

Syaugi Mubarak Seff

**METODE PENETAPAN HARI RAYA
IDUL FITRI DI INDONESIA
DALAM TINJAUAN HUKUM ISLAM**

IAIN Antasari Press

2014

**Metode Penetapan Hari Raya Idul Fitri
di Indonesia Dalam Tinjauan Hukum Islam**

Penulis:

Syaugi Mubarak Seff

Cetakan I, Desember 2014

Desain Cover:

Henry

Tata Letak:

Yokke Andini

Penerbit:

IAIN ANTASARI PRESS

JL. A. Yani KM. 4,5 Banjarmasin 70235

Telp.0511-3256980

E-mail: antasari@iain-antasari.ac.id

Percetakan:

Aswaja Pressindo

Jl. Plosokuning V No. 73 Minomartani, Ngaglik

Sleman Yogyakarta

Telp. 0274-4462377

E-mail: aswajapressindo@gmail.com

15,5 x 23 cm; x + 86 halaman

ISBN: 978-602-0828-00-8

PENGANTAR PENULIS

الحمد لله الذي علم بالقلم, و أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له, و أشهد أن محمدا عبد الله و رسوله خير من اصطفى و بعثه إلى جميع الأمم, صلوات الله و سلامه عليه و على اله و صحبه الذين فقهوا هذا الدين, رضي الله عنهم و أجزل لهم الأجر و الغفران, و جعلنا من الذين اتبعهم بإحسان.

Puji syukur penyusun panjatkan kehadiran Allah Swt, yang telah memberikan Taufik dan HidayahNya sehingga penulis akhirnya dapat menyelesaikan buku berjudul *Metode Penetapan Hari Raya Idul Fitri Di Indonesia Dalam Tinjauan Hukum Islam*.

Perdebatan tentang metode penatapan Hari Raya di Indonesia setiap tahun selalu mengemuka di tengah-tengah masyarakat. Setidaknya di Indonesia terdapat dua polarisasi pemahaman tentang pelaksanaan keputusan Pemerintah (Menteri Agama), yaitu, :*Pertama*, karena pemerintah adalah *ulu al-amr* maka keputusannya harus ditaati. *Kedua*, tidak ada keharusan mengikuti keputusan pemerintah tentang hari raya karena pemerintah bukanlah satu-satunya yang dimaksud dengan *ulu al-amr*. Wacana *ulu al-amr* inilah sebenarnya penulisan buku ini berawal di mana dalam konteks pelaksanaan hari raya di Indonesia memunculkan kontroversi dan polarisasi pemahaman terhadap konsep *ulu al-amr* yang berimplikasi terhadap pelaksanaan hari raya yang berbeda di Indonesia

Selain untuk memenuhi kebutuhan referensi bagi mahasiswa Fakultas Syariah, diharapkan buku ini juga dapat memperkaya perbendaharaan literatur dari mata kuliah Ilmu Falak sebagai bagian dari kurikulum fakultas syari'ah khususnya jurusan Hukum Keluarga.

Akhirnya, penulis mengucapkan terima kasih kepada semua pihak atas terbitnya buku ini, termasuk kepada para pembaca, teristimewa kepada mereka yang berkenan memberikan kritik dan saran untuk kesempurnaan buku ini. Harapan penulis semoga buku ini dapat bermanfaat bagi semua pihak.

Banjarmasin, Maret 2015 M

Dr. Syaugi Mubarak Seff, M.A

PEDOMAN TRANSLITERASI

I. Konsonan Tunggal

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

II. Konsonan rangkap karena tasydid ditulis rangkap

الله	ditulis	<u>Allah</u>
دنياوية	ditulis	<i>dunyawiiyyat</i>

III. Ta'marbutah di akhir kata :

1. Bila dimatikan, ditulis t:

الدنياوية ditulis *ad-dunyawyyiyat*

(Ketentuan ini tidak diperlukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti salat, zakat, dan sebagainya).

IV. Vokal Pendek

ـَ (fathah) ditulis a contoh ملل ditulis *milal*

ـِ (kasrah) ditulis i contoh نحل ditulis *nihal*

ـُ (dammah) ditulis u contoh دنيا ditulis *dunya*

V. Vokal Panjang:

1. Fathah + alif. Ditulis ā (garis di atas)

مباد ditulis *mabadi*

2. Dammah + wau mati, ditulis ū (dengan garis di atas)

الامور ditulis *al-umur*

VII. Kata sandang alif + lam

1. Bila didukung huruf qamariyah dan huruf syamsiyah di tulis al-

المنار ditulis *al-qalb*

الاقل ditulis *al-aql*

VIII. Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat ditulis menurut penulisannya.

الفصل في الملل Ditulis *al-fahs fi al-milal*

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	iii
PEDOMAN TRANSLITERASI	v
DAFTAR ISI	vii

BAB I

PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah.....	6
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	6
D. Tinjauan Pustaka	6
E. Metode Penelitian.....	8
F. Sistematika Pembahasan	9

BAB II

ULU AL-AMR, KEKUASAAN POLITIK DAN KEBEBASAN INDIVIDU	11
A. <i>Ulu Al-Amr</i>	11
1. Pengertian <i>Ulu al-Amr</i>	11
2. Peran dan Fungsi <i>Ulu al-Amr</i>	15
B. Kekuasaan Politik	17
1. <i>Al-Hukm</i> : Kewenangan dan Kekuasaannya	17
2. Kekuasaan Politik Islam dan Prinsip-Prinsipnya	19
3. Kebebasan Individu	25

BAB III

KONSEP DASAR TENTANG KETAATAN	29
A. Ajaran Dasar dan Prinsip Tentang Ketaatan	29
1. Ketaatan Terhadap Allah dan Rasul-Nya	29
2. Ketaatan Terhadap <i>Ulu al-Amr</i>	32
3. Prinsip-prinsip Ketaatan	35
B. Wujud Ketaatan	39
1. Ketaatan Terhadap Allah dan Rasul-Nya	39
2. Ketaatan Terhadap Negara	41
3. Ketaatan Terhadap <i>Ulu al-Amr</i>	43

BAB IV

HISAB-RUKYAH SEBAGAI METODE

PENETAPAN AWAL BULAN QOMARIYAH	47
A. Metode Hisab-Rukyat Menurut Hukum Islam	47
1. Metode Rukyat	50
2. Metode Hisab	52
B. Metode Penetapan Awal dan Akhir Bulan di Indonesia	56
1. Menurut Ormas Islam	56
1.1. Muhammadiyah	56
1.2. Nahdhatul Ulama (NU)	59
1.3. Majelis Ulama Indonesia (MUI)	62
2. Menurut Pemerintah	63

BAB V

KEWENANGAN *ULU AL-AMR* DALAM PENETAPAN HARI RAYA DAN KETAATAN TERHADAPNYA

65	
A. Kewenangan <i>Ulu al-Amr</i>	65
B. Ketaatan Terhadap <i>Ulu al-Amr</i>	68

BAB VI	
PENUTUP	77
A. Simpulan	77
B. Saran-saran.....	78
DAFTAR PUSTAKA	79
BIODATA PENULIS	85

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dalam kajian hukum Islam, masalah kenegaraan lebih dilihat sebagai bidang fikih dibandingkan dengan bidang-bidang lainnya, seperti teologi apalagi tasawuf. Bidang fikih yang membahas masalah kenegaraan disebut *fiqh al-siyasah*. Ada tiga tema pokok masalah kenegaraan dalam *fiqh al-siyasah*, yakni pembentukan pemerintahan, masalah kedaulatan dan prinsip musyawarah.¹

Fiqh al-Siyasah sebagai fikih yang membahas masalah kenegaraan dalam konteks hubungan antara Islam dan ketatanegaraan, maka di kalangan umat Islam sampai sekarang terdapat tiga aliran yang membicarakan tentang hubungan tersebut. *Aliran Pertama* berpendirian bahwa Islam bukanlah semata-mata agama dalam pengertian Barat, yakni hanya menyangkut hubungan antara manusia dengan Tuhan, sebaliknya Islam adalah satu agama yang sempurna dan lengkap dengan pengaturan bagi segala aspek kehidupan manusia termasuk kehidupan bernegara. *Aliran kedua* berpendirian bahwa Islam tidak ada hubungan dengan urusan kenegaraan. Adapun *aliran ketiga* berpendirian bahwa dalam Islam tidak terdapat sistem ketatanegaraan, tetapi terdapat seperangkat tata nilai bagi kehidupan bernegara.²

¹Munawir Sadjali, *Islam dan Tata Negara ajaran, sejarah dan pemikirannya* (Jakarta: UI Press, 1990), hlm. 1.

²Sadjali, *Islam...*,

Ketiga pandangan tersebut melahirkan tiga paradigma tentang hubungan agama dan negara. Paradigma pertama adalah paradigma integralistik (*unified paradigm*) di mana agama dan negara menyatu (*integrated*). Paradigma kedua adalah paradigma simbiotik (*symbiotic paradigm*), yaitu suatu pandangan yang melihat hubungan keduanya bersifat timbal balik dan saling memerlukan. Sedangkan paradigma ketiga adalah paradigma sekularistik (*secularistic paradigm*) di mana antara agama dan negara didikotomikan.³

Akibat dari perbedaan di atas, maka dalam dunia Islam tidak ditampilkan wajah tunggal dalam hal sistem kenegaraan. Terdapat banyak corak pemerintahan dan kenegaraan yang diterapkan di negara-negara muslim. Ada yang menerapkan bentuk monarki dengan variasinya, tetapi banyak pula yang menerapkan bentuk Republik, walaupun dengan penambahan predikat Islam, disamping yang menerapkan Republik murni seperti Indonesia.⁴

Perdebatan tentang ada atau tidak adanya negara Islam merupakan pengulangan dari polemik klasik di kalangan pemikir politik Islam. Walaupun konsep negara baru berkembang belakangan, tetapi pembicaraan tentang bentuk pemerintahan Islam sudah menjadi wacana di kalangan para teoritis politik Islam sejak abad pertengahan.⁵ Walaupun demikian, tentang perlunya pemerintahan hampir semua ulama politik bersepakat bahwa hal demikian adalah keniscayaan atau kewajiban sebagai alat untuk mengatur kehidupan masyarakat baik dalam urusan keagamaan maupun berdasarkan syar'ah atau hasil ijtihad. Kedua pendapat tersebut sama benarnya, karena menurut logika dan pertimbangan rasional umat manusia memerlukan institusi untuk mengatur kehidupan kolektif mereka, sehingga perlu ada "yang memerintah" (*ar-ra'iyah*).⁶Di

³Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara Kritik Atas politik Hukum Islam di Indonesi* (Yogyakarta:LKiS),2001, Mm. 24-33.

⁴Din Syamsuddin, *Etika Agama dalam Membangun masyarakat Madani* (Jakarta:Logos), hlm.76.

⁵Syamsuddin, *Etika...*

⁶Syamsuddin, *Etika...*

samping itu juga di dalam al-Qur'an terdapat sejumlah ayat yang mengandung petunjuk dan pedoman bagi manusia dalam hidup bermasyarakat dan bernegara. Di antara ayat-ayat tersebut mengajarkan tentang prinsip-prinsip yang harus diperlukan dalam kehidupan bermasyarakat yakni antara lain dalam Q.S. al-Nisa, ayat 59 mengenai ketaatan kepada pemimpin.⁷

“Wahai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul, dan mi al-Amri (pemimpin) diantara kalian. Kemudian jika kalian berlainan pendapat tentang sesuatu maka kembalikanlah la kepada Allah dan Rasul kalou kalian benar-benar beriman kepada Allah dan hari Kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagi kalian) dan lebih baik kesudahannya “. (Q.S. al-Nisa, 59)⁸

Menurut Muhammad Ali, sebagaimana dikutip Dawam Rahardjo, ayat ini menggariskan tiga aturan tentang hal yang berhubungan dengan kesejahteraan umat Islam, teristimewa dengan urusan pemerintah: (1) taat kepada Allah dan utusan-Nya, (2) taat kepada yang memegang kekuasaan di antara kaum muslimin, (3) mengembalikan kepada Allah dan utusan-Nya jika terjadi perselisihan dengan pihak yang berkuasa, Kata *ulu al-amr* berarti “orang yang memegang kekuasaan”.⁹

Pengertian otoritas dan kekuasaan dikaitkan dengan istilah *ulu al-amr* mengandung berbagai macam pengertian yang dapat ditangkap, seperti pengertian bidang militer, politik, atau keagamaan. Namun titik sentral dari ayat tersebut menurut Muhammad Ali, sebagaimana dikutip Raharjo, adalah pada hal ketaatan terhadap *ulu al-amr*, karena ketaatan terhadap Allah dan Rasul-Nya bukan merupakan persoalan, sebab sudah menjadi diktum kebenaran yang tidak dipersoalkan. Sedangkan Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha melihat persoalan *ulu al-amr* dalam konteks ruang lingkup otoritas yang dimilikinya.¹⁰

⁷Sadjali, Islam..., hlm. 4.

⁸*Al-Qur'an Dan Terjemahannya* (Madinah: Mujammaal-Malik Fahd Li Thib'at al-Mushaf, 1418 H), hlm, 128.

⁹Dawam Raharjo, *Eimklopecti Al-Qur'an Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-kortsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 2002), p.468.

¹⁰Raharjo, *Ensiklopedi...*

Di samping ketataatan dan otoritas, juga masalah siapa yang dimaksud dengan *ulu al-amr* juga menjadi pembahasan yang beragam oleh para ulama. Di antara yang disebut dengan *ulu al-amr* adalah: (1) Raja-raja dan kepala pemerintahan yang taat kepada Allah dan Rasul-Nya, (2) Para raja dan ulama yang menjadi sumber rujukan keputusan para raja, (3) Para amir di zaman Nabi Saw dan sepeninggal beliau berpindah kepada Khalifah, qadhi, komandan militer, dan mereka yang meminta anggota masyarakat untuk taat atas dasar kebenaran, (4) Para ahli ijtihad tentang hukum agama atau yang disebut *ahl al-halli wa al-aqdi* yaitumereka yang memiliki otoritas untuk menetapkan hukum, (5) Para raja yang benar dan kepala negara yang adil.¹¹

Beragam pengertian terhadap *ulu al-amr* berimplikasi terhadap ketaatan kepadanya, sehingga menimbulkan keragaman ketaatan. Hal ini juga terjadi di Indonesia, seperti dalam hal mengikuti keputusan pemerintah dalam hal ini ketetapan Menteri Agama tentang tanggal 1 Syawwal untuk pelaksanaan hari raya Idul fitri dan tanggal 10 Dzulhijjah untuk pelaksanaan Idul Adha. Setidaknya di Indonesia terdapat dua polarisasi pemahaman tentang pelaksanaan keputusan Pemerintah (Menteri Agama), yaitu: *Pertama*, karena pemerintah adalah *ulu al-amr* maka keputusannya harus ditaati. *Kedua*, tidak ada keharusan mengikuti keputusan pemerintah tentang hari raya karena pemerintah bukanlah satu-satunya yang dimaksud dengan *ulu al-amr*.

Dan wacana *ulu al-amr* inilah sebenarnya penelitian ini berawal di mana dalam konteks pelaksanaan hari raya di Indonesia memunculkan kontroversi dan polarisasi pemahaman terhadap konsep *ulu al-amr* yang berimplikasi terhadap pelaksanaan hari raya yang berbeda di Indonesia. Masalah *ulu al-amr* sebenarnya sudah muncul pada tahun 1954, pada pelaksanaan Konferensi ulama yang akhirnya menghasilkan keputusan untuk mengangkat Presiden Soekarno menjadi *waliy*

¹¹Raharjo, *Ensiklopedi...*

al-amri dlarury bi as-syaukah (pemegang pemerintahan yang memegang kekuasaan dalam keadaan darurat).¹²

Sebenarnya konferensi di atas dilaksanakan sebagai respons atas hasil keputusan Konferensi sebelumnya tahun 1952, di mana keputusannya menjadi dasar Peraturan Menteri Agama N0.4 th. 1952, tentang penunjukan Kepala-kepala Kantor Agama Kabupaten di Jawa dan Madura untuk bertindak sebagai wali hakim. Pada konferensi pertama, menteri agamanya adalah Faqih Ustman dari unsur Muhammadiyah, sedangkan pada konferensi tahun 1954 menteri agamanya dari unsur NU.

Akhir-akhir ini, wacana *ulu al-amr* muncul kembali sejalan dengan adanya pelaksanaan hari raya yang berbeda. Peran pemerintah terhadap penetapan hari raya khususnya hari raya Idul Fitri, menjadikan persoalan khilafiyah ini berbeda dengan persoalan khilafiyah lainnya. Persoalan tidak lagi seputar perbedaan pandangan terhadap penentuan awal bulan Ramadhan dan hari raya, tetapi bergeser menjadi persoalan tentang penilaian terhadap respons yang diberikan terhadap penetapan yang dilakukan oleh Pemerintah. Bagi yang mengikutinya “dianggap” sebagai perwujudan ketaatan terhadap *ulu al-amr*, dan bagi yang menentanginya “dianggap” sebagai perwujudan ketidaktaatan terhadap *ulu al-amr*.

Adanya pelaksanaan hari raya yang berbeda yang berimplikasi kepadapolarisasi pemahaman masyarakat muslim tentang *ulu al-amr*, merupakan dasar bagi penulis untuk meneliti masalah tersebut. Dengan perkataan lain, penulis meneliti konsep *ulu al-amr* dan konsep ketaatan terhadapnya serta sejauh mana relevansi *ulu al-amr* dalam kewenangannya terhadap penetapan hari raya di Indonesia.

¹²Isi keputusan Konferensi Ulama secara ringkasnya: (1) Presiden adalah *wali al-amri al-dharuri bi al-syaukah*, (2) *wali al-amri al-dharuri bi al-syaukah* wajib ditaati; (3) *tauliyah* (pendelegasian) adalah sah. Lihat Ridwan, *Paradigma Politik NU Relasi Sunni-NU dalam Pemikiran Politik* (Yogyakarta:PustakaPelajar,2004), hlm. 238.

B. Rumusan Masalah

Rumusan masalah dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana konsep ulu al-amr dalam al-Qur'an?
2. Bagaimana konsep taat terhadap ulu al-amr dalam tinjauan hukum Islam?
3. Bagaimana relevansi ulu al-amri dalam kewenangannya terhadap penetapan hari raya di Indonesia?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Tujuan

Penelitian ini bertujuan selain untuk menjelaskan tentang konsep ketaatan terhadap *ulu al-amr*, juga untuk menjelaskan sejauh mana kewenangan pemerintah dalam menetapkan hari raya di Indonesia.

Kegunaan

Hasil penelitian ini berguna terutama dalam pengembangan pemikiran hukum Islam dan lebih khusus lagi dapat dijadikan sebagai salah satu masukan bagi penentu kebijakan terhadap masalah hari di Indonesia baik kepada Pemerintah maupun kepada organisasi keagamaan.

D. Tinjauan Pustaka

Banyak pemerhati Islam telah menulis buku mengenai Islam dan politik yang di antaranya memasukkan pembahasan tentang *ulu al-amr*. Di antaranya adalah karya Abdul Qadir Djahmi yang berjudul *Negara Ideal Menurut Konsepsi Islam*. Pembahasan *ulu al-amr* diletakkan pada bab tersendiri dengan judul *Ulu al-amr Sebagai Sistem Negara Islam*. Dalam bukunya Djailani menyebutkan beberapa pengertian *ulu al-amr* dari para ulama seperti Ibnu Katsir, al-Maraghi, al-Qurthubi, Muhammad Ali, al-Maudludi, dan Ali Shabuni. Dengan didasari pandangan para ulama, menurut dia *ulu al-amr* adalah *ahlu al-halli wa al-'aqdi*. Dia juga menyebutkan *ulu al-amr* dalam negara Islam adalah Raja, Khalifah atau Amir sebagai kepala negara.

Ridwan dalam bukunya *Paradigma Politik NU Relasi Sunni - NU dalam Pemikiran Politik* membahas *ulu al-amr* dengan mengaitkannya dalam konteks Indonesia. Dalam tulisannya, dia menyebut beberapa pandangan para ulama tentang *ulu al-amr* seperti al-Mawardi dan al-Qurthubi. Dari beberapa pendapat tersebut, menurutnya *ulu al-amr* adalah para pemimpin atau penguasa pemerintahan sampai para pejabat yang berwenang atau dalam urusan-urusan yang diserahkan kepada mereka. Dalam bukunya ini dia juga membahas tentang *wali al-amr al-dlaruri bi as-syaukah* yang diberikan Nahdlatul Ulama (NU) kepada Presiden Soekarno.

Abdul Mu'in Salim dalam tulisannya yang berjudul *Fiqh Siyasah, Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur'an* membahas *ulu al-amr* dengan meletakkan pada pembahasan prinsip ketaatan terhadap Allah, RasulNya dan *ulu al-amri*. Menurutny, ungkapan *ulu al-amr* bereferensi kepada para pejabat politik yang diangkat oleh Rasulullah Saw dan dengan term analogi tersebut dapat diperluas untuk menunjuk konsep pejabat pemerintahan umat Islam. Konsep lain yang ada dalam *ulu al-amr* adalah menyangkut keberadaan dan eksistensi *ulu al-amr* sebagai suatu sistem pemerintahan yang pemahamannya secara implisit dapat dilakukan melalui pendekatan sosio-historis.

Imam al-Mawardi dalam karyanya yang monumental dalam fiqh siyasah yaitu *al-Ahkam as-Sulthoniyyah al-Wilayat ad-diniyah* tidak menempatkan secara khusus tentang *ulu al-amr*. Pembahasan *ulu al-amr* dapat dilihat dalam konteks kepala negara. Buku yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia ini secara detail menjelaskan tentang ketatanegaraan dan kepemimpinan dalam Islam mulai dari cara pengangkatan kepala negara, syarat-syarat kepala negara sampai pada tugas dan fungsi kepala negara. Buku ini juga membahas mengenai administrasi negara (*diwari*) dan ketentuan-ketentuan tentang kriminalitas.

Hal yang sama juga terdapat dalam buku Sayyid Abu al-a'la al-Maududi dengan judul edisi Indonesia *Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam*. Al-Maududi memasukkan pembahasan *ulu al-amr* dalam bagian prinsip-prinsip kesetiaan

kepada negara. Menurut dia, istilah *ulu al-amr* memiliki konotasi luas. Dia meliputi para pemimpin masyarakat muslim yang mengendalikan dan mengatur segala urusan hidup mereka, meliputi pemimpin politik, ulama, hakim, komandandan ketua organisasi politik serta pemerintahan baik pusat maupun daerah.

Semua buku-buku tersebut, secara spesifik belum membahas mengenai ketaatan terhadap *ulu al-amri* dengan rujukan penetapan hari raya di Indonesia di mana merupakan kajian inti dalam penelitian ini.

E. Metode Penelitian

Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*), dengan metode deskriptif analisis berdasarkan studi teks. Data yang dihasilkan dari studi ini tidak hanya bertujuan untuk mengungkap kebenaran belaka, tetapi juga untuk memahami kebenaran tersebut.¹³ Kebenaran yang dimaksud adalah kebenaran menurut hukum Islam, karenanya penelitian ini adalah penelitian hukum Islam normatif.¹⁴

Data penelitian ini dipilah dalam sumber data primer dan sekunder. Sumber data primer adalah berupa al-Qur'an dan al-hadis, sedangkan literatur-literatur atau kitab-kitab yang terkait langsung dengan pembahasan penelitian ini yang mendukung kelengkapan data primer digunakan sebagai sumber data sekunder. Dengan demikian metode pengumpulan datanya adalah dengan dokumentasi dan wawancara.¹⁵ Wawancara dilakukan kepada beberapa tokoh ormas Islam yang mempunyai peran penting dalam menentukan kebijakan khususnya yang berkaitan dengan masalah penetapan awal puasa dan hari raya.

Dalam keperluan analisis, maka penulis menggunakan metode deduktif, yaitu sebuah proses menarik kesimpulan yang

¹³Soerjono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum* (Jakarta: UI Press, 1988), hlm. 250.

¹⁴Syamsul Anwar, *Pengembangan Metode penelitian Hukum Islam*, dalam Ainurrofiq (ed.), *Mazhab Jogja Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Press, 2002), hlm. 158.

¹⁵Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1991), hlm. 182-188.

bersifat individual dari pernyataan yang bersifat umum.¹⁶ Dengan demikian, penulis melihat konsep-konsep dasar tentang *ulu al-amr* dalam al-Qur'an dan selanjutnya melihat secara khusus tentang penetapan awal puasa dan hari raya untuk melihat sejauh mana relevansinya antara ketaatan terhadap pemerintah (*ulu al-amr*) dengan adanya penetapan tersebut oleh pemerintah.

F. Sistematika Pembahasan

Sistematika pembahasan adalah sebagai berikut. Pertama diawali dengan pendahuluan, yang didalamnya dipaparkan hal-hal yang menjadi latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan, telah pustaka, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Pada bahasan selanjutnya, yaitu bab kedua adalah tentang konsep *ulu al-amr* kekuasaan politik dan kebebasan individu. Khusus tentang pengertian dan peran serta fungsi penting diperhatikan, sebab dari ketiga hal ini dapat dipahami secara mendalam tentang *ulu al-amr*. Khusus mengenai kekuasaan politik dan kebebasan individu perlu dibahas dalam bab ini karena untuk melihat sejauh mana kekuasaan politik yang dimiliki oleh *ulu al-amr* dan karena juga kekuasaan politik tersebut menyangkut wilayah publik maka bagaimanapun juga pembahasan kebebasan individu perlu dikemukakan. Dengan demikian kita akan mendapatkan gambaran tentang pada wilayah-wilayah mana kebebasan individu menjadi besar porsinya.

