



UNIVERSITAS INDONESIA

**Analisa Terhadap Pandangan Kaum Islam Liberal Indonesia
Tentang Sistem Hukum Islam dan Penerapannya di Indonesia**

TESIS

Diajukan sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Magister
Hukum

**ARHAM
0906497292**

**FAKULTAS HUKUM
PROGRAM STUDI HUKUM TATA NEGARA
JAKARTA
JULI 2011**

Universitas Indonesia

HALAMAN PERNYATAAN ORISINALITAS

**Tesis ini adalah hasil karya saya sendiri,
dan semua sumber baik yang dikutip maupun dirujuk
telah saya nyatakan benar**

Nama : Arham

NPM : 0906497292

Tanda Tangan :

Tanggal : 11 Juli 2011

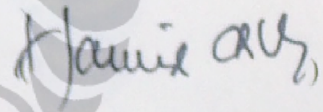
HALAMAN PENGESAHAN

Tesis ini diajukan oleh :
 Nama : Arham
 NPM : 0906497292
 Program Studi : Hukum Tata Negara
 Judul Tesis : Analisa Terhadap Pandangan Kaum Islam Liberal
 Indonesia Tentang Sistem Hukum Islam dan
 Penerapannya di Indonesia

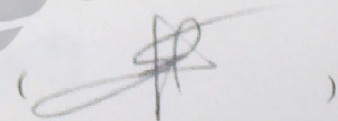
Telah berhasil dipertahankan di hadapan Dewan Penguji dan diterima sebagai bagian persyaratan yang diperlukan untuk memperoleh gelar Magister Hukum pada Program Studi Hukum Tata Negara Fakultas Hukum Universitas Indonesia.

DEWAN PENGUJI

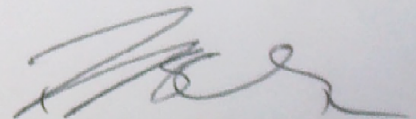
Pembimbing : Dr. Hamid Chalid, S.H., L.L.M.



Penguji Ahli : Prof. Dr. Uswatun Hasanah, M.A.



Heru Susetyo, S.H., L.L.M., M.Si.



Ditetapkan di : Jakarta

Tanggal : 11 Juli 2011

KATA PENGANTAR

أَفْحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ

”Apakah hukum Jahiliyah yang mereka kehendaki, dan (hukum) siapakah yang lebih baik daripada (hukum) Allah bagi orang-orang yang yakin ?” (QS. Al Maidah: 50)

Ajaran Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw telah menyebar dalam waktu yang relatif cepat di dunia dan mewarnai sisi-sisi kehidupan manusia. Perubahan masyarakat yang berlangsung dalam abad pertama Islam tiada bandingannya dalam sejarah dunia. Kesuksesan Nabi Besar Muhammad saw. dalam merombak masyarakat jahiliyah Arab, membentuk dan membinanya menjadi suatu masyarakat Islam, masyarakat dinamis dan progresif, masyarakat terpelajar, masyarakat berdisiplin, masyarakat industri, masyarakat sejahtera adalah tuntunan yang sangat sempurna dan wahyu ilahi.

Dalam jangka waktu tak sampai seratus limapuluh tahun, bendera Islampun sudah berkibar sampai ke Andalusia di Eropa sebelah barat, ke India, Turkestan, sampai ke Tiongkok di Asia Timur, juga telah sampai ke Syam (meliputi Suria, Libanon, Yordania dan Palestina sekarang), Irak, Persia dan Afganistan, yang semuanya sudah menerima Islam. Selanjutnya negeri-negeri Arab dan kerajaan Arab, sampai ke Mesir, Cyrenaica, Tunisia, Aljazair, Marokko, sekitar Eropa dan Afrika-telah dicapai oleh misi Nabi Muhammad saw. Dan sejak waktu itu sampai masa kita sekarang ini panji-panji Islam tetap berkibar di semua daerah itu. Menurut sebagian ahli sejarah, akar sejarah hukum Islam di kawasan nusantara dimulai pada abad pertama hijriyah, atau pada sekitar abad ketujuh dan kedelapan masehi. Tidak dapat dipungkiri bahwa umat Islam di Indonesia saat ini adalah unsur paling mayoritas. Dalam tataran dunia Islam internasional, umat Islam Indonesia bahkan dapat disebut sebagai komunitas muslim paling besar yang berkumpul dalam satu batas teritorial kenegaraan.

Namun kesempurnaan dan keindahan Ajaran Islam yang telah terbukti mampu mengangkat harkat dan martabat manusia dunia tak terkecuali di Indonesia ini, terkotori oleh berbagai pemikiran yang menyimpang dengan segala motif dan latar

belakangnya. Salah satunya adalah fenomena pemikiran liberal dalam ajaran Islam. Dengan menggunakan istilah-istilah manis, seperti : Islam modern, pembaharuan Islam, Islam moderat, Islam rasional, Islam inklusif, Islam dengan paradigma baru, Islam substantif, dan istilah-istilah manis lainnya, pemikiran Islam Liberal banyak membuahakan pendapat-pendapat yang kontroversial tentang ajaran Islam. Tentu bukan hal yang mengherankan jika yang mengeluarkan pendapat-pendapat yang menentang ajaran Islam adalah kalangan Orientalis yang notabene adalah kalangan di luar Islam yang melakukan studi terhadap ajaran Islam dengan berbagai kepentingannya. Namun jika yang banyak mengeluarkan pernyataan yang kontra dengan ajaran Islam adalah kalangan yang berbaju muslim dan mengatasnamakan Islam, maka ini menjadi suatu penyakit yang perlu mendapatkan perhatian. Dalam kaitannya dengan sistem hukum, kaum Islam Liberal memiliki karakter yang sangat menonjol dalam sikap antipatinya pada setiap yang berbau legal system dan formalisasi ajaran Islam. Oleh karena itu, penulis merasa terdorong untuk menganalisa pandangan kaum liberal ini dalam Tesis yang berjudul : **“Analisa Terhadap Pandangan Aliran Islam Liberal Tentang Sistem Hukum Islam dan Penerapannya di Indonesia”**

Segala puji bagi Allah *Azza wa jalla* atas limpahan rahmat, hidayah dan taufiq-Nya kepada penulis, sehingga penulis dapat menyelesaikan tulisan ini tepat pada waktunya dengan berbagai kemudahan yang diberikan-Nya. Shalawat dan salam kepada nabi Muhammad saw. sebagai panutan dalam segala hal; dalam ibadah, mu'amalah, akhlaq, keluarga, bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Kemudian penulis ingin menyampaikan terima kasih kepada pihak-pihak yang membantu terselesaikannya tulisan ini:

1. Prof. Dr. Der Soz. Gumilar Rusliwa Somantri selaku Rektor Universitas Indonesia.
2. Prof. Dr. Rosa Agustina, SH., MH. Selaku Ketua Program Pascasarjana Fakultas Hukum Universitas Indonesia, serta seluruh Dosen Pengajar Program Pascasarjana FH UI.

3. Dr. Hamid Chalid, SH., LLM. Selaku pembimbing dalam penulisan tesis ini yang telah dengan *telaten* dan sabar membimbing penulis serta meluangkan waktu di tengah-tengah kesibukannya yang sangat padat. Dan yang cukup berkesan bagi penulis adalah pada pertemuan pertama untuk bimbingan tesis ini, beliau bahkan membatalkan jadwal *meetingnya* hanya untuk memberikan saran dan masukan bagi penulis.
4. Prof. Dr. Uswatun Hasanah, MA. dan Bpk. Heru Susetyo, SH. LLM., MSi. selaku penguji ahli yang juga telah memberikan masukan berarti bagi penulisan tesis ini.
5. Orang tua penulis yang selalu merestui, mendoakan, serta memberi dukungan. Teruntuk Ibu penulis Hj. Ummi Maslichiyah yang dengan istiqomah senantiasa mendoakan setiap hari disepertiga malam terakhir, dan bacaan Al Qur'annya selalu menjadi pengantar bangun subuh dimasa kecil hingga remaja penulis. Tesis ini juga penulis persembahkan untuk Ayahanda H. Achmad M. Jasin (almarhum), yang telah memberikan tauladan, didikan, dan semangat keislaman dan kedisiplinan serta mengedepankan ilmu dan pendidikan untuk penulis. Dan kurang lebih 20 tahun yang lalu Ayahanda pernah mengungkapkan angan-angannya agar salah satu dari 10 anaknya kelak ada yang hafal Al Qur'an secara keseluruhan, namun beliau segera dipanggil oleh Allah swt. ketika penulis baru saja mewujudkan angan-angan beliau tersebut. Bahkan, tepatnya pada pertengahan bulan April 2011, di saat penulis mengalami penurunan semangat untuk mengerjakan tesis ini, beliau sempat hadir dalam mimpi penulis dan hanya berkata singkat dengan nada tegas :”Selesaikan Tesisnya!!”
6. Dr. Daud Rasyid, MA. yang cukup terkenal sepak terjangnya dalam melawan liberalisme dan sekularisme, yang telah rela meminjamkan beberapa karyanya kepada penulis termasuk disertasinya di Kairo, untuk melengkapi referensi penulisan tesis ini.

7. Para petugas sekretariat Pascasarjana FH UI, Pak Hari, Pak Huda, Pak Tono, Pak Watijan, dan kawan-kawan, yang banyak membantu kelancaran mulai masa perkuliahan hingga selesainya ujian Tesis ini.
8. Para petugas perpustakaan FH UI, UIN Syarif Hidayatullah, LIPIA yang turut memudahkan pemenuhan referensi bagi penulis.
9. Istri penulis tercinta Elik Faridah, SH. atas kesabarannya yang selalu memberikan motivasi agar tesis ini segera terselesaikan. Juga kedua buah hati penulis yang masih balita Afiq Zahauddin dan 'Athif Al-Hudzaifi yang turut 'meramaikan' suasana pengerjaan tesis ini, serta harus terkurangi hak-haknya dari sang ayah yang sedang dikejar deadline.
10. Yayasan The Future Institute (TFI) yang telah memberikan beasiswa kepada penulis untuk menempuh studi magister di FH UI hingga selesai.
11. Tak lupa terima kasih juga kepada teman-teman seperjuangan di Program Pascasarjana Hukum Tata Negara FH UI kelas reguler 2009 yang selalu saling berbagi info dan ilmu, dan semua pihak yang turut andil dalam membantu kelancaran penulisan ini.

Dalam penulisan Tesis ini, penulis menyadari sepenuhnya bahwa tentu masih banyak kekurangan dan kelemahan, serta jauh dari kesempurnaan, karena kesempurnaan itu hanya ada di sisi Allah SWT sebagai Tuhan Semesta Alam beserta konsep aturan kehidupan yang diberikanNya. Untuk itu saran dan bimbingan sangat penulis nantikan dari segala pihak untuk perbaikan dari segala kelemahan dan kekurangan.

Semoga tesis ini dapat memberikan manfaat bagi berbagai pihak, dan menjadi lebih baik untuk masa-masa mendatang. Serta menjadi amal kebaikan bagi penulis, kedua orang tua, dan para guru penulis.

Jakarta, 11 Juli 2001

Arham

Universitas Indonesia

**HALAMAN PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
TUGAS AKHIR UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS**

Sebagai civitas akademik Universitas Indonesia, saya yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama : Arham
NPM : 0906497292
Program Studi: Hukum Tata Negara
Fakultas : Hukum
Jenis Karya : Tesis

demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Universitas Indonesia **Hak Bebas Royalti Noneksklusif (*Non-exclusive Royalty-Free Right*)** atas karya ilmiah saya yang berjudul :

Analisa Terhadap Pandangan Kaum Islam Liberal Indonesia Tentang Sistem Hukum Islam dan Penerapannya di Indonesia

beserta perangkat yang ada (jika diperlukan). Dengan Hak Bebas Royalti Noneksklusif ini Universitas Indonesia berhak menyimpan, mengalihmedia/formatkan, mengelola dalam bentuk pangkalan data (*database*), merawat, dan memublikasikan tugas akhir saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan sebagai pemilik Hak Cipta.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenarnya.

Dibuat di : Jakarta

Pada tanggal : 11 Juli 2011

Yang Menyatakan

(Arham)

Universitas Indonesia

ABSTRAK

Judul : Analisa Terhadap Pandangan Kaum Islam Liberal Indonesia Tentang Sistem Hukum Islam dan Penerapannya di Indonesia

Penulisan tesis ini dilatarbelakangi oleh fenomena perkembangan gerakan pemikiran Islam yang cukup fenomenal pada dekade terakhir ini, yaitu gerakan pemikiran yang diusung oleh orang-orang yang mengatasnamakan intelektual muslim generasi baru yang kemudian populer dengan sebutan gerakan pemikiran Islam liberal. Gugusan pemikiran yang berpayung modernisme dan liberalisme ini telah merambah pada berbagai kalangan termasuk kalangan akademisi, mahasiswa, dan aktivis kajian di berbagai tempat yang mulai menjadikan wacana ini sebagai paradigma baru pemikiran Islam. Berdasarkan latar belakang tersebut, maka rumusan masalah yang diajukan dalam tesis ini adalah tentang keabsahan pandangan aliran Islam liberal tentang keotentikan sumber hukum Islam ditinjau dari hukum Islam dan sejarahnya, pendapat mereka tentang penerapan hukum Islam di Indonesia, dan relevansi pandangan aliran Islam Liberal tentang penerapan hukum Islam di Indonesia tersebut ditinjau dari hukum Islam dan Sosiologi Hukum.

Munculnya pemikiran Islam liberal di Indonesia tidak bisa lepas dari pengaruh dan perkembangan pemikiran Islam liberal secara global. Dengan dasar kebebasan, aliran Islam liberal banyak memunculkan pendapat-pendapat terkait ajaran Islam yang bertentangan dengan ajaran Islam sendiri. Terkait sistem hukum Islam, mereka mengkritisi keotentikan dan otoritas Al Qur'an dan As Sunnah sebagai sumber utama hukum Islam. Aliran Islam liberal juga tidak mengakui adanya sistem hukum Islam dalam kehidupan bernegara. Sehingga, mereka menolak dengan keras setiap ide dan upaya penerapan syariat Islam di Indonesia, dan menganggapnya sebagai suatu hal yang sulit bahkan mustahil untuk direalisasikan. Dengan menganalisa dari sudut pandang hitoris dan Hukum Islam, pendapat kalangan Islam liberal tentang sumber hukum Islam dan hukum Islam di atas, sama sekali tidak dapat dipertanggung jawabkan secara ilmiah. Demikian juga baik dari sudut pandang hukum Islam maupun soiologi hukum, sesungguhnya banyak faktor yang memberikan peluang penerapan hukum Islam di Indonesia. Namun demikian, tetap diperlukan proses-proses dan faktor-faktor yang mendukung untuk dapat merealisasikannya secara efektif dan optimal.

Kata Kunci :

Islam Liberal, Hukum Islam, Perubahan Sosial

ABSTRACT

Title : The Analysis of Indonesian Islamic Liberal Society on the Islamic Law System and Its Implementation in Indonesia

This thesis writing is set with a background of phenomenon of Islamic thinking spread in the last decade, which is as well known as a new generation of Moslem intellectuals which is popularly referred to as Network of Liberal Islamic Thinking. This movement which has its root on modernism and liberalism has encroached almost all level of society including academicians, university students, and activists who look it up as a new paradigm of Islamic thinking. Based on the background above, I have formulated questions regarding this matter in this thesis as to whether Islamic Liberal Network's view on the authenticity of Islamic laws is justifiable in terms of Islamic law and its history, the network's view on the implementation of Islamic law in Indonesia, and relevance of the network's outlook in line with the implementation of Islamic law in the perspective of Islamic law and law sociology.

The emergence of liberal Islamic thinking has been heavily influenced by the spread of liberal Islamic thinking on global level. On behalf of freedom, liberal Islamic thinking movement has brought up many opinions about Islamic teachings that are controversial to the Islamic teachings themselves. As for Islamic laws, it has criticized the authenticity and authority of Al Qur'an and As-Sunnah as the main sources of Islamic laws. Islamic liberal thinking refuses to recognize the existence of Islamic law system in state life. Hence, it strongly rejects any idea and effort to uphold the implementation of Islamic law in Indonesia, and it tends to see it as something impossible to realize. Based on the analysis of Islamic law and its history, Islamic Liberal Thinking Network's view on Islamic law and sources of Islamic law in such a manner is unjustifiable. Nor it is in the perspective of Islamic law and law sociology. There many factors that can make the implementation of Islamic law in Indonesia possible; nevertheless, it takes phases to make it real effectively and optimally.

Keyword:

Liberal Islam, Islamic Law, Social Changes

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN PERNYATAAN ORISINALITAS	ii
LEMBAR PENGESAHAN.....	iii
KATA PENGANTAR	iv
LEMBAR PERSETUJUAN PUBLIKASI KARYA ILMIAH	vii
ABSTRAK	ix
ABSTRACT	x
DAFTAR ISI	xi
TRASLITERASI ARAB-LATIN	xv
BAB 1. PENDAHULUAN	
1.1 Latar Belakang	1
1.2 Rumusan Masalah	4
1.3 Keaslian Penelitian	4
1.4 Tujuan dan Signifikansi Penelitian.....	5
1.5 Kerangka Teori.....	5
1.5.1 Hujjiyatu Al Qur'an	5
1.5.2 Hujjiyatu As Sunnah.....	8
1.5.3 Sosiologi Hukum	10
1.6 Kerangka Konsep	12
1.6.1 Sistem Hukum	12
1.6.2 Liberalisme.....	14
1.7 Metode Penelitian.....	18
1.8. Sistematika Laporan Penelitian	18
BAB 2. PERKEMBANGAN DAN PEMIKIRAN ISLAM LIBERAL INDONESIA	
2.1 Sejarah	19

2.1.1 Konteks Global	19
2.1.2 Konteks Indonesia	23
2.1.3. Hubungan dengan Orientalisme dan Liberalisme	32
2.2 Kritik terhadap Keotentikan Teks Al Qur'an	37
2.3. Kritik terhadap As Sunnah	41
2.4. Tentang Formalisasi Huku Islam	45
2.5. Kompilasi Hukum Islam	53

BAB 3. ANALISA SEJARAH SUMBER HUKUM ISLAM DAN HAL-HAL YANG TERKAIT DENGAN SYARIAT ISLAM

3.1 Sejarah Teks Al Qur'an	58
3.1.1 Turunnya Al Qur'an	58
3.1.2 Periwiyatan Al Qur'an Secara Verbal	62
3.1.3 Ragam Bacaan	65
3.1.4 Penulisan dan Penyusunan Al Qur'an	67
3.1.4.1 Penulisan Pada Masa Nabi Muhammad saw.	67
3.1.4.2 Penyusunan Ayat dan Surat	69
3.1.4.3 Kompilasi Tulisan Al Qur'an	71
3.2 Sejarah Penulisan Hadits	77
3.2.1 Sikap Shahabat Terhadap Hadits Nabi Muhammad saw.	77
3.2.2 Penulisan Hadits Pada Masa Rasulullah saw.	79
3.2.3 Penghafalan Hadits	84
3.2.4 Ilmu Sanad	85
3.2.5 Perkembangan Pembukuan dan Kodifikasi Hadits	88
3.3 Ciri-ciri dan Ruang Lingkup Hukum Islam	90
3.3.1 Ciri-ciri Hukum Islam	90
3.3.2 Ruang Lingkup Hukum Islam	91
3.4 <i>Maqashid As Syari'ah</i> dalam Hukum Islam	95
3.4.1 Logika Istilah dan Tujuan	95
3.4.2 Makna <i>Maqashid Asy Syari'ah</i>	97

3.4.3 Sejarah Ilmu <i>Maqashid Asy Syari'ah</i>	100
3.4.4 Manfaat Ilmu <i>Maqashid Asy Syari'ah</i>	101
3.5 <i>Qath'i</i> dan <i>Dhanni</i>	103
3.6 Ijtihad.....	110
3.6.1 Makna Ijtihad dan Ruang Lingkupnya	110
3.6.2 Kriteria Mujtahid	111
 BAB 4 HUKUM ISLAM DAN REALITAS SOSIAL	
4.1 Hukum dan Perubahan Sosial	114
4.2 Hukum Islam dan Perubahan Sosial.....	118
4.2.1 Perubahan adalah <i>Sunnatullah</i>	118
4.2.2 Hukum Islam sebagai Alat Perubahan.....	123
4.2.3 <i>Sunnatu At Tadarruj fi Tasyri'</i>	130
4.3 Kedudukan <i>Al 'Urf</i> dalam Hukum Islam.....	134
4.3.1 Pengertian <i>Al 'Urf</i>	134
4.3.2 <i>Hujjiyyatu Al 'Urf</i>	135
4.3.3 Syarat-syarat <i>Al 'Urf</i> Dapat Dijadikan Dasar Hukum	137
4.3.4 Urgensi memahami <i>Al 'Urf</i> Dalam Upaya Perubahan.....	139
4.4 Realitas Sosiologis Hukum Islam di Indonesia.....	140
4.4.1 Hukum Islam Pada Masa Pra Penjajahan Belanda	141
4.4.2 Hukum Islam Pada Masa Penjajahan Belanda	143
4.4.3 Hukum Islam Pada Masa Pendudukan Jepang.....	145
4.4.4 Hukum Islam Pada Masa Kemerdekaan	147
4.4.5 Hukum Islam Pada Masa Orde Lama dan Orde Baru	151
4.4.6 Hukum Islam Pada Masa Reformasi	153
4.5 Peluang Formalisasi Hukum Islam di Indonesia.....	155
 BAB 5 PENUTUP	
5.1 Kesimpulan	166
5.2 Saran	169

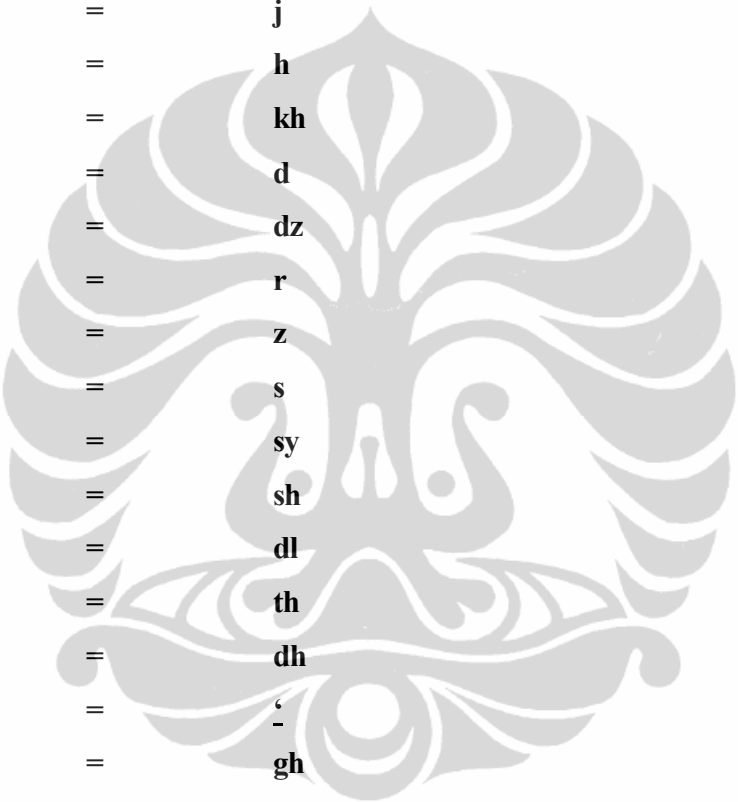
DAFTAR PUSTAKA

1 Buku	170
2 Majalah dan Artikel	183
3 Peraturan Dasar	184
4. Internet.....	185
Lampiran Fatwa MUI Tentang Pluralisme, Sekularisme dan Liberalisme Agama ..	186



TRASLITERASI ARAB-LATIN

أ	=	a
ب	=	b
ت	=	t
ث	=	ts
ج	=	j
ح	=	h
خ	=	kh
د	=	d
ذ	=	dz
ر	=	r
ز	=	z
س	=	s
ش	=	sy
ص	=	sh
ض	=	dl
ط	=	th
ظ	=	dh
ع	=	'
غ	=	gh
ف	=	f
ق	=	q
ك	=	k
م	=	m
ن	=	n
و	=	w
ه	=	h
ي	=	y



BAB 1

PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang

Dalam disiplin ilmu kenegaraan, Islam merupakan salah satu obyek kajian dalam hukum ketatanegaraan, yang tentu saja pembahasan negara tidak dapat dipisahkan dari pembahasan Sistem Hukum Islam. Sumber hukum dalam Agama Islam yaitu Al-Qur'an, As-Sunnah, Ijma', Qiyas, dan sebagainya merupakan elemen-elemen dari sistem hukum Islam.

Pada beberapa dekade terakhir ini, pemikiran Islam Indonesia mengalami perubahan dan perkembangan yang cukup signifikan. Banyak metode dan pendekatan yang digunakan untuk memahami Islam Indonesia, khususnya yang terkait dengan perkembangan ide, gagasan pemikiran, dan perubahan yang terjadi dalam masyarakat muslim di Indonesia. Kondisi tersebut menjadikan banyak ilmuwan dan peneliti menaruh perhatian terhadapnya. Berbagai karya ilmiah tentang pemikiran Islam Indonesia juga banyak bermunculan. Akan tetapi, gerakan pemikiran Islam yang cukup fenomenal pada dekade terakhir ini adalah gerakan pemikiran yang diusung oleh para intelektual muslim generasi baru yang kemudian populer dengan sebutan gerakan pemikiran Islam liberal.

Munculnya pemikiran liberal dalam Islam Indonesia ini tentu saja tidak terlepas dari perkembangan pemikiran Islam yang telah ada sebelumnya, terutama pemikiran yang muncul pada tahun 1970 dan 1980-an. Para intelektual generasi ini, seperti Nurcholis Madjid, Abdurrahman Wahid, dan yang lainnya banyak menawarkan gagasan dan wacana baru yang berbeda dari gagasan yang diusung oleh para intelektual sebelumnya.

Sejak Nurcholis Madjid menggagas perlunya sekularisasi pada era 1970-an dan Abdurrahman Wahid melontarkan isu pribumisasi Islam pada era 1980-an, pemikiran Islam berlanjut dengan gagasan Rasionalisasi Islam yang diusung oleh Harun Nasution, Transformasi Islam yang dicetuskan oleh Moeslim Abdurrahman, dan Profetik Islam yang dilontarkan oleh Kuntowijoyo. Pemikiran

Islam Indonesia terus berkembang dengan tawaran paradigma-paradigma baru mengenai cara beragama dan berislam bagi muslim Indonesia.¹

Gerakan pemikiran model ini kian berkibar dan mendapat tempat dalam konstalasi keilmuan Islam di tanah air. Hanya saja, seiring arus waktu, ia telah mengalami metamorfosa yang begitu rupa dan berganti nama dengan “Islam liberal”. Ciri khas yang dapat ditangkap dari aliran model ini adalah kuatnya upaya guna menampakkan nuansa keagamaan (Islam) dalam bentuknya yang substansial. Pemahaman yang diusungnya adalah paradigma holistik yang otentik dengan tetap berpijak pada akar tradisi. Ia tidak mengutamakan bentuk, melainkan lebih pada nilai guna sosial yang ditimbulkannya. Istilah “Islam liberal” sendiri muncul pertama kali di saat Indonesianis Greg Barton menyebutnya dalam buku karangannya, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*². Semenjak saat itu, istilah tersebut mulai akrab di telinga khalayak Indonesia. Apalagi, ketika Charles Kurzman meluncurkan karya *Wacana Islam Liberal*³ dan digayungsambuti dengan pendirian Jaringan Islam Liberal (JIL) oleh Ulil Abshar Abdalla dan kawan-kawan pada pertengahan tahun 2001, wacana liberalisme Islam menjadi kian marak dan melahirkan kontroversi berkepanjangan. Dari waktu ke waktu, wacana ini bergulir dan membiak ke berbagai arah.

Gugusan pemikiran yang berpayung modernisme dan liberalisme kemudian bukan semata konsumsi dan monopoli kalangan Islam perkotaan. Para akademisi, mahasiswa dan aktivis kajian di berbagai tempat, mulai menjadikan wacana ini sebagai paradigma baru pemikiran Islam.⁴

Azyumardi Azra, dalam pengantar buku *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal; Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia* yang ditulis oleh Dr. Abd. A'la menjelaskan bahwa satu hal yang cukup menguntungkan bagi gerakan Islam liberal di Indonesia, adalah kian dianutnya paradigma ini oleh segmen anak muda. Menurut Azra, dalam perkembangannya, neo-modernisme Islam telah menjelma menjadi wacana yang tidak terbatas pada kelompok yang dulu dianggap sebagai perintis pembaruan, seperti Muhammadiyah saja. Tapi juga

¹Zuly Qodir, *Islam Liberal: Varian-Varian Liberalisme Islam di Indonesia 1991-2002*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), hal. 1

² Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, (Jakarta : Paramadina, 1999)

³ Charles Kurzman, *Wacana Islam Liberal*, (Jakarta : Paramadina , 2001)

⁴ <http://islamlib.com>

telah menyebar ke dalam kaukus-kaukus muda yang berasal dari pesantren dan pedesaan.⁵

Ada beberapa wacana yang diusung oleh Jaringan Islam Liberal. Diantaranya adalah wacana tentang sistem hukum Islam, tentang metode interpretasi / penafsiran sumber hukum Islam, bahkan juga tentang keotentikan sumber hukum Islam.

Pandangan kaum liberal mengenai sistem hukum Islam, sangat didasari juga dengan pandangan mereka tentang keotentikan sumber hukum Islam, utamanya Al-Qur'an dan As-Sunnah. Dikalangan muslim, teks dan bacaan dalam mushaf Al-Qur'an dewasa ini diyakini sebagai rekaman lengkap dan otentik wahyu-wahyu nabi Muhammad, dan bebas dari perubahan dan penyimpangan. Namun menurut kaum liberal, dengan mengetahui perjalanan sejarah Al-Qur'an, bahwa keadaan sebenarnya tidaklah sesederhana itu.⁶

Adapun dalam keotentikan As-Sunnah atau hadits, Umat Islam, khususnya kalangan ahli atau ulama, dari dahulu hingga sekarang, tidak pernah ada yang meyakini dan mengatakan bahwa seluruh hadits yang ada itu asli atau sahih semuanya. Sebaliknya tidak ada pula yang berkeyakinan bahwa semua hadits yang ada itu bermasalah semuanya. Adapun kaum liberal cenderung menganggap bahwa semua hadits dapat dipermasalahkan.⁷

Tentu saja, karena sistem hukum merupakan basic dari semua aturan, maka hal ini pun berpengaruh pada pembahasan mengenai aturan-aturan dalam Islam. Termasuk diantaranya pandangan kaum liberal tentang penerapan sistem hukum Islam di Indonesia. Dalam hal ini yang paling menjadi landasan berpikrinya adalah kondisi sosial masyarakat Indonesia yang majemuk dalam berbagai aspeknya.

Untuk itu peneliti merasa perlu menganalisa secara kritis dan mendalam tentang fenomena pemikiran ini, dengan terlebih dahulu mencoba menelusuri latar belakang atau sejarah munculnya pemikiran liberal dalam Islam di Indonesia.

⁵ Azyumardi Azra dalam pengantar buku Abd. A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal; Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 2003)

⁶ Taufik Adnan Kamal, *Edisi Kritis Al-Qur'an*, disunting oleh Luthfi Assyaukanie, *Wajah Liberal Islam di Indonesia*, (Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2002), hal. 87.

⁷ DR. Syamsudin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, (Jakarta, Gema Insani Press, 2008), hal. 27.

Sebab lahirnya sebuah pemikiran ataupun gerakan pemikiran pasti tidak lepas dari konteks sosial yang membentuknya, seperti kondisi sosial, politik, ekonomi, pendidikan, dan psikologis para pemikirnya. Terlebih lagi pemikiran ini cukup memberikan pengaruh dan warna dalam tataran praktis maupun akademis bagi orang Indonesia pada umumnya, dan kaum muslimin pada khususnya.

1.2 Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang diatas, maka pertanyaan penelitian yang diajukan adalah:

1. Bagaimanakah keabsahan pandangan aliran Islam Liberal tentang keotentikan sumber hukum Islam ditinjau dari hukum Islam dan sejarahnya?
2. Bagaimana pandangan aliran Islam Liberal tentang penerapan hukum Islam atau Syariat Islam di Indonesia?
3. Bagaimana relevansi pandangan aliran Islam Liberal tentang penerapan hukum Islam di Indonesia tersebut ditinjau dari hukum Islam dan Sosiologi Hukum?

1.3 Keaslian Penelitian

Sudah banyak penelitian, artikel, maupun buku yang dibuat mengenai Tata Negara Islam. Misalnya Yusuf Al Qardhawi menulis *Fiqih Negara*⁸, *Tidak Ada Negara Islam: Surat-Surat Politik Nurcholis Majid-Muhammad Roem* yang disunting oleh Agus Edi Santuso⁹, *Ilusi Negara Islam* yang diterbitkan atas nama LibForAllfoundation¹⁰, Munawwir Sjadzali menulis *Islam dan Tata Negara; Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*¹¹, M. Hasbi Amiruddin menulis *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*¹², Al-Qalqasyandi menulis *Ma'atsir Al-Inafah fi Ma'alim Al-Khilafah*¹³, juga Al Mawardi dalam bukunya *Al Ahkam As*

⁸ Yusuf Al Qardhawi, *Fiqih Negara*, terj. Syafril Halim, (Jakarta: Rabbani Press, 1997), hal. 108

⁹ Agus Edi Santuso (Penyunting), *Tidak Ada Negara Islam: Surat-Surat Politik Nurcholis Majid-Muhammad Roem* (Jakarta: Djamabatan, 1997)

¹⁰ LibForAllFoundation, *Ilusi Negara Islam : Ekspansi Gerakan Islam Tansnasional di Indonesia*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2009)

¹¹ Munawwir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara; Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, (Jakarta: UI Press, 1990)

¹² M. Hasbi Amiruddin, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*, (Yogyakarta: UII Press, 2000)

¹³ Al-Qalqasyandi, *Ma'atsir Al-Inafah fi Ma'alim Al-Khilafah*, (Kuwait: Darun Nasyr, 1985)

*Sulthoniyyah Wal Wilaayatu Ad Diniyyah*¹⁴, dan lain sebagainya. Tulisan-tulisan yang telah ada tersebut umumnya membahas tentang negara dalam Islam dengan persepsi yang berbeda-beda. Namun belum berusaha mengkompromikan akar permasalahan yang lebih mendasar yaitu pembahasan sistem hukumnya. Pada tulisan ini, penulis lebih memfokuskan pada pembahasan mengenai satu pandangan tentang sistem hukum Islam dari satu kalangan yaitu kalangan Islam Liberal di Indonesia dalam perspektif hukum Islam dan ilmu hukum secara umum.

1.4 Tujuan dan Signifikansi Penelitian

Tujuan dari penelitian ini adalah untuk mengetahui secara obyektif pandangan kaum liberal di Indonesia tentang Sistem Hukum Islam. Kemudian menyajikan suatu gambaran tentang sistem hukum Islam yang sebenarnya, yang selama ini banyak terjadi kontroversi, sekaligus memaparkan peluangnya di Indonesia dalam prespektif sosiologi hukum.

Hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan tambahan referensi dalam Ilmu Hukum dan Kenegaraan, khususnya dalam Sistem Hukum Islam. Dan paparan yang disajikan diharapkan juga dapat dijadikan bahan perbandingan bagi studi hukum.

1.5 Kerangka Teori

Kerangka teori yang digunakan penulis untuk dalam penelitian ini adalah :

1.5.1 Hujjiyatu Al-Qur'an

Secara *etimology* al-Qur'ân berasal dari bahasa Arab yang berarti “bacaan” atau “sesuatu yang dibaca berulang-ulang”. Kata al-Qur'ân adalah bentuk kata benda (*mashdar*) dari kata kerja *qaraâ*¹⁵ yang artinya membaca. Pemakaian kata ini dapat juga ditemukan seperti dalam firman Allah SWT: *"Janganlah kamu gerakkan lidahmu untuk (membaca) al-Qur'ân karena hendak cepat-cepat (menguasai)nya. Sesungguhnya atas tanggungan kamilah*

¹⁴ Abil Hasan 'Ali Bin Muhammad bin Habib Al-Mawardi, *Al-Ahkam As-Sulthoniyyah Wal Wilaayatu Ad-Diniyyah*. (Kuwait: Maktabah Daru Ibni Qutaibah, 1989)

¹⁵ Muhammad bin Mukrim Ibn Manzhur, *Lisân al-'Arab* (Beirut: Dâr Shadr, tt.), Juz XIII, hal., 333

mengumpulkannya (di dadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya. Apabila Kami telah selesai membacanya Maka ikutilah bacaannya itu. Kemudian, Sesungguhnya atas tanggungan kamilah penjelasannya”.¹⁶

Dan secara *terminology* Al-Qur’ân adalah “*Kalâm Allah SWT* yang merupakan mukjizat yang diturunkan kepada Rasulullah Muhammad SAW dengan bahasa arab sebagai bahasa pengantar, ditulis didalam *mushhaf*, serta diriwayatkan dengan *mutawâtir*, di mana membacanya termasuk ibadah, diawali dari surat Al-Fâtihah dan diakhiri dengan surat An-Nâs.¹⁷

Seluruh kaum muslimin telah bersepakat atas *Hujjiatu Al-Qur’an*, yaitu bahwa Al-Qur’an Adalah sumber utama hukum Islam dan rujukan dalam ajaran Islam. Hal ini didasarkan pada banyaknya ayat dalam Al-Qur’an yang menyatakan tentang hal ini. Diantaranya. :

ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢١٠﴾

"Kitab (Al Quran) Ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertaqwa"¹⁸

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَآحِكُمُ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ۗ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۗ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾ وَأَنْ أَحْكُمُ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۗ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّنَا يَرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ ﴿٤٩﴾ أَفَحُكْمَ الْجَهْلِیَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٥٠﴾

"Dan kami Telah turunkan kepadamu Al Quran dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian terhadap kitab-kitab yang lain itu; Maka

¹⁶ QS. Al-Qiyamah : 16-19.

¹⁷ Ali bin Muhammad Al-Amidy, *Al-Ihkâm fî Ushûl Al-Ahkâm* (Beirut: Dâr Al-Kutub Al-'Arabi, 1984), Juz I, hal., 82.

¹⁸ QS. Al-Baqarah : 2.

putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang Telah datang kepadamu. untuk tiap-tiap umat diantara kamu, kami berikan aturan dan jalan yang terang. sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, Maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang Telah kamu perselisihkan itu,

Dan hendaklah kamu memutuskan perkara di antara mereka menurut apa yang diturunkan Allah, dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka. dan berhati-hatilah kamu terhadap mereka, supaya mereka tidak memalingkan kamu dari sebahagian apa yang Telah diturunkan Allah kepadamu. jika mereka berpaling (dari hukum yang Telah diturunkan Allah), Maka Ketahuilah bahwa Sesungguhnya Allah menghendaki akan menimpakan mushibah kepada mereka disebabkan sebahagian dosa-dosa mereka. dan Sesungguhnya kebanyakan manusia adalah orang-orang yang fasik.

Apakah hukum Jahiliyah yang mereka kehendaki, dan (hukum) siapakah yang lebih baik daripada (hukum) Allah bagi orang-orang yang yakin ?¹⁹

كُتِبَ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٠﴾
 اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٢١﴾

"Ini adalah sebuah Kitab yang diturunkan kepadamu, Maka janganlah ada kesempitan di dalam dadamu karenanya, supaya kamu memberi peringatan dengan Kitab itu (kepada orang kafir), dan menjadi pelajaran bagi orang-orang yang beriman.

Ikutilah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu dan janganlah kamu mengikuti pemimpin-pemimpin selain-Nya, amat sedikitlah kamu mengambil pelajaran (daripadanya)."²⁰

¹⁹ QS. Al-Maidah : 48-50.

²⁰ QS. Al-A'raf : 2-3.

1.5.1. Hujjiyatu As-Sunnah

Secara *etimology* As-Sunnah bermakna *Ath-Thariqah* (Jalan) atau *As-Sirah* (sejarah/ karakter)²¹

Dan secara *terminology* As-Sunnah yang juga disebut Al-Hadits bermakna : *segala yang dinisbatkan kepada Nabi Muhammad saw. Baik berupa perkataan, atau perbuatan, atau ketetapan, atau sifat.*²²

Seluruh kaum muslimin juga telah bersepakat atas *Hujjiatu As-Sunnah*, yaitu bahwa As-Sunnah Adalah sumber utama hukum Islam dan rujukan dalam ajaran Islam bersama dengan Al-Qur'an. Dan bahwasannya Al-Qur'an sama sekali tidak dapat dipisahkan dari As-Sunnah.²³ Banyak ayat Al-Qur'an yang menunjukkan akan kehujjahan Sunnah, diantaranya adalah ayat-ayat yang memerintahkan kepada kaum muslimin untuk taat kepada Rasulullah saw. firman Allah Swt :

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾

*“Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al-Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya”.*²⁴

Kembali kepada Allah maksudnya kembali kepada Al-Qur'an, dan kembali kepada Rasul maksudnya kembali kepada Sunnah atau Hadis beliau Saw.

Perintah untuk mengikuti segala apa yang diperintahkan oleh Rasulullah Saw dan menjauhi segala apa yang dilarangnya, Allah Swt berfirman:

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ

²¹ Ahmad bin Ahmad bin Ali Al-Fayumi, *Al-Mishbah Al-Munir*, (Beirut: Al-Maktabah Al Ilmiyah, tt), lihat juga Muhammad bin Ya'qub Al-Fairuz Abadi, *Al Qamus Al Muhith*

²² Mahmud Ath-Thahan, *Taisir Fii Musthalah Al-Hadits*, (Iskandariyah, Markaz Al Huda Lid Dirasat, 1415 H), hal. 16.

²³ Nashiruddin Al-Albani, *Manzilatu As-Sunnah Fi Al-Islam*, (Al-Maktabah Asy-Syamilah versi 3.5), hal. 3.

²⁴ QS. An-Nisa' : 59

“Apa yang diberikan Rasul kepadamu, Maka terimalah. dan apa yang dilarangnya bagimu, Maka tinggalkanlah”.²⁵

Allah Swt telah memperingatkan kita untuk tidak menyelisihi segala apa yang diperintahkan oleh Rasulullah Saw, Allah berfirman:

فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٢٥﴾

“Maka hendaklah orang-orang yang menyalahi perintah-Nya takut akan ditimpa cobaan atau ditimpa azab yang pedih”.²⁶

Terdapat pula hadis-hadis Rasulullah saw. yang menunjukkan kewajiban untuk mengikuti Sunnah dan menegaskan bahwa Sunnah itu memiliki kedudukan yang sama seperti Al-Qur’an dari segi keadaannya sebagai sumber untuk menetapkan hukum-hukum. Diantara hadis-hadis tersebut:

Hadis yang diriwayatkan oleh Al-Bukhari dengan sanadnya dari sahabat Abu Hurairah ra bahwa Rasulullah saw bersabda:

كُلُّ أُمَّتِي يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ أَبَى قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَنْ يَأْبَى قَالَ مَنْ أَطَاعَنِي دَخَلَ الْجَنَّةَ وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ أَبَى

“Setiap umatku akan masuk surga, kecuali mereka yang enggan dan tidak mau”. Para Sahabat kemudian bertanya (keheranan); ‘Siapakah yang tidak mau memasukinya itu wahai Rasulullah?’ Beliau menjawab: “orang yang mentaatiku akan masuk surga dan orang yang mendurhakaiku (melangkar ketentuanku) berarti dia enggan dan tidak mau”.²⁷

Hadis yang menjelaskan bahwa dengan berpegang teguh kepada Al-Qur’an dan Sunnah, maka tidak akan tersesat untuk selamanya sebagaimana yang diriwayatkan oleh Malik bin Anas bahwasanya Rasulullah saw bersabda:

تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ

²⁵ QS. Al-Hasyr : 7

²⁶ QS An-Nur : 63

²⁷ Muhammad bin Isma’il Al-Bukhari, *Al-Jami’ Al-Shahih, Kitab Al-I’tisam, Bab Mengikuti Sunnah Rasulullah saw.* (Kairo: Maktabah al-Salafiyyah, 1400 H), IV/ 359

“Aku telah meninggalkan kepada kalian dua perkara, kalian tidak akan sesat untuk (selamanya) selama kalian berpegangteguh kepada keduanya yaitu Kitab Allah dan Sunnah Nabi-Nya”.²⁸

Secara umum kedudukan As-Sunnah atau Al-Hadits terhadap Al-Qur’an dibagi tiga macam :²⁹

1. Sebagai penguat hukum yang ada dalam Al-Qur’an
2. Sebagai penjelas (keterangan) terhadap hukum-hukum yang ada dalam Al-Qur’an dengan berbagai bentuk penjelasan. Seperti : menjelaskan yang bersifat global, mengkhhususkan yang bersifat umum, atau pembatasan yang bersifat mutlaq.
3. Sebagai pembawa hukum yang belum disinggung dalam Al-Qur’an secara tersendiri.

Tentu saja As-Sunnah yang dapat dijadikan landasan hukum (*hujjah*) disini adalah As-Sunnah yang telah diterima keotentikannya berdasarkan disiplin ilmu periwayatan As-Sunnah. Karena sebagaimana disebutkan dalam latar belakang permasalahan, bahwa tidak semua riwayat As-Sunnah dapat diterima tanpa melihat prosedur periwayatannya.

1.5.3 Sosiologi Hukum

Secara umum dapat dinyatakan bahwa sosiologi merupakan suatu ilmu yang mempelajari hubungan antara manusia di dalam kelompok-kelompok. Hubungan tersebut dapat berupa hubungan timbal balik antara gejala sosial, seperti misalnya gejala ekonomi dengan gejala hukum.³⁰ Sosiologi juga dapat dinyatakan sebagai ilmu yang mempelajari struktur sosial dan proses-proses sosial termasuk perubahan-perubahan sosial.³¹

Sedangkan sosiologi hukum merupakan salah satu mazhab dalam ilmu hukum yang beranggapan bahwa hukum merupakan alat rekayasa sosial (tool of

²⁸ Malik bin Anas, *Kitab Al-Muwatta’, Kitab Al-Jami’, Bab Larangan Berbicara tentang Qadar* (Kairo: Dar Ar-Rayyan, 1408 H / 1988 M), II/ 240.

²⁹ Ibrahim bin Fathi Abdul Muqtadir, *Manzilatu As-Sunnah fi At-Tasyri’*, (Al-Maktabah Asy-Syamilah versi 3.5), hal. 20.

³⁰ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002), hal. 19. sebagaimana mengutip dari Roucek dan Warren, *Sociology An Introduction*, (New Jersey: Adams & Co Peterson, 1962), hal. 3.

³¹ Ibid., hal 20, sebagaimana mengutip dari Selo Soemardani dan Soelaeman Soemardi, *Setangkai Bunga Sosiologi*, (Jakarta: Lembaga Penerbitan FEUI, 1974)

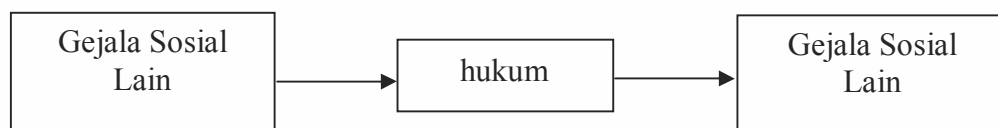
social engineering). Roscoe Pound menegaskan bahwa hukum harus melayani masyarakat dengan mengenal dan menyeimbangkan kepentingan-kepentingan masyarakat.³²

Bahkan Steven Vago menyatakan bahwa keberadaan hukum sebagai alat perubahan (rekayasa) sosial sudah banyak ditemukan dalam kehidupan masyarakat modern, seperti dalam bidang pendidikan, hubungan antar manusia, perumahan, transportasi, penggunaan energi, dan perlindungan terhadap lingkungan. Hal ini menunjukkan hukum sebagai instrumen terpenting dalam kehidupan.³³

Prof. DR. Soerjono Soekanto dalam bukunya yang berjudul *Sosiologi Hukum Bagi Kalangan Hukum* secara detail menyatakan :

" dengan demikian dapatlah ditarik suatu kesimpulan, bahwa sosiologi hukum merupakan ilmu pengetahuan tentang realitas hukum. Di satu pihak, ruang lingkungannya adalah genesis daripada hukum dalam kehidupan masyarakat, dengan anggapan bahwa hukum merupakan hasil atau timbul dari proses-proses sosial lainnya (disebut juga *the genetic sociology of law*). Di lain pihak, ditelaahnya juga efek dari hukum terhadap kehidupan sosial, dengan anggapan bahwa hukum merupakan pengaruh terhadap kehidupan sosial (dinamakan juga *the operational sociology of law*). Para ahli sosiologi hukum seperti Emile Durkheim , Max Weber, Eugen Ehrlich dan lain sebagainya, lebih-lebih memusatkan perhatiannya terhadap aspek-aspek genetik. Dewasa ini pusat perhatiannya lebih tertuju pada aspek operasionalnya, yaitu hukum sebagai sarana untuk mengadakan *social engineering* atau *social technology*, ataupun hukum sebagai ilmu pengaturan. Kedua pendekatan tersebut di atas memang mempunyai hubungan timbal balik, sehingga dapatlah dikatakan, bahwa sosiologi hukum menyoroti hubungan timbal balik antara hukum dengan proses-proses sosial lainnya dalam masyarakat.³⁴

Lebih dari itu, Prof DR. Soerjono Soekanto juga merumuskan suatu paradigma sosiologi hukum yang ruang lingkungannya adalah pengaruh timbal balik antara hukum dan gejala sosial lainnya. Yang secara visual beliau gambarkan dalam sebuah bagan³⁵ :



³² Maman Suherman, *Pengantar Perbandingan Sistem Hukum*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada), hal. 9.

³³ Steven Vago, *Law and Society*, (New Jersey: Prentice Hall, 1991), hal.11.

³⁴ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Hukum Bagi Kalangan Hukum*, (Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 1989), hal. 4.

³⁵ Soerjono Soekanto, *Mengenal Sosiologi Hukum*, (Bandung: Penerbit Alumni, 1986), hal. 35.

1.6 Kerangka Konsep

Agar dapat memperoleh gambaran yang sama tentang definisi konsep yang digunakan dalam tulisan ini, maka berikut ini diuraikan mengenai konsep tersebut.

1.6.1 Sistem Hukum

Mengartikan sistem hukum tidak berarti menggabungkan pengertian sistem dan pengertian hukum secara apa adanya. Istilah sistem hukum mengandung pengertian yang spesifik dalam ilmu hukum yang penjelasannya dapat kita uraikan sebagai berikut :

Sistem hukum adalah suatu seperangkat operasional yang meliputi institusi, prosedur, aturan hukum, dalam konteks ini ada satu negara federal dengan lima puluh sistem hukum di Amerika Serikat, adanya sistem hukum setiap bangsa secara terpisah serta ada sistem hukum yang berbeda seperti halnya dalam organisasi Masyarakat Ekonomi Eropa dan Perserikatan Bangsa-Bangsa.³⁶

Menurut Friedman, sistem hukum merupakan suatu sistem yang meliputi substansi, struktur dan budaya hukum.³⁷ Dengan kata lain, sistem hukum secara cakupan materi kajian menyangkut legislasi (produk hukum), struktur dan budaya hukum. Berikut ini uraian dari masing-masing elemen sistem hukum yang meliputi :³⁸

1. Struktur hukum

Unsur pertama, *legal structure* atau struktur hukum yang merupakan institusionalisasi ke dalam entitas-entitas hukum, seperti struktur pengadilan tingkat pertama, pengadilan tingkat banding dan pengadilan tingkat kasasi, jumlah hakim dan integrated justice system. Friedman menegaskan bahwa hukum memiliki elemen pertama dari sistem hukum adalah struktur hukum, tatanan kelembagaan dan kinerja lembaga.

2. Substansi hukum

³⁶ Ade Maman Suherman, *Perbandingan Sistem Hukum*, (Jakarta : PT RajaGrafindo Persada, 2004), hal. 10.

³⁷ Lihat; Lawrence Friedman, *American Law*, (New York : W. W. Norton and Company, 1984)

³⁸ Ade Maman Suherman, *Loc. Cit.*, hal. 11-15.

Pertama yang harus kita perhatikan dalam mengelaborasi unsur substansi, bahwa yang dimaksud dengan substansi adalah aturan, norma, dan pola perilaku manusia yang berada dalam sistem itu. Sebagai contoh, seorang pengemudi yang melebihi batas kecepatan akan dikenai denda, pembuat acar atau produk makanan lainnya harus merinci daftar bahan-bahan sebagai ingredient-nya, sebagaimana ditetapkan oleh food and drug administration dan pencuri tanpa catatan kriminal dapat dijatuhi masa percobaan. Contoh di atas merupakan sebuah produk hukum materiil yang mengharuskan *norm adressat* untuk melakukan atau tidak melakukan sesuatu. Menurut Friedmann, pengertian substansi tidak hanya terbatas pada persoalan hukum yang tertulis *law books*, tetapi juga termasuk living law atau hukum yang berlaku dan hidup di masyarakat.

3. Unsur Budaya Hukum

Sedangkan unsur ketiga adalah budaya hukum (*legal culture*). Adapun yang dimaksud dengan budaya hukum adalah sikap-sikap dan nilai-nilai yang berhubungan dengan hukum bersama, bersama-sama dengan sikap-sikap dan nilai-nilai yang terkait dengan tingkah laku yang berhubungan dengan hukum dan lembaga-lembaganya, baik secara positif maupun negatif. Menurut Hofstede, budaya adalah suatu arti pemrograman pola pikir kolektif yang membedakan satu kategori dengan lain dari pada anggotanya, sedangkan budaya nasional didefinisikan sebagai pemrograman mentalitas kolektif dalam suatu lingkungan dalam pengertian non individual, tetapi dalam jumlah manusia yang besar yang dikondisikan oleh faktor latar belakang yang mirip, pendidikan dan pengalaman hidup.

Pengertian lain dari sistem hukum dalam konteks Indonesia yang dinyatakan oleh Badan Pembinaan Hukum Nasional (BPHN) dikutip oleh Satya Arinanto³⁹, sistem hukum terdiri dari elemen-elemen sebagai berikut :

1. Materi hukum (tatanan hukum) yang didalamnya terdiri dari :
 - a. Perencanaan hukum;

³⁹ *Ibid.*

- b. Pembentukan hukum;
- c. Penelitian hukum;
- d. Pengembangan hukum.

Untuk membentuk materi hukum harus diperhatikan politik hukum yang telah ditetapkan, yang telah ditetapkan, yang dapat berbeda dari waktu ke waktu karena adanya kepentingan dan kebutuhan.

2. Aparatur hukum, yaitu mereka yang memiliki tugas dan fungsi penyuluhan hukum, penerapan hukum, penegakan hukum dan pelayanan hukum;
3. Sarana dan prasarana hukum yang meliputi hal-hal yang bersifat fisik;
4. Budaya hukum yang dianut oleh warga masyarakat termasuk para pejabatnya; dan
5. Pendidikan hukum.

Dalam ilmu pengetahuan modern, setidaknya diketahui ada empat sistem hukum mayor, yaitu : 1) sistem hukum Eropa kontinental (civil law system) yang merujuk pada sistem yang bersumber dari hukum romawi (romano-germanic); 2) sistem hukum Anglo-saxon (common law system) yang merujuk pada sistem yang bersumber dari Inggris; 3) sistem hukum sosialis yang merujuk pada sistem yang bersumber Revolusi Uni Soviet; dan 4) sistem hukum (agama) Islam yang merujuk pada sistem yang berdasarkan syari'ah yang bersumber dari Al-Quran dan hadist-hadist Nabi Muhammad Rasulullah Salallahu'alahi wassalam.⁴⁰ Bahkan dapat pula ditambahkan dua lagi sistem hukum, yaitu 5) sub-saharan africa, sistem hukum yang dipraktikkan di negara Afrika yang berada di sebelah selatan gurun Sahara dan 6) far east, yaitu sistem hukum yang merupakan perpaduan kompleks antara sistem civil law, common law, dan hukum Islam sebagai basis fundamental masyarakat.⁴¹

1.6.2 Liberalisme

Istilah liberlisme berasal dari bahasa latin, *liber*, yang artinya bebas atau merdeka. Pakar sejarah Barat biasanya menunjuk moto Revolusi Prancis 1789 : Kebebasan, kesetaraan, persaudaraan (*liberte, egalite, fraternite*) sebagai piagam

⁴⁰ Steven Vago, *Op. Cit.*, hal.11.

⁴¹ Suherman, *Op.Cit.*, hal. 21.

agung liberalisme modern. Sebagaimana diungkapkan oleh H. Gruber, prinsip liberalisme yang paling mendasar ialah pernyataan bahwa tunduk kepada otoritas adalah bertentangan dengan hak asasi, kebebasan, dan harga diri manusia, yakni otoritas yang akarnya, aturannya, ukurannya, dan ketetapannya ada di luar dirinya.⁴²

Liberalisme telah dikembangkan oleh para pemikir dan cendekiawan di Inggris seperti John Locke, di Prancis (Rousseau dan Diderot) dan di Jerman (Lessing dan Kant). Gagasan ini banyak diminati oleh elit terpelajar dan bangasawan yang menyukai kebebasan berfikir tanpa batas. Sebagaimana dinyatakan oleh Germaine de Stael dalam karyanya : " Kaum Liberal menuntut kebebasan individu yang seluas-luasnya, menolak klaim otoritas Tuhan, dan menuntut penghapusan hak-hak istimewa gereja maupun raja."⁴³

Di zaman pencerahan, kaum intelektual dan politisi Eropa menggunakan istilah liberal untuk membedakan diri mereka dari kelompok lain. Sebagai ajektif, kata 'liberal' dipakai untuk menunjuk sikap anti feodal, anti kemapanan, rasional, bebas merdeka, berpikiran luas dan terbuka.⁴⁴

Dalam ranah politik, liberalisme dimaknai sebagai sistem dan kecenderungan yang berlawanan dengan dan menentang sentralisasi dan absolutisme kekuasaan. Sementara pada bidang ekonomi, liberalisme merujuk pada sistem pasar bebas di mana intervensi pemerintah dalam perekonomian dibatasi, jika tidak dibolehkan sama sekali. Dalam hal ini dan pada batasan tertentu, liberalisme identik dengan kapitalisme.⁴⁵

Sedangkan demokrasi liberal menurut Luthfi Assyaukanie secara sederhana bisa didefinisikan sebagai sebuah sistem politik yang dibangun berdasarkan perwakilan, aturan hukum, dan konstitusi, serta perlindungan terhadap kebebasan Individu, dan hak-hak minoritas. Demokrasi liberal tidak hanya menekankan pada pemilu dan jumlah mayoritas, tapi juga pada kebebasan individu dan hak-hak minoritas.⁴⁶

⁴² Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2008), hal. 76.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Luthfi Assyaukanie, *Islam Benar Versus Islam Salah*, (Depok: Kata Kita, 2007), hal. 91.

Sedangkan dalam urusan agama, menurut Charles Kurzman sebagai kosakata yang mengandung makna adanya gagasan yang secara terus-menerus dalam memberikan pemahaman atas kitab suci untuk disesuaikan dengan modernitas, rasionalitas, dan tidak menekankan pada segi bahasa *leterlijk*.⁴⁷

Dalam literatur kristiani, perkataan liberal/liberalisme telah mulai dipakai sejak tahun 1819, tetapi istilah itu baru populer pada zaman monarki Prancis tengah berkuasa, sekitar tahun 1830.⁴⁸ Revolusi Prancis yang telah membawa kemapanan sosial ternyata mendorong adanya kontrak antara negara sebagai penegak hukum dengan masyarakat. Penyatuan-penyatuan akan kepercayaan keberagaman sangat variatif, di mana di sana juga dijumpai adanya skeptisisme akan ekspresi kebenaran. Dari sana kemudian diperdebatkan antara koherensi doktrin-doktrin agama dengan kekuatan historisnya sehingga memunculkan kesadaran-kesadaran baru.⁴⁹ Akan tetapi, pengaruh liberalisme yang paling dominan terhadap agama kristen dapat dilihat pada adanya kritik-kritik yang dialamatkan pada Al Kitab. Kritik tersebut berwujud *Textual Criticism* dan *Literary Criticism*.⁵⁰

Dalam sebuah tulisannya Bernard Lewis mengatakan bahwa Islam liberal adalah Islam yang meyakini bahwa kedaulatan adalah milik rakyat, dan bukan milik Tuhan, kebebasan individu harus dijamin, dan hak-hak minoritas harus ditegakkan.⁵¹

Sedangkan menurut Jaringan Islam Liberal (JIL), tentang liberalisme dalam Islam, mereka mengungkapkan :

Islam Liberal adalah suatu bentuk penafsiran tertentu atas Islam dengan landasan sebagai berikut:

a. *Membuka pintu ijtihad pada semua dimensi Islam.*

Islam Liberal percaya bahwa ijtihad atau penalaran rasional atas teks-teks keislaman adalah prinsip utama yang memungkinkan Islam terus bisa bertahan dalam segala cuaca. Penutupan pintu ijtihad, baik secara terbatas atau secara keseluruhan, adalah ancaman atas Islam itu sendiri, sebab

⁴⁷ Charles Kurzman, *Islam Liberal : A Sourcebook*, (Oxford: Oxford University, 1998), hal. 139.

⁴⁸ Alice R Vidler, *Essays in Liberality*, (London, 1972), hal. 9.

⁴⁹ Harold J Laski, *The Rise of European Liberalism: An Essay in Interpretation*, (London: Unwin Books, 1962), hal. 11.

⁵⁰ Paulus DH Daun, *Apakah Liberalisme dan Modernisme Itu?* (Yogyakarta: Yayasan Andi, 1987) hal. 11.

⁵¹ Bernard Lewis, *Islam and Liberal Democracy : A Historical Overview*, (Journal of Democracy 7.2, 1996)

dengan demikian Islam akan mengalami pembusukan. Islam Liberal percaya bahwa ijtihad bisa diselenggarakan dalam semua segi, baik segi muamalat (interaksi sosial), ubudiyat (ritual), dan ilahiyyat (teologi).

b. *Mengutamakan semangat religio etik, bukan makna literal teks.*

Ijtihad yang dikembangkan oleh Islam Liberal adalah upaya menafsirkan Islam berdasarkan semangat religio-etik Qur'an dan Sunnah Nabi, bukan menafsirkan Islam semata-mata berdasarkan makna literal sebuah teks. Penafsiran yang literal hanya akan melumpuhkan Islam. Dengan penafsiran yang berdasarkan semangat religio-etik, Islam akan hidup dan berkembang secara kreatif menjadi bagian dari peradaban kemanusiaan universal.

c. *Mempercayai kebenaran yang relatif, terbuka dan plural.*

Islam Liberal mendasarkan diri pada gagasan tentang kebenaran (dalam penafsiran keagamaan) sebagai sesuatu yang relatif, sebab sebuah penafsiran adalah kegiatan manusiawi yang terkungkung oleh konteks tertentu; terbuka, sebab setiap bentuk penafsiran mengandung kemungkinan salah, selain kemungkinan benar; plural, sebab penafsiran keagamaan, dalam satu dan lain cara, adalah cerminan dari kebutuhan seorang penafsir di suatu masa dan ruang yang terus berubah *horitas dan tertindas*.

Islam Liberal berpijak pada penafsiran Islam yang memihak kepada kaum minoritas yang tertindas dan dipinggirkan. Setiap struktur sosial-politik yang mengawetkan praktek ketidakadilan atas yang minoritas adalah berlawanan dengan semangat Islam. Minoritas di sini dipahami dalam maknanya yang luas, mencakup minoritas agama, etnik, ras, jender, budaya, politik, dan ekonomi.

e. *Meyakini kebebasan beragama.*

Islam Liberal meyakini bahwa urusan *beragama* dan *tidak beragama* adalah hak perorangan yang harus dihargai dan dilindungi. Islam Liberal tidak membenarkan penganiayaan (persekusi) atas dasar suatu pendapat atau kepercayaan.

f. *Memisahkan otoritas duniawi dan ukhrawi, otoritas keagamaan dan politik.*

Islam Liberal yakin bahwa kekuasaan keagamaan dan politik harus dipisahkan. Islam Liberal menentang negara agama (teokrasi). Islam Liberal yakin bahwa bentuk negara yang sehat bagi kehidupan agama dan politik adalah negara yang memisahkan kedua wewenang tersebut. Agama adalah sumber inspirasi yang dapat mempengaruhi kebijakan publik, tetapi agama tidak punya *hak suci* untuk menentukan segala bentuk kebijakan publik. Agama berada di ruang privat, dan urusan publik harus diselenggarakan melalui proses konsensus.⁵²

Selain itu mereka juga mengungkapkan :

⁵² <http://islamlib.com/id/halaman/tentang-jil>

Nama “Islam liberal” menggambarkan prinsip-prinsip yang kami anut, yaitu Islam yang menekankan *kebebasan* pribadi dan *pembebasan* dari struktur sosial-politik yang menindas. “Liberal” di sini bermakna dua: *kebebasan* dan *pembebasan*.⁵³

1.7 Metode Penelitian

Pendekatan yang digunakan dalam menyusun tesis ini adalah pendekatan normatif, doktriner, analistis, deskriptif, historis dan sosiologis. Penulis berusaha menggali bagaimana konsep kaum liberal tentang sistem hukum Islam kemudian memberikan analisa berdasarkan sejarah dan pola pemikiran kaum liberal serta sejarah dan sumber hukum Islam itu sendiri, juga perdasarkan teori hukum secara umum, agar dapat memberikan gambaran yang obyektif tentang masalah yang menjadi pokok pembahasan.

1.8 Sistematika Laporan Penelitian

Penulisan penelitian ini akan diuraikan dengan sistematika sebagai berikut. Bab 1 Sebagai Pendahuluan akan menguraikan latar belakang penelitian, rumusan masalah, keaslian penelitian, tujuan penelitian, kerangka teori dan konsep, dan metode penelitian.

Bab 2 menjelaskan Sejarah Islam Liberal di Indonesia, perkembangannya, serta pola pikirnya secara umum, dan lebih khusus mengenai sumber dan sistem hukum Islam.

Bab 3 menguraikan kajian teoritis analitis terhadap pemikiran Islam Liberal tentang sistem hukum Islam, baik dari segi keotentikan sumber hukum Islam, ciri-cirinya, ruang lingkupnya, tujuan-tujuannya, dan hal-hal lain yang terkait dengannya.

Bab 4 merupakan analisa sosiologis pandangan Islam Liberal tentang penerapan hukum Islam di Indonesia, serta menjelaskan kedudukan fenomena sosial dalam Hukum Islam.

Dan Bab 5 yang merupakan bab Penutup, akan menerangkan kesimpulan hasil penelitian, dan saran-saran yang terkait dengan kepentingan ilmiah maupun praktis.

⁵³ *Ibid.*

BAB 2

PERKEMBANGAN DAN PEMIKIRAN ISLAM LIBERAL INDONESIA

2.1 Sejarah

Sebelum mengkaji pemikiran kalangan Islam Liberal tentang hukum Islam, sangat penting untuk kaji terlebih dahulu bagaimana sejarah munculnya kelompok pemikiran ini. Sebab sebagaimana telah disebutkan dalam bab sebelumnya, lahirnya sebuah pemikiran ataupun gerakan pemikiran pasti tidak lepas dari konteks sosial yang membentuknya, seperti kondisi sosial, politik, ekonomi, pendidikan, dan psikologis para pemikirnya.

