

Dr. H. Muhsin Aseri, M. Ag. M.H.

HUKUM ISLAM DI INDONESIA
(Politik Hukum Orde Lama hingga Reformasi)

Penerbit
Pascasarjana
Universitas Islam Negeri Antasari
Banjarmasin

Hukum Islam di Indonesia
(Politik Hukum Orde Lama hingga Reformasi)

Dr. H. Muhsin Aseri, M.Ag. M. H.

vii + 132 halaman

ISBN
978-623-92712-9-9
978-623-94415-0-0 (PDF)

Editor : Ahmad Juhaidi

Penerbit
Pascasarjana
Universitas Islam Negeri Antasari
Jl. Ahmad Yani Km 4.5 Banjarmasin 70235
Email elpas@uin-antasari.ac.id

Hak cipta dilindungi undang-undang
Dilarang memperbanyak buku ini sebagian atau seluruhnya
dalam bentuk apapun juga, baik secara mekanis maupun
elektronis, termasuk fotokopi, rekaman dan lain-lain
tanpa izin dari penerbit

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah rabbi 'alamin. Segala puji syukur bagi Allah Rabb sekalian alam. Dengan rahmat, rahim, dan 'ilm-Nya Alhamdulillah penulis dapat menyelesaikan buku yang berjudul "Hukum Islam di Indonesia" (Politik Hukum Orde Lama hingga Reformasi). Salawat dan salam semoga selalu tercurah kepada junjungan kita Nabi Besar Muhammad SAW, keluarga, sahabat dan pengikut beliau hingga akhir zaman.

Negara Indonesia merupakan negara yang plural (majemuk). Kemajemukan Indonesia ini ditandai dengan adanya berbagai agama yang dianut oleh penduduk, suku bangsa, golongan, dan ras. Letak geografis Indonesia yang berada di tengah-tengah dua benua, menjadikan negara ini terdiri dari berbagai ras, suku bangsa, dan agama. Kemajemukan agama di Indonesia tidak terlepas dari perjalanan sejarah bagaimana bangsa Indonesia itu muncul. Hal tersebut ditandai dengan munculnya banyaknya kerajaan di Indonesia yang menganut bermacam agama. Tidak diragukan lagi, perjalanan panjang sejarah bangsa Indonesia itu mengakibatkan adanya beberapa agama yang dianut oleh bangsa Indonesia pada masa-masa selanjutnya.

Agama bagi bangsa Indonesia merupakan potensi yang besar. Sebagai potensi, pada satu sisi agama dapat menjadi pendorong dan pendukung arah pembangunan Indonesia. Pada sisi yang lain, isu tentang agama dapat menjadi pemicu konflik antar umat beragama. Oleh sebab itu, hubungan baik antar umat beragama yang terwujud dalam tiga kerukunan hidup beragama Indonesia diharapkan selalu terwujud dalam perjalanan hidup bangsa. Sejak negara Indonesia merdeka pada tanggal 17 Agustus 1945, hukum Islam memegang peranan yang sangat penting dalam pembentukan hukum di Indonesia - selain hukum Belanda- yang berlaku saat ini. Seperti yang

kita ketahui, gelombang reformasi yang menyapu seluruh kawasan Indonesia sejak kejatuhan Soeharto banyak memunculkan kembali lembaran sejarah masa lalu Indonesia. Salah satunya yang hingga kini banyak menjadi sorotan adalah tuntutan untuk kembali kepada syariat Islam, atau hukum Islam yang kemudian mengundang beragam kontroversi di Indonesia.

Kalau kita lihat lembaran sejarah Indonesia, salah satu faktor pemicunya adalah tuntutan untuk mengembalikan tujuh kata bersejarah yang tadinya terdapat dalam pembukaan atau mukaddimah konstitusi Indonesia yang dirumuskan oleh para pendiri negara Indonesia. Tujuh kata itu adalah “dengan kewajiban menjalankan syari’at Islam bagi pemeluk-pemeluknya”. Dalam konteks Indonesia, pemikiran hukum Islam sepertinya lebih banyak didominasi oleh warna aliran yang anti perubahan. Ketergantungan kepada teks fikih klasik yang begitu kuat, dan sempitnya peluang untuk menciptakan syarah interpretatif ketimbang syarah normatif, serta minimnya socio-religious response terhadap kasus-kasus hukum yang banyak terjadi menjadi bukti ketidak berdayaan pemikiran hukum Islam. Untuk itu kajian terhadap hukum Islam perlu selalu untuk ditelaah dan diaplikasikan.