Bab ketiga membahas tentang konsep dasar ketaatan yang berisi ajaran dasar dan prinsip ketaatan serta mengenai wujud ketaatan. Hal ini sangat penting dikemukakan, bahkan menjadi kunci utama dalam menjelaskan mengenai persoalan terhadap ketaatan.

¹⁶Jujun S. Suriansumantri, *Ilmu dalam Perspektif* (Jakarta:Yayasan Oborm 1989), hlm. 21.

Bab selanjutnya, yaitu bab keempat berisi gambaran tentang metode Hisab dan Ru'yah sebagai metode dalam penetapan awal bulan. Persoalan mengenai hisab dan rukyat dikemukakan secara tersendiri dalam sebuah bab dikarenakan rujukan yang dijadikan dasar ketetapan terhadap *ulu al-amr* adalah mengenai kekuasaan politik yang dimiliki pemerintah dalam hal ini Menteri Agama dalam menetapkan tanggal 1 Syawal untuk hari raya Idul Fitri dan 10 Dzulhijjah untuk hari raya Idul Adha.

Bab kelima berisi analisis dengan menekankan aspek pembahasan pada kewenangan *ulu al-amr* dan ketaatan terhadapnya dalam penetapan hari raya di Indonesia dalam tinjauan hukum Islam. Kedua bahasan ini menjadi fokus analisis dalam penelitian ini ini karena dengan membahas kewenangan yang dimiliki oleh *ulu al-amr* maka akan diperoleh sejauh mana ketaatan terhadapnya. Selanjutnya, pembahasan diakhiri dengan bab penutup yang berisi kesimpulan dan saran-saran.

BAB II

ULU AL-AMR, KEKUASAAN POLITIK DAN KEBEBASAN INDIVIDU

A. *Ulu al-Amr*

1. Pengertian *Ulu al-Amr*

Kata *ulu al-amr* di dalam al-Qur'an disebutkan dua kali, yaitu Q.S. an-Nisa (4):59¹⁷ dan 83.¹⁸ Kata tersebut merupakan frase nominal yang terdiri dari kata *ulu* dan *al-amr*. Yang pertama bermakna "pemilik", dan yang kedua bermakna perintah, tuntutan melaksanakan sesuatu, dan keadaan atau urusan.¹⁹ Melihat pola kata kedua, kata tersebut adalah bentuk masdar dari kerja *amara-ya 'muru* "memerintah atau menuntut agar sesuatu dikerjakan. Kata *amr* di dalam al-Qur'an disebut sebanyak 176 kali, sedangkan kata yang berinduk pada kata *amr* disebut sebanyak 257 kali. Kata *amr* bisa diterjemahkan dengan perintah (sebagai perintah Tuhan), urusan (manusia atau Tuhan),

¹⁷Hai orang-orang yang beriman, ta'atilah Allah dan ta'atilah Rasul (Nya), dan *ulu al-amr* di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (al-Qur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.

¹⁸Dan apabila datang kepada mereka suatu berita tentang keamanan ataupun ketakutan, mereka lalu menyiarkannya. Dan kalau mereka menyerahkannya kepada Rasul dan *ulual-amr* di antara mereka, tentulah orang-orang yang ingin mengetahui kebenarannya (akan dapat) mengetahuinya dari mereka (Rasul dan *ulu al-amr*). Kalau tidaklah karena karunia dan rahmat Allah kepada kamu, tentulah kamu mengikuti syaitan, kecuali sebahagian kecil saja (di antaramu).

¹⁹Abdul Mu'in Salim, *Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur'an* (Jakarta:RajaGrafindo Persada,1994),hal. 230.

perkara, sesuatu, keputusan, juga bisa diartikan sebagai tugas, misi, kewajiban, dan kepemimpinan.²⁰

Meskipun kata *amr* banyak disebut dalam al-Qur'an, tetapi kata ulu *al-amr* hanya disebut dua kali dalam al-Qur'an.²¹ Dari segi *asbab an-nuzul* kedua ayat tersebut, maka kata ulu *al-amr* mempunyai nama khusus, yaitu pemimpin pasukan perang (*amir saraya*)²² Pengertian yang luas terdapat pula dalam ayat 83 dari surat an-Nisa yang menerangkan adanya sekelompok umat Islam yang lemah dan sekelompok orang-orang munafik pada zaman nabi Muhammad Saw yang gemar menyebarkan berita-berita yang berkenaan dengan keamanan masyarakat mendahului keputusan Rasulullah saw dan pemimpin-pemimpin pasukan perang, yang dikenal dengan ulu *al-amr* dalam ayat tersebut.²³

Ulama mempunyai pengertian yang berbeda tentang ulu *al-amr*. Sebagaimana dikutip oleh Abdul Qadir Jailani, Ibnu Uyainah memberikan pengertian ulu *al-amr* dengan para pemegang kekuasaan. Adapun ar-Radzi menyebut ahli ijmak (mujtahid) sebagai ulu *al-amr*.²⁴ At-Thabari menyebutkan beberapa pengertian ulu *al-amr*, yaitu ahli fiqh dan ahli agama (*ahl al-fiqh wa ad-din*), cendikiawan (*ahl 'ilm*), ulama dan para sahabat Rasulullah Saw.²⁵ Pengertian ar-Radzi tentang ulu *al-amr* hampir sama dengan pengertian yang dikemukakan oleh Muhammad Abduh. Ulu *al-amr* menurut Muhammad Abduh adalah sekelompok orang yang mempunyai otoritas keilmuan yang diistilahkan dengan *ahl al-halli wa al-'aqdi*.²⁶ Perbedaan keduanya hanya terletak pada cakupan otoritas keilmuan yang dimiliki mujtahid tersebut. Menurut Muhammad Abduh otoritas

²⁰Raharjo, *Ensiklopedi...*, hlm. 466.

²¹Q.S. (4): 59,83

²²Abi Ja'far Muhammad bin Jarir at-Thabari, *Tafsir at-Thabari al-Musamma Jami 'u al-Bayan fi Ta'wilal-Qur'an* (Beirut Dar al-Kutub al 'Ilmiyyat, t.th), Juz.IV, hlm. 15.

²³At-Thabari, *Tafsir...*, hlm. 180

²⁴Abdul Qadir Jailani, *Negara Ideal Menurut Konsepsi Islam*, (Surabaya, PT. Bina Ilmu, 1995), hlm. 97-98.

²⁵At-Thabari, *Tafsir...*, hlm. 152.

²⁶Raharjo, *Eksiklopedi...*, hlm. 466.

keilmuan yang dimiliki adalah ilmu agama dan umum, sedangkan Radzi berpandangan ilmu agama saja.

Adapun pengertian dari Departemen Agama tentang *ulu al-amr* adalah orang-orang yang memegang kekuasaan di antara umat Islam yang meliputi pemerintah, penguasa, alim ulama, pemimpin politik dan pemimpin organisasi.²⁷ Ini berarti pengertian *ulu al-amr* yang diartikan dengan pemimpin mempunyai makna yang luas yang meliputi urusan duniawi dan urusan akhirat.²⁸

Sedangkan Hazairin mengartikan *ulu al-amr* dengan “ketetapan-ketetapan petugas kekuasaan dalam lingkungan kekuasaan masing-masing” dalam arti para petugas kekuasaan negara.²⁹

Munawar Khalil dengan mengutip beberapa pandangan para ulama tafsir dan hadits, sebagaimana dikatakan oleh Dawam Rahardjo, menyebutkan ada lima pengertian *ulu al-amr*, yaitu: (1) raja atau kepala pemerintahan; (2) ulama; (3) amir; (4) mujtahid atau *ahl al-halli wa al-‘aqdi*, (5) raja yang adil. Dari kelima pengertian tersebut, maka menurutnya ada tiga kelompok *ulu al-amr*, yaitu: (1) para penguasa politik; (2) para ulama dan ahli hukum syara; (3) *ahl al-halli wa al-‘aqdi*.³⁰

Selain al-Qur’an, ungkapan *ulu al-amr* dapat ditemukan juga dalam hadits Nabi Muhammad Saw, yaitu yang diriwayatkan oleh al-Darimi dengan *sanad* dari Jubair bin Muth’im bahwa rasulullah Saw bersabda: “.....*wa ‘ lamu anna al-qulubla taghillu ‘ala tsalats: Ikhlash al-amal lillah wa munasahat uli al-amr wa ‘ala luzumjama at al-muslimm.....* Sebagaimana disebutkan oleh Abdul Mu’in Salim, materi hadits ini ditemukan pula dalam riwayat imam Ahmad. Hanya di sini ungkapan yang dipergunakan

²⁷ *Ensiklopedi Islam Di Indonesia*, Departemen Agama R.I (Jakarta: Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Proyek Peningkatan Mutu Prasarana dan sarana Perguruan Tinggi Agama/IAIN Jakarta, 1992/1993), hlm. 1251.

²⁸ Abdul Mujieb, Mabruri Thalhah dan Syafi’ah AM, *Kamus Istilah Fiqih* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), hlm. 397.

²⁹ Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral menurut Qur’an dan Hadits* (Jakarta: Tintamas, 1982), hlm. 62.

³⁰ Raharjo, *Ensiklopedi...*, hlm. 470

bukan *ulu al-amr-i*, tetapi *wulat al-amr*. Meskipun kedua redaksi hadits ini berbeda, namun makna yang dikandungnya sama. Keduanya menjelaskan pekerti yang tidak dibenci oleh seorang muslim yaitu: beramal dengan ikhlas, menasehati pejabat pemerintahan, dan tetap bersama dengan jama'ah muslim.³¹

Kata *wulat* yang terpakai dalam hadits kedua adalah bentuk jamak dari kata *wali* yang merupakan *ismfa-il* dari kata kerja *waliya-yali-wilayatan*. Kata kerja ini berakar dengan huruf *waw*, *lam* dan *ya*, dengan arti "dekat", dan secara leksikal bermakna "mengurus sesuatu". Dengan demikian, maka kata *walidan wulat* bermakna "yang mengurus sesuatu". Dari sini terlihat adanya persamaan antara kata *wulat al-amr* dan *ulu al-amr*, yakni keduanya dipergunakan untuk menunjuk konsep pemerintahan.³²

Penjelasan tentang *ulu al-amr* tidak bisa dilepaskan dengan penjelasan tentang amir, karena antara keduanya mempunyai persamaan, paling tidak apa yang dikatakan oleh sebagian ahli ta'wil bahwa *ulti al-amr* adalah para amir (*umara*).³³ Kata amir biasanya merujuk pada pengertian pemimpin yang mengatur kehidupan masyarakat dalam sebuah negeri. Pengertian ini didasarkan pada Q.S. al-Isra(17);16 yang berbunyi sebagai berikut:

وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْنَا الْقَوْلُ

فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا

Dalam ayat ini disebutkan bahwa Allah tidak menghancurkan suatu negeri sebelum mengutus utusan-Nya kepada penduduknya yang diperintah oleh orang-orang yang hidup mewah. Dari sini dapat dipahami bahwa amir itu sesungguhnya adalah pemimpin politik yang memegang kekuasaan pemerintahan. Arti ini juga dimiliki oleh *ulu al-amr*.³⁴

³¹Salim, *Konsepsi...*, hlm. 233.

³²Salim, *Konxepsi...*

³³At-Thabari, *Tafia-...*, hlm 150

³⁴Salim, *Konscpsi...*, hlm. 236.

Dalam hadits ditemukan penggunaan kata amir, yang bunyi teknya: “*ala kullukum ra ‘in wa kullukum mas ‘ulun ‘an ra ‘iyatih. Fa al-amiru ‘llazi ‘ala an-nas ra ‘in wa huwa mas ‘ulun ‘an ra ‘iyatih....*”³⁵ Menurut an-Nawawi, sebagaimana kata Abdul Mu’in, kata “*ra ‘in*” bermakna “orang kepercayaan yang dibebani kewajiban mewujudkan kemaslahatan apa yang berada di bawah pengawasannya.”³⁶

2. Peran dan Fungsi *Ulu al-Amr*

Berbicara tentang peran dan fungsi *ulu al-amr*, berarti berbicara perannya sebagai pemegang kekuasaan atau kekuasaan yang kewenangannya didelegasikan kepadanya. Dengan perkataan lain peran dan fungsi *ulu al-amr* terkait hubungan antara pemerintah dan rakyat, antara atasan dan bawahan. Ini berarti semua aspek kehidupan atau bidang-bidang kehidupan kemasyarakatan yang menimbulkan kekuasaan adalah merupakan lahan *ulu al-amr*. Oleh karena itu, *ulu al-amr* adalah pemegang kekuasaan, pemegang komando, pemegang otoritas.³⁷

Peran dan fungsi *ulu al-amr* dapat ditelusuri pada zaman nabi Muhammad Saw dengan melihat kedudukan amir pada masa itu dan masa sesudah Nabi Muhammad Saw. Di dalam sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah, disebutkan bahwa Rasulullah Saw bersabda:

من اطاعني فقد اطاع الله، ومن اطاع أميري فقد اطاعني، ومن عصاني فقد عصه، الله، ومن عصه، أميري فقد عصاني³⁸

³⁵Teks lengkapnya adalah:

ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته فالأمير الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عنهم والمرأة راعية بيت بعلها وولده وهي مسؤلة عنهم والعبد راع على مال سيده وهو مسؤول عنه ألا فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته

Muslim, *Shahh Muslim* t.tp,t.p,t.th, Juz.II, Mm.125.

³⁶Salim, *Konsepsi...*, hlm. 236.

³⁷Raharjo, *Ensiklopedi...*, hlm. 469.

³⁸Al-Thabari, *To/sir...*, hlm. 150.

Artinya: siapa yang mentaatiku maka ia telah menaati Allah, dan siapa yang mendurhakaiku maka ia telah mendurhakai Allah; dan siapa yang menaati amirku maka ia telah menaatiku, dan siapa yang mendurhakai amirku maka ia telah mendurhakaiku.

Perlu dibedakan antara *ulu al-amr* pada masa Rasulullah Saw dengan *ulu al-amr* setelah beliau wafat. *ulu al-amr* yang pertama diangkat oleh Rasulullah Saw, sedang yang kedua tidak diangkat oleh beliau, tetapi diangkat sebagai pelaksana tugas kepemimpinan yang dimiliki oleh Rasulullah Saw semasa hidupnya, yakni mengatur kehidupan umat dengan menegakkan hukum-hukum Tuhan. Dari sini dapat disimpulkan bahwa antara Rasulullah Saw dan para *ulu al-amr* terdapat ikatan yang menghubungkan mereka berupa kewajiban menegakkan hukum Tuhan, atau dengan perkataan lain bahwa *ulu al-amr* adalah pemimpin yang perannya adalah sebagai khalifah Rasulullah Saw dengan fungsi melaksanakan tugas-tugas kepemimpinan politik atas umat Islam.³⁹

Dilihat dari beragamnya tentang pengertian *ulu al-amr*, maka peran dan fungsi *ulu al-amr* tidak hanya terbatas pada lembaga politik seperti raja atau kepala negara, tetapi juga pada lembaga keagamaan. Bahkan urusan (*amr*) yang melibatkan *ulu al-amr* mencakup bidang militer, selain dua bidang yang disebutkan di atas.⁴⁰ Munawar Khalil menyebutkan bahwa penguasaan terhadap bidang ilmu pengetahuan merupakan komponen penting dalam penguasaan *ulu al-amr*, dan tidak dibatasi pada ilmu agama saja. Hal ini dapat dilihat pada pernyataannya, sebagaimana dikutip oleh Dawam Rahardjo:

*Yang disebut "ulu al-amr-i" yang wajib ditaati oleh segenap umat pada tiap-tiap masa itu bukanlah para hakim dan bukan pula para ulama ahli ijtihad saja, sekalipun mereka termasuk juga di dalamnya; tetapi yang dikehendaki dengan "ulu al-amr-i" itu ahl halli wa al-aqdi daripada kaum muslimin yang terdiri dari beberapa puluh orang yang mempunyai keahlian atau mempunyai keistimewaan dalam ilmu pengetahuan.*⁴¹

³⁹Salim, *Konsepsi...*, hlm. 241

⁴⁰Raharjo, *Ensiklopedi...*, hlm. 468.

⁴¹Raharjo, *Ensiklopedi...*, hlm. 470.

Di sini Munawar menyebut lembaga *ahl al-halli wa al-'aqdi* sebagai *ulu al-amr*. Penyebutan *ahl al-halli wa al-'aqdi* pertama kali dilakukan oleh Muhammad Abduh ketika ia menginterpretasikan *ulu al-amr* dengan *ahl al-halli wa al-'aqdi*.⁴² Pada zaman Rasulullah Saw istilah *ahl al-halli wa al-'aqdi* belum ada dan baru pada zaman Umar bin Khattab istilah ini menjadi sebuah lembaga yang dibentuk sendiri oleh beliau. Lembaga ini terdiri dari para sahabat yang ahli dan berpengaruh, di mana peran dan fungsinya adalah memusyawarahkan berbagai masalah yang berkaitan dengan kemaslahatan umum, terutama untuk mengambil keputusan-keputusan tentang kasus yang belum ada pada zaman Rasulullah Saw. Lembaga ini juga yang oleh Umar bin Khattab diberi mandat untuk memilih Khalifah penggantinya.⁴³

Dapat dikatakan bahwa peran lembaga ini seperti Dewan Penasehat atau lembaga perwakilan yang fungsinya untuk memilih Khalifah, memberikan masukan bagi kebijakan khalifah yang bersentuhan dengan urusan rakyat, menuntaskan masalah-masalah yang muncul dan terlebih lagi kebijakan baru yang belum diterapkan pada masa Rasulullah dan Khalifah Abu Bakar Ash-Shiddiq.

B. Kekuasaan Politik

1. *Al-Hukm*: Kewenangan dan Kekuasaannya

Kata *al-hukm* dan kata-kata yang terbentuk dari kata tersebut dipergunakan dalam al-Qur'an sebanyak 210 buah. Diantaranya terdapat kata kerja dengan pola *hakama* "memutuskan perkara, membuat keputusan", *ahkama* "mengokohkan, *tahakama*

⁴²Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim* (t.tp, Dar- al-Fikr), hal.181.

⁴³Para sahabat yang ditunjuk Umar bin Khattab untuk memilih penggantinya adalah: Ali bin Abi Thalib, Utsman bin Affan, Abdurrahman bin Auf, Sa'ad bin Abi Waqas, Zubair bin Awwam, Thalhah bin Ubaidillah, dan Abdullah bin Umar. Lihat Ridwan..., *Paradigma...*, hal.60. Esposito menyebut lembaga tersebut dengan *election committee* (Panitia Pemelihan) yang pembentukannya dilatarbelakangi oleh keinginan Umar agar dalam pergantian dirinya menjadi Khalifah tidak menimbulkan krisis politik seperti di saat pemilihan Abu Bakar ash-Shiddiq sebagai Khalifah, Lihat John L. Esposito, *Islam dan Politik* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), hlm. 10.

“berhakim atau mengikuti keputusan seseorang”. Kata kerja yang berakar pada huruf-huruf *ha-kaf-mim* mempunyai makna etimologis “mencegah” dan bermakna leksikal “menyelesaikan atau memutuskan suatu urusan, memberi kekang, dan mencegah seseorang dari apa yang diinginkannya.”⁴⁴

Kata *hukm* yang dalam bahasa Indonesia menjadi hukum berarti peraturan, ketentuan atau putusan.⁴⁵ Dalam bahasa Arab kata *hukm* adalah bentuk masdar yang diartikan perbuatan atau sifat. Dari sini, *hukm* berarti membuat atau menjalankan keputusan, dan sebagai sifat, dalam hal ini objek atau hasil perbuatan, kata tersebut merujuk kepada sesuatu yang diputuskan, yakni keputusan atau peraturan. Bentuk masdar ini sama dengan pengertian hukum dalam bahasa Indonesia. Apabila makna pertama dikaitkan dengan kehidupan masyarakat, maka kata tersebut mengandung arti pembuatan kebijaksanaan atau melaksanakannya sebagai upaya pengaturan masyarakat.⁴⁶

Di dalam al-Qur’an kata *hukm* tidak selalu disandarkan kepada Tuhan, dan ini berarti bahwa disamping hukum Tuhan, terdapat juga hukum selain hukum Tuhan. Jika *hukm* diartikan sebagai pembuatan kebijaksanaan, maka kebijaksanaan tersebut dapat berasal dari Tuhan dan manusia. Kalau Tuhan sebagai pembuat hukum tidak dipertanyakan lagi, tetapi hukum yang berasal dari selain Tuhan akan menimbulkan berbagai pertanyaan, diantaranya kualifikasi manusia seperti apa yang dapat membuat hukum dan apakah kewenangannya sama dengan kewenangan yang dimiliki Tuhan. Bagaimana hubungan antara hukum yang menjadi milik Tuhan dengan hukum yang menjadi milik manusia, dan sejauh mana kekuasaan yang dimiliki oleh kedua jenis hukum tersebut.

Berkaitan dengan kewenangan Tuhan sebagai pembuat hukum, secara jelas dapat terlihat dalam beberapa ungkapan

⁴⁴Salim, *Konsepsi...*, hlm.159-160.

⁴⁵Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka,1988), hlm. 314-315.

⁴⁶Salim, *Konsepsi*, hlm. 160-161

al-Qur'an seperti *in al-hukm illa lillah*⁴⁷(tiadalah hukum (ketentuan) itu melainkan milik Allah). Ungkapan sejenis terdapat juga dalam surat Yusuf ayat 67 dan al-An'am ayat 57. Berdasarkan ketiga ayat di atas, kata *al-hukm* dipergunakan dalam tiga masalah, yaitu urusan ibadat, urusan akidah, dan urusan perselisihan pendapat.

Dari tiga ayat itu pula, kata *al-hukm* melahirkan tiga buah konsep, yaitu kekuasaan yang berkenaan dengan urusan penciptaan, kekuasaan yang berkenaan dengan pembuatan aturan-aturan syariat, dan kekuasaan yang berkenaan dengan kekuasaan politik.

Kekuasaan yang bersifat mengatur kehidupan masyarakat yang merupakan kekuasaan politik, dimungkinkan pula dimiliki oleh manusia; meskipun kewenangan tersebut terbatas pada diri Rasulullah Saw, kekuasaan politik yang dimilikinya, kekuasaan menyampaikan hukum-hukum Tuhan dan kekuasaan melaksanakannya. Bahkan pada tahap selanjutnya adalah bahwa Rasulullah saw mempunyai kekuasaan membuat hukum.

Kekuasaan yang dimiliki manusia dapat dirujuk dengan melihat kata *rabbani* yang terdapat dalam al-Qur'an. Menurut ibn Jarir istilah *rabbani* merujuk kepada para ahli pengetahuan dan kebijaksanaan yang mengetahui tata cara pengaturan masyarakat, dan berusaha mewujudkan kemaslahatan bagi mereka.⁴⁸Jelas bahwa konsep *rabbani* mempunyai dua ciri, yaitu ahli pengetahuan dan pemimpin yang mengatur masyarakat. Pengertian seperti ini terdapat juga dalam tafsir Ibnu Katsir, di mana menurutnya, *rabbani* adalah para ulama yang memegang tampuk kekuasaan pemerintah (*arbab al-wilayat*).⁴⁹

2. Kekuasaan Politik Islam dan Prinsip-prinsipnya

Secara khusus di dalam al-Qur'an tidak ditemukan ayat-ayat yang berkaitan dengan prinsip-prinsip kekuasaan politik. Akan tetapi wawasan kekuasaan politik dalam Islam bisa

⁴⁷Q.S. al-An'am (6); ayat 57.

⁴⁸at-Thabari, *Tafsir...*, Juz.IV, hlm. 249.

