

MENGGAGAS HUKUM ISLAM YANG AKOMODATIF-TRANSFORMATIF DALAM KONTEKS LEGAL PLURALISM DI INDONESIA

Ahmad Syafi'i

Fakultas Syariah; Institut Agama Islam Sunan Giri (INSURI) Ponorogo

Email; syafiahmad79@gmail.com

Abstract; *Islamic law represents a whole of things. In the early times, Islamic law is a product of divine revelation, prophetic tradition, and custom. In this respect, Islamic law is not only as God's provision which deny human interest, but also human need to regulate society which undergo the on going process. Therefore, costumes and traditions were the organic elements, which shape unity of law. Local knowledge and universal values fundamentally enriched Islamic law. This argument is debatable on account of how what some extent customs and traditions can influence or shape the Islamic law. Indonesia is not an exception. Talking about Islamic law's position in the context of the Indonesian Legal Pluralism was not easy because it has something to do with the structure of Indonesian socio-cultural and socio political reality. This, in turn, needs the special policy through thought and political action.*

Keywords; *Islamic Law, Transformative, Legal Pluralism*

PENDAHULUAN

Sebagaimana diketahui, soal pentingnya hukum dalam konteks Islam sudah tidak diragukan lagi. Sering dikatakan bahwa "Islam adalah agama hukum."¹ Dengan adanya fakta ini, bisa dipahami betapa hukum juga menjadi perhatian dalam agama Islam, bahkan hal yang utama. Tidak berlebihan kiranya saat Charles J. Adams menyatakan "Tidak ada subjek yang lebih penting bagi pelajar Islam selain dari apa yang biasa disebut "hukum Islam".² Hal ini karena hukum Islam merupakan salah satu ruang ekspresi pengalaman agama yang amat penting dalam kehidupan orang Muslim. Para orientalis,³ bahkan mengamini tentang

¹ G.H. Bousquet dan Joseph Schacht (eds.), *Selected Works of C. Snouck Hurgronje* (Leiden: E.J. Brill, 1957), 48. lihat juga Charles J. Adams, "The Islamic Religious Tradition," dalam *Religion and Man: An Introduction*, ed. W. Richard Comstock (New York: Harper & Row Publishers, 1971), 577.

² Lihat Charles J. Adams (ed.), *A Reader's Guide to the Great Religions* (New York: The Free Press, 1965), 316.

³ Dalam konteks ini, salah seorang orientalis mengatakan "Hukum Islam adalah ikhtisar pemikiran Islam, manifestasi paling tipikal dari cara hidup Muslim, dan merupakan inti dan sari pati Islam itu sendiri". Lihat Joseph Scacht, *An Introduction to Islamic Law* (London: Clarendon Press, 1996), 1. Pernyataan senada, yang menunjukkan arti penting hukum bagi orang Muslim, juga dilontarkan oleh Frederick M. Denny, "Islamic Theology in the New World, Some Issues and Prospects," dalam *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. LXII, No. 4 (1994), 1069;



letak strategis dan signifikansi hukum Islam dalam setiap wacana pergumulan sosial, budaya maupun politik. Sejarah mencatat bahwa kecemerlangan pemikiran hukum Islam telah ikut serta memengaruhi pasang surut peradaban Islam secara keseluruhan. Oleh karena itu, jika boleh disebut dengan salah satu produknya, maka peradaban Islam sesungguhnya lebih identik dengan “peradaban hukum”. Persis seperti Yunani yang dikenal sebagai peradaban filsafat dan Barat dengan ipteknya.

Dalam konteks nasional, persoalan eksistensi hukum Islam menjadi niscaya untuk dibicarakan karena dua hal. *Pertama*, dari sisi kuantitatif, umat Islam merupakan mayoritas dalam komposisi penduduk Indonesia, sehingga terlalu riskan kalau kepentingannya tidak diakomodir alias diabaikan. Meminjam konsepsi Durkhiem, bahwa agama mempunyai peranan dalam masyarakat sebagai kekuatan yang mempersatukan, mengikat dan melestarikan. Namun ia juga bisa menjadi kekuatan yang menceraiberaikan ketika ia tidak dianut oleh seluruh atau sebagian besar anggota masyarakat.⁴ Dengan kata lain, bahwa agama yang ajaran hukumnya akan dijadikan hukum nasional seyogyanya dianut oleh mayoritas masyarakat. Syarat demikian selain penting, secara politis sebagai faktor perekat, juga secara sosiologis agama dapat dipandang sebagai hukum yang hidup (*living law*)

Kedua, ini alasan yang bersifat umum, dalam tradisi Islam, hukum merupakan aspek yang tidak bisa dipisahkan dari kehidupan masyarakat pemeluknya. Maka sangat wajar apabila ada penulis Barat yang berani mengatakan: “...it would not be exaggeration to characterize Islamic culture as a legal culture.”⁵ Dalam pandangan yang tidak jauh berbeda, Clifford Gert melihat bahwa suatu norma hukum tidak bisa lepas dari konteks fakta dan pengetahuan

Liebesny, *The Law of the Near and Middle East, Readings, Cases, and Materials* (New York: State University of New York Press, 1975), 3; J.N.D. Anderson, *Law Reform in the Muslim World* (London: The Clarendon Press, 1976), 1; dan H.R. Gibb, *Mohammedanism* (Oxford: Oxford University Press, 1967), 7.

⁴ Elizabeth K. Noitingham, *Agama dan Masyarakat*, cet. Ke-6, terj. Abdul Muis Naharong (Jakarta: Raja Grafindo, 1996), 42.

⁵ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 209.



masyarakat setempat (*local knowledge*).⁶ Dalam konteks Indonesia, pernyataan ini telah dibuktikan oleh sejarah dimana hukum Islam telah sejak lama menjadi salah satu sistem yang mengatur kehidupan masyarakat Muslim.

Namun demikian, dalam realitas politik nasional dan kultur hukum yang ada (*legal pluralism*), kita seringkali mendapati kesan bahwa hukum Islam seolah-olah menjadi kendala atau ganjalan dalam rangka pembangunan hukum nasional. Kesan ini muncul boleh jadi karena hukum Islam, dalam pengertiannya seperti yang dipahami oleh kebanyakan kaum Muslimin, tampaknya sulit dikompromikan dengan "hukum-hukum lain". Atau, boleh jadi karena hukum Islam selalu menuntut adanya perlakuan khusus untuk dirinya. Sejarah mencatat bahwa perdebatan hangat, bahkan panas, selalu menyertai setiap isu yang berkaitan dengan usaha penerapan hukum Islam di Indonesia.⁷ Kompleksitas ini tampaknya berkait erat dengan karakter hukum Islam sendiri yang diyakini oleh pemeluknya sebagai hukum yang memiliki watak ketuhanan (*divinely ordained law*).

Tulisan ini dimaksudkan untuk menelusuri sekaligus mengurai problem penerapan hukum Islam di Indonesia dan bagaimana seharusnya cara pandang umat Islam dalam mengaktualisasikan hukum Islam sehingga dapat memudahkannya menjadi hukum nasional.

Landasan Normatif-Teologis dan Empiris-Sosiologis

Hukum⁸ adalah aturan-aturan normatif yang mengatur pola perilaku manusia. Hukum tidaklah muncul di ruang vakum, melainkan tumbuh dari kesadaran

⁶ Konskuensi lebih jauh dari pandangan ini adalah bahwa kehendak hukum ideal menjadi tidak mudah dikembangkan bila tidak disertai dengan institusi sosial di mana hukum itu dapat direalisasikan. Dalam bahasa sehari-hari, suatu peraturan material tidak akan dapat diterapkan bilamana tidak disertai dengan hukum formalnya. Bagaimana suatu hukum dibuat dan diterapkan dan proses hukum mana pula akan menjadi pilihan masyarakat dalam menyelesaikan perkara. Lihat Jawahir Thontowi, *Pesan Perdamaian Islam* (Yogyakarta: Madyan Press, 2001), 133.

⁷ Perhatikan kembali catatan sejarah tentang pro-kontra yang mengiringi lahirnya UU Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan atau UU Nomor 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama. Hal yang sama, barangkali akan terjadi pada rencana mengangkat Kompilasi Hukum Islam (KHI) menjadi Undang-Undang sebagai hukum materiil di lingkungan Peradilan Agama yang sat ini masih belum memadai.

