pada urusan publik (negara). Kedua madzhab ini berargumen bahwa gagasannya lah yang paling otentik. Yang satu berpendapat bahwa, kreasinya adalah sesuai dengan kehendak tekstualisasi al-Qur'an (naqli), yang satunya lagi menyatakan, gagasannya pun hasil spirit substansi al-Qur'an berdasarkan kontekstualisasi (aqli). Alhasil kedua madzhab itu bertolak dari al-Qur'an sebagai pedoman ijtihadiyah mereka. Persoalan kemudian ialah, madzhab mana yang lebih otentik untuk kondisi kekinian dan kedisninan (Indonesia)?

Untuk menjawab pertanyaan di atas, diperlukan telaah kritis pada kedua madzhab tersebut untuk konteks keindonesiaa kekinian. Bagi saya ada konsekuensi logis yang sarat dengan problem pada kedua madzhab itu. Sejauh bacaan analitik saya tidak mudah membumikan kedua madzhab tersebut pada konteks keindonesian. Keduanya menyimpan problematika keumatan yang tidak bisa dianggap sederhana. Berikutnya perlu penelaan yang serius akan keberadaan kedua madzhab itu dengan berbagai dinamikanya. Madzhab pertama, yang menghandaki syariat Islam harus larut pada semua aspek kehidupan termasuk negara, terdapat problem lokalitas yang sarat nilai-nilai *indigenous* (budaya lokal) yang masih berlaku di masyarakat. Sebagian besar muslim Indonesia masih melekat nilai-nilai lokalitasnya. Sementara teks al-Qur'an yang masih terdapat warisan sejarah klasik bangsa Arab belum bisa diterima secara keseluruhan. Misalnya, hukum potong tangan bagi pencuri dan hukum pezina yang harus dirajam sulit untuk diterapkan di Indonesia meski mayoritas muslim. Anggapan mereka, hukum potong tangan, dan rajam bukan berasal dari budaya asli Indonesia, tapi berasal dari Arab. Begitu juga dengan teks-teks al-Qur'an lainnya yang dianggap tidak sesuai dengan nilai-nilai tradisi lokalitas masyarakat Indonesia. Meskipun tidak sedikit ajaran-ajaran al-Qur'an yang mereka praktikkan sehari-hari sebagai ekspresi keberagamaannya.

Dalam sejarah di republik ini, hal itulah salah satunya yang menyebabkan madzhab ini sulit berkembang, bahkan sampai sekarang. Apalagi madzhab ini kerap kali mengusung budaya impor yang berasal dari Arab tempat lahirnya Islam yang terkadang paradoks dengan budaya lokal. Seperti konsep Negara Islam, partai Islam, syariat Islam atau wujud institusi yang sejenis dengan lebel Islam. Hal ini dapat dipotret dari sejarah kepartaian yang bernuansa Islam di republik ini. Hampir dalam setiap Pemilu, partai Islam belum pernah menjadi pemenang di urutan pertama, -- sejak pemilu pertama dilaksanakan sampai hari ini. Padahal bila ditilik dari jumlah

penduduk Indonesia mayoritas beragama Islam. Terlepas dari distorsi dalam pelaksanaan Pemilu yang dilakukan partai penguasa, seperti di masa Orde Baru. Jelasnya, tidak sedikit muslim Indonesia yang kurang berminat dengan institusi politik yang berlebelkan agama (Islam). Tapi di saat bersamaan kegiatan keagamaan (Islam) semarak dilakukan muslim Indonesia dengan berbagai ciri khasnya. Seperti peringatan hari besar Islam yang dilakukan serempak bahkan sampai masuk ke wilayah Istana Negara. Dan masih banyak contoh lain yang mencirikan semaraknya keberagaman di masyarakat muslim Indonesia.

Hal di atas menjelaskan bahwa muslim Indonesia lebih nyaman jika berislam ala keindonesiaan yang sarat dengan budaya lokalnya. Bagi mereka yang lebih penting berislam adalah pengakuan akan prinsip-prinsip dasar Islam, seperti yang ada di rukun Islam dan rukun Iman. Hampir semua muslim Indonesia sejak dini diajarkan prinsip-prinsip dasar Islam tersebut, baik di surau-surau, majelis taklim, sekolah atau madrasah bahkan sampai di tingkat perguruan tinggi sekalipun. Terkesan sederhana cara berislamnya orang Indonesia, tapi justru hal inilah merupakan salah satu ciri khas muslim Indonesia yang kemungkinan berbeda dengan muslim-muslim di belahan dunia lain.

Sedangkan pada madzhab kedua -- yang meletakkan syariat Islam sebagai sesuatu yang privat (*personal*) dan tidak mesti melibatkan dirinya pada urusan publik termasuk negara, tidak sedikit problem yang dihadapinya. Bagi kelompok yang menganut madzhab ini sangat antusias untuk memperjuangkan spirit Islam yang perlu dikedepankan, dan bukannya sekedar entitas simbol (*labeling*). Baginya, berislam cukup pada wilayah pribadi dan tidak pada wilayah publik yang pluralistis ini. Pada wilayah publik yang menjadi acuan adalah kesepakatan-kesepakatan atas nama keragaman. Dengan begitu, sangat tidak mungkin jika agama (Islam) yang merupakan salah satu

bagian dari keragaman menjadi sumber rujukan utama bagi kepentingan umum yang plural itu.

Diskursus yang ditawarkan oleh madzhab ini terkesan mudah untuk diterima oleh umat Islam *mainstream*, akan tetapi terdapat problem yang tidak bisa dianggap mudah dan sederhana. Problem yang dihadapinya adalah orisinalitas ajaran Islam yang selama ini dipersoalkan kalangan Islam puritan (*salafi*). Mengingat madzhab ini pun sering mempersoalkan gagasan kalangan Islam puritan (ideologis), bahwa penafsiran ajaran Islamnya bersifat relatif. Untuk itu, logika balik yang disodorkan kalangan puritan pun sama, bahwa interpretasi madzhab kedua ini belum tentu dapat menyentuh hakikat Islam yang dikehendaki oleh Allah dan Rasul-Nya. Dasar pemikiran yang disodorkan pun sama, bahwa interpretasi madzhab kedua ini juga bersifat relatif, sehingga tidak dijamin kebenarannya.

Dengan demikian, perbedaan cara pandang yang berakhir dengan saling mengklaim kebenaran satu sama lain yang berakibat pada perseteruan semakin meruncing dan cenderung kontra produktif. Makna lain, madzhab inipun dalam menawarkan misinya sekaligus menyodorkan problem sosial yang tidak mudah untuk dicari solusinya. Bagi saya, kelemahan yang dimiliki oleh madzhab ini terletak pada metodologi komunikasi yang mereka gunakan. Madzhab ini dalam menyampaikan ide-ide Islam keindonesiaanya cenderung menjadi anti tesis dari kelompok yang berbeda. Alih-alih memberikan solusi yang sintesis, justru kerap kali memberikan pernyataan yang mengundang perdebatan panjang yang melelahkan. Bahkan kadangkala terkesan provokatif. Kegagalan komunikasi ini semakin lengkap tatkala berbagai gagasannya ditawarkan pada masyarakat umum yang belum tentu paham dinamika pemikiran Islam secara utuh. Pada gilirannya hal ini memunculkan kesalahpahaman yang disebabkan kesenjangan literatur dan intelektual di sebagian kalangan umat Islam. Dengan begitu, simpulannya saya adalah tidak ada madzhab pemikiran Islam di republik ini yang vakum problem sosial.

Oleh karenanya, tidak elok jika satu sama lain merasa memegang otoritas kebenaran secara mutlak, sembari menolak spirit kebenaran dari kelompok yang berbeda. Tanpa ada ruang dialog dalam rangka mencari titik temu, sulit pula berharap Islam Indonesia menjadi lebih produktif di masa akan datang.

Makalah Pendamping

Cik Hasan Bisri

Ragam Penelitian Kompilasi Hukum Islam

A. Pendahuluan

Makalah Nurrohman Syarif yang berjudul “Islam dan Masalah Kenegaraan: Menimbang Posisi Syariat dalam Negara Demokrasi Indonesia”, diawali dengan beberapa pertanyaan. Namun yang dijadikan fokus dalam makalah itu berupa tiga pertanyaan, yakni: (1) Di mana posisi syariat dalam kehidupan sosial umat Islam? (2) Di mana posisi syariat dalam kehidupan bernegara atau berpolitik? (3) Bagaimana peluang dan tantangan bagi syariat Islam di negara demokrasi? Pada bagian akhir Nurrohman mengajukan jawaban atas pertanyaannya sendiri, apakah Indonesia masih memerlukan sistem khilafat? Jawaban Nurrohman sendiri: Dilihat dari sudut pandang ilmu ketatanegaraan dan politik dalam Islam, Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) sebenarnya bisa disebut sebagai salah satu bentuk khilafat dalam konteks Indonesia. Hal ini didasarkan pada kenyataan bahwa negara Indonesia menjamin dan melindungi umat Islam dalam menjalankan ajaran agama dan syariatnya.

Berkenaan dengan pernyataan terakhir, “bahwa negara Indonesia menjamin dan melindungi umat Islam dalam menjalankan ajaran agama dan syariatnya”, pada dasarnya tidak mempersoalkan posisi syariat dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Sebenarnya hal itu dapat dipandang telah selesai. Oleh karena itu, kini lebih terfokus pada politik hukum yang dianut oleh negara, yang didasarkan kepada konstitusi yang dijadikan rujukannya. Yang dimaksud dengan politik hukum dalam tulisan ini, ialah kehendak penyelenggara negara tentang arah pengembangan hukum nasional. Hal itu akan tam-

pak dalam produk kebijakan penyelenggara negara, terutama di bidang legislatif dan eksekutif. Kita maklumi bahwa Indonesia merupakan negara kesatuan yang melindungi kepentingan dan kebutuhan masyarakat bangsa yang majemuk, horizontal dan vertikal.