⁴⁹Ibnu Katsir, Abu al-Fida'. *Tafsir al-Qur'an al-Azim*. t.tp:Isa al-Babi al-Halabi,t.t, Juz.II,hlm. 74.

ditelusuri lewat konsep tentang Tuhan, manusia, dan alam semesta sebagai suatu kesatuan yang satu sama lainnya tidak bisa dipisah-pisahkan. Dengan kata lain, isi al-Qur'aan mencakup empat aspek fundamental dari hubungan manusia, yakni; hubungan manusia dengan Tuhan, hubungan manusia dengan dirinya, hubungan manusia dengan sesamanya, dan hubungan manusia dengan alam. Memang nash-nash al-Qur'an yang berhubungan dengan kekuasaan politik sangat terbatas. Pendekatan dalam bidang ini secara mendasar harus melandaskan pada ijtihad. Al-Qur'an sebagai pedoman hidup manusia mengatur secara garis besar seluruh tatanan kehidupan dalam berbagai aspeknya termasuk aspek politik. Lili Rasyidi menyebut ada dua belas pokok-pokok yang semuanya dapat ditarik suatu pengertian tentang hukum Islam. Kedua belas pokok-pokok tersebut antara lain: (1) kekuasaan tertinggi atas segenap alam semesta dan semua hukum terletak hanya pada Allah (Q.S. Yunus;40); (2) hukum di muka bumi haruslah berdasarkan pada al-Qur'an dan hadits sebagai sumber utama (Q.S. al-maidah;36); (3) prinsip musyawarah merupakan pencerminan ukhuwah Islamiyyah (Q.S. al-Imran;159); (4) memegang dan menegakkan keadilan (Q.S. al-M'idad;8); (5) menjunjung tinggi kemerdekaan individu dan bangsa (Q.S. al-Hujurat;13); dan (6) antara pemerintah dan yang diperintah mempunyai persamaan derajat, yang membedakan hanyalah fungsi dan kerjanya (Q.S. an-NisS;59).⁵⁰

Menurut Salim, kata *al-hukm* yang terdapat dalam dalam ayat-ayat al-Qur'an relevan dengan apa yang dimaksud dengan kekuasaan politik. Hubungan antara keduanya dapat dilihat dari segi pengertian kata *hukm*, yang mempunyai dua arti yaitu membuat atau menjalankan keputusan dan sesuatu yang diputuskan. Jika dikaitkan dengan kehidupan masyarakat, maka kata *al-hukm* mengandung makna kebijaksanaan atau melaksanakannya sebagai upaya pengaturan masyarakat.⁵¹ Pelaksanaan itu tidak lepas dari unsur pemegang kekuasaan,

⁵⁰Lili Rasyidi (penyt.), *Filsafat Hukum Mazhab dan Refleksinya* (Bandung Remadja Karya, 1989), hlm. 169-170.

⁵¹Salim, *Konsepsi...*, hlm. 159-161.

karena ia merupakan faktor penting dalam hal digunakannya kekuasaan yang dimilikinya itu sesuai dengan kehendak masyarakat.⁵² Dari pengertian tersebut, ada tiga elemen penting yang terdapat dalam kata *al-hukm* yaitu pembuat kebijaksanaan, objek hukum, dan kegunaan hukum.

Berbicara tentang siapa pembuat hukum, maka akan berbicara pula tentang kewenangan yang dimiliki si pembuat hukum. Dalam al-Qur'an kata *hukm* tidak hanya disandarkan kepada Tuhan, tetapi juga disandarkan kepada manusia. Hukum yang disandarkan kepada Tuhan seperti terdapat dalam Q.S. al-Maidah ayat 50⁵³, sedangkan hukum yang disandarkan kepada manusia seperti pada Q.S. al-Maidah ayat 95.⁵⁴ Dengan demikian ada dua hukum, yaitu hukum Tuhan dan hukum manusia.

Meskipun kata *hukm* yang disandarkan kepada Tuhan diantaranya menggunakan partikel pembatasan (*hasr*) yang berfungsi memberikan afirmasi bahwa hukum itu milik Allah dan memberikan penegasan bahwa hukum itu hanyalah milik Tuhan semata, tetapi tidak berarti bahwa kewenangan manusia dalam membuat hukum tertutup. Kewenangan mutlak Tuhan berkaitan dalam ajaran-ajaran yang berkenaan dengan urusan akidah dan ubudiyah, di mana dalam urusan tersebut manusia tidak mempunyai kewenangan untuk menetapkannya, Hal ini dapat dilihat dalam al-Qur'an surat as-shafiat (37):154.⁵⁵ Adapun aturan-aturan yang berkenaan dengan kehidupan penataan masyarakat (muamalah), manusia mempunyai kewenangan di dalamnya.

Ini terlihat dengan adanya penilaian yang bersitat negatif dan positif. Sebagai contoh; dua ayat yang terdapat dalam surat

⁵²Lili Rasyidi, *Filsafat...*, hlm. 163.

⁵³Apakah hukum jahiliyah yang mereka kehendaki, dan (hukum) siapakah yang lebih baik dan pada (hukum) Allah bagi orang-orang yang yakin?

⁵⁴Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu membunuh binatang buruan, ketika kamu sedang ihram. Barangsiapa di antara kamu membunuhnya dengan sengaja, maka dendanya ialah mengganti dengan binatang ternak seimbang dengan buruan yang dibunuhnya, menurut putusan dua orang yang adil di antara kamu sebagai had-nya.....

⁵⁵Apakah yang terjadi padamu? Bagaimana (caranya) kamu menetapkan?

an-Nahl (16);⁵⁹ dan al-Anbiya (21);⁷⁸. Ayat pertama berkaitan dengan kebiasaan orang-orang musyrik yang mengubur hidup-hidup anak perempuan mereka.⁵⁶ Ayat kedua berkaitan dengan dengan keputusan yang diambil oleh Nabi Daud as dan Nabi Sulaiman as tentang kasus perselisihan antara pemilik kebun dengan pemilik binatang. Ayat pertamaditutup dengan ala *sa'ama yahkumun* yang berisi celaan, dan ayat yang kedua ditutup dengan *wa kunna lihukmihin syahidin* yang mengandung arti pembenaran.

Dari sini jelas terlihat bahwa sekalipun wewenang manusia tertutup dalam membuat aturan-aturan yang berkenaan dengan akidah dan ibadah, tetapi dalam hak yang lain manusia mempunyai hak bahkan kewajiban dalam menata kehidupannya berdasarkan tuntunan yang diberikan Tuhan. Dengan kata lain kewenangan yang dimiliki manusia berkaitan dengan masalah muamalah.

Kata *al-hukm* dengan berbagai variasinya yang terdapat dalam al-Qur'an mengandung unsur essensial tentang konsep politik,⁵⁷ khususnya yang relevan dengan fungsi-fungsi *out-put* seperti cara pengambilan keputusan dan objek-objek yang dikuasai manusia. Politik yang terkandung dalam istilah *hukm* mengandung arti preventif, dalam arti pengambilan keputusan dan kegiatan politik bertujuan untuk memelihara kemurnian fitrah manusia dalam perkembangannya. Ini berartipula manusia sebagai objek politik adalah makhluk yang baik dan suci.⁵⁸ Artinya politik harus menjaga kekuasaan agar tidak merusak sifat dasar harkat dan martabat kodrati manusia.

Idealnya, kekuasaan (*power*) bersumber pada wewenang formal yang memberikan wewenang atau kekuasaan kepada seseorang atau lembaga tertentu.⁵⁹ Dengan adanya wewenang formal tersebut, maka memberikan legitimasi dan justifikasi terhadap penguasa. Di dalam pemikiran politik Islam isu tentang

⁵⁶Ahmad Musthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maragi* (T.tp, Syirkah maktabah wa matba'ah ,t.th.), hlm.97.

⁵⁷M. Yudhie R. Haryono, *Bahasa Politik Alquran Mencurigai Makna Tersembunyi di Balik Teks* (Bekasi:Gugus Press,2002), hlm. 48

⁵⁸Salim, *Konsepsi...*, hlm. 170-171.

⁵⁹Lili Rasyidi, *Filsafat...*, hlm. 158.

pemberian wewenang dan justifikasi atas kekuasaan politik adalah merupakan salah satu di antara beberapa isu-isu politik Islam yang menurut Syamsuddin membawa berbagai kecenderungan dalam politik Islam pra modern, yakni kecenderungan juristic, kecenderungan birokratis-administratif, dan kecenderungan filosofis.⁶⁰

Dalam kecenderungan juristik, syari'ah diberlakukan sebagai sumber justifikasi dan legitimasi atas politik terhadap penguasa. Sedangkan kecenderungan administratif-birokratis menekankan kepada pengetahuan akan kewajiban-kewajiban praktis dari penguasa dan menyediakan ajaran-ajaran moral untuk diterapkan dalam kehidupan politik. Adapun kecenderungan filosofis adalah mencarilandasan filosofis bagi kehidupan politik dan relevansinya dengan kebahagiaan manusia.⁶¹

Di samping isu kewenangan penguasa, tipe atau bentuk pemerintahan juga menjadi perdebatan hangat dalam pemikiran politik Islam. Ibnu Arabi memilih monarki atau kerajaan di bawah pimpinan seorang raja serta penguasa tunggal yang mendapat mandat dari Tuhan.⁶² Rasyid Ridha, sebagaimana dikatakan Dien Syamsuddin memilih tipe pemerintahan yang bercirikan kedaulatan rakyat, yaitu pemerintahan yang dibentuk oleh perwakilan dan musyawarah lewat *ahl al-hali wa al-'aqdi* dan kesetiaan ummat (baiat). Menurutnya, lewat *ahl halli wa al-'aqdi* kedaulatan rakyat telah dilegasikan.⁶³

Meskipun kedaulatan rakyat berada pada *ahl al-halli wa al-'aqdi*, akan tetapi dalam rangka menjalankan prinsip-prinsip demokrasi dan partisipasi politik rakyat dalam kekuasaan, maka Rasyid Ridho juga menyinggung akan pentingnya musyawarah (syuro) dan konsensus (ijma'). Dalam hal ini dia menyamakan *ahl al-halli wa al-'aqdi* dengan *ahl as-syuro* (majelis syuro) dan *ahl ijma'* (majelis konsensus).⁶⁴

⁶⁰M. Dien Syamsuddin, *Islam Dan Politik Era Orde Baru* (Jakarta:Logos Wacana Ilmu,2001), hlm. 93.

⁶¹Syamsuddin, *Islam...*, hlm. 93-108.

⁶²Sadjali, *Islam...*, hlm. 46-48.

⁶³Syamsuddin, *Islam...*, hlm. 120-121.

⁶⁴Syamsuddin, *Islam...*, hlm. 121.

Dengan dilibatkannya lembaga syura, diharapkan bahwa keputusan yang diambil benar-benar telah melalui proses adu argumentasi yang cukup memadai, sehingga kemungkinan mencapai kebenaran relatif lebih besar dari pada hasil keputusan individual. Dengan syura prinsip-prinsip demokrasi akan berjalan dengan baik, karena syura adalah salah satu elemen demokrasi.⁶⁵

Pemikiran Rasyid Ridho tentang *ahl al-halli wa al-'aqdi* sejalan dengan pemikiran gurunya, M. Abduh tentang pentingnya lembaga perwakilan untuk mencegah terjadinya konflik kepentingan dalam masyarakat. Menurut Abduh hakekat pemerintahan Islam tidak bersifat "keagamaan", tetapi bersifat "duniawi" (*as-sulthon al-madaniyah*). Oleh karenanya dalam Islam tidak mengakui segala bentuk kedaulatan agama (*as-sulthon ad-diniyyah*) atau kekuasaan agama.⁶⁶

Dia selanjutnya menyebutkan bahwa kekuasaan politik harus didasarkan pada kekuasaan rakyat (kehendak publik). Kedaulatan rakyat ini, menurutnya harus dibangun atas dasar prinsip-prinsip kebebasan (*hurriyyah*) yang integral, konsultasi (*syuro*), dan konstitusi (*qanuri*) yang berfungsi sebagai landasan sistem politik. Konsepsi Abduh tentang kebebasan mencakup kebebasan sosial dan politik. Kebebasan ini terdiri dari kebebasan berbicara, kebebasan berpendapat, kebebasan memilih, dan kebebasan bagi perempuan untuk memperoleh hak-haknya.⁶⁷

Kekuasaan politik didasarkan pada empat prinsip, yaitu: (1) perintah menunaikan amanat; (2) perintah menetapkan hukum dengan adil; (3) perintah taat kepada Allah, rasul, dan *ulu at-amr*, dan (4) perintah menyelesaikan perselisihan dan mengembalikan pada Allah dan Rasul-Nya. Prinsip-prinsip tersebut didasarkan pada al-Qur'an surah an-Nisa ayat 58-59.⁶⁸

⁶⁵A. Malik Madany, *Syura Sebagai Elemen Penting Demokrasi*, Jurnal Ilmiah IAIN Asy-Syir'ah, Vol.36,N0.1,Th.2002. hlm, 74.

⁶⁶Sadjali, *Islam...*,hlm.131.

⁶⁷Syamsuddin,*Islam...*, hlm. 130.

⁶⁸Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara

Hal ini sejalan dengan pandangan Munawir Sadjali yang menyebutkan bahwa prinsip ketatanegaraan dalam Islam meliputi prinsip musyawarah, ketaatan kepada pemimpin, keadilan, persamaan dan kebebasan.⁶⁹ Dari keempat prinsip-prinsip di atas, terlihat bahwa ketaatan terhadap *ulu al-amr* adalah bagian dari prinsip kekuasaan.

3. Kebebasan Individu

Manusia adalah makhluk Tuhan yang mempunyai keistimewaan dibandingkan makhluk yang lain. Manusia mempunyai derajat yang sama yang masing-masing di hadapan Tuhan tidak ada kelebihan, kecuali ketaqwaan. Dengan kesamaan (*equality*) tersebut, maka manusia dihadapan Tuhan bebas bertindak menurut kemauannya. Dalam tataran politik, kebebasan ini akan melahirkan demokrasi yang amat urgen, termasuk dalam politik Islam.⁷⁰ Akan tetapi menurut Abdillah, perbincangan tentang kemerdekaan atau kebebasan (*hurriyah*) dalam konteks pemikiran politik serta demokratisasi dan hak-hak asasi manusia tidak begitu banyak dan tidak dirinci.⁷¹

Di antara hal yang paling fundamental dalam tatanan dasar politik hukum perundang-undangan dalam setiap umat tercakup dalam tiga hal, yaitu; *pertama*: bentuk pemerintahan Islam dan kekuasaannya, *kedua*: hak-hak individu, dan *ketiga*: yang merupakan bagian dari hak-hak individu yaitu kekuasaan, sumber, dan orang yang memimpinya. Menurut

manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui

Hai orang-orang yang beriman, ta'atilah Allah dan ta'atilah Rasul (Nya), dan *ulu al-amr* di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (al-Qur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.

⁶⁹Sadjali, *Islam...*, hlm. 4-7.

⁷⁰M. Abdurrahman, *Dinamika Masyarakat Islam Dalam Wawasan Fikih* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002), hlm. 15-17.

⁷¹Masykuri Abdillah, *Demokrasi Di Persimpangan Makna Respons Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi (1966 - 1993)* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 137.

para ahli hukum Islam, bahwa antara kekuasaan dan individu (masyarakat) perlu ada batasan yang memungkinkan keseimbangan (*balance*) antara penguasa dan kebebasan individu.⁷²

Menurut Abdul Wahhab Khallaf, semua hak individu terdiri pada dua unsur umum, yaitu: kebebasan individu dan persamaan antara individu dalam hak dari masyarakat dan dari politik. Lebih lanjut ia mengatakan:

*“Yang dimaksud dengan kebebasan individu ialah seseorang mampu untuk mendistribusikan urusan pribadinya dan hal yang berkaitan dengan pribadinya dengan situasi yang aman dari bahaya, baik kehormatan, harta, tempat tinggal atau hak-hak dalam mendistribusikan selama tidak mengganggu orang lain.”*⁷³

Dari definisi di atas dapat disimpulkan bahwa ada dua unsur penting dalam kebebasan individu, yaitu: terealisirnya urusan pribadi secara bebas dan tidak mengganggu orang lain. Oleh karena urusan pribadi dapat meliputi urusan jiwa, tempat tinggal, kepemilikan, keyakinan, pendapat, dan sebagainya, maka kebebasan mencakup kebebasan jiwa, kebebasan tempat tinggal, kebebasan milik, kebebasan keyakinan, kebebasan berpendapat dan kebebasan berpikir. Dalam kebebasan berpikir dirinci lagi menjadi kebebasan ilmiah, kebebasan politik, dan kebebasan beragama.⁷⁴

Suatu sistem demokrasi akan terwujud pada suatu negara apabila didukung oleh tiga unsur, yaitu: adanya kemauan politik dari negara (*state*), adanya komitmen yang kuat dari masyarakat politik (*political society*) dan adanya masyarakat madani (*civil society*) yang kuat dan mandiri. Ketiga unsur ini dalam beberapa hal sudah dijalankan dalam praktek kenegaraan Nabi di Madinah.⁷⁵

⁷²Abdul Wahhab Khallaf, *Politik Hukum Islam* (Yogyakarta:PT.Tiara Wacana, 1994), hlm. 17.

⁷³Wahhab..., *Politik...*, hal.23.

⁷⁴Abd al-Mutaal as-Saidi, *Kebebasan Berpikir dalam Islam* (Yogyakarta:Adi Wacana,1999), hlm. 3.

⁷⁵Mansyur Hakim dan Tanu Widjaya, *Model Masyarakat Madani* (Jakarta:Intimedia Cipta Nusantara,2003), hlm. 77.

Dalam ajaran Islam, setiap individu diwajibkan untuk taat kepada ketentuan-ketentuan Allah, rasul-Nya dan *ulu al-amr*. Tetapi juga melakukan kontrol sosial (*social control*) yang bersifat konstruktif dalam konteks amar ma'ruf nahyi munkar, di samping mempunyai hak dalam mengemukakan pendapat di depan publik, mendirikan organisasi dan ikut berpartisipasi dalam kegiatan kemasyarakatan dan kenegaraan.⁷⁶

Meskipun Islam bukanlah teori politik atau teori kemasyarakatan yang memberikan petunjuk-petunjuk hidup bermasyarakat dan bernegara secaramendetail, tetapi setidaknya Islam memberikan prinsip-prinsip dasar dalam hidup bermasyarakat. Prinsip tersebut antara lain bermusyawarah (*syuro*), keadilan (*adl*), kesamaan di depan hukum (*al-musawat*), amar ma'ruf nahyi munkar, dan prinsip kebebasan. Prinsip-prinsip ini mempunyai saling keterkaitan satu sama lain yang tidak bisa dipisahkan dalam bingkai konsep Islam kaffah.⁷⁷

Kebebasan individu pada dasarnya berarti tanggung jawab individu atau yang diistilahkan dengan "kebebasan bertanggung jawab".⁷⁸ Menurut Madjid, hak individual berpangkal pada prinsip tanggungjawab pada hari pembalasan (*yaum al-hisab*)⁷⁹ Dalam Islam, setiap individu mempunyai kebebasan penuh dalam menentukan nasibnya. Ia dapat memiliki secara bebas, dan ketika ia memiliki, pada saat itulah tanggungjawab dipikulnya sebagai akibat dari pilihannya. Kebebasan dan tanggungjawab banyak disebutkan dalam al-Qur'an, antara lain yang terdapat dalam surah al-An'am ayat 164 yang artinya:

"Dan tidaklah seseorang berbuat dosa melainkan kemudhoratannya kembali kepadanya, dan seseorang yang berbuat dosa tidak akan memikul dosa orang lain. Kemudian kepada Tuhanlah kamu akan kembali, dan akan diberitakannya kepadamu apa yang kamu perselisihkan".

⁷⁶Hakim, *Model...*, hlm. 77-78.

⁷⁷Hakim, *Model...*, hlm. 30.

⁷⁸Abdurrahman, *Dinamika...*, hlm. 17.

⁷⁹Nurcholis Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderanan* (Jakarta. Yayasan Wakaf Paramadina,1992), hlm. 564.

Konsep kebebasan dalam Islam harus dipandang sebagai tahapan pertama dari tindakan ke arah perilaku sikap yang diatur secara rasional, berdasarkan kebutuhan nyata umat manusia, baik secara material maupun spiritual.⁸⁰ Dalam Islam, kebebasan seorang individu itu bermacam-macam antara lain kebebasan berkeyakinan dan beribadah, kebebasan bertempat tinggal, kebebasan bekerja, kebebasan menuntut ilmu, kebebasan kepemilikan, dan kebebasan berpendapat.⁸¹

Kebebasan yang dimiliki oleh setiap individu adalah merupakan hak yang diberikan oleh Islam. Dalam konteks kenegaraan, maka hak tersebut adalah merupakan hak politik yang juga berarti kebebasan politik. Hak-hak tersebut berasal dan eksistensi umat sebagai pemegang kekuasaan hukum. Kebebasan politik adalah merupakan sebuah ungkapan penghormatan yang setinggi-tingginya terhadap pendapat (sikap) individu di dalam hukum. Dengan demikian, individu mempunyai hak untuk menentang hukum yang disandarkan kepada penguasa.⁸² Menurut Mahmasani, sebagaimana dikutip oleh Abdurrahman, bahwa kebebasan politik tersebut meliputi aspek-aspek yang diantaranya adalah kebebasan rakyat atau kebebasan individu.⁸³

⁸⁰Ridwan, *Paradigma...*, hlm. 77.

⁸¹Ridwan, *Paradigma...*

⁸²As-Saidi, *Kebebasan...*, hlm. 3.

⁸³Abdurrahman, *Dinamika...*, hlm. 17.

BAB III

KONSEP DASAR TENTANG KETAATAN

A. Ajaran Dasar Dan Prinsip Ketaatan

1. Ketaatan Terhadap Allah dan Rasul-Nya

Perintah menaati Allah dan Rasul-Nya ditemukan berjumlah sepuluh ayat dalam al-Qur'an yang semuanya diturunkan sesudah Rasulullah Saw hijrah ke Madinah. Dari sepuluh ayat tersebut dapat diketahui bahwa ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya berdimensi ganda. Ia merupakan indikator dari keimanan, faktor intuitif yang memungkinkan seseorang mendapat pengetahuan limpahan, faktor persatuan dan kesatuan, dan faktor ketertiban sosial.⁸⁴

Ungkapan perintah ketaatan yang terdapat dalam al-Qur'an mempunyai akar kata *tha'*, *wow* dan *'ain* yang berarti "menemani dan tunduk". Dari sini terbentuk kata kerja *tha'a-yathu'u-thau'an* yang berarti "tunduk dan melakukan perintah". Dengan dasar tersebut, maka dapat dipahami bahwa di dalam konsep ketaatan terkandung makna dan unsur kesadaran dan adanya perintah yang diikuti, sehingga keterpaksaan mengikuti perintah atau kesediaan mengikuti kehendak yang tidak diperintahkan tidak dapat disebut ketaatan.⁸⁵

Turunnya Q.S. an-Nisa ayat 59 yang di samping mengandung taat kepada Allah juga taat kepada Rasul-Nya dan *ulu al-amr*. Secara kronologis disejajarkannya Rasulullah Saw

⁸⁴Salim, *Konsepsi...*, hlm. 224-225.

⁸⁵Salim, *Konsepsi...*, hlm. 226.

untuk ditaati oleh kaum muslimin sebagaimana mereka taat kepada Allah memberikan isyarat adanya kemandirian atau kekuasaan dari Rasulullah dalam membuat hukum, sekalipun kekuasaan tersebut tidak mutlak atau terbatas, tetapi masih dalam koridor Ilahiah. Ini juga memperkuat kedudukan dan fungsi Rasulullah sebagai pemberi penjelasan (*bayan*) terhadap al-Qur'an.

Dalam konteks risalah yang dibawa Rasulullah Saw, maka ketaatan terhadapnya adalah merupakan sebab dari keberadaan Rasulullah Saw dengan risalahnya. Hal ini dapat dilihat dalam al-Qur'an surat an-Nisa" (4);64 yang berbunyi sebagai berikut:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ ...

Artinya: Dan Kami tidak mengutus seorang rasul kecuali untuk ditaati dengan seizin Allah...

Dengan risalah, kekuasaan Rasulullah merupakan kekuasaan yang luas, perintahnya ditaati di kalangan kaum muslimin dan hukum-hukumnya mencakup keseluruhan dalam garis kebijakan Tuhan.⁸⁶

Dasar hukum dari hak Rasulullah saw dinyatakan dalam Q.S. an-Nisa (4); 105 yang berbunyi sebagai berikut:

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا.

Artinya: 'Sesungguhnya Kami telah menurunkan Kitab kepadamu dengan membawa kebenaran, supaya kamu mengadili hukum antara manusia dengan apa yang telah Allah ajarkan kepadamu, dan janganlah kamu menjadi penentang (orang yang tidak bersalah) karena (membela) orang-orang yang khianat.

Ayat ini dengan tegas menyatakan bahwa al-Qur'an diturunkan kepada Rasulullah saw berisi kebenaran dengan

⁸⁶Ali 'Abd ar-Raziq, *Islam Dasar-Dasar Pemerintahan Kajian Khilafah dan Pemerintahan dalam Islam* (Yogyakarta:Jendela,2002), hlm.81.

maksud agar ia menetapkan hukum berdasarkan *ra'yu*. *Ra'yu* di sini menurut at-Thabari adalah hukum-hukum yang diturunkan Tuhan.⁸⁷ Adapun Ibnu Katsir dengan menukilkan pendapat ulama ushul fiqh yang menjadikan ayat di atas sebagai dasar bagi Rasulullah Saw untuk menetapkan hukum berdasarkan ijtihadnya.⁸⁸ Di samping itu ada juga menginterpretasikan ayat tersebut dengan arti wahyu dan nalar.⁸⁹

Q.S. an-Nisa (4); 105 tersebut memberikan kekuasaan kepada Rasulullah dalam menetapkan hukum berdasarkan ijtihad beliau yang bertumpu pada kebenaran kandungan al-Qur'an. Dengan kata lain, ayat di atas menjadi dasar adanya hak tasyrik yang dimiliki Rasulullah Saw, dan karena keabsahan kekuasaan tersebut, maka wajib taat kepadanya.⁹⁰

Kewajiban menaati Allah dan Rasul-Nya mengandung arti kewajiban menaati al-Qur'an dan hadits. Oleh karena yang pertama adalah firman Tuhan dan yang kedua adalah penjelasan dan penerapan dari firman Tuhan oleh Rasulullah Saw. Ini berimplikasi bahwa al-Qur'an dan hadits adalah hukum yang mengikat orang-orang muslim.