2.1.1 Konteks Global

Kemunculan Islam Liberal Indonesia sesungguhnya tidak bisa dilepaskan dari perkembangan yang terjadi di negara-negara lain secara keseluruhan yang terjadi perubahan besar terkait masalah-masalah perlunya demokratisasi dalam sebuah negara.

Gelombang demokratisasi politik yang terjadi di banyak negara ternyata tidak saja terkait dengan masalah hubungan negara dengan rakyat, misalnya dalam pemilu, tetapi juga terkait dengan bagaimana kehidupan keagamaan menjadi lebih demokratis. Penghormatan terhadap kaum minoritas, penghargaan terhadap perbedaan pendapat, bahkan pilihan politik berdasarkan agama menjadi perdebatan yang sengit hampir di seluruh negara di dunia, tidak terkecuali di Indonesia yang mayoritas penduduknya beragama Islam.

Maraknya gerakan demokratisasi yang menuntut hak antara laki-laki dan perempuan dalam bidang politik serta dalam hal pengasuhan anak dan karier, termasuk soal melahirkan anak dan penyusuan anak merupakan isu yang sangat penting pada pertumbuhan kesadaran gerakan gender dan feminisme.⁵⁴

Gerakan feminisme ini pada akhirnya memberikan banyak dorongan untuk umat Islam Internasional. Tokoh-tokoh seperti Amina Wadud, Fatima Mernisi, Rifat Hasan, dan Asghar Ali yang bergerak dalam ranah isu-isu perempuan menjadi sumber inspirasi kaum muslim untuk melakukan perubahan secara besar-

⁵⁴ Luthfi Assyaukanie, *Islam Benar Versus Islam Salah*, (Depok: Kata Kita, 2007), hal. 69.

besaran. Bahkan gerakan feminisme tersebut kemudian memunculkan apa belakngan disebut sebagai feminisme muslim.

Banyak buku ditulis terkait dengan pemikiran feminis muslim. Ada banyak yang dibicarakan terutama terkait dengan bagaimana agar perempuan di mata Islam tidak berada dalam posisi marjinal, subordinat, dan tertindas. Oleh karenanya mereka mengusung tema tentang kesetaraan gender, kadilan untuk semua umat manusia, dan memposisikan perempuan sebagai manusia yang memiliki kedudukan yang sama dengan laki-laki.⁵⁵ Buku-buku tersebut menjadi rujukan utama kaum feminis muslim.

Gerakan demokratisasi di Amerika yang menuntut kesamaan hak kaum kulit hitam atas kulit putih juga menjadi inspirasi pada perkembangan pemikiran Islam Liberal di Indonesia. Gerakan kaum kulit hitam afrika yang dipelopori oleh Farid Esack serta gerakan pembelaan atas kaum minoritas dan terpinggirkan yang dilakukan Abdullahi Ahmed An Naim di Sudan secara tidak langsung juga memberikan dorongan pada adanya kemauan untuk perubahan dalam tubuh umat Islam Indonesia. Karya An Naim yang berjudul *Toward Islamic Law and Human Right* diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh penerbit LKiS Yogyakarta dengan judul *Dekontruksi Syariah*⁵⁶. Buku ini menjadi diskursus para intelektual muslim Indonesia sejak tahun 1990-an. Sementara karya Farid Esack yang bertitel *Al-Qur'an and Pluralism* mengungkap tentang perlunya perspektif pembebasan pada kaum minoritas Islam dalam sebuah negara non muslim. Buku Farid Esack ini juga sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dan diterbitkan oleh penerbit Mizan dengan judul *Al-Qur'an dan Pluralisme* (1998).⁵⁷

Sebelum mereka berdua, sebenarnya terdapat beberapa pemikir asing yang pikiran-pikirannya sering dijadikan rujukan, antara lain : Hasan Hanafi, Mohammed Arkoun, Mahmoud Mohammad Thaha, Abid Al-Jabiri, Nashr Hamid Abu Zayd, Abdul Karim Suroush asal Iran, Ali Abdul Roziq, Mohammad Syahrour, Bassam Tibbi, dan juga Fazlur Rahman sebagai peletak dasar

⁵⁵ Lihat karya-karya mereka : Amina Wadud Muhsin, *Ratu-Ratu Perempuan dalam Islam* (Bandung: Mizan, 1992), Fatimah Mernisi, *Kepemimpinan Wanita dalam Islam*, (Bandung : Mizan, 1993), Rifat Hasan, *Setara di Hadapan Allah*, (Yogyakarta : LSPPA, 1993), Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1997)

⁵⁶ Abdullahi Ahmad An Naim, *Dekonstruksi Syariah*, (Yogyakarta: LKiS, 1996)

⁵⁷ Farid Esack, *Al-Qur'an dan Pluralisme*, (Jakarta : Mizan, 1998)

Liberalisme Islam yang menjadi rujukan para Intelektual Indonesia pada era 1990-an. Para Intelektual muslim ini memberikan banyak inspirasi atas terjadinya perubahan besar dalam tubuh umat Islam Indonesia.⁵⁸

Yang paling menonjol dan berpengaruh di Indonesia diantara mereka adalah Fazlur Rahman dari Pakistan kerana murid-muridnya dikemudian hari banyak menjadi tokoh di Indonesia dan turut menyebarkan pemikiran-pemikirannya. Bibit liberalnya sudah semakin tampak ketika ia melanjutkan studi Islam ke Barat, yaitu di Universitas Oxford, Inggris tahun 1946. Tahun 1950 Fazlur Rahman berhasil merampungkan studi doktoralnya di Oxford dengan sebuah disertasi berjudul *Ibnu Sina*.⁵⁹ Beberapa tahun kemudian Rahman mengabdikan dirinya untuk mengajar di Durham University Inggris, Mc Gill University Kanada, dan lain-lain.⁶⁰

Awal Tahun 1960-an Rahman kembali ke Pakistan. Tahun 1962, Rahman ditunjuk pemerintah Pakistan sebagai direktur Lembaga Riset Islam. Di situ Rahman menuangkan pikiran-pikiran liberalnya di *Jurnal Islamic Studies* yang berbahasa Inggris, dan *Jurnal Fikru Nazhr* yang berbahasa urdu. Namun pendapat-pendapat Fazlur Rahman banyak ditentang oleh ulama Islam Pakistan karena dianggap banyak menyerang hukum-hukum Islam yang sudah baku.⁶¹

Mendapat serangan-serangan tajam dari ulama-ulama Islam Pakistan, Fazlur Rahman berpindah ke Amerika dan menjadi tenaga pengajar di Universitas California, Los Angeles pada tahun 1968. Pada tahun 1969 diangkat menjadi profesor dalam bidang pemikiran Islam pada Universitas Chicago, dimana lembaga ini merupakan tempat terakhir dia berkerja hingga meninggal dunia pada tahun 1988.⁶²

⁵⁸ Zuly Qodir, *Islam Liberal, Varian-Varian Liberalisme Islam di Indonesia 1991-2002*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), hal. 92.

⁵⁹ Tentang kehidupan dan karya-karya Fazlur Rahman ini bisa dilihat di buku Taufik Adnan Kamal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, 1990.

⁶⁰ Federick Matewson, *The Legacy of Fazlur Rahman*, dalam Yvone Yazbeck Haddad. (ed) *The Muslim of America*, (New York: Oxford University Press, 1993), hal. 96.

⁶¹ Salem M.M. Qureshi, *Religion and Party Politics in Pakistan, Contribution to Asian Studies*, Vol 2, (1997), hal. 56.

⁶² Mumtaz Ahmad, *In Memoriam Profesor Fazlur Rahman*, *The America Journal of Islamic Social Science*, Vol 5 No. 1 (1998), hal. 2.

Dr. Abu A'la⁶³ dalam bukunya yang berjudul " Dari Neomodernisme ke Islam Liberal; Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia" menyatakan bahwa tokoh reformis asal Pakistan ini, dinilai memiliki andil besar dan pengaruh yang sangat kuat bagi berseminya wacana Islam liberal di Indonesia. Dalam pandangan A'la, terdapat—setidaknya—dua signifikansi yang bisa diambil dari pengetahuan kita akan hal tersebut. Pertama, secara teoretis keilmuan, warisan pemikiran yang digagas Fazlur, kelak berhasil menjadi arus utama (mainstream) bagi gerakan pembaruan Islam berikut pembiakannya di Indonesia. Pada titik inilah, gagasan ideal Fazlur sepenuhnya tak dapat dipisahkan dengan wacana keagamaan yang hegemonik di nusantara. Betapa kita lihat, pelbagai gagasannya (antara lain yang sangat menonjol adalah ide penafsiran al-Qur'an dan Hadits secara rekonstruktif dan "hidup") telah menjadi topik penting dari beragam diskusi yang marak digelar di berbagai tempat. Kedua, pemikiran Fazlur pada akhirnya menawarkan alternatif baru serta perspektif lain bagi kesadaran teologi (sebagian) umat Islam di Indonesia. Konsep pendekatan holistik (yang dikenal dengan "teologi Qur'ani") yang disodorkannya, serta-merta telah membuka cakrawala pandang baru yang lebih fungsional, liberal, dan *applicable* dalam merespon problema sosial kemanusiaan mutakhir. Penelusuran Abd. A'la dalam buku ini akhirnya bermuara pada sebuah kesimpulan bahwa cita pembaruan yang ditularkan Fazlur Rahman bagi paradigma keislaman di Indonesia telah menampakkan hasil yang gemilang. Bukan saja dari tawaran pembaruan yang dretasnya, namun lebih dari itu, ia menyisakan sejumlah "organisme" pemikiran yang sangat berharga dan sarat dengan nilai-nilai liberal yang kontekstual, transformatif, dan juga otentik.⁶⁴

⁶³ Salah satu tokoh Islam liberal di Indonesia ini lahir di Madura tahun 1957. Dengan latar belakang pendidikan pesantren, kemudian melanjutkan pendidikan tingginya di IAIN Sunan Ampel Surabaya jurusan sastra Arab, program magister dan doktoralnya diselesaikan di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Karya tulis yang dihasilkan antara lain : *Melampaui Dialog Agama, Dari Neomodernisme ke Islam Liberal*, dan *Pluralisme dan Islam Indonesia ke Depan : Agama Sebagai Tantangan dalam Sururin (editor) dalam Nilai-Nilai Pluralisme dalam Islam : Bingkai Gagasan yang Berserak*, dan sebagainya. Abd A'la banyak mengusung ide-ide pluralisme agama, yang menyakatakan bahwa semua agama sama. (lihat : Budi Hadrianto, *50 Tokoh Islam Liberal Indonesia Pengusung Ide Sekularisme, Pluralisme, dan Liberalisme Agama*, (Jakarta : Hujjah Press, 2007) hal. 175-177)

⁶⁴ Abd. A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal; Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 2003)

Tokoh-tokoh Islam liberal lainnya yang cukup berpengaruh di dunia Islam, khususnya di Mesir adalah Dr. Faraj Faudah, Dr. Muhammad Khalafullah, dan Dr. Fuad Zakaria.⁶⁵

Diskusi tentang demokrasi dan Islam yang terjadi di negara-negara Timur Tengah dan Afrika juga merupakan bukti yang nyata bahwa dalam dunia internasional telah terjadi perubahan besar menuju sistem politik yang lebih egaliter, dan bahkan cenderung liberal.⁶⁶ Dan Hal ini juga berpengaruh besar terhadap perkembangan pemikiran Islam di tanah air.

Seperti perubahan yang terjadi pada ranah glocal, dinamika pada konteks regional dan nasional juga memiliki pengaruh yang penting terkait dengan tumbuh dan perkembangan pemikiran Islam Liberal. Pada tingkat regional, ada beberapa isu penting yang turut mempengaruhi laju pertumbuhan dan perkembangan pemikiran Islam Liberal, seperti isu demokratisasi yang melanda Filipina, Taiwan, China, Korea, Pakistan, India, dan Malaysia menjadi bagian yang tak terpisahkan dari gelombang perubahan yang terjadi di Asia.⁶⁷ Apa yang terjadi di beberapa negara Asia dan Asia Tenggara secara tidak langsung juga memberikan pengaruh pada gerakan perubahan, terutama isu demokratisasi yang telah lama berada dalam pasungan otoritarianisme.

2.1.2 Konteks Indonesia

Kemunculan istilah Islam Liberal mulai berkembang pesat terutama di Indonesia tahun 1980-an, yaitu oleh tokoh utama dan sumber rujukan utama komunitas atau jaringan Islam Liberal, Nurcholish Madjid.⁶⁸ Beliau merupakan

⁶⁵ Hatono Ahmad Jaiz, *Bahaya Islam Liberal*, (Jakarta: Pustaka Al Kautsar, 2002), hal 20.

⁶⁶ O. Voll, *Islam Continuity and Changes*, (1989), Esposito, *Challengers Islam Myth or Reality*, (1992), dan Bernard Lewis, *Islam, Democracy and Liberalism*, (2000).

⁶⁷ Anders Uhin, *Oposisi Berserak : Arus Deras Demokratisasi Gelombang Ketiga di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1998).

⁶⁸ Lahir di Jombang tahun 1939 dan meninggal di Jakarta tahun 2005. Pendidikan dasar dan menengah ditempuh di pesantren, dan melanjutkan pendidikan tinggi di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta dalam program sastra Arab, dan menyelesaikan doktoralnya di University of Chicago program Studi Agama Islam. Aktifitasnya sebagai peneliti LIPI Jakarta (1984-2005), Dosen IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (1985-2005), dan Rektor Universitas Paramadina Mulya Jakarta (1998-2005). Tulisan-tulisannya antara lain : *Islam in Indonesia : Challenges and Opportunities* dalam Cyriac K Pullabilly (Editor) *Islam in Modern Word, Khazanah Intelektual-Islam, Islam Kemodernan dan Keindonesian, Islam Doktrin dan Peradaban, Pintu-Pintu menuju Tuhan, Islam Agama Kemanusiaan, Pencarian Akar-Akar Islam bagi Pluralisme Modern : Pengalaman Indonesia* dalam Mark Woodward edisi *Menuju suatu dalam paradigma baru*, dan sebagainya.

salah satu murid dari Fazlur Rahman di Chicago University, dan mendapatkan gelar Doktor di sana, yang tentu saja berpengaruh pada pemikirannya.

Tonggak pembaharuannya diungkapkan ketika ia ceramah halal bi halal di Jakarta, Pada 3 Januari 1970. Dalam acara yang dihadiri oleh aktivis-aktivis HMI, PII, GPI, dan Persami (Persatuan Sarjana Muslim Indonesia) itu, Nurcholis menyampaikan makalahnya yang berjudul "Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat."⁶⁹

Makalahnya tersebut sempat menggegerkan aktivis-aktivis Islam saat itu. Karena di situ Ia mengajak ke arah sekularisasi dan liberalisasi pemikiran Islam. Di sisi lain Nurcholis juga mengungkapkan :

" Sekularisasi tidaklah dimaksudkan sebagai penerapan sekularisme dan mengubah kaum muslimin menjadi sekularis. Tetapi dimaksudkan untuk menduniawikan nilai-nilai yang sudah semestinya bersifat duniawi, dan melepaskan umat Islam dari kecenderungan mengukhrowikannya. Dengan demikian kesediaan mental untuk selalu menguji dan menguji kembali kebenaran suatu nilai di hadapan kenyataan-kenyataan material, moral, maupun historis, menjadi sifat kaum muslimin."⁷⁰

Pelopor berkembangnya pemikiran Islam Liberal yang lain adalah Harun Nasution,⁷¹ salah seorang intelektual yang dikenal ide rasionalitas Islam-nya.⁷²

Nurcholis merupakan tokoh Islam liberal yang paling terkemuka di Indonesia. Sejak kunjungannya ke Amerika Serikat tahun 1969 pemikirannya berubah 180 derajat, yang sebelumnya anti Amerika/ Barat berubah menjadi pro Amerika/ Barat. Atas permintaan Fazlur Rahman dan Leonard Binder yang merupakan guru besarnya di Chicago University ia melakukan penelitian di Amerika tahun 1976 yang didanai oleh Ford Foundation, sebuah yayasan Amerika yang sampai kini masih bekerja sama dengan kegiatan-kegiatan Jaringan Islam Liberal dan Yayasan Paramadina. Nurcholis banyak mengusung ide pluralisme agama, sekularisme dan liberalisme. Hingga saat meninggalnya, Jaringan Islam Liberal menulis dalam situsnya :” Turut berduka cita atas meninggalnya Bapak Pluralisme dan Toleransi Prof Dr. Nurcholis Madjid.. semoga kami dapat meneruskan perjuangannya. (Budi Hantianto, *Op. Cit.*, hal. 58-74)

⁶⁹ Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1999) hal. 53-54

⁷⁰ Nurcholish Madjid, *Islam Kemandirian dan Keindonesiaan*, 1999.

⁷¹ Lahir di Pematang siantar tahun 1919. Setelah menyelesaikan pendidikan dasar Hollandsch Inlandsche School, ia melanjutkan studi Islam de tingkat menengah di Moderne Islamietische Kweekschool. Karena desakan orang tua, ia melanjutkan studi di Saudi Arabia, namun tidak lama kemudian pindah ke Mesir untuk mendalami Islam di fakultas Ushuluddin, Univesitas Al Azhar, namun merasa tidak puas dan kemudian pindah ke Univesitas Amerika di Kairo dan mendalami Ilmu Pendidikan dan Ilmu-ilmu sosial. Pendidikan selanjutnya ditempuh di Universitas McGill, Kanada. Untuk tingkat megister di universitas ini ia menulis “Pemikiran Negara Islam di Indonesia” dan untuk desertasi ia menulis tentang “Posisi Akal dalam Pemikiran Teolog Muhammad Abduh. Setelah itu, Harun kembali ke tanah air dan mencurahkan perhatiannya pada pengembangan pemikiran Islam lewat IAIN. Harun Nasution telah menulis sejumlah buku dan semuanya menjadi buku teks terutama di lingkungan IAIN : *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, Teologi Islam, Filsafat Agama, Filsafat dan Mistik dalam Islam, Aliran Moden dalam Islam*, dan *Muhammad Abduh dan Teologi Mu'tazilah*. Cara pandang dan cara penyajian Harun terhadap agama Islam adalah gaya khas Barat, yang menempatkan semua agama pada posisi dan

Salah satu karyanya yang mencerminkan pemikirannya adalah *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Dalam buku tersebut beliau mulai menyinggung tentang persamaan agama. Juga tentang tema aspek pembaharuan dalam Islam, beliau mengungkapkan :

"Modernisasi dalam hidup keagamaan di Barat mempunyai tujuan untuk menyesuaikan ajaran-ajaran yang terdapat dalam agama katolik dan protestan dengan Ilmu pengetahuan dan falsafat modern. Aliran ini akhirnya membawa sekulerisme di Barat. Pembaharuan dalam Islam mempunyai tujuan yang sama."⁷³

Pemikiran Islam Liberal yang disuarakan oleh Nurcholish Madjid dan Harun Nasution ini tentu saja berakar pada sejarah Islam klasik. Teologi *Mu'tazilah* yang dikembangkan oleh Al-Kindi, Al-Farabi, Ibnu Sina, dan Ibnu Rusyd dianggap sebagai penyumbang tumbuh suburnya tradisi liberal dalam Islam, atau sekurang-kurangnya memberikan sumbangan bagi tumbuhnya proses rasionalisasi dalam Islam.⁷⁴

Lahirnya gagasan Islam liberal sebenarnya juga dipengaruhi oleh beberapa faktor, yakni : keyakinan perlunya sebuah filsafat dialektik; keyakinan aspek historisme dalam kehidupan sosial keagamaan; perlunya membuka kembali pintu ijtihad; penggunaan argumen-argumen rasional untuk iman; perlunya pembaharuan pendidikan, dan pentingnya menaruh simpati pada hak-hak perempuan dalam Islam.⁷⁵

Sebenarnya kemunculan pemikiran liberal di Indonesia dapat dikatakan sebagai bagian dari proses *imagine of thought* yang sangat dipengaruhi faktor global sekularisasi. Perbedaan secara tegas wilayah agama dan negara yang dilakukan Kemal Ataturk di Turki dan tergelarnya demokratisasi yang melanda

fenomena yang sama. Misalnya, menggambarkan proses perkembangan teologi sebagai hasil evolusi, dari dinamisme, animisme, politeisme atau henoteisme, lalu monoteisme yang Ia katakan juga sebagai agama tauhid. (Budi Hantianto, *Op. Cit.*, hal. 36-40).

⁷² Saeful Muzali (ed.) *Islam Rasional, Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*, (Bandung: Mizan, 1995).

⁷³ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: UI Press, 1986) Jilid II, hal. 101.

⁷⁴ Pola pemikiran yang paling menonjol dari Teologi Mu'tazilah ini adalah lebih mengedepankan logika akal pikiran / rasionalitas dalam menerima dalil dari dua sumber hukum Islam yaitu Al-Qur'an dan As-Sunnah, atau menginterpretasikan dalil dari Al-Qur'an maupun As-Sunnah dengan lebih mengedepankan logika akal. Untuk keterangan yang lebih luas mengenai Teologi Mu'tazilah ini baca tulisan Dr. Said Al Qahthani, *Aqidah Ahlu As-Sunnah wal Jama'ah 'Ala Dlaui Al Kitab wa As-Sunnah*, (Makkah: Daru Thayyibah Al Khadlra', 2005).

⁷⁵ Saiedi dalam Hedde dan Shuppe, (1984), Hal. 179-180.

dunia-dunia muslim, termasuk Indonesia, adalah hal yang turut mempengaruhi. Kenyataan inilah yang kemudian mendorong kelompok atau komunitas yang disebut *liberal Islam* melakukan manuver-manuver dengan merombak pola kaislam yang selama ini dipegangnya.

Selain itu, Abdurrahman Wahid⁷⁶ yang merupakan salah seorang pemikir liberal Indonesia, menyatakan :

"Sesungguhnya perihal kesempurnaan agama, kita semua tidak ada yang meragukannya. Namun demikian, agama sebagai bentuk manifestasi penghayatan maupun pengalaman manusia terhadap keyakinan yang mereka anut, sesungguhnya masih terbuka terhadap pertanyaan: "begitukah memang maksud Tuhan?" ada Al-Qur'an dan Hadits sebagai pedoman kita beramal memang benar adanya. Apa yang kemudian kita amalkan merupakan produk pemahaman juga dibantu oleh penguraian yang dilakukan oleh para Ulama melalui pelebagai karangan mereka, baik fiqh, tauhid, akhlaq, dan lain-lain. Apakah berarti segala sesuatu telah selesai? Apakah berarti semua masalah yang berada di tengah keberadaan kehidupan manusia kita sehari-hari telah memperoleh jawabannya? Apakah semua awamir tersebut telah menjangkau setiap celah kehidupan yang memerlukan pengaturan? Lalu apakah setiap *nawahi* juga telah mampu menutup semua celah yang membuat manusia tersungkur? Ternyata bila diperiksa secara tekstual, hanya berdasarkan bunyi huruf-huruf yang ada pada nash-nash, kita tidak ragu untuk mengatakannya, belum semua hal terlibat di dalamnya."⁷⁷

Gagasan-gagasan Islam yang dikembangkan oleh Nurcholish dan kelompoknya secara umum adalah ketidaksetujuan terhadap pemberlakuan Syariat

⁷⁶ Lahir di Jombang tahun 1940. Pendidikannya di tempuh di Pesantren Tambak Beras Jombang, kemudian melanjutkan ke Departemen Studi Islam dan Arab Tingkat Tinggi di Universitas Al Azhar Kairo, dan terakhir di Fakultas Surat-Surat Universitas Baghdad. Karirnya diawali dengan mengajar di pesantren dan Dekan Universitas Hasyim Ashari Fakultas Ushuluddin Jombang, Ketua balai seni Jakarta (1983-1985), Ketua Umum NU (1984-1999), Ketua Forum Demokrasi (1990), Ketua Konferensi Agama dan Perdamaian Sedunia (1994), Anggota MPR RI (1999), dan Presiden RI (1999-2001). Saat menjadi Presiden, Gus Dur (sapaan akrab Abdurrahman Wahid) pernah menyatakan akan membuka hubungan dagang dengan Israel. Namun ide ini mendapat menentangan dari banyak pihak. Disamping itu beliau juga menerima kedudukan di Shimon Peres Peace Centre. Gus Dur sering sangat sering membuat pernyataan yang kontroversial. Mulai dari pernyataannya yang ingin mengganti ucapan Assalamu alaikum dengan ucapan selamat pagi/siang/malam hingga mengatakan Al-Qur'an sebagai kitab porno. Ia bahkan pernah dinobatkan sebagai anggota kehormatan Legium Christus pada bulan Januari 2002, tugas beliau adalah sebagai ujung tombak menolak pemberlakuan Piagam Jakarta dan melalui NU melindungi orang Kristen Jawa. Gus Dur juga pernah memberikan kata pengantar dalam buku "*Aku Bangga Jadi Anak PKI*". Gus Dur seringkali memberikan pernyataan yang dinilai sebagian orang justru memojokkan Islam dan membela kelompok non Muslim. Beliau juga sering mengumandangkan ide pluralisme agama, yang baginya semua agama itu sama. (Budi Hantianto, *Op. Cit.*, hal.16-26)

⁷⁷ Laode Ida, *NU Muda: Kaum Progresif dan Sekularisme Baru*, (Jakarta : Erlangga, 2004), hal. 66.

Islam (pemberlakuan secara legal formal oleh negara), sekularisasi, pluralisme teologis, dan sebagainya.⁷⁸ Setelah Nurcholish meluncurkan gagasan-gagasan tersebut melalui Paramadina, kemudian pengikut-pengikut beliau mengembangkan gagasannya lebih intensif lewat yang mereka sebut dengan "Jaringan Islam Liberal" atau biasa disingkat JIL. Jaringan Islam Liberal mulai aktif pada maret 2001 lalu. Kegiatan awal dilakukan dengan menggelar kelompok diskusi maya (milis) yang tergabung dalam islamliberal@yahoo.com, selain menyebarkan gagasannya lewat website www.islamlib.com.⁷⁹

Dalam websitenya tersebut JIL mengungkapkan :

"Tujuan utama kami adalah menyebarkan gagasan Islam Liberal seluas-luasnya kepada masyarakat. Untuk itu kami memilih bentuk jaringan, bukan organisasi kemasyarakatan, maupun partai politik. JIL adalah wadah yang longgar untuk siapapun yang memiliki aspirasi dan kepedulian terhadap gagasan Islam Liberal."

Demikian juga Assyaukani⁸⁰ sebagai salah seorang pendirinya menyatakan bahwa sejak awal, JIL diniatkan sebagai payung atau penghubung organisasi Islam Liberal yang ada di Indonesia. Karena itu, gerakan ini tak memakai nama organisasi atau lembaga, tapi jaringan. Dengan nama jaringan, JIL berusaha jadi komunitas tempat para aktivis Muslim berbagai organisasi Islam Liberal berinteraksi dan bertukar pandangan secara bebas.⁸¹

Sejak 25 Juni 2001, JIL mengisi satu halaman koran Jawa Pos Minggu, berikut 51 koran jaringannya, tentang artikel dan wawancara seputar perspektif Islam Liberal.⁸² Tiap kams sore, JIL menyiarkan wawancara langsung dan diskusi interaktif dengan para kontributor Islam Liberal, lewat kantor berita Radio 68H dan puluhan radio jaringannya.⁸³ Selain itu, media massa yang aktif

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ www.islamlib.com

⁸⁰ Pengajar Sejarah Pemikiran Islam di Universitas Paramadina ini mendapatkan gelar PhD-nya di Islamic Studies pada University of Melborne, Australia. Menyelesaikan program sarjana muda di Fakultas Syariah Jordan University, Amman, Jordanian dan master di The International Institute of Islamic Thought dan Civiltation (ISTAC) Kuala Lumpur. Karya monumental Luthfi adalah sebagai penyunting buku *Wajah Islam Liberal di Indonesia*. Buku inilah yang merupakan propaganda besar Islam Liberal di Indonesia. (Budi Hantianto, *Op. Cit.*, hal.216-219)

⁸¹ <http://risal.wordpress.com/2007/07/12/cerita-panjang-sejarah-islam-liberal/>

⁸² Lihat Koran Jawa Pos Juni 2001 dan edisi-edisi hari Minggu berikutnya.

⁸³ Lihat majalah *Gatra*, 1 Desember 2001.

meluncurkan gagasan-gagasan Islam Liberal di antaranya adalah Kompas, Koran Tempo, dan sebagainya.

Para intelektual muda yang terlibat dalam pengelolaan Jaringan Islam Liberal angkatan pertama adalah: Goenawan Mohammad,⁸⁴ Ahmad Sahal,⁸⁵ Ulil Abshar Abdalla,⁸⁶ Luthfie Asy-syaukanie, Hamid Basyaib⁸⁷ dan Nong Darol Mahmada.⁸⁸ Bisa dikatakan nama-nama ini adalah sebagai founding father JIL secara kelembagaan. Namun jika dikerucutkan kembali, kemunculan JIL tidak lepas dari tangan Ulil Abshar Abdalla (Lakpesdam NU), Ahmad Sahal (Jurnal

⁸⁴ Lahir di Batang, Jawa Tengah 1941. Pendidikan terakhirnya di Fakultas Psikologi UI namun tidak sampai selesai. Beliau adalah seorang jurnalis dan sastrawan yang kritis. Ia banyak memperjuangkan kebebasan berbicara dan berpikir melalui berbagai tulisan dan organisasi yang didirikannya. Tulisannya banyak mengangkat tema HAM, agama, demokrasi, korupsi, dan sebagainya. Pada tahun 1971, Goenawan bersama rekan-rekannya mendirikan Majalah Mingguan Tempo, sebuah majalah yang mengusung karakter jurnalisme majalah *Time*. Tempo dianggap sebagai oposisi yang merugikan kepentingan pemerintah, sehingga dihentikan penerbitannya pada tahun 1994, dan kembali terbit setelah Presiden Soeharto diturunkan tahun 1998, dan memperluas usahannya dengan menerbitkan surat kabar harian bernama Koran Tempo. Meskipun jarang memberikan pernyataan tentang Islam liberal dan pluralisme, Goenawan Muhammad adalah tokoh paling berperan bagi tumbuhnya bibit-bibit Islam Liberal di Indonesia melalui perannya di Media. Ia membidani, atau setidaknya memfasilitasi terbentuknya Kelompok Jaringan Islam Liberal (JIL) di Markas teater Utan Kayu. Sehingga Goenawan dikenal sebagai sosok tokoh pers yang konsisten dalam meliberalkan Islam di Indonesia. (Budi Hantianto, *Op. Cit.*, hal. 106-112).

⁸⁵ Ahmad Sahal termasuk tokoh muda pelopor Islam liberal di Indonesia. Ia memiliki latar belakang pendidikan pesantren dan melanjutkan pendidikan tinggi di Fakultas Syari'ah IAIN Yogyakarta dan Jurusan Akidah Filsafat Fakultas Ushuluddin IAIN Jakarta. Pemikirannya yang paling menonjol antara lain adalah bahwa Al-Qur'an dan As-Sunnah tidak mengatur kehidupan secara total karena yang terpenting bukanlah ketentuan teknis dalam bunyi harfiah nash yang mencakup seluruh kehidupan melainkan prinsip moralitas universal yang menjadi *maqahid syariah*-nya. (Budi Hantianto, *Op. Cit.*, hal.187-188).

⁸⁶ Lahir di Pati, Jawa Tengah tahun 1967 dan tumbuh di lingkungan pesantren, pernah menempuh pendidikan di LIPIA Jakarta (sebuah universitas cabang dari Universitas Ibn Su'ud Riyadl Arab Saudi) namun dikeluarkan karena dianggap menentang arus, dan melanjutkan pendidikan S2 dan S3 sekaligus dibidang perbandingan Agama di Universitas Boston, Amerika Serikat. Namanya mulai mecuat dan mejadi pembicaraan banyak orang sejak mendirikan dan menjadi koordinator Jaringan Islam Liberal (JIL) yang lantang menyuarakan pluralisme dan bertujuan menyebarkan gagasan Islam liberal seluas-luasnya. Dalam memimpin JIL, Ulil sering melecehkan Islam dan dinilai mengajarkan paham kesesatan terhadap masyarakat. (Budi Hantianto, *Op. Cit.*, hal. 262-270).

⁸⁷ Hamid Basyaib adalah aktifis JIL dan aktif di yayasan Aksara. Alumnus Universitas Islam Indonesi (UII) Yogyakarta ini pernah mengawaki majalah Ummat. Selain perintis berdirinya JIL, ia juga turut merintis berdirinya *The Indonesian Instite Jakarta*. Sebagai seorang sekularis, liberalis dan pluralis, tulisan-tulisannya jelas sekali membela ide-ide tersebut. (Budi Hantianto, *Op. Cit.*, hal. 200).

⁸⁸ Nong Darol Mahmada yang berlatar belakang pesantren, menyelesaikan kuliah di jurusan Tafsir Hadits Fakultas Ushuluddin IAIN Jakarta tahun 1998. Pernah menjadi ketua Forum Mahasiswa Ciputat (Formaci), kelompok belajar yang bermukim di Ciputat, Jakarta, dan pengamat masalah-masalah gender dan Islam. Ia menyunting buku yang berjudul "*Kritik Atas Jilbab*", serta bekerja untuk JIL dan salah satu koordinator di divisi pengembangan media dan advokasi, ISAI (Insittus Studi Arus Informasi) yang bermarkas di Jl Utan Kayu 68 H, Jakarta. (Budi Hantianto, *Op. Cit.*, hal. 227-229).

Kalam), dan Goenawan Mohammad (ISAI) sebagai trimurti berdirinya JIL yang sempat melontarkan wacana itu ketika mereka berkumpul di Jalan Utan Kayu 68 H, Jakarta Timur, Februari 2001.⁸⁹

Goenawan Mohamad dapat dikatakan sebagai pemrakarsa perkumpulan mereka di Utan Kayu 68 ini. Setelah pembredelan Tempo pada 1994, ia mendirikan ISAI (Institut Studi Arus Informasi), sebuah organisasi yang dibentuk bersama rekan-rekan dari Tempo dan Aliansi Jurnalis Independen, serta sejumlah cendekiawan yang memperjuangkan kebebasan ekspresi. Secara sembunyi-sembunyi, antara lain di Jalan Utan Kayu 68H, ISAI menerbitkan serangkaian media dan buku perlawanan terhadap Orde Baru. Sebab itu di Utan Kayu 68H bertemu banyak elemen: aktivis pro-demokrasi, seniman, dan cendekiawan, yang bekerja bahu membahu dalam perlawanan itu. Dari ikatan inilah lahir Teater Utan Kayu, Radio 68H, Galeri Lontar, Kedai Tempo, dan Jaringan Islam Liberal.⁹⁰

Dalam melaksanakan aktifitas-aktifitasnya baik melalui acara-acara terbuka atau melalui media yang disebut di atas, JIL juga bekerja sama dengan para intelektual, penulis, dan akademisi dalam dan luar negeri, untuk menjadi kontributornya. Mereka adalah sebagai berikut :⁹¹

- Nurcholish Madjid, *Universitas Paramadina Mulya, Jakarta.*
- Charles Kurzman, *University of Nort Carolina.*⁹²
- Azzumardi Azra, *UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.*⁹³
- Abdallah Laroui, *Muhammad V University, Maroko.*
- Masdar F. Mas'udi, *Pusat Pengembangan Pesantren dan Masyarakat, Jakarta.*⁹⁴

⁸⁹ <http://jalankuu.blogspot.com/2011/04/lain-guru-lain-murid-sejarah-jil.html>

⁹⁰ http://id.wikipedia.org/wiki/Goenawan_Mohamad

⁹¹ Adian Husaini dan Nuim Hidayat, *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, dan Jawabannya*, (Jakarta : Gema Insani Press, 2002), hal. 6.

⁹² Salah satu bacaan penting pengikut Islam liberal adalah buku Charles Kurzman (editor) yang berjudul *Wacana Islam Liberal : Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global.* (Ibid., hal 9).

⁹³ Lahir di Sumatra Barat 1955, penyelesaian pendidikan di IAIN Jakarta, Master of Art Departemen Bahasa dan Budaya Timur Tengah di Columbia University, Master of Philosophy Departemen Sejarah, dan Doktor Philosophy Degree pada universitas yang sama. Ia termasuk tokoh Islam liberal yang tergolong senior. (Budi Hantianto, *Op. Cit.*, hal.96-105).

⁹⁴ Lahir di Purwokerto tahun 1954, berlatar belakang pendidikan pesantren, dan menamatkan pendidikan tinggi di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Tulisan-tulisannya antara lain : *Agama dan Keadilan : Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam, Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan, Keadilan Dulu Baru Potong Tangan dalam Wajah Liberal-Islam di Indonesia, Waktu*

- Abdurrahman Wahid, *PBNU, Jakarta*.
- Goenawan Muhammad, *Majalah Tempo, Jakarta*.
- Djohan Effendi, *Deakin University, Australia*.⁹⁵
- Abdullah Ahmad an Naim, *University of Khartoum, Sudan*.
- Jalaluddin Rahmat, *Yayasan Muthahhari, Bandung*.⁹⁶
- Asghar Ali Engineer.
- Nasaruddin Umar, *UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta*.⁹⁷
- Mohammed Arkoun, *University of Sorbonne, Prancis*.
- Komaruddin Hidayat, *Yayasan Paramadina, Jakarta*.⁹⁸
- Sadeq Jalal Azam, *Damascus University, Suriah*.
- Said Agil Siraj, *PBNU, Jakarta*.⁹⁹
- Denny JA, *Universitas Jayabaya, Jakarta*.¹⁰⁰

Pelaksanaan Ibadah Haji Perlu Ditinjau Ulang dalam Ijtihad Liberal. Masdar juga merupakan penggagas fikih kontekstual dan Pemred Jurnal Pesantren. (*Ibid.*, hal. 145-146).

⁹⁵ Lahir di Kalimantan Selatan tahun 1939, menempuh Pendidikan Guru Agama Banjarmasin, Pendidikan Hakim Islam Negeri Yogyakarta, dan IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, kemudian melanjutkan program Doktor di Universitas Deakin, Geelong, Victoria Ia dijuluki pemikir Islam inklusif yang sangat liberal, yang pada era pemerintahan Gus Dur sempat menjabat sebagai Menteri Sekretariat Negara. Dari segi pemikiran, Djohan memiliki kedekatan dengan Gus Dur. Keduanya bermadzhab kulturalis dan sama-sama penganjur inklusivisme beragama. Kedekatan ini dipertegas dengan keanggotaanya di Forum Demokrasi yang diketuai oleh Gus Dur. (*Ibid.*, hal. 31-35).

⁹⁶ Lahir di Bandung tahun 1949. Menyelesaikan kuliah di Jurusan Penerangan Fakultas Publistik Universitas Padjajaran, meraih MSc bidang komunikasi di Departemen of Journalism di Loa State University. Aktifitas Kang Jalal (sapaan akrabnya) sebagai pengasuh SMA plus Muththahhari dan lembaga kajian Tazkia. Di Indonesi ia juga dikenal sebagai tokoh aliran Syi'ah. Kang Jalal sering memberikan pernyataan-pernyataan tentang Islam liberal dan pluralisme dan kontribusi dalam buku-buku JIL. Bukunya sendiri berjudul *Islam dan Pluralisme : Akhlaq Quran Menyikapi Perbedaan* yang menunjukkan bahwa ia adalah seorang pluralis sejati. (*Ibid.*, 113-114).

⁹⁷ Lahir di Bone tahun 1959, menyelesaikan S1 di IAIN Alaudin Makasar dan melanjutkan pendidikan Pascasarjana hingga memperoleh gelar Doktor di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Beberapa karya tulisnya antara lain : *Paradigma Baru Teologi Perempuan, Bias Gender dalam Penafsiran Kitab Suci, Argumen Kesetaraan Gender : Prespektif Al-Qur'an, Agama dan Seksualitas*, dan beberapa karya ilmiah lain tersebar di beberapa media masa dan jurnal ilmiah hingga sekarang dikenal sangat konsisten sebagai pakar feminisme dalam Islam. (*Ibid.*, hal. 156-158).

⁹⁸ Lahir di Magelang 1953, memiliki latar belakang pesantren, kemudian melanjutkan pendidikan sarjana di Fakultas Ushuluddin IAIN Jakarta, Master and PhD Bidang Filsafat pada Middle East Technical University, Ankara, Turki. Sejak menyelesaikan S3nya, pria yang biasa dipanggil Mas Komar ini bergabung dengan Yayasan Wakaf Paramadina Jakarta. Memulai karirnya sebagai dosen dan kemudian direktur eksekutif Paramadina, ia lalu dipercaya menjadi ketua Yayasan yang didirikan oleh Nurcholish Madjid tersebut. Ia dikenal sebagai tokoh yang menyampaikan pendekatan sufistik. (*Ibid.*, hal. 116-131).

⁹⁹ Lahir di Cirebon tahun 1953, memiliki latar belakang pesantren, kemudian melanjutkan pendidikan hingga program doktoral di Universitas Ummul Qura Makkah, saat ini menjabat sebagai Ketua Umum PBNU menggantikan Hazim Muzadi. Said termasuk tokoh yang gencar menyuarakan Islam sebagai agama inklusif, bukan eksklusif. (*Ibid.*, 159-163)

- Rizal Mallarangeng, *CSIS, Jakarta*.¹⁰¹
- Saiful Mujani, *Ohio State University, AS*¹⁰²
- Syafii Maarif, *PP Muhammadiyah*¹⁰³
- Dan sebagainya.

Gerakan pemikiran liberal ini terus digalakkan oleh tokoh-tokoh tersebut meskipun kemunculannya mendapatkan reaksi yang cukup keras dari umat Islam di Indonesia. Kalangan Islam Liberal bergerak melalui jalur-jalur universitas, LSM, dan pusat-pusat studi, baik di lingkungan kampus maupun lainnya, selain juga menggelar diskusi-diskusi publik, dengan tema-tema yang menjadi isu utama mereka, seperti demokrasi, pluralisme, kesetaraan gender, dan HAM.

Beberapa Lembaga Swadaya Masyarakat yang menjadi sarana penyebaran pemikiran liberal ini antara lain : Interfidei (*Institute for Interfaith Dialogue in Indonesia/ Institut Dialog Antar Iman di Indonesia*) yang dimotori oleh Th. Sumartana, ICRP (*Indonesian Conference On Religion And Peace*) dimotori oleh Djohan Effendy, MADIA (Masyarakat Dialog Antar Agama) dimotori oleh Budi Munawar Rahman, GEMARI dimotori oleh anak-anak muda NU, Muhammadiyah, dan Kristen, ICIP (International Centre for Islam and Pluralism) dimotori oleh M. Syafii Anwar, Syafiq Hasyim, Ruhaini Dzuhayatin, Farid Wajidi, dan Moeslim Aburrahman.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Lahir di Palembang tahun 1963, meraih gelar PhD bidang Comparative Politics di Ohio State University, AS. Beraktifitas sebagai pemimpin Lingkaran Survey Indonesia. Ia kerap menyumbang tulisan tentang Islam liberal. Diantaranya *Berharap Pada Islam Liberal* dalam *Wajah Islam Liberal Indonesia*. Dalam konteks negara, ia berpendapat bahwa untuk Indonesia, Theologi Negara Sekuler akan membuat berdirinya negara sekuler yang demokrasi akan lebih berakar. (*Ibid.*, hal. 169-167).

¹⁰¹ Menyelesaikan Ph.D. dalam bidang politik dari Ohio State University. Ia adalah pendiri dan direktur Freedom Institute. Rizal termasuk yang tidak setuju dengan penegakan syariat Islam menjadi hukum positif di Indonesia. Menurutnya, dakwah liberal merupakan solusi yang paling baik. (*Ibid.*, hal. 230-232).

¹⁰² Menyelesaikan pendidikan sarjana jurusan Akidah Filsafat Fakultas Ushuluddin IAIN Jakarta, hingga melanjutkan program doktoral di Ohio State University. Ia termasuk tokoh muda yang berperan terhadap berdirinya JIL. Ia banyak menulis artikel tentang Islam liberal dan berkontribusi dalam buku dan situs Islam liberal. (*Ibid.*, hal. 233).

¹⁰³ Lahir di Sawahlunto tahun 1953, berlatar belakang pendidikan Muhammadiyah, kemudian melanjutkan pendidikan jurusan sejarah di Universitas Cokroaminoto dan IKIP Yogyakarta, magister bidang sejarah di Ohio University, dan menyelesaikan Ph.D di Universitas Chicago dalam bidang pemikiran Islam. Sejak di Chicago itulah ia banyak belajar dari Fazlur Rahman Ia merupakan salah satu tokoh senior dalam bidang pemikiran Islam liberal di Indonesia. Ia juga dikenal sebagai tokoh pluralis dan tokoh yang anti penerapan syariat Islam sebagai hukum positif di Indonesia. (*Ibid.*, hal. 80-86)

¹⁰⁴ Zuly Qodir, *Op. Cit.*, hal. 109.

Sebagaimana yang telah disebutkan, selain melalui JIL dan LSM-LSM lainnya, pemikiran liberal juga disebarkan melalui jalur kampus terutama UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan UIN Yogyakarta. Dari UIN Yogyakarta muncul tokoh-tokohnya, antara lain Amin Abdullah, A. Munir, Mulkhan, Ruhaini Dzuhayatin, Machasin, dan Musa Asy'arie. Sedangkan dari UIN Jakarta ada nama-nama seperti Kautsar Azhari Noer, Musdah Mulia, Nazarudin Umar, Komaruddin Hidayat, Azyumardi Azra, dan Zainul Kamal.¹⁰⁵

2.2.3. Hubungan Orientalisme dan Liberalisme

Islam sebagai ilmu (*knowledge/tsaqofah*) merupakan kajian yang terbuka luas bagi siapa saja yang ingin melakukan studi terhadap agama ini. Konsekwensi sebagai objek kajian akan membuka peluang untuk diberi interpretasi oleh pengkaji atau peneliti baik secara benar atau salah, dan ini juga sangat tergantung dengan latar belakang dan pola pemikirang pengkaji tersebut.

Apabila yang melakukan kajian itu sejak dari awal sudah membuat prakonsepsi terhadap Islam, seperti sikap apriori, kebencian, dan permusuhan, maka kajian yang dihasilkannya akan sarat dengan distorsi, penyimpangan, dan pemutarbalikan fakta. Namun jika peneliti berasal dari kalangan yang mencoba mengamati objek kajiannya secara netral, serta menggunakan parameter ilmiah, tidak mengedepankan subyektivitas peneliti tersebut, maka hasil kajiannya juga akan berbeda dengan jenis yang pertama.

Gambaran di atas juga terjadi dalam bidang kajian *Islamic Studies*. Banyak pihak yang mencurahkan perhatiannya terhadap kajian Islam dari kalangan non muslim dengan motivasi atau *interest* yang berbeda-beda. Bahkan perhatian itu tidak terbatas pada bidang yang general saja, akan tetapi sudah menjurus ke bidang-bidang yang lebih spesifik dari *Islamic Studies*.

Sederet nama dan karya tulis dapat kita temukan di bidang Al-Qur'an. Begitupun dibidang hadits, fiqih, ushul fiqih, sastra arab, sejarah dan peradaban Islam, politik Islam, pemikiran Islam dan bidang-bidang lain, seperti budaya masyarakat muslim tertentu dan organisasi-organisasi Islam. Seperti Joseph

¹⁰⁵ *Ibid.*, hal. 119.

Schacht¹⁰⁶ dari Jerman¹⁰⁷, dan sebelumnya Goldzieher¹⁰⁸ yang berbicara dalam bidang hadist sekaligus syari'ah. Dan pandangan-pandangan Goldzieher inilah yang terus menerus diwarisi oleh orientalis Barat.¹⁰⁹ Sebagaimana mereka juga mewarisi pandangan Snouch Hurgronje dari Leiden.¹¹⁰

Namun ada fenomena lain dalam dunia kajian Islam di Barat ini, yaitu adanya ahli-ahli Islam di Universitas Barat yang berasal dari kaum muslimin yang bekerja bersama mereka (sebagaimana yang telah diuraikan dalam pembahasan sebelumnya tentang sejarah liberalisme dalam Islam baik dalam konteks global maupun konteks Indonesia). Sehingga terjadi kolaborasi pemikiran pada para tokoh tersebut, antara latar belakang keislamannya, dengan *Islamic Studies* yang dilakukan oleh orang-orang barat tersebut, yang umumnya mereka berasal dari

¹⁰⁶ Ia lahir di Rottbur, Jerman tahun 1902. Memulai studi di perguruan tinggi dengan mendalami fitologi klasik, teologi, dan bahasa-bahasa timur di Universitas Prusia dan Leipzig, kemudian melanjutkan studinya di Universitas Oxford dan memperoleh gelar magister hingga doktor. Karyanya yang menonjol dan kontroversial adalah "*The Origins of Muhammadan Jurisprudence*". Ia banyak melakukan kritik terhadap As-Sunnah, dan berpendapat bahwa sanad-sanad hadits itu sebagian besar adalah palsu. (lihat Nuim Hidayat, *Imperialisme Baru*, (Jakarta : Gema Insani Press, 2009), hal. 59-62)

¹⁰⁷ Lihat buku Joseph Schacht, *Theology and Law in Islam*, (Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1971) dan *The Origin of Muhammadan Jurisprudence*, (Oxford : Clarendon Press, 1959).

¹⁰⁸ Goldzieher termasuk orientalis terkemuka yang mendalami ilmu-ilmu Islam. Lahir di Hongaria tahun 1850. Ia berasal dari keluarga Yahudi yang terpandang. Dalam bukunya *Al Aqidah was Syari'ah fil Islam*, ia banyak melakukan tuduhan-tuduhan menyimpang kepada Nabi Muhammad. Ia melontarkan tuduhan bahwa Islam merupakan himpunan pengetahuan dan pandangan agama-agama lain yang sengaja dipilih Muhammad, dan hal ini diketahui dan ditimba oleh Muhammad karena hubungannya dengan oknum-oknum Yahudi, Nashrani, dan lain-lain. (Nuim Hidayat, *Loc. Cit.*, hal. 62-63).

¹⁰⁹ Karya-karya dari Ignaz Goldzieher diantaranya adalah *The Influence of Buddhism in Islam*, (Journal of Royal Asiatic Society, 1904), *Muhammadanische Studien*, (Halle : Max Niemeyer, 1890), dan lain-lain.

¹¹⁰ Snouch Hurgronje ini bahkan pernah sengaja diutus oleh pemerintah kolonial belanda untuk menyebarkan pemikirannya di Indonesia, sebagai salah satu upaya melemahkan perjuangan masyarakat Indonesia - yang notabene adalah kaum muslimin- melawan penjajahan Belanda. Pemerintah kolonial belanda waktu itu – atas nasihat Snouch Hurgronje – membagi masalah Islam ke dalam tiga kategori. Yaitu bidang agama murni, dan ibadah, bidang sosial kemasyarakatan, dan bidang politik. Masing-masing bidang mendapat perlakuan yang berbeda. Ide Snouch inilah yang dikenal sebagai *Islam Politiek*, atau kebijakan pemerintah kolonial untuk menangani masalah Islam di Indonesia. Dalam bidang agama murni atau ibadah, pemerintah kolonial belanda pada dasarnya memberikan kemerdekaan kepada umat Islam untuk melaksanakan ajaran agamanya, sepanjang tidak mengganggu kekuasaan pemerintah kolonial Belanda. Dalam bidang kemasyarakatan, pemerintah memanfaatkan adat kebiasaan yang berlaku dengan menggalakkan rakyat agar mendekati belanda, dan bahkan membantu rakyat menempuh jalan tersebut. Dalam bidang politik, pemerintah harus mencegah setiap usaha yang akan membawa rakyat kepada fanatisme dan Pan-Islam. Dan pemikirannya yang telah disebarkan di Indonesia ini, hingga kini masih memiliki pengaruh pada sebagian pemikir Islam di Indonesia. Lihat : Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, (Jakarta: LP3ES, 1985) dan Dr. Abdur Rahman Badawi, *Mausu'ah Al Mustasyriqin*, (Beirut : Darul 'Ilmi Lil Malayin, 1983).

kalangan non Muslim. Maka dengan adanya kolaborasi pemikiran inilah muncul bibit-bibit liberalisme dalam pemikir-pemikir Islam.¹¹¹

Bahkan Luthfi Assyaukanie yang merupakan salah seorang tokoh Islam Liberal di Indonesia dengan terang-terangan mengaitkan perkembangan Islam Liberal di Indonesia dengan peristiwa pengeboman gedung WTC pada tanggal 11 September 2001 yang memunculkan upaya Pemerintah Amerika Serikat menyebarkan ide "Pembaharuan Islam" dalam umat Islam. Dalam hal ini Luthfi mengatakan :¹¹²

" Sejak beberapa tahun terakhir, pembaharuan Islam menjadi perhatian serius gedung putih. Kegagalan pemerintahan Bush dalam perang melawan terorisme (aksi-aksi teror tidak menurun, bahkan cenderung meluas, mulai dari Irak, Yordania, Indonesia, hingga beberapa negara di Eropa), membuat para pengambil keputusan di sana memikirkan strategi ulang dalam menghadapi terorisme Islam.

Salah satu kesimpulannya adalah seperti yang direkomendasikan Friedman di atas, yakni membasmi terorisme Islam tidak cukup dengan membunuh Osama, tapi mendorong kaum muslimin sendiri untuk terlibat secara intensif memerangi kejahatan atas nama agama. Dan langkah pertamanya adalah melakukan pembaharuan Islam.

Salah satu strategi baru yang akan atau sudah dijalankan adalah program yang disebut Muslim World Outreach (Menjangkau Dunia Islam) yang proposalnya disetujui Gedung Putih pertengahan tahun lalu. Pada intinya, strategi ini menganjurkan pemerintah Amerika agar memanfaatkan dan membantu lembaga-lembaga Islam, kaum muslim moderat, serta LSM-LSM Islam yang berkecimpung dalam mempromosikan demokrasi, hak-hak perempuan, dan toleransi (*U.S. News and World Report*, 25/4/05). Hanya dengan inilah, perang terhadap terorisme dan kejahatan atas nama agama bisa diatasi.

Perhatian yang begitu besar dari tokoh dunia di negara-negara barat itu sudah seharusnya disambut baik. Bila perlu kaum muslimin harus belajar dan meminta bantuan, bukan hanya dalam hal materi, tapi juga dalam hal metode dan cara bagaimana melakukan reformasi keagamaan. Bagaimanapun, negara-negara Barat memiliki pengalaman panjang dalam berurusan dengan pembaharuan agama. Apa yang terjadi dalam dunia kristen dengan gerakan Reformasi Protestanisme bisa ditiru untuk konteks Islam sekarang."

Berdasarkan ungkapan tersebut, sangat jelas bahwa Luthfi mengajak kaum muslimin untuk belajar dari pandangan pemikir-pemikir Barat tentang ajaran Islam, bahkan meminta bantuannya dalam berbagai bentuk. Lebih-lebih beliau

¹¹¹ Daud Rasyid, *Melawan Sekularisme*, (Jakarta : Usamah Press, 2010), hal. 46.

¹¹² Luthfi Assyaukanie, *Islam Benar Versus Islam Salah*, *Op. Cit.*, hal. 4-5.

juga mengajak untuk meniru gerakan Reformasi Protestanisme yang memunculkan agama yang benar-benar baru (bukan sekedar sekte atau madzhab) dalam Agama Kristen. Dan sebenarnya ide ini beliau kutip dari Ali Asghar Fyzee yang menggunakan istilah lain untuk "Islam Liberal" dengan istilah "Islam Protestan". Sebagaimana yang beliau nyatakan sendiri bahwa dengan istilah ini (Islam Protestan atau Islam Liberal), Fyzee ingin menyampaikan pesan perlunya menghadirkan wajah Islam yang lain. Yaitu Islam yang monortodoks; Islam yang kompatibel terhadap perubahan zaman; dan Islam yang berorientasi ke masa depan dan bukan ke masa silam.¹¹³

Tentang bantuan dari pihak asing berupa kucuran dana kepada kalangan Islam Liberal ini, ternyata bukan sekedar wacana saja. Bahkan boleh jadi karena kucuran dana yang sangat besar ini, kalangan Islam liberal di Indonesia menjadi sangat aktif dalam menyuarakan ide-idenya. Seperti yang diungkapkan oleh Nuim Hidayat yang berhasil mendapatkan *release* asli The Asia Foundation, yang mana dalam Program Bidang Media di Indonesia dalam brosur resminya dinyatakan :

"The Asia Foundation turut mendukung Kantor 68H, yakni kantor berita Independen yang baru pertama kali di Indonesia, sejak didirikan pada awal tahun 1999. Kantor berita 68H memperkerjakan sebuah tim wartawan di Jakarta yang bertugas membuat dan menyebarluaskan berita nasional serta tajuk-tajuk karangan ke stasiun-stasiun daerah di seluruh pelosok Indonesia. Stasiun-stasiun daerah ini juga mengirimkan berbagai berita tentang daerah mereka kepada Kantor Beriat 68H. Berita-berita dan tajuk karangan ini disebarluaskan kepada puluhan juta pendengaran radio di seluruh wilayah nusantara mulai dari Aceh hingga Papua melalui sebuah jaringan yang mencapai hampir 200 mitra stasiun radio di 28 propinsi, yang dihubungkan melalui internet dan teknologi satelit. Bahan-bahan berita tersebut juga dimuat, baik dalam bahasa Inggris maupun bahasa Indonesia, dalam situs <http://www.radio.68.com> milik Kantor Berita 68H."¹¹⁴

Sedangkan dalam program Islam dan Civil Society dalam brosur resmi The Asia Foundation tersebut dinyatakan :

"Mengingat pentingnya mendorong nilai nilai *civil society* yang eksklusif di Indonesia yang mayoritas penduduknya beragama Islam, sejak tahun 1970-an The Asia Foundation telah memulai kerja sama dengan berbagai kelompok organisasi non pemerintah, sebagian di antara mereka berafiliasi dengan dua organisasi terbesar muslim di Indonesia, yaitu

¹¹³ Makalah Luthfie dalam diskusi *Wacana Islam Liberal di Timur Tengah* di Teater Utan Kayu (TUK), Jakarta, 21 Februari 2001.

¹¹⁴ Nuim Hidayat, *Imperialisme Baru*, *Op. Cit.*, hal. 101-102.

Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah, melalui program Islam and Civic Society. Kelebihan program ini adalah mendekati isu *civil society* dari sudut perspektif Islam dan menjadikan jalan yang efektif untuk memperkuat nilai-nilai prulalitas dan demokrasi di dalam komunitas Muslim dan karena itu mampu masuk ke semua tingkatan masyarakat. Program ini meliputi studi-studi tekstual keagamaan, forum-forum publik pemahaman Islam tentang hak-hak asasi manusia, isu gender, dan demokrasi; kuliah dan pelajaran tentang pendidikan civic di lembaga-lembaga pendidikan Islam, penguatan pluralitas dan toleransi melalui media agama; pusat krisis dan advokasi untuk perempuan muslim; kampanye perdamaian dan rekonsiliasi; serta pelayanan dukungan para legal"¹¹⁵

Bahkan kepada Majalah *Hidayatullah*, edisi Desember 2004, koordinator JIL Ulil Abshar mengaku mendapat dana 1,4 milyar dari The Asia Foundation tiap tahunnya.¹¹⁶

Dalam situs resminya www.asiafoundation.org, The Asia Foundation (TAF) menyatakan bahwa donasinya diperoleh dari American Jewish World Service, Charles Stewart Mott Foundation, The Ford Foundation, The Freeman Foundation, The William and Flora Hewlett Foundation, The Henry Luce Foundation, Inc., The McConnell Foundation, The Myer Foundation, Starr Foundation, The Sungkok Foundation for Journalism, Tang Foundation dan US-China Legal Cooperation Fund.¹¹⁷

Seorang sosiolog Amerika James Petras bahkan menulis sebuah artikel dengan judul "*The Ford Foundation and The CIA : A Documented Case of Philanthropic Collaboration with the Secret Police*", dimana dalam artikel tersebut Petras menyebutkan bahwa kerjasama Ford Foundation dengan CIA telah dimulai sejak perang amerika melawan komunisme hingga kini.¹¹⁸

Dalam sejarahnya, Ford Foundation berperan besar dalam proyek-proyek penelitian Islam di Chicago University, AS, tempat tokoh-tokoh Islam Liberal seluruh dunia dahulu berkumpul. Seperti yang diungkapkan oleh Prof. Leonard Binder (beragama Yahudi) dalam bukunya *Islamic Liberalism* mengakui bahwa Ford Foundation tahun 1974-1978 telah mendanai penelitian di beberapa negeri Islam tentang Islam dan perubahan sosial. Bersama Fazlur Rahman, Leonard

¹¹⁵ *Ibid.*, hal 102-103.

¹¹⁶ Majalah Hidayatullah edisi Desember 2004.

¹¹⁷ www.asiafoundation.org

¹¹⁸ www.rebellion.org/petras/english/ford010102

Binder, dan beberapa cendekiawan lain, diantaranya Nurcholish Madjid, mengerjakan proyek penelitian di dunia Islam. Diantara hasilnya adalah terbitnya buku *Islamic Liberalism* tahun 1988.¹¹⁹

Fakta-fakta lain tentang pengaruh kalangan orientalis terhadap pemikiran Islam liberal, dapat kita jumpai pada pendapat-pendapat kalangan Islam liberal yang umumnya didasarkan atau mengutip dari pendapat-pendapat kalangan orientalis, sebagaimana yang akan disebutkan pada pembahasan berikut.

2.2. Kritik Terhadap Keotentikan Teks Al-Qur'an :

Dalam suatu sistem hukum, pembahasan sumber hukum merupakan suatu hal yang tidak dapat dipisahkan darinya. Karena jika secara formal maupun material suatu sumber atau dasar hukum dipermasalahkan, maka tentu sangat berpengaruh pada ketentuan-ketentuan yang diaturnya.

Al-Qur'an yang merupakan sumber atau dasar dalam hukum Islam, secara formil atau dari segi keotentikan teksnya, termasuk yang dipermasalahkan oleh kaum Liberal. Hal ini dapat dilihat dari pemikiran yang dikembangkan oleh mereka terhadap metodologi interpretasi atau penafsiran Al-Qur'an, yang mereka sebut dengan ilmu hermeneutika.¹²⁰ Sejumlah kampus Islam yang besar bahkan telah menetapkan hermeneutika sebagai mata kuliah wajib di jurusan tafsir dan hadits dan disosialisasikan ke berbagai jurusan lainnya.

Hermeneutika secara etimologi diambil dari kata Yunani, "*Hermenuin*", yang berarti tafsir dan penjelasan serta penerjemahan. Ketika dipindah ke dalam ranah teologi seperti kondisi waktu itu, maka ditemukan bahasa wahyu ketuhanan yang tidak jelas sangat membutuhkan penjelasan tentang kehendak Tuhan agar dapat sampai kepada pemahaman tentang hal itu, begitu juga agar dapat mentransformasikannya sesuai dengan kondisi kontemporer.¹²¹

Dalam terminologi modern, Hermeneutika, seperti yang dikatakan Dadamer, berupaya mengatasi problem pemahaman dengan meringkas makna

¹¹⁹ Leonar Binder, *Islam Liberal : Kritik Terhadap Ideologi-Ideologi Pembangunan*, (Jakarta : Pustaka Pelajar, 2001) hal. v

¹²⁰ Adian Husaini dan Aburrahman Al-Baghdadi, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'an*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2007) hal xi.

¹²¹ Abdul Qadir Ar-Ruba'i, *At-Ta'wil Dirasah Fi Afaq Al-Musthalah*, (Majalah Alam Al-Fikr : Edisi 2 Jilid 31, Desember, 2002). Hal. 152.

serta usaha menguasainya dengan media undang-undang apapun.¹²² Maksudnya, ilmu yang digunakan dalam rangka mencari pemahaman teks secara umum, yaitu dengan memunculkan pertanyaan-pertanyaan beragam dan saling berkaitan seputar teks dari segi karakteristiknya dan hubungannya dengan kondisi yang melingkupinya dari satu sisi seta hubungannya dengan pengarang teks seta pembacanya dari sisi yang lain.¹²³

Dalam tradisi yunani, hermeneutika berkembang sebagai metodologi penafsiran Bibel, yang dikemudian hari dikembangkan oleh para teolog dan filosof di Barat sebagai metode penafsiran secara umum dalam ilmu-ilmu sosial dan humaniora.¹²⁴

The New Encyclopedia Britania menulis, bahwa hermeneutika adalah studi prinsip-prinsip general tentang interpretasi Bibel (*the study of the general principle of biblical interpretation*). Tujuan dari hermeneutika adalah untuk menemukan kebenaran dan nilai-nilai dalam Bibel. Dalam interpretasi Bibel, ada empat model utama interpretasi Bible, yaitu : *literal interpretation, moral interpretation, allegorical interpretation, dan anagogical interpretation*.¹²⁵

Pada abad ke-18 seorang teolog dari The University of Halle menyatakan bahwa interpretasi Bibel harus dihentikan dari sekadar upaya untuk memverifikasi dogma-dogma tertentu. Dengan kata lain, interpretasi dogmatis terhadap teks Bibel harus diakhiri, dan perlu dimulai suatu metode baru yang is sebut "*truly critical reading*". Hermeneutika, menurutnya, mencakup banyak hal, seperti tata bahasa, retorika, logika, sejarah tradisi teks, penerjemahan, dan kritik terhadap teks. Tugas utama hermeneutika adalah untuk memahami teks sebagaimana dimaksudkan oelh para penulis teks itu sendiri.¹²⁶

Kaum agamawan dan teolog Yahudi-Kristen telah serius mengkaji Bibel secara kritis. Ketika mereka mengkajinya, mereka meyakini bahwa Bibel yang mereka pegangi (*textus receptus*) di dalamnya mengandung kesalahan-kesalahan

¹²² Hans George Gadamer, *Al-Lughah Kawashith li At-Tajribah At-Ta'wilyah*, terj. Bahasa Arab Amal Abi Sulaiman, (Majalah A' Arab wa Al Fikr Al Alami, edisi 1988), hal. 21-22.

¹²³ Nashr Hamid Abu Zaid, *Isykaliyyat Al-Qira'ah wa Aliyah At-Ta'wil*, (Al Markaz Ats Tsaqafi Al Arabi, 2005), hal. 13.

¹²⁴ Adian Husaini dan Aburrahman Al-Baghdadi, *Op. Cit.*, hal. 8.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ Werner G. Jeandron, *Theological Hermeneutics*, (London: Macmillan Academic and Professional Ltd. 1991), hal. 39.

besar. Jadi mengkaji Bibel – menurut mereka – secara kritis dapat melahirkan metode-metode kritis yang pada era selanjutnya disebut dengan *Biblical Criticism*.¹²⁷

Dalam perkembangan selanjutnya, para orientalis yang kebanyakan berasal dari kelompok pendeta yang tidak benar-benar berhasil lepas dari pengaruh kajian-kajian *Biblical Criticism*, menjadikan *Biblical Criticism* sebagai *framework* dalam studi Al-Qur'an. Dan hal inilah yang kemudian diikuti dan dikembangkan oleh kaum liberal dalam melakukan kajian terhadap Al-Qur'an.¹²⁸

Pemahaman umum yang dikembangkan dari metode ini adalah, sebuah teks selain produk si pengarang, juga merupakan produk budaya. Karenanya, konteks historis dari teks menjadi sesuatu yang sangat signifikan untuk dikaji.