Ada hal yang menarik dari politik hukum berkenaan dengan “pelaksanaan syariat Islam bagi para pemeluknya”. Hal itu, secara spesifik dan terbatas, tampak dalam penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam (KHI) untuk digunakan oleh Instansi Pemerintah dan oleh masyarakat yang memerlukannya. Di satu pihak, KHI merupakan hasil “kesepakatan” ulama Indonesia dalam lokakarya tanggal 2 sampai 5 Pebruari 1988.⁴⁵ Lokakarya itu dilaksanakan oleh penyelenggara negara, dalam hal ini Kementerian Agama bekerjasama dengan Mahkamah Agung. Perintah penyebarluasan KHI dilakukan menggunakan instrumen hukum, yakni Instruksi Presiden kepada Menteri Agama pada tanggal 10 Juni 1991. Di pihak lain, KHI telah mendapat “legalitas” dari Pemerintah akan tetapi tidak memiliki daya ikat dan daya atur. Sangat tergantung kepada Instansi Pemerintah dan masyarakat yang memerlukannya. Tidak ada keharusan untuk dilaksanakan dan tidak ada pula sanksi pidana bagi yang melanggarnya.

Hingga kini, penyebarluasan dan penggunaan KHI telah berjalan selama 24 tahun, setara dengan masa kerasulan Nabi Muhammad Saw. Untuk mengetahui dan mendeskripsikan efektivitas penyebarluasan dan penggunaan KHI, baik oleh Instansi Pemerintah maupun oleh masyarakat perlu dilakukan penelitian secara spesifik. Penelitian terhadap KHI akan dapat mengungkap tentang proses pengam-

⁴⁵ “Kesepakatan” merupakan mafhum dari konsideran Instruksi Presiden Nomo1 1 Tahun 1991 kepada Menteri Agama untuk menyebarluaskan Kompilasi Hukum Islam yang terdiri atas: Buku I tentang Hukum Perkawinan; Buku II tentang Hukum Kewarisan; dan Buku III tentang Hukum Perwakafan. Dalam konsidran itu berbunyi: a. bahwa Ulama Indonesia dalam Loka Karya yang diadakan di Jakarta pada tanggal 2 sampai dengan 5 Pebruari 1988 telah menerima baik rancangan buku Kompilasi Hukum Islam,” Kata **telah menerima baik** (tulisan tebal oleh Penulis), dapat dimaknai sebagai *ittiba’* atau *ittifaq* (“kesepakatan”), atau *ijma’* ulama Indonesia.

bilan keputusan politik hukum oleh penyelenggara negara berkenaan dengan posisi syariat Islam (dalam skala mikro) dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Kedua, atas perihal yang sama akan dapat diungkapkan tentang dinamika pelaksanaan (sebagian) syariat Islam oleh Instansi Pemerintah dan oleh masyarakat.

B. KHI sebagai Sasaran Penelitian

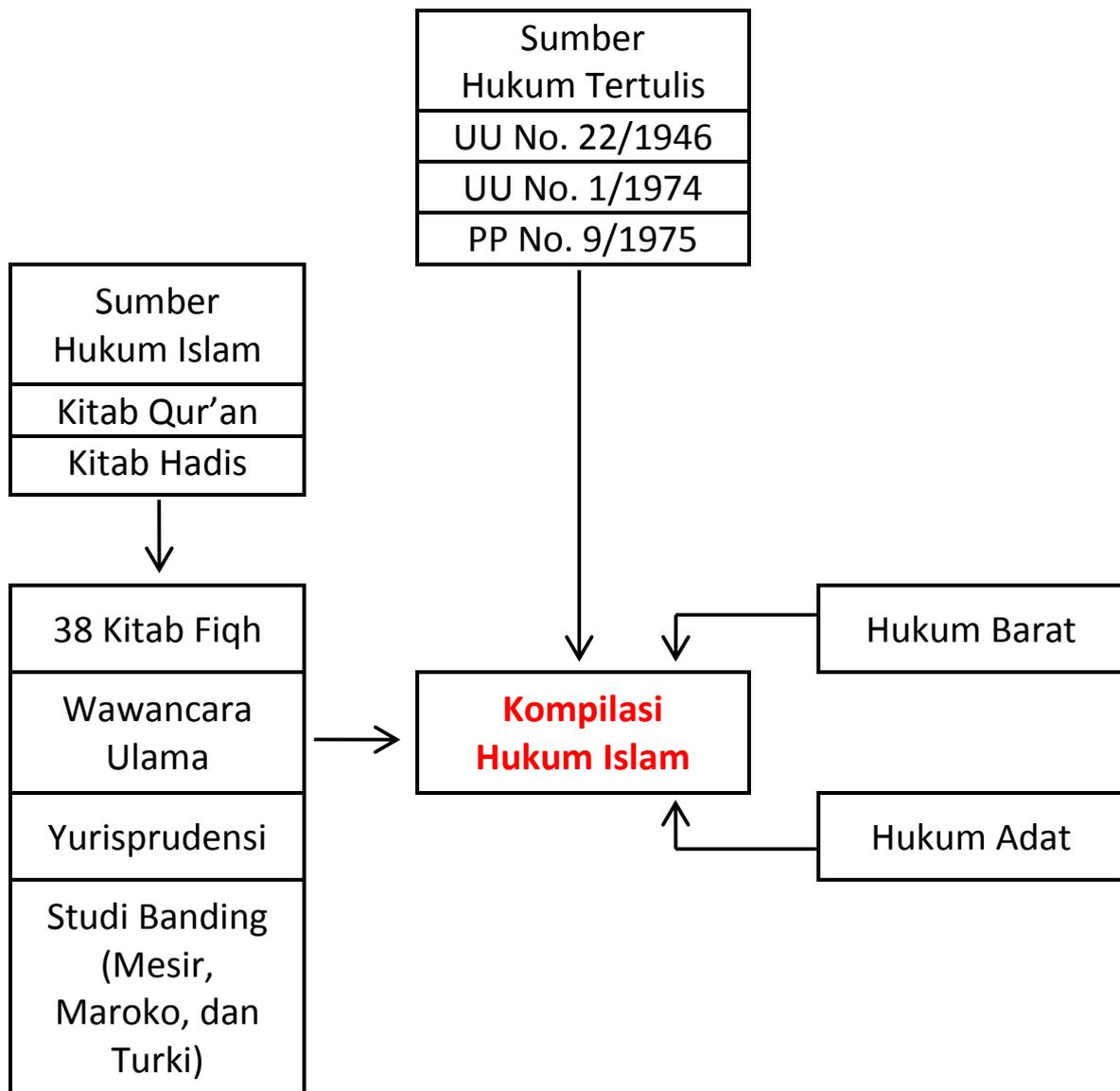
Dewasa ini terdapat dua buah buku hukum Islam yang dijadikan pedoman dalam menerima, memeriksa, mengadili, memutus, dan menyelesaikan perkara pada pengadilan dalam lingkungan Peradilan Agama. Kedua buku tersebut ialah KHI dan Kompilasi Hukum Ekonomi Syari'ah (KHES).⁴⁶ KHI disusun berkenaan dengan kekosongan hukum di bidang perkawinan, kewarisan, dan perwakafan (Anonimus 1991). Sedangkan KHES juga disusun berkenaan dengan kekosongan hukum di bidang ekonomi syari'ah, meliputi bai', syirkah, mudharabah, muzara'ah dan musaqah, khiyar, ijarah, kafalah, hawalah, rahn, wadi'ah, ghasb dan itlaf, wakalah, sulh, ta'min, pasar modal, reksadana, obligasi, qardh, zakat, hibah, dan akuntansi (Anonimus, 2008).

Kedua kompilasi tersebut dalam berbagai hal merujuk kepada beberapa kitab fiqh. Substansi kedua kompilasi itu hampir identik dengan substansi fiqh. Atas perihal tersebut, tim perumus KHI menyatakan bahwa KHI identik dengan fiqh Indonesia sebagaimana pernah dicetuskan oleh Hasbi Ash Shiddieqy dan Hazairin (Anonimus, 1991: 141). Atau dengan kata lain, sebagaimana dikemukakan oleh Busthanul Arifin (1985: 25-30), kompilasi merupakan fiqh da-

⁴⁶ Isi KHI bersesuaian dengan kekuasaan mutlak pengadilan dalam lingkungan Peradilan Agama sebagaimana diatur dalam Pasal 49 Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 jo. Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 jo. Undang-Undang Nomor 50 Tahun 2009. Berkenaan dengan hal itu, dalam penjelasan beberapa pasal ditulis: "Ketentuan pasal ini diberlakukan setelah berlakunya Undang-Undang Peradilan Agama". Sementara itu, KHES merespons ketentuan Pasal 49 Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 jo. Undang-Undang Nomor 50 Tahun 2009.

lam bahasa undang-undang. Di samping itu, KHI memiliki keunikan yang lebih menonjol ketimbang KHES. Oleh karena itu, KHI memiliki daya tarik tersendiri untuk menjadi sasaran penelitian, baik untuk penelitian akademik maupun untuk penelitian tipe lainnya.