Ketaatan terhadap Rasulullah Saw menurut al-Mawdhuhi ketika dia membahas ayat di atas, adalah dasar fundamental tatanan Islam. Ketaatan ini tidaklah dituntut oleh Rasulullah Saw sendiri, melainkan sebagai salah satu konsekuensi logis dari ketaatan kepada Tuhan. Menurutnya, ditaatinya Rasulullah Saw karena beliau merupakan satu-satunya sumber otentik semua petunjuk dan perintah Tuhan. Dengan demikian kita hanya menaati Tuhan dengan cara menaati Rasul-Nya.⁹¹

Nabi Muhammad Saw adalah satu-satunya otoritas dalam memahami kehendak Tuhan dan jalan ketaatan kepada-Nya. Semua bentuk ketaatan yang tidak diridhoi oleh Rasulullah Saw tidak otentik dan karenanya tidak dapat dipercaya. Dengan

⁸⁷at-Thabari, *Tafsir...*, Juz V.hlm. 264.

⁸⁸Ibnu Katsir, *Tafsir...*, Juz.I, hlm. 550.

⁸⁹Zamakhsyari, *al-Kasyaf...*Juz I, hlm. 561.

⁹⁰Salim, *Konsepsi...*, hlm. 228.

⁹¹Sayyid Abul A'la al-Maududi, *Hukum dan Kostitusi Sistem Politik Islam* (Bandung:Mizan,1995), hlm. 202.

demikian, tidak taat kepada Nabi Muhammad Saw berarti tidak taat kepada Allah.⁹²

2. Ketaatan Terhadap *Ulu al-Amr*

Dari segi sintaksis, kata *Ulu al-Amr* berhubungan dengan kata *al-rasul* dengan perantaraan partikel penghubung. Karena hubungan itu, maka ungkapan tersebut berkedudukan juga sebagai pelengkap penderita mengikuti kedudukan kata *al-rasul*. Ini berarti bahwa ketaatan terhadap *ulu al-amr* sama halnya dengan ketaatan terhadap Rasulullah Saw meskipun sifat ketaatan antara keduanya berbeda.

Para ulama berbeda pendapat tentang *ulu al-Amr*. Al-Qurthubi dalam kitab tafsirnya *al-Jami li ahkam al-Qur'an* memaparkan beberapa pendapat para ulama mengenai pengertian *ulu al-amr*. Seperti Imam Malik berpendapat bahwa yang dimaksud *ulu al-amr* adalah orang yang ahli tentang al-Qur'an dan orang yang berilmu. Imam ad-Dhahhah mengartikan *ulu al-amr* dengan para fuqoha dan ahli agama. Sedang menurut al-Mujahid, *ulu al-amr* adalah para sahabat khusus Nabi Saw. Adapun al-Qurthubi dengan mengambil sebagian pendapat di atas dengan mengatakan bahwa *ulu al-amr* adalah orang yang memahami al-Qur'an, fuqoha, dan cendikiawan.⁹³

Muhammad Abduh memahami kata *ulu al-amr* dengan *ahl al-syura* (parlemen) dan *ahl al-halli wa al-'aqdi*.⁹⁴ Hal ini diperkuat dengan pendapat al-Jabir, yang mengatakan bahwa al-Qur'an menggunakan bentuk jamak "para pemegang kekuasaan" (*ulu al-amr*) pada ayat 59 dari Surat an-Nisa. Ini berarti bahwa tidaklah merupakan keharusan menurut agama untuk membatasi "pemegang perintah" itu hanya satu orang.⁹⁵

Adanya prinsip perwakilan ini menunjukkan bahwa konsep *ulu al-amr* berkaitan dengan ide kedaulatan rakyat.⁹⁶ Jadi di

⁹²Abul A'la al-Maududi, *Hukum...*, hlm. 202.

⁹³Abi Abd-Allah Muhammad bin Ahmad al-Anshori al-Qurthubi, *al-Jami Li Akkdm al-Qur'an Juz. V*, hlm. 259.

⁹⁴Abduh, *Tafsir...*, hlm. 181.

⁹⁵Muhammad Abid al-Jabiri, *Agama, Negara Dan Penerapan Syariah* (Yogyakarta:Fajar Pustaka Baru,2001), hlm. 69.

samping kedaulatan Tuhan, dankedaulatan hukum, maka Islam juga mengajarkan tentang kedaulatan rakyat yang termanefestasikan dalam lembaga perwakilan (*ahl al-halli wa al-'aqdi*). Wakil-wakil inilah yang sesungguhnya menentukan peraturan-peraturan hukum dan memilih penyelenggara negara.⁹⁷

Ungkapan *ulu al-amr* ditemukan dua kali dalam al-Qur'an yang jika ditarik dari pola kedua kata tersebut sejalan dengan makna kekuasaan pengaturan suatu urusan atau mengendalikan keadaan. Konsep ini dapat meluas mencakup setiap pribadi yang memegang kendali urusan kehidupan, besar ataupun kecil, seperti negara dan keluarga. Pemegang pemerintah atau pemegang kekuasaan dalam Islam merupakan konsep yang luas mencakup kepala keluarga, kepala suku, ahli fiqh dan penguasa Muslim di negara Islam baik sebagai wali, amir atau khalifah.⁹⁸

Dengan adanya kekuasaan kendali yang berada di tangan *ulu al-amr* maka dalam konteks ketaatan terhadapnya adalah sejauh mana keabsahan kekuasaan politik yang dimiliki *ulu al-amr* untuk melegitimasi ketaatan terhadapnya.

Sebagaimana yang terdapat dalam Q.S. an-Nisa (4);59, menyebutkan perintah taat kepada *ulu al-amr* dikaitkan dengan taat kepada Rasulullah Saw. Karena itu secara analogi dapat dipahami bahwa kewajiban taat kepada *ulu al-amr* tidak berdiri sendiri, tetapi berada dalam koridor ketaatan kepada Rasulullah Saw. Hal ini juga diperkuat dalam hadits yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Abu Hurairah, bahwa Nabi Saw bersabda:

من اطاعني فقد اطاع الله، ومن اطاع أميري فقد اطاعني، ومن عصاني فقد

عصى الله، ومن عصى أميري فقد عصاني

Artinya: *Siapa yang menaatiku maka ia telah menaati Allah, dan siapa yang mendurhakaiku maka ia telah mendurhakai Allah; dan siapa yang menaati amirku maka ia telah menaatiku, dan siapa yang, mendurhakai amirku, maka ia telah mendurhakaiku.*

⁹⁶Jimly as-Shiddiqi, *Islam dan Kedaulatan Rakyat* (Jakarta:Gema Insani Press, 1995), hlm. 34.

⁹⁷Lili Rasyidi, *Filsafat...*, hlm. 192.

Di dalam hadits di atas digunakan kata amir yang di dalam al-Qur'an kata tersebut tidak ditemukan. Di dalam hadits penggunaan kata amir banyak sekali yaitu kurang lebih empat puluh kali dan kata *'umara* (jamak dari kata amir) disebut sebanyak 24 kali. Hadits-hadits tersebut bermaksud menggambarkan pentingnya peranan pemimpin dalam kehidupan bermasyarakat dan pemimpin harus benar-benar memperjuangkan kepentingan rakyat.⁹⁹

Hadits-hadits yang menggunakan kata amir ditemukan secara variatif, yaitu dengan lafazh umum dan lafazh dengan menggunakan *dlomirya mutakallim* (orang pertama tunggal) yang berarti amir Rasulullah Saw. Karenanya dapat dipahami bahwa ada amir yang diangkat oleh Rasulullah Saw dan ada amir yang keberadaannya setelah Rasulullah Saw wafat.

Terhadap hal tersebut, al-Asqolani mengusahakan adanya kompromipengertian sehingga tidak terdapat pertentangan, ia mengatakan bahwa setiap orang yang memerintah dengan kebenaran dan keadilan, maka ia adalah amir agama, dikarenakan ia mengurus agama dan syari'atnya. Adanya nisbah amir kepada Rasulullah Saw sebagaimana pada hadits di atas, sebenarnya mengandung arti bahwa amir itulah yang dimaksud ketika hadits diucapkan, sebab merekalah yang menjadi sebab diucapkannya hadits itu.¹⁰⁰

Konsep yang terkandung dalam kata amir sebenarnya tidak hanya amir yang diangkat oleh Rasulullah Saw, tetapi amir-amir berikutnya yang menjalankan pemerintahan berdasarkan agama. Karenanya dibedakan antara *ulu al-amr* pada masa Rasulullah Saw dan *ulual-amr* setelah beliau wafat. Yang pertama diangkat oleh Rasulullah SAW, sedangkan yang kedua sekalipun tidak diangkat oleh Rasulullah Saw, tetapi mereka diangkat sebagai pelaksana tugas kepemimpinan yang dimiliki oleh Nabi Saw semasa hidupnya, yakni mengatur kehidupan umat dengan

⁹⁸Al-Jabiri, *Agama...*, hlm. 63.

⁹⁹Ridwan, *Paradigma...*, hlm. 31.

¹⁰⁰Abu al-Fadhil Syihab al-Din Ahmad bin Ali bin Hajr al-Asqolani, *Tahzib al-Tahzib* (Haidrabad:Mathaba'at Majelis al-Ma'arif al-Na*hamiyatX XVT, hal 228

menegakkan hukum-hukum Tuhan. Dan ini dapat disimpulkan bahwa antara Rasulullah Saw dan para *ulu al-amr* terdapat ikatan yang menghubungkan mereka berupa kewajiban menegakkan tugas-tugas kepemimpinan politik atas umat Islam.¹⁰¹

Implikasinya adalah bahwa kewajiban taat kepada *ulu al-amr* menyebabkan konsekuensi atas dasar keberadaan kekuasaan politik yang dimiliki pemerintah dan keabsahannya. Dengan demikian segala keputusan hukum dan kebijaksanaan yang dihasilkan oleh pemegang kekuasaan (*ulu al-amr*) wajib ditaati oleh rakyat, sepanjang keputusan hukum dan kebijaksanaannya tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan al-hadits.

3. Prinsip-Prinsip Ketaatan

Sebagaimana yang telah dijelaskan bahwa ketaatan terhadap *ulu al-amr* tidaklah berdiri sendiri, tetapi berada dalam bingkai ketaatan terhadap Allah dan Rasul-Nya. Ini berarti apapun yang menjadi langkah dari *ulu al-amr* harus didasarkan pada ketaatan terhadap Allah dan Rasul-Nya. Dihilangkannya kata taat sewaktu dirangkai dengan kata *ulu al-amr* mengindikasikan bahwa menaati *ulu al-amr* tidaklah wajib dengan sendirinya, tetapi dengan disertai syarat menaati Rasulullah Saw.

Di sini tampak jelas bahwa prinsip ketaatan terhadap *ulu al-amr* harus berpegang pada rambu-rambu yang sudah ditentukan oleh Allah dan Rasul-Nya. Manakala rambu-rambu itu dilanggar oleh *ulu al-amr*, maka ketaatan terhadapnya menjadi gugur, karena ketaatan terhadap Allah dan Rasul-Nya lebih utama daripada ketaatan terhadap *ulu al-amr*. Oleh karenanya menurut Abul A'la al-Maudhudi, ketaatan terhadap *ulu al-amr* muncul di bawah peringkat ketaatan terhadap Allah dan Rasul dan tunduk pada kedua ketaatan tersebut.¹⁰²

Secara spesifik di dalam al-Qur'an tidak ditemukan ayat-ayat yang berbicara detail tentang koridor-koridor ketaatan yang bagaimana terhadap *ulu al-amr*. Yang ada adalah larangan untuk mentaati perintah orang-orang yang melampaui batas, membuat

¹⁰¹Salim, *Konsepsi...*, hlm. 241.

¹⁰²Abu al-A'la al-Maudhudi, *Hukum...*, hlm. 202.

kerusakan di muka bumi dan tidak mengadakan perbaikan. Hal ini sebagaimana terdapat dalam Q.S. as-Syu'ara 151-152 yang berbunyi sebagai berikut:

وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ ۖ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ ﴿١٥٢﴾

Artinya: "Dan janganlah kamu menaati perintah orang-orang yang melewati batas, yang membuat kerusakan di muka bumi dan tidak mengadakan perbaikan "

Selain ayat di atas, terdapat juga beberapa hadits yang berbicara tentang dalam hal apa seseorang harus taat dan tidak taat. Hadits-hadits tersebut antara lain: *la tho 'ata li makhlukin fi ma 'shiyati al- kholiqi* (Tidak boleh taat bagi makhluk dalam hal-hal yang maksiat kepada Allah); *innama al-tho'atifi al-ma'rufi* (Hanya taat dalam hal-hal yang ma'ruf); *man amaraqum minhum bima 'shiyatinfala sam 'a wa la tha 'ata* (Barangsiapa di antara mereka memerintahkan kami dengan maksiat, maka tidak boleh didengar dan tidak boleh ditaati). Dari hadits-hadits tersebut jelas bahwa ketaatan dapat dilaksanakan jika sesuai dengan aturan-aturan agama, dan sebaliknya ketaatan tidak dapat dijalankan manakala bertentangan dengan ketentuansyari'at.

At-Thabari, sebagaimana dikutip Dhiauddin, ketika menafsirkan Q.S. an-Nisa (4);59, mengartikan ayat tersebut dengan mengatakan bahwa perintah untuk taat itu hanya jika perintah itu adalah ketaatan kepada Allah, dan membawa kemaslahatan bagi kaum Muslimin. Dia memperkuat pendapatnya dengan menyertakan sebuah hadits yang artinya: "taatilah (pemimpin kalian) selama perintahnya sesuai dengan kebenaran". Selanjutnya dia mengatakan bahwa tidak ada ketaatan yang harus diberikan kepada seseorang, selain kepada Allah, Rasul, atau imam yang adil.¹⁰³

Prinsip ketaatan rakyat mengandung makna bahwa seluruh rakyat tanpa kecuali berkewajiban mentaati pemerintah. Ketaatan itu berlangsung selama pemerintah atau penguasa

¹⁰³Muhammad Dhiauddin Rais, *Teori Politik Islam* (Jakarta:Gema Insani Press, 2001), hlm. 295

menerapkan prinsip-prinsip nomokrasi Islam, yaitu prinsip-prinsip umum yang harus dimiliki di antaranya adalah prinsip musyawarah, prinsip keadilan, prinsip persamaan, prinsip pengakuan dan perlindungan terhadap hak-hak asasi manusia, dan prinsip kekuasaan sebagai amanat.¹⁰⁴

Dalam konteks kekuasaan dan pemerintahan, di mana syari'ah adalah sumber konstitusi negara Islam,¹⁰⁵ dan dalam perspektif Islam negara dipandang sebagai instrumen bagi tegaknya syari'ah yang penerapannya berpijak pada kemaslahatan,¹⁰⁶ maka bangunan politiknya harus didasarkan pada kaedah fiqh: *tasharruf al-imam manuthun bil masalahah* (kebijakan pemimpin harus berorientasi pada kemaslahatan rakyat). Tindakan dan kebijaksanaan yang ditempuh oleh pemimpin atau pemerintah harus sejalan dengan kepentingan umum dan bukan untuk kepentingan golongan atau untuk kepentingan pribadi.¹⁰⁷

Prinsip kemaslahatan ini merupakan dasar pijakan bagi para sahabat Nabi Saw dalam menerapkan syari'ah, baik ketika persoalan yang mereka hadapi ada teksnya atau tidak. Banyak contoh-contoh yang dilakukan para sahabat Nabi Saw yang merupakan pelaksanaan ijtihad yang berdasarkan kemaslahatan. Di antaranya adalah perbedaan pandangan antara Khalifah Abi Bakar ash-Shiddiq dengan Umar bin Khattab terhadap orang-orang Islam yang tidak mau lagi membayar zakat setelah wafatnya Rasulullah Saw. Sumber-sumber sejarah menyebutkan bahwa telah terjadi perdebatan sengit antara keduanya dalam masalah ini.

Dari peristiwa tersebut tampak telah terjadi pergumulan antara dua sikap perbedaan yang antagonis di mana masing-masing memberikan landasan justifikasi atas dasar pendapatnya.

¹⁰⁴Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum Suatu Studi tentang Prinsip-prinsipnya Dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 64.

¹⁰⁵Ridwan, *Paradigma...*, hlm. 68

¹⁰⁶Al-Jabiri, *Agama...* hlm. 43.

¹⁰⁷Abdul Mudjib, *Kaidah-Kaidah Ilmu Fiqh (al-Qqwa'idulFiqhiyyah)*, (Jakarta: Kalam Mulia, 1994), hlm. 61.

Sikap pertama melihat persoalan tersebut dari sudut “agama” semata, yakni karena orang-orang itu telah memproklamkan dirinya menjadi seorang Muslim sehingga haram darahnya untuk ditumpahkan. Sedangkan sikap kedua melihat masalah tersebut dari sudut “negara” semata atau motif politik,¹⁰⁸ yakni bahwa zakat bukan saja merupakan kewajiban agama yang dapat diserahkan sendiri oleh seseorang kepada yang berhak, tetapi zakat lebih merupakan simbol kekuasaan politik dan karena itu pembayaran zakat berarti pengakuan yang kontinu terhadap pemimpin masyarakat Islam, dan keengganan membayarnya berarti pembangkangan.”¹⁰⁹

Dari contoh di atas menunjukkan bahwa para sahabat selalu mempertimbangkan aspek kemaslahatan dan kemudhoratan di sela-sela penerapan tersebut. Imam al-Haramain al-Juwaini berkata sebagaimana dikutip al-Jabiri:

“Sesungguhnya para sahabat Rasulullah Saw tidak pernah menggunakan cara-cara berdebat seperti yang dilakukan para pemimpin zaman sekarang (zaman al-Juwaini) dalam menentukan prinsip dan menerapkannya dalam proses menemukan hukum (istinbath) dan disukai oleh kelompoknya, nanun di dalam majelis-majelis musyawarah itu para sahabat hanya mengurai hukum-hukum dan mengomentarnya berdasarkan kemaslahatan pertimbangan kemaslahatan umum.”¹¹⁰

Berdasarkan pandangan al-Juwaini menunjukkan bahwa kemaslahatan menjadi dasar bagi pengambilan (*istinbath*) hukum tanpa memaksakan untuk mengikuti pandangan hukum kelompoknya.

Sesuai dengan pendapat Imam Malik, sebagaimana dikutip oleh Azhari, bahwa kemaslahatan (kepentingan umum) adalah salah satu dari sumber syari’ah, dengan syarat-syarat:(1) kemaslahatan bukan hal-hal yang berkenaan dengan ibadah, (2) kemaslahatan harus sejalan dengan jiwa syari’at, dan (3)

¹⁰⁸Ar-Raziq, *Islam...*, hlm. 119.

¹⁰⁹Al-Jabiri, *Agama...*, hlm. 41-42.

¹¹⁰Al-Jabiri, *Agama...*, hlm.51.

kemaslahatan haruslah merupakan sesuatu yang esensial yang sangat dibutuhkan oleh masyarakat.¹¹¹

B. Wujud Ketaatan

1. Ketaatan Terhadap Allah dan RasulNya

Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya, perintah menaati Allah dan Rasul-Nya ditemukan dalam sepuluh ayat madaniyah. Dalam lima ayat yang pertama secara kronologis, perintah tersebut diungkapkan dalam sebuah klausa, sedangkan lima ayat lainnya perintah ketaatan diungkapkan secara terpisah, masing-masing dalam sebuah klausa.¹¹²

Q.S.Ali-Imran (3);32 dan 132 berisi tentang larangan untuk berpaling dari rahmat Tuhan sebagai hasil dari ketaatan. Larangan berpaling dari Allah dan rasul-Nya sebagai sikap yang berlawanan dari ketaatan disebutkan juga dalam Q.S.al-Anfal (8);20. Sekalipun diperintahkan untuk taat kepada Allah dan Rasul-Nya, tetapi tidak berarti di dalamnya ada unsur pemaksaan, khususnya ketaatan terhadap Rasulullah Saw. Karenanya dalam Q.S. an-Nur (24);54, Q.S. at-Taghabun (64); 12, dan Q.S. al-Maidah (5);92 menyebutkan bahwa tugas Rasul hanyalah menyampaikan amanah.

Ungkapan perintah ketaatan yang berbeda selain dalam ayat yang dibahas di atas, ditemukan dalam empat ayat lain, yaitu: Q.S. al-Anfal (8);1 dan 46, Q.S.Muhammad (47);33,dan Q.S. an-Nisa (4);59. Meskipun ungkapan yang dipergunakan berbeda, namun materi ayat-ayat tersebut mempunyai hubungan yang logis. Hal ini dapat dilihat seperti dalam Q.S. al-Anfal (8);46, perintah ketaatan diiringi larangan untuk berselisih, dan Q.S. an-Nisa (4);59, perintah ketaatan diiringi perintah menyelesaikan perselisihan yang ada pada kehidupan kaum muslimin. Dan terakhir bahwa ketaatan terhadap Allah dan Rasul-Nya akan ternoda dengan perilaku yang dapat merusak kebaikan yang sudah dilakukan.

¹¹¹Azhari, *Negara...*, hlm. 7.

¹¹²Salim, *Komepsi...*, hlm. 224.

Kewajiban menaati Allah dan Rasul-Nya mengandung arti kewajiban menaati al-Qur'an dan Hadits,¹¹³ di mana yang pertama merujuk pada firman Tuhan dan yang kedua merujuk pada penjelasan dan penerapan dari firman Tuhan oleh Rasulullah Saw. Dengan demikian al-Qur'an dan hadits adalah hukum yang mengikat orang-orang muslim.

Dengan diikat oleh hukum, berarti seorang muslim adalah subjek hukum Tuhan dan segala tindakannya dan menggunakan kehendak pribadi untuk mengatur kehidupannya sendiri sesuai dengan syari'at Islam. Kepatuhan seorang muslim tidak berarti hilangnya kebebasan bertindak dalam menentukan arah kehidupan sekalipun di bawah bimbingan akal, manakala al-Qur'an dan hadits tidak memberikan tuntunan yang tersurat maupun tersirat.¹¹⁴

Ketaatan terhadap Allah dan RasulNya bukanlah ketaatan dalam bentuk pasif, tetapi ketaatan dalam bentuk aktif, yaitu melaksanakan segala apa yang telah disyari'atkan-Nya. Sehingga wujud dari ketaatan itu adalah menjalankan perintah-perintah-Nya dan menjauhi segala larang-Nya. Dan ini sesuai dengan arti kata *tha 'a-yath 'u-thaw 'an* yang berarti tunduk dan melakukan perintah.¹¹⁵

Ketaatan terhadap Rasul sebagai bagian dari ketaatan terhadap Allah, mempunyai dua pengertian, yaitu: ketaatan terhadap apa yang telah disyari'atkan oleh Allah melalui al-Qur'an dan ketaatan terhadap ijtihad Rasulullah SAW dalam hal-hal urusan duniawi yang bertujuan untuk kemaslahatan umum.

Yang dimaksud dengan urusan-urusan duniawi adalah aturan-aturan yang berkenaan dengan kehidupan penataan masyarakat (muamalah). Dalam konteks ini, ijtihad Rasulullah Saw sudah terekam dalam hadits-hadits Nabi Saw. Ini berarti hadits-hadits Nabi disamping berisi aturan-aturan penjelasan

¹¹³At-Thabari, *Tafsir...*, hlm. 150.

¹¹⁴Abu al-A'la al-Maudhudi, *Hukum...*, hlm. 205.

¹¹⁵Ibnu Manzhur, *LisanulArabi*, Juz.VII, Beirut. Dar al-Fikr,t.th.,hlm. 240.

dari aturan-aturan Allah (al-Quran), juga berisi aturan-aturan Nabi saw yang merupakan hasil ijtihad beliau, sekalipun dalam berapa kasus ijtihad Nabi “disalahkan” oleh para sahabat.

Melaksanakan ajaran al-Qur’an dan hadits sebagai wujud ketaatan terhadap Allah dan RasulNya tidak terbatas pada aktualisasi teks dalam bentuk praktis secara “*an sich*”, tetapi juga dalam bentuk kontekstualitas, sehingga ketaatan terhadap keduanya mewujudkan sikap dan perilaku yang dinamis dan bukan statis sebagai wujud ketaatan tidak mengalami kendala dalam hal petunjuk pelaksanaannya. Sedangkan aturan-aturan yang tidak terdapat dalam al-Qur’an dan hadits, maka realisasi perbuatan ajaran-ajaran tersebut mengacu pada nilai-nilai dasar yang dipraktekkan Raulullah SAW ketika beliau melakukan ijtihad dalam urusan muamalat yang bertumpu pada kemaslahatan. Ini membuka peluang kreatifitas seorang mukmin dalam mewujudkan ketaatan terhadap Allah dan Rasul-Nya. Terhadap ajaran-ajaran yang sudah terdapat dalam al-Qur’an dan hadits, maka realisasi pelaksanaan ajaran-ajaran tersebut sudah ada petunjuknya.