Penggunaan hermeneutika dalam penafsiran Al-Qur'an cenderung memandang teks Al-Qur'an sebagai produk budaya (manusia). Dan abai terhadap hal-hal yang sifatnya *transenden (ilahiyah)*. Dalam bingkai hermeneutika, Al-Qur'an jelas tidak mungkin dipandang sebagai wahyu Tuhan secara lafadz dan makna sebagaimana dipahami mayoritas umat Islam, tetapi ia merupakan produk budaya atau setidaknya wahyu Tuhan yang dipengaruhi oleh budaya Arab, yakni budaya di mana wahyu diturunkan. Nashr Hamid Abu Zaid, misalnya, memandang bahwa Al-Qur'an adalah produk budaya Arab (*muntaj tsaqoficultural product*). Bahwa Al-Qur'an yang sudah keluar dari mulut Nabi Muhammad adalah bahasa Arab biasa, yang dipahami oleh orang-orang Arab ketika itu. Karena bahasa adalah produk budaya, maka Al-Qur'an yang berbahasa Arab adalah juga produk budaya.¹²⁹

Dalam pengantar buku yang ditulis oleh seorang dosen UIN Yogyakarta, Nurholish Madjid mengatakan :

"Buku yang diberi judul *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan : Kritik Atas Nalar Tafsir Gender* karya Aksin Wijaya yang ada di tangan pembaca ini merupakan model kegelisahan baru akan dominasi nalar Arab dalam teks keagamaan, dalam hal ini Al-Qur'an. Dikatakan kegelisahan baru mengingat pikiran-pikiran yang dilontarkan turut mempermasalahkan mushaf Utsman yang oleh sebagian besar pengkaji Al-Qur'an justru tidak lagi di

¹²⁷ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal*, (Jakarta: Perspektif Kelompok Gema Insani, 2010), hal. 189.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ Nashr Hamid Abu Zaid, *Maqhum An-Nashr : Dirosah fi Ulum Al-Qur'an*, (Beirut : Al-Markaz Ats-Tsaqafi Al-Arabi, 1994), hal. 9.

permasalahkan. Sederet pemikir kontemporer seperti Amin Al Khuli, Fazlur Rahman, Hassan Hanafi, Nashr Abu Zaid, Abdul Karim Shooush, dan Muhammad Syahrur, misalnya, dengan seabrek tawaran metodologis serta pemikiran kritis lainnya tentang Al-Qur'an, justru tidak menyinggung mushaf Utsman sebagai korpus yang pantas digugat, meski mereka mengakui proses kodifikasi masa Utsman tersebut sejatinya bisa menimbulkan pertanyaan."¹³⁰

Seorang tokoh liberal yang lain, Taufik Adnan Amal¹³¹ dalam artikelnya yang berjudul *Edisi Kritis Al-Qur'an* menyatakan :¹³²

"Uraian yang dikemukakan sejauh ini memperlihatkan bahwa tidak ada alasan yang kuat dan absah untuk menafikkan upaya penyuntingan kembali suatu edisi kritis Al-Qur'an. Salah satu keberatan terhadap edisi Al-Qur'an yang meramu bacaan tujuh ini – yang mungkin juga melibatkan varian non utsmani lainnya – adalah kenyataan bahwa edisi itu mengganggu kemapanan teks dan bacaan yang telah diupayakan selama berabad-abad. Tetapi, seperti telah ditunjukkan, kita hanya perlu menengok ke dalam sejumlah manuskrip dan sejarah Al-Qur'an untuk menemukan bahwa teks kitab suci ini telah mengalami berbagai bentuk penyempurnaan yang bersifat eksperimental, dan bahwa para imam besar kiraat juga telah melakukan *ikhtiyar* ketika membangun sistem bacaannya.

Edisi kritis Al-Qur'an ini tentunya diarahkan sedemikian rupa untuk menghasilkan bentuk teks yang lebih memadai dan mudah dibaca. Perekaman Al-Qur'an dalam bentuk tertulis sudah semestinya mengabdikan pada tujuan semacam ini. Sementara teks itu sendiri akan didendangkan dengan suatu bentuk bacaan yang merupakan ramuan 'terpilih' dari berbagai warisan kesejahteraan tradisi kiraan umat Islam."

Alasan utama yang dikemukakan dalam artikel tersebut adalah realita sejarah keragaman bacaan Al-Qur'an, juga sejarah penulisan atau kodifikasi teks Al-Qur'an. Yang mana dari realita sejarah tersebut, yang menurutnya berbeda-beda dan bahkan saling bertolak belakang, beliau memandang tidak bisa

¹³⁰ Lihat pengantar Nurcholish Madjid untuk buku Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender*, (Yogyakarta : Safirina Insania Press, 2004), hal. ix-x.

¹³¹ Ia adalah dosen mata kuliah Ulumul Qur'an pada Fakultas Syariah IAIN Alauddin Makasar dan anggota Dewan Direktur Forum Kajian Budaya dan Agama (FkBA) Yogyakarta. Karyanya yang telah terbit antara lain : *Islam dan Tantangan Modernitas, Tafsir Kontekstual Al-Qur'an* (bersama Syamsu Rizal Pangabean), dan *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*. Ia merupakan tokoh yang paling aktif menggagas edisi kritis Al-Qur'an. Namun sesungguhnya pendapat-pendapat Taufik ini banyak merujuk pada seorang orientalis dari Jerman yang bernama Theodor Noldeke yang banyak melakukan kritik terhadap Al-Qur'an. (Budi Handrianto, *Op., Cit.* hal. 259-260, dan Nuim Hidayat, *Op. Cit.*, hal. 56-59).

¹³² Taufik Adnan Amal, *Edisi Kritis Al-Qur'an*, disunting oleh Luthfi Assyaukanie, *Wajah LiberAl-Islam di Indonesia*, (Jakarta, Jaringan Islam Liberal, 2002), hal. 87.

menjamin bahwa teks Al-Qur'an yang ada sekarang ini bersih dari modifikasi-modifikasi dan subyektivitas manusia.¹³³

Pernyataan diatas ternyata juga telah dikemukakan oleh seorang orientalis yang bernama T Lester. yang menyatakan :

"Bacaan yang berlainan dan susunan ayat-ayat kesemuanya teramat penting. Semua orang sependapat akan masalah ini. Naskah-naskah ini menyebut bahwa sejarah teks Al-Qur'an di masa lampau melebihi dari sebuah pertanyaan terbuka dari apa yang lazim dianggap orang banyak : teks itu tidak tetap dan memiliki kekurangan otoritas dari anggapan yang ada."¹³⁴

2.3 Kritik Terhadap As-Sunnah

Kaum liberal juga melakukan kritik terhadap otentisitas (keaslian) hadits Rasulullah saw. dan meruntuhkan otoritas (*Hujjiyyah*)-nya sebagai salah satu sumber asasi dalam hukum Islam. Hal ini juga tidak lepas dari pengaruh kalangan orientalis yang notabene adalah para sarjana barat yang non muslim yang menyibukkan diri mengkaji Islam beserta seluk-beluknya.

Gugatan orientalis terhadap hadits bermula pada pertengahan abad ke-19 masehi, tatkala hampir seluruh bagian dunia Islam telah masuk dalam cengkeraman kolonialisme bangsa-bangsa Eropa. Alois Sprenger adalah yang pertama kali mempersoalkan status hadits dalam Islam. Dalam pendahuluan bukunya mengenai riwayat hidup dan ajaran Nabi Muhammad saw. misionaris asal Jerman yang pernah tinggal lama di India ini menyatakan bahwa hadits merupakan anekdot.¹³⁵ Pernyataan ini diikuti oleh rekan satu misinya William Muir, Orientalis Inggris yang juga mengkaji biografi Nabi Muhammad saw. sejarah perkembangan Islam. Menurut Muir, dalam literatur hadits, nama Nabi Muhammad sengaja dicatut untuk menutupi bermacam-macam kebohongan dan keganjilan ("...*the name of Mahomed was abused to support all possible lies and*

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ Lester, *What is Koran ?*, (The Atlantic Monthly, Januari 1999), hal. 45.

¹³⁵ Alois Sprenger, "Die Sunna" dalam bukunya yang berjudul *Das Leben und die lehre des Mohammad*, 3 jilid (Berlin, 1861-1865), 3 : 1xxxiii; A Sprenger, "On Origin and Progress of Writing Down Historical Facts among the Musulmans," dalam *Journal of the Aisiatic Society of Bengal* 25 (1856-1857), hal. 303-329 dan 375-381.

absudities").¹³⁶ Oleh sebab itu, katanya lebih lanjut, dari 4000 hadits yang dianggap shahih oleh Imam Bukhari, paling tidak separuhnya harus ditolak.¹³⁷

Setelah itu muncul Ignaz Goldziher, seorang Yahudi asal Hongaria ini menyatakan, bahwa dari sekian banyak hadits yang ada sebagian besarnya – untuk tidak mengatakan seluruhnya – tidak dapat dijamin keasliannya alias palsu, dan karena itu, tidak dapat dijadikan sumber informasi mengenai sejarah awAl-Islam. Menurutnya, hadits lebih merupakan refleksi interaksi dan konflik pelbagai aliran dan kecenderungan yang muncul kemudian di kalangan masyarakat Muslim pada periode kematangannya, ketimbang sebagai dokumen sejarah awAl-Islam.¹³⁸

Sebagaimana terhadap Al-Qur'an, kritik yang dilontarkan kaum orientalis maupun kalangan Islam Liberal terhadap hadits/sunnah, umumnya berpangkal pada aspek historis kedua sumber hukum Islam tersebut yang mereka permasalahan. Sebagaimana diungkapkan salah seorang tokoh Islam Liberal Indonesia, Prof. Dr. Harun Nasution dalam bukunya yang berjudul "Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya ". dalam buku tersebut beliau menyatakan bahwa Hadits yang merupakan sumber hukum kedua dari Hukum Islam atau disebut Sunnah dapat berupa perkataan maupun perbuatan dari Nabi Muhammad saw. Dan Hadits berbeda dengan Al-Qur'an karena tidak diketahui bahwa Hadits telah ditulis maupun dihafal pada zaman Nabi Muhammad saw. Adapun sebab yang banyak diungkapkan tentang larangan Nabi Muhammad saw untuk menuliskan hadits semasa hidupnya adalah kekhawatiran tercampurnya Al-Qur'an yang merupakan Firman Allah dengan dengan sunnah yang diriwayatkan dari Nabi.¹³⁹

Beliau juga menyatakan bahwa Umar bin Al-Khattab pernah berniat untuk mengumpulkan hadits-hadits dan menuliskannya kemudian diurungkan kembali karena khawatir tercampur dengan Al-Qur'an. Maka pembukuan Hadits belum terjadi kecuali pada permulaan Abad kedua Hijriah, ketika Umar bin Abdul Aziz (717 – 720 M) meminta Abu Bakr Muhammad bin Amr dan Muhammad bin Syihab Az-Zuhri untuk mengumpulkan hadits-hadits yang memungkinkan untuk

¹³⁶ William Muir, *The Life of Mahomet and the History of Islam to the Era of Hegira*, (London : 1861, cetak ulang Osnabruck, 1988), 1: xiii

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ Ignaz Golziher, *Muhammedanische Studien*, (Halle : Max Niemeyer, 1890), 2: 5.

¹³⁹ Harun Nasution, *Op. Cit.*, jilid 1 hal. 28 – 30.

didapatkan. Sementara itu Malik bin Anas juga pada tahun 140 H juga membukukan hadits dalam kitabnya "Al-Muwattho' ". Akan tetapi pembukuan dalam bentuk yang baik dan besar terjadi pada abad ketiga Hijriah, dan hal tersebut yang dilakukan oleh Al-Bukhari, Muslim, Abu Dawud, At-Tirmidzi, An-Nasa'i, dan Ibnu Majah. Dan inilah enam kitab (*Al-Kutub As-Sittah*) yang dipergunakan hingga sekarang.¹⁴⁰

Selanjutnya beliau mengungkapkan pendapatnya bahwa fenomena tidak dihafal dan dibukukannya Hadits sejak permulaan, maka tidak dapat diketahui dengan pasti mana Hadits yang benar-benar bersumber dari Nabi Muhammad saw. dan mana yang merupakan hadits yang palsu. Abu Bakr dan Umar bin Al-Khattab walaupun hidup pada masa Nabi – bahkan merupakan sahabat Nabi yang paling dekat – tidak mudah menerima hadits yang sampai kepadanya, bahkan Abu Bakr meminta saksi yang menguatkan kebenaran Hadits tersebut. Dan Ali bin Abi Tholib bahkan menyumpah periwayat hadits atas hadits yang diriwayatkannya. Dalam hal ini, telah banyak Hadits yang dikatakan bahwa ia bersumber dari Nabi, yang menjadikan lebih sulit untuk membedakan antara Hadits-Hadits yang benar dan yang palsu.

Beliau juga menyebutkan bahwa Al-Bukhari mengumpulkan enam ratus ribu hadits. Tetapi setelah dipilah maka tinggal tiga ribu hadits saja yang dianggap shahih oleh Al-Bukhari atau hanya sekitar 0,5 %. Dan tidak ada kesepakatan diantara kita – kaum muslimin – atas shahihnya semua hadits yang diriwayatkan dari Nabi Muhammad saw.¹⁴¹ Menurut beliau karena fenomena diatas, sehingga sulit untuk merujuk merujuk kepada hadits yang shahih, yang dalam kondisi ini munculnya banyak Hadits yang meragukan bahkan banyak yang palsu.

Adapun dari sisi *kehujjahannya* (otoritasnya sebagai dasar hukum), Harun Nasution menyatakan bahwa yang dapat dijadikan dasar (*hujjah*) dalam hukum hanyalah yang *mutawatir*¹⁴² saja. Adapun hadits *ahad*, maka tidak semua kaum muslimin menerimanya sebagai dasar atau sumber hukum.¹⁴³

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² Dalam disiplin Ilmu Periwatyan Hadits, berdasarkan kondisi sampainya kepada kita, Hadits dibagi menjadi dua bagian yaitu *mutawatir* dan *ahad*. Hadits *mutawatir* adalah hadits yang diriwayatkan oleh banyak periwayat dalam semua tingkatannya (mulai dari tingkat pertama yaitu para sahabat Nabi kemudian tingkat berikutnya setelah sahabat Nabi, dan seterusnya sampai pada

Koordinator Jaringan Islam Liberal, Ulil Abshar Abdalla dalam situs pribadinya <http://ulil.net> menyatakan :¹⁴⁴

" Teman-teman yang akrab dengan studi Islam yang dikembangkan oleh orientalis di dunia akademia Barat sudah tentu mengenal teori proyeksi yang dikembangkan mula-mula oleh Ignaz Goldziher, diteruskan oleh Joseph Schacht, dan kemudian diradikalkan lagi dalam studi Quran oleh John Wansbrough.

Inti teori ini adalah bahwa banyak hadis sebetulnya muncul dan "dibuat" belakangan sebagai bagian dari debat-debat di kalangan ahli fikih perdana, kemudian dinisbahkan ke belakang (*projected back*) kepada Nabi. Kasus kongkretnya adalah: misalkan saja seorang ahli fikih sedang berdebat tentang suatu hukum. Lalu ia "menciptakan" sebuah hadis guna memberikan legitimasi dan otoritas pada pedapatnya itu, dan menisbahkan hadis "buatan"-nya itu kepada Nabi.

Praktek "membuat hadis" palsu sangat luas terjadi dalam sejarah Islam perdana, terutama di kalangan para "da'i" dan penceramah yang disebut "*al-qash-shash*". Agar ceramahnya menarik perhatian umat dan diperhatikan, seorang qash-shash sengaja menciptakan sebuah hadis dan dinisbahkan kepada Nabi.

Taha Husain di tahun 30an pernah menerbitkan sebuah buku, "*Fi al-Shi'r al-Jahili*" yang kontroversial yang berisi studi kritis atas syair-syair Arab pra-Islam. Menurut studi dia, banyak syair Arab yang selama ini dianggap sebagai syair pra-Islam atau jahiliyyah, sejatinya dibuat jauh setelah Islam datang sebagai bagian dari tradisi eksegesis atau penafsiran Quran.

Sebagaimana kita tahu, salah satu metode tafsir yang berkembang pada fase awal adalah dengan cara menerangkan sejumlah kosa-kata yang artinya ambigu dalam Quran dengan merujuk kepada syair-syair pra-Islam. Menurut Taha Husain, syair-syair ini diciptakan belakangan lalu diproyeksikan ke belakang, yakni ke masa jahiliyyah.

Teori proyeksi ini memang tidak bisa sepenuhnya dibuktikan secara ilmiah, meskipun tidak bisa ditolak begitu saja. Kalangan sarjana Islam umumnya menolak teori "*outright*" ini dengan mengatakan bahwa ini bagian dari konspirasi kaum orientalis untuk menghancurkan otoritas hadis sebagai landasan hukum dalam Islam. Reaksi semacam ini tentu bisa dimaklumi.

Studi kesarjanaan di Barat memang tidak dibebani oleh pretensi iman, sehingga kesimpulan mereka bisa saja menabrak doktrin agama yang telah mapan. Keberatan semacam ini bukan saja datang dari kalangan Islam, tetapi juga dari kalangan Kristen yang memprotes studi-studi para sarjana Barat

periwayat terakhir), yang tidak memungkinkan terjadi kesepakatan atas kebohongan, dan diriwayatkan dengan indra secara langsung (melihat langsung atau mendengar langsung dan yang semisalnya) atau *face to face*. Sedangkan hadits *ahad*, adalah yang diriwayatkan sejumlah periwayat yang tidak mencapai kriteria jumlah periwayat dalam hadits *mutawattir*. Kemudian hadits *ahad* dibagi lagi menjadi tiga, yaitu : *shahih*, *hasan*, dan *dla'if*. Lihat : Mahmud Ath-Thahan, *Taisir Fii Musthalah Al-Hadits*, (Iskandariyah: Markaz Al Huda Lid Dirasat, 1415 H)

¹⁴³ Harun Nasution, *Loc. Cit.*, Jilid 2, Hal. 25.

¹⁴⁴ <http://ulil.net/2008/09/09/teori-proyeksi-dalam-studi-hadis-kritik-atas-hizbut-tahrir>

sendiri mengenai Bibel yang menghasilkan kesimpulan yang bertentangan dengan doktrin yang ada dalam Kristen. **Tetapi, teori proyeksi ini membantu kita dalam memahami beberapa hadis secara lebih proporsional."**

Dari sini jelas, bahwa kalangan orientalis yang kemudian diikuti kalangan Islam liberal masih meragukan keabsahan hadits atau sunnah dari sisi formil. Dan otomatis berimplikasi pada sisi materiil atau hukum-hukum yang diatur di dalamnya.

2.4 Tentang Formalisasi Hukum Islam

Pandangan yang paling menonjol dari kaum Islam Liberal adalah penolakan mereka terhadap formalisasi Hukum Islam khususnya di Indonesia. Bahkan mereka memandang bahwa sama sekali tidak ada perintah untuk menegakkan sistem hukum yang Islami. Sebagaimana salah seorang tokoh yang cukup berpengaruh dalam kalangan Liberal, Abdurrahman Wahid menyatakan, bahwa wacana tentang sistem hukum Islam perpijak pada ayat dalam Al-Qur'an : "*masuklah kalian ke dalam Islam secara penuh*" (*Udkhulu fi al-silmi kaffah*)).¹⁴⁵ Menurut beliau disinilah letak perbedaan fundamental di antara kaum muslimin. Kalau kata *al-silmi* diterjemahkan menjadi kata Islam, dengan sendirinya harus ada sebuah entitas Islam Formal, dengan keharusan menciptakan sistem yang islami. Sedangkan mereka yang menterjemahkan kata tersebut dengan kata sifat kedamaian, menunjuk pada sebuah entitas universal, yang tidak perlu dijabarkan oleh sebuah sistem tertentu, termasuk sistem Islami.¹⁴⁶

Dalam pandangan beliau, untuk menjadi seorang muslim yang baik tidak ada sama sekali kriteria harus mewujudkan sistem yang Islami. Demikian juga dengan adagium yang dikenAl-Islam :

لَا إِسْلَامَ إِلَّا بِالْجَمَاعَةِ ، وَلَا جَمَاعَةَ إِلَّا بِالْعِمَارَةِ ، وَلَا عِمَارَةَ إِلَّا بِالطَّاعَةِ

¹⁴⁵ QS. Al-Baqarah : 208

¹⁴⁶ Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita, Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), hal. 3.

*"Tidak ada Islam tanpa kelompok, tidak ada kelompok tanpa kepemimpinan, dan tidak kepemimpinan tanpa ketundukan"*¹⁴⁷

menurut beliau tidak ada sesuatu dalam ungkapan tersebut yang menunjukkan secara spesifik adanya sebuah sistem Islami. Dengan demikian, setiap sistem diakui kebenarannya oleh ungkapan tersebut. Sehingga tidak diwajibkan adanya sebuah sistem hukum Islam.¹⁴⁸

Dalam bab yang berjudul "Islam dan Formalisme Ajarannya" Abdurrahman Wahid juga mengungkapkan :

"Hal-hal seperti ini seharusnya menjadi tekanan bagi gerak-gerakan Islam dalam membangun bangsa. Bukan malah mementingkan formalisasi ajaran-ajaran agama tersebut dalam kehidupan bernegara, yang tidak menjadi kebutuhan utama masyarakat. Jika penampilan dari agama Islam terwujud tanpa formalisasi dalam kehidupan bernegara, maka agama tersebut menjadi sumber inspirasi bagi gerakan-gerakan Islam dalam kehidupan bernegara, seperti di negara ini."¹⁴⁹

Demikian juga pendapat salah seorang politisi NU, Effendi Choiri dari Fraksi Kebangkitan Bangsa dimana saat itu Abdurrahman Wahid masih menjabat sebagai Ketua Umum Dewan Syuro fraksi tersebut, beliau menyatakan :¹⁵⁰

"Pasang surut perdebatan tentang posisi Islam dan negara di Indonesia memang sepertinya belum menunjukkan tanda-tanda akan segera usai dewasa ini. Sebab, meski sekularisasi masyarakat terus terjadi, namun aspirasi Islam politik di negeri ini sepertinya tidak bisa begitu saja melepaskan memori kolektif yang bersarang di atas bawah sadar mereka. Aspirasi Islam politik, yang minoritas tersebut, terus tenggelam dalam memori kolektif kejayaan Islam di masa lalu. Sebuah periode yang ditahbiskan sebagai sandaran Identitas dan postulat bagi legitimasi konstruksi idealitas masa kini dan masa depan Indonesia.

Problem pentahbisan masa lalu sebagai sandaran dari idealitas masa kini dan selanjutnya pada beberapa sisi memperlihatkan bagaimana kalangan Islam politik melakukan, pertama, identifikasi diri sebagai bagian masa lalu Islam yang penuh gemilang. Identifikasi semacam ini melahirkan konsekuensi tersendiri bagi kalangan Islam politik yakni, kesadaran ketidakbermaknaan periode sejarah mereka dibanding masa lalunya. Dan kondisi inilah yang kemudian mereka jembatani dengan kedua pemaknaan atas periode sejarah yang mereka jalani.

¹⁴⁷ Statemen Umar Bin Al-Khatthab yang sangat terkenal ini sering muncul sering muncul sebagai landasan berfikir tentang keharusan adanya Daulah Islamiah untuk menuju Khilafah Islamiyah yang juga sebagai dalil pijakan tentang formalisasi syari'ah

¹⁴⁸ Abdurrahman Wahid, *Loc. Cit.*,

¹⁴⁹ *Ibid.*, hal 24.

¹⁵⁰ Choirie dalam Kurniawan Zein dan Sarifuddin HA, *Syariat Islam Yes, Syariat Islam No*, (Jakarta : Paramadina, 2001), hal 91.

Sayangnya upaya pemaknaan ini dilakukan dengan semata-mata menghadirkan kenangan manis kejayaan Islam tanpa upaya untuk menjadikannya sebagai khazanah *al asās*, demikian Al Jabiri mengkritisi problematika progresivisme di negara-negara Arab. Karena itu, aspiran kalangan Islam politik dalam konteks PPP dan PBB di parlemen hanyalah romantisme politik masa lalu."

Pendapat Choiri di atas jelas sekali ingin mengatakan bahwa kelompok propemberlakukan syariat Islam secara formal sesungguhnya tidak lebih dari gagasan-gagasan masa lalu yang penuh dengan romantisme, bukan gagasan yang lebih realistis dengan kondisi politik mutakhir yang ada di Indonesia.

Untuk lebih mendekatkan perspektif muslim liberal Indonesia dengan persoalan hukum Islam, berikut pendapat Rizal Panggabean dan Taufik Adnan Amal, dua tokoh yang menjadi kontributor Jaringan Islam Liberal ini menyatakan

:¹⁵¹

"Tetapi memang benar adanya bahwa aspirasi adanya tuntutan sebagian dari umat Islam di Indonesia untuk memformalkan syariat Islam merupakan realitas politik yang keberadaannya tidak bisa ditolak. Hanya saja realitas lainnya juga berhak mendapatkan pertimbangan, bahwa Indonesia merupakan masyarakat yang pluralistik baik secara agama maupun etnis. Bahkan di dalam internAl-Islam terdapat pluralitas, yang persepsi politiknya bisa sangat beragam.

Gagasan tentang hukum ilahi dalam Islam biasanya diekspresikan dengan kata *fiqh* dan *syariah* atau *syariat*. *Fiqh* secara orisinil bermakna pemahaman dalam pengertian yang luas. Seluruh upaya dalam mengelaborasi rincian hukum dalam norma-norma spesifik negara, menjustifikasinya dengan petunjuk wahyu, mendebatnya, atau menulis kitab merujuk pada aktifitas manusia dan sarjana, khususnya, untuk menderivasi hukum dari wahyu Tuhan.

Sedangkan *syariat*, merujuk kepada hukum-hukum Tuhan dalam kualitasnya sebagai wahyu. Dalam penggunaan yang longgar, *syariat* bisa merujuk kepada Islam sebagai agama Tuhan. Kata ini merujuk pada yang terkandung di dalam korpus wahyu-Nya. Kata *syariat* juga lazim digunakan sebagai ganti kata *fiqh*, dimana konotasi positifnya ditransfer dari sarjan hukum Islam.

Syariat secara etimologis adalah "jalan menuju mata air", dari kata *syarāa* yang artinya didekritkan. Sebagai hukum Tuhan, *syariat* menempati posisi paling penting dalam masyarakat Islam. *Syariat* secara garis besar dibedakan menjadi *Ibadah* dan *muamalah*. *Ibadah* mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, sedangkan *muamalah* mengatur hubungan manusia dengan manusia, dengan penguasa, dan harta. Karena itulah, kaitan antara hukum ilahi dengan manusia menjadi dekat.

¹⁵¹ Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean, *Politik Syariat Islam : dari Indonesia hingga Nigeria*, (Jakarta : Alfabeta, 2005), hal. 63.

Dalam perpolitikan nasional, ada beberapa partai politik pasca Soeharto tumbang yang menghendaki penerapan syariat Islam, seperti PPP, PBB, Partai Keadilan (PK; sekarang Partai Keadilan Sejahtera), sampai dengan sidang tahunan MPR 2002, tiga partai politik ini tetap memperjuangkan dicantumkannya tujuh kata dari Pembukaan UUD 1945 dalam Amandemen UUD 1945. Namun akhirnya tidak mendapatkan dukungan luas dari wakil rakyat di parlemen. Oleh sebab itu menurut Harold Crouch memperlihatkan bahwa perjuangan penerapan syariat Islam Indonesia sama sekali tidak ada pendukungnya. Indonesia saat ini secara pasti tidak akan mengadopsi penerapan syariat Islam."

Pendapat yang dikemukakan Panggabean dan Amal di atas dapat menjadi cermin dari kelompok liberal-Islam Indonesia. Gagasan penerapan syariat Islam di Indonesia direspons oleh gerakan Islam Liberal sebagai gagasan yang kontraproduktif dengan realitas sosiologis masyarakat Indonesia. Berikut pendapat Azyumardi Azra tentang gagasan penerapan syariat Islam :¹⁵²

"Jika kita berbicara soal penerapan syariat, maka yang perlu mendapatkan pertimbangan adalah soal viabilitasnya. Jika kita lihat viabilitasnya, maka hukum apapun termasuk hukum syariat, itu berlaku di dalam masyarakat. Jadi kita juga harus memperhitungkan realitas masyarakat yang ada, bukan saja kenyataan bahwa masyarakat Indonesia itu mayoritas beragama Islam, tetapi juga ada kelompok-kelompok lain yang non muslim. Dan kondisi majemuk seperti itu juga diantara kaum muslimin itu sendiri. Kita harus mengakui bahwa realitas umat Indonesia bukanlah monolit, tetapi beragam. Banyak golongannya, pemahaman keislamannya, tingkat kecintaannya, ketertarikannya dan pengetahuannya berbeda-beda.

Itu sebuah realitas sosiologis, yang memang akan mempengaruhi viabilitas dan visiabilitas penerapan syariat Islam itu sendiri. Dengan keragaman di dalam umat Islam sendiri sebenarnya harus diperhatikan apakah syariat Islam memang viabilitasnya memadai untuk diterapkan. Bahkan secara viabilitas jangan-jangan hukum Islam akan tidak sesuai bahkan kontraproduktif, sehingga apakah nanti akan diikuti banyak orang Islam jika diformalkan, jangan-jangan tidak. Banyak hal harus diperhitungkan tentang gagasan penerapan syariat Islam di Indonesia termasuk mazhab fiqh."

Pendapat Azra di atas sangat jelas memosisikan diri sebagai faksi yang terang-terangan tidak setuju dengan penerapan syariat Islam di Indonesia, sebab bukan saja diragukan viabilitasnya tetapi sekaligus akan berbahaya bagi umat Islam Indonesia sebab akan bisa kontraproduktif dengan realitas umat yang beragam. Dalam pengantar buku *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal; Jejak*

¹⁵² Azyumardi Azra dalam Luthfi Assyauckanie, *Op. Cit.*, hal. 96-97

Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia yang ditulis oleh Dr. Abd. A'la, Azyumardi Azra juga menyatakan :

"Secara praktis, paham Islam liberal sama sekali tidak menginginkan adanya segala bentuk formalisasi serta radikalisasi sikap keagamaan. Sebaliknya, ia cenderung menempatkan Islam sebagai sebuah sistem dan tatanan nilai yang harus dibumikan selaras dengan tafsir serta tuntutan zaman yang kian dinamis."¹⁵³

Kutipan lain tentang pendapat eksponen pemikiran Islam Liberal, Moeslim Abdurrahman¹⁵⁴ yang menyatakan :¹⁵⁵

"Jika kita belajar pada negara-negara yang telah menerapkan syariat Islam seperti Sudan dan Afganistan, pihak yang pertama kali akan merasakan adalah kaum perempuan. Hal ini karena banyaknya regulasi dalam hukum Islam, misalnya soal pakaian, kedua kelompok non muslim. Kalau kita merujuk pada Piagam Madinah, maka kelas yang berkuasa seperti kaum muslim berada menjadi kelas satu dalam negara, sementara warga non muslim menjadi warga kelas dua. Alasannya, jika kita hendak mencari syariat paling sesuai kondisi masyarakat yang pluralistik seperti Indonesia. Jika penerapan syariat Islam sebagaimana yang terjadi di Sudan dan Afganistan, maka soal *hudud* yang akan menerima terlebih dahulu adalah orang-orang miskin.

Hemat saya gagasan penerapan syariat Islam itu sebenarnya sangat kompleks dan rumit tidak sederhana seperti dibayangkan. Bagaimana seandainya penerapan syariat Islam itu berkaitan dengan otonomi daerah apakah akan berbeda-beda antara satu daerah dengan daerah lainnya, misalnya di banten dengan di Jateng, dan seterusnya. Intinya, sebenarnya tuntutan Penerapan syariat Islam masih sebatas imajinasi saja."

Penolakan kelompok Islam Liberal terhadap hukum atau syariat Islam khususnya dalam konteks kehidupan berbangsa dan bernegara dapat kita lihat juga pada berbagai tulisan dan wawancara yang dimuat dalam website mereka www.islamlib.com . dan kaum liberAl-Islam ini secara tegas mendukung suatu negara sekuler. Mereka berpandangan, jika syariat Islam diterapkan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, maka prinsip negara sekuler akan runtuh, dan negara itu akan berganti menjadi negara yang anti demokrasi. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Ulil Abshar Abdalla dalam suatu acara diskusi :

¹⁵³ Azyumardi Azra dalam pengantar buku Abd. A'la, *Op. Cit.*

¹⁵⁴ Lahir di lamongan tahun 1948, menyelesaikan pendidikan sarjana di Universitas Muhammadiyah Surakarta, dan menyelesaikan Master dan Doktor antropologi Universitas of Illinois, Urbana, Amerika Serikat. Ia juga merupakan tokoh yang giat menyuarakan pluralisme agama dan penolakan terhadap syari'at Islam. (Budi Handriato, *Op. Cit.*, hal 147-155).

¹⁵⁵ Moeslim Abdurrahman dalam Luthfi Assyaukanie, *Op. Cit.*, hal. 109-111.

"Adapun hal prinsip misalnya negara demokrasi, emansipasi wanita, dan kebebasan berpikir. Islam Liberal bisa menerima bentuk negara sekuler, yang lebih unggul dari negara ala kaum fundamentalis. Sebab, negara sekuler bisa menampung energi kesalehan dan energi kemaksiatan sekaligus"¹⁵⁶

Lebih dari itu dalam artikelnya yang berjudul "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam", Ulil Abshar menyatakan bahwa tidak ada yang disebut "hukum Tuhan" dalam pengertian seperti dipahami kebanyakan orang Islam. Misalnya, hukum Tuhan tentang pencurian, jual beli, pernikahan, pemerintahan, dan sebagainya. Yang ada adalah prinsip-prinsip umum yang universal yang dalam tradisi pengkajian hukum Islam klasik disebut sebagai *maqashidusy syari'ah*, atau tujuan umum syariat Islam. Ia juga mengatakan Aspek-aspek Islam yang merupakan cerminan kebudayaan Arab, misalnya soal jilbab, potong tangan, *qishash*, rajam, jenggot, jubah, tidak wajib diikuti, karena itu hanya ekspresi lokal partikular Islam di Arab.¹⁵⁷

Dari kutipan-kutipan pendapat di atas, tampak sekali jika kaum muslim liberal tidak sepakat jika syariat Islam dijadikan sebagai bagian dari gerakan formalisasi syariat di Indonesia. Formalisasi dalam politik, hukum, maupun peraturan-peraturan lainnya, menurut pandangan Islam Liberal hanya akan memberikan kerugian dalam keberagaman kaum muslimin, yakni beragama tetapi tidak Ikhlas, tidak suka rela, dan hanya terpaksa. Atau dengan kata lain, sebagaimana doktrin yang selalu mereka jadikan dasar, yaitu Islam Substantif¹⁵⁸, yaitu yang terpenting adalah substansinya dan bukan formalitasnya.¹⁵⁹ Pendapat ini juga sebagaimana diungkapkan oleh Rumadi, seorang Dosen di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang dalam tulisannya di Kompas menyatakan :

¹⁵⁶ Lihat Majalah Tempo, 19-25 November 2001.

¹⁵⁷ <http://islamlib.com/id/artikel/menyegarkan-kembali-pemahaman-islam>, sebagaimana telah dimuat dalam harian Kompas tanggal 18 November 2002.

¹⁵⁸ Lihat Azyumardi Azra, *Islam Substantif, Agar Umat tidak Menjadi Buih*, (Bandung: Mizan, 2001).

¹⁵⁹ Ide memilah-milah ajaran agama Islam ini sebenarnya bukan hal baru di tanah air ini. Sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya tentang seorang orientalis belanda Snouch Hurgronje di masa pemerintahan kolonial belanda, yang mana Pemerintah kolonial belanda waktu itu – atas nasihat Snouch Hurgronje – membagi masalah Islam ke dalam tiga kategori. Yaitu bidang agama murni, dan ibadah, bidang sosial kemasyarakatan, dan bidang politik. Dalam kaitannya dengan ritual ibadah, pemerintah kolonial belanda memberi kebebasan, namun dalam urusan politik, ditekan agar tidak muncul semangat Pan Islamisme. Lihat : Aqib Suminto, *Op. Cit.*, dan Abdur Rahman Badawi, *Op. Cit.*

" Di ruang publik, agama hanya berbicara tentang moralitas bersama, sebagai penjaga moralitas dan etika, tidak lebih dari itu. Tentu saja moralitas yang dimaksud adalah moralitas yang telah terobjektifikasi di mana semua orang, tanpa melihat agama, secara objektif dapat melihat sesuatu sebagai baik atau buruk. Dengan demikian, di ruang publik, klaim universalitas agama tidak lagi bersifat absolut, tetapi relatif. Karena bisa jadi masing-masing agama mempunyai klaim yang berbeda."¹⁶⁰

Doktrin Islam Substantif ini juga dikuatkan oleh seorang tokoh yang lain dari UIN Jakarta, yaitu Komaruddin Hidayat. Ketika berhadapan dengan keinginan faksi-faksi formalisme Islam, yang mencita-citakan Indonesia secara formalistik, Komaruddin berpendapat bahwa faksi formalisme Islam sebetulnya hanya ingin menghadirkan Islam dalam dimensi permukaan, yang sangat dangkal, bukan dimensi yang lebih dalam sebagaimana tradisi sufisme. Apa yang digagas dengan mengatakan **bahwa Tuhan harus dipahami dalam banyak nama adalah bentuk konkret dari substansialisme**. Menurutnya, nama-nama tuhan seperti Allah, God, Tuhan, Yahwe, Thian, dan sebagainya adalah sebuah simbol.¹⁶¹

Disitulah, menurut Komaruddin, harus bisa dibedakan antara simbol dan substansinya, sebab **pada dasarnya agama-agama bertemu dalam substansinya**. Setiap agama pada bentuk substansinya adalah menghubungkan yang berbeda-beda yang ada di balik formalitasnya. Substansi ini bersifat transcendent sehingga substansi agama sulit didefinisikan dan tidak terjangkau kecuali hanya predikatnya.¹⁶²

Doktrin Islam Substantif ini sesungguhnya juga telah diungkapkan oleh Fazlur Rahman. Fazlur Rahman mengatakan bahwa ajaran Islam dibedakan menjadi dua. *Pertama*: ajaran yang dianggap tetap dan universal, yang sering disebut dengan *substansi* (intisari). Fazlur Rahman menyebutnya "ideal moral". *Kedua*: ajaran yang dianggap temporal dan lokal, yang karenanya bisa berubah-ubah sesuai dengan konteks waktu dan tempat. Bagian ajaran ini oleh Fazlur Rahman disebut ketentuan "legal spesifik".¹⁶³

¹⁶⁰ Rumadi, *Problem Ruang dalam Relasi Agama Negara*, (Kompas, 23 April 2002).

¹⁶¹ Komaruddin Hidayat, *Agama Masa Depan : Perspektif Filsafat Perennial*, (Jakarta : Paramadina, 1995), hal. 31-32.

¹⁶² *Ibid.*, hal. 53-54

¹⁶³ Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, (Bandung: Mizan, 1992), hal. 21.

Contohnya hukum potong tangan. Substansi hukum ini, menurut kaum liberal adalah agar menimbulkan efek jera. Potong tangan hanya dianggap ketentuan temporal, yang konon kebetulan cocok dengan masyarakat nomaden pada masa Nabi saw. Karena itu, hukum potong tangan bisa diganti dengan hukuman penjara, karena yang penting adalah substansinya, yakni menimbulkan efek jera bagi pelakunya.¹⁶⁴

Secara umum dapat kita lihat alasan-alasan mereka melakukan penolakan terhadap formalisasi hukum Islam berkisar pada beberapa hal yaitu :

1. Tidak adanya kewajiban atau perintah dalam Islam untuk menformalkan ajaran Islam.
2. Penerapan syariat Islam berarti menzalimi sebagian kelompok umat beragama lain
3. Keragaman madzhab dalam hukum Islam, sehingga menurut mereka tidak bisa ditentukan hukum Islam yang mana yang mau diterapkan.
4. Agama adalah wilayah individu atau privat, sehingga pelaksanaan syariat Islam oleh negara akan membuka kemungkinan campur tangan negara dalam wilayah agama yang akan mengakibatkan *kemudlaratan* baik bagi agama itu sendiri maupun pada negara sebagai wilayah publik. Ketaatan pada agama adalah cerminan dari kebebasan pribadi yang tidak bisa diatur-atur oleh institusi eksternal seperti negara.

Berdasarkan konsep sistem hukum yang dikemukakan oleh Friedman bahwa sistem hukum merupakan suatu sistem yang meliputi substansi, struktur dan budaya hukum,¹⁶⁵ dengan kata lain, sistem hukum secara cakupan materi kajian menyangkut legislasi (produk hukum), struktur dan budaya hukum, maka dapat dikatakan bahwa kalangan Islam Liberal tidak menerima Hukum Islam sebagai suatu Sistem Hukum. Atau sebagaimana pernyataan Abdurrahman Wahid yang telah disebut diatas bahwa tidak ada yang namanya Sistem Hukum Islam, juga pernyataan Ulil bahkan tidak ada yang namanya Hukum Tuhan. Karena salah

¹⁶⁴ Lihat. Mahmud, Adnan dkk, *Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hal. 184, Coulson, Noel J, "Konsep Tentang Kemajuan dan Hukum Islam", dalam Ahmad Ibrahim dkk, *Islam di Asia Tenggara*, (Jakarta: LP3ES, 1990) hal. 174, dan Watt, William Montgomery, *Fundamentalisme Islam dan Modernitas, (Islamic Fundamentalism & Modernity)*, Penerjemah Taufik Adnan Amal (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997), hal. 226.

¹⁶⁵ Friedman, *Op. Cit.*

satu elemen sistem hukum yaitu *legal structure* adalah hal yang paling keras mereka tolak dalam hukum Islam.

2.5 Kompilasi Hukum Islam

Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) menganut berbagai sistem hukum, yaitu sistem hukum adat, sistem hukum Islam, dan sistem hukum eks barat. Ketiga sistem hukum dimaksud, berlaku di Negara Kesatuan Republik Indonesia sebelum Indonesia merdeka. Namun demikian, sesudah Indonesia merdeka ketiga sistem dimaksud, menjadi bahan baku dalam pembentukan sistem hukum nasional di Indonesia.¹⁶⁶

Secara faktual umat Islam Indonesia bukan hanya sekedar merupakan kelompok mayoritas di Indonesia tetapi juga merupakan kelompok terbesar dari umat Islam di dunia. Hukum Islam menempati posisi sangat strategis bukan saja bagi umat Islam Indonesia tetapi bagi dunia Islam pada umumnya dan sekaligus juga menempati posisi strategis dalam sistem hukum Indonesia, untuk dapat berlakunya hukum Islam di Indonesia dalam bingkai sistem hukum nasional diperlukan hukum yang jelas dan dilaksanakan baik oleh para aparat penegak hukum ataupun oleh masyarakat. Untuk itu munculah gagasan dasar Kompilasi Hukum Islam (bingkai sistem hukum nasional) untuk menjembatani penerapan hukum Islam di Indonesia. Meskipun penggunaan istilah hukum Islam ini baru mencakup urusan keluarga (pernikahan, perceraian, warisan, dan sebagainya), dan belum mencakup keseluruhan aspek hukum Islam.

Ide kompilasi hukum muncul sesudah beberapa tahun Mahkamah Agung membina bidang teknis yustisial Peradilan Agama. Tugas pembinaan dimaksud, didasari oleh Undang-Undang No. 14 Tahun 1970 tentang ketentuan Pokok Kekuasaan Kehakiman. Pasal 11 ayat (1) undang-undang tersebut menyatakan bahwa organisasi, administrasi, dan keuangan pengadilan dilakukan oleh departemen masing-masing, sedangkan pembinaan teknis yustisial dilakukan oleh Mahkamah Agung. Meskipun undang-undang tersebut ditetapkan tahun 1970, tetapi pelaksanaannya di lingkungan peradilan agama pada tahun 1983, yaitu sesudah penandatanganan Surat Keputusan Bersama (SKB) Ketua Mahkamah

¹⁶⁶ Zainuddin Ali, *Hukum Islam : Pengantar Ilmu Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2006), hal. 77.

Agung dengan menteri Agama RI No. 01, 02, 03, dan 04/SK/1-1983 dan No.1,2,3, dan 4 tahun 1983.¹⁶⁷

Keempat SKB dimaksud, adalah jalan pintas sambil menunggu keluarnya Undang-Undang tentang Susunan, Kekuasaan dan Acara pada Peradilan Agama yang menjadi peraturan pelaksanaan Undang-Undang No. 14 tahun 1970 bagi lingkungan Peradilan Agama yang pada saat itu masih sedang dalam proses penyusunan yang intensif (sekarang Undang-Undang Nomor 4 Tahun 2004).¹⁶⁸ Sehingga sesuai dengan fungsi Mahkamah Agung RI terhadap jalannya peradilan di semua lingkungan peradilan agama perlu mengadakan Kompilasi Hukum Islam yang selama ini menjadikannya sebagai hukum positif di Pengadilan Agama.

Melihat perkembangan ini kelompok Islam Liberal menilai hal ini merupakan momen dan kesempatan yang tepat untuk memperjuangkan ide dan gagasan agar dapat dikonsumsi khalayak umum. Naskah tandingan tersebut adalah produk dari upaya Tim Pengarusutamaan Gender (PUG) Departemen Agama yang dipimpin Dr. Siti Musdah Mulia, MA, APU,¹⁶⁹ dalam tim ini ia bekerja bersama 11 orang lainnya. Tim ini membuat sebuah counter draft (naskah tandingan) atas isi KHI dan melakukan klarifikasi beberapa hal yang mereka anggap sebagai kesalahan tafsir terhadap isu yang termuat dalam KHI, terutama tertuju pada sisi-sisi bangunan perkawinan berkaitan dengan perempuan yang telah dianggap mapan selama ini. maka muncullah apa mereka namakan dengan *Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam (CLD KHI)*. CLD KHI ini menjadi kontroversi di kalangan pakar ulama Islam yang berkeberatan dan bahkan ada yang menolak gagasan CLD KHI tersebut. Perlu diketahui tim ini mendulang bantuan dari Asia Foundation dalam menggagas CLD-KHI tersebut.¹⁷⁰

¹⁶⁷ *Ibid.* hal. 98

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ Beliau lahir di Bone tahun 1958, adalah peneliti utama bidang lektur keagamaan, Badan Penelitian dan Pengembangan Agama di Kementerian Agama. Menamatkan Program sarjana di IAIN Alauddin Makasar, dan Program magister dan doktoral di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Ia banyak memberikan perhatian pada masalah pluralisme agama dan feminisme. Karya tulis yang dihasilkannya antara lain : *Potret Perempuan dalam Lektu Islam, Islam Menggugat Poligami, Kesetaraan dan Keadilan Gender dalam Perspektif Islam, Perempuan dan Politik*, dan lain-lain. Selain itu Musdah adalah staf ahli pada Lembaga Kajian Agama dan Jender (LKAJ) Badan Litbang Departemen Agama dan Sekretaris Umum ICRP (*Indonesian Conference on Religion and Peace*). (Budi Handrianto, *Op. Cit.*, hal 235-241).

¹⁷⁰ <http://id.shvoong.com/social-sciences/1964550-sejarah-munculnya-cld-khing>

Dalam wawancara dengan Jaringan Islam Liberal (dalam hal ini dilakukan oleh koordinatornya, yaitu Ulil Abshar), Musdah Mulia menilai bahwa KHI tersebut masih bersifat sangat konservatif. Dikatakan konservatif, karena dianggap masih mengadopsi dari kitab-kitab klasik secara mentah-mentah. Bahkan ia menilai bahwa apa yang diadopsi dari kitab-kitab fiqh tersebut hanya merupakan mencangkokkan dari budaya Arab atau Timur Tengah.

Hal-hal yang menurutnya masih dianggap konservatif dan harus dilakukan perubahan antara lain adalah berkaitan dengan perwalian (ia mengusulkan agar perempuan bisa jadi wali atau menikahkan dirinya sendiri), perceraian (mengusulkan agar penjatuhan cerai tidak di tangan suami), agama (mengusulkan pembolehan perkawinan beda agama), kedudukan suami istri (istri bisa jadi kepala keluarga), dan sebagainya.¹⁷¹

Hal ini senada juga dengan yang diungkapkan oleh salah satu anggota penyusun CLD KHI, Abd Moqsith Ghazali¹⁷² yang menyatakan bahwa dengan membaca pasal demi pasal di dalam KHI, tampak konstruksi hukum KHI belum dikerangkakan sepenuhnya dari sudut pandang masyarakat Islam Indonesia, tetapi lebih mencerminkan penyesuaian fikih Timur Tengah dan dunia Arab lain.¹⁷³

Alasan-alasan yang sering digunakan untuk menguatkan CLD KHI ini adalah hal-hal yang memang selalu menjadi isu utama yang diusung oleh kalangan Islam Liberal. Seperti : pluralisme, kesetaraan gender, HAM, tafsir ayat-ayat Al-Qur'an secara kontekstual, dan Islam substantif. Walaupun pada hari Senin, 14 Februari 2005 Menteri Agama RI Maftuh Basyuni telah melakukan pembatalan terhadap draf revisi Kompilasi Hukum Islam, namun kaum liberal masih terus semangat untuk menyuarakan ide-ide mereka ini, termasuk upaya memberikan kekuatan hukum pada pendapat-pendapat mereka.

Tentang pernikahan beda agama, dalam buku *Fiqh Lintas Agama* yang ditulis oleh tokoh-tokoh liberal dinyatakan:

¹⁷¹ <http://islamlib.com/id/artikel/kompilasi-hukum-islam-sangat-konservatif>

¹⁷² Lahir di situbondo tahun 1971. Menempuh pendidikan di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Nama Abdul Muqsith Ghazali mencuat ketiak menjadi konsultan dan pengasuh rubrik fiqh majalah Syir'ah Jakarta karena pendapat-pendapatnya yang dinilai kontroversial. Ia juga menjadi kontributor dan editor sejumlah buku-buku Islam liberal. Pandangannya tentang Islam termasuk sangat liberal dan pluralis. (Budi Handrianto, *Op. Cit.*, 178-181)

¹⁷³ <http://islamlib.com/id/artikel/argumen-metodologis-cld-khi>

"Soal pernikahan laki-laki non Muslim dengan wanita muslim merupakan wilayah Ijtihadi dan terkait dengan konteks tertentu, diantaranya konteks dakwah Islam pada saat itu. Yang mana jumlah umat Islam tidak sebesar saat ini, sehingga pernikahan antar agama merupakan sesuatu yang terlarang. Karena kedudukannya sebagai hukum yang lahir dari proses ijtihad, maka amat dimungkinkan bila dicetuskan pendapat baru, bahwa wanita Muslim boleh menikah dengan laki-laki non-Muslim, atau pernikahan beda agama secara lebih luas amat diperbolehkan, apapun agama dan aliran kepercayaannya.¹⁷⁴

Lebih dari itu KHI juga mendapat gugatan dari kaum liberal mengenai ketentuan bahwa pernikahan adalah antara laki-laki dan perempuan. Mereka menuntut dibolehkannya juga pernikahan sesama jenis (homo / lesbi). Sebagaimana yang dinyatakan oleh Prof. Dr. Musdah Mulia dalam artikelnya yang berjudul *Islam Recognizes Homosexuality* di *The Jakarta Post*. Dalam koran berbahasa Inggris tersebut beliau menulis bahwa homoseksual dan homoseksualitas adalah alami dan diciptakan oleh Tuhan, karena itu diharamkan dalam Islam.¹⁷⁵

Musdah mengklaim bahwa para sarjana muslim moderat berpendapat, tidak ada alasan menolak homoseksual. Dan bahwasannya pengecaman terhadap homoseksual atau homoseksualitas oleh kalangan ulama dan kalangan muslim lainnya hanyalah didasarkan pada penafsiran sempit ajaran Islam. Mengutip Al-Qur'an Surat Al-Hujurat ayat 3, Musdah menyatakan, salah satu berkah Tuhan adalah bahwasannya semua manusia, baik laki-laki atau wanita, adalah sederajat, tanpa memandang etnis, kekayaan, posisi sosial, ataupun orientasi seksual.¹⁷⁶

Pendapat Musdah Mulia ini juga didukung oleh tokoh-tokoh Islam Liberal lainnya yang menuliskan memikirkannya dalam sebuah buku dengan judul ; "Indahnya Kawin Sesama Jenis : Demokratisasi Dan Perlindungan Hak-Hak Kaum Homoseksual". Buku tersebut intinya menggugat undang-undang nomor 1 tahun 1974 tentang perkawinan yang hanya mengakui perkawinan antara laki-laki dan perempuan. Dalam buku tersebut mereka menghendaki agar perkawinan

¹⁷⁴ Mun'im A. Sirri (ed), *Fiqih Lintas Agama : Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, (Jakarta: Paramadina, 2004).

¹⁷⁵ The Jakarta Post tanggal 28 Maret 2008.

¹⁷⁶ *Ibid.*

sejenis juga dapat dilegalkan dalam undang-undang. Untuk mencapai hal tersebut, ada tiga langkah yang mereka persiapkan, yaitu :¹⁷⁷

1. Mengorganisir kaum homoseksual atau lesbian untuk memperjuangkan dan menuntut hak-hak mereka yang telah dirampas oleh Negara.
2. Memberikan pemahaman kepada masyarakat bahwa fenomena homoseksual dan lesbian merupakan hal yang fitrah. Oleh karena itu harus diakui keberadaannya, tidak dikucilkan, bahkan harus didukung untuk memperjuangkan hak-haknya
3. Melakukan koreksi tafsir ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan kaum Nabi Luth yang diadzab karena melakukan aktifitas homoseksual.
4. Menuntut perubahan Undang-Undang nomor 1 tahun 1974 yang mendefinisikan bahwa pernikahan adalah antara laki-laki dan perempuan.

¹⁷⁷ Lihat : M. Kholidul Adib Achmad dan Wiwit Rizka Fatkhurrahman (editor), *Indahnya Kawin Sesama Jenis : Demokratisasi Dan Perlindungan Hak-Hak Kaum Homoseksual*, (Semarang : Lembaga Studi Sosial dan Agama (eLSA), 2005), hal. 15.

BAB 3

ANALISA SEJARAH SUMBER HUKUM ISLAM DAN HAL-HAL YANG TERKAIT DENGAN SYARIAT ISLAM

3.1. Sejarah Teks Al-Qur'an

Sebagaimana telah diuraikan pada bab sebelumnya, bahwa kalangan Islam Liberal memandang bahwa teks Al-Qur'an yang ada saat ini masih dapat dipermasalahkan keotentikannya dan tidak lepas dari perubahan-perubahan dan subyektivitas penulisnya. Maka untuk menganalisa pandangan tersebut, diperlukan studi yang mendalam mengenai sejarah penulisan teks Al-Qur'an.

3.1.1. Turunnya Al-Qur'an

Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. secara berangsur-angsur kurang lebih selama 22 tahun. Setelah sebelumnya diturunkan secara utuh dari *Al-Lauh Al-Mahfudh* (di sisi Allah SWT.) ke *baitu Al-Izzah* (di langit dunia). Sebagaimana ini yang dimaksud dalam beberapa ayat Al-Qur'an :

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ

" bulan Ramadhan, bulan yang di dalamnya diturunkan Al Quran " ¹⁷⁸

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبْرَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ

" Sesungguhnya kami menurunkannya pada suatu malam yang diberkahi dan Sesungguhnya Kami-lah yang memberi peringatan. " ¹⁷⁹

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ

"Sesungguhnya kami Telah menurunkannya (Al-Quran) pada malam kemuliaan" ¹⁸⁰

Ayat-ayat diatas menunjukkan bahwa Al-Qur'an diturunkan sekaligus dalam satu malam sebelum diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. Sebab jika yang dimaksud adalah turunnya secara berangsur-angsur kepada Nabi Muhammad saw., maka tentu tidak relevan, karena ayat-ayat tersebut jelas menyatakan pada

¹⁷⁸ QS. Al-Baqarah : 185.

¹⁷⁹ QS. Ad-Dukhan : 3.

¹⁸⁰ QS. Al-Qadr : 1.

satu malam di satu bulan yaitu bulan Ramadhan. Sedangkan turunnya secara berangsur-angsur tentu tidak satu malam dan tidak hanya di bulan Ramadhan.

Hal ini dikuatkan dengan beberapa dalil dari Hadits, diantaranya :

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ) قَالَ : أُنْزِلَ الْقُرْآنُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ جُمْلَةً وَاحِدَةً إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا ، وَكَانَ بِمَوْقِعِ النُّجُومِ وَكَانَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يُنْزِلُهُ عَلَى رَسُولِهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بَعْضُهُ فِي إِثْرِ بَعْضٍ .

"dari Ibnu 'Abbas ra. Mengenai firman Allah SWT. (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ) berkata : Al-Qur'an diturunkan pada malam kemuliaan secara utuh ke langit dunia, pada peredaran bintang, kemudian Allah SWT. menurunkannya kepada Rasulullah saw. sebagian-sebagian.¹⁸¹

Juga dalam riwayat lain disebutkan :

عن ابن عباس قال : أُنْزِلَ الْقُرْآنُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا جُمْلَةً ثُمَّ أُنْزِلَ نُجُومًا

"dari Ibnu 'Abbas berkata : Al-Qur'an diturunkan pada malam kemuliaan di bulan Ramadhan ke langit dunia secara utuh kemudian berangsur-angsur"¹⁸²

Adapun turunnya Al-Qur'an secara berangsur-angsur selama kurang lebih 22 tahun, didasarkan pada firman Allah SWT. Antara lain :

وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا

"Dan Al-Qur'an itu Telah kami turunkan dengan berangsur-angsur agar kamu membacaknya perlahan-lahan kepada manusia dan kami menurunkannya bagian demi bagian."¹⁸³

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا

"Berkatalah orang-orang yang kafir: "Mengapa Al-Qur'an itu tidak diturunkan kepadanya sekali turun saja?"; demikianlah supaya kami perkuat hatimu dengannya dan kami membacanya secara tartil (teratur dan benar)."¹⁸⁴

¹⁸¹ HR. Al-Baihaqi nomor 8784, *Kitab As-Sunan Al-Kubro, Bab Fadli Lailatil Qadr*, (Haidar Abad : Majlis Dairoti Al-Ma'arif An-Nidhomiyah, 1344 H), Jilid 3 hal. 306, dan HR. Al-Hakim nomor 3958, *Kitab Al-Mustadrok 'Ala Ash-Shahihaini, Bab Tafsir Surah Inna Anzalna*, (Beirut : Darul Kutub Al-Ilmiyyah, 1990 M), Jilid 2 halaman 578.

¹⁸² HR. Ath-Thabrani nomor 1479, *Kitab Al-Mu'jam Al-Ausath*, (Kairo : Darul Haromain, 1415 H), Jilid 2 hal. 131.

¹⁸³ QS. Al-Isra' : 107

Wahyu pertama dimulai sejak diangkatnya Muhammad saw. sebagai Rasul pada tanggal 21 Ramadhan atau bertepatan dengan tanggal 10 Agustus tahun 610 M.¹⁸⁵ dan yang pertama turun adalah Surat Al-'Alaq ayat 1-5.¹⁸⁶ Sedangkan yang terakhir turun adalah Surat Al-Baqarah ayat 281. sebagaimana yang diriwayatkan dalam Hadits :

عن ابن عباس قال : آخِرُ شَيْءٍ نَزَلَ مِنَ الْقُرْآنِ وَأَتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ

"Dari Ibnu Abbas ra berkata : yang terakhir turun dari Al-Qur'an adalah واتقوا
 (Al-Baqarah : 281) ¹⁸⁷ يومًا ترجعون فيه إلى الله

Inilah yang lebih kuat menurut mayoritas Ulama', karena ayat ini diturunkan 9 hari menjelang Nabi Muhammad saw. wafat. Sedangkan surat Al-Maidah ayat 3 yang populer dianggap sebagai ayat yang terakhir turun, diturunkan pada peristiwa haji Wada' atau 81 hari menjelang Nabi Muhammad saw. wafat.¹⁸⁸ Dan nabi Muhammad saw. wafat pada tanggal 12 Rabi'ul Awwal tahun 11 H, atau sekitar bulan Juni tahun 633 M.¹⁸⁹

Adapun hikmah diturunkannya Al-Qur'an secara berangsur-angsur sebagaimana disebutkan Muhammad 'Ali Ash-Shabuni, adalah :¹⁹⁰

1. Meneguhkan hati Rasulullah saw. atas gangguan dari orang-orang musyrik.
2. Meringankan Nabi Muhammad saw. saat turunnya wahyu.
3. Pentahapan dalam penyampaian Hukum Islam.

¹⁸⁴ QS. Al Furqan : 32

¹⁸⁵ Shofiyur Rahman Al-Mubarakfuri, *Ar Rahiq Al Makhtum: Bahtsu fi As Sirah An Nabawiyyah*, (Madinah : Darul Wafa' , 2004), hal.74. dalam buku ini juga dijelaskan bahwa masalah tanggal turunnya Al-Qur'an Pertama kali kepada Rasulullah terdapat perbedaan dikalangan Ahli sejarah Nabi Muhammad. Ada yang menyatakan tanggal 7 Ramadhan, tanggal 17, ada pula yang menyatakan tanggal 18, atau tanggal 21 Ramadhan. Namun dalam buku *Ar Rahiq Al Makhtum ini*, Al-Mubarakfuri lebih menguatkan tanggal 21 Ramadhan. Dan buku ini merupakan Juara pertama tingkat internasional penulisan karya ilmiah tentang sejarah Nabi Muhammad yang diadakan oleh Rabithah Al-'Alam Al-Islami.

¹⁸⁶ Al-Mubarakfuri, *Ibid.* hal 75. Muhammad 'Ali Ash-Shabuni, *At-Tibyan Fi Ulumil Qur'an*, (Beirut: 'Alamul Kutub, 1985), hal 13. sebagaimana diriwayatkan oleh Al-Bukhari, hadits nomor 3, *Al-Jami' As-Shohih, Bab Bud'i Al-Wahyi*, Jilid 1 hal. 5.

¹⁸⁷ HR. An-Nasa'i nomor 11057, *Sunan An-Nasa'i Al-Kubra, Bab Surah Al-Baqarah*, (Beirut : Darul Kutub Al-'Ilmiyyah, 1991), Jilid 6 hal. 307.

¹⁸⁸ Analisa lebih mendalam tentang hal ini lihat Muhammad Al Ash-Shabuni, *At-Tibyan Op. Cit.*, dan As-Suyuthi, *Al- Itqon Fi 'Ulumil Qur'an*.

¹⁸⁹ Al-Mubarakfuri, *Op. Cit.*, hal. 403

¹⁹⁰ Muhammad 'Ali Ash-Shabuni, *Op. Cit.*, hal. 35

4. Mempermudah penghafalan dan pemahaman Al-Qur'an bagi kaum muslimin (Shahabat Nabi Muhammad saw.)
5. Penyesuaian dengan kondisi dan peristiwa, dan memberikan perhatian pada saat terjadinya suatu peristiwa.
6. Sebagai satu indikasi sumber dari Al-Qur'an bahwasannya Al-Qur'an adalah dari Allah SWT.

Dalam konsep Al-Qur'an, Nabi Muhammad saw. hanyalah menyampaikan. Beliau tidak menambah atau mengurangi apa-apa yang disampaikan Allah kepada beliau melalui Malaikat Jibril. Sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur'an :

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِن هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤١﴾

" Dan tiadalah yang diucapkannya itu (Al-Quran) menurut kemauan hawa nafsunya. Ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya)."¹⁹¹

Juga disebutkan dalam ayat yang lain :

وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٣٢﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٣٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٣٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٣٥﴾

" Dan Sesungguhnya Al-Qur'an ini benar-benar diturunkan oleh Tuhan semesta Alam. Dia dibawa turun oleh Ar-Ruh Al-Amin (Jibril). Ke dalam hatimu (Muhammad) agar kamu menjadi salah seorang di antara orang-orang yang memberi peringatan. Dengan bahasa Arab yang jelas."¹⁹²

Bahkan Allah juga memberikan ancaman jika Nabi Muhammad saw mengada-ada sendiri tentang Al-Qur'an :

إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٥١﴾ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُوْمَنُونَ ﴿١٥٢﴾ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَدَّكَّرُونَ ﴿١٥٣﴾ تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٥٤﴾ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ﴿١٥٥﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ﴿١٥٦﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ﴿١٥٧﴾ فَمَا مِنْكُمْ مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ ﴿١٥٨﴾

"Sesungguhnya Al Quran itu adalah benar-benar wahyu (Allah yang diturunkan kepada) Rasul yang mulia. Dan Al-Qur'an itu bukanlah perkataan

¹⁹¹ QS. An-Najm : 3-4

¹⁹² QS. Asy-Syu'ara': 192-195.

seorang penyair. sedikit sekali kamu beriman kepadanya. Dan bukan pula perkataan tukang tenung. sedikit sekali kamu mengambil pelajaran daripadanya. Ia adalah wahyu yang diturunkan dari Tuhan semesta alam. Seandainya dia (Muhammad) mengadakan sebagian perkataan atas (nama) kami, Niscaya benar-benar kami pegang dia pada tangan kanannya. Kemudian benar-benar kami potong urat tali jantungnya. Maka sekali-kali tidak ada seorangpun dari kamu yang dapat menghalangi (Kami), dari pemotongan urat nadi itu."¹⁹³

3.1.2 Periwiyatan Al-Qur'an Secara Verbal (Bacaan dan Hafalan)

Salah satu tanggung jawab Nabi Muhammad saw. sebagaimana banyak disebutkan dalam Al-Qur'an adalah membacakan ayat-ayat Al-Qur'an kepada umat manusia. Tanggung jawab Nabi Muhammad saw. terhadap Al-Qur'an ini antara lain dapat dilihat dari ayat-ayat berikut :

كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ ءَايَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ
وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ﴿١٥١﴾

"Sebagaimana (Kami Telah menyempurnakan nikmat kami kepadamu) kami Telah mengutus kepadamu Rasul diantara kamu yang membacakan ayat-ayat kami kepada kamu dan mensucikan kamu dan mengajarkan kepadamu Al Kitab dan Al-Hikmah, serta mengajarkan kepada kamu apa yang belum kamu ketahui."¹⁹⁴

لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ
وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿١٦٤﴾

" Sungguh Allah Telah memberi karunia kepada orang-orang yang beriman ketika Allah mengutus diantara mereka seorang Rasul dari golongan mereka sendiri, yang membacakan kepada mereka ayat-ayat Allah, membersihkan (jiwa) mereka, dan mengajarkan kepada mereka Al Kitab dan Al hikmah. dan Sesungguhnya sebelum (kedatangan Nabi) itu, mereka adalah benar-benar dalam kesesatan yang nyata."¹⁹⁵

¹⁹³ QS. Al-Haqqah : 40 – 47.

¹⁹⁴ QS. Al-Baqarah : 151.

¹⁹⁵ QS. Ali Imran : 164.