Gambar 1: Rujukan Utama dan Tambahan dalam Perumusan Kompilasi Hukum Islam



Keterangan:

- Rujukan Utama
- Rujukan Tambahan

Terdapat sembilan keunikan KHI yang lebih menonjol daripada KHES. Pertama, KHI disusun dan dirumuskan dengan merujuk kepada beberapa sumber yang bervariasi sebagaimana dapat dilihat dalam Gambar 1. Dalam gambar itu terdapat dua macam rujukan, yakni rujukan utama dan rujukan tambahan. Rujukan utama terdiri atas peraturan perundang-undangan (sistem hukum nasional) dan beberapa sumber hukum Islam (sistem hukum Islam). Sedangkan rujukan tambahan terdiri atas hukum Barat (sistem hukum sipil), khususnya *Burgerlijk Wetboek*, dan hukum perdata adat (sistem hukum adat).

Hal itu menunjukkan bahwa KHI bagaikan “muara” dalam sistem hukum nasional, yang mengkompromikan empat “aliran hukum” yang memiliki karakter masing-masing. Beberapa ketentuan dalam Undang-Undang Nomor 22 Tahun 1946, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974, Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975, dan Peraturan Pemerintah Nomor 28 Tahun 1977 dapat ditemukan dalam berbagai pasal KHI. Demikian pula substansi fiqh, yang menjadi inti dalam sistem hukum Islam, dapat ditemukan dalam berbagai bagian, baik dalam hukum perkawinan dan kewarisan maupun dalam hukum perwakafan. Atas perihal yang sama, substansi *Burgerlijk Wetboek* dan hukum adat, terutama dalam hukum perkawinan dan hukum kewarisan, melengkapi substansi KHI tersebut.

Kedua, dalam gambar di atas juga menunjukkan mengenai adanya variasi hukum Islam, yang bersumber dari Qur’an dan Hadis yang kemudian diformulasikan di dalam berbagai kitab fiqh. Kitab fiqh yang dijadikan rujukan KHI terdiri atas 38 kitab, mencakup 160 masalah hukum keluarga. Kitab tersebut ialah: *al-Bājūri*, *Fatḥ al-Muṭīn*, *Syarqāwi ‘alā Tahrīr*, *Muhgni al-Muhtāj*, *Nihāyat al-Muhtāj*, *al-Syarqāwi*, *I‘ānat al-Thālibīn*, *Tuhfah*, *Tarhib al-Musytagh*, *Bulghat al-Sālik*, *Syamsuri fi al-Farā’id*, *al-Mudawwanah*, *Qulyūbi/Mahalli*, *Fatḥ al-Wahhāb* dengan syarahnya, *al-’Umm*, *Bughyat al-Mustarsyidīn*, *Bidāyat al-Mujtahid*, *Islam ‘Aqīdah wa al-Syarī‘ah*, *al-Muhalla*, *al-Wajīz*, *Fatḥ al-Qadīr*, *al-Fiqh ‘alā Madzāhib al-’Arba‘ah*, *Fiqh al-*

*Sunnah, Kasyaf al-Qinā', Majmū' Fatawa Ibn Taymiyah, Qawānīn li al-Sayyid Usmān bin Yahya, al-Mughni, al-Hidāyah Syarh Bidāyah Taymiyah al-Mubtadi, Qawānīn Syar'iyah li al-Sayyid Sadaqah Dah-lān, Nawab al-Jalil, Syarh Ibn 'Ābidīn, al-Muwaththa, Hāsīyah Syams al-Dīn Muḥammad Irfat Dasuki, Bada'i al-Sanāi', Tabyin al-Haqā'iq, al-Fatawa al-Hindiyah, Fath al-Qarīb, dan Nihāyah (Anonimus, 1991: 166-168). Atas perihal tersebut terjadi pengalihan substansi fiqh da-ri berbagai sumber itu menjadi "qanun" dalam sistem hukum nasio-nal. Sementara itu, kitab fiqh yang dirujuk KHES ialah *al-Fiqh al-Islāmi wa 'Adillatuh, al-Fiqh al-Islāmi fī Tawbih al-Jadīd, al-Mu'ama-lah al-Madiyah wa Adabiyah, al-Wasith fī Syarh al-Qānūn al-Madani al-Jadīd, al-Muqaranah al-Tasyri'iyah bayn al-Qawānīn al-Wadh'i-yah al-Madaniyah wa al-Tasyri' al-Islāmi, dan Dural al-Hukām: Syarh Majallah al-Ahkām*. Rujukan lainnya ialah *Himpunan Fatwa Dewan Syari'ah Nasional Majelis Ulama Indonesia, Peraturan Bank Indone-sia tentang Perbankan Syari'ah, dan Pernyataan Standar Akuntansi Nasional (Anonimus, 2008: xxii)*. Namun demikian, rujukan utama KHES ialah *Majallah al-Ahkām al-'Adliyah (Mejelle Ahkam-I Adliye)*. Bahan utama KHES adalah *Kitab Undang-Undang Hukum Perdata Islam (2002)* hasil terjemahan dari *The Ottoman Courts Manual (Ha-nafi)* edisi bahasa Inggris, yang dialihbahasakan dari *Majallah al-Ah-kām al-'Adliyah* edisi bahasa Arab.⁴⁷*

Ketiga, dalam kitab fiqh yang dijadikan rujukan menunjukkan ra-gam madzhab yang dianut. Kitab fiqh tersebut sekurang-kurangnya berisi pandangan dari lima madzhab Sunni (dengan proporsi terbe-sar madzhab Syafi'i), yakni madzhab Hanafi, madzhab Maliki, madz-hab Syafi'i, madzhab Hambali, dan madzhab Zhahiri. Di samping itu, terdapat kitab fiqh yang tidak bermadzhab (*Islam 'Aqīdah wa al-*

⁴⁷ *Kitab Undang-Undang Hukum Perdata Islam (2002)* diterjemahkan oleh Tim Pe-nerjemah yang terdiri atas Tajul Arifin, Achmad Suhirman, Djuhudijat Ahmd S., dan Deding Ishak IS. Buku tersebut diberi Kata Pengantar oleh A. Djazuli, dan diterbit-kan oleh Kiblat Press, Bandung.

Syarī'ah, karya Mahmud Syaltout), atau kitab yang memuat empat madzhab (*al-Fiqh 'alā Madzāhib al-'Arba'ah*, karya al-Jaziri; dan *Fiqh al-Sunnah*, karya Sayyid Sabiq), dan yang memuat pandangan tujuh imam madzhab (*Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtashid*, karya Ibn Rusyd). Atas perihal tersebut, KHI mengarah pada unifikasi madzhab fiqh (Cf. Anonimus, 1991: 142). Keberagaman kitab dan madzhab fiqh yang dijadikan rujukan dalam penyusunan KHI itu memberi peluang yang amat luas bagi kemunculan berbagai masalah penelitian akademik maupun kebijakan. Sementara itu, KHES lebih didominasi oleh madzhab Hanafi.

Keempat, inti KHI mengatur tentang institusi kekerabatan, yakni perkawinan dan kewarisan. Kedua institusi tersebut memiliki kepekaan yang sangat tinggi. Ia memiliki kedekatan dengan keyakinan dan peribadatan, yang juga bersinggungan dengan sistem kekerabatan masyarakat bangsa Indonesia.⁴⁸ Institusi perkawinan dan kewarisan merupakan institusi utama dalam kehidupan manusia, terutama dalam masyarakat Muslim, karena dalam beberapa hal diatur secara rinci di dalam Qur'an dan Hadis. Atas perihal tersebut perumus KHI memaknai perkawinan sebagai "*mitsāqan ghalīzhan* untuk mentaati perintah Allah dan melaksanakannya merupakan ibadah" (Pasal 2). Sementara itu, KHES mengatur institusi ekonomi yang relatif netral, dan relatif jauh dari keyakinan yang dianut Muslim.

Kelima, penyusunan KHI melibatkan berbagai kelompok elite Islam Indonesia. Kelompok pertama, ialah para "pejabat agama", yakni para hakim pada pengadilan dalam lingkungan Peradilan Agama dan Mahkamah Agung. Kelompok kedua, para "ulama independen",

⁴⁸ Pembahasan tentang hukum kewarisan nasional disampaikan oleh Hazairin dalam Seminar Hukum Nasional di Jakarta pada tanggal 18-24 Desember 1962. Hazairin juga menyampaikan Lembaran Kerja untuk Rancangan Undang-Undang Hukum Kewarisan Nasional (Lihat: Hazairin, 1968). Namun demikian, hingga kini unifikasi hukum kewarisan nasional tidak pernah terwujud. Hal itu terbentur dengan sistem kekerabatan yang dianut berbagai komunitas etnis dalam masyarakat bangsa Indonesia yang sangat majemuk dan multikultural.