Sehingga seorang Muslim dalam menghadapi hal-hal yang tidak di atur baik dalam al-Qur’an dan hadits, maka untuk melaksanakan hal-hal tersebut sebagai bentuk wujud ketaatan terhadap Allah dan Rasul-Nya mendasarkan pada nilai-nilai kemaslahatan yang ada disekitarnya. Dan ini pula yang ditempuh oleh para sahabat. Melaksanakan ajaran sesuai dengan prinsip maslahat adalah merupakan wujud ketaatan terhadap Rasulullah Saw, karena beliau dalam berijtihad urusan duniawi bertumpu pada maslahat.

2. Ketaatan Terhadap Negara

Negara adalah merupakan integrasi dari kekuasaan politik dan ia adalah organisasi pokok dari kekuasaan politik. Di samping itu pula negara merupakan alat (*agency*) dari masyarakat yang mempunyai kekuasaan untuk mengatur hubungan-hubungan manusia dalam masyarakat dan menertibkan gejala-gejala kekuasaan yang ada dalam masyarakat. Dengan demikian tujuan penciptaan negara adalah untuk memelihara dan

memaksakan hukum serta ketertiban dalam masyarakat.¹¹⁶ Karenanya hukum tanpa kekuasaan hanya akan menjadi pedoman-pedoman yang sifatnya hanyalah anjuran.¹¹⁷

Ketertiban masyarakat dalam suatu negara sangat diperlukan, karenanya institusi negara memerlukan tegaknya hukum. Sebab hukum dalam kapasitasnya sebagai penentu arah perjalanan masyarakat berfungsi untuk menjamin ketertiban dan melindungi kepentingan masyarakat. Secara ideal adanya pemaksaan hukum oleh negara atas warganya dalam kerangka fungsi hukum di atas dapat dibenarkan, Akan tetapi kuatnya intervensi politik atas hukum menjadikan kalimat-kalimat hukum itu menjadi kehendak-kehendak politik. Dengan perkataan lain hukum lahir sebagai refleksi dari konfigurasi politik yang melatarbelakanginya.¹¹⁸

Dalam perspektif politik Islam negara dipandang sebagai instrumen bagi tegaknya agama, dan karenanya diskursus tentang hubungan agama dan negara selalu mewarnai perbincangan dalam fiqh siyasah yang berikutnya melahirkan tiga paradigma dalam hubungan antara agama dan negara. Pada masa Rasulullah saw persoalan hubungan agama dan negara tidak pernah terlontar di zaman beliau dan di masa *Khulafaur-Rasyidin*. Perbincangan atau diskursus mengenai hubungan keduanya baru muncul pada zaman klasik dan abad pertengahan.¹¹⁹

Di satu sisi pada masa kerasulan Muhammad Saw, sejak periode awal dakwahnya dan dalam merealisasikan ajaran Islam tidak dapat dipastikan beliau berkeinginan untuk mendirikan negara. Berjalannya misi agama tanpa ditopang oleh

¹¹⁶Ridwan, *Paradigma...*, hlm. 22-23.

¹¹⁷Moh. Mahfud MD, *Perkembangan Politik Hukum: Studi tentang Pengaruh Konfigurasi Politik terhadap Produk Hukum di Indonesia* (Jakarta: Titian Ilmu, 1998), hlm. 29.

¹¹⁸Moh. Mahfud MD, *Pergulatan Politik dan Hukum di Indonesia* (Yogyakarta: Gama Media, 1999), hlm. 71.

¹¹⁹Ahmad Syafii Ma'arif (Kata Pengantar) dalam M. Rusli Karim, *Negara dan Peminggiran Islam Politik Suatu Kajian Mengenai Implikasi Kebijakan Pembangunan Bagi Keberadaan "Islam Politik" di Indonesia Era 1970-an dan 1980-an* (Yogyakarta. Tiara Wacana, 1999), hlm. IX.

sebuah institusi politik “negara”, bahkan Rasulullah Saw menolak ketika beliau ditawarkan jabatan politik.

Tetapi di sisi lain terdapat dua fakta yang tak terbantahkan, yaitu pertama: adalah fakta bahwa al-Qur’an mengandung hukum-hukum yang menuntut kaum muslimin untuk melaksanakannya dan sebagian dari hukum-hukum itu memerlukan kekuasaan yang mewakili komunitas mereka untuk melaksanakannya. Faktor kedua adalah bahwa pelaksanaan hukum-hukum tersebut dalam perkembangan dakwah mengantarkan pada terbentuknya suatu negara.¹²⁰

3. Ketaatan Terhadap *Ulu al-Amr*

Di samping persoalan siapa yang dimaksud dengan *ulual-amr*, maka yang juga menjadi persoalan lainnya terhadap Q.S. an-Nisa (4);59 adalah frase *minkum* yang tersusun dari partikel *min* dan *qum*(*dhomir muttashil*) yang merujuk pada “orang-orang beriman”. Meskipun dalam al-Qur’an ditemukan beberapa ayat yang melarang mengangkat orang yang tidak beriman sebagai wali atau *ulual-amr*,¹²¹ tetapi dalam pemikiran politik Islam keimanan tidak ditegaskan sebagai syarat menjadi pemimpin.¹²²

Ada tiga kriteria kepemimpinan politik yang dapat dirumuskan berdasarkan ayat-ayat al-Qur’an yang berbicara tentang keimanan sebagai landasan kepemimpinan. Tiga kriteria tersebut adalah: (1) memiliki iman yang termanifestasi dalam sifat-sifat ketaqwaan, (2) memiliki komitmen terhadap kemaslahatan rakyat, dan (3) memiliki pengetahuan dan kemampuan yang relevan dengan pelaksanaan tugas-tugas politik dengan adil.¹²³

Konsep *ulual-amr* sebagaimana dalam Q.S.4:59, berbeda dengan pengertian *ulu al-amr* pada masa Rasulullah Saw.

¹²⁰Al-Jabiri, *Agama...*, hlm. 63-64.

¹²¹Q.S. 3:28,118;Q.S.60:1-2;Q.S,4:89,144,Q.S.5:51,57;Q.S,9:23.

¹²²Seperti Imam alMawardi menyebutkan tujuh syarat untuk menjadi imam, yaitu: (1) Adil; (2)memiliki ilmu pengetahuan; (3) Sehat pendengaran dan penglihatan; (4) Utuh jasmani, (5) Mampu mengelola urusan masyarakat, (6) mempunyai keberanian; dan (7) Keturunan Quraisy. Lihat Imam al-Mawardi, *Hukum Tata Negara dan Kepemimpinan dalam Takaran Islam* (Jakarta:Gema Insani Press,2000), hlm. 17-18.

¹²³Salim, *Konsepsi...*, hlm.247.

Keberadaan *ulu al-amr* pada masa Rasulullah Saw bertumpu pada pendelegasian kekuasaan politik dari Nabi Saw kepada amirnya. Ini berarti amir tersebut dinisbatkan kepada Rasulullah Saw, sedangkan amir atau *ulu al-amr* yang terkandung dalam ayat tersebut dinisbatkan kepada orang-orang yang beriman. Persoalan yang muncul dalam pembahasan ini dalam konteks kekuasaan politik adalah tentang pendelegasian kekuasaan yang apakah bertumpu pada Rasulullah ataukah bertumpu pada kehendak rakyat.¹²⁴

Dari frase *ulual-amr minkum* tersirat dua konsep yang berkonotasi fungsional. Kedua konsep tersebut adalah *ulual-amr* sebagai pemegang kekuasaan politik dan orang-orang mukmin sebagai objek kekuasaan politik. Hubungan keduanya yang melahirkan hak dan kewajiban pernah dipraktekkan Rasulullah Saw dengan adanya dukungan kesetiaan terhadap Rasulullah Saw yang dikenal dengan nama *baiat al-aqabah*.

Wujud ketaatan terhadap Rasulullah Saw baik sebagai Nabi maupun pemimpin adalah merupakan investasi politik dalam konteks *siyasah syar 'tyyah*.¹²⁵ Ketaatan yang terwujud dalam baiat mengandung makna pengakuan terhadap kepemimpinan Rasulullah Saw sebagai utusan Tuhan yang bertugas menyampaikan dan menegakkan syari'at Islam untuk mengatur kehidupan manusia dan kesediaan warganya untuk menaatinya. Ini berarti masyarakat yang terbentuk melalui bai'at adalah masyarakat politik yang ditandai dengan kedudukan Nabi sebagai *ulu al-amr*.¹²⁶

Bai'at dan ta'at adalah merupakan salah satu prinsip yang mendukung tegaknya sebuah kepemimpinan. Bai'at dan taat adalah dua sisi yang tidak bisa dipisahkan. Hal ini dapat dilihat dari ucapan Umar bin Khattab: "Tidak bisa tegak Islam kecuali dengan jama'ah (persatuan), jama'ah tidak terwujud kecuali dengan imarah (kepemimpinan dan otoritasnya), tidak tegak imarah kecuali ada bai'at dan bai'at tidak tegak kecuali ada ta'at."¹²⁷

¹²⁴Salim, *Konsepsi...*, hlm. 248.

¹²⁵Ridwan, *Paradigma...*, hlm. 49.

¹²⁶Salim, *Konsepsi...*, hlm. 161-162.

¹²⁷Abdurrahman, *Dinamika...*, hlm. 53.

Wujud ketaatan tidak hanya dalam bentuk *mubayyah*, karena bentuk ini dalam praktek kenegaraan modern sudah tidak sesederhana sebagai mana prakteknya pada zaman Rasulullah Saw dan masa *Khulafaur Rasyidin*. Wujud ketaatan warga terhadap pemimpin dapat juga diaktualisasikan dalam bentuk penerimaan atas kepemimpinannya.

Ketaatan warga terhadap pemimpin dapat menjaga stabilitas dan keamanan negara dan warganya. Masyarakat Muslim yang tidak solid adalah gambaran dari rapuhnya ketaatan warga terhadap pemimpin. Karena itu dalam doktrin Suni tidak dibenarkan adanya kecendrungan-kecendrungan untuk melawan pemimpin sekalipun terhadap pemimpin yang zhalim dalam bentuk pembelaan (advokasi) terhadap masyarakat kecil, lebih-lebih lagi pemberontakan. Ungkapan Ibnu Taymiyah yang sangat ekstrim berkaitan dengan pemimpin yang zhalim adalah: "*enam puluh tahun di bawah pemimpin yang zhalim lebih baik ketimbang satu malam tanpa pemimpin*".¹²⁸

¹²⁸Wahid, *Fiqh...*, hlm. 17.

BAB IV

HISAB-RUKYAT SEBAGAI METODE PENETAPAN AWAL BULAN QOMARIYAH

A. Metode Hisab-Rukyat Menurut Hukum Islam

Penentuan awal Ramadhan, Syawwal, dan Dzulhizzah adalah merupakan masalah penting karena berkaitan dengan ibadah kepada Allah Swt, yaitu ibadah puasa¹²⁹ dan sholat hari raya (idul Fitri dan Idul Adha),¹³⁰ di mana penetapannya didasarkan pada al-Qur'an dan al-Hadits.

Di dalam al-Qur'an surah Yunus (10);5, Allah memberikan petunjuk tentang peran matahari dan bulan sebagai sarana untuk mengetahui perhitungan waktu. Bunyi ayat tersebut sebagai berikut:

هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ
الْأَيَّامِ وَالْحِسَابِ ۗ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ
يَعْلَمُونَ ﴿٥﴾

¹²⁹Kewajiban puasa terdapat dalam Q.S. al-Baqaroh (2);183.

¹³⁰Kewajiban sholat 'Id terdapat dalam beberapa hadits Nabi Saw, diantaranya hadits yang dikeluarkan oleh Bukhari dari Ummi 'Utaiyah. Terjemahan hadits tersebut adalah. "Rasulullah memerintahkan kami mengeluarkan gadis yang menanjak dewasa, wanita-wanita yang haid dan gadis-gadis yang dipingit pada hari Raya 'Idul Fitri dan 'Idul Adha. Wanita yang sedang haid dipisahkan dari sholat untuk menyaksikan kebajikan dan seruan kaum muslimin"

Artinya: “Dialah yang menjadikan matahari bersinar dan bulan bercahaya dan ditetapkan-Nya manzilah (tempat-tempat bagi perjalanan bulan itu) supaya kamu mengetahui bilangan tahun dan perhitungan (waktu). Allah tidak menciptakan yang demikian itu melainkan dengan baik. Dia menjelaskan tanda-tanda (kebesaranNya) kepada orang-orang yang mengetahui “.

Dalam tafsir disebutkan bahwa ayat tersebut termasuk ayat yang menerangkan secara umum susunan dan hukum yang berlaku di ruang angkasa yang menunjukkan kekuasaan dan kebesaran Allah dalam mengatur alam semesta secara sempurna. Kegunaan dari memahami ayat di atas antara lain, dapat memahami faedah sinar matahari dan cahaya bulan bagi alam pada umumnya dan bagi manusia pada khususnya.

Sedangkan dalam hadits secara spesifik ditemukan pedoman dalam menentukan awal dan akhir bulan Ramadhan, diantaranya hadits riwayat Imam Bukhari yang berbunyi:

صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غي عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين.

Artinya: “Berpuasalah kamu karena melihat bulan (hilal) dan berbukalah kamu karena melihatnya. Jika terhalang penglihatanmu oleh awan, maka sempurnakanlah bulan Sya ‘ban 30 hari “.

Hadits di atas memberikan gambaran bahwa Rasulullah Saw memberikan umur bulan yang didasarkan pada peredaran bulan Qamariyah tidak kurang dari 29 hari dan tidak lebih dari 30 hari.

Acuan dalam penentuan awal bulan Qomariyah adalah bulan karena perhitungannya didasarkan pada peredaran bulan mengelilingi bumi. Perhitungan tahun Hijriyah ini berbeda dengan perhitungan Masehi yang didasarkan pada peredaran bumi mengelilingi matahari. Satu kali peredaran bulan mengelilingi matahari rata-rata 29 hari 12 jam 44 menit 2,5 detik, sehingga dalam dua belas bulan rata-rata 354 hari 8 jam 48 menit 30 detik.¹³¹

¹³¹Oman Fathurrahman, *Memahami Tahun Hijriyah*, Suara Muhammadiyah, N0.02 Th. Ke-88, hlm,29.

Dalam peredaran bulan mengelilingi bumi, ada masa di mana bulan berada pada arah yang sama dengan matahari yang disebut dengan fase bulan baru (*ijtima'*), yang dalam menentukan awal dan akhir bulan Ramadhan penerapannya ditentukan dengan rukyat yaitu melihat bulan berbentuk sabit pada saat bulan baru muncul. Umumnya bulan yang berbentuk sabitlah yang dirukyah dengan cahaya sangat redup. Apabila pengamatan dilakukan pada sekitar saat matahari terbenam, rukyah akan sangat mungkin terganggu oleh cahaya remang petang.¹³²

Adanya kemungkinan posisi *hilal* yang tidak dapat dirukyat memunculkan pilihan kedua yaitu menerima *istikmal* (mencukupkan Sya'ban menjadi 30 hari). *Hilal* yang tidak mungkin dirukyah karena tertutup awan atau posisinya tidak berada pada *imkan ar-ru'yah*, maka metode yang ditempuh ialah dengan hisab. Oleh karenanya dalam penentuan awal bulan Ramadhan, Syawal dan Dzulhijjah memunculkan metode rukyah dan hisab sebagai metode penetapan awal bulan Qomariyah. Selanjutnya dari metode yang berbeda juga melahirkan perbedaan dalam penetapan awal Bulan Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah. Bahkan dalam perkembangan selanjutnya perbedaan juga terjadi secara internal antara masing-masing metode.

Setidaknya ada tiga golongan yang mempunyai dasar berbeda, yang *pertama*, kelompok yang berpegang teguh pada rukyatul hilal sebagai dasar penetapan; *kedua*, kelompok yang mendasarkan penetapannya pada saat terjadinya *ijtima'* matahari dan bulan; *ketiga*, kelompok yang mendasarkan pada *hisab wujud al-hilal*. Di samping ketiga kelompok tersebut, ada pula kelompok yang penetapannya dengan metode hisab *urfi*.¹³³

¹³²Farid Ruskanda, *Teknologi Rukyah secara Objektif*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), hlm. 28

¹³³Abdurrahim, *Penetapan Awal Bulan Qamariyah Perspektif Muhammadiyah*, Workshop Nasional Metodologi Penetapan Awal Bulan Qamariyah Model Muhammadiyah, 2002, hlm. 1.

1. Metode Rukyat

Pada masa Rasulullah Saw dan beberapa generasi sesudah beliau, penetapan awal bulan Qamariyah khususnya awal Ramadhan selalu didasarkan pada metode rukyat (*ru'yatul hilal*), yaitu dengan melihat bulan sabit dengan mata telanjang.¹³⁴ Hal ini dapat dilihat dari beberapa hadits di antaranya hadits yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim dari Ibnu Umar, dia berkata: Aku dengar Rasulullah Saw bersabda: "Apabila kamu melihat dia (tanggal 1 Ramadhan), maka hendaklah kamu berpuasa; dan apabila kamu melihat dia, maka hendaklah kamu berbuka, tetapi manakala dimendungkan (*hilal*) itu atas kamu, maka hendaklah kamu tetapkan untuknya".

Hadits lain yang juga populer adalah: "*summu li ru'yatihi wa aftharu li ru'yatihi*" (berpuasalah kamu karena melihat *hilal* dan berbukalah kamu karenamelihatnya). Menurut al-Kahlani, sebagaimana dikutip Summa, hadits ini jelas-jelas menunjukkan atas kewajiban puasa Ramadhan karena melihat *hilal* (bulan sabit) Ramadhan dan berbuka puasa juga karena melihat *hilal*.¹³⁵

Ru'yatul hilal ini adalah merupakan maksud lain dari kata *syuhudus-syahri* (meyakinkan bulan) sebagaimana pendapat para ulama seperti Musthafa al-Maraghi, Wahbah az-Zuhaili dan Sayyid Sabiq. Menurut mereka *ru'yatul hilal* dapat langsung dengan mata telanjang, atau dengan bantuan alat peneropong.¹³⁶

Untuk memahami hadits-hadits yang terdapat kata *ru'yah* tidak hanya dengan melihat makna teks tersebut secara literal, tetapi juga dengan melihat *setting* sosial ketika hadits itu muncul (*asbab al-wurud*). Secara tekstual, arti *ru'yah* menurut Ibnu Sayyidah sebagaimana dikutip oleh Ibnu Manzhur dalam *Lisan ai-Arabi* adalah: "melihat dengan mata atau hati" (*an-nazharu bil 'ain wa al-qalb*). Di samping itu juga ada yang berpendapat bahwa rukyat tidak semata-mata melihat dengan mata tetapi dapat juga

¹³⁴Amin Summa, *Penetapan Awal Bulan Qamariyah Berdasarkan Qur'an dan Sunnah*, workshop..., hlm. 6.

¹³⁵Summa, *Fenentuan...*, hlm. 4.

¹³⁶Summa, *Penentuan...*

berarti melihat dengan ilmu (rasio) melalui hasil perhitungan ilmu hisab.¹³⁷

Dalam konteks historitas, pada kasus hadits rukyat terlihat adanya upaya Rasulullah Saw untuk memahami bahasa masyarakat Madinah. Seperti dalam hadits: "*idza raitum al-hilal*" adalah didahului munculnya pertanyaan yang ditunjukkan kepada Rasulullah Saw berkaitan dengan perselisihan antara dua kelompok dalam menentukan bulan, di mana kelompok pertama menganggap bulan Sya'ban dan kelompok yang lain menganggap bulan Ramadhan. Respons yang diberikan Rasulullah Saw adalah: "*idza raitum al-hilal*"¹³⁸

Persoalan yang muncul pada hadits di atas bukan terletak pada rukyat tetapi lebih mengarah pada proses penentuan awal bulan Qamariyah. Dalam *setting* masyarakat Madinah di mana hadits-hadits tentang rukyat muncul di Madinah,¹³⁹ dan rukyat dalam pengertian melihat dengan mata telanjang cocok dengan masyarakat Madinah. Tetapi dalam *setting* masyarakat Makkah, maka rukyat dengan pengertian melihat dengan mata telanjang tidak cocok dengan kondisi masyarakat Makkah yang sudah mengenal ilmu pengetahuan antara lain dalam bidang astronomi.¹⁴⁰

Dengan menggunakan teori *al-ibratu bi umumi al-lafzhi la bi hususi as-sababi* dan *al-ibratu bi hususi as-sababi la bi umumi al-lafzhi*, maka didapatkan dua macam pengertian rukyat. Dengan menggunakan teori pertama, rukyat tidak hanya dipahami dalam konteks masyarakat Madinah tetapi juga dalam konteks masyarakat Makkah, sehingga rukyat tidak semata-mata melihat dengan mata telanjang. Sedangkan dengan teori kedua menjadikan makna rukyat menurut *setting* masyarakat Madinah *an sich*, sehingga rukyat berarti melihat dengan mata telanjang.¹⁴¹

¹³⁷Susiknan Azhari, *Memahami Model Muhammadiyah dalam Menentukan Awal Bulan Qamariyah (Sebuah Pendekatan Historis)*, Profetik Jurnal Pemikiran Agama dan Masyarakat, Vol VI, NO. 1, tahun 2002, hlm. 94.

¹³⁸Azhari, *Memahami...*, hlm. 95.

¹³⁹Azhari, *Memahami...*, hlm. 94-95.

¹⁴⁰MQuraish Shihab, *Makjizatal-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 72.

¹⁴¹Azhari, *Memahami...*, hlm. 96.

Ru'yatul hilal adalah metode praktis untuk membuktikan apakah bulan sabit baru (*hilal*) terlihat atau tidak. Jika dalam astronomi objek langit yang biasa dirukyat dianjurkan di atas sudut 15 derajat, maka *ru'yatul hilal* dilakukan saat *irtifa'* bulan masih sangat rendah, dan dilakukan setiap tanggal 29 Sya'ban atau Ramadhan tanpa melihat sudah *ijtima'* atau belum.¹⁴²

Secara metodologis, *ru'yatul hilal* jarang dilakukan secara objektif, terekam dan *replicable*¹⁴³ dan hanya mengandalkan kesaksian, meskipun dalam beberapa kasus, kesaksian tersebut ada yang ditolak.¹⁴⁴ Penolakan tersebut terkait dengan konsep *imkan ar- ru'yah*.

Kriteria *imkan ar-ru'yah* setiap negara-negara Islam berbeda-beda. Khusus di Indonesia, kriteria yang digunakan dan disepakati adalah kriteria yang berdasarkan kesepakatan MABEMS (Menteri-menteri Agama Brunei Darussalam, Indonesia, Malaysia, dan Singapura) yang melahirkan tiga kesepakatan, yaitu: (1) tinggi bulan minimum 2 derajat; (2) jarak bulan-matahari minimum 3 derajat; dan (3) umur bulan saat maghrib minimum 8 jam.¹⁴⁵ Di samping aspek perbedaan kriteria *imkanur ru'yat* yang bisa menyebabkan perbedaan, maka aspek lain yang menjadi sumber perbedaan adalah kesaksian, keberlakuan hasil rukyat dalam wilayah geografis (*mathla'*).

2. Metode Hisab

Hisab atau ilmu hisab merupakan padanan dari ilmu falak yakni salah satu cabang ilmu astronomi terapan yang membahas penentuan waktu ibadah dengan cara menghitung posisi matahari dan bulan terhadap bumi. Penentuan awal bulan dan awal tahun dengan menggunakan ilmu hisab adalah sebagai

¹⁴²Fahmi Amhar, *Pengantar Memahami Astronomi Rukyat Mencari Solusi Keseragaman Waktu-waktu Ibadah*, Workshop..., hlm. 2.

¹⁴³Amhar, *Pengantar...*, hlm. 2.

¹⁴⁴Seperti pada penetapan Idul Fitri tahun 1413 H/1993 M dan 1418 H/1998. Lihat T. Jamaluddin, *Ramadhan:16 atau 17 November? (Urgensi Menyatukan Kriteria)*, Republika.

¹⁴⁵T. Jamaluddin, *Ramadhan*.

alternatif dalam penentuan awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah.¹⁴⁶

Para ulama fiqh dalam menentukan awal Ramadhan maupun awal Syawal sebagian dengan rukyat dan sebagian lagi dengan rukyat dan hisab. Wahbah az-Zuhaili membolehkan penggunaan alat teropong (*al-marashid*) dan ilmu hisab jika keduanya diyakini manfaatnya pada saat merukyat *hilal*.¹⁴⁷

Kata *al-hisab* dalam konteks penetapan awal bulan hanya dijumpai dalam al-Qur'an, sedang dalam hadits tidak dijumpai kata *al-hisab*. Dalam al-Qur'an kata *al-hisab* dijumpai dua kali yaitu Q.S. Yunus (10);5 dan al-Isro' (17);12. Arti kedua ayat tersebut adalah sebagai berikut:

"Dialah yang menjadikan matahari bersinar dan bulan bercahaya dan ditetapkanNya manzilah-manzilah (tempat-tempat) bagi perjalanan bulan itu, supaya kamu mengetahui bilangan tahun dan perhitungan (waktu). Allah tidak menciptakan yang demikian itu melainkan dengan hak. Dia menjelaskan tanda-tanda (kekuasaanNya) kepada orang-orang yang mengeluhui".(Q.S:/0;5).