⁸ Hingga kini, belum ada kesepakatan tentang definisi hukum, karena memang kesepakatan mengenai definisi itu merupakan utopia. Para ahli mengemukakan beragam definisi



masyarakat yang membutuhkan adanya suatu aturan bersama. Oleh karena itu, hukum seharusnya berkembang sehingga dapat mengadopsi nilai-nilai yang ada dalam masyarakat, termasuk nilai adat, tradisi, dan agama.

Agama, khususnya Islam sangat memiliki potensi globalitas maupun lokalitas. Secara normatif-teologis, Al-Qur'an sendiri menyatakan bahwa Islam sebagai *rahmatan lil-'âlamîn*,⁹ merupakan pernyataan simbolik dari dimensi globalitas Islam, sementara dalam ayat yang lain Al-Qur'an juga mengakui adanya pluralitas-lokalitas-kesukuan (etnisitas) maupun kebangsaan (nasionalitas).¹⁰ Dengan kata lain, bahwa wajah Islam berdimensi universal sekaligus partikular (lokal dan temporal). Konsep ini menegaskan bahwa secara *normatif-teologis* pada hakekatnya tidak ada problem ketika Islam harus berdialektika dengan paradigma paradoksal di atas (kecenderungan global sekaligus lokal).

Dalam khazanah hukum Islam klasik, salah satu teori menyatakan bahwa "*al-âdah muhakkamah*" (tradisi lokal itu bisa dijadikan acuan hukum).¹¹ Teori lainnya yang juga dikenal di kalangan juris Islam adalah "*al-hukm yadûru 'ala 'illatihi*" (hukum itu berlaku menurut kausalitasnya). Secara teoritik dan historik, khazanah keilmuan klasik telah sukses dalam mengakomodasi kecenderungan lokal tanpa harus mengabaikan wilayah Islam yang global. Dengan kata lain, setiap produk hukum harus dilihat sebagai produk zamannya yang sulit

tentang hukum sesuai dengan sudut pandang masing-masing. Keragaman tersebut sebenarnya lebih banyak disebabkan oleh perbedaan cara melihat hukum itu sendiri dari pada perbedaan pandangan tentang apa yang dimaksud hukum. Seperti disinggung oleh Hart, orang yang bergerak dalam bidang hukum umumnya mengetahui apa hukum tersebut, tetapi ia sering mendapat kesulitan untuk menerangkannya kepada orang lain dalam bentuk sebuah definisi yang tegas. Lihat H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, 2nd Edition (New York: Oxford University Press, 1994), 13-14.

⁹ Lihat QS.Al-Anbiyâ' (21:107).

¹⁰ Lihat QS.Al-Hujarat (49:13).

¹¹ Peran aktual adat dalam penciptaan hukum senantiasa terbukti lebih penting dari pada apa yang kita duga. Dalam banyak hal, adapt terbukti dipakai tidak hanya dalam kasus-kasus yang tidak terdapat jawaban konkretnya dalam al-Qur'an maupun hadits. Lebih dari itu, fakta menunjukkan bahwa sejak masa awal pembentukan hukum Islam, kriteria adat lokal justru cukup kuat untuk mengalahkan praktek hukum yang dikabarkan berasal dari Nabi sendiri. Lihat N.J. Coulson, "Muslim Customs and Case-Law", dalam *The World of Islam*, 6/1-2 (1959), 14; juga Joseph Scacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: The Clarendon Press, 1975), 64. Bandingkan Abd. Al-Wahhâb al-Khallâf, *Ilm Ushûl al-Fikih* (Kuwait: Dâr al-Kuwaytiyyah, 1968), 90. dan Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1981), 146.



melepaskan diri dari berbagai pengaruh yang melingkupi kelahirannya, baik itu pengaruh sosio-kultural maupun pengaruh sosio-politis. Sebagai produk sosial dan kultural, bahkan juga produk politik yang bernuansa ideologi, hukum (Islam) idealnya selalu bersifat kontekstual.

Lebih jauh, tantangan umat pada “era multikultural”, kini dan mendatang, adalah bagaimana melakukan derivasi universalitas Islam sampai ke tingkat lokal. Memformulasikan globalitas Islam ke wilayah empiris, seperti yang pernah dicetuskan Hasan Hanafi-seorang tokoh kiri Islam (*al-yasar al-Islamy/ Islamic left*)-perlu adanya rekonstruksi metafisika pemikiran Islam dari wilayah *eternity to time*.¹² Yakni mencoba “melandingkan Tuhan ke bumi”. Atau seperti motto yang diyakini Ibn Taymiyyah “*al-haqîqah fi al-a’yân la fi al-adzhân*” (kebenaran yang paling otentik justru ada pada realitas empirik, bukan pada realitas logik).¹³ Seperti halnya Hasan Hanafi, Ibnu Taimiyah juga ingin mengajak umat agar terus mendialogkan globalitas dan universalitas Islam yang *idealistik-rasionalistik*, menuju realitas *empirik-sosiologik*, lokal dan temporal. Pandangan lokalitas Islam ini merupakan pemikiran lanjut dari empirisisme Islam. Menurut Iqbal, secara normatif, Al-Qur’an lebih mementingkan tindakan nyata (*deed*) ketimbang semata-mata gagasan idealistik-rasionalistik.¹⁴ Hal senada juga ditegaskan oleh Muhammad Marmaduke Pickthall, dalam bukunya *Cultural Side of Islam* ia menegaskan:

*Baik-tidaknya seseorang dan berhasil tidaknya satu pemikiran atau konsep, didasarkan atas perbuatan nyata. Perbuatan baik akan melahirkan hasil yang baik, dan perbuatan jahat melahirkan kejahatan, baik untuk individu maupun masyarakat. Inilah salah satu inti ajaran Islam, yang dalam sejarah justru menentukan bangkit dan runtuhnya peradaban Islam itu sendiri.*¹⁵

Dalam konteks ini, umat Islam dapat memahami kenapa kata *îmân* di dalam Al-Qur’an seringkali disandingkan dengan kata *‘amal shâleh*;¹⁶ dan

¹² Hasan Hanafi, *Islam in the Modern World* (Cairo: The Anglo-Egyptian Bookshop, 1995), 96.

¹³ Ibn Taimiyah, *Minhâj al-Sunnah al-Nabawiyah*, 243.

¹⁴ M.Iqbal, *The Reconstruction...*, iv.

¹⁵ Muhammad Marmaduke Pickthall, *Cultural Side of Islam* (Lahore: SH. Muhammad Ashraf, 1969), 45. lihat juga Maulana Muhammad Ali, *The Religion of Islam* (Columbus: Ahmadiyah Anjuman Isha'at Islam, 1990), 572.

¹⁶ Misalnya Al-Qur’an (18:88; 19:60; 20:82; 25:70; 28:67; 64:9; 65:11; 103:3).



sekaligus bisa dipahami ungkapan Arab: *al-'ilm bi-la 'amal, kasy-syajar bi-la tsamar* (ilmu tanpa amal bagaikan pohon tanpa buah).¹⁷ Pandangan tokoh Islam yang berwawasan empirik tersebut, paling tidak, dapat dijadikan acuan tentang pentingnya pembumian ajaran Islam -termasuk pentingnya kajian sosilogis-dalam rangka merespons situasi global.

Hukum Islam: Syariah atau Fikih?

Pada dasarnya istilah hukum Islam terdiri dari dua kata: *hukum* dan *Islam*, dan secara mendasar tidak terlalu salah jika dikatakan bahwa kedua kata tersebut berasal dari bahasa Arab yang kemudian telah meng-Indonesia. Dalam bahasa Latin lainnya, hukum Islam itu dikenal dengan *Islamic law* (Inggris), *droit musulman* (Prancis), *Islam-recht* (Belanda), *Islam hukuku* (Turki), dan lain sebagainya.¹⁸ Persoalan muncul ketika istilah-istilah Latin tersebut diterjemahkan ke dalam bahasa Arab atau bahasa kitab kuning (*kutub al-Shakhra'*). Ternyata tidak semua orang sepakat, sebagian mengatakan bahwa istilah-istilah tersebut dalam literature Arab dikenal dengan istilah syariah, sementara sebagian yang lain mengatakan fikih. Di sini persoalan menjadi krusial.