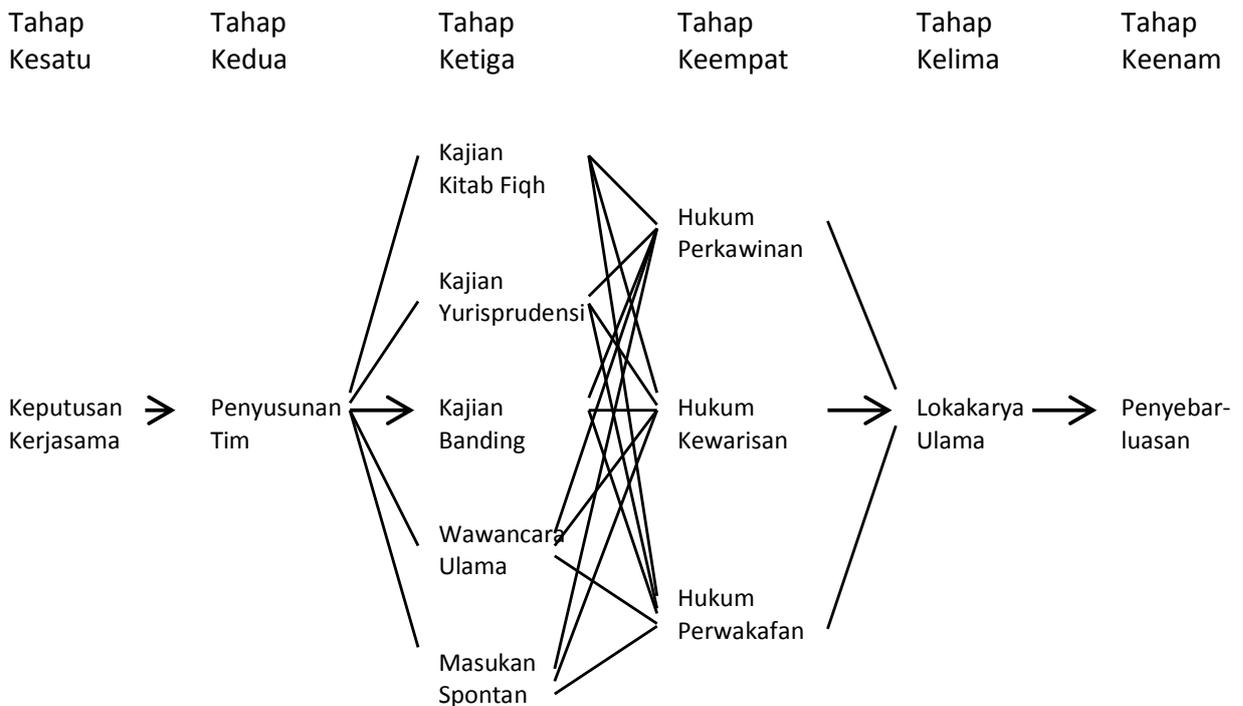
yakni para kyai pengasuh pesantren yang memiliki pengaruh di dalam komunitas yang bersangkutan. Kelompok ketiga, para pimpinan organisasi kemasyarakatan yang berasas Islam, seperti Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, dan Persatuan Islam. Kelompok keempat, para cendekiawan Muslim dan para sarjana ilmu agama Islam. Kelompok terakhir melakukan pengkajian terhadap 38 kitab fiqh, yang tersebar di tujuh IAIN, yakni: IAIN Ar-Raniry Banda Aceh, IAIN Imam Bonjol Padang, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, IAIN Sunan Ampel Surabaya, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, IAIN Antasari Banjarmasin, dan IAIN Alauddin Makassar.⁴⁹ Sementara itu, penyusunan KHES melibatkan dua kelompok, yakni para pejabat Mahkamah Agung dan tim konsultan dari UIN Sunan Gunung Djati Bandung, khususnya para dosen Fakultas Syari'ah dan Hukum.

Keenam, proses penyusunan dan perumusan KHI dilakukan secara bertahap dan meliputi beragam kegiatan (sejak tahun 1985 sampai dengan 1991) sebagaimana diperagakan dalam Gambar 2. Tahapan pertama, pengambilan keputusan kerja sama antara Mahkamah Agung dengan Departemen Agama (kini, Kementerian Agama). Tahapan kedua, penyusunan tim yang terdiri atas para pejabat dari kedua instansi tersebut. Tahapan ketiga, melakukan pengumpulan bahan melalui jalur: kajian kitab fiqh, kajian yurisprudensi, kajian

⁴⁹ Dalam Anonimus (1991: 166-168) distribusi pengkajian kitab fiqh adalah sebagai berikut ini. Pertama, IAIN Ar-Raniry: 1. *al-Bājūri*, 2. *Fath̄ al-Mu'īn*, 3. *Syarqāwi 'alā Tah̄rīr*, 4. *Mughni al-Muhtāj*, 5. *Nihāyat al-Muhtāj*, dan 6. *al-Syarqāwi*. Kedua, IAIN Imam Bonjol: 1. *Bada'i al-Sanāi'*, 2. *Tabyin al-Haqā'iq*, 3. *al-Fatawa al-Hindiyah*, 4. *Fath̄ al-Qarīb*, dan 5. *Nihāyah*. Ketiga, IAIN (kini UIN) Syarif Hidayatullah: 1. *I'ānat al-Thālibīn*, 2. *Tuh̄fah*, 3. *Tarhib al-Musytagh*, 4. *Bulghat al-Sālik*, 5. *Syamsuri fi al-Farā'id*, dan 6. *al-Mudawwanah*. Keempat, IAIN Sunan Ampel: 1. *al-Muhalla*, 2. *al-Wajīz*, 3. *Fath̄ al-Qadīr*, 4. *al-Fiqh 'alā Madzāhib al-'Arba'ah*, dan 5. *Fiqh al-Sunnah*. Kelima, IAIN (kini UIN) Sunan Kalijaga: 1. *Kasyaf al-Qinā'*, 2. *Majmū' Fatawa*, 3. *Qawānīn li al-Sayyid Utsmān bin Yahya*, 4. *al-Mughni*, dan 5. *al-Hidāyah Syarh Bidāyah Taymiyah al-Mubtadi*. Keenam, IAIN Antasari: 1. *Qulyūbi/Mahalli*, 2. *Fath̄ al-Wahhāb*, 3. *al-'Umm*, 4. *Bughyat al-Mustarsyidīn*, 5. *Bidāyat al-Mujtahid*, dan 6. *Islām 'Aqīdah wa al-Syarī'ah*. Ketujuh, IAIN (kini UIN) Alauddin: 1. *Qawānīn Syarīyah li al-Sayyid Sadaqah Dah̄lān*, 2. *Nawab al-Jalil*, 3. *Syarh Ibn 'Ābiddīn*, 4. *al-Muwaththa*, dan 5. *Hāsyiah Syams al-Dīn Muḥammad Irfat Dasuki*.

banding (Mesir, Maroko, dan Turki), dan wawancara ulama.⁵⁰ Tahapan keempat, penyusunan draft KHI meliputi tiga buku, Buku I: Hukum Perkawinan; Buku II: Hukum Kewarisan; dan Buku III: Hukum Perwakafan. Tahapan kelima, lokakarya ulama yang melibatkan 123 orang peserta, meliputi empat kelompok elite Islam sebagaimana dikemukakan di atas. Tahapan keenam, penyebarluasan KHI kepada masyarakat melalui instrumen hukum Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991. Sementara itu, penyusunan KHES relatif sederhana dan singkat, yaitu pada tahun 2006-2007.

Gambar 2: Tahapan Kerja dalam Penyusunan Kompilasi Hukum Islam



⁵⁰ Kajian yurisprudensi dilakukan terhadap produk pengadilan dalam lingkungan Peradilan Agama yang terhimpun dalam 16 buah buku, terdiri atas empat jenis: himpunan putusan PTA, himpunan fatwa pengadilan, himpunan yurisprudensi Pengadilan Agama, dan *law report* tahun 1977 sampai dengan 1984. Sementara itu, wawancara dilakukan terhadap 181 orang ulama yang tersebar di sepuluh daerah hukum Pengadilan Tinggi Agama (Banda Aceh, Medan, Padang, Palembang, Bandung, Surakarta, Surabaya, Banjarmasin, Ujung Pandang, dan Mataram).

Ketujuh, KHI menjadi hukum substantif yang sangat signifikan sebagai pedoman bagi penerimaan sampai penyelesaian perkara pada pengadilan dalam lingkungan Peradilan Agama. Hal itu dilakukan sejak ulama Indonesia menerima baik (garis bawah oleh Penulis) tiga rancangan buku KHI dalam lokakarya yang diadakan di Jakarta pada tanggal 2 sampai dengan 5 Pebruari 1988. Pada tahun 2007 Pengadilan Agama di seluruh Indonesia, menerima 217.084 perkara. Bidang perkawinan merupakan jumlah terbanyak, yaitu 213.933 perkara (98,54%). Perkara lainnya ialah bidang ekonomi syari'ah (12 perkara), kewarisan (1.373 perkara), wasiat (25 perkara), hibah (46 perkara), wakaf (19 perkara), shadaqah/zakat/infaq (25 perkara), pembagian harta peninggalan (1.010 perkara), dan lain-lain (641 perkara).⁵¹ Signifikansi itu akan dapat diketahui secara nyata dalam produk pengadilan, baik dalam putusan pengadilan maupun dalam penetapan pengadilan. Oleh karena itu, penelitian tentang penerapan KHI ke dalam produk pengadilan dalam lingkungan Peradilan Agama memiliki makna penting.

Kedelapan, KHI sarat dengan ragam pandangan, bahkan kontroversi. Hal itu mengemuka saat disusun Rancangan Undang-Undang Hukum Terapan Peradilan Agama di bidang Perkawinan Islam untuk menyempurnakan KHI. Rancangan tersebut mendapat respons, antara lain, dari Tim Pengarusutamaan Gender Departemen Agama (2004), yang mengeluarkan "rancangan tandingan", *Counter Legal Draft* Kompilasi Hukum Islam (CLD-KHI). Menurut tim ini KHI tahun 1991 mengandung beberapa kelemahan: (1) Mengandung ketidakadilan, bias patriarkhi, dan nuansa eksklusivisme; (2) Kurang sesuai dengan banyak produk hukum, baik nasional maupun internasional;

⁵¹ Lihat: Wahyu Widiana (2008: 2), "Upaya Penyelesaian Perkara melalui Perdamaian pada Pengadilan Agama, Kaitannya dengan Peran BP4", dalam *www.badilag.net*. Data yang dikemukakan oleh Wahyu (Direktur Jenderal Badan Peradilan Agama, Mahkamah Agung Republik Indonesia) dikutip dari *Himpunan Statistik Perkara Peradilan Agama Tahun 2007*, Ditjen Badilag Mahkamah Agung RI, Tahun 2007.