Dalam tulisan yang singkat ini penulis tuangkan beberapa gagasan bab pertama adalah pendahuluan, bab kedua politik hukum Islam di Indonesia, Bab ketiga berisi konfigurasi politik hukum Islam pada Orde Lama, bab keempat menguraikan konfigurasi politik dan produk hukum Islam Orde Baru, Bab kelima berisi pembahasan konfigurasi politik hukum Islam di Era Reformasi, Bab keenam tentang paradigma kontemporer metode pemikiran hukum Islam dan bab ketujuh ialah kesimpulan.

Dalam kesempatan ini saya ucapkan terima kasih kepada semua kalangan yang mendukung dalam penulisan sampai penerbitan buku ini. Persembahkan buku ini buat ayahanda dan bunda tercinta (Aseri Abdul Hadi dan Nurjannah) juga istriku Dra. Hj. Maimunah, M.Pd. dan

anakku Mahsunah Ariyanti, S. Psi. M. Psi. dan Hasani Zakiri, serta sikembar cucuku Kayla dan Nayla.

Dengan adanya buku ini di tangan pembaca semoga menjadi amal ibadah bagi penulis dan pembaca serta sebagai kontribusi pemikiran untuk kemajuan hukum Islam di Negeri tercinta ini. Namun tidak dapat dipungkiri, sebagai seorang manusia biasa, penulis tidak lepas dari kesalahan, sehingga kritik dan saran pembaca sangat diharapkan untuk kesempurnaan tulisan ini.

Kandangan, 03 April 2020

Dr. H. Muhsin Aseri, M. Ag. M. H.

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	III
DAFTAR ISI.....	VI
 BAB I	 1
PENDAHULUAN	1
 BAB II	 11
POLITIK HUKUM ISLAM DI INDONESIA	11
A. PENGERTIAN POLITIK HUKUM ISLAM.....	11
B. KONSEPTUALISASI POLITIK HUKUM ISLAM DI INDONESIA	13
C. BERLAKUNYA HUKUM ISLAM DI INDONESIA	18
D. HUKUM ISLAM DALAM KONTEKS NATION-STATE INDONESIA	23
E. KEDUDUKAN HUKUM ISLAM DALAM TATA HUKUM INDONESIA	29
F. HUKUM ISLAM DAN PEMBINAAN HUKUM NASIONAL	32
 BAB III	 39
KONFIGURASI POLITIK DAN HUKUM ISLAM	39
ERA ORDE LAMA	39
A. KONFIGURASI POLITIK.....	39
B. KARAKTER PRODUK HUKUM	56
 BAB IV	 63
KONFIGURASI POLITIK DAN HUKUM ISLAM	63
ERA ORDE BARU	63
A. PERISTIWA G30S/PKI	63
B. ORDE BARU DAN PROGRAM UTAMANYA	65
C. STABILITAS DAN PEMBANGUNAN NASIONAL.....	67
D. EMASKULASI PARPOL DAN ASAS TUNGGAL PANCASILA.....	70
E. HARMONISASI ISLAM-NEGARA	72
 BAB V	 75
KONFIGURASI POLITIK DAN HUKUM ISLAM	75
ERA REFORMASI.....	75

A. KONFIGURASI POLITIK.....	75
B. KARAKTER PRODUK HUKUM ISLAM.....	86
BAB VI.....	103
PARADIGMA KONTEMPORER.....	103
METODE PEMIKIRAN HUKUM ISLAM.....	103
A. HUKUM ISLAM DAN PEMBAHARUAN PEMIKIRAN	103
B. SIFTING PARADIQM METODOLOGI HUKUM ISLAM	106
C. CARA PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM (TELAAH PEMIKIRAN TOKOH).....	108
D. METODE PEMBAHARUAN HUKUM KELUARGA	115
BAB VII.....	119
SIMPULAN	119
DAFTAR PUSTAKA	123
TENTANG PENULIS	131