Secara luas syariah diartikan dengan "totalitas perintah-perintah Allah".¹⁹ Dalam pengertian ini, syariah dapat diidentikkan dengan agama itu sendiri yang semua persoalan, baik teologi, etika, maupun hukum *tercover* di dalamnya. Sedangkan secara sempit diartikan sebagai "aturan-aturan (di luar teologi dan etika) yang ditetapkan oleh Allah untuk dipedomani manusia dalam berhubungan dengan-Nya dan semua makhluk lainnya."²⁰ Di sisi lain, fikih pada mulanya berarti "pemahaman dalam pengertiannya yang luas," tetapi kemudian dibatasi hanya pada pemahaman yang berkaitan dengan hukum.²¹ Oleh

¹⁷ Dalam studi agama-agama pada umumnya, Emile Durkheim menyatakan: "*In fact, they feel that the real function of religion is not to make us think, to enrich our knowledge...but rather, it is to make us act, to aid us to live*", Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, terj. Joseph Ward Swaim (New York: The Free Press, 1969), 463-4.

¹⁸ Lihat Akh. Minhaji, *Hukum Islam: Antara Sakralitas dan Profanitas (Perspektif Sejarah Sosial)*, Pidato Pengukuhan Guru Besar Sejarah Sosial Pemikiran Hukum Islam Pada Fakultas Syariah Tanggal 25 September (Yogyakarta: UIN, 2004), 30.

¹⁹ A.A. Fyze, *Outline of Muhammadan Law* (New Delhi: Oxford University Press, 1981), 16.

²⁰ Mahmud Syaltut, *al-Islâm 'Aqîdah wa Syari'ah* (t.p.: Dâr al-Qalam, 1966), 16.

²¹ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 103.



karenanya, menurut salah satu definisi, fikih diartikan sebagai “himpunan hukum-hukum yang bersifat praktis yang dipahami dari dalil-dalil spesifik.”²²

Berdasarkan pengertian di atas, maka dapat dipahami bahwa syariah adalah aturan Allah yang bersifat absolut, kekal-abadi, suci dan sakral karena merupakan aturan atau wahyu dari Allah. Sebagai wahyu, syariah belum tersentuh oleh pemahaman manusia, dan karenanya ia masih bersifat universal, ideal, statis, tunggal dan belum operatif. Sedangkan fikih adalah ilmu tentang syariah (*the science of syariah*). Jadi, fikih termasuk dalam kategori sebuah ilmu, dan sebagai sebuah ilmu maka fikih bersifat relatif, temporal dan profan yang rumusan-rumusannya sangat dipengaruhi oleh kondisi tempat dan waktu (*qâbil li al-niqâsh, qâbil li al-taqhyîr*), plural, dinamis, dan operatif. Pengertian syariah dan fikih ini menjelaskan apa yang dalam ilmu agama disebut sebagai perbedaan sekaligus relasi antara universalitas-globalitas dan pluralitas-lokalitas, serta sakralitas dan profanitas.

Bertolak dari paparan di atas, dapatlah kita simpulkan bahwa jika yang dimaksud hukum Islam itu adalah semua sistem tatanan yang mengatur kehidupan orang-orang Islam, individu maupun kelompok, dahulu maupun sekarang, atau mungkin yang akan datang, maka ia tidak diragukan lagi adalah fikih. Alasannya adalah karena semua karakteristik fikih sebagaimana telah disebutkan cocok dengan kenyataan pada apa yang disebut sebagai “hukum Islam”. Berbagai kajian tentang sejarah hukum Islam menunjukkan bahwa hukum Islam (fikih), dalam rentang sejarahnya, tidak betul-betul terbebas dari pengaruh faktor-faktor sosial maupun kultural yang melingkupinya.²³ Hal ini tercermin dalam praktik hukum Islam di dunia Islam modern. Hukum Islam, baik pidana maupun perdata, yang berlaku di beberapa negara Islam saat ini menunjukkan dinamika dan perbedaan yang cukup berarti antara satu negara dengan negara lainnya.²⁴

²² ‘Abd Wahhab Khallâf, *‘Ilm Ushûl al-Fikih* (ttp.: Dâr al-Qalam, 1978), 11.

²³ M. Atho Mudzhar, “Social History Approach to Islamic Law,” dalam *Al-Jami’ah*, No.61 (1998).

²⁴ Baca misalnya Ann Elizabeth Mayer, “The Syari’a: A Methodology or A Body of Substantive Rules?” Dalam *Islamic Law and Jurisprudence*, ed. Nicholas Heer (Seattle and London:



Berdasarkan kenyataan tersebut di atas pula, maka pernyataan yang mengatakan bahwa hukum Islam “berada di luar dan di atas fakta-fakta kehidupan sosial,”²⁵ secara historis dan sosiologis, terbukti tidak tepat. Meskipun benar adanya bahwa hukum Islam itu bersumber dari Tuhan yang bersifat mutlak, tetapi harus dicatat bahwa kebenaran itu hanya sejauh menyangkut hukum Islam pada tataran ontologis bukan pada tataran praksis. Sebab pemahaman dan cara pandang yang terlalu menekankan aspek transendental dari hukum Islam juga bisa menimbulkan citra yang tidak kondusif bagi eksistensi hukum Islam di dunia modern, termasuk Indonesia. *Image* yang akan muncul dari cara pandang seperti ini adalah bahwa hukum Islam itu, kolot, rigid, dan tidak bisa mengakomodasi perubahan dan pluralitas yang terjadi pada masyarakat.

METODE

Tulisan ini dimaksudkan untuk menelusuri sekaligus mengurai problem penerapan hukum Islam di Indonesia dan bagaimana seharusnya cara pandang umat Islam dalam mengaktualisasikan hukum Islam sehingga dapat memudahkannya menjadi hukum nasional. Oleh karena itu, jenis penelitian ini adalah penelitian atau kajian kepustakaan (*library research*) dengan memanfaatkan berbagai sumber melalui pemaduan pemahaman intersubjektivitas. Sedangkan guna mendeskripsikan model hukum Islam yang akomodatif-transformatif dalam konteks *legal pluralism* di Indonesia, penulis menggunakan pendekatan deskriptif-analitis.

University of Washington Press, 1990), 192-97; juga Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries* (New Delhi: Academy of Law & Religion, 1987).

²⁵ Moh. Mahfud MD, “Politik Hukum: Perbedaan Konsepsi Hukum Barat dan Hukum Islam,” dalam *Al-Jami’ah*, Vol VI, No. 63 (1999), 29-49. Perlu dicatat bahwa dalam perbandingan ini Mahfud hanya mengambil konsep al-Maududi, seorang pemikir Muslim literalis, tentang hukum Islam. Oleh karenanya, menganggap pemikirannya seorang diri sebagai representasi konsep Islam secara umum belum cukup memadai tanpa menyertakan dan mengeksplorasi konsep-konsep yang berbeda dari para pemikir Muslim lainnya yang lebih moderat.



HASIL DAN PEMBAHASAN

Politik Hukum Indonesia

Indonesia, seperti ditegaskan dalam penjelasan Undang-Undang Dasar 1945 pada bagian “Sistem Pemerintahan Negara,” ialah negara yang berdasarkan atas hukum. Berbicara soal negara hukum, ada dua tradisi hukum yang dipakai oleh negara-negara di dunia: *Eropa Kontinental* dan *Anglo Saxon*. Kedua tradisi ini memiliki karakteristik masing-masing namun mencerminkan esensi yang sama, yakni bahwa kehidupan bernegara harus diatur oleh hukum. Dilihat dari karakteristiknya yang ada, negara hukum Indonesia tampaknya lebih condong kepada tradisi Eropa Kontinental (*rechtsstaat*).²⁶ Salah satu ciri dari tradisi ini adalah dianutnya sistem hukum *civil law* yang mengkonsepsikan hukum sebagai peraturan yang dibuat oleh badan legislatif. Jadi, hukum adalah identik dengan undang-undang itu sendiri (*enacted law*).²⁷ Norma-norma atau kaidah yang lain, selama belum ditetapkan sebagai undang-undang oleh badan yang berwenang, tidak bisa disebut hukum.²⁸

Seperti diketahui, karakteristik yang menonjol dari kultur hukum yang ada di Indonesia adalah adanya pluralisme hukum (*legal pluralism*). Secara garis besar ada tiga jenis hukum yang berlaku di Indonesia: hukum Barat, hukum adat, dan hukum Islam.²⁹ Kodifikasi dan unifikasi hukum dimaksudkan untuk menekan kultur pluralisme hukum yang ada ke tahap yang serendah mungkin dan sebaliknya untuk mendukung terciptanya satu hukum nasional.

Dari uraian di atas, kita bisa mengetahui bahwa dalam politik hukum Indonesia dan sekaligus dalam konteks negara kebangsaan yang plural, norma-norma hukum Islam, meskipun dianut oleh mayoritas penduduk Indonesia, tidak

²⁶ Mahfud MD, “Hukum, Negara Hukum, dan Lembaga Peradilan,” dalam Dadan Muttaiqien (eds.), *Peradilan Agama & Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, (Yogyakarta: UII Press, 1999), 187-195.