(3) Kurang sesuai dengan HAM; (4) KHI dapat dikatakan sudah kurang sesuai dengan semangat Islam itu sendiri. Atas perihal tersebut tim mengajukan CLD-KHI yang menganut beberapa prinsip, yakni: persaudaraan (*al-ikhā*), kesetaraan (*al-musāwah*), keadilan (*al-'adālah*), dan pluralisme (*al-ta'addudiyah*). Berdasarkan prinsip tersebut dirumuskan beberapa ketentuan yang mengundang kontroversi,⁵² di antaranya:

1. Asas perkawinan adalah monogami (Pasal 3 ayat 1). Perkawinan yang dilakukan di luar itu harus dinyatakan batal secara hukum (Pasal 3 ayat 2).
2. Calon suami atau isteri dapat mengawinkan dirinya sendiri (Pasal 7).
3. Ijab dan kabul dapat dilakukan oleh calon suami atau calon isteri (Pasal 9 ayat 1). Apabila ijab dilakukan oleh calon isteri maka kabul dilakukan oleh calon suami (Pasal 9 ayat 2).
4. Posisi perempuan dan laki-laki dalam persaksian adalah sama (Pasal 11 ayat 1). Perkawinan harus disaksikan sekurang-kurangnya oleh dua orang perempuan atau dua orang laki-laki atau satu orang laki-laki dan satu orang perempuan (Pasal 11 ayat 2).
5. Calon suami dan isteri harus memberikan mahar kepada calon pasangannya sesuai dengan kebiasaan (budaya) setempat (Pasal 16).
6. Sebelum perkawinan dilangsungkan, calon suami dan calon isteri dapat mengadakan perjanjian tertulis (Pasal 21).
7. Perjanjian perkawinan dapat meliputi pembagian harta, perwali-an anak, jangka masa perkawinan, dan perlindungan kekerasan (Pasal 22).

⁵² Tanggapan dan kecaman terhadap CLD-KHI disampaikan oleh berbagai pihak, baik melalui diskusi dan wawancara maupun melalui polemik dalam media cetak dan elektronik. Berkenaan dengan hal itu, Menteri Agama menyampaikan teguran keras kepada tim untuk tidak melakukan seminar dan kegiatan serupa dengan melibatkan serta mengatasnamakan Departemen Agama (12 Oktober 2004).

8. Perkawinan orang Islam dengan bukan orang Islam dibolehkan (Pasal 54 ayat 1). Perkawinan orang Islam dengan bukan Islam dilakukan berdasarkan prinsip saling menghargai dan menjunjung tinggi hak kebebasan menjalankan ajaran agama dan keyakinan masing-masing (Pasal 54 ayat 2).

Kesembilan, KHI disusun sebagai upaya untuk mewujudkan kesatuan hukum di bidang perkawinan, kewarisan, dan perwakafan yang berlaku di Indonesia. KHI disusun dan disebarluaskan “untuk digunakan oleh Instansi Pemerintah dan oleh masyarakat yang memerlukannya”, sebagaimana yang diinstruksikan oleh Presiden kepada Menteri Agama pada tahun 1991. Dalam perjalanan lebih lanjut KHI mengalami sosialisasi di dalam masyarakat, terutama melalui bahan tertulis. Namun demikian wacana tentang hukum keluarga Islam masih tetap bervariasi, baik dalam lingkungan pendidikan (pesantren) dan media massa maupun dalam lingkungan masyarakat luas. Uraian di bawah ini menunjukkan tentang hal itu.

Sebuah bulletin kecil, *An-Nur (Mensyiarkan Manhaj Ahlus Sunnah wal Jama'ah)*, terdiri atas empat halaman setengah folio (satu lembar folio), dalam penerbitan tanggal 9 Agustus 2002 memuat tulisan Abu Sulaiman, berjudul “Menikahi Wanita yang Sedang Hamil”. Ada dua hal yang menarik dalam tulisan itu, yakni isi tulisan dan rujukannya. Isi tulisan mencakup dua hal. Pertama, wanita yang hamil karena perbuatan zina tidak boleh dinikahkan, baik dengan laki-laki yang menghamilinya atau pun dengan laki-laki lain kecuali apabila memenuhi dua syarat: (1) bertaubat dari perbuatan zina; (2) ber-*istibra'* dengan satu kali haid bila tidak hamil; bila hamil, sampai melahirkan kandungannya. Kedua, status anak hasil hubungan di luar nikah (hasil zina): (1) anak itu tidak berbapak; (2) anak itu tidak saling mewarisi dengan laki-laki itu (yang menghamili ibunya); (3) apabila anak itu perempuan dan di kala dewasa ingin menikah, maka walinya ialah wali hakim karena tak memiliki wali nasab. Ada-

pun rujukan yang digunakan, antara lain: *Majmū' al-Fatāwa, Taysir al-Fiqh li Jamī' al-Ikhtiyārat al-Fiqhiyah, al-Fatāwa al-Jamī'ah li al-Mar'ah al-Muslimah, al-Syarh al-Kabīr, al-Mabsūth, dan al-Mughni.*

Mengapa tulisan tersebut dipandang menarik? Ada beberapa alasan yang menempatkan tulisan itu menarik untuk dikemukakan. Pertama, masalah keluarga merupakan bagian yang sangat penting dalam komunitas Muslim karena memiliki dasar yang kuat dan rinci sebagaimana dapat disimpulkan dari berbagai ayat dan hadis hukum. Kedua, apa yang dimuat dalam tulisan itu pada dasarnya merupakan suatu keprihatinan terhadap kenyataan bahwa dalam kehidupan masyarakat dewasa ini sering terjadi perempuan hamil sebelum menikah, yang memerlukan penyelesaian secara hukum. Ketiga, pandangan yang dikemukakan dalam tulisan itu menunjukkan tentang kebebasan berekspresi, disertai rujukan yang cukup lengkap walaupun disajikan amat terbatas dan sederhana. Keempat, isi tulisan itu berhubungan dengan isi KHI, meskipun dalam tulisan itu KHI tidak disinggung, apalagi dijadikan rujukan. Sementara itu, dalam KHI terdapat ketentuan tentang kawin hamil, yakni dalam Pasal 53, yang terdiri atas tiga ayat: (1) Seorang wanita hamil di luar nikah, dapat dikawinkan dengan pria yang menghamilinya; (2) Perkawinan dengan wanita hamil yang disebut pada ayat (1) dapat dilangsungkan tanpa menunggu lebih dahulu kelahiran anaknya; (3) Dengan dilangsungkannya perkawinan pada saat wanita hamil, tidak diperlukan perkawinan ulang setelah anak yang dikandung lahir.

Apabila dibaca isi tulisan di atas dan isi ketentuan KHI mengandung perbedaan substansi. Pertama, dalam tulisan itu persetubuhan (*coitus, al-jima'*) di luar nikah yang menjadi penyebab kehamilan, disebut zina. Sedangkan dalam KHI tidak disebut zina tetapi "hamil di luar nikah". Kedua, sebagai akibat pernyataan itu, maka dalam tulisan itu perkawinan wanita hamil dinyatakan sebagai perbuatan haram. Sedangkan dalam KHI dinyatakan sebagai perbuatan yang dapat dilakukan (mubah, fakultatif). Ketiga, sebagai akibat kualifikasi

perbuatan itu, maka dalam tulisan itu kedudukan anak hanya sebagai keturunan pihak ibu (tanpa bapak). Sedangkan dalam KHI kedudukan anak sebagai keturunan pihak ibu dan pihak bapak karena perkawinan wanita hamil itu dinyatakan sah. Keempat, sebagai akibat kedudukan anak tersebut, dalam tulisan itu, apabila anak itu perempuan maka yang menjadi wali nikah adalah wali hakim dan antara anak itu (laki-laki maupun perempuan) dengan laki-laki yang menghamili ibunya tidak memiliki hubungan nasab dan, juga, kewarisan. Sedangkan dalam KHI tidak ada masalah hukum.

Tabel 1: Substansi KHI menurut Urutan Bab

No.	Hukum Perkawinan	Hukum Kewarisan	Hukum Perwakafan
1	Ketentuan Umum	Ketentuan Umum	Ketentuan Umum
2	Dasar Perkawinan	Ahli Waris	Fungsi dan Syarat 5)
3	Peminangan	Besarnya Bahagian	Tata Cara Wakaf 6)
4	Rukun dan Syarat	Aul dan Rad	Perubahan Benda 7)
5	Mahar	Wasiat	Ketentuan Peralihan
6	Larangan Perkawinan	Hibah	Ketentuan Penutup
7	Perjanjian Perkawinaan		
8	Kawin Hamil		
9	Poligini 1)		
10	Pencegahan Perkawinan		
11	Pembatalan Perkawinan		
12	Hak dan Kewajiban SI 2)		
13	Harta Perkawinan 3)		
14	Pemeliharaan Anak		
15	Perwalian		
16	Putusnya Perkawinan		
17	Akibat Putus Kawin 4)		
18	Rujuk		
19	Masa Berkabung		

Teks Lengkap:

- 1) Poligini: beristeri lebih dari seorang (*ta'addud al-zawjah*, Arab; *nyandung*, Sunda).
- 2) Hak dan Kewajiban SI: Hak dan kewajiban suami isteri.
- 3) Harta Perkawinan: harta kekayaan dalam perkawinan.
- 4) Akibat Putus Kawin: akibat putusnya perkawinan.

- 5) Fungsi dan Syarat: fungsi, unsur-unsur, dan syarat-syarat wakaf.
- 6) Tata Cara Wakaf: tata cara perwakafan dan pendaftaran benda wakaf.
- 7) Perubahan: perubahan, penyelesaian, dan pengawasan benda wakaf.