BAB I

PENDAHULUAN

Hukum Islam untuk menjadi hukum formal di Indonesia, tidak sepi dari polemik, khususnya pergumulan antara hukum Islam dengan hukum Barat dan hukum Adat, banyak menuai dilema dalam kebijakan. Perseteruan antara politik dan hukum sangat kuat dalam supremasinya. Jika dilihat dari perkembangannya, terdapat tiga persimpangan dalam hukum Islam di Indonesia. Pertama, berasal dari kelompok yang menghendaki pemberlakuan hukum Islam di Indonesia untuk mengatur pemeluknya, disebut kelompok tradisional yakni, kelompok yang beranggapan bahwa agama mengatur semua aspek kehidupan, maka umat Islam harus mempraktikkan aturan-aturan hukum Islam termasuk dalam kehidupan bernegara sekalipun. Kedua, kelompok moderat berasal dari golongan yang menginginkan adanya keseragaman dan kesatuan hukum. Ketiga, kelompok sekuler yang menginginkan tidak berlakunya hukum Islam secara melembaga,¹ kelompok ini beralasan bahwa agama hanya mengatur urusan individu dengan tuhan yang berupa ibadah ritual, sama sekali tidak mengatur aspek sosial konkret, termasuk aturan hukum. Hubungan yang antagonistik tersebut sangat kuat mempengaruhi kebijakan pemerintah, baik dalam penerapan maupun penyerapan hukum Islam.

Indonesia mayoritas penduduknya beragama Islam, tentu selalu menjadikan Islam sebagai sendi yang memegang peranan signifikan dalam berbagai segi

¹Abdul Halim, Peradilan Agama dalam Politik Hukum di Indonesia (Jakarta: PT. Grasindo Persada, 2000), h. xxii.

kehidupan. Islam, dalam perspektif pemeluknya bukan sekedar doktrin an sich, ia menjadi nilai prinsip dan sumber motivasi yang khas. Karena itu, hasrat umat Islam untuk memberlakukan syari'at (hukum Islam) di Indonesia selalu mengemuka dalam setiap tahapan di tanah air, terlebih pada era krisis multidimensi, yang kemudian banyak memunculkan keinginan untuk kembali pada nilai-nilai alternatif yang berbasis Islam.² Tetapi kemudian, dalam upaya dan perjuangan implementasi syari'at, seperti sejarahnya, selalu saja tidak lepas dari hubungan kausalitas antara agama (Islam) dan negara yang senantiasa mengalami dinamika pasang surut konfigurasi politik dan hukum Islam yang berjalan berkelindan.

Politik dan hukum Islam adalah dua sisi mata uang yang tidak dapat dipisahkan dalam masyarakat Islam. Hukum Islam tanpa dukungan politik sulit diterapkan, begitu pula sebaliknya, politik yang mengabaikan hukum Islam akan mengakibatkan kekacauan dalam tatanan bermasyarakat.³ Hal ini diyakini benar oleh mereka yang telah memiliki kesadaran hukum, sehingga mempraktekan dan memperjuangkan hukum Islam dalam sebuah negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam, adalah suatu keharusan bagi umat Islam, baik melalui jalur legal-formal maupun jalan substantial. Di Indonesia, implementasi, cita hukum, dan kesadaran hukum – mau tidak mau – turut dibentuk oleh konfigurasi sosial-politik yang berkembang dalam masyarakatnya, tidak terkecuali oleh suatu rezim pemerintahan yang berkuasa dalam menentukan kebijakan. Bagaimana dan seberapa besar cita hukum serta kesadaran hukum itu terbentuk, dapat ditelusuri dari masing-masing zaman (era/periode) selama pemerintahan yang berlangsung.

²M. Imadudin Rahmat, "Jalan Alternatif Syari'at Islam" dalam Tashwirul Afkar No. 12 Th. 2002, h. 2-5

³Ibid, h. Xiii.

Politik hukum di Indonesia, telah dimulai sejak zaman Hindia Belanda, seperti pemberlakuan hukum perdata oleh pemerintah Kolonial waktu itu, dapat dilihat dari dua hal. Pertama, pada tahun 1848, politik hukum Kolonial Belanda membagi penduduk Hindia Belanda dalam tiga golongan (Eropa, Bumiputera, dan Timur Asing) yang memberlakukan hukum perdata masing-masing dan membentuk Peradilan Agama untuk perkara perdata Islam. Kedua, saat munculnya tarik ulur antara hukum Adat dan hukum Islam dengan perang teori untuk mempengaruhi politik hukum ketika itu, teori *Receptie* dan *Receptie in Complexu*.⁴ Kemudian setelah memasuki jaman kemerdekaan, muncul teori-teori yang dilahirkan oleh sarjana hukum Indonesia, sebagai counter dari dua teori yang diciptakan Belanda, yakni teori *Receptie Exit* atau *Receptie a Contrario*⁵ sekaligus sebagai upaya pencarian dalam membentuk hukum nasional untuk menghapus hukum warisan Kolonial.