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿١٩٦﴾

"Dia-lah yang mengutus kepada kaum yang buta huruf seorang Rasul di antara mereka, yang membacakan ayat-ayat-Nya kepada mereka, mensucikan mereka dan mengajarkan mereka Kitab dan hikmah (As-Sunnah). dan Sesungguhnya mereka sebelumnya benar-benar dalam kesesatan yang nyata,"¹⁹⁶

لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ﴿١٩٧﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿١٩٨﴾ فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴿١٩٩﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴿٢٠٠﴾

"Janganlah kamu gerakkan lidahmu untuk (membaca) Al-Qur'an Karena hendak cepat-cepat (menguasai)nya. Sesungguhnya atas tanggungan kamilah mengumpulkannya (di dadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya. Apabila kami telah selesai membacaknya Maka ikutilah bacaannya itu. Kemudian, Sesungguhnya atas tanggungan kamilah penjelasannya."¹⁹⁷

Ayat-ayat tersebut menunjukkan kepedulian Nabi Muhammad dalam merekam hafalan Al-Qur'an. Dan dalam memelihara ingatan Nabi Muhammad saw. secara konstan, Malaikat Jibril berkunjung kepadanya setiap tahun untuk mengulang seluruh hafalan Al-Qur'annya. Hal ini dapat dilihat dalam beberapa Hadits berikut :

عَنْ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ أَسْرَّ إِلَيَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ جِبْرِيلَ كَانَ يُعَارِضُنِي بِالْقُرْآنِ كُلِّ سَنَةٍ وَإِنَّهُ عَارَضَنِي الْعَامَ مَرَّتَيْنِ وَلَمْ أَرَاهُ إِلَّا حَضَرَ أَجْلِي

"Fathimah ra. Berkata : Nabi Muhammad saw memberitahukan kepadaku secara rahasia, bahwa malaikat Jibril Hadir membacakan Al-Qur'an padaku dan saya membacaknya sekali setahun. Hanya tahun ini ia membacakan seluruh isi kandungan Al-Qur'an selama dua kali. Saya tidak berfikir lain kecuali rasanya masa kematian sudah semakin dekat."¹⁹⁸

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ كَانَ يَعْرِضُ عَلَيَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْقُرْآنَ كُلِّ عَامٍ مَرَّةً فَعَرَضَ عَلَيَّ مَرَّتَيْنِ فِي الْعَامِ الَّذِي قُبِضَ فِيهِ

¹⁹⁶ QS. Al-Jumu'ah : 2.

¹⁹⁷ QS. Al-Qiyamah : 16-19.

¹⁹⁸ HR. Al-Bukhari nomor 4612, Bab Fadla'il Al-Qur'an , Jilid 15 ha. 398 .

"Abu Hurairah berkata: Bahwa nabi Muhammad dan Malaikat Jibril membaca Al-Qur'an bergantian tiap tahun, hanya pada tahun kematiannya mereka membaca bergantian dua kali."¹⁹⁹

أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ وَكَانَ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَلْقَاهُ كُلَّ لَيْلَةٍ فِي رَمَضَانَ حَتَّى يَنْسَلِخَ يَعْزِضُ عَلَيْهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْقُرْآنَ

"Ibnu 'Abbas ra. Berkata : bahwa Nabi Muhammad saw. berjumpa dengan Malaikat Jibril setiap malam selama bulan Ramadhan hingga akhir bulan, Nabi Muhammad membacakan Al-Qur'an secara bergantian."²⁰⁰

Perhatian Nabi Muhammad saw. dalam pengajaran Al-Qur'an dapat kita lihat dari banyaknya perkataan beliau yang memberikan motivasi kepada seluruh kaum muslimin untuk membaca, mempelajari, dan menghafal Al-Qur'an.²⁰¹ Dan Rasulullah secara langsung menjadi guru Al-Qur'an bagi para shahabatnya²⁰². Beliau mengajarkan sedikit demi sedikit, hingga dihafal, difahami, dan diamalkan :

عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ : كُنَّا إِذَا تَعَلَّمْنَا مِنَ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عَشْرَ آيَاتٍ مِنَ الْقُرْآنِ لَمْ نَتَعَلَّمِ الْعَشْرَ الَّتِي بَعْدَهَا حَتَّى نَعْلَمَ مَا فِيهِ

"Ibnu Mas'ud ra. Berkata : jika kita belajar dari Nabi saw. sepuluh ayat dari Al-Qur'an, kita tidak mempelajari sepuluh ayat berikutnya hingga kami memahaminya."²⁰³

عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ السُّلَمِيِّ أَنَّهُمْ كَانُوا يَقْتَرُونَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عَشْرَ آيَاتٍ وَلَا يَأْخُذُونَ فِي الْعَشْرِ الْآخَرَى حَتَّى يَعْلَمُوا مَا فِي هَذِهِ مِنَ الْعِلْمِ

"Dari Abu Abd Rahman bahwa para shahabat Nabi belajar Al-Qur'an dari Rasulullah saw. sepuluh ayat dan tidak mempelajari sepuluh ayat yang lain hingga memahaminya secara ilmu dan amal"²⁰⁴

¹⁹⁹ HR. Al-Bukhari nomor 4614, *Ibid.* hal. 400.

²⁰⁰ HR. Al-Bukhari nomor 1769, *Bab Shaum*, Jilid 6 ha. 470.

²⁰¹ Diantaranya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Al-Bukhari dari Utsman bin 'Affan, bahwa Rasulullah saw. bersabda : "sebaik-baik kalian adalah orang yang belajar Al-Qur'an dan mengajarkannya. Juga yang diriwayatkan oleh Al-Bukhari dan Muslim dari 'Aisyah ra bahwa Rasulullah saw. Bersabda : permissalan orang yang membaca Al-Qur'an dan dia menghafalnya maka ia bersama malaikat yang mulia. Dan permissalan yang membaca Al-Qur'an dan dia bersusah payah menjaganya, maka bagi dia dua pahala. Dan lain sebagainya.

²⁰² *Shahabat* adalah sebutan untuk setiap orang yang bertemu dan masuk Islam di masa kehidupan Nabi Muhammad.

²⁰³ HR. Al-Hakim nomor 2047, Jilid 1. hal. 743, dan Al-Baihaqi nomor 5072, Jilid 3. hal. 119.

²⁰⁴ HR. Ibnu Abi Syaibah nomor 29929, Jilid 6 hal. 177.

Kemudian para shahabat Nabi juga berperan Aktif dalam mengajarkan Al-Qur'an kepada yang lain. Dalam Hadits yang diriwayatkan oleh Muslim disebutkan bahwasannya telah datang sekelompok orang kepada Nabi saw. dan mengatakan : *utuslah bersama kami orang-orang yang mengajarkan Al-Qur'an dan Sunnah kepada kami*. Maka Rasulullah saw. mengutus kepada mereka 70 orang dari Anshor yang mendapat julukan *Qurra'*.²⁰⁵ Shahabat-shahabat nabi Muhammad saw. yang mendapat julukan Qurra' (ahli/penghafal Al-Qur'an) antara lain : Ibnu Mas'ud, Abu Ayyub, Abu Bakr Ash-Shiddiq, Abu Darda', Abu Zaid, Abu Musa' Al-Asy'ari, Abu Hurairah, Ubay bin Ka'ab, Ummu Salamah, Tamim Ad Dari, Sa'd bin Mundzir, Hafshah, Zaid bin Tsabit, Salim dari suku Hudzaifa, Sa'd bin Ubada, Sa'd bin 'Ubaid Al-Qari', Syihab Al-Qurasyi, Thalhah, A'isyah 'Ubadah bin Shamit, Abdullah bin Sa'ib, Ibnu 'Abbas, Abdullah bin Umar, Abdullah bin 'Amr, Utsman bin 'Affan, 'Attha' bin Markayud, 'Uqba bin Amir, Ali bin Abi Thalib, Umar bin Al-Khatthab, Amru bin Al-'Ash, Fudlala bin 'Ubaid, Qaisy bin Abi Sa'sa'a, Mujamma' bin Jariya, Maslama bin Makhlad, Mu'adz bin Jabal, Mu'adz bin Abu Halimah, Ummu Waraqah, dan lain-lain.²⁰⁶

Demikian seterusnya Al-Qur'an diajarkan secara verbal hingga saat ini secara bersambung.²⁰⁷ Dan fakta yang tidak dapat dipungkiri, bahwa batapa banyak umat Islam dengan jumlah jutaan dalam kelompok usia, jenis kelamin, dan benua yang komitmen menghafal Al-Qur'an seluruhnya tanpa menghilangkan satu katapun, dan tanpa adanya perbedaan satu katapun antara yang dihafal disatu belahan bumi dengan belahan bumi yang lainnya. Tidak terkecuali di negara Indonesia, di mana lembaga-lembaga pendidikan baik yang formal maupun non formal yang mencetak orang-orang yang hafal Al-Qur'an secara keseluruhan menjamur di seluruh tanah air.

²⁰⁵ HR. Muslim nomor 677, *Shahih Muslim, Bab Al Masjid wa Mawadli' As Sholah*. Qurra' adalah julukan bagi orang-orang yang hafal Al-Qur'an.

²⁰⁶ Lihat : Adz-Dzahabi, *Syi'at 'Alam Nubala'* dan *Thabaqat Al-Qurra'*, Ibnu Hajar Al-'Asqalani, *Fathul Bari*, Al-Kattani, *At-Taratib Al-Idariya*, dan As-Suyuthi *Al-Itqan Fi Ulumil Qur'an*.

²⁰⁷ Dalam istilah periwayatan Al-Qur'an maupun Hadits ketersambungan secara verbal ini disebut *sanad/isnad*, tradisi keilmuan ini yang menjadi ciri khas dari ajaran Islam. Sehingga setiap penisbatan pada Al-Qur'an atau Hadits harus didasarkan pada sanad, dan sanad merupakan persyaratan mutlak yang harus dipertanggung jawabkan dalam setiap penisbatan tersebut. Sehingga setiap orang tidak dengan mudah mengatakan sesuatu tentang Al-Qur'an atau Hadits tanpa pertanggung jawaban ilmiah ini. (untuk lebih jelasnya lihat pada pembahasan selanjutnya secara tersendiri tentang sanad)

3.1.3. Ragam Bacaan Al-Qur'an

Salah satu hal yang dijadikan alasan kaum liberal memperlakukan teks Al-Qur'an adalah fenomena ragam bacaan dalam membaca Al-Qur'an yang populer disebut tujuh bacaan (*Qira'ah Sab'ah*). Mereka memandang hal ini sebagai inkonsistensi Al-Qur'an (sebagaimana telah disebutkan pada bab sebelumnya).

Cara baca Al-Qur'an yang benar diperkenalkan oleh Nabi Muhammad saw. secara praktek. Aspek ini juga berkaitan erat dengan kewahyuan Al-Qur'an. termasuk adanya macam-macam bacaan Al-Qur'an. Sebagaimana yang diriwayatkan oleh Muslim :

"Ubay bin Ka'ab meriwayatkan bahwa ketika Nabi Muhammad saw. berada di dekat lokasi Banu Ghifar, malaikat Jibril datan dan berkata, " Allah telah menyuruh kamu untuk membaca Al-Qur'an kepada kaummu dalam satu bacaan." Lalu Nabi berkata : " saya mohon ampunan Allah, kaumku tidak mampu untuk itu" lalu Jibril datang lagi untuk kedua kalinya dan berkata : " Allah telah menyuruhmu agar membacakan Al-Qur'an pada kaummu dalam dua bacaan" Lalu Nabi berkata : " saya mohon ampunan Allah, kaumku tidak mampu untuk itu" lalu Jibril datang lagi untuk kedua kalinya dan berkata : " Allah telah menyuruhmu agar membacakan Al-Qur'an pada kaummu dalam dua bacaan" Lalu Nabi juga berkata : " saya mohon ampunan Allah, kaumku tidak mampu untuk itu" lalu Jibril datang lagi untuk ketiga kalinya dan berkata : " Allah telah menyuruhmu agar membacakan Al-Qur'an pada kaummu dalam tiga bacaan" lagi-lagi Nabi berkata : " saya mohon ampunan Allah, kaumku tidak mampu untuk itu" lalu Jibril datang lagi untuk keempat kalinya dan berkata : " Allah telah mengizinkanmu agar membacakan Al-Qur'an pada kaummu dalam tujuh bacaan,²⁰⁸ dan dalam bacaan mana saja mereka gunakan, maka semuanya benar"²⁰⁹

Juga sebagaimana peristiwa perselisihan yang terjadi antara Umar bin Al Khatthab dengan Hisyam bin Hakim dalam membaca surat Al-Furqon, dan masing-masing mengatakan bahwa bacaan tersebut diajarkan oleh Rasulullah. Maka mereka berdua pun mengadu kepada Rasulullah, dan oleh Rasulullah masing-masing disuruh untuk membaca. Dan beliau bersabda : "demikianlah

²⁰⁸ Berasal dari kalimat سبعة أحرف *sab'atu Ahruf*. Ada banyak penjelasan tentang makna *ahruf*. Yang secara umum bermakna cara baca atau dialek dengan tujuan memberi kemudahan membaca Al-Qur'an. Lihat Ash-Shabuni, *Op. Cit.*, hal. 219-224

²⁰⁹ HR Muslim nomor 1789.

diturunkan" kemudian beliau juga bersabda : " sesungguhnya Al-Qur'an diturunkan dalam tujuh bacaan, maka bacalah yang mudah bagimu"²¹⁰

Lebih dari dua puluh shahabat telah meriwayatkan hadits yang mengukuhkan bahwa Al-Qur'an telah diturunkan dalam tujuh bacaan.²¹¹ Dan para shahabat bermacam-macam dalam mempelajari bacaan dari Nabi Muhammad saw. ada yang satu bacaan, ada yang dua bacaan, dan seterusnya. Dan masing-masing mempunyai murid yang mempelajari bacaan tersebut.²¹²

Dari keterangan tersebut, dapat difahami bahwa adanya ragam bacaan, bukanlah suatu bentuk inkonsistensi sebagaimana pernyataan kaum liberal. Akan tetapi merupakan *tanawwu'* (variasi) cara baca yang semuanya disampaikan oleh Nabi Muhammad saw. berdasarkan wahyu yang diterimanya.

3.1.4 Penulisan dan Penyusunan Al-Qur'an

3.1.4.1 Penulisan Pada Masa Nabi Muhammad saw.

Kendati diwahyukan secara lisan, Al-Qur'an sendiri secara konsisten menyebut sebagai kitab yang tertulis.²¹³ Ini memberi petunjuk bahwa wahyu tersebut tercatat dalam tulisan. Pada dasarnya ayat-ayat Al-Qur'an tertulis sejak awal perkembangan Islam. Salah satu buktinya adalah peristiwa proses masuk Islamnya 'Umar bin Al-Khatthab.

Suatu hari 'Umar keluar rumah menenteng pedang terhunus hendak membunuh Nabi Muhammad saw. beberapa shahabat sedang berkumpul dalam sebuah rumah di bukit Shafa. Jumlah mereka sekitar empat puluh orang termasuk kaum wanita. Diantaranya adalah Hamzah, Abu Bakr, Ali, dan lainnya yang tidak pergi berhijrah ke Habasyah (sekarang Ethiopia). Nu'aim secara tidak sengaja berpapasan dan bertanya kemana Umar hendak pergi. "saya hendak membunuh Muhammad, manusia yang telah membuat orang Quraisy berkhianat terhadap agama nenek moyang dan mereka tercabik-cabik serta ia (muhammad) mencaci maki tata cara kehidupan, agama, dan tuhan-tuhan kami , sekarang akan aku

²¹⁰ HR. Al-Bukhari nomor 2241. Hadits tentang adanya ragam bacaan ini diriwayatkan dengan kualitas yang mutawatir. (lihat penjelasan Mutawatir pada catatan kaki nomor 142)

²¹¹ Lihat As-Suyuthi, *Op. Cit.*, 1/ 131-141

²¹² Ash Shabuni, *Op. Cit.*, hal. 230.

²¹³ Ini bisa kita lihat banyaknya penyebutan Al-Qur'an dengan kata *kitab*, yang berasal dari kata *kataba-yaktubu* (menulis) – *kitabah* (tulisan)- *maktubun* (tertulis).

penggal dia". "engkau hanya akan menipu diri sendiri 'Umar" kata Nua'im. "jika engkau menganggap bahwa bani Abdul Manaf mengizinkanmu menapak di bumi ini hendak memutus nyawa Muhammad, lebih baik pulang temui keluargamu dan selesaikan permasalahan mereka". 'Umar pulang sambil bertanya-tanya apa yang telah menimpa keluarganya. Nu'aim mengatakan, " Saudara ipar, keponakan yang bernama Sa'id serta adik perempuanmu telah mengikuti agama baru yang dibawa oleh Muhammad. Oleh karena itu lebih baik jika kamu kembali menemui mereka." 'Umar cepat-cepat menemui adik dan iparnya di rumahnya, saat itu seorang bernama Khabab bin Al-Arth sedang membaca selebar tulisan Al-Qur'an dari surat Thaha. Saat mereka mendengar suara 'Umar, lari masuk ke kamar kecil, sedang Fathimah (adik Umar) mengambil kertas yang bertuliskan Al-Qur'an dan menyembunyikannya.....!²¹⁴

Poin utama dalam kisah ini adalah berkaitan dengan kulit kertas bertuliskan Al-Qur'an. Ini merupakan satu bukti bahwa Al-Qur'an selain diriwayatkan secara verbal, namun juga tertulis sejak permulaannya. Menurut Ibnu 'Abbas ayat-ayat yang diturunkan di Makkah terekam dalam bentuk tulisan sejak dari sana (Makkah)²¹⁵. Orang-orang yang mendapat tugas sebagai penulis resmi antara lain Abdullah bin Abi As-Sarh, Khalid bin Sa'id bin Al-Ash, dimana ia menjelaskan, " Saya orang pertama yang menulis '*Bismillahirrahmanirrahim*'.²¹⁶

Sedangkan pada periode Madinah banyak sekali kita dapati para shahabat yang mendapat tugas dari Nabi Muhammad sebagai penulis Al-Qur'an yang jumlahnya kurang lebih 65 orang. Mereka antara lain adalah : Abu Ayyub Al-Anshari, Abu Bakr Ash-Shiddiq, Abu Hudzaifa, Abu 'Abbas, Ubay bin Ka'ab, Al-Arqam, Ja'far bin Abi Thalib, Hatib, Handhalah, Khalid bin Walid, Zubair bin Al-'Awwam, Zaid bin Tsabit, Utsman bin 'Affan, 'Ali Bin Abi Thalib, Umar bin Al-Khatthab, Amru bin 'Ash, dan lain-lain.²¹⁷

²¹⁴ Lihat Ibnu Hisyam, *Sirah Ibnu Hisyam*, (Thantha; Darush Shahabah Lit-Turats, 1995), hal 343-346, Al-Mubarakfuri, *Op. Cit.*, hal. 104, Ibn Al Jauzi, *Tarikh 'Umar Bin Al-Khatthab*, (Mesir : Matba'ah At Taufiq Al Adabiyah, t.t.), hal 7- 11.

²¹⁵ Ibn Durais, *Fadla'il Qur'an*, (Damaskus: 1987) hal. 33

²¹⁶ As-Suyuthi, *Ad-Dur Al-Mantsur*, (Beirut : Darul Fikr, 1993), Jilid 1 hal. 11

²¹⁷ Lebih lengkapnya lihat M.M A'zami, *Kuttab An-Nabi*, (Riyadl, 1981)

Saat wahyu turun, nabi Muhammad secara rutin memanggil para penulis yang ditugaskan agar mencatat ayat tersebut.²¹⁸ Seperti Zaid bin Tsabit yang sering kali dipanggil dan diberi tugas saat penulisan saat wahyu turun. Saat tugas penulisan selesai, Zaid membaca ulang di depan Nabi Muhammad agar yakin tak ada sisipan kata lain yang masuk ke dalam teks.²¹⁹ Rasulullah juga mengarahkan agar Al-Qur'an dan Hadits tidak ditulis pada kertas yang sama agar tidak terjadi campur aduk serta kekeliruan. Dan bagi mereka yang tak dapat menulis selalu hadir juga di masjid memegang kertas kulit dan meminta orang lain secara suka rela mau menuliskan ayat Al-Qur'an.²²⁰ Berdasarkan kebiasaan Nabi Muhammad saw. memanggil juru tulis ayat-ayat yang baru turun, kita dapat menarik kesimpulan bahwa pada masa kehidupan beliau seluruh Al-Qur'an sudah tersedia dalam bentuk tulisan.

3.1.4.2 Penyusunan Ayat dan Surat

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, bahwa Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. secara berangsur-angsur dan tidak berurutan. Dan kita lihat bahwa susunan Al-Qur'an tidak berdasarkan urutan wahyu. Lalu bagaimana bisa tersusun sebagaimana yang hingga sekarang ini? Sebagaimana yang akan dijelaskan pada bagian ini bahwa urutan ayat maupun surat juga berdasarkan yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad. Seperti yang sudah dipaparkan sebelumnya, bahwa sebelum diturunkan secara berangsur-angsur kepada Nabi Muhammad, Al-Qur'an sudah diturunkan secara utuh *Baitu Al-'Izzah*.

Bukti-bukti tentang penyusunan ayat atau surat ditunjukkan dengan beberapa riwayat yang menyebutkan bahwa Nabi Muhammad memberi instruksi kepada para penulis tentang letak ayat pada setiap surat. Seperti yang dijelaskan oleh Utsman bahwa baik wahyu itu mencakup ayat yang panjang maupun satu surat yang terpisah, Nabi Muhammad selalu memanggil penulisnya dan

²¹⁸ Abu 'Ubaid dan Qasim bin Sallam, *Fadla'il Al-Qur'an*, (Damaskus, 1995), hal 280, Ibnu Hajar, *Op. Cit.*, Jilid 9. hal 22. sebagaimana didasarkan dari Hadits yang diriwayatkan oleh At-Tirmidzi, Abu Dawud, dan Al-Hakim.

²¹⁹ Lihat Al-bukhari, *Op. Cit.*, bab *Fadla'il Al-Qur'an*, hal 4.

²²⁰ Lihat Al-Baihaqi, *Op. Cit.*, Jilid 6 hal. 16

berkata,"letakkan ayat-ayat tersebut ke dalam surat seperti yang beliau sebut²²¹. Instruksi Nabi Muhammad tersebut juga berdasarkan apa yang disampaikan oleh Malaikat Jibril ketika menemui beliau dan memberi perintah akan penempatan ayat tertentu.²²² Sebagaimana Utsman bin Abi Al-'Ash meriwayatkan bahwa saat sedang duduk bersama Nabi Muhammad ketika beliau memalingkan pandangan pada satu titik kemudian berkata :

"malaikat Jibril menemuiku dan meminta agar menempatkan ayat ini:

﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ
وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾²²³

pada bagian tertentu²²⁴

Ibnu 'Abbas juga meriwayatkan tentang ayat :

﴿ وَأَتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ... ﴾²²⁵

ini adalah ayat terakhir yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad. Malaikat Jibril turun dan minta diletakkan setelah ayat kedua ratus delapan puluh dalam surat Al-Baqarah.²²⁶

Ubay bin Ka'ab menjelaskan," kadang-kadang permulaan surah itu diwahyukan pada Nabi Muhammad, kemudian saya menuliskannya, dan wahyu yang lain turun pada beliau lalu berkata : " Ubay! Tulislah ini dalam surat yang menyebut ini dan itu". Dalam kesempatan lain wahyu diturunkan pada beliau dan saya menunggu perintah yang hendak diberikan sehingga beliau memberi tahu tempat yang sesuai dari suatu ayat.²²⁷

Demikian juga dengan urutan surat, susunan semua surat seperti yang ada, selalu merujuk pada Nabi Muhammad sendiri.²²⁸ Dan kita tidak mendapati adanya

²²¹ Lihat HR At-Tirmidzi Nomor 3086, Al Bihaqi 2/42, Ahmad, *Musnad Imam Ahmad bin Hambal* 1/69, Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud* 1/290, Al-Hakim, *Al Mustadrak* 1/221, Ibnu Hajar, *Op. Cit.*, Jilid 9 hal. 22

²²² As-Suyuthi, *Al-Itqan ..Op. Cit.*, 1/173

²²³ "Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran." (QS. An-Nahl : 90)

²²⁴ HR. Ahmad Nomor 17947, Jilid 4 hal. 218, dan As-Suyuthi, *Op. Cit.*

²²⁵ "Dan peliharalah dirimu dari (azab yang terjadi pada) hari yang pada waktu itu kamu semua dikembalikan kepada Allah..." (QS. Al-Baqarah : 281)

²²⁶ Al-Baqilani, *Al Intisar Li Al-Qur'an*, (Iskandariah, tt) hal. 176

²²⁷ *Ibid.*

²²⁸ As-Suyuthi, *Op. Cit.*, 1/ 176-177, lihat juga HR. Abu Dawud Nomor 768.

perbedaan urutan surat dalam Mushaf Al-Qur'an. Namun para Ulama sepakat bahwa mengikuti urutan surat dalam Al-Qur'an bukan suatu kemestian, baik dalam shalat, bacaan, belajar, pengajaran, hafalan.²²⁹ Karena setiap surat berdiri sendiri secara terpisah dari surat yang lainnya. Sebagaimana Nabi Muhammad pernah membaca surat Al-Baqarah, An-Nisa', kemudian Ali Imran (surat nomor 2,4,dan 3) secara beruntun dalam satu raka'at shalat.²³⁰ Meskipun membaca sesuai urutan surat lebih diutamakan, karena susunan itu dijadikan seperti itu karena suatu hikmah.²³¹

3.1.4.3 Kompilasi Tulisan Al-Qur'an.

Dari bahasan sebelumnya, dapat kita lihat besarnya upaya Nabi Muhammad untuk memelihara keutuhan Al-Qur'an, baik secara hafalan, penulisan, dan susunannya. Namun demikian, pada masa beliau Al-Qur'an belum dikumpulkan dalam satu jilid. Hal ini sebagaimana ditegaskan oleh Zaid bin Tsabit dalam pernyataannya:

قَبِضَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَمْ يَكُنِ الْقُرْآنُ جُمُوعَ فِي شَيْءٍ

"Saat Nabi Muhammad saw. wafat, Al-Qur'an masih belum dikumpulkan dalam satuan bentuk (buku)²³²

Disini kita perlu memperhatikan kata '*pengumpulan*' (جمع) bukan '*penulisan*', yang menunjukkan bahwa sebenarnya Al-Qur'an telah ditulis secara utuh sejak zaman Nabi Muhammad saw, hanya saja belum disatukan dalam satu jilid. Tidak dikumpulkannya Al-Qur'an dalam satu jilid pada zaman Nabi Muhammad didasarkan karena beberapa faktor :²³³

1. Karena Al-Qur'an tidak turun secara utuh langsung, melainkan secara berangsur-angsur, sehingga tidak mungkin mengumpulkannya dalam satu bentuk sebelum turun semuanya.

²²⁹ Al-Baqilani, *Loc. Cit.*, hal. 167. lihat juga Imam An-Nawawi, *At-Tibyan Fi Adab Hamalatil Qur'an*, Hal 76.

²³⁰ HR. Muslim nomor 203

²³¹ Lihat. Imam An-Nawawi, *Loc. Cit.*

²³² Ibnu Hajar, *Op. Cit.*, 9/ 12, lihat juga HR Bukhari nomor 4986.

²³³ Muhammad Ali Ash-Shabuni, *Op. Cit.*, hal. 58-59.

2. Adanya fenomena *Nasikh dan Mansukh*²³⁴ dalam ayat-ayat Al-Qur'an.
3. Urutan turunnya wahyu tidak berdasarkan urutan ayat atau surat dalam Al-Qur'an.
4. Jarak antara turunnya ayat terakhir dan wafatnya Nabi Muhammad saw. sangat pendek.²³⁵
5. Tuntutan untuk membukukannya tidak ada, karena Nabi Muhammad sebagai rujukan masih ada, banyaknya *Qurra'* (shahabat Nabi yang menghafal Al-Qur'an secara keseluruhan), dan aman dari fitnah.

Dengan wafatnya Nabi Muhammad saw. berarti wahyu berakhir untuk selamanya. Tidak akan terdapat ayat lain, perubahan hukum, serta penyusunan ulang. Ini berarti kondisi itu telah mapan dalam waktu yang tepat guna memulai penyatuan Al-Qur'an ke dalam satu jilid. Maka pada periode pemerintahan Abu Bakr Ash-Shiddiq yang menggantikan Nabi Muhammad saw sebagai kepala negara waktu itu, dimulailah upaya untuk membukukan Al-Qur'an dalam satu jilid. Sebagaimana yang diriwayatkan oleh Zaid bin Tsabit :

"Abu Bakr memanggil saya setelah terjadi peristiwa pertempuran Al Yamamah yang menelan korban para shahabat sebagai para syuhada. Kami melihat saat Umar bin Al-Khatthab bersamanya, Abu Bakr mulai berkata: "Umar baru saja menyampaikan pendapat ini, dalam pertempuran Al Yamamah telah menelan korban begitu besar dari para penghafal Al-Qur'an (*Qurra'*), dan kami khawatir hal yang serupa akan terjadi dalam peperangan lain. Sebagai akibat, kemungkinan sebagian Al-Qur'an akan musnah. Oleh karena itu kami berpendapat agar dikeluarkan perintah pengumpulan semua Al-Qur'an. Saya katakan pada Umar : bagaimana mungkin kami melakukan tindakan yang Nabi Muhammad tidak pernah melakukannya? Umar menjawab : ini merupakan upaya terpuji terlepas dari segalanya dan ia tidak berhenti menjawab sikap keberatan kami hingga Allah memberi kemantapan untuk melaksanakan dan pada akhirnya kami memiliki pendapat yang serupa. Zaid ! anda seorang pemuda yang cerdas pandai, dan anda sudah terbiasa menulis wahyu pada Nabi Muhammad, dan kami tidak melihat satu kelemahan pada dirimu. Carilah semua Al-Qur'an agar dapat dirangkum seluruhnya." Demi Allah, jika sekiranya mereka minta kami memindahkan sebuah gunung yang besar, hal itu akan terasa lebih ringan dari apa yang mereka perintahkan pada saya sekarang. Kami bertanya kepada mereka: " kenapa kalian berpendapat melakukan sesuatu yang tidak pernah dilakukan oleh Nabi Muhammad saw? Abu Bakr dan Umar bersikeras mengatakan bahwa hal itu boleh-boleh saja dan bahkan akan

²³⁴ Perubahan hukum atau ayat dengan ayat yang lain.

²³⁵ Sebagaimana disebutkan pada bahasan sebelumnya bahwa ayat terakhir (surat Al-Baqarah: 281) turun 9 hari menjelang Nabi Muhammad wafat.

membawa kebaikan. Mereka tidak henti-hentinya menenangkan rasa keberatan yang ada hingga akhirnya Allah memantapkan kami untuk melakukan tugas itu, seperti Allah memantapkan hati Abu Bakr dan Umar."²³⁶

Setelah diberi keyakinan, Zaid dapat menerima tugas sebagai Pengawas Komisi, dan Umar bertindak sebagai pembantu khusus.²³⁷ Hukum kesaksian memiliki peran penting dalam kompilasi Al-Qur'an, dan merupakan bagian penting dari instruksi Abu Bakr pada Zaid bin Tsabit dan Umar, sebagaimana diriwayatkan oleh Abu Dawud:

"Abu Bakr mengatakan pada Umar dan Zaid , " Duduklah di depan pintu gerbang Masjid Nabawi. Jika ada orang membawa (memberi tahu) engkau tentang sepenggal ayat dari Kitab Allah dengan dua orang saksi, maka tulislah"²³⁸

Ibnu Hajar memberi komentar tentang apa yang dimaksud oleh Abu Bakr perihal saksi :

"Sepertinya apa yang dimaksud dengan dua orang saksi berkaitan erat dengan hafalan yang diperkuat dengan bukti tertulis. Atau dua orang memberi kesaksian bahwa ayat Qur'an telah ditulis di hadapan Nabi Muhamad. Atau berarti agar mereka memberi kesaksian bahwa ini merupakan salah satu bentuk yang mana Al-Qur'an diwahyukan. Tujuannya adalah agar menerima sesuatu yang telah ditulis di hadapan Nabi Muhammad buka semata-mata berlandaskan pada hafalan seseorang saja."²³⁹

Pendapat ini diperkuat dengan yang diriwayatkan oleh Al-Bukhari bahwa Zaid tidak mau menerima suatu materi tulisan yang akan dipertimbangkan kecuali dua orang shahabat menyaksikan bahwa orang itu menerima ayat Al-Qur'an seperti diperdengarkan oleh Nabi Muhammad sendiri.²⁴⁰ Penulisan yang diketuai oleh Zaid hanya menerima dari tangan pertama dengan dua orang saksi, yaitu dari shahabat yang langsung mendengar dan menulis di hadapan Nabi Muhammad saw. dengan dikomparasikan dengan hafalan dan tulisannya sendiri semasa duduk bersama Nabi Muhammad sebagai penulisnya, seperti yang telah disebutkan

²³⁶ HR. Al-Bukhari nomor 4986, *bab Jam'i Al-Qur'an*, dan HR Abu Dawud , *Al-Mashahif*, 6-9

²³⁷ Abu Dawud, *Ibid*.

²³⁸ *Ibid*.

²³⁹ Ibnu Hajar, *Op. Cit.*, 9/ 14-15.

²⁴⁰ HR. Al-Bukhari nomor 4986.

sebelumnya. Hal ini guna memberi jaminan adanya status dan kekuatan yang sama.

Dari sini juga jelas bahwa perhatian kepada ayat yang tertulis baik yang ditulis diatas kulit, papan-papan kayu, dan sebagainya tidak hanya diverifikasi dengan hanya melalui tulisan-tulisan yang lainnya saja tetapi juga melalui hafalan para shahabat yang belajar langsung dari Nabi Muhammad saw. Dengan meletakkan dasar-dasar persyaratan yang begitu ketat dalam penerimaan baik dari segi tulisan maupun hafalan, maka kesamaan status akan lebih terjamin. Dalam hal ini Az-Zarkasi memberikan keterangan :

"Keterangan ini telah menyebabkan kalangan tertentu menganggap bahwa tak ada seorangpun yang hafal seluruh Al-Qur'an pada masa kehidupan Nabi Muhammad saw. Melihat sikap Zaid bin Tsabit dan Ubay bin Ka'ab yang seperti itu, maka anggapan di atas tidak dapat dipertahankan dan hal ini merupakan sebuah kekeliruan. Apa yang dimaksud oleh Zaid pada dasarnya ia hanya mencari ayat-ayat tertulis dari berbagai sumber yang masih tercecer untuk dicocokkan dengan apa yang telah dihafal oleh para Qurra'. Dengan cara demikian, tiap orang berpartisipasi dalam proses pengumpulan. Tak ada seorangpun yang memiliki sebagian ayat kemudian tidak diikutsertakan. Demikian juga tak seorang pun memiliki alasan untuk menyatakan sikap prihatin tentang ayat-ayat yang dikumpulkan dan tak seorang pun melakukan komplain bahwa naskah yang dikumpulkan hanya beberapa pilihan orang tertentu."²⁴¹

Setelah tugas terselesaikan, kompilasi Al-Qur'an disimpan dalam arsip kenegaraan di bawah pengawasan Abu Bakr.²⁴² Kompilasi tersebut masih tetap terjaga pada masa pemerintahan ketika Umar bin Al-Khatthab menggantikannya sebagai pemimpin negara setelah beliau Wafat. Salah satu kebijakan yang dilakukan pada pemerintahan Umar adalah pengembangan pengajaran-pengajaran Al-Qur'an ke seluruh pelosok negeri.²⁴³ Hal lain memberikan gaji kepada para pengajar Al-Qur'an untuk anak-anak di Madinah.²⁴⁴

Sepeninggal Umar bin Al-Khatthab kompilasi Al-Qur'an diamankan kepada Hafshah (putri Umar dan salah satu Istri Rasulullah) hingga Utsman Bin Affan sebagai pengganti Umar mengadakan proyek penulisan kembali dan

²⁴¹ Az-Zarkasyi, *Al-Burhan Fi 'Ulumul Qur'an*, (Beirut : Darul Ma'rifah, tt) Jilid 1 hal. 238-289.

²⁴² HR. Al-Bukhari, *bab Fadla'il Al-Qur'an* 3, At-Tirmidzi nomor 3102.

²⁴³ Lihat HR Ad-Darimi 1/135, Al-Hakim 2/220, Adz Dzhabi, *Op. Cit.*, 2/ 344-346.

²⁴⁴ HR Al-Baihaqi, 4/ 124.

penggandaan Al-Qur'an sebagai bentuk penyempurnaan yang telah ada.²⁴⁵ Dalam melakukan proyek ini, kompilasi yang sudah disusun pada masa Abu Bakr memainkan peran penting sebagai rujukan. Beliau juga menunjuk dua belas orang sebagai pelaksananya. Dua belas orang tersebut adalah : Sa'id bin Al-'Ash, Nafi' bin Zubair, Zaid bin Tsabit, Ubay bin Ka'ab, Abdullah bin Az-Zubair, Abd Rahman bin Hisyam, Kathir bin Aflah, Anas bin Malik, Abdullah bin 'Abbas, Malik bin Abi Amir, Abdullah bin Umar, dan Abdullah bin 'Amr.²⁴⁶ Proyek tersebut menghasilkan mushaf Al-Qur'an yang Independen (tersendiri) yang kemudian dikenal dengan istilah Mushaf Utsmani yang telah diverifikasi dan dicek dengan kompilasi yang disusun pada masa Abu Bakr juga dibacakan kepada para shahabat di depan Utsman.²⁴⁷

Dengan selesainya pembacaan itu, beliau mengirimkan duplikat naskah mushaf untuk disebarluaskan ke seluruh wilayah negara Islam yaitu Kufah, Bashrah, Suriah, Madinah, Makkah, Yaman, dan Bahrain, sehingga ada delapan duplikat yang dibuat yang salah satunya disimpan sendiri oleh Utsman, dan beberapa orang menulis beberapa naskah lagi untuk kegunaan mereka masing-masing.²⁴⁸ Dan setiap naskah yang dikirim selalu disertai seorang Qari' (pembaca). Sebagaimana yang dinyatakan oleh Abdul Fattah Al-Qadli :

"Setiap ilmuan (ulama) membacakan kepada masyarakat kota masing-masing menurut tata cara seperti apa yang mereka pelajari secara autentik, bermacam-macam riwayat sampai ke Nabi Muhammad saw. sehingga riwayat-riwayat yang ada satu dengan lainnya sama dan sesuai dengan kerangka konsonan Mushaf. Cara bacaan yang sampai melalui satu jalur²⁴⁹ kesemuanya dihilangkan atau dikesampingkan. Pengiriman para pembaca yang dilengkapi dengan mushaf berarti membatasi kemungkinan-kemungkinan bahwa yang sesuai dengan skrip konsonan hanya terbatas pada hal-hal yang telah dinyatakan otentik dan mendapat pengukuhan atau pengakuan. Pengiriman seorang ulama dengan sebuah mushaf menerangkan bahwa bacaan yang betul adalah berdasarkan sistem belajar secara langsung

²⁴⁵ Ash-Shabuni, *Op. Cit.*, hal. 60

²⁴⁶ Lihat Abu Dawud, *Al-Mashahif* hal 20-26, Ibnu Hajar, *Op. Cit.*, 9/19 dan Al-Baqillani, *Op. Cit.*, hal. 358

²⁴⁷ Ibnu Katsir, *Fadla'il Al-Qur'an*, dalam jilid 7 Tafsir Ibnu Katsir (Beirut) hal. 450.

²⁴⁸ *Ibid.* hal. 445.

²⁴⁹ Maksud satu jalur adalah yang diriwayatkan dengan kreteria *ahad*. Sedangkan Persyaratan bacaan Al-Qur'an yang diterima adalah yang diriwayatkan dengan jalur yang *Mutawatir* (lihat bab 2)

dengan guru yang jalur riwayatnya sampai ke Nabi Muhammad saw. tidak hanya tergantung kepada pada skrip atau tulisan yang ada.²⁵⁰

Naskah mushaf Utsmani yang terdahulu hanya terdapat huruf-huruf konsonan, tidak ada tanda baca dan titik. Naskah Utsman ini mengakomodir seluruh ragam bacaan yang ada. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Az-Zarqani : "bahwa Mushaf Utsmani mencakup tujuh bacaan seluruhnya"²⁵¹

Juga sebagaimana yang dinyatakan oleh Az-Zarkasyi dan kitabnya *Al-Burhan Fi 'Ulumil Qur'an* :

" Tujuh bacaan yang dibaca oleh para *Qurra'* semuanya bersumber dari Nabi Muhammad saw. dan inilah yang dikumpulkan oleh Utsman dalam mushaf. Dan bacaan-bacaan ini merupakan pilihan pada *Qurra'* (dalam memilih bacaannya). Dan masing-masing memilih apa yang diriwayatkan dan diketahuinya mengenai satu ragam bacaan yang hal tersebut baik baginya, dan senantiasa membaca dengan bacaan tersebut dan meriwayatkannya dan mengajarkannya. Sehingga populer darinya dan dinisbatkan kepadanya. Sehingga dikatakan "bacaan Nafi' " , atau "bacaan Ibnu Katsir", dan tidak satupun yang mencegah atau mengingkarinya, bahkan mendukung dan membenarkannya."²⁵²

Adapun adanya tanda baca adalah fenomena yang muncul berikutnya untuk memudahkan membaca atau mempelajari satu ragam bacaan.²⁵³ Dengan tetap berpegang pada sistem periwayatan secara verbal, sebagaimana yang dilakukan Utsman dalam mengirim naskah yang disertai juga dengan pembaca (*qari'*)nya, kesatuan secara total yang ada pada teks Al-Qur'an di seluruh dunia selama empat belas abad di berbagai negara dengan kemajemukan bangsa yang ada tetap terjaga. Hal ini merupakan bukti keberhasilan Utsman dalam menyatukan umat Islam dalam satu teks. Seluruh ulama juga sepakat bahwa bacaan Al-Qur'an yang dapat diterima harus memiliki tiga unsur sekaligus (atau disebut sebagai *rukun* bacaan Al-Qur'an), yaitu :²⁵⁴

1. Sesuai dengan kaidah bahasa Arab
2. Sesuai dengan Naskah Utsmani

²⁵⁰ Abdul Fattah Al-Qadli, *Al-Qira'at fi Nadhar Al-Mustasyriqin wal-Mulhidin*, (Majallat Al-Azhar : vol. 43/2, 1971) hal. 175.

²⁵¹ Az Zarqani, *Manahilul 'Irfan Fi 'Ulumi Al-Qur'an*, (Mathba'ah Al-Babi Al-Halabi, tt) hal. 662

²⁵² Badruddin Muhammad Az-Zarkasyi, *Op. Cit.*, 1/227

²⁵³ Lihat Ad-Dani, *Al-Muhkam Fi Naqt Al-Mashahif*, (Damaskus , 1379 H) hal. 4-5

²⁵⁴ Abdul Fattah As Sayyid 'Ajmi, *Hidayatul Qori' ila Tajwidi Kalamil Bari*, (Madinah: Darul Fajr Al-Islamiyyah, 2001), hal. 51-52

3. Ketersambungan *sanad* sampai kepada Rasulullah dengan kualitas *Mutawattir*.

Dari keterangan-keterangan diatas, maka segala celah yang dijadikan dasar kaum liberal untuk mempermasalahkan keotentikan teks Al-Qur'an (khususnya yang berkaitan dengan ragam bacaan dan sejarah penulisan) dengan sendirinya terbantahkan. Dalam hal ini, Prof. Dr. Wan Mohd. Nor Wan Daud seorang tokoh Islam dari Malaysia menyatakan :

"Hermeneutika teks-teks agama Barat bermula dengan masalah besar : 1) ketidakyakinan tentang kesahihan teks-teks tersebut oleh para ahli dalam bidang itu sejak dari awal karena tidak adanya bukti materiil teks-teks yang paling awal, 2) tidak adanya laporan-laporan tentang tafsiran yang boleh (dapat) diterima secara umum, yakni ketiadaan tradisi *mutawattir* dan *ijma'*, dan 3) tidak adanya sekelompok manusia yang menghafal teks-teks yang telah hilang itu. Ketiga masalah ini tidak terjadi dalam sejarah Islam, khususnya dengan Al-Qur'an. Jika kita mengadopsi satu kaidah Ilmiah tanpa mempertimbangkan latar belakang sejarahnya, maka kita akan mengalami kerugian besar. Sebab kita akan meninggalkan metode kita sendiri yang begitu sukses membantu kita dalam memahami sumber-sumber agama kita dan juga telah membantu kita menciptakan peradaban internasional yang unggul dan lama.²⁵⁵

3.2 Sejarah Penulisan Hadits

Pandangan kalangan Islam Liberal tentang Al-Hadits atau As-Sunnah sangat didasarkan pada pemahaman mereka tentang sejarah penulisan Hadits. Seperti yang telah diungkapkan pada bab sebelumnya, secara umum pandangan mereka menganggap bahwa hadits tidak dihafal dan ditulis sejak permulaan, sehingga sulit membedakan mana yang benar dan mana yang palsu. Sehingga dengan mengkaji sejarah penulisan Hadits, maka akan dapat diketahui sejauh mana pendapat kaum liberal dapat diterima.

3.2.1 Sikap Shahabat terhadap Hadits Nabi Muhammad saw.

Dalam rangka mengamalkan ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan perintah mengikuti Sunnah Nabi Muhammad saw, sejarah menyebutkan bagaimana semangat dan perhatian para shahabat Nabi saw. terhadap As-Sunnah. Bahkan

²⁵⁵ Prof. Dr. Wan Mohd. Nor Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Atlas: An Exposition of Original Concept of Islamization*, (Kuala Lumpur, ISTAC, 1998) hal. 343-344

mereka saling berlomba untuk mendengarkan hadits-hadits Nabi saw. dan mengafalkan apa yang mereka dengar. Dan yang tidak hadir bertanya kepada yang hadir. Serta mengamalkan setiap yang mereka fahami dari Rasulullah saw.²⁵⁶

Salah satu bentuk semangat mereka dalam mendengarkan apa yang disampaikan Rasulullah saw, adalah fenomena saling mewakili diantara mereka. Seperti yang dinyatakan oleh Umar bin Al-Khatthab bahwa beliau dan tetangganya dari kaum Anshor saling mewakili dalam majelis Rasulullah saw. "satu hari dia yang datang, dan satu hari saya yang datang. Dan jika saya yang datang, maka saya sampaikan apa yang saya dapatkan. Dan jika dia yang datang, maka ia pun melakukan hal yang sama."²⁵⁷

Perhatian mereka juga tampak pada sikap kehati-hatian mereka dalam meriwayatkan hadits Rasulullah saw. agar tidak terjatuh pada sikap membuat kebohongan atas Rasulullah, yang mana sikap membuat kebohongan atas Rasulullah merupakan hal yang paling sering diingatkan oleh Rasulullah saw. sebagaimana sabdanya :

مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ

"siapa yang membuat kebohongan atasku dengan sengaja, maka hendaklah ia menyiapkan tempat duduknya di neraka"²⁵⁸

Hadits ini derajatnya *mutawattir*, dan telah diriwayatkan lebih dari tujuh puluh Shahabat dari Rasulullah saw.²⁵⁹ Sehingga muncullah sikap semangat untuk menjaga Hadits Nabi Muhammad saw dari kesalahan atau kebohongan. Bahkan diantara Shahabat yang menyumpah seseorang yang menyampaikan hadits kepadanya untuk memastikan kebenarannya. Seperti yang dilakukan oleh Ali bin Abi Thalib ra.²⁶⁰

²⁵⁶ Abd. Muhdi bin Abd. Qadir, *As-Sunnah An-Nabawiyah; Makanatuha 'Awamiluha Baqa'uha Tadwinuha*, (Kairo : Darul I'tishom, 1409 H), hal. 98.

²⁵⁷ HR. Al-Bukhari nomor 89, *kitab Al-'Ilm, bab At-Tana'ub fi Al-'Ilmi*. 1/49.

²⁵⁸ HR. An-Nasa'i 3/457, Ath-Thabrani nomor 1202 2/47, Abu Dawud nomor 3166, Ibnu Majah nomor 30, Al-Baihaqi 5409, At-Tirmidzi 2183, Ibnu Hibban 31, Al-Bukhari 104, Muslim 3, dsb.

²⁵⁹ Lihat As-Suyuthi, *Tahdzir Al-Khawash Min Akadzibi Al-Qashash*, (Damaskus: Al-Maktab Al-Islami, 1392 H), hal. 8-58.

²⁶⁰ Lihat Al-Hafidz An-Naisaburi, *Ma'rifatu 'Ulumul Hadits*, (Madinah: Al-Maktabah Al-Ilmiyyah, 1977), hal. 15.

Sikap kehati-hatian dan semangat menjaga As-Sunnah ini didasarkan pada beberapa hal :²⁶¹

1. Perasaan tanggung jawab terhadap As-Sunnah supaya sampai kepada generasi berikutnya dengan selamat (tanpa cacat). Bukan karena mereka meragukan kejujuran shahabat yang lain, lebih-lebih menuduhnya berdusta.
2. Perbedaan dalam memahami Hadits, atau adanya *Naskh* (penghapusan), namun belum sampai kepadanya. Dan ketika telah memastikan hadits tersebut dari Rasulullah saw, maka mereka pun menerima dan mengamalkannya.

Semangat para shahabat juga tercermin dalam fenomena penulisan Hadits pada masa Rasulullah saw. yang akan diuraikan pada pembahasan berikut. Karena fenomena penulisan hadits Rasulullah inilah yang sering didistorsi dan dijadikan dasar oleh kalangan orientalis maupun liberal untuk menguatkan pendapat mereka.

3.2.2 Penulisan Hadits Pada Masa Rasulullah saw.

Sebagaimana disebutkan dalam bab sebelumnya, pendapat Harun Nasution bahwa Hadits belum ditulis dan dihafal pada masa Nabi Muhammad saw. dan penulisan baru dilakukan pada abad kedua Hijriah. Pendapat ini bahkan melebihi apa yang diungkapkan oleh kalangan orientalis yang menyatakan bahwa Hadits belum ditulis pada masa Nabi Muhammad saw, namun mereka tidak memungkiri penghafalan hadits oleh para shahabat Nabi saw.

Tentang pernyataan Harun Nasution bahwa Umar bin Al-Khattab pernah berniat untuk mengumpulkan hadits-hadits dan menuliskannya kemudian diurungkan kembali karena khawatir tercampur dengan Al-Qur'an, yang mana beliau juga tidak menyebutkan rujukannya, adalah merupakan riwayat yang lemah yang tidak dapat dijadikan dasar.²⁶²

Adapun riwayat dari Rasulullah yang membolehkan penulisan Hadits jumlahnya cukup banyak. Bahkan Imam Al-Bukhari membuat satu bab dalam

²⁶¹Rifat Fauzi Abdul Muthallib, *Al-Madkhal Ila Tautsiqi As-Sunnah*, (Mesir : Maktabah Al-Khaniji, 1398 H), hal. 36.

²⁶² Lihat Ibnu Hajar Al-Asqalani, *Tahdzib At-Tahdzib*, 7/ 183.

kitab *Shahihnya* dengan penyebutan *bab kitabah Al-'Ilm* yang menyebutkan didalamnya dengan jelas tentang kebolehan dari Rasulullah saw untuk menuliskan hadits. Imam Al-Bukhari memulai dengan menyebutkan kisah lembaran yang dibawa oleh Ali Bin Abi Thalib ra. Yang mana Abi Juhfah mengatakan kepada 'Ali : apakah engkau memiliki kitab? 'Ali menjawab : "tidak, kecuali Kitabullah, atau pemahaman yang diberikan kepada seorang muslim, atau apa yang ada dalam lembaran ini". Abu Juhfah bertanya ;" apa yang isi lembaran itu ?' 'Ali menjawab: tentang Akal, pembebasan tawanan, dan seorang muslim tidak diqishos karena orang kafir"²⁶³

Yang kedua beliau menyebutkan hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah ra. tentang khotbah Nabi Muhammad saw pada peristiwa *Fathu Makkah*, yang mana ada seorang shahabat yang mencatat khotbah Nabi Muhammad saw.²⁶⁴

Yang ketiga beliau menyebutkan perkataan Abi Hurairah :

مَا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحَدٌ أَكْثَرَ حَدِيثًا عَنْهُ مِنِّي إِلَّا مَا كَانَ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو فَإِنَّهُ كَانَ يَكْتُبُ وَلَا أَكْتُبُ

"Tidak satupun dari shahabat Nabi saw yang lebih banyak haditsnya daripada saya, kecuali dari Abdullah bin Amr, karena dia menuliskannya dan saya tidak menulis."²⁶⁵

Memang penulisan Hadits secara resmi baru dilakukan di Abad kedua Hijriah yaitu dimasa pemerintahan 'Umar bin Abdul 'Aziz. Adapun penulisan yang dilakukan secara personal, maka telah dilakukan di zaman Nabi saw, zaman shahabat, dan Tabi'in,²⁶⁶ dan As-Sunnah tidak diabaikan begitu saja sepanjang abad pertama. Tidak seperti yang digambarkan oleh Harun Nasution dan yang seide dengan pemikirannya. Bahkan dalam prasangkanya, merupakan suatu hal yang sulit untuk membedakan antara yang sah dan yang palsu. Tetapi realitanya, As-Sunnah telah dihafal di dalam dada pada generasi tersebut, dan dikuatkan dengan adanya penulisan dalam lembaran-lembaran.²⁶⁷

²⁶³ HR Al-Bukhari nomor 108, 1/191.

²⁶⁴ HR Al-Bukhari nomor 109, 1/192.

²⁶⁵ HR Al-Bukhari nomor 1110, 1/193.

²⁶⁶ Tabi'in adalah sebutan untuk generasi kaum muslimin setelah generasi shahabat dan bertemu dengan shahabat.

²⁶⁷ Lihat Muhammad 'Ujaj Al-Khathib, *As-Sunnah Qabla At-Tadwin*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1383 H), hal. 343.

Lembaran-lembaran yang populer dari Shahabat, antara lain adalah lembaran 'Ali bin Abi Thalib yang berisi hadits tentang *diyat*, warisan, zakat, kehormatan kota Madinah dan lain sebagainya.²⁶⁸

Juga Abu Hurairah yang terkenal dengan hafalan haditsnya, menyimpan kitab yang isinya hadits-hadits dari Nabi Muhammad saw. sebagaimana yang diriwayatkan oleh Al-Fudlail bin Hasan bin Amr bin Umayyah dari ayahnya, bahwa ia berkata : " saya berbicara dengan Abu Hurairah tentang suatu hadits, namun beliau mengingkarinya" maka saya katakan : " saya mendengarnya darimu" , maka Abu Hurairah berkata : " jika engkau mendengarnya dariku, maka ia tertulis padaku". Maka beliau membawa saya ke rumahnya, dan beliau memperlihatkan kepada kami banyak kitab yang berisi Hadits Nabi Muhammad saw, maka beliau menemukan hadits tersebut, lalu beliau mengatakan : " Telah saya katakan kepadamu bahwa jika aku mengabarkan kepadamu, maka pasti tertulis padaku"²⁶⁹

Termasuk lembaran yang populer juga adalah lembaran yang dinamakan *Ash-Shohifah Ash-Shodiqoh* (الصَّحِيفَةُ الصَّادِقَةُ) yang ditulis oleh 'Abdullah 'Amr bin Al-'Ash yang mana beliau merupakan orang yang diizinkan oleh Rasulullah untuk menulis Hadits karena beliau merupakan orang yang bagus penulisannya, sehingga beliau menulis banyak dari hadits Rasulullah saw. dan lembaran Abdullah bin 'Amr ini berisi mencapai seribu hadits.²⁷⁰ Bahkan Abdullah bin Amr' menegaskan :

هَذِهِ الصَّادِقَةُ فِيهَا مَا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَيْسَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ أَحَدٌ

"Lembaran ini di dalamnya adalah apa yang saya dengar dari Rasulullah saw, dan tidak ada perantara satupun antara saya dan Beliau."²⁷¹

²⁶⁸ Rif'at Fauzi (ed) , *Shohifah 'Ali bin Abi Thalib*, (Kairo: Maktabah Al Khaniji, 1406 H), hal. 4.

²⁶⁹ Al Qurthubi, *Jami' Bayanul 'Ilm wa Wa Fadllih*, (Madinah : Al Makatabah As Salafiyah, 1388 H), 1/ 89.

²⁷⁰ Lihat Abu Al Hasan 'Ali bin Muhammad Al-Jazari, *Usudul Ghabah fi Ma'rifati Ash Shohabah*, (Kairo: Thab'ah Asy Sya'b, 1970), 3/349.

²⁷¹ Lihat : Al Hasan bin Abdurrahman Ar-Ramahramzi, *Al-Muhaddits Al-Fashil Baina Ar-Rawi wa Al-Wa'i*, (Damaskus : Darul Fikr, 1971), hal. 367, dan Al-Khathib Al-Baghdadi , *Taqyidu Al-'Ilm*, (Damaskus : Daru Ihya' As-Sunnah, 1974), hal. 84.

Lembaran ini memiliki peran ilmiah yang besar, karena merupakan suatu bukti ilmiah sejarah tentang penulisan Hadits dihadapan Nabi saw. dan dengan izinnya.²⁷²

Dalam riwayat lain 'Abdullah bin 'Amr juga mengatakan : " dulu saya mencatat setiap yang saya dengar dari Rasulullah saw. dengan maksud untuk menghafalnya, maka orang-orang Quraisy melarangku dan mengatakan : " engkau mencatat setiap apa yang engkau dengar dari Rasulullah saw. , Rasulullah adalah manusia biasa yang berbicara dalam suasana marah atau rela", maka saya pun menghentikan penulisan. Dan ketika saya sampaikan kepada Rasulullah saw, maka Rasulullah pun berkata : " *Catatlah! Demi Yang jiwaku berada ditanganNya, tidaklah apa yang saya sampaikan kecuali kebenaran*"²⁷³

Diantaranya juga kitab Hadits yang dinamakan *Ash-Shahifah Ash-Shahihah* (الصحيحة الصحيحة) yang ditulis oleh Hammam bin Munabbih,²⁷⁴ yang merupakan bukti sejarah yang otentik tentang penulisan Hadits, dan dianggap sebagai dasar yang paling kuat yang membantah pernyataan sebagian orang yang meragukan penulisan hadits pada abad pertama Hijriyah. Karena Hammam adalah salah seorang Tabi'in yang bertemu dengan Abu Hurairah, dan menulis hadits darinya sebelum Abu Hurairah wafat pada tahun 57 Hijriyah. Yang menunjukkan bahwa tulisan ini sudah dibuat sebelum tahun tersebut, yaitu di pertengahan abad pertama.²⁷⁵

Data-data diatas jelas menunjukkan bahwa para ulama telah menuliskan hadits secara personal sebelum adanya program resmi dari pemerintahan 'Umar bin 'Abdul 'Aziz. Dan merupakan bukti yang kuat yang membatah kaum orientalis termasuk kaum liberal yang dimotori oleh Harun Nasution yang menyatakan bahwa hadits belum ditulis pada masa Nabi Muhammad saw.

²⁷² Muhammad 'Ujaj Al Khathib, *Op. Cit.*, hal 350.

²⁷³ Ibn. Sa'd , *Ath-Thabaqat Al-Kubra*, (Kairo : Daru At-Tahrir, 1388 H), 2/125.

²⁷⁴ Nama lengkapnya adalah Abu 'Uqbah Hammam bin Munabbih bin Kamil bin Saij Al-Yamani, beliau adalah seorang tabi'in dan banyak meriwayatkan hadits dan banyak pula yang meriwayatkan hadits dari beliau, antara lain : Imam Al-Bukhari, Muslim, Abu Dawud, At-Turmudzi, An-Nasai, dan Ibnu Majah. Lihat : Shafiyuddin Ahmad bin Abdullah Al-Khazraji, *Khulashah Tahdzib Tahdzib Al-Kamal fi Asma Ar-Rijal*, (Beirut : Darul Basya'ir, 1416 H) hal. 478.

²⁷⁵ *Ibid.*, hal. 357.

Dan banyak lagi riwayat yang lain yang menunjukkan hal ini. Baik itu dari Hadits Nabi maupun dari *Atsar*²⁷⁶ Shahabat atau Tabi'in.²⁷⁷ Ini merupakan bukti bahwa sesungguhnya penulisan Hadits pada masa Nabi Muhammad saw. dibolehkan dan diriwayatkan dari Nabi saw, Shahabat, dan Tabi'in. Walaupun tidak dipungkiri adanya riwayat yang menunjukkan larangan penulisan. Seperti hadits yang diriwayatkan oleh Abu Sa'd Al-Hudzri bahwa Rasulullah saw bersabda :

لَا تَكْتُبُوا عَنِّي وَمَنْ كَتَبَ عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُهُ وَحَدَّثُوا عَنِّي وَلَا حَرَجَ وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ قَالَ
هَمَامٌ أَحْسِبُهُ قَالَ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ

*”Janganlah kalian menulis dariku, barangsiapa yang menulis dariku selain Al-Qur’an, maka hendaklah dihapus. Sampaikan dariku dan tidak mengapa. Dan barang siapa yang membuat kebohongan atasku secara sengaja, maka hendaklah menyiapkan tempat duduknya di neraka.”*²⁷⁸

Maka para ulama berusaha untuk mengklarifikasi dan menggabungkan antara riwayat-riwayat yang seolah bertentangan ini. Sebagaimana disebutkan oleh Ibnu Hajar yang meringkas menjadi empat poin :²⁷⁹

1. Bahwa larangan penulisan, khusus di saat turunnya Al-Qur’an. maka Rasulullah saw. tidak mengizinkan pada waktu tersebut, supaya Al-Qur’an tidak tercampur dengan yang lain. Adapun sesudahnya, maka tidak ada masalah untuk menuliskan hadits.
2. Bahwa yang dilarang adalah penulisan Al-Qur’an dengan selain Al-Qur’an dalam satu kertas. Sehingga yang diizinkan adalah penulisan secara terpisah karena sebab seperti pada poin pertama.
3. Bahwa hadits tentang larangan penulisan lebih dahulu, kemudian diganti (*dinashk*) dengan hadits yang membolehkan ketika aman dari pencampuran.

²⁷⁶ Secara bahasa *Atsar* (أثر) berarti bekas/peninggalan. Secara istilah berarti segala yang dinisbatkan kepada Shahabat atau Tabi'in baik berupa perkataan maupun perbuatan. Lihat Dr. Mahmud Thahan, *Op. Cit.*, hal. 9

²⁷⁷ Lihat : Dr. Muhammad Musthafa Al A'dhami, *Dirasat fi Al-Hadits An Nabawi wa Tarikh Tadwinihi*, (Saudi Arabia : 1401 H) 1/76.

²⁷⁸ HR. Muslim nomor 72, *Bab At Tasydid fi Al-Hadits wa Hukmu Kitabatu Al-Ilm*, 4/2298.

²⁷⁹ Ibnu Hajar Al 'Asqalani, *Fathul Bari Syarh Shahih Al-bukhari*, (Beirut : Darul Ma'rifah, 1379 H), 1/251.

4. Bahw Izin penulisan bagi yang dikhawatirkan lupa. Adapun larangan adalah bagi yang aman dari lupa namun dikhawatirkan akan disibukkan dengan hal tersebut saja.

Ada juga pandangan lain yang mengkompromikan hadits yang melarang dan yang membolehkan yang disebutkan oleh Ulama, antara lain :

1. Bahwa larangan adalah ketika dikhawatirkan tercampurnya Hadits dengan Al-Qur'an, dan izin menulis ketika aman dari hal tersebut. Hal ini diungkapkan oleh Imam An-Nawawi.²⁸⁰
2. Bahwa izin diberikan kepada yang menguasai bacaan. Sedangkan larangan bagi yang tidak menguasainya karena khawatir menjadi rancu. Hal ini diungkapkan oleh Ibnu Qutaibah.²⁸¹

3.2.3 Penghafalan Hadits

Adapun dalil yang yang menerangkan bahwa para Shahabat telah menghafalkan As-Sunnah di masanya juga sangat banyak. Antara lain : sebagaimana yang diriwayatkan oleh Abu Nadlrah tentang dialog yang terjadi antara dia dan Abu Sa'id, yang mana Abu Nadlrah meminta Abu Sa'id agar menuliskan hadits untuknya karena tidak bisa menghafalnya. Akan tetapi Abu Sa'id menolak, karena hafalan merupakan asas untuk menjaga Hadits Nabi saw. dan hal ini adalah metode yang dilakukan oleh banyak Shahabat.²⁸²

Juga sebagaimana pernyataan seorang Shahabat yang bernama Abu Musa Al-'Asy'ari :

إِحْفَظُوا عَنَّا كَمَا حَفِظْنَا

*"Hafalkanlah dari kami sebagaimana kami menghafal "*²⁸³

Aktifitas menghafal ini juga dilakukan oleh para Tabi'in.²⁸⁴ Sehingga Imam Adz-Dzahabi membuat satu pernyataan : " Sesungguhnya ilmu para Shahabat dan Tabi'in adalah di dada, dan ini merupakan perbendaharaan ilmu bagi

²⁸⁰ Lihat Imam An-Nawawi, *At Taqrib*, (Kairo: Darul Kutub Al-Haditsah, 1385 H) 1/ 67.

²⁸¹ Ibnu Qutaibah, *Ta'wil Mukhtalaf Al-Hadits*, (Kairo : Darul Kutub Al-Islamiyyah , 1402 H), hal. 251.

²⁸² Al-Khathib Al-Baghdadi , *Op. Cit.*, hal. 37 dan Al-Hasan bin Abdurrahman Ar-Ramahramzi, *Op. Cit.*, hal 379.

²⁸³ Al Khathib Al-Baghdadi , *Ibid.*, hal. 40.

²⁸⁴ *Ibid.*, hal. 41- 59.

mereka"²⁸⁵ Sebagaimana pernyataan Ibnu Hajar : " sekelompok Shahabat dan Tabi'in tidak enggan menulis Hadits dan menganjurkan untuk meriwayatkan dari mereka secara hafalan sebagaimana mereka juga meriwayatkan (dari Rasulullah) secara hafalan. Akan tetapi ketika semangat menurun dan para Imam khawatir akan hilangnya ilmu, maka mereka pun menulisnya."²⁸⁶

Aktifitas menghafal ini bukanlah merupakan hal yang aneh atau asing bagi orang-orang Arab baik pada masa Jahiliyyah atau pada masa Islam. Orang-orang Arab pada waktu itu adalah orang-orang yang memiliki hafalan yang kuat. Bahkan mereka terbiasa mendengarkan syair yang hanya diucapkan sekali oleh seorang penyair dan langsung dihafal.²⁸⁷

Ini merupakan bukti yang kuat bahwa menghafal dalam dada merupakan asas dalam menjaga As-Sunnah, baik pada periode Shahabat maupun Tabi'in disamping penulisannya sebagaimana telah diuraikan sebelumnya. Fenomena sejarah ini juga membatah pernyataan Harun Nasution dan pengikut pemikirannya dari kalangan liberal yang menyatakan bahwa Hadits tidak dihafal pada masa-masa awal Islam.

3.2.4 Ilmu *Sanad*

Sanad (سند) atau *Isnad* (إسناد) secara bahasa berarti tempat bersandar, dan secara istilah bermakna : silsilah para periwayat secara bersambung hingga sampai pada suatu teks.²⁸⁸ Ilmu sanad ini merupakan suatu ilmu yang menjadi ciri khas ajaran Islam dalam meriwayatkan suatu teks. Dalam ajaran Islam, *sanad* merupakan suatu syarat mutlak yang harus dipertanggung jawabkan dalam menisbatkan suatu teks, pernyataan, atau keilmuan. Lebih-lebih dalam meriwayatkan Al-Qur'an maupun Al-Hadits.²⁸⁹ Ilmu ini mulai berkembang

²⁸⁵ *Ibid.*, hal. 60.

²⁸⁶ Ibnu Hajar Al-Asqalani, *Fathul Bari*, *Op. Cit.*, 1/ 208.

²⁸⁷ Ahmad bin Abdullah Al-Ashbahani, *Dala'il An-Nubuwwah*, (Bagdad : Maktabah An Nahdlah, 1983), hal. 30-31.

²⁸⁸ Mahmud Thahan, *Op. Cit.*, hal. 9.