Apa yang dikemukakan di atas, menunjukkan tentang rangkaian keunikan KHI yang dapat dijadikan alasan untuk diteliti dan dikaji lebih lanjut. Dengan kata lain, KHI memiliki daya tarik untuk diteliti oleh para peminat, baik dari kalangan akademisi maupun para pembuat keputusan yang mengawal keberlakuan KHI. Substansi KHI yang dijadikan data dasar dalam perumusan fokus penelitian dapat dilihat dalam Tabel 1.

C. Fokus Penelitian

Secara garis besar fokus penelitian KHI dapat dibagi menjadi dua pilahan. Pilahan pertama, fokus penelitian internal berkenaan dengan proses perumusan hingga penerapan KHI. Dalam pilahan ini dapat dirumuskan tiga fokus penelitian, yakni proses perumusan, hasil perumusan, dan penerapan hasil perumusan. Pilahan kedua, fokus penelitian eksternal berkenaan dengan kedudukan KHI dalam sistem hukum nasional. Dalam pilahan ini dapat dirumuskan beberapa fokus penelitian, di antaranya tentang KHI dalam politik hukum nasional,⁵³ penyebaran KHI dalam masyarakat bangsa Indonesia yang majemuk, dan efektivitas KHI sebagai rujukan normatif bagi pemecahan masalah hukum dalam kehidupan bermasyarakat. Demikian pula relasi antara substansi KHI dengan substansi berbagai madzhab fiqh di Indonesia.

Berkenaan dengan pilahan pertama, dapat disusun tiga model penelitian KHI. Pertama, penelitian proses perumusan KHI yang da-

⁵³ Tulisan Marzuki Wahid, *Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia* (2014), merupakan hasil penelitian KHI secara eksternal dengan menggunakan paradigma penelitian kritis.

pat disebut sebagai Model Proses Perumusan KHI (MPPK). Model ini berkenaan dengan tahapan pengintegrasian bahan yang diperoleh melalui jalur kajian kitab fiqh, kajian yurisprudensi, kajian banding, dan wawancara mulai dari penyusunan draft awal sampai naskah final yang disepakati dan siap untuk disebarluaskan (tahapan ketiga sampai kelima). Kedua, penelitian hasil perumusan KHI, yang dapat disebut sebagai Model Hasil Perumusan KHI (MHPK). Model ini berkenaan dengan substansi KHI sebagaimana tertulis dalam ketiga buku KHI. Di dalamnya terjadi kohesi antara fiqh dengan substansi hukum lain (nasional, barat, dan adat). Ketiga, penelitian penerapan KHI terutama dalam produk pengadilan dalam lingkungan Peradilan Agama (juga yang dipedomani oleh instansi pemerintah),⁵⁴ yang dapat disebut sebagai Model Penerapan Hukum KHI (MPHK). Model ini berkenaan dengan penerapan KHI, sebagai “hukum tak tertulis”, dalam pelaksanaan penegakan hukum. Dalam tulisan ini hanya disusun dan dirumuskan tiga model penelitian yang didasarkan pada fokus penelitian pilahan pertama. Sementara itu, model penelitian yang didasarkan pada fokus penelitian pilahan kedua lebih beragam dan rumit, yang dapat disusun oleh peneliti sesuai minat dan keperluan.

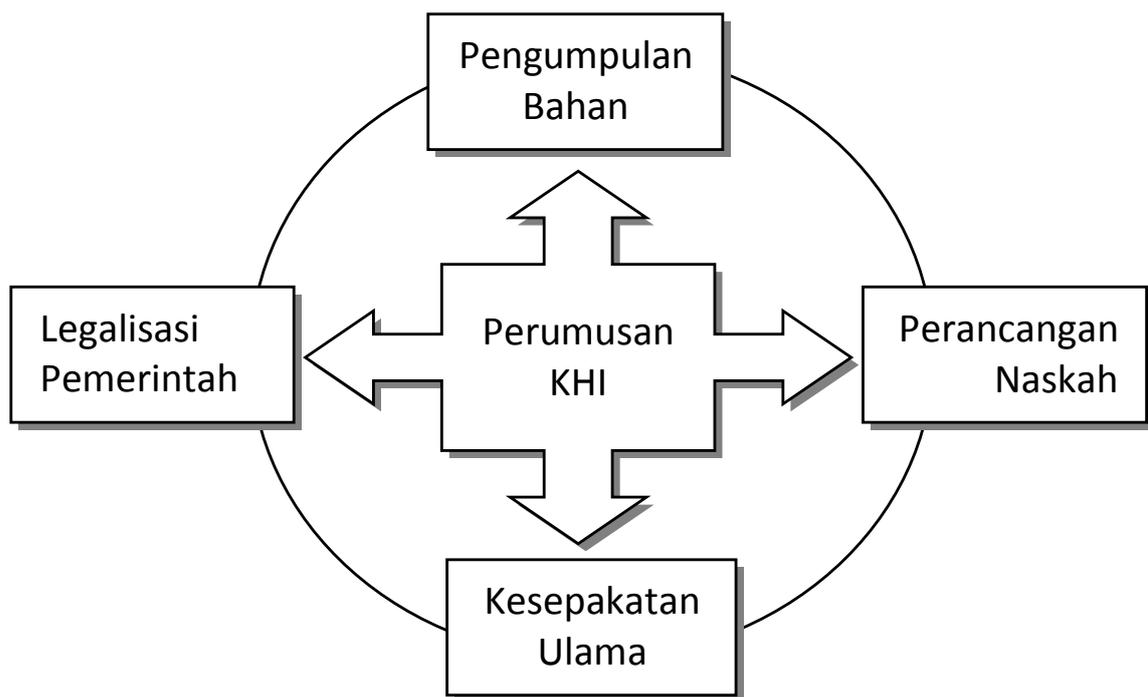
1. Model Proses Perumusan KHI

Fokus penelitian MPPK terdiri atas empat unsur, yakni: pengumpulan bahan, perancangan naskah, kesepakatan ulama, dan legalisasi pemerintah sebagaimana diperagakan dalam Gambar 3. Unsur pengumpulan bahan berkenaan dengan tahapan kajian kitab fiqh, kajian yurisprudensi, kajian banding, dan wawancara dengan ulama.

⁵⁴ Produk pengadilan dalam lingkungan Peradilan Agama dapat berupa putusan (*al-qadhā’/vonnis*) atau penetapan (*al-itsbāt/beschiking*). Model penelitian ini juga dapat digunakan untuk memahami dan menjelaskan penerapan KHI di luar produk pengadilan. Misalnya, penerapan KHI dalam penyelenggaraan administrasi perkawinan dan perwakafan. Penerapan hukum tersebut sebagai pelaksanaan Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991, yang menyatakan bahwa KHI “untuk digunakan oleh Instansi Pemerintah dan oleh masyarakat yang memerlukannya”.

Unsur perancangan naskah berkenaan dengan tahapan pengintegrasian bahan dari hasil kajian, wawancara, serta bahan lain ke dalam rancangan KHI, yang mencakup pilahan buku, bab, pasal, dan ayat. Sedangkan unsur kesepakatan ulama, berkenaan dengan tahapan sosialisasi, pembahasan, dan perumusan final KHI melalui forum lokakarya yang menghasilkan “ijma ulama” Indonesia. Sementara itu, unsur legalisasi oleh pemerintah berkenaan dengan tahapan legalisasi terhadap “ijma ulama” melalui Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 dan Keputusan Menteri Agama Nomor 154 Tahun 1991. Titik berat keempat unsur fokus tersebut ialah kegiatan berbagai pihak yang terlibat dalam proses perumusan KHI.

Gambar 3: Fokus Penelitian Proses Perumusan KHI



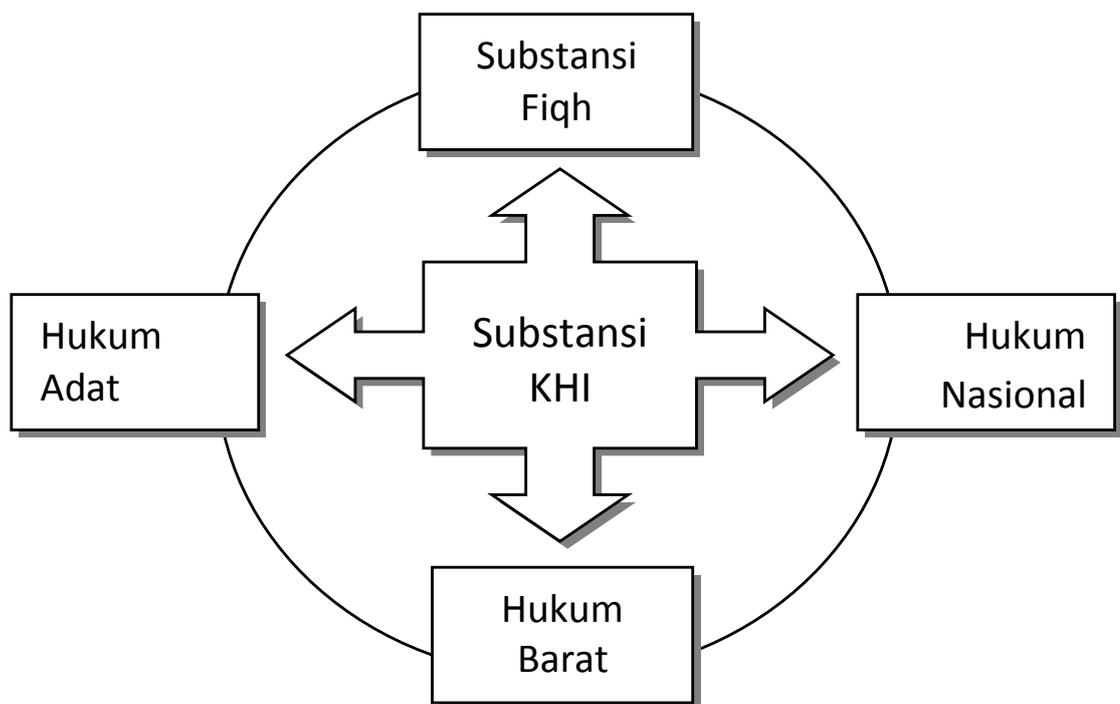
Fokus penelitian MPPK merupakan hubungan keempat unsur itu sebagai suatu kesatuan yang terintegrasi. Keempat unsur tersebut ditempatkan sebagai sesuatu “yang belum diketahui”, untuk dipahami dan dideskripsikan. Fokus penelitian ini dapat dipersempit dengan cara mengurangi salah satu unsur. Atau dapat dilakukan modi-

fikasi, dengan cara melakukan rekonstruksi unsur fokus penelitian sesuai dengan keperluan penelitian dan minat peneliti.