²⁷ Salah satu proponent mazhab positivisme, John Austin, mendeskripsikan hukum sebagai “*The law as the Command of Government (the law as command the lawgiver)*.” Implikasi dari pandangan ini adalah kendati di dalam masyarakat terdapat begitu banyak norma-norma sosial religius yang dipedomani dan ditaati, tidak begitu saja dapat dikategorikan sebagai hukum, sebelum ia diformalkan oleh lembaga khusus yang ditunjuk untuk itu. Dianutnya paradigma positivisme hukum di Indonesia, dapat dirujuk pada prinsip legalitas yang tercantum dalam pasal 1 KUHP Pidana.

²⁸ Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik* (Jakarta: Gramedia, 1999), 224.

²⁹ *Ibid.*, 134.



dengan sendirinya menjadi hukum nasional. Hukum Islam, seperti juga hukum adat, posisinya baru merupakan “bahan mentah” (*raw material*) bagi pembangunan hukum nasional. Oleh karenanya, hukum Islam baru dapat dijadikan sebagai norma hukum nasional manakala ditetapkan menjadi undang-undang.

Tantangan dan Problematika Hukum Islam di Indonesia

Salah satu rumusan arah kebijakan pembangunan hukum di dalam GBHN 1999 antara lain disebutkan:

Menata sistem hukum nasional yang menyeluruh dan terpadu dengan mengakui dan menghormati hukum agama serta memperbaharui perundang-undangan warisan kolonial yang diskriminatif, termasuk ketidakadilan gender dan tidak sesuai dengan tuntutan reformasi melalui program legislasi (Bab IV A. 2).

Dari arah kebijakan tersebut dapat dicatat beberapa hal:

1. Sumber hukum nasional tidak tunggal. Menurut Qadry Azizy, sumber hukum nasional ada tiga: agama, hukum adat dan hukum Barat.³⁰
2. Masih ada, bahkan banyak hukum nasional yang merupakan warisan kolonial, sehingga tidak relevan lagi dengan era reformasi sekarang ini. Diantara warisan kolonial tersebut adalah KUH Piana dan KUH Perdata.
3. Pembaharuan hukum dilakukan melalui legislasi, yaitu suatu proses untuk menghasilkan peraturan perundang-undangan yang ditempuh secara prosedural dan demokratis.

Peluang agama untuk menjadi sumber hukum nasional tergantung pada dua hal. *Pertama*, secara internal, sejauh mana agama memiliki ajaran yang bisa diadopsi untuk menjadi hukum nasional. Jika sebuah agama memang tidak memiliki sistem hukum yang dapat diadopsi, ia maksimal hanya akan menjadi kekuatan moral, tetapi tidak dapat menyumbangkan formula hukum untuk diadopsi menjadi hukum nasional. *kedua*, sejauh mana agama itu dianut oleh masyarakat. Jika ia dianut oleh mayoritas masyarakat, secara politis, ia akan menjadi kekuatan perekat. Sebaliknya, jika agama hanya dianut oleh hanya sebagian kecil (minoritas), kemudian dipaksakan untuk menjadi hukum nasional,

³⁰ Qadry Azizy, *Eklektisisme Hukum Islam*, 174.



ia akan menjadi kekuatan yang menceraiberaikan sebagaimana diungkapkan oleh Durkheim di atas.

Persyaratan pertama agaknya bukan hal yang sulit bagi Islam kesiapan Islam untuk menjadi referensi bagi penyelenggaraan negara, termasuk penyelenggaraan tata hukum digambarkan oleh Bernard Lewis sebagaimana dikutip An-Na'im dalam sebuah pernyataan pendek: "Islam sejak masa hidup pendirinya adalah negara itu sendiri. Identitas agama dan pemerintahan melekat tak terhapuskan pada angan-angan dan kesadaran umat Islam, sejak dari teks suci, sejarah dan pengalaman mereka."³¹

Apa yang digambarkan Lewis tersebut menunjukkan bahwa Islam memiliki kelengkapan perangkat untuk menyelenggarakan negara. Hal itu sesuai dengan keyakinan umat Islam bahwa agama mereka sempurna. Kelengkapan itu, sekali lagi, tentu termasuk dalam masalah hukum. Dalam Al-Qur'an, menurut al-Suyuthi terdapat tidak kurang dari 500 ayat yang mengandung perintah hukum.³²

Namun, kesiapan materi hukum Islam tersebut di Indonesia dapat dikatakan belum mendapat tempat yang signifikan dalam tata hukum nasional. Hal ini dikarenakan beberapa hal. *Pertama*, Indonesia dijajah oleh bangsa asing selama berabad-abad. Implikasinya sangat telak bagi perjalanan bangsa selanjutnya, termasuk perjalanan hukumnya. Pada masa penjajahan, hukum Islam hampir tidak diberi kesempatan untuk hidup. *Teori Resepsi* yang menyatakan bahwa hukum Islam baru berlaku apabila diterima dan telah menjadi hukum adat, pengaruhnya sangat besar terhadap pemerintah kolonial Belanda dan sarjana hukum Islam Indonesia yang belajar ke sana.³³ Pengaruh dari kebijakan pada masa kolonial masih berlangsung sampai sekarang. Terbukti hanya sebagian hukum keluarga saja yang diangkat menjadi hukum positif, sedangkan dalam hal hukum publik masih lebih banyak berkiblat ke Barat.

Faktor *kedua*, adanya sikap *islamophobia*, yaitu kekhawatiran yang berlebihan terhadap Islam. Hukum Islam terutama pidananya (*jinayah*) dianggap

³¹ Abdullah Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syariah*, terj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Ar Rani (Yogyakarta: LkiS, 2001), 7.

³² *Ibid.*

³³ Qadry Azizy, *Eklektisisme*, 155.



kejam, tidak sesuai dengan konsep HAM dan perkembangan zaman. Ironisnya mereka yang bersikap demikian tidak hanya dari luar Islam, tetapi juga dari kalangan Islam sendiri.³⁴

Ketiga, banyak ahli hukum Islam yang tidak memahami dengan baik hukum Barat, sebaliknya banyak pula ahli hukum Barat yang tidak memahami hukum Islam secara proporsional. Keadaan ini dapat menghambat komunikasi antara keduanya. Akibatnya terciptanya dua dunia yang seolah-olah berbeda sama sekali, yaitu dunia hukum Islam dan dunia hukum umum. Padahal seharusnya tidaklah demikian. Hukum Barat maupun hukum Islam sama-sama hukum. Apalagi hukum Islam juga diakui sebagai salah satu sistem hukum di dunia disamping *Roman Law dan Anglo Saxon*.³⁵

Sedangkan syarat kedua, bahwa agama yang ajaran hukumnya akan dijadikan hukum nasional seyogyanya dianut oleh mayoritas masyarakat, secara formal telah dipenuhi oleh Islam. Syarat demikian ini selain penting secara politis sebagai daya perekat, juga secara sosiologis, agama dapat dipandang sebagai hukum yang hidup (*living law*).³⁶

Konsepsi mengenai hukum yang hidup (*living law*) kali pertama dikemukakan oleh mazhab *Sociological Jurisprudence*³⁷ yang dimotori oleh Roscoe Pound dan Eigen Ehrlich. Menurut mazhab ini,³⁸ secara umum, hukum dapat dilihat baik sebagai *law in books* maupun sebagai *law in action*. *Law in books* (hukum tertulis) merupakan suatu fenomena normatif otonom yang berupa kumpulan

³⁴ Pendapat demikian dikemukakan oleh Abu A'la Al-Maududi sebagaimana dikutip Topo Santoso dalam bukunya, *Menggagas Hukum Pidana Islam* (Bandung: Asy Syamil, 2000), 13.

³⁵ *Ibid.*

³⁷ Inti pemikiran madzhab ini adalah bahwa "hukum yang baik adalah hukum yang sesuai dengan hukum yang hidup di dalam masyarakat". Sesuai di sini berarti bahwa hukum itu mencerminkan nilai yang hidup di dalam masyarakat. Lebih jauh baca W. Friedmann, *Legal Theory*, 4th Edition (London: Stevens and Sons Limited, 1960), 194-204.