²⁸⁹ Selain pada Al-Qur'an dan Al-Hadits, sanad juga biasa diterapkan dalam disiplin ilmu keislaman yang lain untuk lebih menguatkan pertanggungjawaban ilmiahnya. Seperti dalam ilmu tajwid (cara membaca Al-Qur'an dengan baik dan benar), seorang Ulama' Besar Ilmu Tajwid Muhammad bin Al Jazari yang hidup pada tujuh abad yang lalu, dan senantiasa menjadi rujukan utama dalam ilmu tajwid, membuat suatu teks sebagai standart Ilmu tajwid yang dikenal dengan istilah *Matan Al Jazari*. Maka untuk menjaga ilmu ini, baik secara praktek maupun teori, teks ini

setelah pemerintahan Utsman bin Affan, untuk menjaga Hadits dari upaya pemalsuan atau penyelewengan. Para shahabat dan tabi'in sangat disiplin dalam masalah *sanad* ini dalam meriwayatkan Al-Hadits, kemudian melakukan upaya klarifikasi dan pembersihan (penyaringan) pada setiap informasi.²⁹⁰ Upaya ini mulai berkembang di pertengahan abad pertama hijriah dengan bersandar pada :

1. Pencocokan Hadits dengan yang dihafal oleh ulama' dari kalangan Shahabat.
2. Klarifikasi kepribadian dan kredibilitas periwayat Hadits.
3. Pengecekan *sanad*.

Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya tentang kehati-hatian dan kedisiplinan para shahabat, kemudian klarifikasi *sanad*, hal ini merupakan bukti kuat tentang ketelitian dan keotentikan periwayatan hadits. Adapun yang dinyatakan oleh Harun Nasution tentang sulitnya membedakan mana hadits yang shahih dan mana yang palsu, dengan mendasarkan pada sikap Imam Al-Bukhari yang hanya memilih tiga ribu hadits dari enam ratus ribu hadits yang dihafalnya, dan mengira bahwa hadits yang tidak dipilih oleh Al-Bukhari tidak shahih, atau pernyataan Ulil tentang teori proyeksi, maka tentu pernyataan ini tidak mungkin muncul kecuali dari orang yang tidak mengetahui bagaimana upaya para Ahli hadits dalam menjaga keotentikan As-Sunnah baik secara *sanad* maupun teks, dan membuat suatu kriteria ilmiah untuk menjaga Hadits, antara lain :

1. Perpegang teguh pada *sanad*. Dan ini merupakan sarana yang kuat untuk mengetahui mana yang shahih dan mana yang tidak. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Dr. Mahmud Thahan : " Kalau bukan karena *sanad*, kita tidak mengetahui antara hadits yang shahih dari yang tidak, dan muncul orang-orang yang hendak menolak

juga diajarkan atau disampaikan dengan sistem *sanad*. Contohnya peneliti sendiri meriwayatkan *matan Al Jazari* ini dengan *sanad* yang bersambung sampai kepada beliau, dengan silsilah : peneliti dari Abdul Qowiy Al-Arjali (dari Yaman), beliau dari Dr. Aiman Rusydi Suwaid, dari Abdul Aziz 'Uyun As-Sud, dan seterusnya hingga kepada Muhammad bin Al-Jazari.

²⁹⁰ Lihat Abdul Fattah Abu Ghaddah, *Lamahat min Tarikh As-Sunnah wa 'Ulum Al-Hadits*, (Suriah: Maktab Al-Mathbu'at, 1404 H), hal. 39.

²⁹¹ *Ibid.*

otoritasnya."²⁹² Oleh karena itu Abdullah bin Al-Mubarak mengatakan :

إِسْنَادٌ مِنَ الدِّينِ، وَلَوْ لَا الْإِسْنَادُ لَقَالَ مَنْ شَاءَ مَا شَاءَ

"Sanad merupakan bagian dari agama. kalau bukan karena sanad, niscaya siapa saja dapat berkata apa saja."²⁹³

2. Klarifikasi sejarah kehidupan para periwayat Hadits dan kepribadiannya. Karena pentingnya ilmu ini, sehingga para ulama' banyak sekali menulis tentang biografi dan sejarah kehidupan para periwayat. Antara lain : kitab *Usdul Ghabah* oleh Ali bin Muhammad Al-Jazari, *Al-Ishabah* oleh Muhammad bin Ali Al Kannani , *Tahdzib Al-Asma'* oleh Imam An-Nawawi, *Tahdzib At-Tahdzib* oleh Ibnu Hajar, *Al-Jarh Wat-Ta'dil* oleh Abdurrahman bin Abi Hatim Ar-Razi, *Siar A'lami An-Nubala'* oleh Adz-Dzahabi, dan sebagainya.
3. Klarifikasi isi dan makna hadits.
4. Ilmu stadarisasi penilaian kredibilitas periwayat (*Ilmu Al-Jahr Wat-Ta'dil*)
5. Penulisan buku-buku tentang hadits-hadits palsu, serta orang-orang yang lemah atau tidak memiliki kredibilitas yang baik sebagai periwayat hadits.²⁹⁴

Tentang teori proyeksi yang diutarakan oleh seorang orientalis dari Jerman Joseph Schacht, dan menurut Ulil Abshar patut dijadikan pertimbangan, Prof. Dr. M. M. Azami menyatakan :

"Penggunaan sanad sudah dimulai pada masa Nabi saw. hanya saja metode ahli-ahli hadits dalam menggunakan sanad itu tidak sama, khususnya pada masa shahabat. Dan dapat kita katakan bahwa perhatian terhadap sadad itu mencapai puncaknya pada akhir abad pertama. Dalam bab lalu, kita juga sudah mengetahui jumlah rawi-rawi hadits dan tempat tinggal mereka yang saling berjauhan. Apalagi apabila hal itu ditambah dengan perbedaan umur serta tradisi mereka. Oleh karena itu, teori Schacht

²⁹² Mahmud Thahan, *Ushulut Takhrij wa Dirasah Al-Asanid*, (Riyadl: Maktabah Al-Ma'arif), hal. 139.

²⁹³ HR. Muslim pada Muqaddimah, 1/15.

²⁹⁴ Al-Khathib Al-Baghdadi, *Tarikh Baghdad*, (Kairo: Maktabah Al Khaniji, 1349 H).

yang disebut dengan *Projecting Back* itu sulit dibayangkan, bahkan praktiknya juga mustahil."²⁹⁵

Dari hal-hal di atas kita bisa mengetahui upaya para ulama dalam menjaga As-Sunnah dari kebohongan dan para pembohong, dari kepalsuan dan para pemalsu. Adapun pernyataan Harun Nasution tentang Hadits Al-Bukhari bahwa hadits yang tidak dipilih dalam kitabnya (sebagian besarnya) tidak shahih, maka hal ini terbantahkan dengan pernyataan Imam Al-Bukhari Sendiri yang mengatakan :

لَمْ أُخْرِجْ فِي هَذَا الْكِتَابِ إِلَّا صَحِيحًا، وَمَا تَرَكْتُ مِنَ الصَّحِيحِ أَكْثَرَ

"Saya tidak meriwayatkan dalam Kitab ini kecuali yang shahih, dan yang saya tinggalkan dari yang shahih lebih banyak."²⁹⁶

Ibrahim bin Mu'aqqil An-Nasfi juga meriwayatkan bahwa Imam Al-Bukhari berkata :

مَا أَدْخَلْتُ فِي كِتَابِي الْجَامِعِ إِلَّا مَا صَحَّ، وَتَرَكْتُ مِنَ الصَّحِيحِ حَتَّى لَا يَطُولَ

"saya tidak memasukkan dalam kitab saya Al Jami' kecuali yang shahih, dan saya tinggalkan yang shahih lainnya agar tidak terlalu panjang"²⁹⁷

Adapun tentang pernyataan Harun Nasution bahwa hadits Ahad tidak bisa dijadikan dalil, maka ini juga tidak memiliki sandaran ilmiah sama sekali dari realita hukum Islam. Karena sudah menjadi kesepakatan (*ijma'*) para shahabat dan para ulama, bahwa hadits ahad tetap dapat dijadikan dalil.²⁹⁸

3.2.5 Perkembangan Pembukuan dan Kodifikasi Hadits

Telah dikemukakan di atas, bahwa penulisan hadits sudah berjalan sejak masa Nabi Muhammad saw. dan banyak shahabat yang telah melakukan penulisan

²⁹⁵ M. Mustafa Azami, *Hadits Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, (Jakarta : Pustaka Firdaus, 2000), hal. 561.

²⁹⁶ Muqaddimah Shahih Al-Bukhari .

²⁹⁷ Al-Khathib Al-Baghdadi, *Op. Cit.*, 2/8-9, lihat juga Dr. Khalil Ibrahim, *Makanatu Ash-Shahihain*, (Kairo: Al-Mathba'ah Al-'Arabiyyah Al-Haditsah , 1402 H), hal. 179.

²⁹⁸ Lihat Ali Ash-Shabuni ,*Op. Cit.*, hal 22, Abdul Wahhab Khallaf, *'Ilmu Ushul Al-Fiqh Al-Islami*, (Kuwait : Darul Qalam, 1978) Dr.Abdul Karim An Namlah, *Ithaf Dzawi Al Basha'ir bi syarh Raudlatu An-Nadhir fi Ushul Al-Fiqh*, (Riyadl: Darul 'Ashimah, 1996), dan Prof. Dr. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al Fiqh Al-Islami*, (Beirut : Darul Fikr, 1986) dalam pembahasan *hujjiyyatu khobar Al-Ahad*.

hadits. Adapun dari kalangan tabi'in yang melakukan penulisan hadits antara lain : Said bin Al-Musayyab, Asy-Sya'bi, Al-Hasan Al-Bashri, Hamam bin Munabbih, Said bin Jabir, dan sebagainya.²⁹⁹ Aktifitas tersebut terus berjalan di masa shahabat dan tabi'in hingga masa pemerintahan Umar bin Abdul Aziz, yang membuat kebijakan resmi untuk melakukan kodifikasi Hadits dan membukukannya. Kebijakan ini didorong oleh kekhawatirannya terhadap hilangnya ilmu dan ulama, karena telah banyak shahabat penghaf Al-Hadits yang meninggal dunia, dan hampir berakhir masa tabi'in yang meriwayatkan hadits dari para Shahabat.

Sebagai bentuk realisasi dari kebijakan ini, salah satunya beliau menulis sebuah surat kepada Gubernur Madinah Abu Bakr bin Hazm yang isinya menginstruksikan untuk melakukan penulisan hadits Nabi saw karena beliau khawatir hilangnya para ulama, dan agar tidak menerima kecuali hadits dari Nabi saw.³⁰⁰ Ibnu Hajar juga mengungkapkan : " di akhir generasi Tabi'in muncul gerakan kodifikasi hadits kerana bertebarannya hadits di seluruh wilayah, juga karena munculnya penyelewengan."³⁰¹

Selain itu Umar bin Abdul Aziz juga menugaskan kepada Ibnu Syihab Az-Zuhri untuk membukukan As-Sunnah, karena beliau dipandang oleh Umar bin Abdul Aziz sebagai orang yang paling banyak haditsnya, dan menganjurkan pada masyarakat untuk belajar darinya.³⁰² Ibnu Syihab pun melaksanakan amanah dari Umar bin Abdul Aziz tersebut, dan membuat kodifikasi hadits kemudian mengirimkannya pada tiap wilayah. Sehingga beliau dianggap sebagai orang yang pertama melakukan kodifikasi hadits.³⁰³

Selain itu Umar bin Abdul Aziz juga menulis surat kepada setiap wilayah dan memerintahkan pada ulama yang lain untuk menulis, dan membukukan hadits.³⁰⁴ Dari sini mulailah penulisan hadits secara resmi di awal abad kedua hijriah di bawah naungan dan pertanggungjawaban negara. Maka muncullah

²⁹⁹ Al-Khathib Al-Baghdadi, *Taqyidu Al-'Ilm, Op. Cit.*, hal 99 -108.

³⁰⁰ HR. Al-Bukhari nomor 34, 1/52.

³⁰¹ Ibn Hajar, *Hadyu As-Sari Muqaddimah Fathul Bari*, (Kairo : Maktabah As Salafiyyah, 1407 H), hal. 8.

³⁰² Adz-Dzahabi, *Siar A'lami An-Nubala'*, (Beirut : Mu'assasah Ar-Risalah, 1985), 5/335.

³⁰³ Al-Qurthubi, *Jami' Bayanul 'Ilm..Op. Cit.*, 1/91-92.

³⁰⁴ Abu Na'im Ahmad bin Abdullah Al-Ishbahani, *Dzikru Akhbar Ishbahan*, (Darul Kutub Al-Islami), 1/312.

ulama-ulama dari segala wilayah yang mengkodifikasi hadits, antara lain ; Imam Malik bin Anas, Sufyan Ats-Tsauri, Al-Auza'i, Abdullah bin Al-Mubarak, Abu Dawud, dan lain-lain.³⁰⁵ Setelah itu muncul generasi-generasi berikutnya yang mengkodifikasi hadits, seperti Al-Bukhari, Muslim, An Nasai, Ibn Majah, Ahmad bin Hambal, dan sebagainya.³⁰⁶

Keterangan-keterangan tentang sejarah penulisan hadist di atas secara jelas telah menjawab landasa-landasan kaum liberal untuk mengkritisi otoritas As-Sunnah, termasuk teori proyeksi yang diutarakan oleh kalangan orientalis dan dibenarkan oleh koordinator Jaringan Islam Liberal ,Ulil Abshar Abdalla.

3.3. Ciri-ciri dan Ruang Lingkup Hukum Islam

Untuk menilai sejauh mana keabsahan pandangan kaum Islam Liberal tentang hukum Islam, maka kita perlu untuk melihat dari sumber hukum Islam sendiri bagaimana ciri-ciri dan ruang lingkup hukum Islam tersebut.

3.3.1 Ciri-Ciri Hukum Islam

Berdasarkan penelitian para ulama, M Hasbi As-Shiddieqy menyimpulkan ciri-ciri Hukum Islam sebagai berikut :³⁰⁷

1. Hukum Islam bersumber kepada wahyu (Al-Qur'an dan As-Sunnah)
2. Hukum Islam pelakasanaannya didorong oleh Aqidah dan akhlaq
3. Pembalasan yang diperoleh dalam melaksanakan hukum Islam adalah dunia dan akhirat
4. Tabiat kecenderungan hukum Islam adalah jama'ah
5. Hukum Islam menerima perkembangan sesuai dengan perkembangan zaman dan tempat
6. Hukum Islam tidak dipengaruhi oleh hukum produk manusia.
7. Hukum Islam membawa kemaslahatan dan kebahagiaan hidup (rahmat bagi alam semesta)
8. Hukum Islam mendahulukan kewajiban daripada hak.

³⁰⁵ Lihat Dr. Muhammad 'Ujaj Al Khathib, *As-Sunnah Qabla At-Tadwin. Op. Cit.*, hal. 338.

³⁰⁶ Lihat : As-Shan'ani, *Subulus Salam Syarh Bulughul Maram*, (Beirut: Darul Kutub Al Arabi, 2002), 1/27-31.

³⁰⁷ Lihat M Hasbi As-Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fiqih*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1987), hal. 152. dan tulisan beliau yang lain , *Falsafah Hukum Islam*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1975), hal. 156.

9. Hukum Islam dapat dibagi menjadi: 1) Hukum *Taklifi*, yaitu *Al Ahkam Al Khamsah* (lima kategori/penggolongan hukum), yaitu mubah (ja'iz), sunnah, makruh, wajib, dan haram. 2) Hukum *Wadli*, yaitu hukum yang mengandung sebab, syarat, dan halangan terjadi atau terwujudnya hubungan hukum
10. Hukum Islam bersifat universal (berlaku umum untuk seluruh manusia dimana pun berada, tidak terbatas pada umat Islam di suatu tempat) dan hukum Islam bersifat Abadi.
11. Hukum Islam menghormati martabat manusia sebagai kesatuan jasmani dan rohani serta memelihara kemuliaan manusia dan kemanusiaan secara keseluruhan.
12. Pelaksanaannya dalam praktik digerakkan oleh Iman dan akhlaq mulia Islam

Pemahaman terhadap ciri-ciri hukum Islam ini memberikan batasan penilaian terhadap hukum Islam. Sehingga penilaian terhadap hukum Islam yang keluar dari ciri-ciri ini menjadi tidak dapat disandarkan kepada hukum Islam. Misalnya ketika menyatakan suatu hukum *taklifi* dalam suatu permasalahan hukum dengan mengesampingkan dalil yang sudah jelas dari Al-Qur'an maupun As-Sunnah.

3.3.2 Ruang Lingkup Hukum Islam

Secara jelas dapat diketahui dari Al-Qur'an maupun As-Sunnah, dan dirinci dalam kitab-kitab fiqh³⁰⁸, bahwa ruang lingkup hukum Islam meliputi :³⁰⁹

1. Hukum Ibadah (dimensi vertikal), yaitu ketentuan-ketentuan yang mengatur hubungan manusia sebagai hamba dengan Allah sebagai Penciptanya. Bagaimana manusia menyembah Allah dan mendekatkan diri kepadaNya.

³⁰⁸ Hal ini dapat dilihat dalam semua kitab fiqh.

³⁰⁹ Lihat Prof. Daud Ali, *Hukum Islam, Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 1998), hal. 51, Dr. Mardani, *Hukum Islam, Pengantar Ilmu Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2010), hal. 15-16, Dr. Renny Supriyatni, *Pengantar Hukum Islam, Dasar-dasar dan Aktualisasinya Dalam Hukum Positif*, (Bandung : Widya Padjadjaran, 2011), hal. 19, Dr. Daud Rasyid, *Indahnya Syari'at Islam*, (Jakarta : Usamah Press, 2010), hal. 22-24, Modul *Ats Tsaqofah Al-Islamiyyah*, Fakultas Syari'ah Universitas Imam Bin Su'ud Saudi Arabiya, 2002, dan sebagainya.

2. Hukum Mu'amalah (dimensi horisontal), yaitu aturan yang mengatur hubungan antara sesama manusia. Bagian ini merupakan bagian yang paling luas diatur oleh syari'at. Hukum muamalah ini terdiri dari :
 1. Hukum Keluarga (*ahkam al usrah*): yaitu hukum yang mengatur masalah yang berhubungan dengan keluarga seperti : nikah, talak, nafkah, waris, dsb.
 2. Hukum Ekonomi atau Benda (*ahkam al iqtishod* atau *al madaniyyah*): yang mengatur hubungan antar individu yang bersifat finansial atau materi, seperti : jual beli, gadai, upah, sewa, pinjam meminjam, perserikatan, dan sebagainya.
 3. Hukum *Jinayah* : yaitu yang berkaitan dengan tindak pidana. Seperti delict pencurian, pembunuhan, perampokan, dan sebagainya.
 4. Hukum Acara (*ahkam Al Qadla' wa Al Murafa'at*): yaitu hukum yang berkaitan dengan acara di pengadilan, seperti ketentuan bukti, saksi, sumpah, pengkuan, pelaksanaan putusan dan hukuman, dan sebagainya.
 5. Hukum tata negara atau pemerintahan (*ahkam dusturiyyah* atau *sulthaniyyah*): yaitu yang berkaitan dengan sistem pemerintahan, perundangan, kepemimpinan, hubungan pemimpin dengan masyarakatnya, hak-hak individu dalam negara, dan sebagainya.
 6. Hukum Internasional (*ahkam dauliyyah*), yaitu hukum yang mengatur hubungan antar negara, baik dalam kondisi damai maupun dalam keadaan perang.

Prof. Daud Ali secara rinci juga menjelaskan tentang kesalah pahaman terhadap Islam dan Hukum Islam, bukan hanya oleh orang-orang non muslim, tapi juga oleh orang-orang Islam sendiri. Kesalahpahaman tersebut disebabkan karena banyak hal, antara lain : 1) salah memahami ruang lingkup ajaran Islam, 2) salah menggambarkan kerangka dasar ajaran Islam, dan 3) salah dalam mempergunakan metode mempelajari Islam.³¹⁰

³¹⁰ Daud Ali, *Op. Cit.*, hal. 58.

Menurut beliau, kesalahpahaman mengenai ruang lingkup ajaran Islam terjadi, misalnya karena orang menganggap semua agama itu sama dan ruang lingkungannya juga sama. Dipengaruhi ajaran agama Nasrani yang ruang lingkungannya hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan saja, orang menganggap agama Islam pun demikian juga halnya. Tetapi, agama Islam itu didaklah hanya mengatur hubungan antara manusia dengan Tuhan belaka, tetapi juga mengatur hubungan manusia dengan dirinya sendiri, dengan masyarakat dan benda dan alam sekitarnya. Sebagai satu sistem ia mengatur hidup dan kehidupan manusia dalam berbagai dimensi dan karena itu ruang lingkup ajarannya pun mencakup berbagai tata hubungan itu. Untuk menghindari salah paham orang harus mempelajari Islam dari sumbernya yang asli yaitu Al-Qur'an dan Al-Hadits. Dalam hal ini, beliau juga mengingatkan, mempelajari Islam sebaiknya dilakukan melalui karya atau kepustakaan yang ditulis oleh mereka yang telah mengkaji dan memahami Islam secara baik dan benar, yang mereka tersebut adalah para ahli atau ulama, cendekiawan atau sarjana muslim yang diakui otoritasnya di bidang kajian itu. Analisis dan kesimpulan para orientalis sebaiknya dihindari oleh orang yang baru belajar Islam, terutama tulisan para orientalis sebelum perang dunia kedua, untuk mencegah kesalah pahaman, kecuali karya mereka yang terkenal kejujurannya terhadap Islam atau karya mereka yang diberi catatan pembenaran atau koreksi oleh sarjana muslim.³¹¹

Selanjutnya, kesalahpahaman dalam menggambarkan kerangka dasar ajaran Islam, Prof. Daud Ali menjelaskan, hal ini karena orang menggambarkan bagian-bagian ajaran Islam itu tidak secara menyeluruh sebagai satu kesatuan, tetapi sepotong-sepotong atau sebagian-sebagian saja. Penggambaran Islam secara sepotong-sepotong ini sering dilakukan oleh orang Islam sendiri tanpa disadari, dan dengan sadar karena maksud-maksud tertentu dilakukan oleh para orientalis, terutama di masa-masa sebelum perang dunia kedua. Untuk menghindari kesalahpahaman menggambarkan bagian-bagian ajaran Islam itu, maka hendaklah komponen-komponen ajaran Islam yang menjadi kerangka dasar agama Islam itu digambarkan seluruhnya dalam satu kesatuan yang padu.³¹²

³¹¹ *Ibid.*, hal 58-59.

³¹² *Ibid.*, hal. 60.

Adapun kesalahpahaman karena salam mempergunakan metode mempelajari Islam, adalah metode yang dipergunakan oleh orientalis adalah pendekatan yang tidak benar. Karena mereka pada umumnya, menjadikan bagian-bagian bahkan seluruh ajaran Islam semata-mata sebagai obyek studi dan analisis. Mereka menggunakan metode mempelajari dan menganalisis ajaran Islam dengan metode dan analisis serta ukuran-ukuran yang tidak Islami, tidak sesuai dengan ajaran Islam. Hasilnya tentu saja menimbulkan salah paham terhadap Islam. Para orientalis yang mempelajari Islam, sering kali pula melakukan pendekatan menyamakan agama Islam dengan keadaan ummat Islam di suatu tempat pada masa tertentu.³¹³

Jika kita merujuk dalam kitab-kitab fiqh Islam, untuk dapat merealisasikan hukum-hukum Islam khususnya hukum muamalat secara tepat, selalu disebutkan tentang otoritas pemerintah atau negara dalam menegakkannya. Seperti hukum jinayah, keluarga, ekonomi, peradilan, dan sebagainya tentu tidak mungkin hanya dikembalikan pada pribadi masing-masing. Tetapi, Al-Qur'an dan As-Sunnah mengharuskan adanya otoritas negara sebagai penegak, pengawas, dan pemberi sanksi bagi pelanggarnya. Bahkan tidak dibenarkan sama sekali jika individu-individu melakukan hal-hal yang merupakan kewenangan negara atau penguasa, karena hal ini justru akan menimbulkan kekacauan yang besar. Lebih-lebih berdasarkan kaidah *Ushul Fiqh* :

مَا لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ إِلَّا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ

"jika hal yang wajib tidak sempurna kecuali dengan sesuatu, maka sesuatu tersebut menjadi wajib"³¹⁴

³¹³ *Ibid.*, hal 61-62. Walaupun dalam hal ini beliau tidak menjelaskan yang dimaksud dengan metodologi Islam. Bahkan beliau hanya memberi contoh bahwa yang beliau maksud dengan yang menggunakan metode Islam justru orang-orang Islam Liberal yang jelas-jelas menggunakan metode orang-orang orientalis, seperti Fazlur Rahman dan lain-lain. Tetapi menurut peneliti, pernyataan-pernyataan Prof. Ali Daud tentang sebab kesalahpahaman terhadap ajaran Islam adalah tepat dan sesuai fakta yang terjadi, walaupun kotradiktif dengan contoh-contoh atau penjelasan yang beliau sebutkan sendiri. Secara umum, menurut pandangan peneliti, buku yang ditulis Prof. Daud Ali ini, memang secara pokok-pokok bahasan memaparkan ajaran Islam secara objektif. Namun dalam analisisnya atau penjelasannya, sering terjadi kontradiksi dengan pokok-pokok yang beliau terangkan sendiri. Tentang metodologi Islam, tentu yang dimaksud adalah metode *ushul fiqh* yang sudah mapan dan dijelaskan oleh para ulama' dalam kitab-kitab *ushul fiqh*.

³¹⁴ Lihat Muhammad bin Ali bin Muhammad Asy-Syaukani, *Irsyadu Al Fuhul ila Tahqiqi Al Haq min Ilmi Al Ushul*, (Darul Kitab Al-'Arabi, 1999), 2/194, Tajuddin As-Sabki, *Al Asybah wa An Nadha'ir*, (Beirut : Darul Kutub Al-'Ilmiyyah, 1991), 2/90, dan Badruddin Az Zarkasyi, *Al-Bahr Al-Muhid Fi Ushul Al-Fiqh*, (Beirut : Darul Kutub Al-'Ilmiyyah, 2000) 1/192.

maka hukum-hukum Islam yang wajib yang tidak bisa sempurna/tegak kecuali dengan adanya otoritas negara, maka penegakkan hukum-hukum tersebut oleh negara menjadi wajib.

Sehingga, pernyataan kaum Islam Liberal bahwa agama adalah urusan privat semata atau berbicara moral saja, sesungguhnya telah menafikkan realitas yang cukup jelas dari hukum Islam serta mengabaikan sebagian besar dari ruang lingkup ajaran Islam serta aturan-aturan di dalamnya, lebih-lebih pernyataan Ulil yang secara tegas menyatakan bahwa hukum Tuhan tidak ada.

3.4 *Maqashid Asy-syari'ah* dalam Hukum Islam

3.4.1 Logika Istilah dan Tujuan

Maqashid asy-syari'ah sangat penting untuk diuraikan disini, karena salah satu hal yang sering dijadikan dasar pendapat kaum liberal untuk mendukung pendapatnya tentang hukum Islam adalah *maqashid asy-syari'ah*, tanpa menjelaskan secara ilmiah hakikat istilah tersebut. Termasuk yang selalu dijadikan dasar dalam istilah "*Islam Substantif*" mereka. Kalau kita lihat pembahasan kalangan Islam liberal tentang substansi ajaran Islam, umumnya berkisar pada masalah *maqashid* dan nilai moral (akhlak). Salah satunya adalah istilah *ushul fiqh* yang sering dipakai oleh Abdurrahman Wahid :

الْحُكْمُ يَدُورُ مَعَ عِلَّتِهِ وَجُودًا وَعَدَمًا

"Hukum agama tergantung kepada sebab-sebabnya, baik ada ataupun tidak adanya hukum itu sendiri"³¹⁵

Yang dengan istilah ini, menurut Abdurrahman Wahid beliau berusaha untuk memberikan substansi bagi fiqh itu sendiri, dengan tetap berpijak pada fundamen yang telah digariskan oleh tujuan yang termaktub dalam nilai-nilai syariat (*maqashid As-Syari'ah*).³¹⁶

³¹⁵ Lihat Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda Op. Cit.*, hal xxii.

³¹⁶ *Ibid.*

Lebih-lebih bila kita lihat pembahasan pada Bab 2, kaum liberal lebih banyak mendasarkan pendapatnya pada istilah-istilah dalam hukum Islam secara bahasa saja, tanpa mendefinisikan pengertian secara istilah.³¹⁷

Dalam tataran ilmiah pada disiplin ilmu apapun, secara aksiomatik (*badahi*) tentu yang dijadikan rujukan atau landasan adalah definisi secara istilah (terminologi). Adapun definisi secara bahasa (etimologi), hanyalah untuk membantu memahami definisi secara terminologi. Contoh paling mudah jika kita mau mendefinisikan kata "*Universitas Indonesia*". Dalam kamus bahasa Indonesia yang ditulis oleh Daryanto S.S kata "*Universitas*" secara bahasa didefinisikan sebagai perguruan tinggi yang terdiri dari beberapa fakultas.³¹⁸ Sedangkan "*Indonesia*" didefinisikan sebagai nama negara kepulauan di Asia Tenggara yang terletak di antara benua Asia dan benua Australia.³¹⁹ Apakah dengan merujuk pada definisi secara bahasa tersebut, kita bisa mendefinisikan bahwa setiap perguruan tinggi yang terdiri dari beberapa fakultas yang berada di negara kepulauan di Asia Tenggara yang terletak di antara benua Asia dan benua Australia adalah "*Universitas Indonesia*"!! Pernyataan ini tentu bukan hanya tidak ilmiah saja, tapi juga tidak masuk akal.

Termasuk dalam hal ini adalah ketika berbicara mengenai aktifitas tertentu untuk mencapai tujuan tertentu. Apakah setiap aktifitas yang diniatkan untuk tujuan tertentu tersebut dapat dikatakan telah melaksanakan aktifitas tertentu yang dimaksud ? Misalnya seseorang hadir pada suatu perkuliahan dengan tujuan

³¹⁷ Lihat pembahasan Bab 2 dalam tesis ini, lebih khusus pada sub bab Formalisasi Hukum Islam. Lihat misalnya Abdurrahman Wahid dalam buku *Islamku, Islam Anda, Islam Kita* : mendefinisikan Islam hanya secara bahasa yaitu kedamaian. Sehingga menurut beliau menerapkan Islam berarti menerapkan kedamaian. Atau dalam buku yang sama Abdurrahman Wahid juga mendefinisikan takwa hanya dari segi bahasa yang berarti tunduk atau takut, jadi menurutnya apapun agamanya atau peraturannya, jika seseorang memiliki sifat ketundukan maka ia dikatakan bertakwa. Dalam buku Wajah Islam Liberal Indonesia Kautsar Azhari Noer mendefinisikan Allah sebagai Tuhan, maka setiap yang bertuhan maka ia dikatakan orang yang beriman kepada Allah (hal. 68). Demikian juga dalam buku yang sama Ulil Abshar Abdalla mendefinisikan firman Allah surat Al Ahzab ayat 40 yang menyatakan Nabi Muhammad sebagai *Khataman Nabiyyin* yang secara istilah bermakna penutup para nabi, tapi Ulil lebih memilih definisi secara bahasa yaitu *khatam* bermakna cincin, sehingga Nabi Muhammad adalah nabi yang istimewa bukan nabi penutup, karena jari yang memakai cincin adalah jari yang istimewa,. Dan dari definisi tersebut Ulil berpendapat bahwa sejarah kenabian belum berakhir (lihat halaman 77), dan definisi ini sama persis yang dikemukakan oleh seorang tokoh ahmadiyah ketika beberapa tahun yang lalu peneliti bertanya langsung kepadanya tentang makna *Khataman Nabiyyin*. Dan banyak lagi contoh-contoh seperti ini yang dikemukakan oleh kaum Islam Liberal, yang bisa kita dapati dalam tulisan-tulisan mereka, maupun pernyataan-pernyataan mereka secara langsung.

³¹⁸ Daryanto S. S., *Kamus Bahasa Indonesia Lengkap*, (Surabaya : Apolo, 1997), hal. 621.

³¹⁹ *Ibid.*, hal. 281.

mencari ilmu. Apakah dengan alasan sudah mencari ilmu di tempat lain ia bisa mengklaim telah hadir dalam perkuliahan walaupun ia tidak pernah hadir dalam perkuliahan tersebut, sehingga ia bisa menuntut ketika tidak bisa mengikuti ujian karena alasan kehadiran yang tidak memenuhi syarat? Dalam logika ini, kita bisa memahami bahwa ternyata tidak hanya tujuan mencari ilmu itu saja yang dimaksud, namun aktifitas kehadiran itu sendiri juga merupakan hal yang dimaksud. Atau seperti tujuan shalat adalah mengingat Allah³²⁰, apakah dengan hanya dengan alasan sudah ingat Allah (bahasa Jawa : *eling*) seseorang sudah bisa dikatakan telah melakukan shalat, walaupun dia tidak melakukan apapun?

Seperti yang diungkapkan oleh Abdurrahman Wahid, dengan alasan tujuannya adalah menegakkan keadilan, beliau banyak membela perbuatan-perbuatan yang melanggar aturan. Seperti kasus porno aksi yang dilakukan oleh Inul Daratista, termasuk pembelaannya terhadap ajaran Ahmadiyah.³²¹

Perhatikan juga pada apa yang diungkapkan oleh Budy Munawar Rachman seorang pengajar filsafat pada Universitas Paramadina :

"bahwa keselamatan seseorang diakhirat sebenarnya tergantung pada tiga hal: 1) apakah ia percaya kepada Allah, 2) apakah ia percaya pada hari akhirat (adanya pembalasan perbuatan baik dan buruk), 3) apakah ia melakukan perbuatan kebaikan kepada sesama umat manusia. **Jadi bukan pada apa agama formalnya**³²²

Demikian juga hanya dengan berdasar pada niat yang baik tentu tidak dapat membenarkan segala cara. Apakah dengan alasan untuk membahagiakan keluarga seseorang dapat dibenarkan untuk korupsi? Contohnya seperti ditulis dalam hasil penelitian Litbang Departemen Agama tentang paham liberal keagamaan di lingkungan UIN Jakarta, diteliti tentang satu organisasi mahasiswa UIN Jakarta (Formaci) yang mendukung pernikahan beda agama dan sering menjadi saksi dalam pernikahan beda agama. Dalam laporan penelitian tersebut ditulis :

"Seseorang yang sudah pacaran 5 tahun kemudian mau menikah terhalang oleh perbedaan agama, memberi arti bahwa agama hanyalah sebagai

³²⁰ QS. Taha : 14.

³²¹ Abdurrahman Wahid, *Op. Cit.*, hal. Xxiii.

³²² Artikel Budhy Munawar Rahman dalam harian Republika 24 Juni 2000.

penghalang bagi terlaksananya **niat baik** dua insan untuk membangun rumah tangga."³²³

Dua logika (istilah dan tujuan) yang berifat aksiomatik di atas tentu akan dapat membantu kita memahami hakikat *maqashid asy-syari'ah* yang akan diuraikan berikut ini, termasuk pada beberapa hal yang akan diuraikan selanjutnya.

3.4.2 Makna *Maqashid As-Syari'ah*

Secara bahasa *Maqashid* (مقاصد) adalah bentuk jamak dari kata *maqshad* (مقصد) yang berarti cita-cita, keinginan, maksud, atau tujuan.³²⁴

Adapun secara Istilah banyak definisi yang disebutkan oleh para ulama antara lain :

1. Al-Amidi menyatakan : ” maksud dari penyari'atan hukum adalah mengambil manfaat atau menolak mudlarat, atau keduanya.”³²⁵
2. Al-'Izz bin Abdus Salam menyatakan : "orang yang memahami *maqashid syari'ah* dalam mengambil maslahat(kebaikan) atau menolak kerusakan, maka akan mendapatkan suatu keyakinan atau pemahaman bahwa maslahat tidak boleh diabaikan dan kerusakan tidak boleh didekati.”³²⁶
3. Asy-Syathibi menyatakan : " hukum syari'at didasarkan pada menjaga tujuannya dalam ciptaan. Dan tujuan ini tidak lepas dari tiga bagian yaitu : *dlaruriyyat* (primer), *hajjiyyat* (sekunder), dan *tahsinat* (tersier).³²⁷ Beliau juga mengatakan : ” Sesungguhnya Pembuat Syari'at (Allah)

³²³ Adian Husaini dan Aburrahman Al-Baghdadi, *Hermneutika dan Tafsir Al-Qur'an*, (Jakarta : Gema Insani Press, 2007), hal. 23.

³²⁴ Lihat Al-Fayumi, *Al-Mishbah Al-Munir*, (Beirut : Darul Fikr), 2/504, dan Ibnu Madhur, *Lisanul 'Arab*, (Kairo : Darul Ma'arif), 5/3642.

³²⁵ Ali bin Muhammad Al-Amidi , *Al Ihkam fi Ushul Al Ahkam*, (Beirut : Al Maktab Al-Islami, 1402) 2/271.

³²⁶ Al-'Izz bin Abdus Salam, *Qawa'id Al-Ahkam fi Mashalih Al-Anam*, (Beirut : Darul Kutub Al-'Ilmiyyah), 2/160.

³²⁷ Abu Ishaq Asy-Syathibi, *Al-Muwafaqah fi Ushul Asy-Syari'ah*, (Mesir: Al-Maktab At-Tijariyyah, 1975), 2/8.

membuat syari'at dengan maksud untuk menegakkan maslahat ukhrawi dan duniawi"³²⁸

4. 'Ilal Al-Fasi menyatakan : " makna dari *maqashid asy-syari'ah* adalah tujuannya dan rahasia dibalik pensyari'atan oleh Pembuat Syari'at (Allah) dalam setiap hukum dari hukum-hukum syari'at."³²⁹
5. Ibnu Taimiyah memberikan batasan *maqashid asy-syari'ah* yaitu bahwa Allah mempunyai tujuan dan maksud pada ciptaanNya dan memerintahkan dalam satu aturan. Dan tujuan-tujuan ini adalah yang sesuai kehendak Allah secara syari'at dan kecintaan kepadaNya. Karena hal ini adalah realisasi *'ubdiyyah* (penghambaan) kepadaNya, dan karena di dalam syari'at ada kebaikan bagi para hamba dalam kehidupan dunia dan akhirat."³³⁰
6. Dr. Alauddin Za'tari mendefinisikan *maqashid asy-syari'ah* adalah suatu pemahaman tentang tujuan-tujuan Pembuat Syari'at (Allah) dalam membuat syari'at."³³¹
7. Dr. Muhammad Sa'd bin Ahmad Al-Yubi mendefinisikan *maqashid asy-syari'ah* adalah makna-makna, hikmah-hikmah dan sejenisnya yang dimaksud oleh Pembuat Syari'at dalam membuat syari'at baik secara umum maupun khusus."³³²
8. Dr. Nuruddin Mukhtar Al-Khadimi mendefinisikan *maqashid asy syariah* adalah makna-makna yang diperhatikan dalam hukum-hukum syari'at dan tingkatan-tingkatannya, baik makna-makna tersebut bersifat hikmah-hikmah yang bersifat parsial atau maslahat-maslahat yang bersifat menyeluruh atau gambarang yang bersifat umum, yang

³²⁸ *Ibid.*, 2/37.

³²⁹ 'Ilal Al-Fasi : *Maqashid Asy-Syari'ah Al-Islamiyyah wa Makarimuha*, (Darul 'Arab Al-Islami, 1993), hal. 3.

³³⁰ Lihat buku-buku Ibnu Taimiyah : *Majmu' Fatawa*, (Darul Wafa' , 2005) 3/19, 8/179, 11/218, *Minhaj As-Sunnah*, (Mesir: Mu'assasah Qurthubah, 1986), 1/ 141,465, 3/36, *Dar'u Ta'arudl Al-'Aql wa An-Naql*, (Saudi Arabia: Jami'ah Al-Imam Muhammad bin Su'ud, 1979), 9/ 372-373.

³³¹ Alauddin Za'tari , *Qira'ah fi 'Ilmi Maqashid Syari'ah Al-Islamiyyah*, (Al-Maktabah Asy-Syamilah versi 3.5), hal. 2.

³³² Muhammad Sa'd bin Ahmad Al-Yubi, *Maqashid Asy-Syari'ah Al-Islamiyyah wa 'Alaqatuha bil Adillah At-Tasyri'iyah*, (Saudi Arabia: Darul Hijrah, 1998), hal. 37.

semuanya berkumpul dalam satu tujuan yaitu merealisasikan peribadatan kepada Allah dan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat.³³³

Disamping istilah *maqashid*, ada beberapa istilah yang sering diidentikkan dengan *maqashid*, antara lain *hikmah*, *makna*, *'illah (sebab)*, *munasabah (korelasi)*, dan *maslahat*.³³⁴

Secara umum *maqashid asy syariah* dikelompokkan menjadi lima tujuan atau yang biasa disebut dengan *Adl Dlaruriyyatu Al Khamsah*.³³⁵

1. *Hifdhu Ad-Din* (menjaga agama). misalnya adanya kewajiban-kewajiban ritual Ibadah seperti sholat, puasa, haji, dan sebagainya.
2. *Hifdhu An-Nafs* (menjaga jiwa). Seperti adanya hukum qishos, larangan melakukan sesuatu yang membahayakan diri (membawa mudlarat), dan sebagainya.
3. *Hifdhu Al-'Aql* (menjaga Akal). Seperti adanya larangan meminum khamr (setiap yang memabukkan), kewajiban menuntut ilmu, dan sebagainya.
4. *Hifdhu An-Nasl* (menjaga keturunan). Seperti adanya anjuran dan aturan untuk menikah, larangan berbuat zina, dan sebagainya.
5. *Hifdhu Al-Mal* (menjaga harta). Seperti larangan mencuri, larangan riba, dan sebagainya.

3.4.3 Sejarah Ilmu *Maqashid Asy-syari'ah*

Istilah ini sebenarnya sudah ada pada fatwa dan aktifitas para ahli fiqih, namun belum ada penulisan secara khusus dalam masalah ini. Namun ketika berkembang penulisan ilmu dan penerbitan buku, maka *maqashid asy-syari'ah* dimunculkan sebagai suatu disiplin ilmu tersendiri. Perkembangan Ilmu ini dibagi tiga tahap:³³⁶

Tahap pertama adalah tahap pertumbuhan dan pembentukan. Tahap ini ditunjukkan dengan fenomena yang dilakukan oleh Ulama *ushul* yang

³³³Nuruddin Mukhtar Al-Khadimi, *Al Ijtihad Al Maqashidi Hujjiyyatuhu, Dlawabithuhu, Majatuhu*, (Qatar: Kitabul Ummah, 1998), 1/52-53.

³³⁴Ahmad Muhammad Al-Badawi, *Maqashid Asy-Syari'ah 'Inda Ibnu Taimiyyah*, (Yordania: Darun Nafa'is, 1999), hal 55-61.

³³⁵*Ibid.*, hal. 63-65.

³³⁶Alauddin Za'tari, *Op. Cit.*, hal 2.

memunculkan sebagian bahasan dan permasalahan *maqashid asy-syari'ah* dalam buku-buku atau tulisan-tulisan mereka. Para ulama tersebut antara lain adalah : Abu Al Ma'ali Al Juwaini dalam kitabnya *Al-Burhan*, Al-Ghazali (wafat tahun 505 H) dalam kitabnya *Al-Mustashfa*, dan *Al-Ghalil fi Bayani Asy-Syabah wal-Mukhil*.

Tahap kedua adalah tahap perubahan dan pembukuan. Dalam tahap ini ditandai dengan fenomena memunculkan asas-asas *maqashid asy-syari'ah* dan kaidah-kaidah umum yang berkaitan dengannya. Seperti yang dilakukan oleh Al-'Iz bin Abdus Salam (wafat tahun 660 H) dalam kitabnya *Qawaid Al-Ahkam fi Mashalih Al-Anam* dan *Al-Qawaid Ash-Shugra*.

Dan tahap ketiga adalah tahap penyempurnaan dan pematangan. Sebagaimana yang dilakukan oleh Asy-Syathibi (wafat tahun 790 H) dalam kitabnya *Al-Muwafaqat*, yang mengumpulkan permasalahan-permasalahan ilmu ini, dan menetapkan kaidah-kaidahnya, dan membahasnya dengan rinci. Sehingga dikatakan bahwa beliau adalah peletak ilmu *maqashid*.

3.4.4 Manfaat Ilmu *Maqashid*

Dr. 'Alauddin Za'tari menjelaskan manfaat dari ilmu *maqashid* ini antara lain:³³⁷

1. Memahami Ilmu ini memberikan isyarat pada kesempurnaan pensyariaan dan hukum-hukumnya. Sebagaimana yang dinyatakan oleh Ibul Qayyim : "sesungguhnya Allah Maha Bijaksana, tidak melakukan sesuatu dengan sia-sia, juga bukan tanpa makna, maslahat dan hikmah. Inilah tujuan yang dimaksud dalam tindakanNya. Bahkan tindakan-tindakanNya didasarkan pada hikmah yang tinggi dan sebab-sebabnya, sebagaimana yang ditunjukkan dalam firman-Nya dan sabda Nabi-Nya.³³⁸ Juga seperti yang dikatakan oleh seorang Shahabat yang bernama Ibnu Mas'ud :

إِذَا سَمِعْتَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ فِي كِتَابِهِ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا فَأَصْغِ لَهَا سَمْعَكَ فَإِنَّهُ
خَيْرٌ تُؤْمَرُ بِهِ أَوْ شَرٌّ تُصْرَفُ عَنْهُ

³³⁷ *Ibid* hal 3-4

³³⁸ Ibnul Qayyim Al-Jauziah, *Syifa' Al-'Ilal*, (Riyad: Maktabah Ar-Riyadl Al-Haditsah), hal. 190.

"Jika engkau mendengar Allah swt berfirman dalam kitabNYa "*Ya Ayyuhalladzina amanu*" (hai orang-orang yang beriman), maka perhatikanlah baik-baik, karena itu adalah kebaikan yang engkau diperintahkan mengerjakannya, atau keburukan yang engkau dipalingkan darinya"³³⁹

2. Memberikan pengetahuan tentang tingkatan-tingkatan maslahat dan mafsadat (kerusakan), dan tingkatan-tingkatan amal dalam syari'at dan realita. Dan ini penting dalam keseimbangan antara hukum-hukum.
3. Bermanfaat dalam Ijtihad Hukum, dari asas kepada cabang, dari keseluruhan kepada bagian-bagian, dan dari kaidah-kaidah kepada cabang-cabang.
4. Menambah ketentraman jiwa terhadap hukum-hukum syariat. Karena jiwa akan terdorong untuk menerima suatu hukum dengan mengetahui sebab-sebabnya.

Seorang ulama yang lain yaitu Muhammad Ath-Thahir bin 'Asyur juga menjelaskan manfaat ilmu ini yang antara lain :³⁴⁰

1. Untuk melakukan Qiyas terhadap sesuatu yang belum dijelaskan hukumnya terhadap sesuatu yang sudah ada hukumnya dengan mengetahui sebab pensyari'atan.
2. Memberikan suatu hukum pada perbuatan atau kejadian yang tidak ditemukan dalilnya dan tidak suatu hukum yang dapat dijadikan dasari qiyas.
3. Menjelaskan hukum-hukum syariat yang sudah ada.

Dari keterangan-keterangan diatas dapat kita pahami hakikat *maqashid asy-syari'ah*. Ilmu *maqashid* ini muncul setelah adanya hukum yang sudah tetap. Ilmu ini dimunculkan untuk memahami suatu hukum yang sudah ada. Karena bagian dari *maqashid asy-syari'ah* adalah terealisasinya hukum syari'at itu sendiri sebagai wujud penghambaan (peribadatan) kepada Allah.

Penjelasan *maqashid* juga agar seseorang dapat menjalankan syari'at dengan lapang dada. Karena memang tabiat hati manusia jika dilarang atau

³³⁹ HR. Al-Baihaqi, Nomor 2045, 2/361.

³⁴⁰ Muhammad Ath-Thahir Ibnu 'Asyur, *Maqashid Asy-Syari'ah*, (Yordania : Darun Nafais, 2000), hal. 183-184.

diperintah tanpa dijelaskan sebabnya, maka akan muncul rasa penasaran. Namun bukan sebab-sebab tersebut semata yang menjadi landasan hukumnya, akan tetapi yang paling prinsip adalah sumber-sumber hukum yang mengaturnya. Seperti diharamkannya daging babi karena salah satu hikmahnya ada suatu penyakit yang membahayakan. Jika penyakit tersebut sudah dihilangkan, maka jelas daging babi tersebut tetap tidak halal, karena sumber hukumnya (Al-Qur'an dan As-Sunnah) telah jelas-jelas mengharamkannya. Disamping itu juga berguna sebagai pertimbangan penetapan hukum pada masalah-masalah **yang belum dijelaskan hukumnya** dalam sumber-sumber hukum Islam. Bukan mempertimbangkan kembali hukum-hukum yang sudah *qath'i* atau telah menjadi *ijma'*. Seperti yang diusulkan oleh Luthfie Assyaukanie tentang perlunya merombak teologi haji. Ia mengungkapkan bahwa inti dari haji adalah *wuquf* di Arafah. Maka ia mengusulkan dengan alasan demi maslahatan yaitu agar tidak terjadi permasalahan yang rumit dalam penyelenggaraan haji, hendaknya ibadah haji tidak dilakukan pada bulan Dzul Hijjah saja, namun dapat dibagi menjadi tiga periode: ada yang melaksanakan di bulan Syawal, ada yang di bulan Dzul Qo'dah, dan ada pula yang melaksanakan di bulan Dzul Hijjah. Bahkan Luthfie optimis suatu saat idenya ini akan terealisasi.³⁴¹

3.5 *Qath'i* dan *Dhanni*

Sebagaimana telah dikemukakan bahwa Al-Qur'an dan As-Sunnah memiliki otoritas sebagai dalil / dasar hukum dalam ajaran Islam. Dalam Ilmu Ushul Fiqh, dalam pengambilan dalil harus mempertimbangkan otoritas sumber datangnya atau biasa disebut dengan *wurud* atau *tsubutnya*. Dan yang kedua dari segi *dalalahnya* (meaning)nya atau penunjukan suatu lafadz terhadap maknanya. Dan masing-masing dibagi lagi menjadi *qath'i* dan *dhanni*.

Dari segi *wurud* atau *tsubutnya*, para ulama sepakat bahwa Al-Qur'an dan As-Sunnah Al Mutawatirah termasuk dalam kategori *qath'i*. Dengan demikian, selain dari keduanya termasuk dalam kategori *dhanni*. Adapun dari segi *dalalahnya*, baik Al-Qur'an maupun As-Sunnah selalu beredar dalam dua kemungkinan *qath'i* dan *dhanni*.

³⁴¹ Luthfie Assyaukanie, *Islam Benar versus Islam Salah, Op. Cit.*, hal 49-52.

Kata *qath'i* (قطعي) berasal dari kata *qatha'a* قطع - *yaqtha'u* يقطع - *qath'an* قطعاً yang berarti *ibahah* yang bermakna menjelaskan atau memisahkan.³⁴² Kata *qath'i* juga berarti : pasti atau tertentu.³⁴³ Sedangkan kata *dhanni* (ظني) berasal dari kata *dhanna* ظنّ - *yadhunnu* يظنّ - *dhanna* ظنّاً yang berarti *syak* (samar, dugaan, atau hipotesis, namun juga bermakna *yaqin* (yakin) yang dibangun atas dasar pemahaman.³⁴⁴

Banyak ulama ushul fiqh yang memberikan definisi tentang *qath'i ad-dalalah*. Sebagai representasi dari definisi-definisi tersebut, berikut adalah pendapat dari empat tokoh :

1. Abdul Wahab Khallaf mendefinisikan *qath'i ad-dalalah* sebagai suatu lafal yang hanya dapat difahami dengan satu makna dan tidak mengandung kemungkinan untuk dipahami selain dengan makna yang ditunjukkan oleh lafal tersebut.³⁴⁵
2. Wahbah Az-Zuhaili ketika menjelaskan *qath'i ad-dalalah* dalam kaitannya dengan nash Al-Qur'an, mengemukakan bahwa *nash qath'i ad-dalalah* adalah lafal yang dapat dipahami maknanya secara jelas dan hanya mengandung pengertian tunggal.³⁴⁶
3. Mustafa Sa'id Al-Khan mendefinisikan *qath'i ad-dalalah* sebagai teks yang lafal-lafalnya menunjukkan makna yang dapat dipahami secara jelas, tidak ada kemungkinan untuk melakukan takwil terhadapnya, tidak ada kemungkinan pemahaman selain dari makna tersebut.³⁴⁷
4. Yusuf Al-Qardlawi menyatakan bahwa dalil yang bersifat *qath'i ad-dalalah* adalah nash yang hanya mempunyai satu penafsiran atau astu arah pandangan, baik dari segi bahasanya maupun dari segi syari'atnya.

³⁴² Ibnu Mandhur, *Lisan Al 'Arab Op. Cit.*, 5/3674.

³⁴³ *Ibid.*

³⁴⁴ *Ibid.*, 4/2762.

³⁴⁵ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul Al Fiqh Al-Islami*, (Kuwait : Darul Qalam, 1978), hal. 35.

³⁴⁶ Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al Fiqh Al-Islami*, (Beirut : Darul Fikr, 1986), 1/ 441.

³⁴⁷ Musthafa Sa'id Al-Khan, *Al-Kafi Al-Wafi fi Ushul Al-Fiqh Al-Islami*, (Beirut: Mu'assasah Ar-Risalah, 2000), hal 115.

Atau yang ditunjukkan oleh berbagai konteksnya bahwa ia tidak mungkin mengandung pemahaman yang lain.³⁴⁸

Dalam kita *Al-Muwafaqat*, Imam Asy-Syatibi menjelaskan bahwa *qath'i ad-dalalah* dapat disimpulkan dari elaborasi berbagai dalil. Termasuk dalil yang bersifat *dhanni ats-thubut*, jika ada *qarinah-qarinah* atau indikasi yang menguatkan pada suatu makna tertentu, maka dalil tersebut bersifat *qath'i ad-dalalah*.³⁴⁹

Muhammad Fu'ad Fauzi Faidullah menjelaskan secara terperinci, hal-hal yang termasuk ke dalam kriteria *qath'i dalalah* adalah sebagai berikut.³⁵⁰

1. Al-'Aqidat, yaitu tentang iman kepada Allah, malaikat, kitab-kitabNya, rasul-rasulNya, hari akhir dan hal-hal yang berhubungan dengan itu.
2. Al-Akhlaqiyyat, yaitu yang berkaitan dengan nilai-nilai moral seperti baiknya kejujuran, buruknya kebohongan, dan sebagainya.
3. Adl-Dlaruriyyat, yaitu yang diketahui dari agama secara dharuri, meliputi Al-Muqaddarat, yaitu ketentuan-ketentuan bilangan yang jelas dalam nash, seperti hukuman bagi pezina, hukuman *qadzaf*, *kaffarah*, ketentuan jumlah hari-hari 'iddah, dan sebagainya.
4. Al-Yaqiniyyat, yaitu yang diketahui dari agama secara dlaruri dari segi *tsubut* dan *dalalahnya* dan tidak ada seorang pun dari kalangan ahli ijtihad yang menentanginya, seperti tentang wajibnya shalat, zakat, puasa, haramnya zina, haramnya mencuri, kewajiban menegakkan hukum-hukum Allah, dan sebagainya.
5. Al-Mu'addabat, yaitu hukum-hukum *juz'iyat* yang diberlakukan abadi oleh syari'at, seperti berpegang pada ushul, larangan melecehkan Rasul, dan sebagainya.
6. Al-Qawa'id Al-'Ammah, yaitu kaidah-kaidah yang selalu digunakan dalam pensyari'atan hukum, seperti menghilangkan mudlarat, menghindarkan kesukaran, dan sebagainya.

³⁴⁸ Yusuf Al-Qardlawi, *Al-Marja'iyah Al-Ulya fi Al-Islam li Al-Qur'an wa As-Sunnah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, tt), hal. 276.

³⁴⁹ Asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat*, (Saudi Arabia : Daru Ibni 'Affan, 1997), 1/28-29.

³⁵⁰ Muhammad Fuad Fauzi Faidullah, *Al-Ijtihad fi Asy-Syari'ah Al-Islamiyyah*, (Kuwait : Maktabah Dar At Turats, 1988), hal. 17-18.

Sementara itu, sumber hukum atau dalil yang *dhanni ad-dalalah* adalah dali hukum yang tidak pasti menunjukkan pengertian tertentu, tetapi hanya dapat diupayakan oleh seorang mujtahid atau mufassir pada dugaan yang kuat. Menurut Abdul Wahhab Khallaf nash yang *dhanni* adalah nash yang menunjukkan suatu makna tertentu, tetapi masih mengandung kemungkinan ta'wil dari makna semula atau makna dasar kepada makna-makna yang lain.³⁵¹ Menurut Wahbah Az-Zuhaili, *dhanni ad dalalah* adalah lafal yang mengandung lebih dari satu makna sehingga dapat ditakwilkan.³⁵² Sa'id Al Khan mendefinisikan *dhanni ad dalalah* sebagai teks yang lafal-lafalnya menunjukkan suatu makna yang memungkinkan adanya pentakwilan dan pembelokan makna kepada selain makna yang ditunjukkan oleh lafal-lafal tersebut.³⁵³ Dan Al-Qardlawi mendefinisikan *dhanni ad-dalalah* adalah dalil-dalil yang memungkinkan penafsiran yang berbeda dan wilayah ini dijadikan lapangan ijtihad sehingga dimungkinkan adanya pertarungan berbagai paham yang darinya fiqh Islam mengalami perkembangan dan pembaharuan.³⁵⁴

Berdasarkan pengertian-pengertian istilah *qath'i* dan *dhanni* di atas, dapat ditarik sebuah pemahaman bahwa pembahasan istilah-istilah *qath'i* dan *dhanni* tersebut berhubungan dengan masalah nilai suatu dalil syari'at baik dari segi *tsubutnya* maupun dari segi *dalalahnya*. Dalam sistem hukum Islam, suatu dalil yang bersifat *qath'i* merupakan pegangan yang mutlak dalam penetapan suatu hukum, serta tidak termasuk ke dalam lapangan ijtihad.

Al-Qardlawi menyatakan bahwa kedudukan dan nilai nash yang *qath'i* ini tidak akan bertentangan dengan kepastian yang berasal dari akal pikiran (nalar), keyakinan ilmiah, dan kemaslahatan manusia pada umumnya. Selain itu, dalil *qath'i* tidak mungkin bertentangan dengan dalil *qath'i* yang lainnya.³⁵⁵

Kalaupun diduga adanya pertentangan antara dalil yang *qath'i* dengan kemaslahatan, menurut Al-Qardlawi, kemungkinan ada dua sebab. Pertama, kemaslahatan yang bersifat *dhanni* atau diragukan dari akal pikiran manusia.

³⁵¹ Abdul Wahhab Khallaf, *Op. Cit.*

³⁵² Wahbah Az-Zuhaili, *Op. Cit.*

³⁵³ Sa'id Al Khan, *Op. Cit.*

³⁵⁴ Al-Qardlawi, *Al-Fiqh Al-Islami baina Al-Ashlah wa At-Tajdid*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 2003), hal. 84.

³⁵⁵ Al-Qardlawi, *Al Marja'iyah*, *Op. Cit.*, Hal. 279.

Misalnya menurutnya, kemaslahatan memperbolehkan riba untuk berpihak kepada investor asing, memperbolehkan khamr untuk kepentingan pariwisata dan wisatawan asing, dan membatalkan hukuman *hudud* karena penghormatan kepada negara modern. Kedua, boleh jadi nash yang dianggap *qath'i* tersebut berbicara sesuatu yang tidak *qath'i* yang menjebak para peneliti yang tidak ahli dan belum memahami ilmu syari'at atau belum menguasainya. Al-Qardlawi memberikan contoh pandangan Abdul Hamid Al Mutawalli, seorang ahli hukum perundang-undangan yang dikritik oleh beliau karena selalu mengabaikan nash yang *qath'i* atau selalu menjadikan nash yang *qath'i* menjadi *dhanni*. Beliau juga memberi contoh pandangan Asmawi seorang hakim agum Mesir yang terkenal liberal tentang ayat-ayat keharaman khamr (minuman keras) yaitu QS. Al-Baqarah : 219, An-Nisa' :43, dan Al-Maidah :90. menurut Asmawi, ayat-ayat tentang khamr tersebut tidaklah menunjukkan pengharaman yang tegas, hanya diperintahkan untuk menjauhinya dengan melihat lafal "*fajtanibu*" (maka jauhilah). Al-Qardlawi menyatakan bahwa pendapat ini jelas salah, karena jelas pengharaman khamr itu termasuk nash yang bersifat *qath'i* dan bukan merupakan wilayah untuk ijtihad, namun hal ini merupakan sesuatu yang telah diketahui kepastiannya (*al-ma'lum min ad-din bi al-dlarurah*).³⁵⁶

Demikian juga, Al-Qardlawi mengkritik orang yang memperdebatkan lagi tentang keharaman riba, daging babi, masalah hak waris perempuan, kewajiban menutup aurat, kepemimpinan laki-laki dalam rumah tangga, atau lain-lainnya yang secara tegas diungkap di dalam Al-Qur'an secara *qath'i ats-tsubut wa ad-dalalah* dan para ulama telah sepakat dalam fiqh, teori, dan praktik selama belasan abad sejak kelahiran Islam.³⁵⁷

Selain itu Al-Qardlawi juga berpandangan bahwa masalah-masalah yang *qath'i* dalam kajian hukum Islam adalah masalah-masalah hukum yang diketahui secara umum, diberlakukan secara umum, mengikat semua pihak, dan tidak dapat menerima interpretasi lain lagi. Pengertiannya sedemikian jelas dan otentik, baik dalam teori maupun praktik. Masalah-masalah itu diketahui secara berkesinambungan sejak zaman Rasulullah saw., berlanjut dari generasi ke

³⁵⁶ Al-Qardlawi, *Ijtihad Al-Mu'ashir Baina Al-Indlibath wa Al-Infirath*, (Daru At-Tauzi' wa An-Nasyr Al-Islamiyyah, 1994), hal. 78-79.

³⁵⁷ *Ibid.*, Hal. 80.

generasi yang akan datang. Jenis-jenis aturan-aturan hukum yang demikian merupakan bagian dan pengertian *mujma' alaihi wa ma'lum min ad-din bi ad-dlarurah*.³⁵⁸

Dalam bukunya yang lain, Al-Qardlawi juga memberikan sindiran yang tajam terhadap pemahaman yang menjadi agenda Islam liberal saat ini. Beliau menyatakan :

"Pada zaman sejarang ini kita mendapati ada orang yang meragukan keharaman khamr atau riba, atau tentang bolehnya thalaq dan berpoligami dengan syarat-syaratnya. Ada yang meragukan keabsahan Sunnah Nabi saw. sebagai sumber hukum. Bahkan ada yang mengajak kita untuk membuang seluruh ilmu-ilmu Al-Qur'an dan seluruh warisan ilmu pengetahuan Al-Qur'an ke tong sampah, untuk kemudian memulai membaca Al-Qur'an dari nol dengan bacaan kontemporer, tanpa terikat oleh suatu ikatan apa pun, tidak berpegang pada ilmu pengetahuan sebelumnya. Juga tidak dengan kaidah dan aturan yang ditetapkan oleh ulama umat Islam semenjak berabad-abad silam."³⁵⁹

Pembedaan hukum yang bersifat *qath'i* dan *dhanni* ini berpengaruh pada pembedaan hukum yang bersifat tetap (*tsabit / tsawabit*) dan bersifat fleksibel / dapat berubah (*mutaghayyirat*). Hukum-hukum yang bersifat *qath'i*, maka hukum-hukum tersebut bersifat tetap (*tsabit*). Sedangkan yang dapat berubah (*mutaghayyirat*), maka wilayahnya pada hukum yang bersifat *dhanni*.

Abdul Halim Uways menyatakan bahwa spesifikasi yang paling menonjol dalam hukum Islam adalah wataknya yang mengakomodasi stabilitas (*tsabit*) dan elastisitas (*mutaghayyirat*) dalam keteraturan dan keseimbangan yang tidak ada bandingnya. Oleh karena itu, fiqh Islam tidak cenderung dikatang tetap secara mutlak yang membuat kehidupan dan aspek kemanusiaan menjadi jumul (stagnan). Sebaliknya, ia juga tidak dikatakan tidak pasti dan tidak abadi nilai-nilai dan prinsip-prinsipnya. Akan tetapi fiqh Islam senantiasa berada di tengah-tengah di antara keduanya.³⁶⁰

Tentang batasan *tsawabit* dan *mutaghayyirat* ini, Prof. Dr. Wahbah Az-Zuhaili menjelaskan bahwa syari'at Islam ini adalah syari'at yang sempurna dan ideal yang mempunyai sumber ilahi. Dan syari'at ini sejak asalnya memberikan

³⁵⁸ *Ibid.*

³⁵⁹ Al-Qardlawi, *Maufiqul Islami min Kufri Al-Yahudi wa An-Nashara*, (terj. *Bagaimana Islam Menilai Yahudi dan Nasrani*), (Jakarta : Gema Insani Press, 2000), hal. 12.

³⁶⁰ Abdul Halim Uways, *Fiqh Statis Dinamis*, terj. A Zarksi Humaidi (Bandung : Pustaka Hidayah, 1998), hal. 121.

perhatian pada pelaksanaan kewajiban-kewajiban, menjauhi yang haram, kemungkar, kekejian, dan mengatur hal-hal yang penting dalam hubungan sosial manusia. Maka bagaimanapun, tidak mungkin hal-hal yang bersifat *tsawabit* ini berubah dari yang halal menjadi haram, yang wajib menjadi mubah, kecuali dalam kondisi darurat. Dan kondisi darurat ini, merubah sesuatu yang haram menjadi halal untuk menjaga keselamatan jiwa manusia. Adapun diluar kondisi yang darurat, maka pada hakikatnya tidak mungkin dikatakan bahwa ada sesuatu yang halal kemudian menjadi haram, kecuali yang dalam wilayah perbedaan ijthad antara madzhab-madzhab fiqh Islam.³⁶¹

Adapun tentang prinsip bahwa hukum-hukum Islam dapat menerima perubahan sesuai dengan perkembangan zaman (*taghuyur Al-Ahkam bi taghuyur Az-Zaman*), Prof. Dr. Az-Zuhaili menjelaskan, bahwa hukum-hukum yang berubah (*mutaghayyirat*) bukanlah pondasi hukum, prinsip-prinsip syari'ah dan kaidah-kaidahnya, hukum-hukum yang bersifat asas, dan bukan pula kaidah *kulliyah* (yang bersifat menyeluruh). Karena Al-Qur'an memiliki keistimewaan dengan keumuman, dan terkadang merinci hukum-hukum, kadang-kadang pula mengatur secara global (*mujmal*) akan tetapi menetapkan kaidah yang mencakup segala permasalahan tersebut. Maka kaidah ini (*taghuyur Al-Ahkam bi taghuyur Az-Zaman*), tidak bersifat mutlak yang mencakup seluruh hukum syari'at, sehingga kita mengatakan sesungguhnya seluruh hukum-hukum berubah dengan perubahan zaman. Yang berarti kita terjatuh dalam jurang yang berbahaya dan tidak dapat menyelamatkan diri kita jika kita menyatakan bahwa pondasi hukum-hukum ini dapat berubah, yang maknanya kita telah membatalkan syari'at ini, kita hancurkan prinsip-prinsipnya, kita menghapusnya, dan mengabaikannya. Dan ini yang tidak kita terima sebagai manusia dalam dimensi syari'ah yang merupakan syari'ah Allah. Adapun sisi yang bersifat *mutaghayyirat*, misalnya jika muncul masalah-masalah di zaman sekarang dengan banyaknya permasalahan dan praktek muamalah yang belum ada sebelumnya. Sehingga, tidak mungkin kita mengatakan bahwa seluruh hukum berubah dengan perubahan zaman, dan semua dalam wilayah ijthad, qiyas, dan masalahat, dan tidak ada dalam asas hukum-

³⁶¹ Wawancara Az-Zuhaili dengan stasiun televisi Al Jazera pada tanggal 2 Agustus 2009 yang dimuat dalam situs www.alfadlaiyyah.com tanggal 6 Agustus 2009.

hukum ini yang diterangkan oleh dalil yang bersifat tetap yang tidak menerima penghapusan, penggantian, atau perubahan.³⁶²

Keterangan-keterangan di atas menjawab landasan pemikiran Islam Liberal tentang hukum Islam, yang mencoba membawa seluruh hukum Islam pada wilayah *dhanni* dan *mutaghayyirat*, serta menafikkan hukum-hukum Islam yang bersifat *qath'i* dan *tsabit*.