2. Model Hasil Perumusan KHI

Fokus penelitian MHPK terdiri atas empat unsur, yakni: substansi fiqh, hukum nasional, hukum barat, dan hukum adat sebagaimana dapat dilihat dalam Gambar 4. Unsur substansi fiqh berkenaan dengan asas serta materi fiqh (hukum Islam pada umumnya) yang dialihkan menjadi bagian substansi KHI. Unsur substansi hukum nasional berkenaan dengan materi peraturan perundang-undangan yang dialihkan menjadi bagian substansi KHI. Sedangkan unsur substansi hukum Barat berkenaan dengan materi *Burgerlijk Wetboek* dan hukum tertulis lain produk pemerintahan Hindia Belanda yang dialihkan menjadi bagian substansi KHI. Sementara itu, unsur substansi hukum adat berkenaan dengan asas dan materi hukum adat, terutama hukum perkawinan dan hukum kewarisan.

Gambar 4: Fokus Penelitian Hasil Perumusan KHI

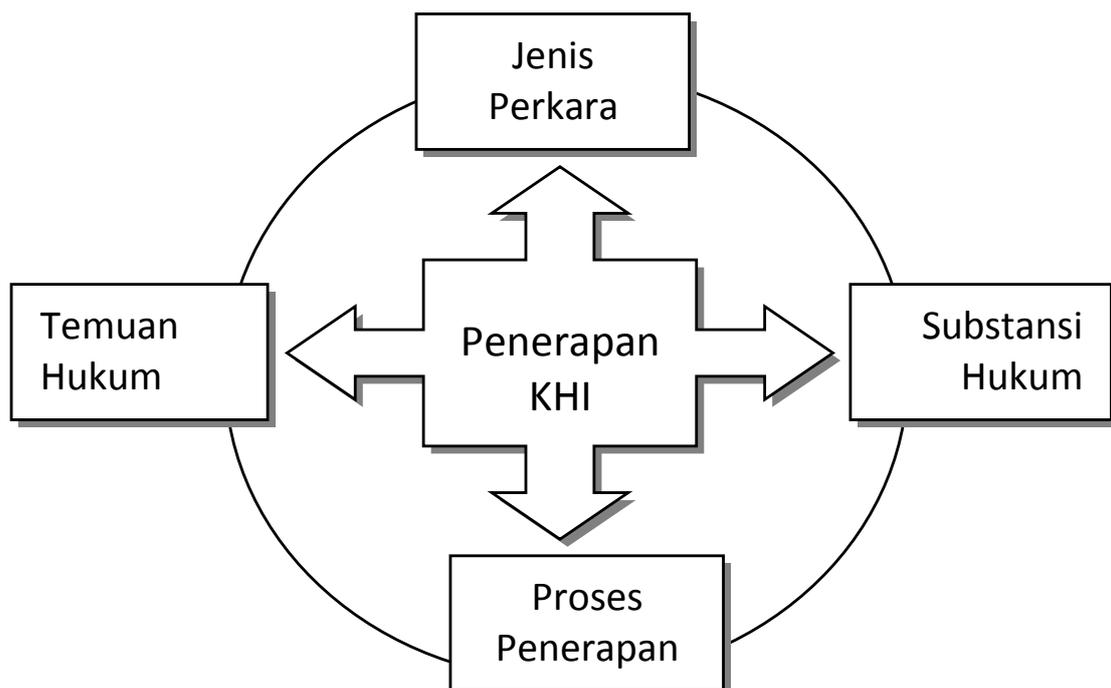


Keempat unsur fokus itu ditempatkan sebagai sesuatu “yang belum diketahui”. Fokus penelitian MPHP juga dapat dipersempit, dengan cara mengurangi salah satu unsur; atau sebaliknya.

3. Model Penerapan Hukum KHI

Fokus penelitian MPHK terdiri atas empat unsur, yakni: jenis perkara, substansi hukum, proses penerapan hukum, dan temuan hukum, sebagaimana dapat dilihat dalam Gambar 5. Unsur jenis perkara berkenaan dengan perkara yang diajukan oleh pihak berperkara kepada pengadilan. Unsur substansi hukum berkenaan dengan isi pasal atau ayat dalam KHI yang dijadikan dasar untuk mengadili perkara. Sedangkan unsur proses penerapan hukum berkenaan dengan tahapan pengalihan substansi KHI ke dalam putusan pengadilan melalui persidangan dan musyawarah hakim. Sementara itu, unsur temuan hukum berkenaan dengan hasil ijtihad hakim yang digali dan dipahami dari nilai-nilai hukum dan rasa keadilan yang hidup dalam masyarakat.

Gambar 5: Fokus Penelitian Penerapan Hukum KHI



Fokus penelitian MPHK juga dapat dipersempit, dengan cara mengurangi salah satu unsur terutama unsur temuan hukum. Atau dapat dilakukan modifikasi fokus tersebut. Dengan modifikasi itu dapat dilakukan rekonstruksi unsur fokus penelitian itu dengan menggunakan akal sehat dan kreativitas peneliti.

D. Tinjauan Pustaka dan Kerangka Berpikir

1. Tinjauan Pustaka

KHI yang digagas pada tahun 1985 mulai disebarluaskan pada tahun 1991 berdasarkan Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991, yang ditindaklanjuti oleh Keputusan Menteri Agama Nomor 154 Tahun 1991. Sejak itu diskursus tentang KHI sangat marak, terutama di kalangan akademiki dan praktisi hukum Islam di tanah air. Beberapa buku tentang KHI diterbitkan. Seminar dan diskusi diselenggarakan di berbagai kampus perguruan tinggi.

Direktorat Jenderal Kelembagaan Agama Islam, Departemen Agama (Anonimus, 1991) menerbitkan buku saku *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, yang memberi informasi ringkas tentang latar serta proses perumusan KHI. Achmad Roestandi dan Muchjidin Effendie (1991), menyusun buku *Komentar atas Undang-Undang No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama Dilengkapi Kompilasi Hukum Islam*. Selanjutnya, Abdurrahman (1992) menulis buku *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*. Sementara itu, Ahmad Rofiq (1995) “menafsirkan” KHI dalam sebuah buku *Hukum Islam di Indonesia*. Di samping itu, Abdulgani Abdullah (1994) menghimpun beberapa tulisannya yang disusun dalam sebuah buku, *Pengantar Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*. Sedangkan Cik Hasan Bisri (1998) menghimpun dan menyunting beberapa tulisan kemudian disusun dalam sebuah buku berjudul *Kompilasi Hukum Islam dan Peradilan Agama dalam Sistem Hukum Nasional*. Tentu saja masih ba-

nyak buku dan publikasi lain yang tidak dapat disebutkan dalam tulisan ini.

Tampaknya penyebaran KHI dalam lingkungan perguruan tinggi telah menarik minat mahasiswa untuk memahami dan menjelaskannya secara ilmiah melalui tugas akhir mereka, dalam skripsi dan tesis. Fokus perhatian mereka, secara garis besar, berkenaan dengan dua ranah, yakni (1) substansi internal KHI (tekstual); dan (2) KHI dalam konteks sistem hukum nasional (kontekstual). Misalnya, dalam skripsi Yeyet Maryetti (1994), *Penggantian Ahli Waris dalam Kompilasi Hukum Islam*, dibahas tentang rujukan dan proses perumusan penggantian ahli waris, yang dalam bahasa Belanda disebut *plaatsvervulling*. Cukup banyak skripsi yang berisi substansi internal KHI, antara lain tentang wali nikah, larangan perkawinan, pembatalan perkawinan, hak dan kewajiban suami isteri, harta perkawinan, penggantian ahli waris, dan pembagian harta warisan. Sedangkan tesis Marzuki Wahid (1999) berisi KHI dalam konteks sistem hukum nasional sebagaimana disarikan dalam tulisan, "Konfigurasi Politik Hukum Islam di Indonesia: Studi tentang Pengaruh Politik Orde Baru terhadap Kompilasi Hukum Islam" (1999), kemudian diterbitkan menjadi sebuah buku *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia* (2001).

Berkenaan dengan hal itu, dalam penelitian KHI dapat digunakan beberapa teori, di antaranya teori politik hukum, teori perubahan hukum, teori transformasi hukum, dan teori penegakan hukum.⁵⁵ Keempat teori itu berpangkal pada suatu teori makro, yakni teori perubahan sosial. Dalam teori ini, perubahan sosial dapat dipandang sebagai peristiwa, atau sebagai proses, atau sebagai metode.