³⁸ Madzhab ini (*sociological jurisprudence*) hendaknya dibedakan dengan apa yang kita kenal dengan "sosiologi hukum". Perbedaan di antara ke duanya adalah kalau *sociological jurisprudence* itu merupakan suatu madzhab dalam filsafat hukum yang mempelajari pengaruh timbal balik antara hukum dan masyarakat dan sebaliknya sedang sosiologi hukum adalah cabang sosiologi yang mempelajari pengaruh masyarakat kepada hukum dan sejauh mana gejala-gejala yang ada dalam masyarakat itu dapat mempengaruhi hukum. Dengan kata lain, kalau *sociological jurisprudence* cara pendekatannya dari hukum ke masyarakat, sedang sosiologi hukum sebaliknya dari masyarakat ke hukum. Lihat Roscoe Pound, "Kata Pengantar", dalam Georges Gurvith, *Sosiologi Hukum*, terj. Sumantri Mertodipuro (Jakarta: Bhratara, 1988), x-xi.



norma-norma yang mengatur hubungan-hubungan dalam masyarakat, dan *law in action* atau *living law* diartikan sebagai suatu gejala sosiologis yang berupa interaksi antara norma-norma otonom tersebut dengan faktor-faktor sosial dalam masyarakat. Dengan kata lain, *law in action* adalah hukum yang berlaku dalam masyarakat yang sifatnya konkrit diwujudkan dalam tingkah laku para anggotanya.³⁹

Peraturan perundang-undangan tertulis (*law in books*) seyogyanya sesuai dengan hukum yang hidup di masyarakat (*law in action*). Hukum yang demikian lebih mudah diterima oleh masyarakat. Konsep *law in book* (hukum tertulis/fenomena normatif) dan *law in action* (gejala sosiologis) ini pada dasarnya menjelaskan apa yang dalam ilmu agama disebut sebagai perbedaan sekaligus relasi antara normatifitas dan historisitas, serta globalitas-universalitas dan pluralitas-lokalitas sebagaimana penulis uraikan di atas.

Selanjutnya, ilustrasi pasang-surut upaya legislasi hukum Islam dalam dinamika sejarah ketatanegaraan Indonesia yang belum sepenuhnya berhasil tersebut, setidaknya memberikan pelajaran (hikmah) yang sangat berharga kepada kita, yaitu: *pertama*, bahwa realitas empiris bangsa Indonesia adalah plural tidak tunggal. Benar adanya, bahwa mayoritas bangsa Indonesia adalah kaum muslimin namun aspirasi dan cara pandang terhadap obyek persoalan yang sama ternyata beragam. Hal demikian nampak jelas dari dua kelompok besar organisasi Islam di Indonesia, yakni Muhammadiyah dan NU yang enggan mendukung upaya formalisasi syari'at Islam tersebut.⁴⁰ *Kedua*, berkenaan dengan soal hukum Islam itu sendiri. Hukum Islam versi siapa yang hendak dipojokkan dalam hukum nasional. Secara obyektif, di Indonesia menganut paling kurang empat mazhab besar anutan hukum Islam (Maliki, Hanafi, Syafi'i dan Hanbali). Meskipun mayoritas umat Islam mengikuti mazhab Syafi'i, namun di sisi lain masih pula patut dipertanyakan mengenai otentitas dan fanatisme terhadap

³⁹ Lihat misalnya Ronny Hanitijo Soemitro, *Metodologi Penelitian Hukum dan Jurimetri* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1990), 9-10.

⁴⁰ A. Syafi'i Ma'arif (ketua PP Muhammadiyah) dan Hasyim Muzadi (ketua PBNU) jauh-jauh hari sebelum sidang tahunan MPR 2002 menegaskan, NU dan Muhammadiyah tidak mendukung pemberlakuan syariat Islam di Indonesia dalam arti formalisasi yang akan mengarah kepada pembentukan negara Islam. lihat Zuly Qodir, *Pemberlakuan Syari'at Islam: Belajar dari Propinsi Nangroe Aceh Darussalam*, Kompas, 24-4, 2002.



aktualisasi norma-norma ajaran syafi'i oleh para pengikutnya dalam kehidupan sehari-hari. Sementara itu, di sisi lain terdapat fenomena sebaliknya, seperti halnya Muhammadiyah dan juga organisasi Islam lainnya yang mengaku tidak bermazhab secara rigid terhadap keempat mazhab tersebut. Kondisi ini membuat upaya formalisasi menjadi tidak mudah. Artinya, menjadikan unifikasi ajaran Islam yang secara historis berdimensi plural adalah *a historis*. Bahkan tidak mustahil, potensial menimbulkan konflik yang kontraproduktif di kalangan internal umat Islam sendiri.

Berpijak dari fenomena di atas, maka yang menjadi problem serius untuk dicarikan solusinya melalui dialog yang intens adalah mungkinkah terjadi konsensus antar umat Islam sendiri yang terdiri dari banyak faksi? Dengan bahasa lain, apakah diantara proponent Muslim tersebut memiliki kesamaan cara pandang dalam penetapan hukum Islam yang akan dipojitifkan dan diefektifkan dalam ranah publik. Sementara itu, jaringan dan relasi antara sesama kelompok Islam yang diperlukan untuk membangun komunikasi dan kohesi belum terbentuk valid dan solid. Kiranya inilah agenda atau pekerjaan rumah yang semestinya digarap terlebih dahulu.

Aktualisasi Hukum Islam yang Kondusif

Antropolog, seperti Geert, melihat bahwa suatu norma hukum tidak bisa lepas dari konteks fakta dan pengetahuan masyarakat setempat (*local knowledge*).⁴¹ Kehendak hukum ideal menjadi tidak mudah dikembangkan bila mana tidak disertai dengan institusi sosial di mana hukum itu dapat direalisasikan. Dalam bahasa sehari-hari, suatu peraturan material tidak akan dapat diterapkan bilamana tidak disertai dengan hukum formalnya.

Kerangka teoritis di atas mengisyaratkan bahwa apakah masyarakat Indonesia yang mayoritas Islam memahami benar apa itu hukum Islam, bagaimana hukum Islam bersumber kepada syariat, baik dalam arti pengetahuan hukum normatif (*does sollen*), maupun dalam arti realitas institusi Islam (*das sein*).

⁴¹ Sebagaimana dikutip Jawahir Thontowi, *Pesan Perdamaian Islam* (Yogyakarta: Madyan Press, 2001), 133. Baca juga misalnya idem, *Islam, Politik, dan Hukum: Esai-Esai Ilmiah untuk Pembaruan* (Yogyakarta: Madyan Press, 2002), 188.



Karena itu, tidaklah mustahil untuk diasumsikan bahwa pengetahuan masyarakat Indonesia terhadap peraturan hukum pada umumnya baru terbatas pada tingkat cita-cita atau kehendak. Bagaimana kehendak normatif Islam bisa menjadi kenyataan atau *law in action* akan melibatkan banyak hal, terutama kaitannya antara hukum Islam dengan kekuasaan dalam konsep negara modern tampaknya belum menjadi pengetahuan komprehensif masyarakat.⁴²

Dalam konteks negara kebangsaan (*nation state*), hukum Islam pada dasarnya mempunyai hak yang sama dengan hukum-hukum non agama (adat dan hukum Barat) untuk mengisi bangunan sistem hukum nasional baik dalam domain domestik, maupun yang bersifat publik sekalipun. Jadi, dalam konteks negara kebangsaan yang plural, hukum Islam baru merupakan bahan mentah (*raw material*) seperti halnya hukum adat dan hukum Barat tersebut. Posisi seperti ini tampaknya sulit untuk berubah. Bahkan dalam pembangunan hukum nasional yang menghendaki terciptanya satu hukum nasional sebagai *ius constituendum*, tidak mustahil hukum Islam justru menjadi “penghambat”. Hipotesis ini mungkin dinilai terlalu ceroboh, namun penulis mempunyai argumentasi tersendiri untuk itu.

Sampai saat ini, kebanyakan umat Islam meyakini bahwa hukum Islam, sebagaimana Islam itu sendiri, adalah universal. Ia mengalahkan hukum-hukum lain buatan manusia (*man-made law*) dan berlaku bagi orang Islam di manapun mereka berada, apapun nasionalitasnya.⁴³ Karakteristik hukum Islam yang diberikan Prof. Mahfud MD kiranya cukup mencerminkan keyakinan ini. Menurut uraian beliau, hukum Islam adalah hukum Tuhan yang mengikat setiap individu baik dalam keadaan sendirian maupun bermasyarakat. Ia ada mendahului masyarakat. Karena itu masyarakatlah yang menyesuaikan diri dengan hukum Islam, bukan sebaliknya.⁴⁴ Jauh sebelumnya, dalam ungkapan yang kurang lebih sama, Coulson pernah mengatakan: “*In the Islamic concept, law*

⁴² Thontowi, *Pesan Perdamaian*, 133.