3.6 Ijtihad

Seperti yang telah diuraikan dalam pembahasan-pembahasan sebelumnya, bahwa pemahaman tentang ciri-ciri hukum Islam, *maqashid as syari'ah*, *qath'i* dan *dhanni*, serta *tsawabit* dan *mutaghayyirat* berimplikasi pada ketentuan mana yang termasuk dalam wilayah ijtihad dan mana yang tidak. Untuk itu peneliti perlu sedikit memaparkan gambaran umum tentang ijtihad tersebut. Disamping itu, karena kaum liberal juga sering menisbatkan aktifitas mereka yang memunculkan pendapat-pendapat mereka tentang hukum Islam sebagai Ijtihad.

3.6.1 Makna Ijtihad dan Ruang Lingkupnya

Ijtihad secara bahasa bermakna *badzlu al-wus'i wa ath-thaqah* (mengerahkan daya dan kemampuan).³⁶³ Adapun definisi ijtihad secara istilah, ada banyak redaksi yang dikemukakan oleh para ulama', yang mana definisi-definisi yang dikemukakan para ulama tersebut sekaligus memberikan batasan ruang lingkup ijtihad. Definisi-definisi tersebut antara lain;

1. Al-Amidi mendefinisikan ijtihad dengan redaksi: mengeluarkan segenap kemampuan dalam menggali hukum syar'i yang bersifat *dhanni* hingga tidak mampu untuk melakukan lebih dari itu.³⁶⁴
2. Imam Al-Ghazali menyebutkan pengertian ijtihad secara istilah adalah : pengerahan seorang mujtahid kemampuannya dalam mengetahui hukum-hukum syar'i.³⁶⁵

³⁶² *Ibid.*

³⁶³ Ibnu Mandhur, *Op. Cit.*, 1/708.

³⁶⁴ Al-Amidi, *Al-Ihkam Op. Cit.*, 4/62.

³⁶⁵ Al Ghazali, *Al-Mustashfa Op. Cit.*, 2/350.

3. Az-Zarkasyi mendefinisikan ijtihad secara istilah adalah : mengerahkan kemampuan dalam mendapatkan hukum syar'i yang bersifat amali dengan cara istinbath (menggali hukum dari sumber-sumbernya)³⁶⁶
4. Dr. Abdul Karim An-Namlah menyatakan, ijtihad adalah pengerahan ahli fiqh segenap kemampuannya untuk mendapatkan hukum syar'i yang bersifat *dhanni* dan *amali* dari dalil-dalil yang terperinci.³⁶⁷
5. Dr. Wahbah Az-Zuhaili menyimpulkan pengertian ijtihad dari berbagai pendapat ulama adalah aktifitas menggali hukum-hukum syar'i dari dalil-dalilnya yang terperinci dalam syari'ah³⁶⁸

Dari definisi-definisi diatas, setidaknya ada unsur-unsur yang harus dipenuhi sehingga aktifitas tersebut dikatakan sebagai ijtihad, antara lain: dilakukan oleh seorang mujtahid/ahli fiqh, adanya upaya yang maksimal, penggalian hukum syar'i yang bersifat *dhanni*, dan didasarkan pada sumber-sumber hukum Islam.

Secara lebih tegas Wahbah Az-Zuhaili menyebutkan bahwa ijtihad hanya boleh dilakukan pada hukum-hukum yang bersifat *dhanni* dan tidak ada ijma' dalam masalah tersebut. Adapun yang tidak boleh dilakukan ijtihad terhadapnya adalah hukum-hukum yang telah diketahui secara *dlaruri* dalam agama Islam atau yang bersifat *qath'i*, seperti kewajiban sholat lima waktu, zakat, puasa, larangan zina, mencuri, termasuk hukuman-hukuman *jinayah* (pidana) yang telah jelas teksnya dari Al-Qur'an atau As-Sunnah, dan sebagainya.³⁶⁹

3.6.2 Kriteria Mujtahid

Untuk melakukan aktifitas ijtihad, diperlukan suatu kapasitas dan kemampuan tertentu yang harus dipenuhi, sehingga hasil ijtihadnya dapat dipandang sebagai suatu pertimbangan hukum Islam. Dari keterangan-keterangan para ulama dalam kitab-kitab *ushul fiqh*, secara umum dapat kita simpulkan kriteria seseorang yang dapat melakukan ijtihad dalam hukum Islam antara lain :

³⁶⁶ Az-Zarkasyi, *Op Cit* 6/197.

³⁶⁷ Abdul Karim An Namlah, *Ithaf Dzawi Al-Basha'ir bi syarh Raudlatu An-Nadhir fi Ushul Al-Fiqh*, (Riyadl: Darul 'Ashimah, 1996), 8/ 10.

³⁶⁸ Wahbah Az-Zuhaili , *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*, (Suriyah: Darul Fikr, 1986), 2/1039.

³⁶⁹ *Ibid.*, 2/1052-1053.

1. Seorang Muslim yang baik
2. Menguasai Al-Qur'an dan ilmu-ilmu yang terkait dengannya
3. Menguasai As-Sunnah dan ilmu-ilmu yang terkait dengannya
4. Menguasai bahasa Arab
5. Menguasai hal-hal yang terkait dengan syari'at, seperti : ruang lingkup, ciri-ciri, karakter, *maqashid as syari'ah*, *qath'i* dan *dhanni*, *ijma'*, *qiyas*, penunjukkan dalil, dan sebagainya.
6. Menguasai ilmu *Ushul Fiqh* dan kaidah-kaidah fiqh.
7. Mengetahui *nasikh* dan *mansukh*³⁷⁰

Sebagai keterangan dari beberapa kriteria diatas, Al-Qardlawi membuat rambu-rambu untuk bagi seorang mujtahid, yaitu tentang hal-hal yang harus dihindari dalam melakukan ijtihad, antara lain : mengabaikan nash Al-Qur'an dan As-Sunnah, salah memahami nash atau menyimpang dari konteksnya, kontra terhadap *ijma'* yang telah dikukuhkan, *qiyas* tidak pada tempatnya, kealfaan terhadap realitas zaman atau mudah tergelincir oleh tekanan realitas, berlebihan dalam mengungkapkan kepentingan umum walaupun harus mengabaikan nash, tidak mencurahkan kemampuan, berijtihad dalam masalah-masalah yang bersifat *qath'i*, dan lain sebagainya.³⁷¹

Dari kesalahan-kesalahan kaum Islam Liberal yang telah dipaparkan sebelumnya, seperti tentang Al-Qur'an, As-Sunnah, ruang lingkup ajaran Islam, pendefinisian secara bahasa dan istilah, *maqashid*, perubahan-perubahan yang dilakukan pada masalah-masalah yang *qath'i* dan telah menjadi *ijma'*, dan sebagainya, menunjukkan bahwa aktifitas memunculkan pendapat-pendapat mereka, tidak dapat dikatakan sebagai aktifitas ijtihad yang tepat.

Adanya mekanisme ijtihad dan ketentuannya adalah sebuah fenomena keluasan ajaran Islam, sekaligus keterjagaannya. Meski demikian, eksistensi manusia dan nalar serta akal manusia memiliki keterbatasan dan tidak sepenuhnya mampu melakukan ijtihad. Karena itu, meskipun ijtihad itu bisa dilakukan secara individu, tetapi dalam praktiknya tidak seperti yang digambarkan oleh kalangan

³⁷⁰ Seluruh kitab-kitab Ushul Fiqh rata-rata sama dalam membahas kriteria mujtahid, walaupun dengan redaksi dan urutan yang berbeda-beda. Lihat kitab-kitab Ushul Fiqh dalam catatan-catatan kaki sebelumnya.

³⁷¹ Al-Qardlawi, *Ijtihad Kontemporer Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan*, terj. Abu Barzani, (Surabaya : Risalah Gusti, 1995), hal. 7-12.

Islam liberal. Ijtihad memerlukan pengetahuan dan pemahaman yang luas dan mendalam atas Al-Qur'an dan Al Hadis. Selain itu, sebuah ijtihad yang disebarluaskan memerlukan legitimasi inter subyektivitas para ulama dan fuqaha.



BAB 4

HUKUM ISLAM DAN REALITA SOSIAL

4.1 Hukum dan Perubahan Sosial

Pertentangan antara mereka yang menganggap bahwa hukum harus mengikuti perubahan-perubahan sosial lainnya dan mereka yang berpendapat bahwa hukum merupakan alat untuk merubah masyarakat, telah berlangsung sejak lama dan merupakan masalah yang penting dalam sejarah perkembangan hukum. Namun intinya seperti yang dikatakan oleh Prof DR. Soerjono Soekanto terdapat hubungan timbal balik antara hukum dengan proses-proses sosial dalam masyarakat. Hubungan timbal balik antara hukum dan proses sosial inilah yang menjadi bahasan sosiologi hukum.³⁷² Beliau juga berpendapat, bahwa di dalam proses perubahan-perubahan, hukum dapat berfungsi sebagai sarana untuk mempertahankan stabilitas (*sarana social control*), dan atau sebagai sarana untuk mengadakan *social engineering*.³⁷³ Secara umum pandangan ini menggambarkan bahwa disamping pembentukan hukum dipengaruhi atau harus memperhatikan aspek sosial, hukum juga mempengaruhi kondisi sosial.

Secara umum untuk merubah atau memperbaiki suatu kondisi sosial tertentu, banyak yang mengidentikkan dengan bagaimana kondisi hukumnya. Hal ini dikarenakan hukum adalah suatu gejala sosial budaya yang berfungsi untuk menerapkan kaidah-kaidah dan pola-pola perilaku tertentu terhadap individu-individu dalam masyarakat. Ilmu hukum mempelajari gejala-gejala tersebut serta menerangkan arti dan maksud kaidah-kaidah tersebut. Hukum merupakan suatu gejala yang bersifat normatif. Artinya hukum telah merupakan kaidah-kaidah yang mengatur tingkah laku manusia di dalam pergaulan hidup. Seperti dikemukakan OW. Holmes Jr. yang kemudian ditambahkan oleh A. Adamson Hoebel sebagai berikut:³⁷⁴

The life of law has not been logic; it has been experience. Experience means men living in society” lagi pula, “Law as a process is an aspect of total system of social control maintained by a society”.

³⁷² Soerjono Soekanto, *Sosiologi Hukum Bagi Kalangan Hukum*, (Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 1989), hal. 4.

³⁷³ *Ibid.*, hal. 51

³⁷⁴ Soerjono Soekanto. *Pokok-pokok Sosiologi Hukum*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999), hal, 139.

Dalam buku *American Law*, Lawrence M. Friedman ketika membahas *The Functions of the Legal System* mengungkapkan :³⁷⁵

"The legal System is part of the system of *social control*. In the broadest sence, this may be the function of the legal system; everything else is, in a way, secondary or subordinate. To put it another way; the legal system is concerned with controlling behavior. It is kind of official traffic cop. It tells people what to do and no to do; and it backs up its directives with force.

The legal system can do this in a very direct, very literal way. There are traffic this way or that, and thy are certainly a part of the legal system as we have defined it. The criminal justice system is probably the most familiar example of law as social control. Here we find some of society heavy artillery : judges, juries, jails, wardens, police, criminal lawyers. People who break the law, and others deviants, are chased, cought, and sometimes punished; this is control in the most raw and basic sense."

Pernyataan Friedman diatas sangat jelas menggambarkan bahwa hukum memiliki fungsi yang cukup dominan terhadap kondisi sosial. Seperti yang diungkapkan oleh Roscoe Pound yang menjelaskan proses hukum sebagai suatu bentuk rekayasa sosial dengan istilah "*law as tool of social engineering*"³⁷⁶.

Terutama dalam kehidupan masyarakat modern, dengan segala kompleksitasnya, segala sesuatu harus diatur dalam suatu peraturan. Dalam konteks yang luas seperti membentuk konstitusi. Prof. Jimly Assiddiqie menyatakan bahwa konstitusionalisme di zaman sekarang dianggap sebagai suatu konsep yang niscaya bagi setiap negara modern. Seperti dikemukakan oleh C. J. Friedrich yang menyatakan " *Constitutionalism is an institutionalized system of effective, regularized restraints upon overnmental action*". Basis pokoknya adalah kesepakatan umum atau persetujuan (*consensus*) diantara mayoritas rakyat mengenai bangunan yang diidealkan berkenaan dengan negara. Organisasi Negara itu diperlukan oleh warga masyarakat politik agar kepentingan mereka bersama dapat dilindungi atau dipromosikan melalui pembentukan dan penggunaan mekanisme yang disebut Negara. Kata kuncinya adalah konsesus atau "*general agreement*"³⁷⁷.

³⁷⁵ Friedman, *Op. Cit.*, hal. 8-9.

³⁷⁶ Roscoe Pound, *Jurisprudence*, (St. Paul Minn : West Publishing, 1959), hal. 47.

³⁷⁷ Jimly Assiddiqie, *Konstitusi dan Konstitusionalisme*, (Jakarta: Konstitusi Press, 2005), hal . 20.

Kita bisa melihat salah satu contoh wujud pengaruh pemahaman di atas pada fenomena hukum di Indonesia, misalnya tentang hak asasi manusia (HAM). Didasari upaya penegakkan perlindungan HAM, maka yang menjadi perhatian adalah peraturannya. Sehingga mengenai HAM, lebih khusus dibahas dalam perubahan kedua UUD 1945 tahun 2000. Perubahan dan kemajuan yang signifikan di dalamnya yaitu dengan dicantumkannya persoalan HAM secara tegas dalam sebuah Bab tersendiri, yakni Bab XA (Hak Asasi Manusia) dari mulai pasal 28 A sampai dengan 28J.³⁷⁸ Selain penegasan muatan HAM dalam pasal-pasal tersebut, pengaturan HAM juga masih ditemukan dalam ketentuan pasal-pasal yang sebelumnya yang tidak diamandemen. Atau dalam pasal yang ditambahkan dan lebih ditegaskan atau lebih dirinci , seperti dalam pasal 31 mengenai hak mendapatkan pengajaran, yang dirinci dalam amandemen UUD 1945 yang keempat tahun 2002.³⁷⁹

Sebelum itu, pada tahun 1998, melalui Ketetapan MPR No. XVII/MPR/1998 tentang Hak Asasi Manusia telah ditegaskan bahwa penegakan HAM harus dilakukan secara struktural, kultural, dan institusional. Tujuannya adalah agar terciptanya sikap menghormati, menegakkan, dan menyebarluaskan pemahaman mengenai HAM kepada seluruh masyarakat. Dan dalam rangka melaksanakan Ketetapan MPR No. XVII/MPR/1998 tersebut, pada tanggal 23 September 1999 diberlakukanlah Undang-Undang No 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia, yang disingkat menjadi UU HAM. UU ini menegaskan dua hal yang prinsipil, yakni Hak Asasi Manusia (HAM) dan Kewajiban Dasar Manusia (KDM).³⁸⁰

Begitu juga dengan latar belakang keluarnya berbagai peraturan perundang-undangan di Indonesia, yang secara umum didasari keinginan untuk melakukan perubahan dalam permasalahan-permasalahan tertentu. Fenomena-fenomena tersebut sangat jelas menggambarkan realita secara umum bahwa hukum diyakini memiliki fungsi yang kuat dalam perubahan sosial. Bahkan, menurut Mochtar Kusumaatmadja, di Indonesia sebenarnya sudah menjalankan

³⁷⁸ UUD 1945 amandemen ke-2 disahkan tanggal 18 Agustus 2000

³⁷⁹ UUD 1945 amandemen ke-4 disahkan tanggal 10 Agustus 2002

³⁸⁰ Majda El Muhtaj, *Hak Asasi Manusia dalam Konstitusi Indonesia dari UUD 1945 Sampai dengan Amandemen UUD 1945 Tahun 2002*, (Jakarta; Penerbit Kencana, 2007), hal 124.

asas " hukum sebagai alat pembaharuan" jauh sebelum konsepsi ini dirumuskan secara resmi sebagai landasan kebijaksanaan hukum.³⁸¹ Peranan hukum sebagai sarana untuk mengubah masyarakat, mempunyai peranan penting terutama dalam perubahan-perubahan yang dikehendaki atau perubahan-perubahan yang direncanakan.

Dalam pendapat-pendapat kaum Islam Liberal tentang penerapan syari'at Islam yang telah diuraikan dalam pembahasan-pembahasan sebelumnya, menggambarkan bahwa mereka hanya memandang pada sisi bahwa kondisi sosial-lah yang membetuk hukum, seolah hukum hanya semata-mata tunduk pada kondisi sosial. Pemahaman ini seperti yang dikemukakan oleh seorang sosiolog Prancis, Emile Durkheim, bahwa hukum merupakan gejala yang tergantung pada struktur sosial suatu masyarakat.³⁸² Sehingga gagasan penerapan syariat Islam di Indonesia direspons oleh gerakan Islam Liberal sebagai gagasan yang kontraproduktif dengan realitas sosiologis masyarakat Indonesia. Hal ini tentu jelas menafikkan realita hukum itu sendiri secara umum yang berfungsi untuk mengatur, yang juga berimplikasi pada pengaruh hukum terhadap kondisi sosial. Pandangan kaum Islam liberal ini pun didasari pada penafikkan fakta hukum Islam itu sendiri³⁸³, juga fakta sosial hukum Islam di Indonesia.³⁸⁴

Menurut Soerjono Soekanto, jika seseorang hanya melihat dari satu sudut saja, maka masalah akan kelihatan rumit. Sebab, menurut beliau, agar hukum atau peraturan benar-benar berfungsi, senantiasa dapat dikembalikan pada paling sedikit 4 faktor .³⁸⁵

1. Hukum atau peraturan itu sendiri
2. Petugas yang menegakkannya
3. Fasilitas yang diharapkan mendukung pelaksanaan hukum
4. Warga masyarakat yang terkena ruang lingkup peraturan tersebut.

³⁸¹ Mochtar Kusumaatmadja, *Hukum Masyarakat dan Pembinaan Hukum Nasional*, (Bandung: Binacipta, 1976), hal. 9. Mengenai konsepsi hukum tersebut di atas, di Indonesia telah tertuang dalam Tap MPR No. IV tahun 1973 tentang hukum.

³⁸² Soerjono Soekanto, *Mengenal Sosiologi Hukum*, (Bandung: Penerbit Alumni, 1986), hal. 22. lihat juga Dragan Milovanovic, *A Primer in The Sociology of Law*, (New York : Harrow and Heston Publishers, 1994), hal 23-35.

³⁸³ Seperti telah dibahas pada bab 2, dan dianalisa dalam bab 3

³⁸⁴ Sebagaimana yang akan dibahas pada bahasan berikutnya.

³⁸⁵ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Hukum Bagi Kalangan Hukum*, *Op. Cit.*, hal. 57.

Sedangkan eektivitas peraturan menurut Roscoe Pound, yang harus dilakukan adalah :³⁸⁶

1. Mempelajari efek sosial yang nyata dari lembaga-lembaga
2. Melakukan studi sosiologis
3. Melakukan studi bagaimana membuat peraturan hukum menjadi efektif
4. Memperhatikan sejarah hukum
5. Mengusahakan secara efektif agar tujuan tercapai

Secara umum dapat dinyatakan bahwa eektivitas hukum sebagai instrument social change atau sebagai instrument dari perubahan sosial harus memperhatikan dua proses yaitu : *Institutionalization* dan *internalization of pattern behavior*.

4.2 Hukum Islam dan Perubahan Sosial

4.2.1 Perubahan adalah *Sunnatullah* (keniscayaan hukum alam yang Allah tetapkan)

Perubahan dan perkembangan yang terjadi di masyarakat merupakan hal yang pasti terjadi. Fenomena perubahan ini adalah sesuatu yang memang dikehendaki oleh Allah swt. Perubahan adalah bagian dari sifat alamiah yang terjadi dengan takdir Allah.

Manusia sebagai makhluk juga dikenal oleh hukum perubahan. Dari tidak ada suatu ketika ia menjadi ada. Dalam keberadaannya itu ia mengalami perubahan demi perubahan. Dari bayi ia menjadi kanak-kanak, menjadi pemuda, dewasa, tua, mati. Kalau filsafat materialisme menutup riwayat hidup manusia dengan kematian, Islam mengajarkan masih berlanjutnya eksistensi manusia setelah kematian.

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ ﴿١٦﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٧﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا
الْنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ

³⁸⁶ Dragan Milanovic, *Op. Cit.*, hal 89.

خَلَقْنَا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿٣١٧﴾ ثُمَّ إِنكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ ﴿٣١٨﴾ ثُمَّ إِنكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ ﴿٣١٩﴾

“Dan Sesungguhnya kami Telah menciptakan manusia dari suatu saripati (berasal) dari tanah. Kemudian kami jadikan saripati itu air mani (yang disimpan) dalam tempat yang kokoh (rahim). Kemudian air mani itu kami jadikan segumpal darah, lalu segumpal darah itu kami jadikan segumpal daging, dan segumpal daging itu kami jadikan tulang belulang, lalu tulang belulang itu kami bungkus dengan daging. Kemudian kami jadikan dia makhluk yang (berbentuk) lain. Maka Maha sucilah Allah, Pencipta yang paling baik. Kemudian, sesudah itu, Sesungguhnya kamu sekalian benar-benar akan mati. Kemudian, Sesungguhnya kamu sekalian akan dibangkitkan (dari kuburmu) di hari kiamat.”³⁸⁷

Keniscayaan tahapan kehidupan di atas adalah hal yang pasti dilalui oleh manusia. Sehingga tabiat dasar manusia adalah terus berubah.

لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ

“Sesungguhnya kamu melalui tingkat demi tingkat (dalam kehidupan),”

Tidak ada yang tidak berubah dalam hidup ini dan tidak ada keadaan yang sentiasa tetap. Bumi ini berputar, alam bergerak, manusia, hewan dan tumbuhan semuanya menjalani perubahan kehidupan. Perubahan merupakan sunnatullah yang tidak akan pernah berubah. Keadaan suatu bangsa juga pasti mengalami perubahan. Peta kejayaan dan kekalahan suatu umat pun pasti bergilir. Semua itu berlaku silih berganti seperti pergantian malam dan siang atau seperti putaran roda. Itulah putaran perubahan yang tunduk kepada sunatullah.

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ

“Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal,”³⁸⁸

³⁸⁷ QS. Al-Mu'minun : 12-16.

³⁸⁸ QS. Ali Imran : 190.

وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاجْتِلاَفُ السِّنِّتِكُمْ وَالْوَالِدِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ

“Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah menciptakan langit dan bumi dan berlain-lainan bahasamu dan warna kulitmu. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang Mengetahui.”

يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

“Hai manusia, Sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa - bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.”³⁸⁹

Al-Qur’an juga menjelaskan adanya *sunnatu at-tadawul* (hukum keniscayaan adanya pergantian/pergiliran).

وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ ...

"dan hari-hari itu itu kami pergilirkan diantara manusia ..."³⁹⁰

Ketika Rasulullah saw. membaca firman Allah :

يَسْأَلُهُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ³⁹¹

para Shahabat bertanya : Ya Rasulullah apa yang dimaksud dengan *شَأْنٍ* (kesibukan) dalam ayat ini? Beliau menjawab : “mengampuni dosa, melepaskan kesulitan, dan mengangkat derajat suatu kaum dan merendahkan kaum yang lain.”³⁹²

³⁸⁹ QS. Al-Hujurat : 13.

³⁹⁰ QS. Ali Imron : 140.

³⁹¹ “Semua yang ada di langit dan bumi selalu meminta kepadanya. setiap waktu dia dalam kesibukan“ QS. Ar Rahman : 29.

³⁹² Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur’an Al ‘Adhim*, (Beirut : Darul Kutub Al-’Ilmiyyah : 2003), 4/279. Sebagaimana diriwayatkan oleh Ath-Thabrani nomor 3401, 27/79.

Dari jawaban Rasulullah ini terlihat tiga aktifitas perubahan, yaitu perilaku individu (mengampuni dosa) , masyarakat (melepaskan kesulitan) , dan Negara (mengangkat derajat suatu kaum dan merendahkan kaum yang lain). Tema perubahan pada hadits ini dimulai dari perubahan tingkat mikro, lalu menengah, dan kemudian tingkat makro.

Ayat-ayat di atas juga menjelaskan bahwa perubahan pada alam dan kehidupannya adalah kebenaran yang menunjukkan kebenaran lain di balik itu, yaitu keesaan Allah swt. Perubahan Alam ini menunjukkan kenisbiannya sebagai makhluk. Allah menjadikannya berjalan teratur dan saling terkait, satu sama lain saling berhubungan dan member fungsi. Sebuah system kehidupan yang luar biasa yang mengindikasikan kehebatan Penciptanya. Ada hubungan kausalitas antara perubahan alam dan keesaan Allah. Jika Pengatur alam lebih dari satu, tentu alam menjadi tidak teratur.

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ

“Sekiranya ada di langit dan di bumi tuhan-tuhan selain Allah, tentulah keduanya itu Telah rusak binasa. Maka Maha Suci Allah yang mempunyai 'Arsy daripada apa yang mereka sifatkan.”³⁹³

مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا أَذَّاهُ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ

“ Allah sekali-kali tidak mempunyai anak, dan sekali-kali tidak ada Tuhan (yang lain) beserta-Nya, kalau ada Tuhan beserta-Nya, masing-masing Tuhan itu akan membawa makhluk yang diciptakannya, dan sebagian dari tuhan-tuhan itu akan mengalahkan sebagian yang lain. Maha Suci Allah dari apa yang mereka sifatkan itu,”³⁹⁴

Sunnatullah tentang perubahan sangat erat kaitannya dengan dimensi waktu. Ada perubahan dalam waktu yang cepat, ada pula dalam waktu yang lama. Sejarah kemanusiaan adalah sejarah perubahan dalam berbagai dimensi yang saling menyesuaikan satu sama lain. Ibnu Khaldun mengatakan :

³⁹³ QS. Al-Anbiya': 22.

³⁹⁴ QS. Al-Mu'minun : 91.

“Sejarah adalah catatan tentang masyarakat manusia atau peradaban dunia, tentang perubahan-perubahan yang terjadi, perihal watak manusia, seperti keliaran, keramahtamahan, solidaritas golongan, tentang revolusi, dan pemberontakan-pemberontakan suatu kelompok kepada kelompok lain yang berakibat pada munculnya kerajaan-kerajaan dan Negara-negara dengan tingkat yang bermacam-macam, tentang berbagai kegiatan dan kedudukan orang, baik untuk memenuhi kebutuhan hidup maupun kegiatan mereka dalam ilmu pengetahuan dan industri, serta segala perubahan yang terjadi di masyarakat.”³⁹⁵

Disamping itu, Al-Qur’an juga mengajarkan bahwa perubahan adalah sesuatu yang harus diupayakan. Perubahan dimulai dari diri sendiri untuk menuju ke arah yang lebih baik, sebab manusia berperan penting untuk merubah apa yang ada pada dirinya.

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ

"Sesungguhnya Allah tidak merubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka merubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri." ³⁹⁶

Jika seseorang atau bangsa tidak mau berubah, berarti seseorang atau bangsa tersebut melawan sunnatullah. Perubahan, sepanjang dilakukan untuk menyesuaikan dengan tuntutan zaman, merupakan keharusan. Tidak ada yang tetap di dunia ini, kecuali wahyu Allah. Wahyu itu bisa tetap karena dijamin oleh Allah untuk bisa sesuai dengan zaman apapun hingga datangnya kiamat. Allah tidak pernah berhenti menstimulasi hamba-Nya agar terus melakukan perubahan ke arah yang lebih baik. Bahkan, jika perubahan waktu tidak membawa perubahan ke arah yang lebih baik, dinyatakan sebagai suatu indikasi kerasnya hati.

أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا
الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَسِقُونَ

“Belumkah datang waktunya bagi orang-orang yang beriman, untuk tunduk hati mereka mengingat Allah dan kepada kebenaran yang Telah turun (kepada mereka), dan janganlah mereka seperti orang-orang yang sebelumnya Telah diturunkan Al Kitab kepadanya, Kemudian berlalulah masa yang panjang

³⁹⁵ Ibnu Khaldun, *Tarikh Ibnu Khaldun*, (Beirut : Mu’assasah Jammal li At Tiba’ah wa An Nasyr, 1979)

³⁹⁶ QS. Ar-Ra’d : 11.

atas mereka lalu hati mereka menjadi keras. dan kebanyakan di antara mereka adalah orang-orang yang fasik.”³⁹⁷

4.2.2 Hukum Islam Sebagai Alat Perubahan

Salah satu ciri Hukum Islam adalah bersumber pada wahyu (Al-Qur’an dan As-Sunnah).³⁹⁸ Sejak pertama kali datang, Islam ditujukan untuk merubah keadaan masyarakat. Perubahan dari kondisi tidak berperadaban menuju kondisi yang berperadaban, kondisi jahiliyyah (kebodohan) menuju kondisi berpendidikan, kondisi kerusakan kepada kondisi perbaikan. Ajaran Islam dibawa oleh Nabi Muhammad saw. dengan Al-Qur’an dan As-Sunnah sebagai sumber hukumnya adalah alat untuk merubah masyarakat yang diliputi kehinaan kepada kemuliaan. Sebagaimana yang banyak disebutkan di dalam Al-Qur’an tentang hal ini. Antara lain :

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿١٠١﴾ وَآخِرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ ۗ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١٠٢﴾

“Dia-lah yang mengutus kepada kaum yang buta huruf seorang Rasul di antara mereka, yang membacakan ayat-ayat-Nya kepada mereka, mensucikan mereka dan mengajarkan mereka Kitab dan hikmah (As-Sunnah). dan Sesungguhnya mereka sebelumnya benar-benar dalam kesesatan yang nyata, Dan (juga) kepada kaum yang lain dari mereka yang belum berhubungan dengan mereka. dan Dia-lah yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.”³⁹⁹

الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴿١٠٣﴾

“Alif, laam raa. (Ini adalah) Kitab yang kami turunkan kepadamu supaya kamu mengeluarkan manusia dari gelap gulita kepada cahaya terang benderang dengan izin Tuhan mereka, (yaitu) menuju jalan Tuhan yang Maha Perkasa lagi Maha Terpuji.”⁴⁰⁰

³⁹⁷ QS. Al-Hadid : 16.

³⁹⁸ Lihat ciri-ciri hukum Islam secara rinci pada Bab 3.

³⁹⁹ QS. Al-Jumu’ah : 2-3.

⁴⁰⁰ QS Ibrahim : 1.

وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ ۗ وَهُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ﴿٤١﴾

“ Dan Ini (Al-Qur’an) adalah Kitab yang Telah kami turunkan yang diberkahi; membenarkan kitab-kitab yang (diturunkan) sebelumnya dan agar kamu memberi peringatan kepada (penduduk) ummul Qura (Mekah) dan orang-orang yang di luar lingkungannya. orang-orang yang beriman kepada adanya kehidupan akhirat tentu beriman kepadanya (Al-Qur’an) dan mereka selalu memelihara sholatnya.”⁴⁰¹

كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ ۖ وَذَكْرًا لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٤٢﴾ أَتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ ۗ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٤٣﴾

“ Ini adalah sebuah Kitab yang diturunkan kepadamu, Maka janganlah ada kesempitan di dalam dadamu karenanya, supaya kamu memberi peringatan dengan Kitab itu (kepada orang kafir), dan menjadi pelajaran bagi orang-orang yang beriman. Ikutilah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu dan janganlah kamu mengikuti pemimpin-pemimpin selain-Nya, amat sedikitlah kamu mengambil pelajaran (daripadanya).”⁴⁰²

وَأْتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي ءَاتَيْنَاهُ ءَايَاتِنَا فَادْنَسَ لَهَا فَاسْخًا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ ﴿٤٤﴾ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ ﴿٤٥﴾

“Dan bacakanlah kepada mereka berita orang yang Telah kami berikan kepadanya ayat-ayat kami (pengetahuan tentang isi Al Kitab), Kemudian dia melepaskan diri dari pada ayat-ayat itu, lalu dia diikuti oleh syaitan (sampai dia tergoda), Maka jadilah dia termasuk orang-orang yang sesat. Dan kalau kami menghendaki, Sesungguhnya kami tinggikan (derajat)nya dengan ayat-ayat itu, tetapi dia cenderung kepada dunia dan menurutkan hawa nafsunya yang rendah,”⁴⁰³

إِنَّ هَذَا الْقُرْءَانَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴿٤٦﴾

“Sesungguhnya Al-Qur’an Ini memberikan petunjuk kepada (jalan) yang lebih lurus dan memberi khabar gembira kepada orang-orang Mu’min yang mengerjakan amal saleh bahwa bagi mereka ada pahala yang besar,”⁴⁰⁴

⁴⁰¹ QS. Al-An’am ; 92.

⁴⁰² QS. Al-A’raf : 2-3.

⁴⁰³ QS. Al-A’raf : 175-176.

⁴⁰⁴ QS. Al-Isra’ : 9.

تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴿٤٠٥﴾

“Maha Suci Allah yang Telah menurunkan Al-Furqaan (Al-Qur’an) kepada hamba-Nya, agar dia menjadi pemberi peringatan kepada seluruh alam”⁴⁰⁵

وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٤٠٦﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿٤٠٧﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿٤٠٨﴾

“Dan Sesungguhnya Al-Qur’an Ini benar-benar diturunkan oleh Tuhan semesta Alam. Dia dibawa turun oleh Ar-Ruh Al-Amin (Jibril), Ke dalam hatimu (Muhammad) agar kamu menjadi salah seorang di antara orang-orang yang memberi peringatan,”⁴⁰⁶

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٠٩﴾ وَأَنْ أَحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَأَحْذَرَهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنْ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ ﴿٤١٠﴾ أَفَحُكْمَ الْجَبَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٤١١﴾

“Dan kami Telah turunkan kepadamu Al-Qur’an dengan membawa kebenaran, membenarkan kitab-kitab yang diturunkan sebelumnya dan menjadi ukuran atasnya; Maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang Telah datang kepadamu. untuk tiap-tiap umat diantara kamu, kami berikan aturan dan jalan yang terang. sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, Maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang Telah kamu perselisihkan itu. Dan hendaklah kamu memutuskan perkara di antara mereka menurut apa yang diturunkan Allah, dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka. dan berhati-hatilah kamu terhadap mereka, supaya mereka tidak memalingkan kamu dari sebagian apa yang Telah diturunkan Allah kepadamu. jika mereka berpaling (dari hukum yang Telah diturunkan Allah), Maka Ketahuilah bahwa Sesungguhnya Allah menghendaki akan menimpakan mushibah kepada mereka disebabkan sebahagian dosa-dosa mereka. dan Sesungguhnya kebanyakan manusia adalah orang-orang yang fasik. Apakah hukum Jahiliyah yang mereka kehendaki, dan (hukum)

⁴⁰⁵ QS. Al-Furqan : 1.

⁴⁰⁶ QS Asy-Syu’ara’ : 192-194.

siapakah yang lebih baik daripada (hukum) Allah bagi orang-orang yang yakin
 ﴿٤٠٧﴾

يَسَّ ۝ وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ ۝ إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ۝ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ۝ تَنْزِيلَ الْعَزِيزِ
 الرَّحِيمِ ۝ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ ءَابَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ ۝

“Yaa siin. Demi Al-Qur’an yang penuh hikmah, Sesungguhnya kamu salah seorang dari rasul-rasul, (yang berada) diatas jalan yang lurus, (sebagai wahyu) yang diturunkan oleh yang Maha Perkasa lagi Maha Penyayang, Agar kamu memberi peringatan kepada kaum yang bapak-bapak mereka belum pernah diberi peringatan, Karena itu mereka lalai.”⁴⁰⁸

وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۗ وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ
 قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ
 اللَّهُ لَكُمْ ءَايَاتِهِ لَعَلَّكُمْ يَهْتَدُونَ ۝

“Dan berpeganglah kamu semuanya kepada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu bercerai berai, dan ingatlah akan nikmat Allah kepadamu ketika kamu dahulu (masa Jahiliyah) bermusuh-musuhan, Maka Allah mempersatukan hatimu, lalu menjadilah kamu Karena nikmat Allah, orang-orang yang bersaudara; dan kamu Telah berada di tepi jurang neraka, lalu Allah menyelamatkan kamu dari padanya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu, agar kamu mendapat petunjuk.”⁴⁰⁹

Perubahan masyarakat yang berlangsung dalam abad pertama Islam tiada bandingannya dalam sejarah dunia. Kesuksesan Nabi Besar Muhammad saw. dalam merombak masyarakat jahiliyah Arab, membentuk dan membinanya menjadi suatu masyarakat Islam, masyarakat dinamis dan progresif, masyarakat terpelajar, masyarakat berdisiplin, masyarakat industri, masyarakat sejahtera adalah tuntunan yang sangat sempurna dan wahyu ilahi.

Ajaran Islam yang dibawa Nabi Muhammad telah berhasil membasmi kejahatan yang sudah berurat berakar, penyembahan berhala, minuman keras, pembunuhan dan saling bermusuhan, dan sebagainya. Suatu hipotesa patut ditekan adalah, Nabi Muhammad pada dasarnya membawa suatu sistem hukum dan yang sangat berlainan dengan sistem hukum jahiliyah Arab.

⁴⁰⁷ QS Al-Maidah : 48-50.

⁴⁰⁸ QS. Yasiin : 1-6.

⁴⁰⁹ QS. Ali Imran : 103.

Kondisi kerusakan bangsa Arab saat ajaran Islam datang sangat banyak diterangkan di dalam Al-Qur'an. Dan barangkali terlalu banyak untuk disebutkan dalam penelitian ini, karena kondisi ini dapat dengan mudah kita ketahui tersebar di hampir keseluruhan ayat Al-Qur'an. Salah satunya dapat kita lihat dalam keseluruhan surat Al-An'am yang terdiri 165 ayat. Dan lebih spesifik lagi sebagaimana yang diungkapkan oleh Ibnu 'Abbas ra. :

إِذَا سَرَّكَ أَنْ تَعْلَمَ جَهْلَ الْعَرَبِ فَاقْرَأْ مَا فَوْقَ الثَّلَاثِينَ وَمِائَةٍ فِي سُورَةِ الْأَنْعَامِ

“Jika engkau ingin mengetahui kejahiliyahan bangsa Arab maka bacalah ayat di atas seratus tiga puluh dari surat Al-An'am.”⁴¹⁰

Dengan ajaran Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw, kondisi ini kemudian berbalik seratus delapan puluh derajat. Sebagaimana salah satu kondisinya yang dinyatakan dalam Al-Qur'an :

وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ مِنْ الْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ
وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١٠٠﴾

“Orang-orang yang terdahulu lagi yang pertama-tama (masuk Islam) dari golongan muhajirin dan anshar dan orang-orang yang mengikuti mereka dengan baik, Allah ridha kepada mereka dan merekapun ridha kepada Allah dan Allah menyediakan bagi mereka surga-surga yang mengalir sungai-sungai di dalamnya selama-lamanya. mereka kekal di dalamnya. Itulah kemenangan yang besar.”⁴¹¹

Fenomena perubahan yang sangat drastis yang dipengaruhi oleh hukum Islam tersebut dengan tegas membantah pendapat kaum liberal yang menyatakan bahwa hukum Islam adalah merupakan cerminan dari budaya Arab semata,⁴¹² atau budaya Arab yang dibungkus dengan nilai ketuhanan. Tentu saja pernyataan ini tidak mungkin muncul kecuali dari orang yang tidak memahami sejarah bangsa Arab, sejarah ajaran Islam, atau Al-Qur'an yang dengan begitu banyaknya menyebutkan kejahiliyahan bangsa Arab, atau memang dengan sengaja

⁴¹⁰ HR. Al-Bukhari nomor 3262, 11/351.

⁴¹¹ QS. At-Taubah : 100.

⁴¹² Lihat Bab 2.

melakukan upaya distorsi atau apriori terhadap fenomena ini. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Dr. Muhammad Sa'id Ramadhan Al-Butthi.⁴¹³

“Setiap pengkaji dan pembahas yang obyektif pasti mengetahui bahwa masa diutusnya Nabi saw. merupakan masa jahiliyah yang paling jauh dari hidayah dakwah Rasulullah saw jika dibandingkan dengan masa-masa yang lain. Reruntuhan rambu-rambu *hanifiyah* (agama yang lurus) pada bangsa Arab di masa *bi'tsah* (pengutusan) Nabi saw tercermin pada percikan-percikan kebencian kepada berhala dan keengganan untuk menyembahnya atau keengganan menolak nilai-nilai Islam. Sisa-sisa reruntuhan ini tidak mencapai sepersepuluh dari apa yang muncul dengan jelas dalam kehidupan mereka beberapa abad sebelumnya. Sesuai dengan arti *nubuwwah* (kenabian) dan *bi'tsah* dalam pandangan orang-orang tersebut, semestinya *bi'tsah* Nabi saw terjadi beberapa abad sebelumnya.

Ada pula yang mengatakan bahwa ketika Muhammad saw tidak mampu menghapuskan sebagian besar kebiasaan, tradisi, ritual, dan keyakinan yang ada pada bangsa Arab, beliau berusaha memberikan ‘baju’ agama kepada semua hal tersebut dan menampilkannya dalam bentuk *taklif al-ilahiyah* (beban hukum agama). Dengan ungkapan lain, Muhammad hanya menambahkan kepada sejumlah keyakinan *ghaibiyah* (hal-hal yang gaib) bangsa Arab, suatu *riqobah 'ulya* (pengawasan tertinggi) yang berwujud Ilah (Tuhan) yang Maha Kuasa atas segala yang dikehendakinya. Sesudah Islam, bangsa Arab masih meyakini sihir, jin, dan kepercayaan-kepercayaan serupa, sebagaimana mereka masih melakukan *thawaf* di Ka'bah, memuliakan dan menunaikan ritual-ritual serta syiar-syiar tertentu yang tidak jauh berbeda dari yang dahulu mereka lakukan.

Tuduhan mereka ini sesungguhnya beranjak dari hipotesis : *Pertama*, Muhammad saw bukanlah Nabi. *Kedua*, sisa-sisa *hanifiyah* dari zaman Nabi Ibrahim yang terdapat di tengah-tengah kehidupan bangsa Arab yang kita bahas tadi hanyalah kreasi mereka dan tradisi yang mereka ciptakan sendiri. Penghormatan kepada Ka'bah dan pengagungannya bukanlah pengaruh dari *abul anbiya'* (bapak para nabi), Ibrahim *'alaihi salam*, melainkan hanya merupakan sesuatu yang diciptakan oleh sejumlah lingkungan Arab. Dengan demikian, ia hanyalah salah satu dari sejumlah tradisi bangsa Arab yang beraneka ragam.

Untuk mempertahankan kedua hipotesis tersebut, mereka terpaksa menolak semua bukti dan fakta sejarah yang akan membatalkan hipotesis mereka dan menyatakan kepalsuannya.

Akan tetapi, sebagaimana diketahui, pencarian suatu hakikat itu tidak mungkin dapat dicapai oleh seseorang selama ia tidak mau menempuh jalan yang menuju kepadanya, kecuali dalam batas hipotesis yang dengan apriori telah dibuatnya sebelum melakukan pembahasan apa pun. Tidak perlu dijelaskan bahwa pembahasan mereka hanya seperti salah satu bentuk permainan yang lucu.”

⁴¹³Muhammad Sa'id Ramadhan Al Butthi, *Fiqhus Sirah: Dirasat Manhajiyyah 'Ilmiyyah li Shiratil Musthafa 'Alaihis Sholatu was Salam*, terjemahan Ainur Rafiq Shaleh Tamhid, Lc. (Sirah Nabawiyah : Analisis Ilmiah Manhajiah Sejarah Pergerakan Islam di Masa Rasulullah saw. (Jakarta : Ribbani Press, 1999), hal. 25-26.

Kedudukan hukum Islam sebagai alat perubahan sekaligus sebagai kontrol sosial juga dapat kita lihat pada *maqashid Asy-syari'ah* (tujuan-tujuan syari'ah) sebagaimana telah diuraikan pada Bab 3, yang secara umum dikelompokkan menjadi lima tujuan atau yang biasa disebut dengan *adl-dlaruriyyatu al-khamsah*, yaitu : *hifdhu ad-din* (menjaga agama), *hifdhu an-nafs* (menjaga jiwa), *hifdhu al-'aql* (menjaga akal), *hifdhu an-nasl* (menjaga keturunan), *hifdhu al-mal* (menjaga harta).⁴¹⁴

Fenomena yang lain juga dapat kita lihat pada ruang lingkup Hukum Islam.⁴¹⁵ Dari ruang lingkup Hukum Islam tersebut, maka perubahan yang menjadi sasaran Hukum Islam meliputi perubahan Individu, masyarakat, dan negara dalam berbagai aspek kehidupannya. Disamping itu, baik Al-Qur'an maupun As-Sunnah, banyak sekali memberikan perintah dan motivasi agar kaum muslimin menjadi para agen perubahan dengan konsep *Amar Ma'ruf Nahi Munkar* (mengajak kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang mungkar). Di dalam Al-Qur'an disebutkan antara lain:

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

"Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar ; merekalah orang-orang yang beruntung."⁴¹⁶

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ

"Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah."⁴¹⁷

قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي

"Katakanlah: "Inilah jalan (agama) ku, Aku dan orang-orang yang mengikutiku mengajak (kamu) kepada Allah dengan hujjah yang nyata, "⁴¹⁸

⁴¹⁴ Lebih rincinya lihat bab 3 dari Tesis ini pada pembahasan *Maqashid Asy-Syari'ah*.

⁴¹⁵ lihat bab 3 dari Tesis ini pada pembahasan Ruang Lingkup Hukum Islam.

⁴¹⁶ QS. Ali Imran : 104.

⁴¹⁷ QS. Ali Imran : 110.

⁴¹⁸ QS. Yusuf : 108.

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجِدِّ لَهُمْ بِأَلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

“Serulah (manusia) kepada jalan Tuhan-mu dengan hikmah (bijaksana) dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik.”⁴¹⁹

Sedangkan dari As-Sunnah, antara lain Sabda Rasulullah saw. :

مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ ، وَذَلِكَ

أَضْعَفُ الْإِيمَانِ

“Barangsiapa diantara kalian yang melihat kemungkaran, maka hendaklah ia mengubahnya dengan tangannya. Jika tidak mampu, maka dengan lisannya. Dan jika tidak mampu, maka dengan hatinya, dan itulah selemah-lemahnya iman.”⁴²⁰

أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةُ عَدْلِ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ

“Jihad yang paling utama adalah kata keadilan di hadapan penguasa yang lalim”⁴²¹

انصُرْ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا . فَقَالَ رَجُلٌ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، أَنْصُرُهُ إِذَا كَانَ مَظْلُومًا ، أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ ظَالِمًا كَيْفَ أَنْصُرُهُ ؟ قَالَ : تَحْجُزُهُ - أَوْ تَمْنَعُهُ - مِنَ الظُّلْمِ فَإِنَّ ذَلِكَ نَصْرُهُ

“Tolonglah saudaramu baik yang zalim maupun terzalimi.” Maka seorang berkata :” Ya Rasulullah saya menolongnya jika terzalimi, lalu bagaimana saya menolong yang berbuat zalim?” Rasulullah menjawab : “engkau halangi atau engkau cegah ia dari berbuat zalim, sesungguhnya itulah pertolongan baginya”⁴²²

4.2.3 *Sunnatu At- Tadarruj Fi At-Tasyri'*(Prinsip Gradual Dalam Pensyariaan)

Pengertian *Sunnatu At-Tadarruj Fi At-Tasyri'* adalah keniscayaan adanya tahapan-tahapan dalam penerapan syari'at. Meskipun Hukum Islam merupakan alat perubahan, bukan berarti dalam melakukan perubahan tersebut, menafikkan realitas sosial. Bahkan pentahapan dengan mempertimbangkan realitas sosial

⁴¹⁹ QS. An-Nahl : 125

⁴²⁰ HR. Muslim Nomor 49, 1/50

⁴²¹ HR Abu Dawud Nomor 4344, Ibnu Majah Nomor 4011, dan At-Tirmidzi Nomor 2174

⁴²² HR Al-Bukhari Nomor 6952, 9/28

merupakan karakter Hukum Islam dalam melakukan perubahan. Sebagaimana sejarah penegakkan syari'at Islam yang disampaikan oleh Nabi Muhammad saw. Perubahan secara drastis bangsa Arab dari masa jahiliyah menuju peradapan Islam bukanlah sesuatu yang spontanitas, tiba-tiba, atau terjadi dalam waktu yang singkat. Melainkan merupakan perjalanan panjang dan bertahap.

Sebagaimana fenomena turunnya ayat-ayat Al-Qur'an secara berangsur-angsur selama 23 tahun, salah satu hikmahnya adalah dalam rangka pentahapan dalam penyampaian hukum Islam.⁴²³ Dimulai dengan periode Makkah yang memakan waktu selama tiga belas tahun, kemudian periode madinah yang memakan waktu sepuluh tahun. Penerapan Islam diawali dengan memahami Aqidah yang benar, kemudian penerapan syari'at sedikit demi sedikit hingga sempurna. Dalam hadits yang diriwayatkan oleh Al-Bukhari, A'isyah ra berkata :

إِنَّمَا نَزَلَ أَوَّلَ مَا نَزَلَ الْقُرْآنِ سُورَةٌ مِنَ الْمُفَصَّلِ فِيهَا ذِكْرُ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ حَتَّى إِذَا ثَابَ النَّاسُ إِلَى
 الْإِسْلَامِ نَزَلَ الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ وَلَوْ نَزَلَ أَوَّلَ شَيْءٍ لَأَنْتَرَبُوا الْخَمْرَ لَقَالُوا لَا نَدَعُ الْخَمْرَ أَبَدًا وَلَوْ
 نَزَلَ لَأَنْتَرَبُوا لَقَالُوا لَا نَدَعُ الزِّنَا أَبَدًا

“Sesungguhnya yang awal-awal turun dari Al-Qur'an adalah surat dari juz-juz terakhir yang didalamnya menyebutkan tentang surga dan neraka. Hingga ketika manusia telah sadar terhadap Islam, turun (ayat-ayat) tentang hala dan haram. Kalau seandainya yang turun pertama-tama adalah “jangan minum khamr”, niscaya mereka akan mengatakan “kita tidak akan meninggalkan khamr selamanya”. Dan jika turun (pertama-tama) “jangan berzina”, niscaya mereka akan mengatakan “kita tidak akan meninggalkan zina selamanya”.”⁴²⁴

Sebagian fenomena tahapan-tahapan penerapan syari'at Islam antara lain: hukum waris baru diterapkan pada tahun ketiga Hijriyah atau setelah 16 tahun ajaran Islam mulai disampaikan oleh Nabi Muhammad. Hukum-hukum Islam terkait keluarga seperti pernikahan, perceraian, nafkah, dan hal-hal yang terkait lainnya baru sempurna penyariatannya dan penerapannya pada tahun ketujuh Hijriyah, atau setelah dua puluh tahun dimulainya wahyu. Dan terkait hukum pidana juga diterapkan tahapan demi tahapan hingga sempurna pada tahun kedelapan Hijriyah. Dalam pengharaman *khamr* (minuman keras) dimulai dengan

⁴²³ Muhammad 'Ali Ash-Shabuni, *Op. Cit.*, hal. 35. Lihat bab 3.

⁴²⁴ HR Al-Bukhari Nomor 4609, 15/394.

sindiran antara manfaat dan medlaratnya lebih besar mudlaratnya⁴²⁵, kemudian peringatan larangan mendekati shalat dalam kondisi mabuk⁴²⁶, hingga pengharaman secara tegas⁴²⁷ pada tahun kedelapan Hijriyah. Demikian juga pengharaman riba pada tahun 9 Hijriyah, setelah terbentuk masyarakat Islami dengan mu'amalah Islami yang menggantikan mu'amalah jahiliyah.⁴²⁸

Fenomena bertahap ini tidak hanya dalam masalah hukum mu'amalah saja. Akan tetapi juga dalam masalah ibadah. Seperti shalat lima waktu baru diwajibkan pada peristiwa Isra' Mi'raj di tahun ke-dua belas setelah dimulainya ajaran Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw.⁴²⁹ Puasa ramadhan baru diwajibkan pada tahun kedua Hijriah atau setelah 15 tahun permulaan Islam.⁴³⁰ Demikian juga dengan ibadah-ibadah yang lainnya.

Fenomena bertahap ini juga menjadi keniscayaan dalam setiap perubahan atau upaya untuk melakukan perubahan. Hal ini sebagaimana diriwayatkan oleh Ma'qil bin Yasar ra. Bahwa oleh Rasulullah saw bersabda:

لَا يَلْبَثُ الْجَوْرُ بَعْدِي إِلَّا قَلِيلًا حَتَّى يَطْلُعَ، فَكُلَّمَا طَلَعَ مِنَ الْجَوْرِ شَيْءٌ ذَهَبَ مِنَ الْعَدْلِ مِثْلُهُ، حَتَّى يُوَلَدَ فِي الْجَوْرِ مَنْ لَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ، ثُمَّ يَأْتِي اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بِالْعَدْلِ، فَكُلَّمَا جَاءَ مِنَ الْعَدْلِ شَيْءٌ ذَهَبَ مِنَ الْجَوْرِ مِثْلُهُ، حَتَّى يُوَلَدَ فِي الْعَدْلِ مَنْ لَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ.

*“tidak tersisa kejahatan setelahku kecuali sedikit hingga muncul lagi. Sehingga setiap muncul sesuatu dari kejahatan, maka hilanglah sesuatu dari keadilan yang sebanding dengannya. Sehingga muncul orang yang tidak mengetahui selain kejahatan. Kemudian Allah swt mendatangkan keadilan. Setiap datang sesuatu dari keadilan, maka hilanglah sesuatu dari kejahatan yang sebanding dengannya. Sehingga muncul orang yang tidak mengetahui selain keadilan.”*⁴³¹

Sebagaimana juga ketika Rasulullah saw mengutus Mu'adz bin Jabal ke Yaman, beliau mengatakan :

⁴²⁵ Lihat QS. Al-Baqarah :219.

⁴²⁶ Lihat QS. An-Nisa' :43.

⁴²⁷ QS. Al-Maidah : 90-91.

⁴²⁸ Abul A'la Al-Maududi, *Al-Qanun Al-Islami* (Beirut, 1975), hal. 51-52.

⁴²⁹ Al-Mubarakfuri, *Op. Cit.*, hal. 135.

⁴³⁰ Kholid Bin Husain bin Abdur Rahman, *Jalisuka fi Ramadhan; Sunan, Adab Fadhoil, Mukholafat*, (Riyadh : Daru Thuwaiq , 2002), I/206.

⁴³¹ HR. Ahmad nomor 19421, 41/256.

إِنَّكَ سَتَأْتِي قَوْمًا أَهْلَ كِتَابٍ فَإِذَا جِئْتَهُمْ فَادْعُهُمْ إِلَى أَنْ يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيائِهِمْ فَنَزِدُ عَلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ عَلَيْهِمْ وَآتِقْ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ فَإِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ حِجَابٌ

“Engkau akan mendatangi suatu kaum Ahlu Kitab. Jika telah datang kepada mereka, maka ajaklah mereka agar bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan bahwa Muhammad adalah utusan Allah. Jika mereka mentaatimu dalam hal tersebut, maka kabarkan kepada mereka bahwa Allah telah mewajibkan shalat lima waktu atas mereka setiap hari. Jika mereka mentaatimu, kabarkan kepada mereka bahwa Allah telah mewajibkan zakat atas mereka, yang diambil dari orang-orang kaya dan diberikan kepada orang-orang faqir. Jika mereka mentaatimu, maka hindarilah harta terbaik mereka, dan hati-hati dengan doa orang yang teraniaya, karena tidak ada tabir antara dia dengan Allah.”⁴³²

Hal inilah yang juga melandasi sikap gradual Umar bin Abdul ‘Aziz⁴³³ ketika melakukan kebijakannya dalam menghilangkan penyimpangan-penyimpangan pada masa pemerintahannya. Dalam salah satu dialognya dengan putranya yang bernama Abdul Malik, yang mana Abdul Malik ingin buru-buru dalam melakukan perubahan sehingga mengatakan kepada beliau :”Wahai Ayahku, mengapa engkau tidak langsung menyelesaikan semua perkara? Demi Allah saya tidak peduli jika kemampuan saya dan engkau habis dalam menegakkan kebenaran” Menanggapi pertanyaan putranya ini , sebagai seorang yang negarawan dan dan memahami *sunnah At-Tadarruj* dalam melakukan perubahan, ‘Umar bin bin ‘Abdul ‘Aziz menjawab:

لَا تَعْجَلْ يَا بُنَيَّ ! فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى ذَمَّ الْخَمْرَ فِي الْقُرْآنِ مَرَّتَيْنِ وَحَرَّمَهَا فِي الثَّلَاثَةِ، وَأَنَا أَخَافُ أَنْ أَحْمِلَ النَّاسَ عَلَى الْحَقِّ جُمْلَةً فَيَدْعُوهُ وَتَكُونُ فِتْنَةً

“Jangan tergesa-gesa wahai Anakku! Sesungguhnya Allah swt mencela *khamr* dalam Al-Qur’an dua kali, dan baru mengharamkannya pada kali yang ketiga. Dan saya khawatir untuk membawa manusia pada kebenaran secara sekaligus, sehingga mereka justru meninggalkannya dan terjadi fitnah.”⁴³⁴

⁴³² HR. Al-Bukhari Nomor 4000, 13/243, HR Muslim Nomor 27, 1/111

⁴³³ Umar bin ‘Abdul ‘Aziz bin Marwan disebut sebagai *khulafa’ Ar Rasyidin* yang kelima. Ibunya adalah Ummu ‘Ashim binti ‘Ashim bin ‘Umar bin Al Khatthab. Beliau diangkat sebagai khalifah pada tahun 99 Hijriyah. Dan wafat ketika baru 2 tahun 5 bulan beliau menduduki jabatan tersebut. Lihat Jalaluddin As-Suyuthi, *Tarikh Al-Khulafa’*, (Beirut, Darul Kutub Al-‘Ilmiyyah), hal.212-214

⁴³⁴ Ibnu ‘Abdi Rabbihi, *Al-Iqdu Al-Farid*, (Kairo, 1928), 4/40, lihat juga Asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat*, Op. Cit., 2/94.

Sunnah at-tadarruj ini merupakan hukum alam (*sunnah kauniyyah*) dan hukum Syar'i (*sunnah syar'iyah*). Hal ini menunjukkan, bahwa dalam menegakkan Hukum Islam juga harus memperhatikan aspek-aspek sosial, sehingga tidak terjadi fitnah, atau hukum tidak dapat berfungsi secara efektif. Namun yang penting difahami dalam *sunnatu at-tadarruj* ini bukan berarti mengabaikan atau bahkan menolak dan menafikkan hukum-hukum Islam seperti sikap kaum Islam liberal, dan mentolelir kemungkaran. Akan tetapi ini adalah suatu strategi bertahap sedikit demi sedikit dengan pertimbangan sosiologis dalam menegakkan hukum Islam secara maksimal dan efektif.

4.3 Kedudukan *Al-'Urf* Dalam Hukum Islam

4.3.1 Pengertian *Al-'Urf*

Al-'Urf (العرف) secara bahasa mengandung berbagai pengertian, yaitu: sesuatu yang populer dalam masyarakat, lawan dari mungkar, ketenangan, sabar, sesuatu yang beriringan satu sama lain, dan kejelasan.⁴³⁵ Adapun pengertian secara Istilah kita dapati pengertian dengan redaksi yang bermacam-macam. Secara umum, walaupun berbeda-beda redaksinya, intinya tetap sama, yaitu bermuara pada pengertian :

الْعُرْفُ : مَا يَغْلِبُ عَلَى النَّاسِ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ أَوْ تَرْكٍ

“*Al-'Urf* : adalah sesuatu yang umum pada manusia baik berupa perkataan, perbuatan, atau sikap meninggalkan (pembiaran).”⁴³⁶

Atau

الْعُرْفُ : عَادَةُ جُمهُورِ قَوْمٍ فِي قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ

“*Al-'Urf* : adalah kebiasaan mayoritas masyarakat baik berupa perkataan maupun perbuatan”⁴³⁷

⁴³⁵ Lihat makna-makna ini dalam Ibnu Faris, *Mu'jam Maqayis Al Lughah*, (Beirut : Mathba'ah Al Halabi, 1986) 4/281, Ibnu Madhur, *Lisanul 'Arab, Op. Cit.*, 10/11-14, dan Al Fairuz Abadi, *Al Qamus Al Muhith*, (Mesir : Darul Kutub), 3/178.

⁴³⁶ 'Adil bin Abdul Qodir, *Al-'Urf : Hujjiyyatuhu wa Atsaruhu fi Fiqhi Al-Mu'amalat Al-Maliyah 'Inda Al-Hanabilah*, (Makkah : Al-Maktabah Al-Makkiyyah, 1997), 1/ 93.

⁴³⁷ Musthafa Ahmad Az-Zarqa', *Al-Madkhal Al-Fiqhi Al-'Am*, (Damaskus, Mathabi' Alif Ba' Al-Adib, 1387 H), 2/840.

4.3.2 *Hujjiyyatu Al-'Urf* (otoritas *Al-'Urf* sebagai sumber hukum)

Jika kita melihat metodologi para ulama dalam pengambilan hukum, akan kita dapati bahwa *Al-'Urf* juga merupakan bahan pertimbangan mereka, bahwa *Al-'Urf* merupakan dasar hukum, dan pengakuan mereka terhadap pentingnya *Al-'Urf* dalam penetapan hukum. Walaupun metodologi mereka berbeda-beda dalam menggunakan *Al-'Urf*, namun secara umum mereka sepakat untuk menggunakannya sebagai bahan pertimbangan dan dasar hukum. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Imam Al-Qarrafi (684 H) :

وَأَمَّا الْعُرْفُ فَمُسْتَرَكٌّ بَيْنَ الْمَذَاهِبِ ، وَ مَنْ اسْتَقْرَأَهَا وَ جَدَّهَمْ يَصْرَحُونَ بِذَلِكَ فِيهَا

“Adapun *Al 'Urf*, maka ia digunakan dalam semua madzhab. Jika seseorang melakukan survei terhadapnya, maka ia akan mendapati mereka (para ulama madzhab) secara terang-terangan menggunakannya.”⁴³⁸

Dasar hukum *hujjiyatu Al-'Urf* dari Al-Qur'an antara lain :

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ

“Jadilah engkau pema'af dan suruhlah orang mengerjakan yang ma'ruf, serta berpalinglah dari pada orang-orang yang bodoh.”⁴³⁹

Mengenai ayat di atas Imam Al-Qarrafi mengatakan : “ setiap yang diakui oleh adat, maka diputuskan dengannya, berdasarkan makna ayat ini, kecuali jika ada keterangan yang lain”⁴⁴⁰ Sedangkan Imam Al-Qadli Ibnu ‘Athiyyah (541 H) dalam kitab tafsirnya mengatakan : “ firman Allah وأمر بالعرف maknanya adalah segala yang diketahui setiap jiwa dan tidak ditolak oleh syari’ah.”⁴⁴¹ Berdasarkan ayat di atas juga, Imam As Suyuthi mengatakan : “ inilah dasar kaidah syari’ah dan menjadikan *Al-'Urf* sebagai pertimbangan, dan dibawahnya ada banyak permasalahan yang tak terhitung”⁴⁴²

⁴³⁸ Syihabuddin Abu Al ‘Abbas Ahmad bin Idris Al-Qarrafi, *Syarhu Tanqih Al Fushul fi Iktishari Al Mahshul fi Al Ushul*, (Kairo: Darul Fikr, 1973), hal. 488.

⁴³⁹ QS. Al-A'raf : 199.

⁴⁴⁰ Syihabuddin Abu Al-'Abbas Ahmad bin Idris Al-Qarrafi, *Al Furuq*, (Beirut; Darul Ma'rifah), 3/149.

⁴⁴¹ Abu Muhammad ‘Abdul Haq bin ‘Athiyyah, *Al-Huharrir Al-Wajiz fi Tafsiri Al-Kitab Al-'Aziz*, (Ad-Dauhah : Idarah Ihya' At-Turast Al-Islami, 1989), 6/186.

⁴⁴² Jalaluddin As-Suyuthi, *Al-Iklil fi Istinbathi At-Tanzil*, hal. 110.

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ
حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ

“Diwajibkan atas kamu, apabila seorang di antara kamu kedatangan (tanda-tanda) maut, jika ia meninggalkan harta yang banyak, berwasiat untuk ibu-bapak dan karib kerabatnya secara ma'ruf, (sebagai) kewajiban atas orang-orang yang bertakwa.”⁴⁴³

وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْنَّ بِالْمَعْرُوفِ

“dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf.”⁴⁴⁴

وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ

“Kepada wanita-wanita yang dicerai (hendaklah diberikan oleh suaminya) mut'ah (pemberian) menurut yang ma'ruf, sebagai suatu kewajiban bagi orang-orang yang bertakwa.”⁴⁴⁵

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

“ dan kewajiban ayah memberi makan dan Pakaian kepada para ibu dengan cara ma'ruf.”⁴⁴⁶

Ibnu Katsir mengatakan yang dimaksud dengan “ma'ruf” dalam ayat tersebut adalah :

مَا جَرَتْ بِهِ عَادَةُ أُمَّتَالِهِنَّ فِي بِلَدِهِنَّ مِنْ غَيْرِ إِسْرَافٍ وَلَا إِفْتَارٍ

“Sesuatu yang berlaku umum dalam kebiasaan di negerinya tanpa berlebihan dan tidak juga terlalu kikir”⁴⁴⁷

Adapun dari As-Sunnah, antara lain: Ketika Hindun istri Abu Sufyan bertanya tentang hukum mengambil uang suaminya tanpa sepengetahuan suaminya karena suaminya terlalu pelit, maka Rasulullah menyatakan :

خُذِي مَا يَكْفِيكَ وَوَلَدِكَ بِالْمَعْرُوفِ

“ambilah secukupnya untuk dirimu dan anakmu dengan ma'ruf”⁴⁴⁸

⁴⁴³ QS. Al-Baqarah : 180.

⁴⁴⁴ QS. Al-Baqarah : 228.

⁴⁴⁵ QS. Al-Baqarah : 241.

⁴⁴⁶ QS. Al-Baqarah : 233.

⁴⁴⁷ Ibnu Katsir, *Op. Cit.*, 1/279.

⁴⁴⁸ HR. Al-Bukhari Nomor 4945, 16/448.