Penelitian tentang proses perumusan KHI (MPPK), misalnya, dapat dipahami dan dijelaskan sebagai rangkaian peristiwa yang meli-

⁵⁵ Pada dasarnya pemilihan teori tergantung pada pilihan peneliti, sesuai dengan ketersediaan, penguasaan, dan kecocokan teori dengan fokus penelitian.

batkan beberapa kelompok elite Islam dengan kapasitas dan posisi yang bervariasi. Ada kelompok yang memiliki peranan besar, bahkan dominan; ada pula kelompok yang hanya berpartisipasi. Proses perumusan KHI juga dapat dipahami dan dijelaskan sebagai suatu proses mulai dari tahapan “keputusan politik” oleh pimpinan Mahkamah Agung dan Kementerian Agama sampai dengan tahapan penyebarluasannya. Pada tiap tahapan itu, juga terjadi interaksi antar kelompok yang terlibat dalam proses perumusan tersebut.

Di samping itu, proses perumusan KHI dapat dipahami dan dijelaskan sebagai metode untuk mengisi kekosongan hukum, terutama di bidang perkawinan, kewarisan, dan perwakafan “untuk digunakan oleh Instansi Pemerintah dan oleh masyarakat yang memerlukannya”. Atas perihal yang sama, dapat digunakan sebagai pedoman dalam menerima sampai menyelesaikan perkara pada pengadilan dalam lingkungan Peradilan Agama. Ketiga sudut pandang dalam penelitian proses perumusan KHI itu memiliki konsekuensi terhadap penggunaan teori mikro (perubahan sosial) yang paling cocok.

2. Kerangka Berpikir

Merujuk kepada tinjauan pustaka, disusun kerangka berpikir yang akan digunakan dalam pelaksanaan penelitian. Untuk mempermudah perumusan kerangka berpikir dapat dilakukan adaptasi terhadap kerangka berpikir penelitian transformasi fiqh untuk MPPK⁵⁶

⁵⁶ Kerangka berpikir tersebut dapat dirumuskan dalam bentuk proposisi sebagaimana berikut ini. Pertama, konstitusi merupakan hukum dasar negara yang menjadi sumber dan landasan yuridis dalam penyusunan peraturan perundang-undangan. Kedua, untuk melaksanakan berbagai ketentuan dalam konstitusi itu, antara lain ditetapkan politik hukum nasional yakni kehendak kekuasaan negara tentang arah pengembangan hukum nasional. Politik hukum itu mengalami perubahan, sejalan dengan dinamika masyarakat secara nasional dan internasional. Ketiga, perwujudan politik hukum itu diimplementasikan dalam suatu program legislasi nasional, yakni pembentukan hukum tertulis melalui peraturan perundang-undangan. Berkenaan dengan hal itu, materi hukum dalam tatanan hukum Islam memiliki peluang sebagai “bahan baku” dalam pembentukan peraturan perundang-undangan, di samping dari tatanan hukum lainnya. Keempat, perubahan masyarakat merupakan

dan qadha untuk MPHK. Tentu saja di sana-sini diperlukan modifikasi karena unsur fokus penelitian masing-masing memiliki keunikan tersendiri. Sementara itu, kerangka berpikir penelitian KHI dalam konteks sistem hukum nasional juga dapat disusun secara spesifik oleh peneliti.

E. Penutup

Apa yang disajikan dalam tulisan ini baru sebagian yang dapat dijadikan alasan penelitian, yang secara teknis ditempatkan dalam latar belakang penelitian atau konteks penelitian. Sementara itu formulasi fokus penelitian baru disajikan dalam pilahan fokus penelitian internal. Sedangkan fokus penelitian eksternal masih memerlukan formulasi tersendiri, yang unsurnya lebih rumit ketimbang yang telah dirumuskan dalam tulisan ini. Bila penelitian akan dilakukan terhadap fokus yang holistik, maka unsur-unsur fokus penelitian akan lebih rumit dan bervariasi. Hal ini akan tampak bila KHI ditempatkan dalam sistem hukum nasional, atau dalam politik hukum nasional. Banyak konsep yang dapat dihubungkan dengan KHI. Di sini KHI merupakan bagian kecil dalam gugus hukum nasional, baik substansinya maupun hierarkinya dalam sistem perundang-undangan di Indonesia.

Atas perihal yang sama, dapat disusun tinjauan pustaka yang terpusat pada teori atau teori-teori yang akan digunakan dalam penelitian. Fokus penelitian eksternal meniscayakan penggunaan teori

landasan sosiologis dalam proses pembentukan peraturan perundang-undangan. Perubahan masyarakat itu mencakup perubahan struktur masyarakat dan pola kebudayaan yang dianut. Hal itu tampak dalam bentuk tuntutan reformasi dan transformasi dalam berbagai bidang kehidupan masyarakat, di antaranya tuntutan demokratisasi di bidang hukum, politik, dan ekonomi. Kelima, produk legislasi itu berupa pembentukan peraturan perundang-undangan sebagai "muara" yang mempertemukan hukum dasar dengan tuntutan perubahan serta dinamika dalam kehidupan masyarakat, yang selanjutnya dilaksanakan oleh peraturan yang lebih rendah jenjangnya.

atau teori-teori makro yang lebih rumit ketimbang dalam fokus penelitian internal. Hal itu semua, senyatanya menjadi pilihan peneliti sesuai dengan bidang keahlian dan taraf penelitian yang diharapkan dapat diorganisasikan dan dapat diraih. *Wa 'l-Lāh a'lam.*

Daftar Pustaka

- Abdul Gani Abdullah. 1994. *Pengantar Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, Cetakan Pertama. Jakarta: Gemma Insani Press.
- Abdul Halim Tosa (Ketua Tim Peneliti). 2000. *Teori Receptio A Contrario dan Implementasi Hukum Islam di Propinsi Daerah Istimewa Aceh (Studi Khusus Hukum Kewarisan)*, Laporan Penelitian Kompetitif. Banda Aceh: IAIN Ar-Raniry.
- Abdurrahman. 1992. *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Akademika Pressindo.
- Achmad Roestandi dan Muchjidin Effendie. 1991. *Komentar atas Undang-undang No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama Dilengkapi Kompilasi Hukum Islam*, Cetakan Pertama. Bandung: Nusantara Press.
- Ahmad Azhar Basyir. 1997. "Corak Lokal dalam Hukum Positif Islam di Indonesia: Sebuah Tinjauan Filosofis", dalam Cik Hasan Bisri (Penyunting), *Bunga Rampai Peradilan Islam di Indonesia (Jilid I: Hukum dan Peradilan)*, Cetakan Pertama, hlm. 29-36. Bandung: Ulul Albab Press.
- Ahmad Rofiq. 1998. *Kecenderungan Pembaruan Pemikiran Hukum Islam di Indonesia Tahun 1970-1990-an: Sebuah Kajian Metodologis*, Laporan Penelitian. Semarang: Pusat Penelitian IAIN Walisongo Semarang.
- Amak F. Z. 1976. *Proses Undang-undang Perkawinan*. Bandung: Al-Ma'arif.

- Anonimus. 1992. *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, Departemen Agama.
- Busthanul Arifin (Pemimpin Redaksi). 1985a. *Yurisprudensi Indonesia: Putusan-putusan Pengadilan Agama*. Jakarta: Mahkamah Agung Republik Indonesia.
- _____. 1985b. Kompilasi: “Fiqh dalam Bahasa Undang-undang”, dalam *Pesantren: Berkala Kajian dan Pengembangan*, Nomor 2/Volume II/1985, hlm. 25-30. Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat.
- Cik Hasan Bisri. (Penyunting) 1998. *Hukum Islam dalam Tatanan Masyarakat Indonesia*, Cetakan Pertama. Ciputat: Logos Wacana Ilmu.
- _____. (Penyunting). 1999. *Kompilasi Hukum Islam dan Peradilan Agama dalam Sistem Hukum Nasional*, Cetakan Kedua. Ciputat: Logos Wacana Ilmu.
- _____. 2003. *Model Penelitian Fiqh: Paradigma Penelitian Fiqh dan Fiqh Penelitian (Jilid I)*, Cetakan Pertama. Jakarta: Prenada Media.
- Harahap, M. Yahya. 1999. “Informasi Materi Kompilasi Hukum Islam: Mempositifkan Abstraksi Hukum Islam”, dalam Cik Hasan Bisri (Penyunting), *Kompilasi Hukum Islam dan Peradilan Agama dalam Sistem Hukum Nasional*, Cetakan Kedua, hlm. 21-80. Ciputat: Logos Wacana Ilmu.
- Ibn Rusyd. 1419 H./1999 M. *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muq-tashid* (dalam *Compact Disc: al-Maktabah al-Alfiyah li 'l-Sunnah al-Nabawiyah*, al-Isdhār 5.1). Kairo. URL: www.turath.com.
- Marzuki Wahid & Rumadi. 2001. *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, Cetakan Pertama. Yogyakarta: LKiS.

- _____. 2014. *Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*, Cetakan Pertama. Bandung: Marja.
- Moh. Mahfud. 1995. "Konfigurasi Politik dan Karakter Produk Hukum: Otoriter dan Konservatif", dalam *Prisma* Nomor 7 Tahun XXIV, hlm. 11-27. Jakarta: Lembaga Penelitian Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial.
- Muhammad Siraj. 1993. "Hukum Keluarga di Mesir dan Pakistan", dalam Heijer, Johannes den, dan Syamsul Anwar (Redaksi), *Islam, Negara dan Hukum*, hlm. 97-116. Jakarta: Indonesian Netherlands Cooperation in Islamic Studies.
- Munawir Sjadzali. 1990. *Islam dan Tata Negara: Sejarah, Ajaran, dan Pemikiran*, Cetakan Pertama. Jakarta: UI Press.
- Neuman, W. Lawrence. 2000. *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*, Fourth Edition. Boston: Allyn & Bacon.
- Yeyet Maryetti. 1994. *Penggantian Ahli Waris dalam Kompilasi Hukum Islam*, Skripsi. Bandung: t.p.