"Dan Kami jadikan malam dan siang sebagai dua tanda, lalu Kami hapuskan tanda malam dan Kami jadikan tanda siang itu terang, agar kamu mencari karunia dari Tuhanmu, dan supaya kamu mengetahui bilangan tahun-tahun dan perhitungan. Dan segala sesuatu telah Kami terangkan dengan jelas". (Q.S,17:12).

Ada dua metode hisab yang lazim digunakan, yaitu hisab *urfi* dan hisab *hakiki*. Hisab *urfi* berasal dari penyimpulan rata-rata lamanya umur bulan Qamariyah. Metode ini menentukan umur bulan-bulan ganjil 30 hari dan umur-umur bulan genap 29 hari. Sedangkan hisab *hakiki*, menentukan bahwa bulan baru dipastikan masuk bila pada waktu maghrib *hilal* diperhitungkan berada di atas ufuk.

Penggunaan *hilal* sebagai patokan untuk setiap datangnya awal bulan, didasarkan pada Q.S. al-Baqaroh (2); 189, yang berbunyi:

¹⁴⁶Asjmuni Abdurrahman, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah Metodologi Dan Aplikasi* (Yogyakarta:PustakaPelajar,2003), hlm. 223.

¹⁴⁷Summa, *Penelapan...*, hlm. 5.

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ

Artinya: "Mereka bertanya kepadamu tentang bulan sabil. Katakanlah: "Bulan sabil itu adalah tanda-tanda waktu bagi manusia dan (bagi ibadah) haji..."

Syekh Muhammad Rasyid Ridho dalam tafsirnya al-Manar, sebagaimana dikutip Syah, menjelaskan asbabun nuzul ayat di atas sebagai berikut¹⁴⁸:

وأخرج أبو نعيم وابن عساكر من طريق السدس الصغير عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس أن معاذ بن جبل وثلعبه بن جبل وثلعبه بن غنيمه قالوا لرسول الله ما بال الهلال يبدو دقيقا مثل الخيط ثم يزيد حتى يعظم ويستوي ويستدير، ثم لا يزال يتقص ويدق حتى يعود كما كان لا يكون على حال واحد؟ فترلت وقد اشتهر هذا السباب لأن علماء البلاغة يذكرونه في مطابقة الجواب والسؤال وعدمها، وزعموا أن مراد السانليان السبب الطبيعي لهذا الاختلاف، وإن الجواب أنهما جاء بيان اللة لأن موضع الدين، جريا على ما يسمى في البلاغة أسلوب الحكيم أو الأسلوب الحكيم.

Terjemahannya: Dan dikeluarkan oleh Abu Nu 'aim dan Ibnu Assakir dari janan As-Sudiy ash Shoghier dari al-Kalby dari Abu Sholih dari Ibnu Abbas bahwa sahabat Muadz binn Jabal dan Tsa'labah bin Ghoniemah bertanya: "Wahai Rasulullah ada apa dengan hilal itu, ia muncul (pertama kali) tipis sekali seperti garis lalu membesar hingga besar, separuhnya dan bundar kemudian tidak berhenti (sampai di situ) ia menyusut dan menepis hingga kembali kepada bentuk semula, (mengapa) tidak dalam satu bentuk saja?". Lalu turunlah ayat ini. (Syekh Muhammad Rasyid Ridho) menerangkan: "Sungguh telah masyhur sebab turunnya ayat ini karena ulama balaghoh menempatkannya dalam permasalahan ada dan tidak adanya kesesuaian antara pertanyaan dan jawaban. Mereka berpendapat bahwa yang diinginkan oleh penanya adalah penjelasan sebab-sebab perubahan bentuk yang biasa terjadi (pada hilal), namun jawaban

¹⁴⁸Sutrisno Muliawa Syah, *Imkanur-Rukyai atau Wujudul-Hilal*, Workshop..., hlm. 9.

hadir tiada lain menerangkan hikmahnya bukanlah menjelaskan illatnya (peristiwa astronomis pen.), karena hal inilah yang menjadi objek agama. Cocok sekali apa yang disebut dalam ilmu Balaghoh dengan uslubul hakiem atau uslubul al-hakiem.

Secara astronomis *hilal* (*crescent*) adalah penampakan bulan paling kecil yang menghadap ke bumi. Keadaan tersebut dapat dicapai beberapa saat di sekitar *ijtima'* karena pada saat itu sudut pandang matahari dan bulan paling kecil.¹⁴⁹ T.Jamaluddin mendefinisikan *hilal* sebagai berikut:

*Hilal adalah bulan Tsabit pertama yang teramati di ufuk barat sesaat setelah matahari terbenam, tampak sebagai goresan garis garis cahaya yang tipis, dan bila menggunakan teleskop dengan pemrosesan citra bisa tampak sebagai garis cahaya tipis di tepi bulatan yang mengarah ke matahari.*¹⁵⁰

Dari beberapa pengertian di atas tentang *hilal*, maka hakekat dari awal bulan baru atau awal bulan Qamariyah adalah *wujud al-hilal* yang dapat diketahui dengan rukyah dan hisab atau keduanya sekaligus. Oleh karenanya rukyah dan atau hisabitulah yang menjadi dasar untuk menetapkan awal bulan Qamariyah.¹⁵¹

Berbagai kriteria untuk menentukan masuknya bulan baru Qamariyah mulai berkembang, dan perkembangannya ini juga melahirkan perbedaan internal dalam metode hisab, seperti perbedaan tentang *ijtima'* (*konjungsi*) di mana ada yang berpandangan dengan sistem *ijtima' qabla al-ghurub* dan ada yang memakai dengan sistem *ijtima' qabla al-fajr*. Begitu juga perbedaan tentang ketinggian *hilal* yang dikaitkan dengan umur bulan, yakni tenggang waktu antara terbenam matahari dan saat terjadinya *ijtima'*.¹⁵² Bahkan konsep *wujud al-hilal* mengalami perkembangan yang semula pengertian *wujud al-hilal* adalah

¹⁴⁹Oman Fathurohman, *Model Hisab Muhammadiyah: Metodologi Dan Aplikasi, Workshop...*, hlm. 2.

¹⁵⁰T. Jamaluddin, *Pengertian Dan Perbandingan Madzhab Tentang Hisab Rukyat dan Mathla' (Kritik terhadap teori Wujudul Hilal dan Mathla' Wilayatul Hukmi)*, Makalah Munas tarjih Muhammadiyah ke-26, PP.Muhammadiyah, hlm. 2

¹⁵¹Fathurrohman, *Model...*, hlm. 2.

¹⁵²Fathurrohman, *Model...*, hlm. 5.

matahari terbenam lebih dahulu dari pada bulan dengan standart ukuran yang dijadikan pembatas adalah ufuk *mar 'i*. Kemudian muncul pengertian bahwa *wujud al-hilal* itu apabila pada saat matahari terbenam, bulan berada pada posisi di atas ufuk hakiki.

B. Metode Penetapan Awal dan Akhir Bulan di Indonesia

1. Menurut Ormas Islam

1.1. Muhammadiyah

Dalam menetapkan awal dan akhir bulan qamariyah yang ada pelaksanaannya dengan ibadah, Muhammadiyah mendasarkan pendapatnya pada beberapa' ayat al-Qur'an dan hadits Nabi Saw. Ayat al-Qur'an yang dijadikan dasar adalah Q.S. Yunus (10);5, dan al-Baqaroh (2);185,¹⁵³ sedang hadits-hadits yang digunakan antara lain yang diriwayatkan imam Bukhari dan Muslim yaitu: *la tashumu hatta tarawu al-hilal wa la tufthiru hatta tarawhu fain ghumma 'alaikum faqdlurulah* (janganlah kamu berpuasa sehingga kamu melihat hilal, dan jangan pula kamu berbuka sehingga kamu melihat *hilal*. Bila *hilal* tertutup awan maka kamu perkirakanlah (kadarkanalah).¹⁵⁴

Adapun kata ru'yah sebagaimana yang terdapat dalam hadits riwayat imam Bukhari: "*shunu liru'yatihi wa afthiru liru'yatihi*": (Puasalah karena melihat tanggal atau berbukalah karena melihat tanggal), dipahami dengan akal, sehingga rukyat bisa berarti melihat dengan mata telanjang, dan bisa juga melihatdengan akal (ilmu pengetahuan).¹⁵⁵

Dalam Himpunan Putusan Tarjih (HPT) disebutkan: "*as-saumu wa al-fithru bi ar-ru 'yah wa la mani 'a bi al-hisab*" (berpuasa dan id Fitriah itu dengan ru'yah dan tidak ber-

¹⁵³Lihat Hasil Keputusan Munas tarjih ke-26 Tentang Hisab dan Rukyat.

¹⁵⁴Lihat Hasil Keputusan Munas Tarjih....,

¹⁵⁵Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP.Muhammadiyah, *Penentuan Awal Bulan Dan Pembagian daging Qurban*, Suara Muhammadiyah, N0.5 Th.ke-87, hlm.29.

halangan dengan hisab).¹⁵⁶ Sejalan dengan itu, menurut Djarnawi Hadikusuma, sebagaimana dikutip dalam Suara Muhammadiyah, bahwa teks tersebut secara implisit mengakui hisab-rukyaat.¹⁵⁷

Menurut Basith Wahid, pada awalnya Muhammadiyah menggunakan *ru'yah bil fi 'li* dalam penentuan awal bulan Qamariyah.¹⁵⁸ Muhammadiyah juga memakai rukyat jika antara hasil rukyat berbeda dengan hasil hisab. Hal ini dapat dilihat pada Himpunan Putusan Tarjih yang berbunyi: "apabila ahli hisab menetapkan bahwa bulan belum tampak (tanggal) atau sudah wujud tetapi tidak kelihatan, padahal kenyataannya ada orang yang melihat pada malam itu, manakah yang mu'tabar. Majelis Tarjih memutuskan bahwa rukyalah yang mu'tabar."¹⁵⁹

Keputusan di atas menegaskan bahwa apabila hasil perhitungan hisab menyebutkan hilal belum wujud, atau sudah wujud tetapi tidak dirukyat, maka yang dijadikan pedoman adalah hasil rukyat. Pandangan ini dipegang oleh Muhammadiyah sampai pada Munas tarjih ke-25 tahun 2000 yang menegaskan bahwa rukyat dan hisab sama kedudukannya sebagai dasar untuk menentukan awal bulan Qamariyah.¹⁶⁰ Kedudukan hisab sama dengan rukyat diperkuat kembali dalam keputusan Munas tarjih ke-26 tahun 2003 dengan disertai dalil al-Qur'an dan hadits Nabi Saw.¹⁶¹

Sejalan dengan perkembangan ilmu astronomi, Muhammadiyah mulai menggunakan hisab yang pada awalnya dipelopori oleh KH.Siraj Dahlan. Mula-mula metode hisab yang digunakan untuk menentukan awal bulan Qamariyah dengan sistem *ijtima' qablal ghurub*, yaitu ketika

¹⁵⁶Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Majelis Tarjih*, (Yogyakarta,t.th), hlm. 219.

¹⁵⁷Tim Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP.Muhammadiyah, *Cara Muhammadiyah Menetapkan Awal Ramadhan dan Syawwa 1423 H*, Suara Muhammadiyah,N0.24 th.ke-87, hlm. 22.

¹⁵⁸Lihat *Suara Muhammadiyah* N0.22 th.ke-87.

¹⁵⁹Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Himpunan...*, hlm. 291.

¹⁶⁰Fathurrohman, *Model...*, hlm. 3.

¹⁶¹Lihat *Keputusan Munas Tarjih...*

hari itu terjadi *ijtima'* (bulan mati), maka waktu sesudah terbenamnya matahari adalah awal bulan meskipun *hilal* tidak wujud pada saat matahari tenggelam. Paham ini digunakan hingga tahun 1387 *lijriyyah*.¹⁶²

Dalam perkembangan selanjutnya sistem *ijtima' qabla al-ghurub* disempurnakan dan melahirkan sistem *wujud al-hilal*, yaitu wujud *hilal* sebelum matahari terbenam. Maksudnya bila pada hari terjadinya *ijtima'* matahari terbenam lebih dahulu dari bulan, maka senja itu dan esoknya ditetapkan sebagai tanggal 1 bulan baru *Qamariyah*. Tetapi bila bulan terbenam lebih dahulu dari matahari, maka senja itu dan keesokan harinya ditetapkan sebagai malam terakhir dari bulan *Qamariyah* yang sedang berlangsung.¹⁶³ Karenanya menurut Basith Wahid, bahwa *wujud al-hilal* mengandung pengertian: (1) sudah terjadi *ijtima' qabla ghurub*, dan (2) posisi bulan sudah positif di atas ufuk *mar 'i*.¹⁶⁴

Adapun *mathla' (rising place)* yang digunakan adalah *mathla'* yang didasarkan pada *wilayah al-hukm* (Indonesia). Adapun dalil yang digunakan antara lain hadits dari Kuraib yang artinya:

Dari Kuraib (diriwayatkan bahwa) sesungguhnya Ummti Fadhl binti al-Harits mengutusnyanya menemui Muawwiyah di negeri Syam. Ia berkata: Saya tiba di negeri Syam dan melaksanakan keinginannya. Dan masuklah bulan Ramadhan sementara saya berada di negeri Syam. Saya melihat hilal pada malam hari Jum 'at, selanjutnya saya kembali ke Madinah pada akhir bulan Ramadhan. Lalu Abdullah bin Abbas r.a. bertanya kepada saya dan menyebut tentang hilal. Ia bertanya: Kapan kalian melihat hilal? Saya menjawab: Kami melihat hilal pada malam harijum'at. Ia bertanya lagi: Apakah kamu sendiri yang melihatnya? Maka jawab Kuraib, benar, dan orang lain juga melihatnya. Karena Muawwiyah dan orang-orang di sana berpuasa. Lalu Abdullah bin Abbas berkata: Tetapi kami melihat hilal pada malam hari sabtu, karenanya kami akan terus berpuasa hingga 30 hari (istikmal) atau kami melihat hilal sendiri. Saya (Kuraib)

¹⁶²Lihat Suara Muhammadiyah...,

¹⁶³Lihat Suara Muhammadiyah...,

¹⁶⁴Basith Wachid, *Hisab untuk Menentukan Awal dan Akhir Ramadhan* (Jakarta:Gema Insani Press, 1995), trim. 95.

bertanya: Apakah kamu (Abdullah ibn Abbas) tidak cukup mengikuti rukyatnya Mu 'awiyah (di Syam) dan puasanya? Abdullah ibn Abbas menjawab: Tidak, demikianlah yang Rasulullah Saw perintahkan kepada kami". (HR.Muslim)¹⁶⁵

Hisab yang dipergunakan Muhammadiyah dalam menentukan awal bulan qamariyah yaitu buku pedoman hisab *haqiqy* karya Muhammad Wardan Diponingrat, kemudian juga menggunakan sistem hisab *New Comb* berdasarkan hisab yang disusun oleh para ahli hisab Muhammadiyah seperti: KH. Bidron Hadi, Ir.Basith Wahid, dan Drs.Abdur Rochim. Kemudian Muhammadiyah juga menggunakan sistem Ephemeris hisab dan rukyat yang disusun oleh Badan Hisab dan Rukyat Departemen Agama.¹⁶⁶

1.2. Nahdhatul Ulama (NU)

Dalam menentukan awal bulan Qamariyah yang ada hubungannya dengan ibadah, Nahdhatul Ulama berpegang pada beberapa hadits¹⁶⁷ yang berhubungan dengan rukyat. Di samping hadits, Nahdhatul Ulama juga berpegang pada pendapat para ulama yaitu para Imam Mazhab selain Hambali, di mana imam mazhab tersebut menyebutkan bahwa awal Ramadhan dan Syawwal ditetapkan berdasarkan *ru'yah al-hilal* dan dengan *istikmal*.¹⁶⁸ Pendapat ini sesuai dengan yang dikemukakan oleh Imam Nawawi dalam Kitabnya *al-majmu' syarh al-Muhazzab*, Ibn Hajr dalam Kitabnya *Hawasiyy Tuhfah Muhtaj*, dan Syekh Ramli dengan Kitabnya *Nihayah al-Muhtaj*.¹⁶⁹ Penetapan ini diambil

¹⁶⁵Lihat Keputusan Munas Tarjih...

¹⁶⁶Hamdan Mahmud, *Penetapan Awal Dan Akhir Bulan Ramadhan Dalam Perspektif Muhammadiyah Dan Nahdlatul Ulama*, Khazanah Jurnal Ilmiah IAIN Antasari, Vol.I.NO.02,2002 hlm. 229.

¹⁶⁷Hadits-hadits tersebut terdapat dalam beberapa Kitab Hadits, yaitu. *Shohih al-Bukhari*, Juz I, hal.326-327, *Shohih Muslim*, Juz I, hlm. 436-438, *Sunan Aim Dawud*, Juz I, hlm.542-545, *Sunan an-Nasa'i*, Juz I, hlm. 301-303, *Sunan at-Tirmidzi*, hlm. 87-88, *Sunan Ibnu Majah*, Juz.1,528-531, *al-Muwatha'*,Juz I, hlm. 269-270. Lihat AGhozalie Masroerie, *Penetapan AwalBulan Qamariyah Perspektif Nahdlatul Ulama*, Workshop..., hlm. 2.

¹⁶⁸Abdurrahman al-Jaziry, *Kitab al-Fiqh 'Ala Mazhab al-Arba'ah*, Juz.I (Beirut:Dar al-Fikr,1986), hlm. 548

¹⁶⁹Mahmud, *Penetapan...*, hlm. 229.

berdasarkan alasan-alasan syar'i yang dipandang kuat untuk dijadikan pedoman peribadatan yang dapat dipertanggungjawabkan.¹⁷⁰

Untuk melacak metode yang digunakan Nahdlatul Ulama dalam menentukan awal bulan Qamariyah, maka ada tiga fatwa yang berkaitan dengan metode rukyat yang digunakan organisasi ini. Fatwa pertama tahun 1954 sebagaimana dikutip Hooker berisi dua pernyataan; (a) menentukan waktu berdasarkan hisab tidak digunakan pada masa Nabi dan *Khulafaur Rasyidin*; (2) tidak dibolehkan membuat pernyataan publik untuk menentukan awal puasa berdasarkan hisab tanpa adanya pengumuman dari Menteri Agama. Hal ini dilakukan untuk mencegah keributan di kalangan umat Islam. Fatwa kedua tahun 1983, isinya juga berisi tidak ada kewajiban untuk menerima penentuan puasa dengan cara hisab.¹⁷¹

Adapun fatwa ketiga yang dibuat pada tahun 1987 isinya lebih terperinci dan merujuk pada hasil fatwa tahun 1983. Berikut adalah ringkasan dari fatwa tersebut sebagaimana diringkaskan oleh Hooker¹⁷²

Melihat bulan (ru'yah) sebagai dasar untuk menetapkan tanggal puasa telah dilakukan oleh Nabi Muhammad dan Khulafa al-Rasyidin dan dilakukan oleh empat mazhab. Sementara itu penghitungan berdasarkan ilmu falak tidak pernah diajarkan oleh Nabi dan kesahihannya ditentang para ulama. Pernyataan publik tentang penanggalan puasa berdasarkan penghitungan ilmu falak oleh hakim atau gubernur tidak ditegaskan oleh keempat mazhab. NU adalah organisasi yang mengikuti jalan dan ajaran Nabi, para sahabat dan ulama. Musyawarah Nasional Alim Ulama (18-21 Desember 1983) telah membuat sebuah keputusan untuk mengikuti metode melihat bulan guna menetapkan awal Ramadhan dan Idul Fitri yang disahkan oleh Mukhtamar NU ke 27 (1984). Dan agar

¹⁷⁰Tanwirul Miqbas, hlm. 131, *Tafsir al-Khozim*, Juz III, hlm. 143, *Tafsir ath-Thabari*, Juz II, hlm.16, *Tafsir al-Khozim*, Juz I, hlm.131, *Tafsir Jalalain*, Juz I, hlm.178, *Tafsir an-Nasafi*, Juz I, hlm.4. Untuk selengkapnya lihat Masroerie, *Penetapan...*, hlm. 2

¹⁷¹MB.Hooker, *Islam Mazhab Indonesia Fatwa-fatwa dan Perubahan Sosial* (Bandung:Teraju Mizan,2003), hlm. 153-154.

¹⁷²Hooker, *Islam...*, hlm. 154.

ada keseragaman di kalangan warga NU, dandengan tujuan termasuk menetapkan Idul Adha, Musyawarah Nasional Alim-Ulamapada 15-16 Nopember 1987 memutuskan sebagai berikut:

Penanggalan yang diumumkan oleh hakim atau gubernur boleh dikukuhkan jika didasarkan pada metode melihat Bulan. NU telah lama mengikuti pendapat para ulama bahwa satu penanggalan yang pasti harus ditetapkan untuk Indonesia dengan mengabaikan perbedaan aspek bulan di seluruh negeri. Melaksanakan ru'yah merupakan kewajiban agama dalam pandangan empat imam mazhab kecuali Hanbali yang menganggapnya bermamfaat saja. Pelaksanaan ru'yah oleh pemerintah sudah cukup bagi seluruh masyarakat muslim di Indonesia, Komisi Hisab dan Ru'yah dalam NU harus melaksanakan prinsip ru'yah dengan menentukan awal bulan Sya'ban, awal Ramadhan dan melakukan ru'yah pada malam 30 Syawal dan 30 Dzulqa'idah kemudian melaporkan penemuannya tentang awal "Dzulhijjah" kepada pemerintah karena pemerintah sering tidak memberikan pengumuman yang terperinci mengenai tanggal tersebut. Hasilnya harus disebarluaskan NU wilayah dan cabang di seluruh Indonesia. Semua warga NU di segala lapisan harus diinstruksikan untuk meneliti siaran pemerintah mengenai tanggal tersebut, jika penanggalan itu didasarkan pada ru'yah, harus diikuti, tetapi jika berdasarkan hisab, bisa diabaikan, dan tanggal yang benar adalah hari setelah disebarluaskannya pengumuman tersebut. Pendekatan ini sesuai dengan keputusan UN sebelumnya dan UUD1945 (Pasal 29 [2]).

Dari ketiga isi fatwa tersebut dapat disimpulkan bahwa penetapan awal Ramadhan, Syawwal, dan Dzulhijjah didasarkan pada *ru'yatul hilal* dan *istikmal*. Meskipun hisab tidak pernah dipraktekkan pada masa Nabi Muhammad Saw dan *Khulafaur-Rasyidin*, tetapi hisab yang dilakukan para ahlinya boleh diikuti bagi yang mempercayai perhitungannya.

Rukyah yang dijadikan dasar adalah hasil rukyah di Indonesia dan berlaku seluruh Indonesia (*wilayatul hukmi*), sehingga jika di salah satu bagian dari wilayah Indonesia dapat disaksikan *hilal*, maka *ulul amr* dapat menetapkan awal bulan berdasarkan rukyah yang berlaku seluruh Indonesia. Penetapan yang dilakukan pemerintah dengan tidak memakai

rukyyah, maka yang dipakai adalah rukyat yang dilakukan masyarakat, khususnya warga NU.¹⁷³

1.3. Majelis Ulama Indonesia (MUI)

Dalam fatwa¹⁷⁴ Majelis Ulama Indonesia disebutkan bahwa penentuan awal Ramadhan, Syawal dan Dzulhijjah dilakukan berdasarkan metode rukyat dan hisab. Fatwa tersebut tidak hanya berisi tentang metode penetapan awal bulan Qamariyah, tetapi juga tentang anjuran untuk mengikuti keputusan pemerintah dalam penentuan awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah.

Fatwa tersebut berisi empat butir, yaitu: (a) penetapan awal bulan dengan metode rukyat dan hisab, (b) pemerintah Indonesia mempunyai otoritas dalam penentuan awal bulan Qamariyah, (c) pelaksanaan ibadah haji berdasarkan hasil rukyat dan hisab di Indonesia, dan (d) kewajiban umat Islam untuk menaati ketetapan pemerintah tentang penetapan awal bulan Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah.

Dalil yang digunakan dalam fatwa-fatwa tersebut bersumber dari al-Qur'an, hadits, kaedah fiqh dan pendapat Imam. Dua dari tiga hadits yang dijadikan sumber fatwa berkaitan dengan metode penetapan awal bulan Qamariyah, sedangkan hadits yang satunya menjadi dasar untuk taat kepada pemerintah. Hadits terakhir yang disebutkan di atas diriwayatkan oleh Bukhari dan Irbadh bin Sariyah yaitu: *"alaikum bi al-sam'i wa 'ath-tho'ati wa in wa la 'alaikum 'abdunhabsyiyun"* (Wajib bagi kalian untuk taat (kepada pemimpin), meskipun yang memimpin kalian itu seorang hamba sahaya Habsyi).

Satu-satunya ayat al-Qur'an yang dijadikan dalil dalam fatwa MUI tersebut adalah Q.S. an-NisS(4);59 yang kandungannya bukan tentang konsep hisab-rukyyat, tetapi

¹⁷³Hooker..., *Islam...*, hlm. 154.