Juga sabda Rasulullah terkait jual beli dengan cara *indent*

مَنْ أَسْلَفَ فِي تَمْرٍ فَلْيَسْلِفْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ

“barangsiapa yang melakukan jual beli kurma secara *indent*, maka hendaklah dilakukan dalam takaran yang maklum, timbangan yang maklum, dan dalam tempo yang maklum.”⁴⁴⁹

Dari sini kemudian muncul kaidah fiqih “*Al ‘Adah Muhakkamah* “ (adat dapat menjadi hukum). Dan dari kaidah ini muncul kaidah-kaidah turunan seperti : *Al-Haqiqah Tutraku bidalalati Al-‘Adah* (makna hakiki diabaikan dengan indikasi adat), *Innama Tu’tabaru Al-‘Adah Idza Tharadat Aw Ghalabat* (sesungguhnya sesuatu dianggap adat jika dominan atau umum), *Al-Ma’rufi ‘Urfan ka Al-Masyruthi Syarthan* (sesuatu yang umum dalam kebiasaan, maka ia seperti sesuatu yang disyaratkan), *La Yunkaru Taghayyuri Al-Ahkam bi Taghayyuri Az-Zaman* (tidak dipungkiri adanya perubahan hukum dengan adanya perubahan zaman), dan lain-lain.⁴⁵⁰

Yang perlu diperhatikan bahwa *Al-‘Urf* bukanlah dasar hukum yang berdiri secara independent seperti Al-Qur’an, As-Sunnah, dan Ijma’. Akan tetapi merupakan dasar untuk menyingkap hukum. Adapun dasar hukum yang asli adalah rujukan dari landasan hukum *Al-‘Urf* itu sendiri baik berupa Al-Qur’an, As-Sunnah, atau Ijma’ atau hukum asal kebolehan.⁴⁵¹

4.3.3 Syarat-Syarat *Al-‘Urf* yang Dapat Dijadikan Dasar Hukum

Adapun *Al-‘Urf* yang dapat dijadikan rujukan dan pertimbangan hukum menurut ahli fiqih adalah yang memenuhi syarat-syarat pertimbangannya, dan terealisasinya batasan-batasan pengamalannya. Jika satu syarat saja tidak terpenuhi, maka tidak sah *‘urf* tersebut dijadikan dasar hukum. Secara ringkas syarat-syarat tersebut adalah :⁴⁵²

1. *Al-‘Urf* tersebut bersifat dominan atau umum. Artinya hal tersebut berlaku terus-menerus diantara orang-orang yang memahami *Al-‘Urf*

⁴⁴⁹ HR. Muslim Nomor 3010, 8/309

⁴⁵⁰ Lihat Dr. Muhammad Shidqi bin Ahmad Muhammad Al-Burnu, *Al-Wajiz fi Idlah Qawa’id Al-Fiqhi Al-Khulliyah*, (Beirut : Mu’assasah Ar-Risalah, 1998), hal 270-313.

⁴⁵¹ ‘Adil bin Abdul Qodir, *Op. Cit.*, 1/225.

⁴⁵² *Ibid.*, 1/231.

tersebut dalam setiap moment, dan dalam kondisi yang mutlak tidak difahami tidak difahami kecuali makna tertentu dari *'urf* tersebut. Baik bagi semua orang dalam suatu negeri, atau tempat tertentu, maupun dalam bidang tertentu, seperti perdagangan, manajemen, ketatanegaraan dan sebagainya.

2. *Al-'Urf* yang dimaksud untuk dijadikan dasar hukum harus yang sudah ada sebelumnya dan masih berlaku saat aktifitas yang didasarkan kepadanya terjadi. Sehingga *Al-'Urf* yang sudah tidak berlaku atau yang baru muncul setelah aktifitas terjadi tidak dapat dijadikan pertimbangan.
3. Tidak menyelisih ungkapan yang jelas yang menunjukkan hal yang berbeda dari suatu *'urf*. Diamnya pihak-pihak yang berinteraksi dalam suatu perkara yang sudah menjadi *Al-'Urf*, adalah bukti pengakuan terhadap *'urf* tersebut. Namun apabila secara terbuka atau jelas pihak-pihak yang melakukan interaksi tersebut menyepakati hal yang berbeda dari *'urf* tersebut, maka *'urf* tersebut tidak berlaku.
4. Tidak menyelisih dalil syar'i (Al-Qur'an dan As-Sunnah) atau hal yang *qath'i* dalam Syari'at, yang mana jika mengamalkan *'urf* tersebut konsekwensinya adalah mengabaikan dalil syar'i atau sesuatu yang *qath'i*. Sehingga menjadikan *Al-'Urf* sebagai dasar hukum, bukanlah untuk membatalkan dalil syar'i, menolak *ijma'*, atau melawan kaidah yang telah disepakai dari kaidah-kaidah syari'ah.

Berdasarkan kedudukan dan ketentuan-ketentuan *Al 'Urf*, maka dalam kehidupan ketatanegaraan – misalnya -, konvensi ketatanegaraan dapat dikatakan sebagai salah satu bentuk dari *Al-'Urf*. Konvensi memainkan peran penting dalam mengembangkan sistem ketatanegaraan, baik untuk mengisi kekosongan kaidah-kaidah hukum tatanegara, menyesuaikan, maupun sebagai cara menata kembali sistem ketatanegaraan akibat perkembangan atau tuntutan baru .

Sebagaimana dijelaskan oleh Bagir Manan dalam bukunya "Konvensi Ketatanegaraan"⁴⁵³ bahwa: a) Konvensi adalah bagian dari kaidah ketatanegaraan (konstitusi) yang tumbuh, diikuti dan ditaati dalam praktek penyelenggaraan Negara. b) Konvensi sebagai bagian dari konstitusi yang tidak dapat dipaksakan

⁴⁵³ Bagir Manan, *Konvensi ketatanegaraan*, (Yogyakarta : FH UII Press, 2006)

oleh (melalui) pengadilan. c) Konvensi ditaati semata-mata didorong oleh tuntutan etika, akhlak atau politik dalam penyelenggaraan Negara. d) Konvensi adalah ketentuan-ketentuan mengenai bagaimana seharusnya (sebaiknya) discretionary powers dilaksanakan.

4.3.4 Urgensi Memahami *Al-'Urf* Dalam Upaya Perubahan

Dari penjelasan tentang *sunnatu at-tadarruj* dan *hujjiyatu Al-'Urf*, maka pemahaman terhadap realita sosial menjadi faktor yang penting dalam menegakkan hukum Islam. Sebagaimana yang telah dicontohkan Rasulullah dalam penegakan Islam, dan setiap beliau mengutus para shahabat menyampaikan ajaran Islam di tempat lain. Setiap beliau mengutus delegasi untuk menyampaikan Islam, beliau selalu membekali dengan pemahaman terhadap realitas masyarakat yang akan didatangi. Misalnya peristiwa ketika beliau mengutus Mu'adz bin Jabal ke Yaman yang telah disebutkan di atas. Beliau memberikan pengetahuan bahwa realitas kaum yang akan didatangi adalah Ahlul Kitab (Yahudi dan Nasrani). Disamping itu Al-Qur'an juga telah menyebutkan :

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ

“ Serulah (manusia) kepada jalan Tuhan-mu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik. ”⁴⁵⁴

Dengan memahami realitas sosial, maka akan membantu untuk menentukan metode yang tepat dalam upaya perubahan, sehingga upaya tersebut dapat lebih efektif. Karena tujuan syari'at Islam secara umum sebagaimana telah disebutkan, adalah menegakkan maslahat dan menolak *mudllarat* dan kerusakan. Dan tujuan ini , sebagaimana dinyatakan oleh Imam Asy Syatibi,⁴⁵⁵ tidak lepas dari tiga bagian yaitu : *dlaruriyyat* (primer), *hajjiyyat* (sekunder), dan *tahsinat* (tersier).

Pertimbangan terhadap realitas sosial ini biasa disebut '*Fiqhu Al-Waqi'*' (fiqih realitas). Sebagaimana yang dilakukan oleh Imam Asy-Syafi'i dalam mengungkapkan pendapatnya dengan pertimbangan realitas masyarakat Bagdad waktu itu, yang disebut dengan *Al-Qaul Al-Qadim* (pendapat lama). Ketika beliau

⁴⁵⁴ QS. An-Nahl : 125

⁴⁵⁵ Abu Ishaq Asy-Syathibi, *Op. Cit.*, 2/8

pindah ke Mesir, beliau meralat sebagian pendapatnya dengan pertimbangan realitas masyarakat di Mesir waktu itu, yang disebut dengan *Al-Qaul Al-Jadid* (pendapat baru).⁴⁵⁶

Áli bin Abi Thalib ra mengatakan :

حَدِّثُوا النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ أَتَحِبُّونَ أَنْ يُكَذَّبَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ

“Berbicaralah kepada manusia sesuai pemahamannya, apakah engkau suka jika Allah dan Rasul-Nya didustakan?!”⁴⁵⁷

Demikian juga Ibnu Mas’ud mengatakan :

مَا أَنْتَ بِمُحَدِّثٍ قَوْمًا حَدِيثًا لَا تَبْلُغُهُ عُقُولُهُمْ إِلَّا كَانَ لِبَعْضِهِمْ فِتْنَةً

“ Tidaklah engkau berbicara pada suatu kaum dengan suatu pembicaraan yang akal mereka belum sampai padanya, kecuali akan ada fitnah bagi sebagian mereka”⁴⁵⁸

4.4 Realitas Sosiologis Hukum Islam di Indonesia

Tidak dapat dipungkiri bahwa umat Islam di Indonesia adalah unsur paling mayoritas. Dalam tataran dunia Islam internasional, umat Islam Indonesia bahkan dapat disebut sebagai komunitas muslim paling besar yang berkumpul dalam satu batas teritorial kenegaraan.

Karena itu, menjadi sangat menarik untuk memahami alur perjalanan sejarah hukum Islam di tengah-tengah komunitas Islam terbesar di dunia itu. Pertanyaan-pertanyaan seperti: seberapa jauh pengaruh kemayoritasan kaum muslimin Indonesia itu terhadap penerapan hukum Islam di Tanah Air –misalnya-, dapat dijawab dengan memaparkan sejarah hukum Islam sejak komunitas muslim hadir di Indonesia.

Di samping itu, kajian tentang sejarah hukum Islam di Indonesia juga dapat dijadikan sebagai salah satu pijakan –bagi umat Islam secara khusus- untuk menentukan strategi yang tepat di masa depan dalam mendekatkan dan mengakrabkan bangsa ini dengan hukum Islam. Proses sejarah hukum Islam yang diwarnai benturan dengan tradisi yang sebelumnya berlaku dan juga dengan kebijakan-kebijakan politik-kenegaraan, serta tindakan-tindakan yang diambil

⁴⁵⁶ Lihat Ibnu ‘Abidin, *Majmu’atu Rasa’il Ibnu ‘Abidin*, (Mesir : Darul Kutub), 2/125-128.

⁴⁵⁷ HR. Al-Bukhari Nomor 124, 1/217.

⁴⁵⁸ HR. Muslim Nomor 5 : 1/21.

oleh para tokoh Islam Indonesia terdahulu setidaknya dapat menjadi bahan telaah penting di masa datang. Setidaknya, sejarah itu menunjukkan bahwa proses Islamisasi sebuah masyarakat bukanlah proses yang dapat selesai seketika.

Dalam membicarakan perkembangan hukum Islam Indonesia, tentu juga terkait dengan kedudukan hukum Islam dalam sistem hukum Indonesia. Sistem hukum Indonesia yang ada sekarang merupakan kompilasi dari hukum Islam, Adat, dan Barat (kontinental).

4.4.1 Hukum Islam Pada Masa Pra Penjajahan Belanda

Akar sejarah hukum Islam di kawasan nusantara menurut sebagian ahli sejarah dimulai pada abad pertama hijriyah, atau pada sekitar abad ketujuh dan kedelapan masehi.⁴⁵⁹

Dalam pandangan ini, ajaran Islam dibawa ke Indonesia oleh orang-orang Arab dari Makkah atau Madinah pada masa pemerintahan *Khulafaur Rasyidin*. Dalam literatur China *Chiu T'hang Shu* menyebutkan pada seperempat abad ketujuh, sudah berdiri perkampungan Arab muslim di pesisir Sumatera. Dalam literatur tersebut disebutkan pernah ada kunjungan diplomatik orang-orang *Tha Shih* (sebutan untuk orang-orang arab) pada tahun 651 Masehi/ 31 Hijriyah. Empat tahun kemudian datang pula utusan dari *Tan mi mo ni* (sebutan *Amirul Mukminin* menurut istilah China) Utsman bin 'Affan.⁴⁶⁰ Catatan-catatan ini menunjukkan bahwa sejak permulaan kehadiran Islam, sudah terjadi hubungan dagang dan diplomatik antara orang-orang Arab dengan masyarakat Asia lainnya, seperti India, China, dan kepulauan Nusantara.

Sebagai gerbang masuk ke dalam kawasan nusantara, kawasan utara pulau Sumatera-lah yang kemudian dijadikan sebagai titik awal gerakan dakwah para pendatang muslim. Secara perlahan, gerakan dakwah itu kemudian membentuk masyarakat Islam pertama di Peureulak, Aceh Timur. Berkembangnya komunitas muslim di wilayah itu kemudian diikuti oleh berdirinya kerajaan Islam pertama di

⁴⁵⁹ Lihat Ramly Hutabarat, *Kedudukan Hukum Islam dalam Konstitusi-konstitusi Indonesia dan Peranannya dalam Pembinaan Hukum Nasional*, (Jakarta : Pusat Studi Hukum Tata Negara Universitas Indonesia, 2005), hal. 61.

⁴⁶⁰ *Risalah Islam Nusantara*, dalam Majalah Sabili No. 9 Th X Tahun 2003 hal 9.

Tanah air pada abad ketiga belas. Kerajaan ini dikenal dengan nama Samudera Pasai. Ia terletak di wilayah Aceh Utara.⁴⁶¹

Ketika singgah di Samudera Pasai pada tahun 1345 Masehi, Ibnu Batutah, seorang pengembara Islam dari Maroko, mengagumi perkembangan Islam di Negeri tersebut. Ia mengagumi kemampuan Sultan Al-Malik Az-Zahir berdiskusi tentang berbagai masalah Islam dan ilmu fiqh. Menurut beliau, selain sebagai seorang raja, Al-Malik Az-Zahir yang menjadi Sultan Pasai ketika itu juga seorang yang ahli tentang hukum Islam. Yang dianut di kerajaan Pasai pada waktu itu adalah hukum Islam dengan Madzhab Syafi'i.⁴⁶² Menurut Hamka,⁴⁶³ dari Pasai-lah tersebar madzhab Syafi'i ke kerajaan-kerajaan Islam lainnya di Indonesia. Bahkan setelah kerajaan Islam Malaka berdiri (1400-1500 M) para ahli hukum Islam Malaka datang ke Samudera Pasai untuk meminta keputusan mengenai berbagai permasalahan hukum yang mereka temui dalam masyarakat.

Pengaruh dakwah Islam yang cepat menyebar hingga ke berbagai wilayah nusantara kemudian menyebabkan beberapa kerajaan Islam berdiri menyusul berdirinya Kerajaan Samudera Pasai di Aceh. Tidak jauh dari Aceh berdiri Kesultanan Malaka, lalu di pulau Jawa berdiri Kesultanan Demak, Mataram dan Cirebon, kemudian di Sulawesi dan Maluku berdiri Kerajaan Gowa dan Kesultanan Ternate serta Tidore.

Kesultanan-kesultanan tersebut –sebagaimana tercatat dalam sejarah itu tentu saja kemudian menetapkan hukum Islam sebagai hukum positif yang berlaku. Penetapan hukum Islam sebagai hukum positif di setiap kesultanan tersebut tentu saja menguatkan pengamalannya yang memang telah berkembang di tengah masyarakat muslim masa itu. Fakta-fakta ini dibuktikan dengan adanya literatur-literatur fiqh yang ditulis oleh para ulama nusantara pada sekitar abad 16 dan 17.⁴⁶⁴

Disamping itu, pada era kekuasaan kesultanan dan kerajaan-kerajaan Islam, peradilan agama sudah hadir secara formal. Ada yang bernama pengadilan penghulu seperti di Jawa. Mahkamah Syar'iyah di Kesultanan Islam Sumatera,

⁴⁶¹ *Ibid.*

⁴⁶² Saifuddin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia*, (Bandung: Al Ma'arif, 1979), hal. 204-205.

⁴⁶³ Hamka, *Antara Fakta dan Khayal "Tuanku Rao"*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1974), hal. 53.

⁴⁶⁴ Ramly Hutabarat, *Op. Cit.*, hal 62.

Peradilan Qadli di Kesultanan Banjar dan Pontianak.⁴⁶⁵ Dan kondisi ini terus berlangsung hingga para pedagang Belanda datang ke kawasan nusantara.

4.4.2 Hukum Islam Pada Masa Penjajahan Belanda

Cikal bakal penjajahan Belanda terhadap kawasan nusantara dimulai dengan kehadiran Organisasi Perdagangan Dagang Belanda di Hindia Timur, atau yang lebih dikenal dengan VOC. Sebagai sebuah organisasi dagang, VOC dapat dikatakan memiliki peran yang melebihi fungsinya. Hal ini sangat dimungkinkan sebab Pemerintah Kerajaan Belanda memang menjadikan VOC sebagai perpanjangan tangannya di kawasan Hindia Timur. Karena itu disamping menjalankan fungsi perdagangan, VOC juga mewakili Kerajaan Belanda dalam menjalankan fungsi-fungsi pemerintahan. Tentu saja dengan menggunakan hukum Belanda yang mereka bawa.

Dalam kenyataannya, penggunaan hukum Belanda itu menemukan kesulitan. Ini disebabkan karena penduduk pribumi berat menerima hukum-hukum yang asing bagi mereka. Akibatnya, VOC pun membebaskan penduduk pribumi untuk menjalankan apa yang selama ini telah mereka jalankan. Kaitannya dengan hukum Islam, dapat dicatat beberapa kompromi yang dilakukan oleh pihak VOC, yaitu:⁴⁶⁶

1. Dalam Statuta Batavia yang ditetapkan pada tahun 1642 oleh VOC, dinyatakan bahwa hukum kewarisan Islam berlaku bagi para pemeluk agama Islam.
2. Adanya upaya kompilasi hukum kekeluargaan Islam yang telah berlaku di tengah masyarakat. Upaya ini diselesaikan pada tahun 1760. Kompilasi ini kemudian dikenal dengan Compendium Freijer.
3. Adanya upaya kompilasi serupa di berbagai wilayah lain, seperti di Semarang, Cirebon, Gowa dan Bone.

Di Semarang, misalnya, hasil kompilasi itu dikenal dengan nama Kitab Hukum Mogharraer (dari al-Muharrar). Namun kompilasi yang satu ini memiliki

⁴⁶⁵Mardani, *Hukum Islam, Pengantar Ilmu Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2010), hal. 158.

⁴⁶⁶Ramly Hutabarat, *Loc. Cit.*, hal. 63-64.

kelebihan dibanding Compendium Freijer, dimana ia juga memuat kaidah-kaidah hukum pidana Islam.⁴⁶⁷

Jika diperhatikan, di dalam produk-produk hukum pemerintah kolonial memberikan peluang bagi berlakunya hukum Islam di Indonesia, meskipun hal itu hanya sebagai politik hukum kolonial yang kompromis. Oleh karena itu, menurut Van Den Berg bahwa seluruh unsur-unsur hukum Islam sudah menjadi bagian dari kehidupan hukum masyarakat di nusantara ini. Pendapat ini dikenal dengan teori *Receptio in Complexu*. Induk dari produk-produk hukum itu yakni pasal 175 ayat (3) RR (*Regerings Reglement*) *Staatsblad* 1855 : 2 bahwa hakim di Indonesia hendaknya memberlakukan *gods diens ivetten* (undang-undang agama) dan kebiasaan penduduk.⁴⁶⁸

Pengakuan terhadap hukum Islam ini terus berlangsung bahkan hingga menjelang peralihan kekuasaan dari Kerajaan Inggris kepada Kerajaan Belanda kembali. Setelah Thomas Stamford Raffles menjabat sebagai gubernur selama 5 tahun (1811-1816) dan Belanda kembali memegang kekuasaan terhadap wilayah Hindia Belanda, semakin nampak bahwa pihak Belanda berusaha keras mencengkramkan kuku-kuku kekuasaannya di wilayah ini. Namun upaya itu menemui kesulitan akibat adanya perbedaan agama antara sang penjajah dengan rakyat jajahannya, khususnya umat Islam yang mengenal konsep dar al-Islam dan dar al-harb. Itulah sebabnya, Pemerintah Belanda mengupayakan ragam cara untuk menyelesaikan masalah itu. Diantaranya dengan (1) menyebarkan agama Kristen kepada rakyat pribumi, dan (2) membatasi keberlakuan hukum Islam hanya pada aspek-aspek batiniah (spiritual) saja.⁴⁶⁹

Bila ingin disimpulkan, maka upaya pembatasan keberlakuan hukum Islam oleh Pemerintah Hindia Belanda secara kronologis adalah sebagai berikut:

470

1. Pada pertengahan abad 19, Pemerintah Hindia Belanda melaksanakan Politik Hukum yang Sadar; yaitu kebijakan yang secara sadar ingin

⁴⁶⁷ *Ibid.*, hal 64-66.

⁴⁶⁸ Mardani, *Op. Cit.*, hal. 159.

⁴⁶⁹ *Ibid.* hal 67-68.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, hal. 68 -72.

menata kembali dan mengubah kehidupan hukum di Indonesia dengan hukum Belanda.

2. Atas dasar nota disampaikan oleh Mr. Scholten van Oud Haarlem, Pemerintah Belanda menginstruksikan penggunaan undang-undang agama, lembaga-lembaga dan kebiasaan pribumi dalam hal persengketaan yang terjadi di antara mereka, selama tidak bertentangan dengan asas kepatutan dan keadilan yang diakui umum. Klausula terakhir ini kemudian menempatkan hukum Islam di bawah subordinasi dari hukum Belanda.
3. Atas dasar teori resepsi yang dikeluarkan oleh Snouck Hurgronje, Pemerintah Hindia Belanda pada tahun 1922 kemudian membentuk komisi untuk meninjau ulang wewenang pengadilan agama di Jawa dalam memeriksa kasus-kasus kewarisan (dengan alasan, ia belum diterima oleh hukum adat setempat).
4. Pada tahun 1925, dilakukan perubahan terhadap Pasal 134 ayat 2 Indische Staatsregeling (yang isinya sama dengan Pasal 78 Regerringsreglement), yang intinya perkara perdata sesama muslim akan diselesaikan dengan hakim agama Islam jika hal itu telah diterima oleh hukum adat dan tidak ditentukan lain oleh sesuatu ordonasi.

Lemahnya posisi hukum Islam ini terus terjadi hingga menjelang berakhirnya kekuasaan Hindia Belanda di wilayah Indonesia pada tahun 1942.

4.4.3 Hukum Islam Pada Masa Pendudukan Jepang

Setelah Jendral Ter Poorten menyatakan menyerah tanpa syarat kepada panglima militer Jepang untuk kawasan Selatan pada tanggal 8 Maret 1942, segera Pemerintah Jepang mengeluarkan berbagai peraturan. Salah satu diantaranya adalah Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1942, yang menegaskan bahwa Pemerintah Jepang meneruskan segala kekuasaan yang sebelumnya dipegang oleh Gubernur Jendral Hindia Belanda. Ketetapan baru ini tentu saja berimplikasi pada tetapnya posisi keberlakuan hukum Islam sebagaimana kondisi terakhirnya di masa pendudukan Belanda.⁴⁷¹

⁴⁷¹ *Ibid.*, hal 76.

Meskipun demikian, Pemerintah Pendudukan Jepang tetap melakukan berbagai kebijakan untuk menarik simpati umat Islam di Indonesia. Diantaranya adalah:⁴⁷²

1. Janji Panglima Militer Jepang untuk melindungi dan memajukan Islam sebagai agama mayoritas penduduk pulau Jawa.
2. Mendirikan Shumubu (Kantor Urusan Agama Islam) yang dipimpin oleh bangsa Indonesia sendiri.
3. Mengizinkan berdirinya ormas Islam, seperti Muhammadiyah dan NU.
4. Menyetujui berdirinya Majelis Syura Muslimin Indonesia (Masyumi) pada bulan oktober 1943.
5. Menyetujui berdirinya Hizbullah sebagai pasukan cadangan yang mendampingi berdirinya PETA.
6. Berupaya memenuhi desakan para tokoh Islam untuk mengembalikan kewenangan Pengadilan Agama dengan meminta seorang ahli hukum adat, Soepomo, pada bulan Januari 1944 untuk menyampaikan laporan tentang hal itu. Namun upaya ini kemudian “dimentahkan” oleh Soepomo dengan alasan kompleksitas dan menundanya hingga Indonesia merdeka.

Dengan demikian, nyaris tidak ada perubahan berarti bagi posisi hukum Islam selama masa pendudukan Jepang di Tanah air. Namun bagaimanapun juga, masa pendudukan Jepang lebih baik daripada Belanda dari sisi adanya pengalaman baru bagi para pemimpin Islam dalam mengatur masalah-masalah keagamaan. Abikusno Tjokrosujoso menyatakan bahwa kebijakan pemerintah Belanda telah memperlemah posisi Islam. Islam tidak memiliki para pegawai di bidang agama yang terlatih di masjid-masjid atau pengadilan-pengadilan Islam. Belanda menjalankan kebijakan politik yang memperlemah posisi Islam. Ketika pasukan Jepang datang, mereka menyadari bahwa Islam adalah suatu kekuatan di Indonesia yang dapat dimanfaatkan.⁴⁷³

⁴⁷² *Ibid.* 76-79

⁴⁷³ Daniel S. Lev, *Islamic Courts in Indonesia*, hal. 34, sebagaimana dinukil dari Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara; Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta : Paramadina, 1998), hal. 83.

4.4.4 Hukum Islam Pada Masa Kemerdekaan (1945)

Meskipun Pendudukan Jepang memberikan banyak pengalaman baru kepada para pemuka Islam Indonesia, namun pada akhirnya, seiring dengan semakin lemahnya langkah strategis Jepang memenangkan perang –yang kemudian membuat mereka membuka lebar jalan untuk kemerdekaan Indonesia-, Jepang mulai mengubah arah kebijakannya. Mereka mulai “melirik” dan memberi dukungan kepada para tokoh-tokoh nasionalis Indonesia. Dalam hal ini, nampaknya Jepang lebih mempercayai kelompok nasionalis untuk memimpin Indonesia masa depan. Maka tidak mengherankan jika beberapa badan dan komite negara, seperti Dewan Penasehat (Sanyo Kaigi) dan BPUPKI (Dokuritsu Zyunbi Tyoosakai) kemudian diserahkan kepada kubu nasionalis. Hingga Mei 1945, komite yang terdiri dari 62 orang ini, paling hanya 11 diantaranya yang mewakili kelompok Islam.⁴⁷⁴ Atas dasar itulah, Ramly Hutabarat menyatakan bahwa BPUPKI “bukanlah badan yang dibentuk atas dasar pemilihan yang demokratis, meskipun Soekarno dan Mohammad Hatta berusaha agar anggota badan ini cukup representatif mewakili berbagai golongan dalam masyarakat Indonesia”.⁴⁷⁵

Perdebatan panjang tentang dasar negara di BPUPKI kemudian berakhir dengan lahirnya apa yang disebut dengan Piagam Jakarta. Kalimat kompromi paling penting Piagam Jakarta terutama ada pada kalimat “Negara berdasar atas Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya”. Menurut Muhammad Yamin kalimat ini menjadikan Indonesia merdeka bukan sebagai negara sekuler dan bukan pula negara Islam.⁴⁷⁶

Dengan rumusan semacam ini sesungguhnya lahir sebuah implikasi yang mengharuskan adanya pembentukan undang-undang untuk melaksanakan Syariat Islam bagi para pemeluknya. Tetapi rumusan kompromis Piagam Jakarta itu akhirnya gagal ditetapkan saat akan disahkan pada tanggal 18 Agustus 1945 oleh

⁴⁷⁴ Bahtiar Effendy, *Ibid.* hal. 84. Mereka antara lain adalah Ki Bagus Hadikusumo, Abdul Kahar Muzakkir, H. Agus Salim, Abikusno Tjokrosujoso, dan K.H.A.Wahid Hasjim. Jumlah ini didasarkan pada apa yang dituliskan oleh Muhammad Yamin dalam Naskah Persiapan Undang-Undang Dasar 1945, jilid I dan II, Jakarta: Yayasan Prapanca, 1959, hal. 60. Sementara dalam Ramly Hutabarat menyebutkan dalam Kedudukan Hukum Islam, hal. 85, disebutkan jumlah kubu Islam adalah 15 orang. Data ini didasarkan pada pidato Abdul Kahar Muzakkir di Konstituante, dalam Tentang Dasar Negara di Konstituante, jilid III. Bandung: Sekretariat Jenderal Konstituante, 1959, hal. 35.

⁴⁷⁵ Ramly Hutabarat, *Op. Cit.*, hal. 85.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, hal. 89-90. Titik kompromi lain juga terlihat dalam rumusan tentang syarat menjadi Presiden Republik Indonesia yang haruslah “orang Indonesia asli dan beragama Islam.”

PPKI. Ada banyak kabut berkenaan dengan penyebab hal itu. Tapi semua versi mengarah kepada Mohammad Hatta yang menyampaikan keberatan golongan Kristen di Indonesia Timur. Hatta mengatakan ia mendapat informasi tersebut dari seorang opsir angkatan laut Jepang pada sore hari tanggal 17 Agustus 1945. Namun Letkol Shegeta Nishijima –satu-satunya opsir AL Jepang yang ditemui Hatta pada saat itu- menyangkal hal tersebut. Ia bahkan menyebutkan justru Latuharhary yang menyampaikan keberatan itu. Keseriusan tuntutan itu lalu perlu dipertanyakan mengingat Latuharhary –bersama dengan Maramis, seorang tokoh Kristen dari Indonesia Timur lainnya- telah menyetujui rumusan kompromi itu saat sidang BPUPKI.⁴⁷⁷

Jika kita cermati fakta sejarah di atas, penerimaan tokoh-tokoh Islam pada 18 Agustus 1945, untuk tidak mencantumkan tujuh kata dan pasal-pasal dalam UUD 1945 yang berkaitan dengan hal itu, lebih merupakan pertimbangan situasional. Terbukti, mereka kemudian gigih kembali memperjuangkan konsep Piagam Jakarta tersebut dalam Majelis Konstituante. Bahkan menurut Prof. Kasman Singodimedjo, Ki Bagus Hadikoesoemo sampai meninggal dalam penantian kembali Piagam Jakarta. Kasman, dalam biografinya, juga menyatakan bahwa Piagam Jakarta sebenarnya merupakan “*Gentlemen’s Agreement*” dari bangsa ini.⁴⁷⁸

Menurut Ismail Sunny, setelah Indonesia merdeka dan UUD 1945 berlaku sebagai dasar negara, kendati tanpa memuat ketujuh kata dari Piagam Jakarta, maka teori *receptie* dinyatakan tidak berlaku lagi dan kehilangan dasar hukumnya. Selanjutnya hukum Islam berlaku bagi bangsa Indonesia yang beragama Islam sesuai dengan pasal 29 UUD 1945. Era ini disebut oleh Ismail Sunny sebagai Periode Penerimaan Hukum Islam sebagai sumber Persuasif (*Persuasive source*).⁴⁷⁹

Namun secara formal, kepastian hukum Islam dimulai dengan UU No. 22 Tahun 1946. Undang-undang tersebut mengatur pencatatan nikah, talak, dan rujuk untuk orang Islam dan mencabut peraturan perundangan Belanda yang tidak jelas.

⁴⁷⁷ *Ibid.* hal 92-93.

⁴⁷⁸ Adian Husaini dan Nuim Hidayat, *Op. it.* Hal. 150.

⁴⁷⁹ Ismail Sunny, *Tradisi dan Inovasi Keislaman di Indonesia dalam Bidang Hukum Islam*, dalam Cik Hasan Bisri (ed.) , *Hukum Islam dalam Tatanan Masyarakat Indonesia*, (Jakarta : Logos Publising, 1988) , hal.96.

Selain itu, undang-undang ini mengandung jadwal penyusunan Kompilasi Hukum Islam. Selanjutnya, Pasal 35 Ayat (2) Undang-Undang Nomor 19 Tahun 1948 menyatakan, perkara-perkara perdata antara orang Islam yang menurut hukum yang hidup harus diperiksa dan diputus menurut hukum agamanya dan diputus oleh Pengadilan Negeri yang terdiri atas seorang hakim yang beragama Islam sebagai ketua dan dua orang hakim ahli agama Islam sebagai anggota yang diangkat oleh Presiden atas usul Menteri Agama dengan persetujuan Menteri Kehakiman Surat Edaran Biro Peradilan Agama No.B.1.735/1958 juga merupakan usaha mencapai kepastian hukum Islam. Surat edaran tersebut bersumber pada PP Nomor 24 Tahun 1957. Huruf b surat edaran tersebut mengandung daftar kitab-kitab hukum Islam. Daftar tersebut dimaksud dipergunakan oleh Pengadilan Agama dan menimbulkan kesatuan hukum Islam.⁴⁸⁰

Selama hampir lima tahun setelah proklamasi kemerdekaan, Indonesia memasuki masa-masa revolusi (1945-1950). Menyusul kekalahan Jepang oleh tentara-tentara sekutu, Belanda ingin kembali menduduki kepulauan Nusantara. Dari beberapa pertempuran, Belanda berhasil menguasai beberapa wilayah Indonesia, dimana ia kemudian mendirikan negara-negara kecil yang dimaksudkan untuk mengepung Republik Indonesia. Berbagai perundingan dan perjanjian kemudian dilakukan, hingga akhirnya tidak lama setelah Linggarjati, lahirlah apa yang disebut dengan Konstitusi Indonesia Serikat pada tanggal 27 Desember 1949.

Dengan berlakunya Konstitusi RIS tersebut, maka UUD 1945 dinyatakan berlaku sebagai konstitusi Republik Indonesia –yang merupakan satu dari 16 bagian negara Republik Indonesia Serikat-. Konstitusi RIS sendiri jika ditelaah, sangat sulit untuk dikatakan sebagai konstitusi yang menampung aspirasi hukum Islam. Mukaddimah Konstitusi ini misalnya, samasekali tidak menegaskan posisi hukum Islam sebagaimana rancangan UUD'45 yang disepakati oleh BPUPKI. Demikian pula dengan batang tubuhnya, yang bahkan dipengaruhi oleh faham liberal yang berkembang di Amerika dan Eropa Barat, serta rumusan Deklarasi HAM versi PBB.⁴⁸¹

⁴⁸⁰ Lihat Warkum Sumitro, *Perkembangan Hukum Islam di Tengah Kehidupan Sosial Politik di Indonesia*, (Jawa Timur : Bayu Media Publishing, 2005), Hal. 188.

⁴⁸¹ Ramly Hutabarat, *Op. Cit.*, hal 103.

Namun saat negara bagian RIS pada awal tahun 1950 hanya tersisa tiga negara saja RI, negara Sumatera Timur, dan negara Indonesia Timur, salah seorang tokoh umat Islam, Muhammad Natsir, mengajukan apa yang kemudian dikenal sebagai “Mosi Integral Natsir” sebagai upaya untuk melebur ketiga negara bagian tersebut. Akhirnya, pada tanggal 19 Mei 1950, semuanya sepakat membentuk kembali Negara Kesatuan Republik Indonesia berdasarkan Proklamasi 1945. Dan dengan demikian, Konstitusi RIS dinyatakan tidak berlaku, digantikan dengan UUD Sementara 1950.

Akan tetapi, jika dikaitkan dengan hukum Islam, perubahan ini tidaklah membawa dampak yang signifikan. Sebab ketidakjelasan posisinya masih ditemukan, baik dalam Mukaddimah maupun batang tubuh UUD Sementara 1950, kecuali pada pasal 34 yang rumusannya sama dengan pasal 29 UUD 1945, bahwa “Negara berdasar Ketuhanan yang Maha Esa” dan jaminan negara terhadap kebebasan setiap penduduk menjalankan agamanya masing-masing. Juga pada pasal 43 yang menunjukkan keterlibatan negara dalam urusan-urusan keagamaan.⁴⁸² Kelebihan lain dari UUD Sementara 1950 ini adalah terbukanya peluang untuk merumuskan hukum Islam dalam wujud peraturan dan undang-undang. Peluang ini ditemukan dalam ketentuan pasal 102 UUD sementara 1950.⁴⁸³ Peluang inipun sempat dimanfaatkan oleh wakil-wakil umat Islam saat mengajukan rancangan undang-undang tentang Perkawinan Umat Islam pada tahun 1954. Meskipun upaya ini kemudian gagal akibat hadangan kaum nasionalis yang juga mengajukan rancangan undang-undang Perkawinan Nasional.⁴⁸⁴ Dan setelah itu, semua tokoh politik kemudian nyaris tidak lagi memikirkan pembuatan materi undang-undang baru, karena konsentrasi mereka tertuju pada bagaimana mengganti UUD Sementara 1950 itu dengan undang-undang yang bersifat tetap.⁴⁸⁵

Perjuangan mengganti UUD Sementara itu kemudian diwujudkan dalam Pemilihan Umum untuk memilih dan membentuk Majelis Konstituante pada akhir tahun 1955. Majelis yang terdiri dari 514 orang itu kemudian dilantik oleh Presiden

⁴⁸² *Ibid.*, hal. 110-111.

⁴⁸³ *Ibid.*, hal. 112.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, hal. 113.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, hal. 115.

Soekarno pada 10 November 1956. Namun delapan bulan sebelum batas akhir masa kerjanya, Majelis ini dibubarkan melalui Dekrit Presiden yang dikeluarkan pada tanggal 5 Juli 1959. Hal penting terkait dengan hukum Islam dalam peristiwa Dekrit ini adalah konsiderannya yang menyatakan bahwa “Piagam Jakarta tertanggal 22 Juni menjiwai UUD 1945 dan merupakan suatu kesatuan dengan konstitusi tersebut. Hal ini tentu saja mengangkat dan memperjelas posisi hukum Islam dalam UUD, bahkan –menurut Anwar Harjono- lebih dari sekedar sebuah “dokumen historis”.⁴⁸⁶

Hal lain yang patut dicatat di sini adalah terjadinya beberapa pemberontakan yang diantaranya bernuansakan Islam dalam fase ini. Yang paling fenomenal adalah gerakan DI/TII yang dipelopori oleh Kartosuwirjo dari Jawa Barat. Kartosuwirjo sesungguhnya telah memproklamkan negara Islam-nya pada tanggal 14 Agustus 1945, atau dua hari sebelum proklamasi kemerdekaan Indonesia pada 17 Agustus 1945. Namun ia melepaskan aspirasinya untuk kemudian bergabung dengan Republik Indonesia. Tetapi ketika kontrol RI terhadap wilayahnya semakin merosot akibat agresi Belanda, terutama setelah diproklamirkannya negara-boneka Pasundan di bawah kontrol Belanda, ia pun memproklamkan berdirinya Negara Islam Indonesia pada tahun 1948. Namun pemicu konflik yang berakhir di tahun 1962 dan mencatat 25.000 korban tewas itu, menurut sebagian peneliti, lebih banyak diakibatkan oleh kekecewaan Kartosuwirjo terhadap strategi para pemimpin pusat dalam mempertahankan diri dari upaya pendudukan Belanda kembali, dan bukan atas dasar –apa yang mereka sebut dengan- “kesadaran teologis-politis”nya.⁴⁸⁷

4.4.5 Hukum Islam Pada Masa Orde Lama dan Orde Baru

Mungkin tidak terlalu keliru jika dikatakan bahwa Orde Lama adalah eranya kaum nasionalis dan komunis. Sementara kaum muslim di era ini perlu sedikit merunduk dalam memperjuangkan cita-citanya. Salah satu partai yang mewakili aspirasi umat Islam kala itu, Masyumi harus dibubarkan pada tanggal 15 Agustus 1960 oleh Soekarno, dengan alasan tokoh-tokohnya terlibat pemberontakan (PRRI di Sumatera Barat). Sementara NU –yang kemudian

⁴⁸⁶ *Ibid.* hal. 131-133.

⁴⁸⁷ Karl. D. Jackson, *Traditional Authority, Islam, and Rebellion*, hal 10.

menerima Manipol Usdek-nya Soekarno⁴⁸⁸ - bersama dengan PKI dan PNI⁴⁸⁹ kemudian menyusun komposisi DPR Gotong Royong yang berjiwa Nasakom. Berdasarkan itu, terbentuklah MPRS yang kemudian menghasilkan 2 ketetapan; salah satunya adalah tentang upaya unifikasi hukum yang harus memperhatikan kenyataan-kenyataan umum yang hidup di Indonesia.⁴⁹⁰

Meskipun hukum Islam adalah salah satu kenyataan umum yang selama ini hidup di Indonesia, dan atas dasar itu Tap MPRS tersebut membuka peluang untuk memposisikan hukum Islam sebagaimana mestinya, namun lagi-lagi ketidakjelasan batasan perhatian itu membuat hal ini semakin kabur. Dan peran hukum Islam di era inipun kembali tidak mendapatkan tempat yang semestinya. Menyusul gagalnya kudeta PKI pada 1965 dan berkuasanya Orde Baru, banyak pemimpin Islam Indonesia yang sempat menaruh harapan besar dalam upaya politik mereka mendudukkan Islam sebagaimana mestinya dalam tatanan politik maupun hukum di Indonesia. Apalagi kemudian Orde Baru membebaskan bekas tokoh-tokoh Masyumi yang sebelumnya dipenjara oleh Soekarno. Namun segera saja, Orde ini menegaskan perannya sebagai pembela Pancasila dan UUD 1945. Bahkan di awal 1967, Soeharto menegaskan bahwa militer tidak akan menyetujui upaya rehabilitasi kembali partai Masyumi.⁴⁹¹

Lalu bagaimana dengan hukum Islam? Meskipun kedudukan hukum Islam sebagai salah satu sumber hukum nasional tidak begitu tegas di masa awal Orde ini, namun upaya-upaya untuk mempertegasnya tetap terus dilakukan. Hal ini ditunjukkan oleh K.H. Mohammad Dahlan, seorang menteri agama dari kalangan NU, yang mencoba mengajukan Rancangan Undang-undang Perkawinan Umat Islam dengan dukungan kuat fraksi-fraksi Islam di DPR-GR. Meskipun gagal, upaya ini kemudian dilanjutkan dengan mengajukan rancangan hukum formil yang mengatur lembaga peradilan di Indonesia pada tahun 1970. Upaya ini kemudian membuahkan hasil dengan lahirnya UU No.14/1970, yang mengakui Pengadilan Agama sebagai salah satu badan peradilan yang berinduk pada

⁴⁸⁸ Ini adalah manifesto politik yang terdiri dari (1) kembali ke UUD 1945; (2) sosialisme Indonesia; (3) demokrasi terpimpin; (4) ekonomi terpimpin; dan (5) kepribadian Indonesia.

⁴⁸⁹ Masing-masing diwakili oleh Idham Chalid (NU), D.N. Aidit (PKI), dan Suwirjo (PNI).

⁴⁹⁰ Ramly Hutabarat, *Op. Cit.*, hal. 140-141.

⁴⁹¹ Bahtiar Effendy, *Op. Cit.*, hal. 111-112.

Mahkamah Agung. Dengan UU ini, dengan sendirinya –menurut Hazairin- hukum Islam telah berlaku secara langsung sebagai hukum yang berdiri sendiri.⁴⁹²

Penegasan terhadap berlakunya hukum Islam semakin jelas ketika UU no. 14 Tahun 1989 tentang peradilan agama ditetapkan. Hal ini kemudian disusul dengan usaha-usaha intensif untuk mengompilasikan hukum Islam di bidang-bidang tertentu. Dan upaya ini membuahkan hasil saat pada bulan Februari 1988, Soeharto sebagai presiden menerima hasil kompilasi itu, dan menginstruksikan penyebarluasannya kepada Menteri Agama.

Sebagai upaya pembinaan dan pembangunan hukum nasional, hukum Islam telah memberikan kontribusi yang sangat besar, paling tidak dari segi jiwanya. Pernyataan ini diperkuat dengan lahirnya Undang-Undang Nomor 5 Tahun 1960 Tentang Pokok-Pokok Agraria, jo Peraturan Pemerintah Nomor 28 Tahun 1977 Tentang Perwakafan Tanah Milik, Undang-Undang Nomor 14 Tahun 1970 Tentang Pokok-Pokok Kekuasaan Kehakiman yang telah diubah dengan Undang-Undang Nomor 35 Tahun 1999 yang telah diubah lagi dengan Undang-Undang Nomor 4 Tahun 2004. Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan jo Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975. Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1992 Tentang Bank Syariah jo Peraturan Pemerintah Nomor 72 Tahun 1992 Tentang Bank Berdasarkan Prinsip Bagi Hasil. Undang-Undang Nomor 4 Tahun 1979 Tentang Kesejahteraan Anak, Kompilasi Hukum Islam yang diberlakukan berdasarkan Inpres Nomor 1 Tahun 1991 yang saat ini sedang digagas untuk ditingkatkan menjadi hukum terapan dikalangan Peradilan Agama.

4.4.6 Hukum Islam Pada Masa Reformasi

Rezim orde baru yang berkuasa selama 32 tahun akhirnya runtuh, dengan ditandai mundurnya Soeharto dari jabatan presiden pada tanggal 21 Mei 1998. Berhentinya Presiden Soeharto tersebut membuka kesempatan bagi berlangsungnya reformasi di Indonesia. Lahirnya era reformasi yang ditandai dengan adanya berbagai tuntutan sekaligus harapan. Untuk memenuhi aspirasi rakyat yang digemakan oleh reformasi, perubahan-perubahan mendasar harus ditegakkan, termasuk perubahan menyeluruh pada semua pranata politik sosial,

⁴⁹² Ramly Hutabarat, *Op. Cit.*, 149, 150, dan 153.

ekonomi, dan perubahan pada basis hubungan antara rakyat dan negara. Tuntutan dan harapan tersebut antara lain adalah perubahan sistem politik yang memberikan kebebasan pada jumlah dan asas yang dianut partai politik. Termasuk tuntutan-tuntutan yang terkait dengan hukum Islam.

Sebagaimana dikutip oleh Prof. Dr. Satya Arinanto dari pandangan Internasional IDEA, suatu lembaga Internasional untuk bantuan demokrasi dan pemilu yang berpusat di Swedia, bahwa salah satu agenda reformasi yang terjadi di Indonesia pasca berhentinya Soeharto, salah satunya meliputi bidang agama. Dengan berakhirnya rezim Soeharto, organisasi-organisasi keagamaan meletup, menjadi apa yang digambarkan sebagai euforia politik. Hal ini terutama terjadi pada organisasi-organisasi Islam, yang mereka merasa diganjak secara opresif di bawah rezim Soeharto.⁴⁹³

Oleh karena itu pada era reformasi lahir beberapa Perundang-undangan yang memperkuat hukum Islam di Indonesia. Undang-undang yang dihasilkan pasca reformasi terkait hukum Islam tersebut adalah :⁴⁹⁴

1. Undang-Undang Nomor 17 Tahun 1999 tentang penyelenggaraan ibadah haji disahkan dan diundangkan di Jakarta pada tanggal 3 Mei 1999 (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1999 Nomor 53, Tambahan Lembar Negara Republik Indonesia Nomor 3832)
2. Undang-Undang Nomor 36 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat disahkan dan diundangkan di Jakarta pada tanggal 23 September 1999 (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1999 Nomor 164, Tambahan Lembar Negara Republik Indonesia Nomor 3885)
3. Undang-Undang Nomor 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Daerah Aceh disahkan dan diundangkan di Jakarta pada tanggal 4 Oktober 1999 (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1999 Nomor 172, Tambahan Lembar Negara Republik Indonesia Nomor 3893)
4. Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2001 tentang penyelenggaraan ibadah haji disahkan dan diundangkan di Jakarta pada tanggal 9 Agustus

⁴⁹³ Satya Arinanto, *Hak Asasi Manusia Dalam Transisi Politik di Indonesia*, (Jakarta : Pusat Studi Hukum Tata Negara Fakultas Hukum Universitas Indonesia, 2008), hal. 278.

⁴⁹⁴ Sumber www.legalitas.org

- 2001 (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2001 Nomor 114, Tambahan Lembar Negara Republik Indonesia Nomor 4134)
5. Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf disahkan dan diundangkan di Jakarta pada tanggal 27 Oktober 2004 (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2004 Nomor 159, Tambahan Lembar Negara Republik Indonesia Nomor 4459)
 6. Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama disahkan dan diundangkan di Jakarta pada tanggal 30 Maret 2006 (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2006 Nomor 22, Tambahan Lembar Negara Republik Indonesia Nomor 4611)
 7. Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara (SBSN) disahkan dan diundangkan di Jakarta pada tanggal 17 Mei 2008 (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2008 Nomor 70, Tambahan Lembar Negara Republik Indonesia Nomor 4852)
 8. Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Pebankan Syariah disahkan dan diundangkan di Jakarta pada tanggal 16 Juli 2008 (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2008 Nomor 94, Tambahan Lembar Negara Republik Indonesia Nomor 4867)
 9. Undang-Undang Nomor 50 Tahun 2009 tentang Perubahan Kedua Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama disahkan dan diundangkan di Jakarta pada tanggal 29 Oktober 2009 (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2009 Nomor 159, Tambahan Lembar Negara Republik Indonesia Nomor 5078)

4.5 Peluang Formalisasi Hukum Islam di Indonesia

Dari paparan di atas dapat kita lihat, bahwa hukum Islam sebagai tatanan hukum yang dipedomani dan ditaati oleh masyarakat Indonesia adalah hukum yang telah hidup dalam masyarakat, dan merupakan sebagian dari ajaran dan keyakinan Islam yang eksis dalam kehidupan hukum nasional, serta merupakan bahan dalam pembinaan dan pengembangannya. Sejarah perjalanan hukum di Indonesia, kehadiran hukum Islam dalam hukum nasional merupakan perjuangan

eksistensi. Teori eksistensi merumuskan keadaan hukum nasional Indonesia, masa lalu, masa kini, dan masa depan, menegaskan bahwa hukum Islam itu ada dalam hukum nasional Indonesia, baik yang tertulis maupun tidak tertulis. Ia ada dalam berbagai lapangan kehidupan hukum dan praktik hukum.⁴⁹⁵

Ada tiga landasan yang memberi posisi yuridis bagi keberlakuan hukum Islam di Indonesia; yaitu :⁴⁹⁶

1. Dasar filosofis, yang memberi injeksi luar biasa atas kelahiran sikap epistemologi Islam yang mempunyai sumbangan besar bagi tumbuhnya pandangan hidup, cita moral dan cita hukum dalam kehidupan sosio-kultural masyarakat.
2. Dasar sosiologis, yang menyiratkan bahwa tingkat religiusitas yang telah menyebar ke berbagai tempat dan wilayah, sehingga hal ini terpatri secara kuat dan berlangsung terus menerus.
3. Dasar yuridis, bisa dilihat dari akar sejarah bangsa Indonesia pada setiap masanya. Hukum Islam sejak pra kemerdekaan hingga lahirnya orde baru dan munculnya era reformasi senantiasa diberi tempat, meskipun presentasi di setiap masanya berbeda-beda.

Disamping itu, penerapan Hukum Islam di Indonesia sesungguhnya merupakan hal yang konstitusional. Karena, baik dalam UUD 1945 sebelum amandemen maupun sesudah amandemen, kebebasan untuk memeluk agama dan beribadah menurut agama dan kepercayaannya masing-masing dijamin dan dilindungi dalam konstitusi. Sebagaimana disebut dalam Pasal 29 ayat (1) dan (2) UUD 1945:⁴⁹⁷

- (1) Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa
- (2) Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu

Menurut Ismail Sunny, sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, setelah Indonesia merdeka dan UUD 1945 berlaku sebagai dasar negara, kendati tanpa

⁴⁹⁵ Lihat Mardani, *Op. Cit.*, hal. 171.

⁴⁹⁶ Lihat Abdul Gani Abdullah, *Hukum Islam dalam Tatanan Masyarakat Indonesia*, (Jakarta : Logos Wacana Ilmu, 1998), hal. 54-55.

⁴⁹⁷ UUD Negara Republik Indonesia Tahun 1945.

memuat ketujuh kata dari Piagam Jakarta, hukum Islam tetap berlaku bagi bangsa Indonesia yang beragama Islam berdasarkan pasal 29 UUD 1945.⁴⁹⁸

Sedangkan menurut pakar hukum adat, Prof. Hazairin, bahwa kata ”beribadat” sebagai kelanjutan dari jaminan negara bagi tiap-tiap penduduk untuk memeluk agama dalam pasal 29 ayat (2) adalah dengan pengertian menjalankan syari’at (hukum) agama. Negara berkewajiban menjalankan syariat agama Islam sebagai hukum dunia untuk umat Islam, syariat agama Kristen untuk umat kristen dan seterusnya sesuai syariat agama yang dianut oleh bangsa Indonesia bila agama tersebut mempunyai syariat agama untuk penganutnya.⁴⁹⁹

Apalagi kalau kita cermati kalimat ” beribadat menurut agamanya”, berarti kita harus memahami apa pengertian ”ibadat” menurut agama Islam. Secara bahasa ibadat berasal dari bahasa arab (عبادة) berarti : ketaatan , merendahkan diri, pengabdian, penyembahan, doa.⁵⁰⁰ Sedangkan pengertian secara istilah, ibadah adalah :

إِسْمٌ جَامِعٌ لِكُلِّ مَا يُحِبُّهُ اللَّهُ وَيَرْضَاهُ مِنَ الْأَقْوَالِ وَالْأَفْعَالِ الظَّاهِرَةِ وَالْبَاطِنَةِ

”Sebutan bagi semua hal yang dicintai dan diridlai oleh Allah, baik yang berupa perkataan maupun perbuatan, baik yang bersifat lahir maupun batin.”⁵⁰¹

Lalu apa yang dicintai dan di ridlai Allah tersebut? Dalam Al-Qur’an disebutkan antara lain :

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا

*”Pada hari Ini Telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan Telah Kucukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan Telah Ku-ridhai Islam itu jadi agama bagimu”*⁵⁰²

⁴⁹⁸ Ismail Sunny. *Op. Cit.*,

⁴⁹⁹ Lihat Hazairin, *Demokrasi Pancasila*, hal 75, seperti dikutip oleh Rifyal Ka’bah, *Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta : Desetasi di Fakultas Hukum Universitas Indonesia, 1999) hal. 77-78

⁵⁰⁰ Ibnu Mandhur, *Lisanul Arab, Op. Cit.*, 31/2778, Al-Fairuzi, *Al-Qamus Al-Muhith, Op. Cit.*, 1/378, Ensiklopedi Hukum Islam, 1999, hal. 592.

⁵⁰¹ Lihat: Ensiklopedi Hukum Islam, *Ibid.* Ibnu Taimiyyah, *Al-‘Ubudiyyah*, (Beirut : Al Maktab Al-Islami, 2005) 1/44, Dr. Abullah bin Abdul ‘Aziz Al-Jabrin, *Tahdzib Tashil Al-‘Aqidah Al-Islamiyyah*, (Riyadl, 1425 H) hal. 38. Muhammad bin Shalih Al-‘Utsaimin, *Al-Qaul Al-Mufid ‘Ala Kitab At-Tauhid*, (Dammam : Daru Ibnu Al-Jauzi, 1423 H) hal. 14.

⁵⁰² QS. Al-Maidah : 3.

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ

”Katakanlah: "Jika kamu (benar-benar) mencintai Allah, **ikutilah aku (Nabi Muhammad), niscaya Allah mencintaimu dan mengampuni dosa-dosamu.**"⁵⁰³

Disebutkan juga dalam Hadits Qudsi⁵⁰⁴

وَمَا تَقْرَبُ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ

”Tidaklah hamba-Ku mendekati diri kepada-Ku dengan sesuatu yang lebih Aku cintai daripada apa yang telah Akuwajibkan. Hamba-Ku tidak henti-hentinya mendekati diri kepada-Ku dengan ibadah-ibadah sunnah hingga aku mencintainya.”⁵⁰⁵

Dari pengertian ibadat diatas, maka yang dimaksud ibadah menurut agama Islam adalah menjalankan ajaran Islam itu sendiri yang mencakup seluruh aspek yang berada dalam ruang lingkup ajaran Islam sebagaimana telah dikemukakan dalam Bab 3.

Disamping itu, dalam Dekrit Presiden 5 Juli 1959 dinyatakan : ” *Bahwa kami berkeyakinan bahwa Piagam Jakarta tertanggal 22 Juni 1945 menjiwai Undang-Undang Dasar 1945 dan adalah merupakan suatu rangkaian kesatuan dengan konstitusi tersebut*”⁵⁰⁶

Prof. Notonagoro, guru besar Universitas Gadjah Mada, memberikan arti terhadap kata “menjiwai” dalam Dekrit Presiden 5 Juli 1959 itu, sebagai berikut:

“Piagam Jakarta menjiwai UUD 1945, khususnya terhadap pembukaannya an pasal 29, pasal mana harus menjadi dasar bagi kehidupan hukum di bidang keagamaan. Dengan demikian, kepada perkataan “Ketuhanan” dalam pembukaan UUD 1945 dapat diberikan arti “Ketuhanan dengan kewajiban bagi umat Islam menjalankan syariatnya”, sehingga atas dasar ini dapat diciptakan perundang-undangan atau peraturan pemerintah lain bagi para

⁵⁰³ QS. Ali Imran : 31

⁵⁰⁴ Hadits Qudsi adalah yang apa diriwayatkan kepada kita dari Nabi Muhammad saw dengan menisbatkannya kepada Allah swt. Perbedaan Hadits Qudsi dengan Al-Qur’an adalah : Al-Qur’an lafadz dan maknanya dari Allah swt, membacanya bernilai ibadah (secara langsung), dan syaratnya harus *mutawatir*. Sedangkan Hadits maknanya dari Allah, namun lafadznya dari Nabi Muhammad, membacanya tidak bernilai ibadah (secara langsung), dan tidak disyaratkan *mutawatir*. (lihat : Dr Mahmud Thahan, *Taisir Musthalah Al-Hadits, Op. Cit.*, hal 67)

⁵⁰⁵ HR. Al-Bukhari Nomor 621, 20/158, HR Ibnu Hibban Nomor 347, 2/58.

⁵⁰⁶ Sumber: www.legalitas.org. yang tertuang dalam Keputusan Presiden Republik Indonesia Nomor 150 Tahun 1959. Ditetapkan di Jakarta tanggal 5 Juli 1959.

pemeluk agama Islam, yang dapat disesuaikan (atau yang) tidak bertentangan dengan hukum syariat Islam, dengan tidak mengurangi ketetapan yang termaktub dalam pasal 29 UUD 1945 bagi pemeluk agama lain.”⁵⁰⁷

Realitas-realitas tersebut di atas, selain sebagai bukti nyata keberadaan hukum Islam di Indonesia, juga sebagai suatu peluang besar untuk penerapan hukum-hukum Islam lebih lanjut. Tentu saja untuk menuju pada harapan tersebut, prinsip bertahap/gradual (*sunnatu At Tadarruj*) menjadi suatu keniscayaan, sebagaimana hal ini merupakan tabiat asal dari ajaran Islam dalam melakukan perubahan dan penerapan hukum-hukumnya. Upaya bertahap tersebut dilakukan baik melalui *Institutionalization*, maupun *internalization of pattern behavior*. Karena ada banyak faktor yang harus diperhatikan agar upaya tersebut berjalan secara efektif dan optimal.

Sebagaimana menurut Soerjono Soekanto yang telah dikemukakan di atas, agar hukum atau peraturan benar-benar berfungsi, senantiasa dapat dikembalikan pada paling sedikit 4 faktor, yaitu : Hukum atau peraturan itu sendiri, petugas yang menegakkannya, fasilitas yang diharapkan mendukung pelaksanaan hukum, dan warga masyarakat yang terkena ruang lingkup peraturan tersebut.⁵⁰⁸

Dari segi masyarakat yang terkena ruang lingkup peraturan tersebut, diperlukan adanya komitmen dan kekuatan aqidah pada sebagian besar kaum muslimin yang menandai kesiapan ideologis masyarakat muslim untuk hidup dengan sistem Islam pada seluruh tatanan kehidupannya. Diperlukan juga adanya supremasi pemikiran Islam di tengah masyarakat hingga muncul kepercayaan umum terhadap konsep ajaran Islam tentang kehidupan bernegara. Dari segi petugas yang menegakkannya, - misalnya - diperlukan kemampuan akademis yang handal untuk dapat mentransfomasikan ajaran-ajaran Islam ke dalam format konstitusi, undang-undang dan derivasi hukum lainnya. Termasuk adanya kompetensi untuk melakukan penegakan peraturan-peraturan tersebut, dengan ditunjang adanya sarana dan kemampuan materi yang memadai untuk itu.

⁵⁰⁷ Notonagoro, *Pancasila Secara Ilmiah Populer*, 1971, dikutip dari Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945*, (1997), hal. 132.

⁵⁰⁸ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Hukum Bagi Kalangan Hukum. Op. Cit.*, hal. 57.

Adapun dari segi hukum atau peraturan itu sendiri, Hukum Islam bersumber dari wahyu yang termaktub dalam Al-Qur'an dan As-Sunnah atau bersifat *given*, dengan segala ciri dan ruang lingkupnya yang mencakup berbagai aspek kehidupan. Dalam hukum Islam ada unsur-unsur yang bersifat *tsawabit* (tetap) ada pula yang bersifat *mutaghayyirat* (fleksibel). Hukum Islam juga tidak mengabaikan realitas sosial, baik dalam proses penerapannya, maupun dalam mengakomodir aspek sosial dalam hukumnya.⁵⁰⁹

Adapun terkait kekhawatiran kaum Islam liberal jika syariat Islam diterapkan maka adalah kalangan non muslim akan dirugikan, adalah kekhawatiran yang sangat tidak berdasar. Kebebasan beragama dan berkeyakinan mendapat jaminan yang pasti dalam dan jelas dalam Islam. Dalam perspektif Islam, Al-Qur'an telah secara jelas dan tegas menyatakan :

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ^ط

"Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam)."⁵¹⁰

قُلْ يَتَأَيُّهَا الْكٰفِرُونَ ﴿١﴾ لَا اَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٢﴾ وَلَا اَنْتُمْ عٰبِدُونَ مَا اَعْبُدُ ﴿٣﴾ وَلَا اَنَا عٰبِدُ مَا عٰبَدْتُمْ ﴿٤﴾ وَلَا اَنْتُمْ عٰبِدُونَ مَا اَعْبُدُ ﴿٥﴾ لَكُمْ دِيْنِكُمْ وِلِي دِيْنِ ﴿٦﴾

"Katakanlah: "Hai orang-orang kafir, Aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah. Dan kamu bukan penyembah Tuhan yang Aku sembah. Dan Aku tidak pernah menjadi penyembah apa yang kamu sembah, Dan kamu tidak pernah (pula) menjadi penyembah Tuhan yang Aku sembah. Untukmu agamamu, dan utukkulah, agamaku."⁵¹¹

لَا يَنْهٰكُمْ اَللّٰهُ عَنِ الَّذِيْنَ لَمْ يُقْتَلُوْكُمْ فِى الدِّيْنِ وَلَمْ يُخْرِجُوْكُمْ مِّنْ دِيْرِكُمْ اَنْ تَبْرُوْهُمْ وَتُقْسِطُوْا اِلَيْهِمْ ؕ اِنَّ اَللّٰهَ تَحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ

" Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir

⁵⁰⁹ Lihat pembahasan *Sunnatu At-Tadarruj fi Tasyri'* dan Kedudukan Al-'Urf dalam Syariat Islam pada sub bab sebelumnya.

⁵¹⁰ QS. Al-Baqarah : 256.

⁵¹¹ QS. Al-Kafirun : 1-6.

kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil.”⁵¹²

يَتَأْتِيَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ۚ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ
 ءَلَّا تَعْدِلُوا ۚ اَعْدِلُوا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ اِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

”Hai orang-orang yang beriman hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) Karena Allah, menjadi saksi dengan adil. dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. berlaku adillah, Karena adil itu lebih dekat kepada takwa. dan bertakwalah kepada Allah, Sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan.”⁵¹³

Ayat-ayat diatas, disamping dengan jelas menunjukkan jaminan kebebasan bagi pemeluk agama selain Islam, juga menunjukkan jaminan persamaan di depan hukum. Dalam praktiknya, jaminan ini telah ditegaskan oleh Rasulullah saw. Sebagaimana tertuang dalam Piagam Madinah sebagai konstitusi dalam kehidupan bernegara. Dalam konstitusi tersebut, dijelaskan antara lain klausul tentang pengakuan eksistensi kaum Yahudi sebagai bagian dari kesatuan komunitas umat bersama kaum Muslim di Madinah.⁵¹⁴

Fenomena yang lain tentang hal ini, seperti yang dilakukan oleh Umar bin Al-Khatthab yang memberikan jaminan keamanan bagi penduduk Iliya’ di Baitul Maqdis yang beragama Kristen dalam surat keputusannya. Berikut adalah penggalan dari surat keputusan tersebut :

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ هٰذَا مَا اَعْطٰی عَبْدِ اللّٰهِ عُمَرُ اَمِیْرُ الْمُؤْمِنِیْنَ اَهْلَ اِیْلِیَآءٍ مِنَ الْاَمَانِ
 اَعْطَاهُمْ اَمَانًا لِاَنْفُسِهِمْ وَاَمْوَالِهِمْ وَلِكُنَائِسِهِمْ وَصَلْبَانِهِمْ وَسَقِیْمِهَا وَبَرِیْئِهَا وَسَاِئِرِ مَلْتِهَا اَنْهٗ لَا
 تَسْكُنُ كُنَائِسَهُمْ وَلَا تَهْدُمُ وَلَا یَنْتَقِصُ مِنْهَا وَلَا مِنْ حِیْزِهَا وَلَا مِنْ صَلِیْبِهِمْ وَلَا مِنْ شِیْءٍ
 مِنْ اَمْوَالِهِمْ وَلَا یَكْرَهُونَ عَلٰی دِیْنِهِمْ وَلَا یَضَارُّ اَحَدٌ مِنْهُمْ

”Dengan Menyebut nama Allah Yang Maha Pengasih Maha Penyayang. Ini adalah yang diberikan oleh Umar selaku *Amirul Mu'minin*⁵¹⁵ kepada

⁵¹² QS. Al-Mumtahanah : 9

⁵¹³ QS. Al-Maidah : 8

⁵¹⁴ Lihat M Salim Al-Awwa, *Fi An Nidham As Siyasi li Ad Daulah Al-Islamiyyah*, (Kairo : Darusy Syuruq, 1989), hal 50-64.