⁴³ Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), 240.

⁴⁴ Mahfud MD, “Politik Hukum...”, 31-36.



precedes and moulds society; to its eternally valid dictates the structure of state and society must, ideally, conform.”⁴⁵

Implikasi dari keyakinan tersebut adalah bahwa bagi umat Islam hanya akan ada satu hukum yang mengatur kehidupan mereka, yakni hukum Islam. Oleh karena itu, hukum Islam tidak bisa dicampur adukkan dengan hukum lain seperti hukum adat atau hukum Barat. Di Indonesia implikasi ini sudah terbukti, dimana umat Islam Indonesia selalu menuntut perlakuan hukum yang khusus (hukum Islam) untuk diri mereka. Undang-Undang No.1 Tahun 1974 tentang perkawinan, meski sudah dinyatakan sebagai hukum yang unifikatif (*unified marriage law*), ternyata masih mengakui adanya pluralisme hukum.⁴⁶ Ketentuan ini diyakini, sesungguhnya untuk mengakomodasi dua kelompok besar hukum yang sulit untuk bersatu, yakni hukum Islam, pada satu pihak, dan hukum lainnya, di pihak lain.

Sebagai upaya untuk menaikkan posisi hukum Islam dari hukum tidak tertulis menjadi hukum tertulis, menarik kiranya untuk dikaji lebih jauh tawaran yang diberikan oleh Mahfud MD. Bertitik tolak dari karakteristik hukum Islam yang dikemukakannya dan didorong oleh tesis “hukum adalah produk politik”, beliau optimis bahwa hukum nasional bisa diwarnai oleh hukum Islam dengan menempatkan orang-orang Islam sebanyak-banyaknya di lembaga legislatif. “Sebagai produk politik,” tulis Mahfud, “maka hukum itu merupakan kristalisasi dari kehendak-kehendak politik yang saling berinteraksi dan saling bersaing. Oleh sebab itu, secara riil siapa atau kelompok apa yang ingin memasukkan nilai-nilai tertentu dalam suatu produk hukum, maka mereka harus mampu menguasai atau meyakinkan pihak legislatif bahwa nilai-nilai itu perlu dan harus dimasukkan dalam produk hukum.”⁴⁷

Usulan tersebut, menurut hemat penulis perlu dikritisi lebih jauh, sebab setelah lebih dari setengah abad perjalanan sejarah perjuangan penerapan hukum Islam di Indonesia terbukti bahwa paradigma seperti yang diusulkan Mahfud

⁴⁵ N.J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: University Press, 1964), 85.

⁴⁶ Lihat Undang Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan Pasal 2 (ayat 1).

⁴⁷ M.Mahfud MD, “hukum Islam dalam Kerangka Politik Hukum Nasional,” dalam *Al-Mawarid*, VI, Desember-1997, 37.



tidak mampu menghilangkan kesan bahwa hukum Islam tidak lebih dari sebagai “bahan baku”. Memang perlu diakui bahwa dengan melihat kondisi riil politik Indonesia, menempuh jalur politik dalam upaya menerapkan hukum Islam di Indonesia adalah langkah yang strategis dan tepat. Karena inilah jalur satu-satunya yang “sah” untuk menjadikan hukum Islam sebagai “hukum positif.” Namun, menurut hemat penulis, langkah tersebut tidak akan memberikan hasil yang maksimal tanpa disertai “perubahan cara pandang” serta pengetahuan (*local knowledge*) dari umat Islam dalam mempersepsikan dan memahami hukum Islam. Cara pandang yang melihat hukum Islam seolah-olah sebagai “paket” Tuhan yang harus diterima apa adanya oleh masyarakat –padahal sebenarnya tidaklah demikian bukan hanya semakin menjauhkan hukum Islam dari tujuan pembangunan hukum nasional, tetapi juga bisa berbenturan dengan komunitas lain yang tidak percaya dan tunduk kepada hukum Islam. Oleh karenanya, umat Islam Indonesia harus mulai melihat hukum Islam tidak sebagai syariah (wahyu) tetapi sebagai *fikih* (hasil interpretasi dari syariah). Inilah yang penulis maksud dengan perubahan cara pandang terhadap hukum Islam. Cara pandang seperti ini diharapkan dapat mengubah *image* hukum Islam yang statis, tidak akomodatif, berada diluar realitas masyarakat. Implikasi lebih jauh dari cara pandang seperti ini adalah bahwa “hukum Islam Indonesia” boleh jadi tidak sesuai dengan “bunyi” (*legal spesifik*), namun selaras dengan “semangat” syariah (*ide moral*). Di samping itu, hukum Islam akan sangat mungkin bisa diungkapkan dalam “bahasa” yang bisa diterima oleh semua pihak. Inilah mungkin yang oleh beberapa pemikir disebut sebagai *common core* atau *common denominators*. Jadi, dengan pendekatan semacam ini, “titik temu” dalam bidang hukum bukanlah hal yang utopia.

Disamping itu, penulis juga mengajukan beberapa agenda bagi pengembangan hukum Islam. Agenda dimaksud terbagi ke dalam dua bagian besar, yaitu agenda bagi kalangan intern umat Islam (*internal*) dan agenda umat Islam keluar (*eksternal*), dalam artian bagaimana umat Islam memberi pemahaman yang komprehensif tentang hukum Islam.



Adapun agenda internal terdiri dari tiga agenda yaitu untuk rakyat biasa, ulama dan cendekiawan Muslim. Rakyat biasa yang merupakan *mahkum 'alaih*, jika dilihat secara mendalam, sudah lama menginginkan pemberlakuan hukum Islam. Hal ini disebabkan oleh karena hukum positif yang berlaku di Indonesia tidak efektif dalam membendung kejahatan, baik kejahatan kolektif maupun individual. Adanya fenomena amuk masa dan main hakim sendiri secara membabi buta merupakan indikasi dari rendahnya tingkat kepercayaan masyarakat. Memang bukan menjadi rahasia umum lagi, bahwa di Indonesia penegakan hukum (*law enforcement*) sangat lemah. Hampir sepanjang sejarah Indonesia merdeka, masalah penegakan hukum senantiasa menjadi sorotan. Lebih-lebih pada era reformasi ini, dimana kesadaran akan penegakan hukum semakin tinggi, sorotan itu menjadi lebih tajam lagi. Sorotan tadi muncul dari adanya rasa kekecewaan terhadap buruknya “performance” penegak hukum dalam menegakkan hukum di Indonesia. Mereka yang kecewa tidak hanya orang Indonesia, melainkan juga masyarakat Internasional.

Kekecewaan terhadap penegakan hukum muncul dalam berbagai bentuk. Ada yang berupa wacana, seperti munculnya istilah “mafia peradilan”, pemlesetan KUHP menjadi “kasih uang habis perkara”, sindiran bahwa Indonesia juara korupsi tanpa koruptor dan lain sebagainya. Bagi mereka yang berkuasa mampu “mempermainkan”, sedang bagi rakyat kecil “dipermainkan” oleh hukum. Sindiran Oliver Goldsmith dalam karyanya “*The Laws Grind the Poor, the Rich men Rule the Law*,”⁴⁸ menjadi niscaya untuk direnungkan kembali. Di sinilah letak signifikansi hukum Islam dalam menyelesaikan masalah tersebut.

Sesungguhnya masyarakat selalu menginginkan adanya penegakan hukum yang berkeadilan dan itu bisa diselesaikan menurut hukum Islam. selama ini masyarakat ketika menginginkan ketetapan hukum, hanya meminta fatwa kepada MUI, Majelis Tarjih Muhammadiyah, dan Bahsul Masail NU. Nampaknya, hukum positif tidak cukup memadai untuk menjawab problematika yang muncul di tengah-tengah masyarakat. Ini sekaligus mengindikasikan, bahwa secara

⁴⁸ Rene David, *Major Legal System in The World Today* (London: Stevans & Sons, 1995), 14.



sosiologis, hukum Islam diterima di masyarakat dan diterapkan dalam kehidupan sehari-hari.