Sejak proklamasi kemerdekaan 17 Agustus 1945 dan berlakunya UUD 1945, pada sebuah negara yang bernama Indonesia, muncul semangat untuk keluar dari hukum bentukan Belanda. Namun penerapan hukum Islam dalam bentuk hukum tertulis dan ditangani oleh Peradilan Agama sendiri tidak pernah menjadi kesepakatan politik yang jelas sampai ditetapkan UU RI Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama.⁶ Hal ini disebabkan, karena adanya perbedaan pemahaman terhadap “syari’at” hukum Islam dalam hal pemberlakuannya. Ada sebagian yang ingin menerapkannya secara legal formal, dan sebagian lain menginginkan berlakunya hukum Islam

⁴Mahfud MD, “Perjuangan dan Politik Hukum Islam di Indonesia” (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2006), h. 1

⁵Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000), h. 20.

⁶Undang-Undang hukum Islam tertulis yang pertama kali muncul adalah Undang-Undang Perkawinan (UU RI No. 1 Tahun 1974).

secara substansial dan menjadi sumber hukum positif nasional. Pada setiap periode ada saja produk hukum yang memuat ketentuan nilai Islam di setiap periode. Misalnya, ketika Orde Lama (1945-1966), pernah ada Piagam Jakarta, walau keberadaannya dinyatakan hanya sekadar “menjiwai” Undang-Undang Dasar sebagai landasan pijak arah pembinaan hukum nasional. PP No. 1/SD/1946 melegalkan berdirinya Departemen Agama, UU No. 22 Tahun 1945 hukum terapan tentang Pencatatan Nikah, Talak, Rujuk. Tahun 1954 dikeluarkanlah penetapan berlakunya UU RI Nomor 22 Tahun 1945 dengan UU RI Nomor 32 Tahun 1954, dan PP RI Nomor 45 Tahun 1957 yang isinya membentuk Peradilan Agama/Mahkamah Syar’iyah bagi seluruh NKRI. Perkembangan politik hukum Islam antara 1960 sampai 1966 tidak terlalu banyak perubahan karena saat itu partai komunis sangat dominan memimpin perpolitikan Indonesia di samping Soekarno dan Soeharto (nasionalis “sekuler”).

Orde Baru (1966-1998) pernah melahirkan UU RI Nomor 14 Tahun 1970 tentang Kekuasaan Kehakiman yang menempatkan Pengadilan Agama sebagai salah satu pengadilan negara. Kemudian pada tahun 1974 lahir pula UU RI Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Berikutnya dikeluarkan PP RI No. 28 Tahun 1977 tentang Perwakafan Tanah Milik sebagai pemenuhan kehendak UU RI Nomor 14 Tahun 1961 tentang Ketentuan Pokok Agraria dan pada tahun 1989 lahir UU RI Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, yang secara istimewa menempatkan Peradilan Agama, dalam tatanan hukum nasional secara keseluruhan.⁷ Pada tahun 1991 hadir dalam bentuk hukum materil, Kompilasi Hukum Islam yang tertuang dalam Inpres Nomor 1 Tahun 1991. Memasuki era Reformasi (1998-2004) lahir UU RI Nomor 17 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji, UU RI Nomor 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat,

⁷Djayusman, Politik Hukum Islam di Indonesia, h. 13.

UU RI Nomor 44 Tahun 1999 jo UU RI Nomor 18 Tahun 2001 yang memberikan Otonomi Khusus Pelaksanaan Syari'at Islam di Nangroe Aceh Darussalam. Selain melakukan perbaikan-perbaikan peraturan perundangan yang cukup menguntungkan bagi berkembangnya hukum Islam dalam kerangka hukum nasional Indonesia. Hukum Islam menjadi semakin jelas posisinya dalam pembangunan hukum nasional ketika memasuki Era Reformasi, lebih konkretnya setelah hadirnya GBHN 1999.⁸

Hukum Islam, baik dalam bentuk undang-undang atau peraturan lain, secara historis senantiasa berkelindan dengan dinamika politik di Indonesia, yang ternyata telah mengalami pasang surut dan pasang naik antara konfigurasi politik demokratis dan konfigurasi politik otoriter. Sejalan dengan pasang surut konfigurasi politik itu, perkembangan karakter produk hukum memperlihatkan keterpengaruhannya, dengan terjadinya tarik ulur antara produk hukum yang berkarakter responsif dan produk hukum yang berkarakter konservatif dengan kecenderungan linier yang sama.⁹ Masing-masing pemerintahan yang berjalan di Indonesia, yakni Orde Lama, Orde Baru, dan Orde Reformasi, pernah melahirkan produk hukum yang bernilai hukum Islam. Namun demikian, karena konfigurasi politik yang berbeda maka kadar kecenderungan karakter produk hukumnya pun berlainan.