⁵¹⁵ Sebutan untuk kepala negara (Khalifah).

penduduk Iliya'. Memberikan jaminan keamanan atas diri mereka, harta-harta mereka, gereja-gereja mereka, salib-salib mereka, yang sakit dan yang sehat, dan segala ajarannya. Bahwa gereja-gereja mereka tidak direndahkan dan tidak dihancurkan. Tidak dikurangi darinya, dari tempatnya, dari salib mereka, dan tidak pula dari seluruh harta mereka. Dan mereka tidak ditekan dan dipaksa karena alasan agama yang mereka anut."⁵¹⁶

Satu contoh lagi, kasus peradilan yang dialami Ali bin Abi Thalib saat beliau sedang menjabat sebagai *Khalifah*. Suatu ketika beliau mendapati baju perangnya berada di rumah seorang Yahudi. Maka Ali mengatakan kepada orang Yahudi tersebut : " ini adalah baju perunggu yang jatuh dari ontaku". Maka orang Yahudi itu menjawab : "ini adalah baju perunggu dan berada di tanganku" kemudian orang Yahudi tersebut mengatakan : " diantara kita hakim muslim" Maka mereka pun mendatangi Syuraih, seorang hakim pada masa kepemimpinan Ali yang ditunjuk serta diangkat oleh Ali. Syuraih mengatakan : " apa yang engkau kehendaki wahai *Amirul Mu'minin*?" Ali menjawab : "Baju perunggu jatuh dari ontaku dan ditemukan oleh orang Yahudi ini" Syuraih berkata: "apa yang engkau katakan wahai orang Yahudi?" Orang Yahudi tersebut menjawab; " ini adalah baju perunggu dan berada di tanganku" Sebenarnya Syuraih bukan tidak percaya kepada 'Ali, namun karena ketentuannya bagi yang mengklaim harus menunjukkan 2 orang saksi, maka Syuraih meminta Ali untuk mendatangkan 2 orang saksi. Maka beliau pun menghadirkan 2 orang saksi, yang pertama adalah Qumber, pembantu Ali, dan yang kedua adalah Hasan putra Ali sendiri. Maka oleh Syuraih, saksi yang pertama diterima, dan saksi yang kedua ditolak karena persaksian anak tidak berlaku untuk bapaknya. Sehingga syarat saksi tidak terpenuhi, dan hakim tidak boleh memutuskan berdasarkan subyektifitasnya. Maka Syuraih pun memenangkan orang Yahudi tersebut.⁵¹⁷

Adapun alasan adanya keragaman madzhab dalam hukum Islam, sehingga dengan alasan tersebut tidak bisa diterapkan, maka ini merupakan sikap standart ganda kaum Islam liberal dalam memandang suatu sistem hukum. Sebab, sesungguhnya yang memiliki keberagaman madzhab tidak hanya hukum Islam saja, dalam hukum barat pun juga memiliki tingkat keberagaman yang sangat

⁵¹⁶ Ibnu Jarir At-Thabari, *Tarikh Al-Umam Wa Al-Muluk*, (Beirut : Darul Kutub Al-'Ilmiyyah, 1407), 2/449.

⁵¹⁷ Lihat Muhammad bin Ismail Ash-Shan'ani, *Subulus Salam Syarh Bulughul Maram*, (Beirut : Darul Kutub Al-'Arabi, 2002), 4/240-241.

tinggi. Hukum barat yang dipelajari di Indonesia juga mengenal berbagai madzhab, seperti anglosaxon, continental, dan sebagainya. Demikian juga adanya kelompok-kelompok pemikiran para pakar hukum di Indonesia dalam menginterpretasikan teks-teks hukum di Indonesia. Pendapat para hukum barat juga menjadi rujukan dalam penentuan suatu hukum atau disebut jurisprudensi. Demikian juga dengan pendapat para pakar dalam syariat Islam.

Fenomena yang umum pada sistem hukum apapun ini, juga merupakan salah satu dasar dibentuknya Mahkamah Konstitusi di banyak negara di dunia, termasuk di Indonesia. Adanya Mahkamah Konstitusi di banyak negara ini, adalah sebuah fakta yang tidak dapat dipungkiri yang mengindikasikan bahwa sistem hukum apapun sesungguhnya memiliki potensi untuk memunculkan perbedaan madzhab. Salah satu fungsi mahkamah konstitusi dalam kehidupan bernegara adalah sebagai 'ahli tafsir' resmi konstitusi negara yang dikenal dengan jargon " *the guardian of the constitution* ". Lembaga Pengawal Undang-Undang Dasar adalah jargon yang terus didengungkan oleh Mahkamah Konstitusi RI.⁵¹⁸ Jargon ini juga seringkali dipakai oleh Mahkamah Konstitusi di berbagai negara.⁵¹⁹

Dalam Islam, keberagaman dalam masalah fiqh bukanlah suatu masalah. Bahkan hal ini sudah terjadi dan diakui sejak zaman Nabi Muhammad saw. Dalam sejarah penerapan syariat Islam, dengan pemahaman yang baik terhadap ajaran Islam, kaum muslimin tidak mengalami kerepotan dalam menentukan hukum Islam yang mana yang mau diterapkan. Tradisi ilmiah yang dibangun oleh ajaran Islam, menjadikan permasalahan perbedaan ini merupakan suatu hal yang sesungguhnya sangat mudah untuk disikapi, dan tidak serumit bayangan orang-orang yang tidak memahami hakikat ajaran Islam, atau tidak terbiasa dengan tradisi ilmiah. Bahkan sangat banyak buku yang telah disusun secara ilmiah terkait masalah bagaimana mensikapi perbedaan ini dengan baik, yang dalam hukum Islam dikenal dengan istilah " *Fiqh Al Ikhtilaf* " (fiqh perbedaan).⁵²⁰

⁵¹⁸ Lihat Mahkamah Konstitusi, *Laporan Tahunan Tahun 2006* (Jakarta: Setjen dan Kepaniteraan MK, 2006).

⁵¹⁹ Lihat Herbert Hausmaninger, *Judicial Referral of Constitutional Question in Austria, Germany, and Russia* dalam Tulane European and Civil Law Forum, Winter, 1997.

⁵²⁰ Lihat diantaranya : Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Kitab Ikhtilaf Al-Fuqaha*, (Beirut : Darul Kutub Al-'Ilmiyyah, tt), Ibnu Al-Jauzi, *At-Tahqiq Fi Masa'il Al-Khilaf*, (Kairo : Darul Wa'i Al-'Arabi), Muhammad bin Nashr Al-Marwazi (294 H), *Ikhtilafu Al-'Ulama*, (Beirut : 'Alamul Kutub, 1985), Muhammad bin Abdul Wahab bin Ali Bin Nasir (422 H), *Al-Isyrof 'Al-Nakti Masail Al-Khilaf*,

Adanya Kompilasi Hukum Islam di Indonesia, merupakan bukti kongkrit bahwa mempersatukan perbedaan dalam satu teks bukanlah sesuatu yang rumit seperti yang dibayangkan orang-orang liberal. Kompilasi Hukum Islam ini bahkan telah menjadi rujukan para hakim pengadilan agama dalam memutuskan suatu perkara. Sebaliknya, kalangan Islam Liberal justru berusaha menentang bukti nyata telah terealisasinya sesuatu yang menurut mereka sulit direalisasikan ini, dengan memunculkan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam (CLD KHI). Disamping itu, sikap memunculkan CLD KHI ini merupakan sikap kontradiktif kalangan Islam Liberal. Di satu sisi mereka menolak formalisasi hukum Islam, namun di sisi lain mereka justru membuat suatu draft tentang hukum Islam dan menuntut untuk diformalkan.

Apalagi jika menganggap seolah hukum Islam tidak dapat diterapkan sama sekali di Indonesia, atau seperti perkataan Azyumardi Azra bahwa penerapan hukum Islam "masih diragukan viabilitasnya",⁵²¹ atau ungkapan Moeslim Abdurrahman bahwa "tuntutan Penerapan syariat Islam masih sebatas imajinasi saja",⁵²² maka sesungguhnya kalangan Islam Liberal telah mundur jauh kebelakang. Karena, walaupun baru sebagian, faktanya sudah banyak syari'at Islam yang sudah diatur dan diterapkan oleh negara secara formal dan menjadi bagian dari hukum nasional.

Dalam keterangan-keterangan yang telah diuraikan di atas, secara umum ada beberapa hal yang harus dinafikkan atau didistorsi oleh kalangan Islam Liberal untuk menguatkan pendapat-pendapat mereka tentang sistem hukum Islam dan penerapannya di Indonesia, antara lain :

1. Keotentikan sumber hukum Islam (Al-Qur'an dan As-Sunnah)
2. Sejarah sumber hukum Islam dan sejarah hukum Islam
3. Ciri-ciri hukum Islam
4. Ruang lingkup ajaran Islam.

(Beirut : Daru Ibnu Hazm, 1999), Ibnu *Taimiyah, Raf'u Al-Malam 'An Al-A'immati Al-A'lam*, (Riyadh : Wikalah Ath-Thiba'ah Wat-Tarjamah, 1413 H), Ali Al-Khafif, *Asbab Ikhtilaf Al-Fuqaha*, (Kairo : Darul Fikr Al-'Arabi, 1996), Muhammad bin Abdurrahman Ad-Dimasyqi, *Rahmatul Ummah fi Ikhtilafi Al-A'immah*, (Al-Maktabah At-Taufiqiyyah), Dr. Jabir Fayyadl Al 'Alawani, *Adab Al-Ikhtilaf fi Al-Islam*, (Qatar : Riasah Al-Mahakim Wa Asy-Syu'un Ad-Diniyyah, 1405 H), Yasir Husai Burhami, *Fiqh Al-Khilaf Baina Al-Muslimin*, (Kairo : Darul 'Aqidah, 2000), dan lain sebagainya.

⁵²¹ Azyumardi Azra dalam Luthfi Assyaukanie, *Op. Cit.*, hal. 96-97.

⁵²² Moeslim Abdurrahman dalam Luthfi Assyaukanie, *Op. Cit.*, hal. 109-111.

5. Hakikat tujuan-tujuan syariat Islam
6. Tradisi ilmiah ajaran Islam
7. Perhatian Hukum Islam terhadap kondisi sosial
8. Peran hukum dalam perubahan sosial
9. Realitas Hukum Islam di Indonesia
10. Realitas hukum-hukum secara umum.

Sikap ini tidak mungkin muncul kecuali jika dibangun atas dasar akidah dan pola pikir yang salah terhadap ajaran Islam. Sehingga secara khusus Majelis Ulama Indonesia (MUI) telah mengeluarkan fatwa tentang dasar akidah dan pola pikir yang salah terhadap ajaran Islam dari kalangan Islam liberal ini, yaitu Pluralisme, Sekularisme, dan Liberalisme (Fatwa MUI terlampir). Terlebih lagi jika dikaitkan dengan kepentingan asing dibalik upaya yang gencar dari kalangan Islam liberal untuk mempropagandakan pemikiran-pemikirannya.⁵²³ Sehingga pendapat-pendapat mereka tentang hukum Islam, sama sekali tidak dapat dikatakan sebagai representasi dari pandangan atau ajaran Islam.

⁵²³ Lihat bab 2 pada pembahasan “Hubungan Orientalisme dan Liberalisme”. Fakta yang paling menonjol adalah adanya dukungan moril dan materiil dari barat terhadap aliran Islam liberal. Termasuk jika kita telusuri lebih jauh, bahwa ternyata sebagian besar ide-ide dan pemikiran kalangan Islam liberal hanyalah duplikasi dari pendapat-pendapat yang dilontarkan kaum orientalis di Barat.

BAB 5 PENUTUP

5.1 Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan dan analisis yang ada, ada tiga hal besar yang bisa disimpulkan di sini:

Pertama, terkait pendapat aliran Islam liberal tentang keotentikan dua sumber hukum utama hukum Islam yaitu Al-Qur'an dan As-Sunnah. Terhadap Al-Qur'an, kalangan Islam liberal cenderung memperlakukan secara formal atau dari segi keotentikan teksnya. Hal ini dapat dilihat dari pemikiran yang dikembangkan oleh mereka terhadap metodologi interpretasi atau penafsiran Al-Qur'an, yang mereka sebut dengan ilmu hermeneutika. Pemahaman umum yang dikembangkan dari metode ini adalah, sebuah teks selain produk si pengarang, juga merupakan produk budaya. Karenanya, konteks historis dari teks menjadi sesuatu yang sangat signifikan untuk dikaji. Penggunaan hermeneutika dalam penafsiran Al-Qur'an cenderung memandang teks Al-Qur'an sebagai produk budaya (manusia). Dan abai terhadap hal-hal yang sifatnya transenden (*ilahiyyah*). Dalam bingkai hermeneutika, Al-Qur'an jelas tidak mungkin dipandang sebagai wahyu Tuhan secara lafadz dan makna sebagaimana dipahami mayoritas umat Islam, tetapi ia merupakan produk budaya atau setidaknya wahyu Tuhan yang dipengaruhi oleh budaya Arab, yakni budaya di mana wahyu diturunkan.

Alasan utama yang dikemukakan dalam pandangan tersebut adalah realita sejarah keragaman bacaan Al-Qur'an, juga sejarah penulisan atau kodifikasi teks Al-Qur'an. Yang mana dari realita sejarah tersebut, yang menurut mereka berbeda-beda dan bahkan saling bertolak belakang, kalangan Islam Liberal memandang tidak bisa menjamin bahwa teks Al-Qur'an yang ada sekarang ini bersih dari modifikasi-modifikasi dan subyektivitas manusia.

Namun dengan menganalisa fakta yang sebenarnya, pandangan-pandangan tersebut telah terbantahkan, dan tidak dapat dipertanggungjawabkan keabsahannya. Dimulai realita proses turunnya wahyu, pengajaran dan periwayatan Al-Qur'an secara verbal, dan penulisan hingga kodifikasi, sama

sekali tidak membuka celah sedikitpun untuk dapat membenarkan pendapat kalangan Islam liberal yang meragukan keotentikan teks Al-Qur'an.

Kaum liberal juga melakukan kritik terhadap otentisitas (keaslian) hadits Rasulullah saw. dan meruntuhkan otoritas (*Hujjiyyah*)-nya sebagai salah satu sumber asasi dalam hukum Islam. Hal ini juga tidak lepas dari pengaruh kalangan orientalis yang notabene adalah para sarjana barat yang non muslim yang menyibukkan diri mengkaji Islam beserta seluk-beluknya. Pandangan kalangan Islam Liberal tentang Al-Hadits atau As-Sunnah sangat didasarkan pada pemahaman mereka tentang sejarah penulisan Hadits. Secara umum pandangan mereka menganggap bahwa hadits tidak dihafal dan ditulis sejak permulaan, sehingga sulit membedakan mana yang benar dan mana yang palsu.

Namun dengan menganalisa realita sejarah As-Sunnah, dimulai dengan realita perhatian shahabat Rasulullah terhadap As-Sunnah, kemudian fakta penulisan hadits pada masa Rasulullah, para shahabat, hingga mengkodifikasikan secara rapi, termasuk adanya tradisi keilmuan yang sangat ketat dalam periwayatan dan penulisan, antara lain adanya tradisi sanad, maka pendapat kaum liberal tentang keotentikan As-Sunnah sama sekali tidak terbukti keabsahannya.

Kedua, Pandangan yang paling menonjol dari kaum Islam Liberal adalah penolakan mereka terhadap formalisasi Hukum Islam khususnya di Indonesia. Secara umum dapat kita lihat alasan-alasan mereka melakukan penolakan terhadap formalisasi hukum Islam berkisar pada beberapa hal yaitu : tidak adanya kewajiban atau perintah dalam Islam untuk menformalkan ajaran Islam, penerapan syariat Islam berarti menzalimi sebagian kelompok masyarakat dan umat beragama lain, keragaman madzhab dalam hukum Islam yang membuat sulit menentukan hukum Islam yang mana yang mau diterapkan, juga pemahaman bahwa agama adalah wilayah individu atau privat, ketaatan pada agama adalah cerminan dari kebebasan pribadi yang tidak bisa diatur-atur oleh institusi eksternal seperti negara.

Salah satu bentuk hukum Islam yang sudah diformalkan dalam negara, yaitu masalah pernikahan dan hal-hal yang terkait dengannya, yang kemudian memunculkan Kompilasi Hukum Islam, ditentang sangat keras oleh kalangan Islam liberal. Penentangan itu salah satunya mereka wujudkan dalam bentuk

naskah tandingan Kompilasi Hukum Islam, yang mereka sebut dengan *Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam* (CLD-KHI). Hal ini merupakan sikap kontradiktif kalangan Islam Liberal. Di satu sisi mereka menolak formalisasi hukum Islam, namun di sisi lain mereka justru membuat suatu draft tentang hukum Islam dan menuntut untuk diformalkan.

Ketiga, ditinjau dari sudut hukum Islam, sangat jelas bahwa pandangan Islam Liberal terkait penolakan formalisasi Hukum Islam dengan segala alasannya, sangat bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam sendiri. Baik dari segi karakteristik ajaran Islam, ruang lingkungannya, hakikat tujuan-tujuannya, maupun metodologi pengambilan hukumnya. Sehingga pendapat kalangan Islam liberal tentang hukum Islam, tidaklah mencerminkan ajaran Islam yang sebenarnya. Namun justru banyak hal yang dinafikan, dikaburkan dan diselewengkan dari ajaran Islam.

Adapun jika ditinjau dari segi sosiologi hukum, dimana hukum dan realitas sosial adalah dua hal yang saling mempengaruhi, ada sebagian fenomena yang tidak dipertimbangkan oleh kalangan Islam liberal dalam mengemukakan pendapatnya tentang formalisasi ajaran Islam. Yaitu tentang fungsi hukum dalam perubahan sosial. Mereka hanya memandang pada sisi bahwa kondisi sosial-lah yang membentuk hukum, seolah hukum hanya semata-mata tunduk pada kondisi sosial. Walaupun dari sisi ini saja, realitas sosial masyarakat Indonesia sesungguhnya memberikan peluang besar bagi penerapan syariat Islam. Hukum Islam sebagai tatanan hukum yang dipedomani dan ditaati oleh masyarakat Indonesia adalah hukum yang telah hidup dalam masyarakat, dan merupakan sebagian dari ajaran dan keyakinan Islam yang eksis dalam kehidupan hukum nasional. Terlebih jika dilihat dari sisi hukum sebagai alat perubahan sosial. Hukum merupakan suatu gejala yang bersifat normatif. Artinya hukum merupakan kaidah-kaidah yang mengatur tingkah laku manusia di dalam pergaulan hidup.

Walaupun, baik ditinjau dari segi hukum Islam maupun sosiologi hukum, dibutuhkan suatu proses berkesinambungan dan faktor-faktor yang menudukung untuk dapat memformalkan dan menerapkan hukum Islam di Indonesia secara maksimal dan efektif.

5.2 Saran

Berdasarkan hasil penelitian ini, maka ada beberapa saran yang direkomendasikan oleh peneliti.

Pertama, Secara praktis, diharapkan hasil penelitian ini dapat dijadikan masukan bagi penelitian-penelitian selanjutnya.

Kedua, bagi kalangan akademis khususnya pada fakultas-fakultas hukum, diharapkan dapat melakukan pengkajian lebih mendalam tentang hukum Islam secara ilmiah dan obyektif. Dan membedakan mana yang merupakan bagian dari ajaran Islam dan mana yang hanya merupakan pendapat tentang ajaran Islam. Seperti pendapat-pendapat kaum Islam liberal tentang hukum Islam yang tidak dapat dibuktikan secara Ilmiah dari sudut pandang ajaran Islam sendiri dan metodologinya. Karena sejauh pengetahuan peneliti, karya-karya yang ditulis dalam lingkungan akademis (khususnya fakultas hukum) tentang hukum Islam, banyak yang belum menunjukkan hal ini. Hal ini dapat dilihat pada kutipan-kutipannya, rujukan-rujukan pendapatnya, dan sebagainya. Lebih-lebih ajaran Islam juga telah memiliki tradisi ilmiah tersendiri yang cukup ketat dan mapan.

Ketiga, bagi kalangan masyarakat pada umumnya, untuk terus menjaga dan meningkatkan tradisi keilmuan dan akhlak mulia sebagai bangsa yang cerdas dan bermartabat. Sehingga dengan hal ini masyarakat akan terjaga dari berbagai pemikiran serta propaganda yang merusak dan menyesatkan, khususnya aliran Islam liberal yang syarat dengan kepentingan barat terhadap dunia Islam dan kaum muslimin.

Keempat, dengan telah dikeluarkannya fatwa haram oleh MUI terhadap berbagai ajaran dan pemikiran kalangan Islam liberal, maka perlu sosialisasi lebih luas tentang hal ini dari semua pihak. Dari pihak ulama, institusi pendidikan formal maupun non formal, media, termasuk pemerintah sebagai Insitusi yang membentuk dan mendirikan MUI.

DAFTAR PUSTAKA

A. Buku

- Abadi, Al-Fairuz . *Al-Qamus Al-Muhith*. Mesir : Darul Kutub
- Abdullah, Abdul Gani. 1998. *Hukum Islam dalam Tatanan Masyarakat Indonesia*. Jakarta : Logos Wacana Ilmu
- Abd. Muthallib, Rif'at Fauzi. 1398 H. *Al Madkhal Ila Tautsiqi As-Sunnah*. Mesir : Maktabah Al-Khaniji
- Abd. Qadir, Abd. Muhdi bin. 1409 H. *As-Sunnah An-Nabawiyyah; Makanatuha 'Awamiluha Baqa'uha Tadwinuha*. Kairo : Darul I'tishom
- Abdul Qodir, 'Adil bin. 1997. *Al-'Urf : Hujjiyyatuhu wa Atsaruhu fi Fiqhi Al Mu'amalat Al-Maliyah 'Inda Al-Hanabilah*. Makkah : Al-Maktabah Al-Makkiyyah
- 'Abdi Rabbihi, Ibnu. 1928. *Al-'Iqdu Al-Farid*. Kairo
- Abd. Salam, Al-'Izz bin. *Qawa'id Al-Ahkam fi Mashalih Al- Anam*. Beirut : Darul Kutub Al-'Ilmiyyah
- Abu Al-Hasan, Ahmad bin Faris bin Zakariya. 1979. *Mu'jam Maqayis Al-Lughah* . Beirut: Darul Fikr
- Abu Ghaddah, Abdul Fattah . 1404 H. *Lamahat min Tarikh As-Sunnah wa 'Ulum Al-Hadits*. Suriah: Maktab Al-Mathbu'at
- Abu Zahroh, Muhammad. 1995. *Al-'Alaqoh Ad-Dauliyyah fil Islam*. Kairo: Darul Fikr Al-'Arobi
- Ad-Dani. 1379 H. *Al-Muhkam Fi Naqt Al-Mashahif* . Damaskus
- Ad-Dimasyqi, Muhammad bin Abdirrahman. *Rahmatul Ummah fi Ikhtilafi Al-A'immah*. Al-Maktabah At-Taufiqiyyah
- Adz-Dzahabi, Abu 'Abdillah Muhammad bin 'Utsman. 1985. *Siar A'lami An-Nubala'* . Beirut : Mu'assasah Ar-Risalah
- Achmad, M. Kholidul Adib dan Wiwit Rizka Fatkhurrahman (editor). 2005. *Indahnya Kawin Sesama Jenis : Demokratisasi Dan Perlindungan Hak-Hak Kaum Homoseksual*. Semarang : Lembaga Studi Sosial dan Agama (eLSA)

- ‘Ajmi, Abdul Fattah As-Sayyid. 2001. *Hidayatul Qori’ ila Tajwidi Kalamil Bari*. Madinah: Darul Fajr Al-Islamiyyah
- Al-A'dhami, Muhammad Musthafa. 1401 H. *Dirasat fi Al-Hadits An-Nabawi wa Tarikh Tadwinih*. Saudi Arabia
- A'la, Abd. 2003. *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal; Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina
- Al-‘Alawani, Jabir Fayyadl . 1405 H. *Adab Al-Ikhtilaf fi Al-Islam*. Qatar : Riasah Al-Mahakim Wa Asy-Syu’un Ad-Diniyyah
- Al-Albani, Nashiruddin. *Manzilatu As-Sunnah Fi Al-Islam*. Al-Maktabah Asy Syamilah. versi 3.5
- Al-Amidy, Ali bin Muhammad. 1984. *Al-Ihkâm fî Ushûl Al-Ahkâm*. Beirut: Dâr Al-Kutub Al-‘Arabi
- Al-Ashbahani, Ahmad bin Abdullah. 1983. *Dala'il An-Nubuwwah*. Bagdad : Maktabah An-Nahdlah
- Al-‘Asqalani, Ibnu Hajar. 1379 H. *Fathul Bari Syarh Shahih Al-Bukhari*. Beirut : Darul Ma’rifah
- _____. *Tahdzib At-Tahdzib*. Al-Maktabah Asy-Syamilah versi. 3.5
- _____. 1470 H. *Hadyu As-Sari Muqaddimah Fathul Bari*. Kairo : Maktabah As-Salafiyah
- Al A'zami, M.Musthafa. 2005. *The History of The Qur’anic Text From Revelation to Compilation*. Terjemahan Sobirin Solihin, Anis Malik Thoha, Ugi Suharto, dan lili Yulyadi. Jakarta : Gema Insani Press
- _____. 2000. *Hadits Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*. Jakarta : Pustaka Firdaus
- _____. 1981. *Kuttab An-Nabi*. Riyadl
- Al-Badawi, Ahmad Muhammad. 1999. *Maqashid Asy-syari’ah 'Inda Ibnu Taimiyyah*. Yordania: Darun Nafa'is
- Al-Baghdadi, Abdurrahman. 1995. *Mafhum Al-Khalifah wa Al-Khilafah fi Al-Hadharah Al-Islamiyah*
- Al-Baghdadi , Al-Khathib . 1974. *Taqyidu Al-'Ilm*. Damaskus : Daru Ihya' As-Sunnah

- _____ . 1349 H. *Tarikh Baghdad*, Kairo: Maktabah Al Khaniji
- Al-Baihaqi, Abu Bakr Ahmad bin Al-Husain Ali. *As-Sunan Ash-Shoghir*. Karaci: Silsilah Mansyurat Universitas Ad-Dirosah Al-Islamiyyah
- _____. 1994. *As-Sunan Al-Kabir*. Makkah: Maktabah Darul Bar
- _____. *Syu'abul Iman*. Beirut: Darul Kutub
- Al-Baqilani. *Al Intisar Li Al-Qur'an*. Iskandariah
- Al-Bazzar, Abu Bakr Ahmad bin Umar bin Abdul Kholiq. *Al-Bahru Az-Zakhkhor (Musnad Al Bazzar)*. Beirut: Mu'assasah Ulumul Qur'an
- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail Abu Abdillah. 1987. *Al-Jami' Ash-Shohih Al-Mukhtashor* . Beirut: Daru Ibni Katsir
- Al-Butthi, Muhammad Sa'id Ramadlan. 1999. *Fiqhus Sirah: Dirasat Manhajiyyah 'Ilmiyyah li Shiratil Musthafa 'Alaihish Sholatu was Salam*, terjemahan Ainur Rafiq Shaleh Tamhid, Lc (Sirah Nabawiyah : Analisis Ilmiah Manhajiah Sejarah Pergerakan Islam di Masa Rasulullah saw.). Jakarta : Ribbani Press
- Ad-Daruquthni, Ali bin Umar Abu Al Hasan. 1966. *Sunan Ad-Daruquthni*. Beirut: Darul Ma'rifah
- Al-Awwa, M Salim. 1989. *Fi An-Nidham As-Siyasi li Ad-Daulah Al-Islamiyyah*. Kairo : Darusy Syuruq
- Al-Burnu, Muhammad Shidqi bin Ahmad Muhammad . 1998. *AlWajiz fi Idlah Qawa'id Al-Fiqhi Al-Khulliyah*. Beirut : Mu'assasah Ar-Risalah
- Al-Farro' , Abi Ya'la Muhammad Ibnul Husain Al-Hambali. 2000. *Al-Ahkam As-Sulthoniyyah*. Beirut: Darul Kutub Al-'Ilmiyyah
- Al-Fasi, 'Ial . 1993. *Maqashid Asy-syari'ah Al-Islamiyyah wa Makarimuha*. Darul 'Arab Al-Islami
- Al-Fayumi, Ahmad bin Ahmad bin Ali. *Al-Mishbah Al-Munir*. Beirut: Al-Maktabah Al Ilmiyah
- Al-Hakim, Muhammad bin Abdullah Abu Abdillah. 1990 *Al-Mustadrok*. Beirut: Darul Kutub Al-Ilmiyyah
- Ali Bin Nasir, Muhammad bin Abdul Wahab bin. 1999. *Al-Isyrof 'An-Nakti Masail Al-Khilaf*. Beirut : Daru Ibnu Hazm

- Ali, Mohammad Daud. 1998. *Hukum Islam, Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta : PT Raja Grafindo Persada
- Al-Ishbahani, Abu Na'im Ahmad bin Abdullah. *Dzikru Akhbar Ishbahan*. Darul Kutub Al-Islami
- Al-Jabrin, Abullah bin Abdul 'Aziz. 1425 H. *Tahdzib Tashil Al-'Aqidah Al-Islamiyyah*. Riyadl
- Al-Jauzi, Ibnu. *Tarikh 'Umar Bin Al-Khatthab*. Mesir : Matba'ah At-Taufiq Al-Adabiyah
- _____. *At-Tahqiq Fi Masa'il Al-Khilaf*. Kairo : Darul Wa'i Al-'Arabi
- Al-Jauziah, Ibnul Qayyim. *Syifa' Al-'Ilal*. Riyad: Maktabah Ar-Riyadl Al-Haditsah
- Al-Jazari, Abu Al Hasan 'Ali bin Muhammad. 1970. *Usudul Ghabah fi Ma'rifati Ash-Shohabah*. Kairo: Thab'ah Asy-Sya'b
- Al-Juwaini , Abdul Malik bin Abdullah bin Yusuf. 1979. *Ghiyats Al-Umam Wat Tiyyats Adh-Dhulm*. Iskandaria: Darud Dakwah
- Al-Khadimi, Nuruddin Mukhtar. 1998. *Al-Ijtihad Al-Maqashidi Hujjiyyatuhu, Dlawabithuhu, Majalatuhu*. Qatar: Kitabul Ummah
- Al-Khafif, Ali . 1996. *Asbab Ikhtilaf Al-Fuqaha*. Kairo : Darul Fikr Al-'Arabi
- Al-Khalidi, Mahmud Abdul Majid. 1980. *Qawaid Nizham Al-Hukm fi Al-Islam*. Kuwait : Darul Buhuts Al-Ilmiyah
- Al-Khan, Musthafa Sa'id. 2000. *Al-Kafi Al-Wafi fi Ushul Al-Fiqh Al-Islami*. Beirut: Mu'assasah Ar-Risalah
- Al Khathib, Muhammad 'Ujaj. 1383 H. *As-Sunnah Qabla At Tadwin*. Kairo: Maktabah Wahbah
- Al-Khazraji, Shafiyuddin Ahmad bin Abdullah. 1416 H. *Khulashah Tahdzib Tahdzib Al-Kamal fi Asma Ar-Rijal*. Beirut : Darul Basya'ir
- Al-Marwazi, Muhammad bin Nashr. 1985. *Ikhtilafu Al-'Ulama*. Beirut : 'Alamul Kutub
- Al-Mawardi , Abil Hasan 'Ali Bin Muhammad bin Habib. 1989. *Al-Ahkam As-Sulthoniyyah Wal Wilaayatu Ad-Diniyyah*. Kuwait: Maktabah Daru Ibn Qutaibah

- Al-Mubarakfuri, Shofiyur Rahman. 2004. *Ar-Rahiq Al-Makhtum: Bahtsu fi As-Sirah An-Nabawiyah*. Madinah : Darul Wafa'
- Al-Qahthani, Said . 2005. *Aqidah Ahlu As-Sunnah wal Jama'ah 'Ala Dlawi Al-Kitab wa As-Sunnah*. Makkah: Daru Thayyibah Al-Khadlra'
- Al-Qalqasyandi. 1985. *Ma`atsir Al-Inafah fi Ma`alim Al-Khilafah*. Kuwait: Darun Nasyr
- Al-Qarrafi, Syihabuddin Abu Al 'Abbas Ahmad bin Idris. 1973. *Syarhu Tanqih Al-Fushul fi Ikhtishari Al-Mahshul fi Al-Ushul*. Kairo: Darul Fikr
- _____. *Al-Furuq*. Beirut; Darul Ma'rifah
- Al-Qardhawi, Yusuf. 1997. *Fiqih Negara*, terj. Syafril Halim. Jakarta: Rabbani Press
- _____. *Al-Marja'iyah Al-Ulya fi Al-Islam li Al-Qur'an wa As-Sunnah*. Kairo : Maktabah Wahbah
- _____. 2003. *Al-Fiqh Al-Islami baina Al-Ashalah wa At-Tajdid*. Kairo : Maktabah Wahbah
- _____. 1994. *Ijtihad Al Mu'ashir Baina Al Indlibath wa Al Infirath* . Daru At Tauzi' wa An Nasyr Al-Islamiyyah
- _____. 1995. *Ijtihad Kontemporer Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan*, terj. Abu Barzani. Surabaya : Risalah Gusti
- _____. 2000. *Maufiqul Islami min Kufri Al-Yahudi wa An-Nashara*, (terj. *Bagaimana Islam Menilai Yahudi dan Nasrani*). Jakarta : Gema Insani Press
- Al-Qurthubi. 1388 H. *Jami' Bayanul 'Ilm wa Wa Fadllihi*. Madinah : Al-Maktabah As Salafiyyah
- Al-'Utsaimin, Muhammad bin Shalih. 1423 H. *Al-Qaul Al-Mufid 'Ala Kitab At-Tauhid*. Dammam : Daru Ibnu Al-Jauzi
- Al-Yubi, Muhammad Sa'd bin Ahmad. 1998. *Maqashid Asy-syari'ah Al-Islmiyyah wa 'Alaqatuha bil Adillah At-Tasyri'iyah*. Saudi Arabia: Darul Hijrah
- Amiruddin, M. Hasbi. 2000. *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*. Yogyakarta: UII Press
- Anis, Ibrahim et.al. 1972. *Al-Mu'jam Al-Wasith*. Kairo : Darul Ma'arif

- An Naim, Abdullahi Ahmad. 1996. *Dekonstruksi Syariah*. Yogyakarta: LKiS
- An-Naisaburi, Muhammad bin Ishaq bin Huzaimah Abu Bakr. 1970. *Shohih Ibnu Huzaimah*. Beirut: Al Maktab Al-Islami
- An-Naisaburi, Muslim bin Al Hajjaj Abul Husain. *Shohih Muslim*. Beirut: Daru Ihya' At Turots
- An-Naisaburi, Al Hafidz. 1997. *Ma'rifatu 'Ulumil Hadits*. Madinah: Al-Maktabah Al-Ilmiyyah
- An-Namlah, Abdul Karim. 1996. *Ithaf Dzawi Al-Basha'ir bi syarh Raudlatu An-Nadhir fi Ushul Al-Fiqh*. Riyadl: Darul 'Ashimah
- An-Nasa'i, Ahmad bin Syu'aib Abu Abdir Rohman. 1986. *Sunan An-Nasa'i*. Halb: Maktab Al Mathbu'at Al-Islamiyyah
- An-Nawawi. 1985. *At-Taqrib*. Kairo: Darul Kutub Al-Haditsah
- Anshari, Endang Saifuddin. 1997. *Piagam Jakarta 22 Juni 1945*
- Anwar, Muhammad. 1995. *Wilayahul Mar'ah Fil Fiqhi Al-Islami*. Riyadl: Darul Balansiah
- Apeldoorn, L.J. van. 2001. *Pengantar Ilmu Hukum*, Cet. Ke-29. Jakarta: Pradnya Paramita
- Arif, Syamsudin. 2008. *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*. Jakarta, Gema Insani Press
- Arinanto, Satya. 2008. *Hak Asasi Manusia Dalam Transisi Politik di Indonesia*. Jakarta : Pusat Studi Hukum Tata Negara Fakultas Hukum Universitas Indonesia
- Ar-Ramahramzi, Al-Hasan bin Abdurrahman. 1971. *Al-Muhaddits Al-Fashil Baina Ar-Rawi wa A- Wa'i*. Damaskus : Darul Fikr
- As-Sajistani, Abu Dawud Sulaiman bin Al-Asy'ats. *Sunan Abi Dawud*. Beirut: Darul Kutub Al-'Arabi
- Asshiddiqie, Jimly. 2006. *Pengantar Hukum Tata Negara Jilid II*. Jakarta: Sekretariat Jendral dan Kepaniteraan Mahkamah Konstitusi
- _____. 2005. *Konstitusi dan Konstitusionalisme*. Jakarta: Konstitusi Press
- Ash-Shiddieqy, M. Hasbi. 1991. *Ilmu Kenegaraan Dalam Fiqih Islam*. Jakarta: Bulan Bintang

- _____ . 1987. *Pengantar Ilmu Fiqih*. Jakarta : Bulan Bintang
- _____ . 1975. *Falsafah Hukum Islam*. Jakarta : Bulan Bintang
- Ash-Shabuni, Muhammad 'Ali. 1985. *At-Tibyan Fi Ulumil Qur'an*. Beirut: 'Alamul Kutub
- Ash-Shan'ani, Muhammad bin Ismail. 2002. *Subulus Salam Syarh Bulughul Maram*. Beirut: Darul Kutub Al Arabi
- As-Sabki, Tajuddin. 1991. *Al-Asybah wa An-Nadha'ir*. Beirut : Darul Kutub Al-'Ilmiyyah
- As-Suyuthi, Jalaluddin. *Al-Itqon Fi 'Ulumil Qur'an*. Al-Maktabah Asy-Syamilah versi 3.5
- _____ . 1993. *Ad-Dur Al-Mantsur*. Beirut : Darul Fikr
- _____ . 1392 H. *Tahdzir Al-Khawash Min Akadzibi Al-Qashash*. Damaskus: Al-Maktab Al-Islami
- _____ . *Tarikh Al-Khulafa'* . Beirut: Darul Kutub Al-'Ilmiyyah
- Assyaukanie, Luthfi. 2002. *Wajah Liberal Islam di Indonesia*. Jakarta, Jaringan Islam Liberal
- _____ . 2007. *Islam Benar Versus Islam Salah*. Depok: Kata Kita
- Asy-Syaukani, Muhammad bin Ali bin Muhammad. 1999. *Irsyadu Al Fuhul ila Tahqiqi Al-Haq min Ilmi Al-Ushul*. Darul Kitab Al-'Arabi
- Asy-Syathibi, Abu Ishaq . 1975. *Al-Muwafaqah fi Ushul Asy-syari'ah*. Mesir: Al-Maktab At-Tijariyyah
- At-Tamimi, Muhammad bin Hibban bin Ahmad Abu Hatim. 1993. *Shohih Ibnu Hibban*. Beirut: Muassasah Ar-Risalah
- Ath-Thabari, Ibnu Jarir . 1374 H. *Tafsir Ath-Thabari*. Kairo: Maktabah Ibnu Taimiyah
- _____ . 1407. *Tarikh Al-Umam Wa Al-Muluk*. Beirut : Darul Kutub Al-'Ilmiyyah
- _____ . *Kitab Ikhtilaf Al-Fuqaha'* . Beirut : Darul Kutub Al-'Ilmiyyah
- Ath-Thabrani, Abul Qosim Sulaiman bin Ahmad. 1410 H. *Al-Mu'jam Al -Ausath*. Kairo: Darul Haromain

- Ath-Thahan, Mahmud. t.t. *Taisir Mustholah Al-Hadits*. Kuwait: Maktabah Al Ma'arif
- _____. *Ushulut Takhrij wa Dirasah Al-Asanid*. Riyadh: Maktabah Al-Ma'arif
- At-Tirmidzi, Muhammad bin Isa Abu Isa. *Sunan At-Tirmidzi*. Beirut: Darul Ihya' At Turats Al-Arabi
- Azhary, Muhammad Tahir. 2003. *Negara Hukum : Suatu Studi Tentang Prinsip-Prinsipnya Dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya Pada Periode Madinah dan masa Kini*. Jakarta: Prenada Media
- Az-Zarkasyi , Badruddin Muhammad bin Abdullah. 1376 H. *Al-Burhan Fi 'Ulumil Qur'an*. Beirut : Darul Ma'rifah
- _____. 2000. *Al-Bahr Al-Muhid Fi Ushul Al-Fiqh*. Beirut : Darul Kutub Al-'Ilmiyyah
- Az-Zarqa', Musthafa Ahmad . 1387 H. *Al-Madkhal Al-Fiqhi Al-'Am*. Damaskus: Mathabi' Alif Ba' Al-Adib
- Az-Zarqani. *Manahilul 'Irfan Fi 'Ulumi Al-Qur'an*. Mathba'ah Al-Babi Al-Halabi
- Az-Zuhaili , Wahbah. 1985. *Al-Fiqhul Islami Wa Adillatuhu*. Suriyah: Darul Fikr
- _____. 1986. *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*. Beirut : Darul Fikr
- Badawi, Abdur Rahman. 1983. *Mausu'ah Al-Mustasyriqin*. Beirut : Darul 'Ilmi Lil Malayin
- Barton, Greg. 1999. *Gagasan Islam Liberal di Indonesi*. Jakarta: Paramadina
- Bisri , Cik Hasan (ed.). 1988. *Hukum Islam dalam Tatanan Masyarakat Indonesia*. Jakarta : Logos Publising
- Black, Henry Campbell. 1990. *Black's Law Dictionary*, 6th Ed.. Minnesota: West Publishing Co., St. Paul
- Budiardjo, Miriam . 1993. *Dasar-dasar Ilmu Politik*. Jakarta: Gramedia
- Burhami, Yasir Husai. 2000. *Fiqh Al Khilaf Baina Al Muslimin*. Kairo : Darul 'Aqidah
- Coubrey, Mc, Hilaire dan Nigel D. White. 1996. *Textbook on Jurisprudence*, 2nd Ed. London: Blackstone Press

- Daryanto S. S. 1997. *Kamus Bahasa Indonesia Lengkap*. Surabaya : Apolo
- Effendy, Bahtiar. 1998. *Islam dan Negara; Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Jakarta : Paramadina
- El Muhtaj, Majda. 2007. *Hak Asasi Manusia dalam Konstitusi Indonesia dari UUD 1945 Sampai dengan Amandemen UUD 1945 Tahun 2002*. Jakarta: Penerbit Kencana
- Engineer, Asghar Ali. 1997. *Islam dan Teologi Pembebasan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Ensiklopedi Hukum Islam*. 1999
- Esack, Farid. 1998. *Al-Qur'an dan Pluralisme*. Jakarta : Mizan
- Esposito , John L. & John O. Voll. 1999. *Demokrasi di Negara-Negara Muslim: Probem dan Prospek*, terj. Rahmani Astuti . Bandung: Mizan
- Esposito.1992. *Challengers Islam Myht or Reality*
- Fauzi, Rif'at (ed). 1406 H. *Shohifah 'Ali bin Abi Thalib*. Kairo: Maktabah Al-Khaniji
- Goldzieher, Ignaz. 1904. *The Influence of Budhism in Islam*. Journal of Royal Asiatic Society
- _____. 1890. *Muhammadanische Studien*. Halle : Max Niemaye
- Hamka. 1974. *Antara Fakta dan Khayal "Tuanku Rao"*. Jakarta : Bulan Bintang
- Hasan, Rifat. 1993. *Setara di Hadapan Allah*. Yogyakarta : LSPPA
- Husaini, Adian dan Nuim Hidayat. 2002. *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, dan Jawabannya*. Jakarta : Gema Insani Press
- Husaini, Adian dan Aburrahman Al-Baghdadi. 2007. *Hermneutika dan Tafsir Al-Qur'an*. Jakarta : Gema Insani Press
- Hutabarat, Ramly . 2005. *Kedudukan Hukum Islam dalam Konstitusi-konstitusi Indonesia dan Peranannya dalam Pembinaan Hukum Nasional*. Jakarta : Pusat Studi Hukum Tata Negara Universitas Indonesia
- Ibnu Abdur Rahman, Kholid Bin Husain.2002. *Jalisuka fi Ramadhan; Sunan,Adab Fadhoil, Mukholafat*. Riyadh : Daru Thuwaiq
- Ibnu 'Abidin. *Majmu'atu Rasa'il Ibnu 'Abidin*. Mesir : Darul Kutub

- Ibnu Anas, Malik. 1991. *Al-Muwatho'*. Damaskus: Darul Qolam
- Ibnu 'Asyur, Muhammad Ath-Thahir. 2000. *Maqashid Asy-syari'ah*. Yordania : Darun Nafais
- Ibnu 'Athiyyah, Abu Muhammad 'Abdul Haq. 1989. *Al-Huharrir Al-Wajiz fi Tafsiri Al-Kitab Al-'Aziz*. Ad-Dauhah : Idarah Ihya' At-Turast Al-Islami
- Ibnu Durais. 1987. *Fadla'il Qur'an*. Damaskus
- Ibnu Faris. 1986. *Mu'jam Maqayis Al-Lughah*. Beirut : Mathba'ah Al-Halabi
- Ibnu Hajar Al-Asqolani. 1279 H. *Fathul Bari Syarhu Sohik Al-Bukhari*. Beirut: Darul Ma'rifah
- Ibnu Hambal, Ahmad. 1999. *Musnad Al-Imam Ahmad Bin Hambal*. Beirut: Muassasah Ar-Risalah
- Ibnu Hisyam. 1995. *Sirah Ibnu Hisyam*. Thantha; Darush Shahabah Lit Turats
- Ibnu Katsir, Abu Fida'. 2003. *Tafsir Al-Qur'an Al-'Adhim*. Beirut : Darul Kutub Al-'Ilmiyyah
- Ibnu Khaldun. 1979. *Tarikh Ibnu Khaldun*. Beirut : Mu'assasah Jammal li At-Tiba'ah wa An-Nasyr
- Ibnu Majah, Muhammad Bin Zaid Abu Abillah. *Sunan Ibnu Majah*. Beirut: Darul Fikr
- Ibnu Mandhur, Muhammad bin Mukrim, *Lisanul 'Arab*. Kairo : Darul Ma'arif
- Ibnu Qutaibah. 1402 H. *Ta'wil Mukhtalaf Al-Hadits*. Kairo : Darul Kutub Al-Islamiyyah
- Ibnu Taimiyah, Taqiyuddin Ahmad bin Abdul Halim. 2005. *Majmu' Fatawa*. Darul Wafa
- _____. 1986. *Minhaj As-Sunnah*. Mesir: Mu'assasah Qurthubah
- _____. 1979. *Dar'u Ta'arudl Al-'Aql wa An-Naql*. Saudi Arabia: Jami'ah Al-Imam Muhammad bin Su'ud
- _____. 2005. *Al-'Ubudiyyah*. Beirut : Al-Maktab Al-Islami
- _____. 1413 H. *Raf'u Al-Malam An Al-A'immati Al A'lam*. Riyadl : Wikalah Ath Thiba'ah Wat Tarjamah

- Ibnu Sa'd . 1388 H. *Ath-Thabaqat Al-Kubra*. Kairo : Daru At-Tahrir
- Ibrahim, Khalil . 1402 H. *Makanatu Ash-Shahihai*. Kairo: Al-Mathba'ah Al-'Arabiyyah Al-Haditsah
- Ida, Laode. 2004. *NU Muda: Kaum Progresif dan Sekularisme Baru*. Jakarta : Erlangga
- Jackson, Karl. D. *Traditional Authority, Islam, and Rebellion*
- Jaiz, Hatono Ahmad . 2002. *Bahaya Islam Liberal*. Jakarta: Pustaka Al Kautsar
- Ka'bah, Rifyal . 1999. *Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta : Desetasi di Fakultas Hukum Universitas Indonesia
- Khallaf, Abdul Wahhab. 1978. *Ilmu Ushul Al-Fiqh Al-Islami*. Kuwait : Darul Qalam
- Kusumaatmadja, Mochtar. *Fungsi dan Perkembangan Hukum dalam Pembangunan Nasional*. Jakarta: Binacipta
- _____.1976. *Hukum Masyarakat dan Pembinaan Hukum Nasional*. Bandung: Binacipta
- LibForAllFoundation. 2009. *Ilusi Negara Islam : Ekspansi Gerakan Islam Tansnasional di Indonesia*. Jakarta: The Wahid Institute
- Madjid, Nurcholish. 1999. *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*
- Mahkamah Konstitusi. 2006. *Laporan Tahunan Tahun 2006*. Jakarta: Setjen dan Kepaniteraan MK
- Manan , Bagir. 2006. *Konvensi ketatanegaraan* . Yogyakarta : FH UII Press
- Mardani. 2010. *Hukum Islam, Pengantar Ilmu Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar
- Matewson, Federick. 1993. *The Legacy of Fazlur Rahman*, dalam Yvone Yazbeck Haddad. (ed) *The Muslim of America*. New York: Oxford University Press
- Mernisi, Fatimah. 1993. *Kepemimpinan Wanita dalam Islam*. Bandung : Mizan
- Milovanovic, Dragan . 1994. *A Primer in The Sociology of Law*. New York : Harrow and Heston Publishers
- Muhsin, Amina Wadud. 1992 *Ratu-Ratu Perempuan dalam Islam*. Bandung: Mizan

- Mukthie Fadjar, A. 2003. *Reformasi Konstitusi Dalam Masa Transisi Paradigmatik*. Malang: In-Trans
- Munawwir, Ahmad Warson.. 1984. *Kamus Al-Munawwir*. Cet. Ke-1. Yogyakarta : PP. Al-Munawwir Krapyak
- Muqtadir, Ibrahim bin Fathi Abdul. *Manzilatu As-Sunnah fi At-Tasyri'*
- Muslimin, Amrah . 1985. *Beberapa Asas dan Pengertian Pokok tentang Administrasi dan Hukum Administrasi*. Bandung: Alumni
- Muzali, Saeful (ed.). 1995. *Islam Rasional, Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*. Bandung: Mizan
- Nasution, Harun. 1986. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: UI Press
- Nurtjahjo, Hendra. 2005. *Ilmu Negara: Pengembangan Teori Bernegara dan Suplemen*. Jakarta: Raja Grafindo Persada
- Pound, Roscoe. 1959. *Jurisprudence*. St. Paul Minn : West Publishing
- Purbopranoto, Kuntjoro. 1985. *Beberapa Catatan Hukum Tata Pemerintahan dan Peradilan Administrasi Negara*. Bandung: Alumni
- Qodir, Zuly. 2010. *Islam Liberal: Varian-Varian Liberalisme Islam di Indonesia 1991-2002*. Yogyakarta: LKiS
- Rahman, Fazlur. 1986. *The Principle of Syura and the Role of the Ummah in Islam*, dalam Mumtaz Ahmad (ed). Washington: American trus Publication
- Rasyid, Daud. 2010. *Melawan Sekularisme*. Jakarta : Usamah Press
- _____. 2010. *Indahnya Syari'at Islam*. Jakarta : Usamah Press
- _____. 2001. *As-Sunnah Fi Indonesia: Baina Anshariha wa Khushumiha*. Jakarta : Usamah Press
- Ridlo, Rasyid. *Al Khilafah*. Kairo: Az Zahra' Lil A'lam Al 'Arobiy
- Santuso , Edi (Penyunting). 1997. *Tidak Ada Negara Islam: Surat-Surat Politik Nurcholis Majid-Muhammad Roem*. Jakarta: Djambatan
- Sjadzali, Munawwir. 1990. *Islam dan Tata Negara; Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran* Jakarta: UI Press
- Schanht, Joseph . 1971. *Theology and Law in Islam*. Wiesbaden : Otto Hrraawitz

- _____. 1959. *The Origin of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press
- Soekanto, Soerjono. 1977. *Pengantar Sosiologi Hukum*. Jakarta: Bhatara Karya Aksara
- _____. *Sosiologi, Suatu Pengantar*. 2002. Jakarta: RajaGrafindo Persada
- _____. 1989. *Sosiologi Hukum Bagi Kalangan Hukum*. Bandung: PT. Citra Aditya Bakti
- _____. 1986. *Mengenal Sosiologi Hukum*. Bandung: Penerbit Alumni
- Suherman, Maman. *Pengantar Perbandingan Sistem Hukum*. Jakarta: Raja Grafindo Persada
- Suminto, Aqib . 1995. *Politik Islam Hindia Belanda*. Jakarta: LP3ES
- Sumitro, Warkum. 2005. *Perkembangan Hukum Islam di Tengah Kehidupan Sosial Politik di Indonesia*. Jawa Timur : Bayu Media Publishing
- Supriyatni, Renny. 2011. *Pengantar Hukum Islam, Dasar-dasar dan Aktualisasinya Dalam Hukum Positif*. Bandung : Widya Padjadjaran
- Syed, Muhammad Aslam. 1985. *Modernism, Tradisionalis and Islmaization in Pakistan*. *Journal of South Asian Midle Eastern Studies*, Vol VII, No. 4
- Thaib, Dahlan dan Mila Karmila Adi. 1998. *Hukum dan Kekuasaan*. Yogyakarta: FH-UII
- 'Ubaid, Abu dan Qasim bin Sallam. 1995. *Fadla'il Al-Qur'an*. Damaskus
- Uhin, Anders. 1998. *Oposisi Berserak : Arus Deras Demokratisasi Gelombang Ketiga di Indonesia*. Bandung: Mizan
- Unger, Roberto M. 2007. *Teori Hukum Kritis: Posisi Hukum dalam Masyarakat Modern*. Bandung: Nusamedia
- Uways, Abdul Halim. 1998. *Fiqh Statis Dinamis*, terj. A Zarksi Humaidi . Bandung : Pustaka Hidayah
- Vago, Steven. 1991. *Law and Society*. New Jersey: Prentice Hall
- Voll, O. 1989. *Islam Continuity and Changes*

- Wahid, Abdurahman. 2006. *Islamku Islam Anda Islam Kita, Agama Masyarakat Negara Demokrasi*. Jakarta: The Wahid Institute
- Wan Daud, Wan Mohd. Nor. 1998. *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Atlas: An Exposition of Original Concept of Islamization*. Kuala Lumpur: ISTAC
- Yusuf Mahmud, Kayd. *Thuruqu Intiha'i Wilayatul Al-Ahkam Fi Syari'atil Islamiyyah Wan Nudhum Ad-Dusturiyyah*. Muassasah Ar-Risalah
- Za'tari , Alauddin . *Qira'ah fi 'Ilmi Maqashid Syari'ah Al-Islamiyyah*. Al-Maktabah Asy-Syamilah versi 3.5
- Zuhri, Saifuddin. 1979. *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia*. Bandung: Al Ma'arif

B. Majalah dan Artikel

- Ahmad, Mumtaz . 1998. *In Memoriam Profesor Fazlur Rahman, The America Journal of Islamic Social Science*, Vol 5 No. 1
- Al-Jauziyyah, Ibnul Qoyyim. *Ahkamu Ahlu Dzimmah*. dalam Modul Tsaqofah Islamiyyah Fakultas Syari'ah Universitas Imam Muhammad Ibnu Su'ud Saudi Arabia.
- Al-Qadli, Abdul Fattah. *Al-Qira'at fi Nadhar Al-Mustasyriqin wal-Mulhidin*. Majallat Al-Azhar : vol. 43/2, 1971
- Al-Qoththon, Mana' Kholil. *Wujubu Tahkimi Asy-syari'ah*. dalam Modul Tsaqofah Islamiyyah Fakultas Syari'ah Universitas Imam Muhammad Ibnu Su'ud Saudi Arabia.
- Arham. *Ad-Dakwah Fii Mihwar Ad-Daulah*. disampaikan dalam acara Al Multaqo Ats-Tsaqofi Para Da'i lulusan Timur Tengah, di Bogor pada bulan Juli 2009.
- _____. *Ma'rifatu As-Sunnah*. disampaikan dalam acara Pembekalan Aktivis Dakwah, di Gedung SDIT Ummul Quro' Depok, pada tanggal 5 Mei 2010.
- _____. *Ahammiyyatu At-Tarbiyyah Al-Islamiyyah*. disampaikan dalam kajian Fakultas Kedokteran Gigi Universitas Indonesia , pada tanggal 29 April 2010.
- Armansyah. *Studi Kritis Pemahaman Islam*,

- Assyaukanie. Luthfie dalam diskusi *Wacana Islam Liberal di Timur Tengah* di Teater Utan Kayu (TUK). Jakarta : 21 Februari 2001
- Azhary, M Tahir. 1990. *Pertumbuhan dan Perkembangan Hukum Islam dalam Maysarakat*. dalam Buletin Fakultas Hukum Universitas Muhammadiyah Jakarta, No 54 dan 55
- Busyairi, Badruzzaman. *Surat-surat Nabi* . 1991. dalam buletin Dakwah, No. 2 Tahun XVIII, Januari . Jakarta, Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia
- Islam, Politik, Pemerintahan, dan Negara*. 2000. Majalah Dialog Tahun IV No. 13, Oktober-Desember. Jakarta: Pustaka Istac
- Koran Jawa Pos Juni 2001 dan edisi-edisi hari Minggu berikutnya
- Majalah *Gatra*, 1 Desember 2001
- Majmu'ah Rosail wa Fatawa Fii Masail Muhimmah Tamussu Ilaiha Hajatul 'Ashr*. diterbitkan oleh Kementrian Pertahanan Kerajaan Arab Saudi.
- Modul *Ats-Tsaqofah Al-Islamiyyah*. 2002. Fakultas Syari'ah Universitas Imam Bin Su'ud Saudi Arabiya
- Qureshi, Salem M.M. 1997. *Religion and Party Politics in Pakistan, Contribution to Asian Studies*, Vol 2
- Risalah Islam Nusantara*. dalam Majalah Sabili No. 9 Th X Tahun 2003
- Tulane European and Civil Law Forum. 1997. Winter

C Peraturan Dasar

- Al-Qur'an, terjemah Depag Tahun 1971
- Republik Indonesia, *Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945*
- _____, *Konstitusi RIS Tahun 1949*
- _____, *Undang-Undang Dasar Sementara tahun 1950*
- _____, *Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 setelah Amandemen*

D. Internet

<http://www.maraoman.net>

<http://www.qaradawi.net>

<http://audio.islamweb.net>

<http://www.islamway.com>

<http://www.islamlib.com>

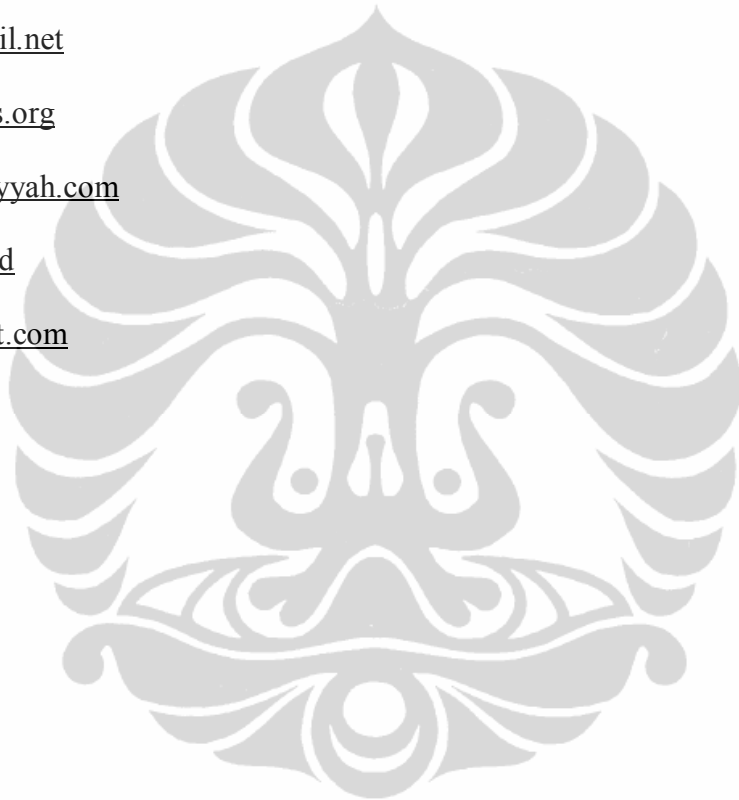
<http://www.ulil.net>

www.legalitas.org

www.alfadlaiyyah.com

www.mui.or.id

www.insistnet.com



Lampiran

12

**PLURALISME, LIBERALISME, DAN
SEKULARISME AGAMA**

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA

Nomor: 7/MUNAS VII/MUI/11/2005

Tentang

PLURALISME, LIBERALISME DAN SEKULARISME AGAMA

Majelis Ulama Indonesia (MUI), dalam Musyawarah Nasional MUI VII, pada 19-22 Jumadil Akhir 1426 H / 26-29 Juli 2005 M :

- Menimbang :**
1. bahwa pada akhir-akhir ini berkembang paham pluralisme, liberalisme dan sekularisme agama serta paham-paham sejenis lainnya di kalangan masyarakat;
 2. bahwa berkembangnya paham pluralisme, liberalisme dan sekularisme agama di kalangan masyarakat telah menimbulkan keresahan sehingga sebagian masyarakat meminta MUI untuk menetapkan fatwa tentang masalah tersebut;
 3. bahwa oleh karena itu, MUI memandang perlu menetapkan fatwa tentang paham pluralisme, liberalisme, dan sekularisme agama tersebut untuk dijadikan pedoman oleh umat Islam.

Mengingat :

1. Firman Allah SWT :

وَمَنْ يَتَّبِعْ عِزَّ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُضِلَّ اللَّهُ وَهُوَ فِي
الْآخِرَةِ مِنَ الْفَائِزِينَ (آل عمران: 85)

"Barangsiapa mencari agama selain agama Islam, maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) daripadanya, dan dia di akhirat termasuk orang-orang yang rugi". (QS. Ali Imran [3]: 85)

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ... (آل عمران: 19)

"Sesungguhnya agama (yang diridhai) di sisi Allah hanyalah Islam...". (QS. Ali Imran [3]: 19)

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ الْكَافِرِينَ (6)

"Untukmu adalah agamamu, dan untukku adalah agamaku". (QS. al-Kafirun [109]: 6).

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ، وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا (الأحزاب: 36)

"Dan tidaklah patut bagi laki-laki yang mu'min dan tidak (pula) bagi perempuan yang mu'min, apabila Allah dan Rasul-Nya telah menetapkan suatu ketetapan, akan ada bagi mereka pilihan (yang lain) tentang urusan mereka. Dan barangsiapa mendurhakai Allah dan Rasul-Nya maka sungguhlah dia telah sesat, sesat yang nyata". (QS. al-Ahzab [33]: 36).

لَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُعَاهِدُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُواكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ، إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ، إِنَّمَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُواكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ، وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَوَلَّيْنَاكُمُ الظَّالِمُونَ (الممتحنة : 8-9)

"Allah tiada melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil. Sesungguhnya Allah hanya melarang kamu menjadikan sebagai kawanmu orang-orang yang memerangi kamu karena agama dan mengusir kamu dari negerimu dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu. Dan barangsiapa menjadikan mereka sebagai kawan, maka mereka itulah orang-orang yang zalim". (QS. al-Mumtahanah [60]: 8-9).

وَأَشْرَحْ فِيمَا بَاتَكَ اللَّهُ الْآخِرَةَ وَالْأُولَىٰ نَسِيكَ مِنَ
الْأَلْبَابِ. وَأَحْسِنُ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَتَّبِعِ السَّيِّئَاتِ
فِي الْأَرْضِ، إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُتَسَلِّطِينَ (القصاص: 77)

"Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat, dan janganlah kamu melupakan bahagianmu dari (keni`matan) duniawi dan berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di (muka) bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan". (QS. al-Qashash [28]: 77).

وَإِنْ تُطِيعُوا أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ لَيُضِلُّوكُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ،
إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُجُونَ (الأنعام:

(116)

"Dan jika kamu menuruti kebanyakan orang-orang yang di muka bumi ini, niscaya mereka akan menyesatkanmu dari jalan Allah. Mereka tidak lain hanyalah mengikuti

persangkaan belaka, dan mereka tidak lain hanyalah berdusta (terhadap Allah)". (QS. al-An'am [6]: 116).

وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ
وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ
مُعْرِضُونَ (المؤمنون: 71)

"Andaikata kebenaran itu menuruti hawa nafsu mereka, pasti binasalah langit dan bumi ini, dan semua yang ada di dalamnya. Sebenarnya Kami telah mendatangkan kepada mereka kebanggaan mereka tetapi mereka berpaling dari kebanggaan itu". (QS. al-Mu'minun [23]: 71).

2. Hadis Nabi saw.:

a. Imam Muslim (w. 262 H) dalam kitabnya *Shahih Muslim*, meriwayatkan sabda Rasulullah SAW :

وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا يَسْمَعُ مِنِّي أَحَدٌ مِنْ
هَذِهِ الْأُمَّةِ يَهُودِيٌّ وَلَا نَصْرَانِيٌّ ثُمَّ يَمُوتُ وَلَمْ
يُؤْمِنْ بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَّا كَانَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ

"Demi Dzat Yang menguasai jiwa Muhammad, tidak ada seorang pun baik Yahudi maupun Nasrani yang mendengar tentang diriku dari umat Islam ini, kemudian ia mati dan tidak beriman terhadap ajaran yang aku bawa, kecuali ia akan menjadi penghuni neraka". (H.R. Muslim)

b. Nabi mengirimkan surat-surat dakwah kepada orang-orang non-muslim, antara lain Kaisar Heraklius, Raja Romawi yang beragama Nasrani, al-Najasyi raja Abesenia yang bergama Nasrani dan Kiswa Persia yang beragama Majusi, di

mana Nabi mengajak mereka untuk masuk Islam. (riwayat Ibn Sa'd dalam al-Thabaqat al-Kubra dan Imam al-Bukhari dalam Shahih al-Bukhari).

- c. Nabi saw melakukan pergaulan sosial secara baik dengan komunitas-komunitas non-muslim seperti komunitas Yahudi yang tinggal di Khaibar dan Nasrani yang tinggal di Najran; bahkan salah seorang mertua Nabi yang bernama Huyay bin Ahthab adalah tokoh Yahudi Bani Quradzah (Sayyid Bani Quraizah). (Riwayat al-Bukhari dan Muslim)

Memperhatikan : Pendapat Sidang Komisi C Bidang Fatwa pada Munas VII MUI 2005.

Dengan bertawakkal kepada Allah SWT,

MEMUTUSKAN

Menetapkan : FATWA TENTANG PLURALISME, LIBERALISME, DAN SEKULARISME AGAMA

Pertama : Ketentuan Umum

Dalam fatwa ini, yang dimaksud dengan :

1. Pluralisme agama adalah suatu paham yang mengajarkan bahwa semua agama adalah sama dan karenanya kebenaran setiap agama adalah relatif, oleh sebab itu, setiap pemeluk agama tidak boleh mengklaim bahwa hanya agamanya saja yang benar sedangkan agama yang lain salah. Pluralisme agama juga mengajarkan bahwa semua pemeluk agama akan masuk dan hidup berdampingan di surga.
2. Pluralitas agama adalah sebuah kenyataan bahwa di negara atau daerah tertentu terdapat berbagai pemeluk agama yang hidup secara berdampingan.
3. Liberalisme agama adalah memahami nash-nash agama (Al-Qur'an & Sunnah) dengan menggunakan akal pikiran yang bebas; dan hanya menerima doktrin-doktrin agama yang sesuai dengan akal pikiran semata.

HIMPUNAN FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA

4. Sekularisme agama adalah memisahkan urusan dunia dari agama; agama hanya digunakan untuk mengatur hubungan pribadi dengan Tuhan, sedangkan hubungan sesama manusia diatur hanya dengan berdasarkan kesepakatan sosial.

Kedua : Ketentuan Hukum

1. Pluralisme, sekularisme dan liberalisme agama sebagaimana dimaksud pada bagian pertama adalah paham yang bertentangan dengan ajaran agama Islam.
2. Umat Islam haram mengikuti paham pluralism, sekularisme dan liberalisme agama.
3. Dalam masalah aqidah dan ibadah, umat Islam wajib bersikap eksklusif, dalam arti haram mencampuradukkan aqidah dan ibadah umat Islam dengan aqidah dan ibadah pemeluk agama lain.
4. Bagi masyarakat muslim yang tinggal bersama pemeluk agama lain (pluralitas agama), dalam masalah sosial yang tidak berkaitan dengan aqidah dan ibadah, umat Islam bersikap inklusif, dalam arti tetap melakukan pergaulan sosial dengan pemeluk agama lain sepanjang tidak saling merugikan.

Ditetapkan : Jakarta, 24 Jumadil Akhir 1426 H
28 Juli 2005 M

**MUSYAWARAH NASIONAL VII
MAJELIS ULAMA INDONESIA**

Pimpinan Sidang Komisi C Bidang Fatwa

Ketua

ttid

K.H. Ma'ruf Amin

Sekretaris

ttid

Drs. Hasanuddin, M.Ag