Sementara itu, kalangan cendekiawan Muslim juga memiliki peran yang signifikan bagi penerapan hukum Islam. Cendekiawan muslim harus lebih intens lagi dalam upaya mempengaruhi dan mewarnai wacana publik. Jika hal ini tidak dilakukan secepatnya, maka gerakan reformasi yang dikumandangkan kali ini tidak akan membuahkan hasil maksimal tanpa menyentuh persoalan-persoalan hukum Islam yang justeru menjadi pegakan hidup sehari-hari mayoritas masyarakat Indonesia.⁴⁹

Sedangkan agenda eksternalnya adalah, perlunya kampanye tentang hukum Islam yang akomodatif-transformatif. Selama ini ada kesan bahwa dengan menerapkan hukum Islam, maka bangsa Indonesia akan menjadi negara Islam. Padahal hukum positif yang berlaku di Indonesia adalah hukum buatan penjajah yang justeru tidak senafas dengan sila pertama Pancasila yaitu “Ketuhanan Yang Maha Esa”. Nampaknya realitas yang paradoks ini sampai sekarang masih menjadi perdebatan di kalangan ahli hukum. Di satu sisi, negara Indonesia bukan negara sekuler, namun di sisi lain hukum yang dipakai adalah hukum sekuler,⁵⁰ yang menurut Akh. Minhaji telah menghancurkan Indonesia selama Orde Lama dan Orde Baru.⁵¹ Dalam konteks ini, sesungguhnya hukum Islam sangat relevan dengan nilai-nilai yang terkandung dalam Pancasila. Sebab, sistem hukum Islam menganut adanya pengaturan hubungan yang tidak hanya horizontal antara sesama manusia (*hablum minannas*) saja, tapi juga adanya hubungan yang transendental antara manusia dengan Allah (*hablum minallah*).

Munculnya era reformasi yang menjadi lambang menguatnya *civil society* dan runtuhnya mitos birokrasi yang me-“mapan-“kan cengkraman kuku-kuku

⁴⁹ Akh. Minhaji, “Reformasi Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah,” dalam Amin Rais, dkk., *Muhammadiyah & Reformasi* (Yogyakarta: Aditya Media, 2000), 50-51.

⁵⁰ Untuk sekedar memberi contoh, Muladi dalam satu tulisannya yang membahas tentang tindak pidana bagi pelanggar HAM tidak ada satu kalimat pun yang menyebutkan bagaimana perspektif hukum Islam tentang tindak pidana pelanggar HAM. Padahal, dalam bab *hudûd* dijelaskan secara gamlang mengenai tindak pidana tersebut. Muladi, “Pengadilan Pidana bagi Pelanggar HAM Berat di Era Demokrasi,” dalam *Jurnal Demokrasi & HAM*, vol.1, No. 1-Mei-Agustus (2000), 38-56.

⁵¹ Akh. Minhaji, “Supremasi Hukum dalam Masyarakat Madani (Perspektif Sejarah Hukum Islam),” dalam *Unisia*, No. 41/XXII/IV/2000, 239-253.



kekuasaan seakan-akan menjadi preseden awal yang baik bagi terbentuknya peluang pengembangan hukum Islam dalam konteks wacana legislasi kebangsaan yang mengakar pada *social demand* dan bukan pada kepentingan politik negara. Hal ini disebabkan sedikitnya oleh empat faktor:⁵² *pertama*, nuansa perpolitikan yang kerap kali menjadi hambatan manifestasi ide-ide baru pembaharuan hukum tampak mulai melunak dan membuka pintu perubahan. Sebagaimana kita ketahui, semula, terutama, masa rezim Soeharto, kajian tentang Islam, khususnya lagi tentang hukum Islam, sangat ditakuti oleh penguasa. Kajian hukum Islam hanya pada kulitnya saja dan lebih pada formalitas dan *lips service*. Dengan senjata Pancasila sebagai satu-satunya ideologi dan asas organisasi sosial, seolah-olah kajian mendalam mengenai Islam menjadi barang haram dan selalu dicurigai oleh penguasa. Semakin tambah untuk ditakuti adalah jika ada ungkapan mempraktekkan hukum Islam. terjadinya krisis legitimasi dikalangan elit politik, menurut Daniel S. Lev, seringkali menjadi peluang nyata bagi munculnya reformasi hukum.

Kedua, menguatnya kelas menengah (*middle class*) yang terdiri dari kaum intelektual, mahasiswa dan profesional. Munculnya pemikiran hukum yang cukup baru dan berani dikalangan yang kerap kali dicap tradisional serta maraknya kajian-kajian ilmiah di kalangan mahasiswa merupakan salah satu indikasi (*qar'inah*) bangkitnya kelas menengah ini. Kelas yang menjadi "*the determine factor*" dalam perubahan-perubahan hukum di Eropa dan juga Asia dan Afrika pasca kolonial. Indonesia sendiri tentu bukan sebuah pengecualian. *Ketiga*, adanya semangat yang utuh untuk bergerak menuju terciptanya masyarakat madani (*civil society*)⁵³ yang berarti pula pemberdayaan terhadap masyarakat sipil.

⁵² Ahmad Imam Mawardi, "Pemberdayaan Pemikiran Hukum Islam di Indonesia: Sebuah Upaya Reformulasi dalam Konteks Reformasi," makalah disampaikan dalam seminar nasional HMI -Ahwal Syakhsyiah Fak. Syariah IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta tentang *Peta Pemikiran Islam di Indonesia*, 3 April (1999), 5-6. Juga bisa diakses lewat <http://www.geocities.com/HotSpring/6774/j-22.html>

⁵³ Untuk kajian tentang masyarakat madani (*civil society*), baca beberapa tulisan misalnya, Nurcholis Madjid, "Menuju Masyarakat Madani," dalam *Ulumul Qur'an*, No. 2/VII (1996), 51-55; Muhammad AS Hikam, *Demokrasi dan Civil Society* (Jakarta: LP3ES, 1999); Dawam Rahardjo, "Masyarakat Madani di Indonesia: Sebuah Penajakan Awal,"; Bahtiar Effendy, "Wawasan al-Qur'an tentang Masyarakat Madani: Menuju Terbentuknya Negara-Bangsa yang Modern," dan Muhammad AS Hikam, "Wacana Intelektual tentang civil Society di Indonesia," dalam *Jurnal Pemikiran Paramadina*, Vol.1, No.2 (1999), 7-87; Ahmad Syafii Ma'arif, Universalisme Nilai-Nilai



Maka, mau-tidak mau, perubahan-perubahan menuju keberpihakan masyarakat kecil menjadi suatu keniscayaan. Dan yang *keempat*, munculnya sejarah baru perkembangan teori hukum yang mendukung perubahan hukum untuk kepentingan sosial di Indonesia, seperti *Sociological Jurisprudence* dalam hukum umum⁵⁴ dan teori *'urf*⁵⁵ serta *mashlahah* dalam hukum Islam.

Terbuka lebarnya peluang untuk melakukan reformulasi hukum ini tentunya harus dimanfaatkan dengan melakukan sebuah pilihan bentuk formulasi hukum yang diharapkan dapat terwujud. Tentunya, formulasi hukum Islam yang diharapkan harus tetap mencerminkan karakter hukum Islam itu sendiri, yang bersifat *elastis*, *adaptable*, dan *akomodatif*, yang bermuara pada *maqâshid al-syar'iyah*, yakni kemaslahatan umum (*public interest*). Oleh karenanya, reformulasi hukum Islam harus lebih terfokus pada kajian konteks, ketimbang kajian teks. Lebih jauh, di era modern ini, yang mana problematika hukum berkembang begitu pesat dan beragam, pada tempatnyalah untuk menampilkan sosok hukum Islam yang *humanis-inklusif*. Artinya hukum Islam –sebagai penjabaran dan aplikasi syariah– haruslah diterjemahkan dengan mengikuti semangat zaman dan kemanusiaan. Sehingga *inner dynamic*-nya sebagai hukum untuk manusia yang universal tidak akan kehilangan konteksnya. Demikian pula, ditengah “pluralisme” kultural dan kebangsaan, hukum Islam sudah seharusnya tampil dengan orientasi baru, agar kesempatan mendialogkan karakteristik hukum Islam yang kontekstual dengan budaya masyarakat yang “pluralistik” tidak menjadi artifisial.

Politik Islam Menuju Masyaakat Madani,” dalam *Profetika*, Vol. 1, No.2 (1999), 165-176; Ahmad Basho, *Civil Society Versus Masyarakat Madani: Arkeologi Pemikiran “Civil Society” dalam Islam Indonesia* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), dan lain sebagainya.

⁵⁴ Bandingkan dengan Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam* (Yogyakarta: UII Press, 1999), 92-133.