¹⁷⁴Fatwa yang menjadi rujukan penulis adalah fatwa yang masih berupa draf, karena fatwa tersebut belum merupakan keputusan final, karena belum dikeluarkan secara resmi oleh MUI sebagaimana fatwa-fatwa lainnya.

tentang kewajiban taat kepada Allah, RasulNya, dan *ulu al-amr*. Ayat ini diperkuat lagi dengan kaedah fiqh: "*hukmu al hakim ilzamu waa yarfa 'u al-khilaf*" (Keputusan pemerintah itu mengikat (wajib dipatuhi) dan menghilangkan silang pendapat).

2. Menurut Pemerintah

Di Indonesia penetapan awal bulan Qamariyah secara resmi dilakukan oleh Menteri Agama dalam sidang Itsbat yang dihadiri berbagai utusan Ormas Islam. Kebijakan yang dilakukan oleh pemerintah untuk penetapan awal bulan Qamariyah selain Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah dilakukan berdasarkan metode hisab. Sedangkan untuk awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah dilakukan berdasarkan metode hisab-rukya.¹⁷⁵

Peran hasil hisab sangat besar pengaruhnya terhadap laporan rukyat. Jika semua sistem hisab sepakat *hilal* masih di bawah ufuk, maka selalu *hilal* dilaporkan tidak terlihat, dan begitu juga sebaliknya jika semua sistem hisab sepakat menyatakan *hillal* sudah di atas ufuk, maka hampir selalu *hilal* dilaporkan terlihat. Adapun jika ahli hisab tidak sepakat, sebagian menyatakan *hilal* di atas ufuk, sebagian lainnya menyatakan *hilal* di bawah ufuk, maka seringkali *hilal* dilaporkan terlihat.

Proses penetapan awal Ramadhan, Syawal dan Dzulhijjah dimulai dengan data yang ada pada Badan Hisab Rukyat baik di Pusat maupun di Daerah. Kemudian Pengadilan Agama dan Pengadilan Tinggi Agama seluruh Indonesia melaksanakan rukyat dengan mengundang unsur-unsur dari ulama, ormas Islam, Perguruan Tinggi, Badan Metreologi dan Geofisika (BMG), instansi terkait, dan para ahli. Hasil rukyat tersebut kemudian dilaporkan kepada Menteri Agama untuk selanjutnya dibawa dan dibahas dalam sidang Itsbat yang dihadiri berbagai unsur ormas Islam. Pada sidang Itsbat itu diputuskan hasil penetapan awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah yang selanjutnya

¹⁷⁵Wahyu Widiana, *Kebijakan Pemerintah Dalam penetapan Bulan Qamariyah*, Workshop..., hlm. 1.

Menteri Agama mengumumkan secara terbuka kepada seluruh masyarakat Muslim Indonesia.¹⁷⁶

Kriteria *imkanur ru'yat* yang dipakai oleh pemerintah adalah kriteria yang disepakati bersama MABIMS (Menteri-menteri Agama Brunei Darussalam, Indonesia, Malaysia, dan Singapura), yaitu: (1) tinggi bulan minimum 2 derajat, (2) jarak bulan-matahari minimum 3 derajat, dan (3) umur bulan saat maghrib minimum 8 jam.¹⁷⁷

Oleh karenanya, bila ada laporan rukyat tetapi menurut ahli hisab bulan masih di bawah ufuk, maka laporan itu ditolak seperti yang terjadi pada penetapan Idul Fitri 1413 H/1993M. Atau meskipun bulan telah di atas ufuk, tetapi karena belum memenuhi kriteria *imkanur ru'yah*, maka hasil rukyat ditolak, seperti dalam sidang Itsbat penetapan Idul Fitri tahun 1418 H/1998 M.¹⁷⁸

¹⁷⁶Widiana, *Kebijakan...*, hlm. 3.

¹⁷⁷Jamaluddin, *Ramadhan...*,

¹⁷⁸Jamaluddin, *Ramadhan...*,

BAB V

KEWENANGAN *ULU AL-AMR* DALAM PENETAPAN HARI RAYA DAN KETAATAN TERHADAPNYA

A. Kewenangan *Ulu al-Amr*

Keberadaan *ulu al-amr* tidak bisa dilepaskan dalam konteks kesejarahan, yakni pada masa Rasulullah Saw. Sebab pada masa itu istilah *ulu al-amr* sudah muncul meskipun sebatas pemimpin perang. Hal ini dapat dilihat pada *asbab an-nuzuil* Q.S. an-Nisa (4);83. yang berisi tentang sekelompok orang munafik yang senang menyebarkan berita-berita mengenai keamanan masyarakat mendahului keputusan Nabi Saw dan pemimpin-pemimpin pasukan perang.¹⁷⁹ Dalam perkembangan selanjutnya keberadaan *ulu al-amr* tidak lagi sebatas pemimpin pasukan perang tetapi sudah menyentuh wilayah politik di mana sebagai pemimpin perannya adalah sebagai khalifah Rasulullah Saw dengan tugas melaksanakan tugas-tugas kepemimpinan politik atas umat Islam.

Pengangkatan sebagai Khalifah oleh Rasulullah Saw biasa dilakukan di saat Nabi Saw bepergian perang, sehingga perlu ditunjuk pejabat-pejabat yang mewakili Nabi Saw dalam kedudukannya sebagai pemimpin masyarakat Madinah. Di antara sahabat yang pernah diangkat sebagai khalifah adalah Sa'ad bin Ubadah, Sa'ad bin Muaz, Zaid bin Tsabit dan Utsman bin Affan.¹⁸⁰

¹⁷⁹at-Thabari, *Tafsir...*, hlm. 180-181.

¹⁸⁰Salim, *Konsepsi...*, hlm. 237.

Dari sini dapat dipahami bahwa *ulu al-amr* pada masa Rasulullah Saw sudah menjurus pada konsep pemerintahan meskipun dalam bentuk yang sederhana. Penunjukan sahabat-sahabat Rasulullah Saw sebagai khalifah Rasulullah Saw mencerminkan adanya pejabat pemerintahan pada waktu itu. Dalam kapasitasnya sebagai khalifah Rasulullah, maka pejabat pemerintahan wajib untuk ditaati. Hal ini tercermin pada ucapan Rasulullah Saw: "siapa yang menaati amirku maka ia telah menaatiku, dan siapa yang mendurhakai amirku maka ia telah mendurhakaiku".

Dalam perkembangan selanjutnya pengertian *ulu al-amr* tidak hanya dikaitkan dalam konteks pemerintahan, tetapi juga masuk dalam lembaga keagamaan. Peran *ulu al-amr* pada masa Rasulullah Saw dalam bidang keagamaan sama sekali tidak ada, sebab segala urusan keagamaan tetap dipegang oleh Nabi Saw. Kalaupun ada gagasan-gagasan keagamaan yang muncul di kalangan parasahabat beliau, mereka akhirnya tetap meminta petunjuk Rasulullah Saw.

Oleh karenanya apa yang dikatakan oleh Abduh dengan menyebut *ulu al-amr* dengan *ahl al-halli wa al-'aqdi* sebagai "pembuat aturan-aturan hukum", pada masa Nabi Saw tidak ada. Lembaga ini baru ada pada masa Umar bin Khattab yang dibentuk oleh beliau terdiri dari para sahabat yang dipandang ahli dan berpengaruh. Tugas lembaga ini adalah memusyawarahkan berbagai masalah yang berkaitan dengan kemaslahatan umum, terutama untuk mengambil keputusan-keputusan tentang kasus-kasus yang belum pernah terjadi pada masa Rasulullah Saw.¹⁸¹ Lembaga ini juga diberi mandat oleh Umar bin Khattab untuk memilih khalifah baru menggantikan beliau.¹⁸²

Lembaga keagamaan yang merupakan wadah dari para *ulu al-amr* yakni para ulama dan ahli hukum syara tidak menjadikan lembaga ini semacam lembaga yang memiliki kekuasaan keagamaan, yang berarti tidak ada juga apa yang disebut dengan

¹⁸¹Raharjo, *Ensiklopedi...*, hlm. 470.

¹⁸²Ridwan, *Paradigma...*, hlm. 60.

penguasa agama. Menurut Abdul salah satu prinsip agama Islam adalah mengikis kekuasaan keagamaan, sehingga tidak ada penguasa agama yang atas nama agama mengundang hukum Ilahi. Kekuasaan itu hanyalah milik Allah dan RasulNya dalam hal aqidah dan ubudiyah, sedang manusia hanya mempunyai kekuasaan dalam hal yang berkaitan dengan kehidupan masyarakat (*muamalah*).¹⁸³

Ulu al-amr mempunyai kewenangan dalam membuat aturan-aruran hukum Islam (*isthinbat al-hukni*) baik melalui proses pemahaman terhadap hal-hal yang ditunjuk secara langsung oleh nash maupun hal-hal yang tidak ditunjuk secara langsung oleh nash. Hukum Islam yang lahir dari dua proses ini adalah merupakan produk hukum Islam yang lahir dari ulama atau mujtahid di mana kedudukan mereka dapat disebut sebagai *ulu al-amr*.

Sebagai sebuah hasil ijtihad, maka sesungguhnya di dalam sejarah Islam ia tidak memunculkan wajah tunggal. Dengan kata lain banyak perbedaan atau *ikhtilaf* dalam peraturan-peraturan hukum Islam. Munculnya para imam mazhab adalah merupakan bukti konkrit dari beragam dan kayanya pemikiran hukum Islam, bahkan perbedaan tersebut sudah ada pada zaman Rasulullah Saw.

Perbedaan atau *ikhtilaf* kalangan para ulama atau mujtahid terus berjalan dan menemukan momentumnya dengan adanya tuntutan agar dibukanya pintu ijtihad oleh para ulama pembaharu yang sebelumnya pintu ijtihad tertutup selama berabad-abad. Dengan dibukanya pintu ijtihad tersebut dinamika pemikiran hukum Islam berjalan dinamis sejalan dengan perubahan kondisi sosial dari waktu ke waktu yang mau tidak mau menuntut peran aktif mujtahid untuk menemukan hukum terhadap masalah-masalah baru yang muncul.

Metode penetapan awal puasa dan hari raya dengan hisab dan rukyat adalah merupakan produk hukum Islam dari para ulama dan mujtahid. Dalam kewenangannya untuk menemukan

¹⁸³Sadjali, *Islam...*, hlm. 131-132.

hukum maka hasil dari ijtihad tersebut menjadi pedoman bagi umat Islam di dalam melaksanakan ajaran Islam termasuk ibadah puasa dan hari raya. Karena adanya perbedaan metode dalam menentukan awal puasa dan hari raya yang berimplikasi adanya perbedaan, maka pelaksanaan dua ibadah ini menjadi tidak seragam khususnya dalam mengawali puasa dan hari raya. Perbedaan ini juga terjadi dalam pelaksanaan ibadah yang lainnya.

Kewenangan yang dimiliki *ulu al-amr* dalam menetapkan hukum tidak serta merta diikuti dengan kewenangan dalam memaksakan hasil ijtihadnya, sekalipun melalui kekuasaan politik yang dimilikinya. Sebab sebagaimana dikatakan oleh Azizi, akan sangat riskan ketika label hukum Islam memasuki wilayah politik praktis yang di dalamnya akan terjadi saling klaim kebenaran dan kekuatan hukum Islam demi kepentingan politik. Padahal apa yang diklaim adalah hasil dari sebuah interpretasi.¹⁸⁴

Yang terjadi sebaiknya adalah saling menghargai atas semua hasil ijtihad tanpa harus mengklaim kebenaran hasil ijtihadnya. Para imam mazhab sudah memberikan contoh tauladan dalam menyikapi perbedaan hasil ijtihad dari masing-masing mereka. Bahkan Rasulullah Saw sendiri selalu menghargai setiap perbedaan yang dimiliki para sahabat beliau dalam memahami dan melaksanakan ajaran Islam.

B. Ketaatan Terhadap *Ulu Al-Amr*

Ajaran tentang ketaatan terhadap *ulu al-amr* didasarkan pada Q.S. an-Nisa (4),59, dengan merujuk kepada lafazh '*athi 'u* dan *ulu al-amr-i*. Lafazh '*athi 'u* dan *ulu al-amr* ditinjau dari segi jelas dan samarnya makna suatu lafazh dalam al-Qur'an adalah termasuk *zhahir al-dalalah*.¹⁸⁵ Karena makna yang dikehendaki

¹⁸⁴A.Qadri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum* (Yogyakarta:Gama Media,2002), hlm. 72.

¹⁸⁵*Zhahir ad-aaldlah* adalah suatu lafazh yang menunjuk kepada makna yang dikehendaki oleh *sighat* (bentuk) lafazh itu sendiri. Artinya untuk memahami makna dari lafazh tersebut tidak tergantung kepada sesuatu dari luar. Lihat Mukhtar Yahya

dari lafazh tersebut secara asli dapat dipahami yaitu tentang kewajiban taat kepada Allah, RasulNya, dan *ulu al-amr*.

Meskipun makna yang terkandung di dalam ayat tersebut dapat dipahami, tetapi kata *ulu al-amr* mempunyai pengertian yang beragam sebagaimana yang dipahami para ulama. Dari pengertian yang banyak tersebut, pada dasarnya mempunyai prinsip yang sama tentang *ulu al-amr*, yaitu "orang yang memiliki atau memegang kekuasaan".

Kata pemerintah yang biasanya merupakan terjemahan dari kata *ulu al-amr* adalah merupakan salah satu bagian dari unsur pemegang kekuasaan, karena pemegang kekuasaan mempunyai pengertian yang luas.¹⁸⁶ Munculnya pemaknaan pemerintah dalam lafazh *ulu al-amr* sebagai sebuah pengertian yang "representatif" dilatarbelakangi pada otoritas formal dalam konteks kekuasaan dan negara. Dengan demikian keberadaan pemerintah tidak bisa dipisahkan dari keberadaan negara, dan negara sebagai alat (*agency*) kekuasaan tidak akan berjalan tanpa pelaku yang memegang kekuasaan yaitu pemerintah.

Kata pemerintah lebih merujuk kepada lembaga dibandingkan kepada personal. Hal ini sejalan dengan pandangan al-Jabiri yang tidak membatasi pemegang kekuasaan pada satu orang karena kata *ulu* dalam *ulu al-amr* merupakan bentuk jamak.¹⁸⁷ Pengertian banyak orang yang terlibat dalam *ulu al-amr* ini tergambar juga dengan pandangan Muhammad Abduh yang memahaminya dengan lembaga *ahl al-halli wa al-'aqdli*. Bahkan pengertian lembaga ini akan lebih tepat jika dikaitkan dengan negara dalam konteks pembagian kekuasaan yang ada dalam sebuah sistem pemerintahan yang dikenal dengan lembaga eksekutif, legislatif dan yudikatif. Pembagian kekuasaan atau yang disebut dengan Trias Politika bertujuan untuk menghindari absolutisme.¹⁸⁸

dan Fatchurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam* (Bandung: al-Ma'arif, 1986), hlm. 268.

¹⁸⁶Lihat beberapa pengertian tentang *ulu al-amr*, di antaranya pengertian dari Departemen Agama, *Ensiklopedi...*, hlm. 1250-1251.

¹⁸⁷Al-Jabiri, *Agama...*, hlm. 69.

¹⁸⁸Mahfud, *Pergulatan Politik dan Hukum Di Indonesia* (Yogyakarta: Gama Media, 1999), hlm. 271.

Kekuasaan yang termanifestasikan dalam sebuah kelembagaan akan menjamin kekuasaan itu jauh dari *interest conflict* (konflik kepentingan), karena yang bekerja adalah sistem dan bukan orang-perorang. Adanya penyimpangan yang terjadi dalam sebuah kekuasaan lebih dikarenakan persoalan personal dan bukan persoalan sistem.

Otoritas kekuasaan yang dimiliki oleh *ulu al-amr* bukan hanya atas dasar pendelegasian wewenang sebagaimana *ulu al-amr pada* masa Rasulullah Saw yang pendelegasiannya bertumpu pada Nabi Saw kepada amir. Otoritas kekuasaan juga didapatkan karena keilmuan yang dimiliki sebagaimana pandangan Muhammad Abduh. Sekalipun Otoritas keduanya didapatkan dengan cara yang berbeda di mana yang satu berdasarkan pendelegasian, sedang yang satunya lagi berdasarkan kemampuan, tetapi kekuasaan itu sendiri tetap dalam kerangka agama. Dengan kata lain kekuasaan itu berjalan atas dasar-dasar ajaran Islam.

Karena betapapun kekuasaan itu dimiliki tidak serta merta kekuasaan itu diakui. Kebijakan dan keputusan yang diambil oleh suatu lembaga kekuasaan harus sejalan dengan aturan Allah dan RasulNya. Sebab manakala ia bertentangan dengan aturan yang digariskan oleh agama sebagaimana yang terdapat dalam al-Qur'an dan hadits, maka tidak ada kewajiban bagi umat Islam untuk mengikuti kebijakan dan keputusan tersebut. Sebagaimana yang disebutkan dalam sebuah hadits yang isinya melarang untuk taat kepada seseorang dalam hal yang bertentangan dengan Allah dan RasulNya.

Ketaatan adalah merupakan wujud konkrit dari sebuah pengakuan (*bai'ah*) terhadap kekuasaan yang dimiliki. Ketaatan terhadap *ulu al-amr* (pemegang kekuasaan) tidaklah berdiri sendiri, tetapi berada dalam garis ketaatan kepada Allah dan RasulNya. Sehingga dalam Islam prinsip ketaatan terhadap *ulu al-amr* didasarkan ketaatan kepada Allah dan RasulNya, yaitu berpegang kepada al-Qur'an dan Hadits.

Rambu-rambu itu akan lebih jelas lagi dengan adanya beberapa hadits Rasulullah Saw yang mengisyaratkan bahwa ketaatan hanya dilakukan terhadap hal-hal yang baik dan jauh

dari perbuatan maksiat. *Ulu al-amr* yang ditaati adalah *ulu al-amr* yang prilakunya sesuai dengan ajaran agama. Karena prinsip ketaatan terhadapnya harus sesuai dengan koridor ketaatan kepada Allah dan RasulNya.

Kekuasaan dalam menetapkan suatu perkara agama harus bersumberkan pada al-Qur'an dan hadits. Manakala perkara agama itu tidak ada petunjuk yang jelas baik dari al-Qur'an maupun hadits, maka hal itu berdasarkan ijtihad, dan hasil ijtihad tidak bersifat mutlak. Ketaatan terhadap suatu kebijakan dari *ulu al-amr* dengan ijtihad tidak mengharuskan sebuah ketaatan.

Meskipun ketaatan terhadap *ulu al-amr* adalah salah satu dari prinsip kekuasaan politik yang kekuasaannya tersebut diperlukan untuk mengatur hubungan-hubungan manusia dalam masyarakat dan menertibkan gejala-gejala kekuasaan yang ada dalam masyarakat, tetapi prinsip-prinsip dasar dalam kehidupan bermasyarakat yang antara lain prinsip kebebasan individu atau masyarakat harus tetap menjadi landasan utama dalam membangun sebuah ketaatan.

Dengan adanya prinsip kebebasan tersebut, maka tidak dibenarkan membangun ketaatan dalam bentuk tekanan atau intimidasi. Ketaatan yang didasarkan pada paksaan bukanlah disebut sebagai ketaatan, sebab konsep yang terkandung dalam ketaatan adalah adanya unsur kesadaran. Islam memberikan hak kebebasan bagi setiap individu yang tentu saja disertai dengan tanggungjawab. Dalam kaitannya dengan negara maka hak kebebasan individu adalah merupakan hak politik yang berarti kebebasan politik. Dalam hal ini individu mempunyai kebebasan dalam bersikap bahkan mempunyai hak untuk tidak sependapat atas kebijakan dari pemegang kekuasaan.

Karenanya pemaksaan negara untuk mengikuti pandangan yang menyangkut urusan agama sebagai yang paling otoritatif dengan dalil ketaatan terhadap *ulu al-amr*, sesungguhnya bertentangan dengan prinsip-prinsip umum dalam kehidupan masyarakat madani (*civil society*) yang antara lain menjunjung tinggi kebebasan individu.

Salah satu yang menjadi problem di Indonesia adalah pemaksaan negarasebagai yang paling otoritatif untuk melakukan penetapan awal puasa dan hari rayayang menurut Hooker merupakan masalah terbesar di Indonesia. Ini dapat dikatakan sebagai kontrol negara terhadap agama atau sebagai usaha untuk melakukan standarisasi waktu.¹⁸⁹

Di Indonesia penetapan awal puasa dan hari raya dilakukan oleh pemerintah. Persoalan yang muncul adalah penanggalan kalender yang dibuat oleh Pemerintah termasuk penanggalan mengenai awal puasa dan hari raya tidak selalu sama dengan penanggalan yang dibuat oleh ormas Islam yang biasanya menjadi pegangan anggotanya seperti ormas Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama (NU).

Perbedaan penanggalan tersebut menyebabkan adanya perbedaan waktu pelaksanaan ibadah puasa dan hari raya.¹⁹⁰ Meskipun pemerintah telah mengumumkan secara resmi, tetapi keputusan tersebut tidak secara otomatis diikuti oleh seluruh penduduk Muslim Indonesia. Perbedaan ini terkait dengan perbedaan metode yang digunakan dalam penetapan awal Ramadhan dan Syawwal.

Seperti yang diuraikan pada Bab IV, bahwa pemerintah memakai metode hisab-rukyat dalam penentuan awal Ramadhan, Syawwal dan Dzulhijjah. Meskipun dalam pelaksanaannya, metode ruykat lebih diutamakan dipakai dengan sistem *imkanur ru'yah* yang kriterianya telah disepakati berdasar kesepakatan MABIMS (Menteri-Menteri Agama Brunei Darussalam, Indonesia, Malaysia, dan Singapura).

Hal ini tentu saja berbeda dengan Muhammadiyah yang dalam penetapan awal Bulan Qomariyah berdasarkan metode hisab dengan sistem *wujudul hilal*. Sehingga walaupun tinggi bulan di bawah 2 derajat sebagaimana kriteria dari pemerintah, maka sudah dianggap masuk bulan baru. Hal inilah yang

¹⁸⁹Hooker, *Islam...*, hlm. 153.

¹⁹⁰Perbedaan Hari Raya Idul Fitri antara Muhammadiyah dan pemerintah pernah terjadi pada tahun 1412 H/1991 M, 1413 H/1992 M, 1414 H/1993 M, 1419 H/1998 M, 1423 H/2002 M.

biasanya membedakan antara keputusan Muhammadiyah dengan Pemerintah.

Berbeda dengan *imkan ar-ru'yah* yang lebih mementingkan visualisasi, *wujud al-hilal* dalam pandangan Muhammadiyah lebih mementingkan aspek pengukuran *hilal* di atas ufuk yang sistem penghitungannya tidak terganggu oleh faktor alam atau cuaca. Dalam pengalamannya, sistem wujudul *hilal* mempunyai tingkat akurasi yang tinggi, sehingga meskipun tinggi *hilal* kurang dari dua derajat namun itu telah berarti *hilal* itu wujud.¹⁹¹

Nahdlatul Ulama mempunyai kecenderungan yang sama dengan pemerintah yaitu menggunakan metode rukyat, sekalipun antara keduanya mempunyai metode yang berbeda. Antara keduanya mempunyai persamaan dalam melihat kedudukan rukyat sebagai metode yang seharusnya diutamakan atau didahulukan sebelum hisab. Antara Pemerintah dan Nahdlatul Ulama kurang apresiatif terhadap metode hisab bahkan Nahdlatul Ulama menolak dengan tegas penggunaan hisab sebagai metode dalam penetapan awal puasa dan hari raya.

Adapun Majelis Ulama Indonesia (MUI) menggunakan metode yang samadengan metode yang dipakai oleh Pemerintah, yaitu metode hisab-rukya. Tetapimetode mana yang dipilih atau lebih dahulu digunakan, tampaknya tidak dinyatakan dengan tegas. Majelis Ulama Indonesia hanya menyebutkan bahwa otoritas penetapan awal puasa dan hari raya ada dipihak Pemerintah.

Dari segi metodologi, fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tersebut menggunakan dalil al-Qur'an, hadits, pendapat imam dan kaidah fiqh. Sedang dari segi materi fatwa, terlihat adanya urutan sturktural dalil-dalil yang digunakan tidak runtut. Seperti tentang penggunaan metode hisab dalam penetapan awal puasa dan hari raya langsung merujuk pada hadits, sedang ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara tentang hisab tidak dijadikan dasar dalam penetapan puasa dan hari raya, yaitu Q.S. Yunus (10);5 dan Q.S. al-Baqaroh (2):185. Di samping itu juga dasar penetapan

¹⁹¹Suara Muhammadiyah, *Wujudul Hilal Lebih Berkepastian Hukum*, N0.22th. Ke-87, hlm. 3.

fatwa yang meletakkan hadits terlebih dahulu dari pada al-Qur'an secara metodologi juga tidak tepat.¹⁹²

Majelis Ulama Indonesia sebagai lembaga keagamaan yang dibentuk oleh Pemerintah yang tugas utamanya menjembatani (penengah) antara Pemerintah dan umat Islam, sepertinya menyadari akan posisinya.¹⁹³ Sehingga cukuplah beralasan dalam fatwanya menganjurkan kepada umat Islam untuk menaati keputusan pemerintah mengenai awal puasa dan hari raya. Dalam sifat tugasnya yang memberikan nasehat, maka fatwa tersebut ditujukan kepada umat Islam Indonesia dan bukan kepada pemerintah.