⁵⁵ Kajian tentang *'urf* yang komprehensif, baca misalnya Sayyid Shalih, *Atsar al-'Urf fi al-Tasyrî' al-Islâmî* (Cairo: Dâr al-Kitâb al-Jamî', t.t.).



SIMPULAN

Hukum Islam sebagai manifestasi kehendak *Syâri'* dalam realitas kehidupan manusia menuntut terjadinya dialektika antara teks dan realitas yang selalu berusaha menemukan inovasi-inovasi baru dan progresifitas dalam memadukannya. Inovasi-inovasi baru dan progresifitas dalam hukum Islam tidak lain tujuannya adalah untuk mewujudkan kemashlahatan universal umat manusia baik di dunia maupun di akhirat. Karena pada karakter dasarnya Islam itu tidak saja *ma'qûl* (*sensible*) tetapi sekaligus juga *ma'mûl* (*applicable*). Sebagai upaya untuk menjadikan hukum Islam agar lebih inovatif dan progresif, maka berbagai langkah ditempuh agar hukum Islam tidak terasa asing dengan lingkungan yang mengitarinya. Tidak saja berkuat pada ranah normatif (*law in book*) namun harus bergerak maju secara riil (*law in action*) secara historis kritis.

Hukum Islam memang tidak bisa dipisahkan dengan lingkungan hidupnya. Hukum Islam akan selalu dituntut untuk secara cerdas berdialektika dengan lingkungan sosial, budaya maupun politik secara *simultant* dan *continue*. Kemandekan pada salah satu sisinya akan menjadikan pincang dan problematik dalam segala sisi kehidupan sosial maupun kebangsaan. Untuk itu, berdasarkan atas kajian akan hukum Islam di atas dan yang telah banyak dilakukan oleh para pakar, minimal dapat menjadi bahan renungan bagi kita.

Karena di dunia ini tidak ada ide yang bersifat *final*, maka kesinambungan kajian tentang pemikiran yang berkembang menjadi suatu keniscayaan dan harus dianggap sebagai bagian dari *sunnatullah* di alam ini. Formulasi pemikiran yang sistematis dan benar tentunya sangat membutuhkan akan artikulasi dan kontribusi yang dialogis. Dengan demikian prospek dan perspektif hukum Islam yang *akomodatif-transformatif* akan bisa terwujud secara sistematis, jelas dan komprehensif.



BIBLIOGRAFI

- Adams, Charles J. 1971. "The Islamic Religious Tradition," dalam *Religion and Man: An Introduction*, ed. W. Richard Comstock. New York: Harper & Row Publishers.
- ,(ed.). 1965. *A Reader's Guide to the Great Religions*. New York: The Free Press.
- Ali, Mohammad Daud. 1999. *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Ali, Maulana Muhammad. 1990. *The Religion of Islam*. Columbus: Ahmadiyyah Anjuman Isha'at Islam.
- Anderson, J.N.D. 1954. *Islamic Law in the Modern World*. New York: New York University Press.
- An-Na'im, Abdullah Ahmed. 2001. *Dekonstruksi Syariah*, terj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Ar Rani. Yogyakarta: LkiS.
- Azizy, A. Qadri. 2002. *Eklektisme Hukum Nasional: Kompetensi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*. Yogyakarta: Gama Media.
- Coulson, N.J. A. 1964. *History of Islamic Law*. Edinburgh: University Press.
- . 1959. "Muslim Customs and Case-Law", dalam *The World of Islam*.
- Denny, Frederick M. 1994. "Islamic Theology in the New World, Some Issues and Prospects," dalam *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. LXII, No. 4.
- Durkheim, Emil. 1969. *The Elementary Forms of Religious Life*. Terj. Joseph Ward Swaim. New York: the Free Press.
- Fyzee, A.A. 1981. *Outline of Muhammadan Law*. New Delhi: Oxford University Press.
- Friedmann. 1960. W. *Legal Theory*, 4th Edition. London: Stevens and Sons Limited.
- Gibb, H.R. 1967. *Mohammedanism*. Oxford: Oxford University Press.
- Hallaq, Wael B. 1997. *A History of Islamic Legal Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hanafi, Hasan. 1995. *Islam in the Modern World*. Cairo: The Anglo-Egyptian Bookshop.



- Hart, H.L.A. 1994. *The Concept of Law*, 2nd Edition. New York: Oxford University Press.
- Iqbal, Mohammad. 1981. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. New Delhi: Kitab Bhavan.
- Kansil, C.S.T. 1989. *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Khallâf, Abd al-Wahhâb. 1968. *‘Ilm Ushûl al-Fikih*. Kuwait: Dâr al-Kuwaitiyyah.
- Liebesny. 1975. *The Law of the Near and Middle East, Readings, Cases, and Materials*. New York: State University of New York Press.
- Mahadi. 1987. "Islam and Law in Indonesia," dalam Rita Smith Kipp dan Susan Rodgers (eds.), *Indonesia: Religions in Transition*. Tucson: The University of Arizona Press,.
- Mahfud MD, Moh. 1999. "Politik Hukum: Perbedaan Konsepsi Hukum Barat dan Hukum Islam," dalam *Al-Jami'ah*, Vol.VI, No. 63.
- . 1997 . "Hukum Islam dalam Kerangka Politik Hukum Nasional," dalam *Al-Mawarid*, VI, Desember.
- Mahmood, Tahir. 1987. *Personal Law in Islamic Countries*. New Delhi: Academy of Law & Religion.
- Mawardi, Imam Ahmad. 1999. "Pemberdayaan Pemikiran Hukum Islam di Indonesia: Sebuah Upaya Reformulasi dalam Konteks Reformasi," makalah disampaikan dalam seminar nasional HMJ -Ahwal Syakhsiyyah Fak. Syariah IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta tentang *Peta Pemikiran Islam di Indonesia*, 3 April.
- Mayer, Ann Elizabeth. 1990. "The Shari'ah: A Methodology or A Body of Substantive Rules?" dalam *Islamic Law and Jurisprudence*, eds.Nicholas Heer. Seattle and London: University of Washington Press.
- Minhaji, Akh. 2004. *Hukum Islam: Antara Sakralitas dan Profanitas (Perspektif Sejarah Sosial)*. Yogyakarta: UIN-SUKA.
- .'Supremasi Hukum dalam Masyarakat Madani: Perspektif Sejarah Hukum Islam," dalam *Unisia*, No.41/XXII/IV/2000.
- . 2000. "Reformasi Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah," dalam Amin Rais, dkk., *Muhammadiyah & Reformasi*. Yogyakarta: Aditya Media.



- Mu'allim, Amir & YUSDANI. 1999. *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*. Yogyakarta: UII Press.
- Muzhar, M. Atho. 1998. "Social History Approach to Islamic Law," dalam *Al-Jami'ah*. No.61.
- Noitingham, Elizabeth K. 1996. *Agama dan Masyarakat*, terj. Abdul Muis Naharong. Jakarta: Raja Grafindo.
- Pickthall, Muhammad Marmaduke. 1969. *Cultural Side of Islam*. Lahore: SH. Muhammad Ashraf.
- Pound, Roscoe. 1988. "Kata Pengantar", dalam Georges Gurvith, *Sosiologi Hukum*, terj. Sumantri Mertodipuro. Jakarta: Bhratara.
- Rahman, Fazlur. 1979. *Islam*. Chicago: University of Chicago Press.
- Santoso, Topo. 2000. *Menggagas Hukum Pidana Islam*. Bandung: Asy Syamil.
- Scacht, Joseph. 1964. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press.
- , (eds.). 1957. *Selected Works of C. Snouck Hurgronje*. Leiden: E.J. Brill.
- , 1975. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: The Clarendon Press.
- Syaltut, Muhammad. 1966. *Al-Islâm 'Aqîdah wa Syari'ah*. Ttp: Dâr al-Qalam.
- Taimiyah, Ibn. *Minhâj al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Juz I.
- Soemitro, Ronny Hanitijo. 1990. *Metodologi Penelitian Hukum dan Jurimetri*. Jakarta: Ghalia Indonesia.
- Thontowi, Jawahir. 2001. *Pesan Perdamaian Islam*. Yogyakarta: Madyan Press.
- , 2002. *Islam, Politik, dan Hukum: Esai-Esai Ilmiah untuk Pembaruan*. Yogyakarta: Madyan Press.
- Qodir, Zuly. 2002. "Pemberlakuan Syari'at Islam: Belajar dari Propinsi Nangroe Aceh Darussalam." Dalam *Kompas*, 24-04.