Penetapan pemerintah sebagai pemegang otoritas dalam hal awal puasa dan hari raya yang diwujudkan dalam Surat Keputusan (SK) Menteri Agama direspons secara beragam oleh ormas-ormas Islam. Meskipun sebelum keluarnya Surat Keputusan tersebut didahului oleh Sidang Itsbat yang notabeneanya dihadiri oleh utusan ormas-ormas Islam.

Nahdlatul Ulama berpendapat bahwa pemerintah adalah *ulu al-amr* dengan sebutan *waliy al-amr al-dlaruri bi as-syaukah*. Gelar ini muncul sebagai respons keagamaan dalam rangka mengefektifkan kekuasaan melalui pemberian legitimasi keagamaan (*teologis*) sehingga kekuasaan (*imarah*) dan proses pendelegasian (*tauliyah*) sah secara fiqh.¹⁹⁴ Implikasi dari gelar tersebut adalah adanya legitimasi keagamaan yang dimiliki pemerintah, karenanya wajib ditaati.

Dalam hal keputusan pemerintah tentang awal puasa dan hari raya kelihatannya ada ambivalensi dalam Nahdlatul Ulama (NU). Di satu sisi Nahdlatul Ulama (NU) melihat bahwa wewenang mengumumkan awal puasa dan hari raya ada pada pemerintah (menteri Agama) dan pengumuman pemerintah sudah cukup bagi umat Islam untuk mempedomani dan

¹⁹²Wawancara dengan Prof. Drs. H. Asjmuni Abdurrahman tanggal 6 Mei 2004.

¹⁹³Untuk keterangan lebih mendalam tentang Majelis Ulama Indonesia (MUI), lihat Muhammad Atho' Mudzhar, *Fatwas of the Council of Indonesia Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia, 1975 -1988*, (Jakarta:INIS,1993), hlm. 45-76.

¹⁹⁴Ridwan, *Paradigma...*, hlm.225.

mengikutinya. Di sisi lain pengumuman harus didasarkan pada rukyat. Artinya apabila pengumuman pemerintah berdasarkan hisab, maka pengumuman itu tidak wajib untuk ditaati.

Sedangkan respons Muhammadiyah terhadap penetapan awal puasa dan hari raya oleh pemerintah dilihat dalam konteks wilayah ijtihad. Penetapan tanggal dan bulan Hijriyah dengan menggunakan metode hisab adalah sebagai bentuk ijtihad Muhammadiyah. Dasar pertimbangannya adalah adanya kepastian dalam hal menghitung tanggal dan bulan Hijriyah, karena didasarkan pada perhitungan-perhitungan eksak.¹⁹⁵

Muhammadiyah juga berpandangan bahwa pemerintah (Menteri Agama) dalam mengeluarkan pengumuman tentang penetapan awal puasa dan hari raya seharusnya memperhatikan aspirasi lain yang berkembang dalam masyarakat sehubungan dengan adanya perbedaan pendapat dengan pemerintah. Sehingga pemerintah menghargai perbedaan pendapat dalam hal tersebut dan mempersilahkan siapapun untuk melaksanakan ibadahnya sesuai dengan keyakinannya. Sebab dalam masalah pelaksanaan ajaran Islam yang berkaitan dengan norma-norma individu dan masyarakat, pemerintah tidak bisa memaksakannya.¹⁹⁶

Meskipun puasa dan hari raya adalah merupakan bagian dari ibadah, tetapi metode untuk menetapkan awal puasa dan hari raya adalah merupakan wilayah ijtihad yang secara prinsip tidak ada kebenaran mutlak dalam sebuah ijtihad. Dengan menggunakan kaidah ushul *"ijtihad itu tidak batal karena ijtihad lain"* menunjukkan bahwa setiap ijtihad mempunyai potensi benar, setidaknya untuk menjamin adanya kepastian hukum dalam sebuah perkara. Bahkan jika dikaitkan dengan hadits Nabi Saw yang artinya *"jika seorang hakim berijtihad dan ijtihadnya benar maka ia mendapat dua pahala; dan jika ijtihadnya salah, maka ia mendapat satu pahala"*.

Semangat dari hadits di atas adalah adanya penghargaan Islam dalam kebebasan berpendapat bagi setiap umat.

¹⁹⁵Suara Muhammadiyah, *Idul...*, hlm. 5.

¹⁹⁶Wawancara....

Kebebasan ini tidak seharusnya terkukung karena adanya pemaksaan negara atau pemerintah, termasuk upaya kontrol dan standarisasi waktu puasa dan hari raya. Tidak ada kemaslahan yang muncul dengan adanya pemaksaan atau kontrol negara dalam penyeragaman awal puasa dan hari raya. Padahal sesungguhnya kemaslahatan itu yang dijadikan dasar pertimbangan hukum para sahabat Rasulullah Saw. Dan ini sesuai dengan kaidah fiqh “*tasharruf al-imam manuthun bi al-maslahah*” (kebijakan pemimpin harus berorientasi pada kemaslahatan rakyat).

Pemerintah dalam hal ini Menteri Agama adalah merupakan salah satu komponen dari apa yang disebut dengan *ulu al-amr*. Kalau didasarkan pada kewajiban taat terhadap *ulu al-amr*, maka apa yang ditetapkan oleh ormas-ormas keagamaan dan diikuti oleh para anggotanya merupakan wujud dari ketaatan terhadap *ulu al-amr*, termasuk ketetapan awal puasa dan hari raya. Ketaatan terhadap mereka beralasan, sebab ijtihad ulama yang tergabung dalam ormas-ormas Islam tersebut merupakan ketetapan *ulu al-amr*. Hal ini sejalan dengan pengertian *ulu al-amr* yang didefinisikan oleh Departemen Agama RI yang menyebutkan bahwa ulama adalah salah satu dari elemen *ulu al-amr*. Pendapat ini juga dikemukakan oleh Yusuf Qardhawi yang menyebut *ulu al-amr* adalah ulama yang mampu menetapkan hukum (*istinbath*).¹⁹⁷

¹⁹⁷Yusuf Qardhawi, *Metode Memahami As-Sunnah Dengan Benar* (Jakarta. Media Dakwah, 1994), hlm. 2.

BAB VI

PENUTUP

A. Simpulan

Pengertian *ulu al-amr* mempunyai konotasi yang luas meliputi urusan dunia dan akherat yaitu setiap individu atau sekelompok masyarakat yang mempunyai kekuasaan dan kewenangan di antara umat meliputi pemerintah, ulama, pemimpin politik dan pemimpin organisasi.

Ketaatan terhadap *ulu al-amr* tidaklah berdiri sendiri, tetapi berada dalam bingkai ketatan terhadap Allah dan RasulNya. Dihilangkannya kata taat dalam frase *ulu al-amr* menunjukkan bahwa menaati *ulu al-amr* tidaklah wajib dengan sendirinya tetapi disertai syarat menaati Rasulullah Saw. Manakala rambu-rambu itu dilanggar oleh *ulu al-amr*, maka ketaatan terhadapnya manjadi gugur karena ketaatan terhadap Allah dan RasulNya lebih utama dan berada pada peringkat atas dibandingkan dengan ketaatan kepada *ulu al-amr*.

Kekuasaan yang dimiliki *ulu al-amr* tidak bersifat mutlak dan mengikat, sehingga peraturan-peraturan hukum yang dibuat sebagai konsekuensi dari kekuasaan yang dimilikinya terbuka untuk tidak diikuti sepanjang peraturan-peraturan itu sebagai hasil interpretasi atas nash dan menghasilkan banyak interpretasi. Sebagai sebuah hasil ijtihad maka produk hukumnya tidak dapat dipaksakan pelaksanaannya sepanjang menyangkut norma-norma individual dan norma-norma masyarakat.

Penetapan awal puasa dan hari raya dengan menggunakan metode hisab dan rukyat adalah merupakan produk hukum dari

para ulama atau mujtahid. Sebagai sebuah produk hukum ia menjadi pedoman bagi umat Islam dalam melaksanakannya berdasarkan keyakinan masing-masing. Dengan dasar keyakinan yang dimiliki, maka setiap orang mempunyai kebebasan dalam melaksanakan ibadah puasa dan hari raya baik pelaksanaannya itu merujuk pada hasil hisab ataupun rukyat.

Pemerintah dalam hal ini Menteri Agama sekalipun mempunyai wewenang dalam menetapkan awal puasa dan hari raya, tetapi tidak mempunyai kewenangan untuk memaksakan pelaksanaan ibadah puasa dan hari raya dengan berdasarkan hisab atau rukyat saja. Karena kedua ibadah tersebut adalah merupakan norma-norma individu dan masyarakat yang dalam pelaksanaannya tidak memerlukan campur tangan pemerintah. Pemerintah dapat mengakomodir kedua pandangan tersebut dengan mempersilahkan melaksanakan sesuai dengan keyakinan masing-masing.

B. Saran-saran

Hendaknya Pemerintah (Menteri Agama) dalam membuat keputusan harus menunjukkan sikap yang lebih aspiratif dengan cara memaksimalkan peran Dewan Itsbat sebagai lembaga yang benar-benar menjadi tempat musyawarah para ulama atau mujtahid. Sehingga diharapkan apa yang dihasilkan dari Dewan Itsbat tersebut merupakan hasil *ijtima'* para ulama dan tidak sekedar sebagai 'alat' justifikasi bagi keputusan pemerintah, tetapi benar-benar independen dan bebas dari kepentingan.

Sekalipun Pemerintah (Menteri Agama) mempunyai kewenangan dalam menetapkan awal puasa dan hari raya, tetapi tetap memberikan apresiasi terhadap masyarakat atau ormas Islam yang mempunyai pandangan berbeda dengan 'pemerintah. Pemerintah tetap mempersilahkan pelaksanaannya sekalipun pelaksanaan itu berbeda dengan waktu yang diputuskan oleh pemerintah. Kebijakan yang telah dilakukan Pemerintah dengan menghargai perbedaan dan mempersilahkan bagi yang berbeda dengan pemerintah untuk melaksanakannya tetap dilanjutkan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdillah, Masykuri. *Demokrasi Di Persimpangan Makna Respos Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi (1966 - 1993)*. Yogyakarta:Tiara Wacana,1999.
- Abduh, Muhammad dan Ridho, Rasyid. *Tafsir al-Qur'an al-Hakim*.t.tp:Dar al-Fikr,t.th.
- Abdurrahim. *Penetapan Awal Bulan Qamariyah Perspektif Muhammadiyah*. Workshop Nasional Metodologi Penetapan Awal Bulan Qamariyah Model Muhammadiyah. Yogyakarta: Majelis Tarjih dan PPI, 2002.
- Abdurrahman, Asmuni, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah Metodologi Dan Aplikasi*. Yogyakarta:Pustaka Pelajar,2003.
- Abdurrahman, M. *Dinamika Masyarakat Islam Dalam Watwasan Fikih*. Bandung.Remaja Rosdakarya.2002.
- Abu A'la Maududi, Sayyid. *Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam*, BandungMizan, 1995.
- Al-Jabiri, Muhammad Abid. *Agama, Negara Dan Penerapan Syari'ah*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.2001.
- Al-Jaziri, 'Abdurrahman. *Kitab 'Ala Mazahib al-'Arba'ah*, Juz. 1. Beirut Dar al-Fikr,1986
- Al-Maraghi, Ahmad Musthafa. *Tafsir al-Maraghi*. t.tp:Syirkah Maktabah Wa Matba'ah,tth.
- Al-Mawardi,Imam. *Hukum Tata Negara dan Kepemimpinan dalam Takaran Islam*. Jakarta:Gema Insani Press,2000.

- Al-Qardhawi, Yusuf. *Metode Memahami As-Smnah Dengan Benar*. Jakarta:Media Da'wah,1994.
- Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Madinak Mujamma' al-Malik Fahd Li Thib'at at-Mushaf,1418.
- Al-Qurthubi, Abi Abd Allah Muhammad bin Ahmad al-Anshori. *Al-Jami Li Ahkam al-Qur 'an*. Juz. V.t.tp.t.p.,t.h.
- Amhar, Fahmi. *Pengantar Memahami Astronomi Rukyat Mencari Solusi Keceragaman Waktu-waktu Ibadah*. Workshop Nasional Metodologi Penetapan Awal Bulan Qamariyah Model Muhammadiyah. Yogyakarta Majelis Tarjih dan PPI, 2002.
- Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik*. Jakarta: Rineka Cipta,1991.
- Ar-Raziq, Ali 'Abd. *Islam Dasar-Dasar Pemerintahun Kajian Khilafah dan Pemerintahan dalam Islam*. Yogyakarta: Jendela,2002.
- As-Saidi, Abd al-Mutaal. *Kebebasan Berpikir dalam Islam*. Yogyakarta: Adi Wacana,1999.
- As-Shiddiqi, Jimly, *Islam dan Kedaulatan Rakyat*. Jakarta:Geman Insani Press, 1995.
- Az-Zarqani, Muhammad 'Abd al-'Azhim. *Manahil al-Irfcin ft 'Ulwn al-ur'an*. MishrDar IhyS al-Kutub,t.th.
- Azhary, Muhammad Tahir. *Negara Hukum Suatu Studi tentang Prinsip-prinsipnya Dilihat dart Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periods Negara Madinah dan Masa Kini*. Jakarta: Bulan Bintang,1992.
- Azhari, Susiknan. *Memahami Model Muhammadiyah dalam Menentukan Awal Bulan Qamariyah (Sebuah Pendekatan Historis)*. Profetik Jurnal Pemikiran Agama dan Masyarakat. Vol. VI. NO. 1,2002.
- At-Thabari, Abi ja'far Muhammad bin Jarir. *Tafsir at-Thabari al-Musamma Jami 'u al-Bayanfi Ta 'wil al-Qur 'an*. BeirutrDar al-Kutub al-'Ilmiyyat,t.th.
- Departemen Agama. *Ensiklopedi Islam Di Indonesia*. Jakarta:Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan

- Agama Islam Proyek Peningkatan Mutu Prasarana dan sarana Perguruan Tinggi Agama/IAIN Jakarta, 1992/1993.
- Djailani, Abdul Qadir, *Negara Ideal Menurut Konsepsi Islam*. Surabaya:PT.Bina Ilmu,1995.
- Esposito, John L. *Islam dan Politik*. Jakarta:Bulan Bintang,1990.
- Fathurrahman, Oman. *Memahami Tahun Hijriyah*. Suara Muhammadiyah. N0.02.Th. Ke-88,2003.
- Idem. *Model Hiftab Muhammadiyah: Metodologi Dan Aplikasi.:* Workshop Nasional Metodologi Penetapan Awal Bulan Qamariyah Model Muhammadiyah. Yogyakarta:Majelis Tarjih dan PPI, 2002.
- Hakim, Mansyur dan Widjaya, Tanu. *Model Masyarakat Madani*. Jakarta: Intimedia Cipta Nusantara, 2003.
- Haryono, M. Yudhie R. *Bahasa Politik Alqtiran Mencttrigai Makna Tersembunyi di Balik Teks*. Bekasi: Gugus Press,2002,
- Hazairin.*Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Qur'an dan Hadits*.Jakarta:Timtamas, 1982.
- Hooker, MB. *Islam Mazhab Indonesia Fatwa-fatwa dan Perubahan Sosial*.Bandung:Teraju Mizan,2003.
- Ibnu Katsir, Abu al-Fida' .*Tafsir al-Qur'an al-Azim*. t.tp:Isa al-Babi al-Halabi,t.t. Ibnu Manzhur, *Lisan al-Arab*. Juz.IV. BeirutDar al-Fikr,t.th.
- Jamaluddin, T. *Pengertian Dan Perbandingan Madzhab Tentang ffsiab Rukyat dan Mathla' (Kritik terhadap Teori Wujudul Hilal dan Mathla' Wilayatul Huhni)*, Makalah Munas Tarjih Muhammadiyah ke 26. Padang,2003.
- Idem.*Ramadhan: 16atau 17 November? (Urgensi Menyatukan Kriteria)*. Republika.. Khallaf, Abdul Wahhab. *Politik Hukum Islam*.Yogyakarta:PT.Tiara Wacana,1994.
- Ma'arif, Ahmad SyafTi.Kata Pengantar, dalam M.Rusli Karim. *Negara dan Peminggiran Islam Politik Stiatu Kajian Mengenai Implikasi Kebijakan Pembangunan Bagi*

- Keberadaan "Islam Politik" di Indonesia Era 1970-an dan 1980-an.* Yogyakarta:TiaraWacana,1999.
- Madani, A. Malik, *Syura Sebagai Elemen Penting Demokrasi.* Jurnal Ilmiah IAIN Asy-Syir'ah. Vol.36.NO. 1,2002.
- Madjid, Nurcholis. *Islam, Doktrin dan Peradaban:Sebuah Tetaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanitsiaan dan Kemoderenan.* Jakaarta:Yayasan WakafParamadina,1992.
- Mahfud MD, Moh. *Perkembangan Politik Hukum:Studi tentang Pengaruh Konfigurasi Politik terhadap Produk Hukum di Indonesia.* Jakarta:Titian Ilmu,1998.
- Idem. *Pergulatan Politik dan Hukum di Indonesia.* Yogyakarta:Gama Media, 1999.
- Mahmud, Hamdan. *Manajemen Rukyah al-Hilal Awal Dan Akhir Bulan Ramadhan.* Khasanah Jurnal Ilmiah IAIN Antasari. Vol.II.NO.05,2003.
- Idem. *Penetapan Awal Dan Akhir Bulan Ramadhan Dalam Perspektif Muhammadiyah Dan Nahdlatul mama.* Khazanah Jurnal Ilmiah IAIN Antasari. Vol.I.NO.02, 2002.
- Masroerie, A.Ghozalie, *Penetapan Awal Bulan Qamariyah Perspektif Nahdlatul Ulama.* Workshop Nasional Metodologi Penetapan Awal Bulan Qamariyah Model Muhammadiyah. Yogyakarta: Majelis Tarjih dan PPI, 2002.
- Mudjib, Abdul. *Kaiadah-Kaidah Ilmu Fiqh (al-Qawa'idul Fiqhiyyah).* Jakarta: Kalam Mulia, 1994.
- Mudzhar, Muhammad Atho'. *Fatwas of the Council of Indonesia Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia, 1975 -1988.* Jakarta:INIS,1993.
- PimpinanPusat Muhammadiyah. *Himpunan Putusan Tarjih Muhammadiyah,* Yogyakarta,tp.t,th.
- Rais, Muhammad Dhiauddin. *Teori Politik Islam.*Jakarta:Gema. Insani Press, 2001.

- Raharjo, Dawam. *Ensiklopedi Al-Qur'an Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2002.
- Ridwan, *Paradigma Politik NU Relasi Sunni-NU dalam Pemikiran Politik*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Lili Rasyidi. *Filsafat Hukum Madzhab dan Refleksinya*. Bandung: Remadja Karya, 1989. Ruskanda, Farid. *Teknologi Rukyah secara Objektif*. Jakarta: Gema Insani Press, 1995
- Sadjali, Munawir. *Islam dan fata Negara ajaran, sejarah dan pemikirannya*. Jakarta: UI Press, 1990.
- Salim, Arxlul Mu'in. *Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur'an*. Jakarta: RajaGrafindo Persada: 1994.
- Soekanto, Soerjono. *Pengantar Penelitian Hukum*. Jakarta: UI Press, 1998.
- Summa, Amin. *Penetapan Awal Bulan Qamariyah Berdasarkan Qur'an dan Sunnah*. Workshop Nasional Metodologi Penetapan Awal Bulan Qamariyah Model Muhammadiyah. Yogyakarta: Majelis Tarjih dan PPI, 2002.
- Suara Mtt/zam/na£/iya/z*. Yogyakarta: Yayasan Badan Pers "Suara Muhammadiyah". N0.5. Th. Ke-87, 2002..
- Suria sumantri, Jujun S. *Ilmu dalam Persfektif*. Jakarta: Yayasan Obor, 1989. Syihab, Quraisy. *Mukjizatal-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1997.
- Syamsuddin, Dien. *Etika Agama daalam Membangun Masyarakat Madam*. Jakarta: Logos, 2001.
- Idem. *Islam Dan Politik Era Orde Baru*. Jakarta-Logos Wacana Ilmu, 2001.
- Syah, Sutrisno Muliawa, *Imkanur-Rukyat atau Wujudul-Hilal*. Workshop Nasional Metodologi Penetapan Awal Bulan Qamariyah Model Muhammadiyah. Yogyakarta: Majelis Tarjih dan PPI, 2002.

- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1988.
- Wachid, Basith. *Hisab untuk Menentukan Awal dan Akhir Ramadhan*. Jakarta: Gema Insani Press, 1995.
- Wahid, Marzuki dan Rumadi. *Fiqh Madzhab Negara Kritik Atas Politik Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Widiana, Wahyu. *Kebijakan Pemerintah dalam Penetapan Bulan Qamariyah*. Workshop Nasional Metodologi Penetapan Awal Bulan Qamariyah Model Muhammadiyah. Yogyakarta: Majelis Tarjih dan PPI, 2002.
- Yahya Mukhtar dan Fatchurrahman. *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Istami*. Bandung: al-Ma'arif, 1986.

BIODATA PENULIS

Dr. Syaugi Mubarak Seff, MA, Martapura, 6 Agustus 1970, anak dari ayah (Allahu yarham) H.Mubarak Ali Seff dan Ibu (Allahu yarham) Hj. Fettum Ahmad Seff. Riwayat Pendidikan: TK Assalam, SD Budi Luhur, Pesantren Hidayatullah, Madrasah Aliyah Negeri. Tahun 1993 lulus pada Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah Surakarta dan Pondok Pesantren Hajjah Nuriyah, tahun 2004 lulus S2 pada Universitas Muhammadiyah Yogyakarta dengan konsentrasi Hukum Islam, dan melalui beasiswa Dikti Kementerian Pendidikan Nasional (BPPS) tahun 2005 lulus S2 pada sekolah Pascasarjana Universitas Gajah Mada Yogyakarta dengan konsentrasi Studi Agama dan Budaya (CRCs). Pada tahun 2008 lewat Beasiswa Dikti Kementerian Pendidikan Nasional (BPPS) melanjutkan Program Doktor Ilmu Hukum Fakultas Hukum Universitas Brawijaya Malang dengan spesialisasi hukum ekonomi syari'ah dan ditempuh dalam waktu relatif singkat 2 tahun 8 bulan dengan predikat kelulusan *cumlaude*.

Riwayat kepegawaian: CPNS di IAIN Antasari Banjarmasin tahun 2000, PNS tahun 2001, tahun 2002 sampai sekarang dosen tetap Fakultas Syari'ah IAIN Antasari Banjarmasin, tahun 2002-2003 diperbantukan pada staf jurusan ahwal asy-syakhshiyah Fakultas Syari'ah IAIN Antasari (hukum keluarga), tahun 2007-2008 ketua Jurusan Perbandingan Hukum dan Mazhab Fakultas Syari'ah IAIN Antasari (pengganti antar waktu), tahun 2008-2012 Ketua Jurusan Perbandingan Hukum dan Mazhab Fakultas Syari'ah IAIN Antasari (tahun 2008 mengundurkan diri karena tugas belajar S3 di Fakultas Hukum Universitas Brawijaya

Malang). Sekarang menjabat sebagai Wakil Dekan Bidang Kemahasiswaan dan Kerjasama Fakultas Syariah dan Ekonomi Islam IAIN Antasari Banjarmasin Periode 2012-2016. Mengajar selain di Fakultas Syari'ah dan Ekonomi Islam IAIN Antasari, juga mengajar sebagai dosen luar biasa pada Pascasarjana IAIN Antasari.

Berbagai karya tulis telah banyak dihasilkan, baik berupa buku, laporan hasil penelitian, maupun artikel ilmiah, diantaranya: *Reorientasi Metodologi Tarjih Muhammadiyah dalam Bingkai Budaya* (Pustaka Prisma Yogyakarta, 2009), *Hukum Kontrak Syari'ah Di Indonesia Konsep dan Kedudukannya dalam Sistem Hukum Nasional* (Pustaka Prisma Yogyakarta, 2012), *Pornografi dan Pornoaksi Dalam Perspektif Fikih Klasik dan Fikih Modern* (Tim, Puslit,2007), *Regulasi Perbankan Syariah Di Indonesia (Studi Pembentukan Hukum Islam Dalam Kerangka Pembaruan Hukum Nasional)*, (Tim, Puslit,2011), *Praktek Hiyal di Bidang Fikih Ibadah, Muamalah dan Hukum Keluarga di Kabupaten Banjar dan Hulu Sungai Utara (Studi Eksploratif Mengenai Motivasi, Bentuk, dan Tata Cara)*, (Tim, Puslit, 2013), *Narasi dan Politik Identitas:Pola Penyebaran dan Penerimaan Radikalisme dan Terorisme di Kalimantan Selatan*, (TIM, BNPT 2013), *Resapan Pemikiran Ulama Kalimantan Selatan Dalam Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia, (Kontribusi dan Pandangan KH. Saberan Afandi Terhadap Materi Kompilasi Hukum Islam)*, (Tim, Puslit,2014).