Di samping pengaruh konfigurasi sistem politik terhadap hukum Islam yang diberlakukan secara nasional, terdapat persoalan mengenai bagaimana seharusnya kalangan Islam menempatkan hukum Islam

⁸A. Qodri Azizy, *Eklektisme Hukum; Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, cet.I (Yogyakarta: Gama Media, 2002), h, xiii.

⁹Abdul Halim, *Peradilan Agama dalam Politik Hukum di Indonesia*, h. 88-89.

menjadi substansi hukum dalam arah dan kebijakan pembangunan hukum nasional agar dapat tercipta kesadaran, pembinaan hukum yang responsif, populis dan dapat diterima oleh seluruh umat/rakyat Indonesia tanpa memandang perbedaan yang ada. Pembahasan tentang hukum Islam terutama tentang politik hukum Islam merupakan diskursus yang telah lama digandrungi para pemerhati, akademisi, dan pejuang pemberlakuan hukum Islam dalam konstelasi hukum nasional. Akan tetapi tulisan yang membahas secara signifikan dan simultan tentang konfigurasi politik dan karakter produk hukum Islam pada masa Orde Lama, Orde Baru, dan Reformasi dalam kerangka politik hukum Islam di Indonesia secara komprehensif masih jarang.

Buku ini membahas hubungan determinasi karakter produk hukum Islam oleh konfigurasi politik yang dipraktekkan dalam periode Orde Lama, Orde Baru dan Orde Reformasi. Selain itu, tulisan ini juga menekankan kedudukan hukum Islam untuk menjadi sumber hukum nasional yang bersifat elastis. Sekaligus memperjelas bahwa hukum Islam bersama-sama hukum Adat dan hukum Barat merupakan sumber hukum nasional, dan tidak berdiri eksklusif.

Pembahasan ini mengikuti penemuan Mahfud MD bahwa "hukum adalah produk politik". Berdasar asumsi ini maka hukum dianggap sebagai dependent variable (variabel terpengaruh) dan politik sebagai independent variable (variabel berpengaruh).¹⁰ Asumsi seperti ini dapat dilihat pada kenyataan bahwa hukum sebagai peraturan yang abstrak (pasal-pasal yang imperatif) merupakan kristalisasi dari kehendak politik yang saling bersaing dan bersinggungan. Dengan asumsi dasar bahwa hukum merupakan produk politik, maka studi ini memfokuskan pada politik hukum Islam di Indonesia dengan konseptualisasi dan indikator tertentu.

¹⁰Mahfud MD, Politik Hukum di Indonesia, h. 2

Konfigurasi politik dalam kajian ini adalah dipahami sebagai susunan atau konstelasi kekuatan politik yang dibagi secara dikotomis atas dua konsep, yaitu konfigurasi politik demokratis dan konfigurasi politik otoriter/non- demokratis. Begitu juga, kategori produk hukumnya akan digolongkan berdasar karakter responsif dan ortodoks/konservatif. Berdasarkan asumsi tersebut dapat dirumuskan hipotesis bahwa konfigurasi politik tertentu akan melahirkan karakter produk hukum tertentu dengan spesifikasi sebagai berikut:

1. Konfigurasi politik demokratis dan non-otoriter akan melahirkan hukum-hukum yang berkarakter responsif/populistik.
2. Konfigurasi politik otoriter dan non-demokratis akan melahirkan hukum-hukum yang berkarakter ortodok / konservatif / elitis.

Untuk mengkualifikasi watak atau karakter produk hukum yang responsif/populistik dan konservatif/ortodoks/elitis, sebagaimana disebut di atas, indikator yang digunakan adalah proses pembuatan hukum, sifat, fungsi hukum dan penafsiran (interpretasi) yang dikemukakan sebagai alasan atau argumentasi atas lahirnya sebuah produk hukum. Semakin banyak negara (dalam hal ini pemerintah) menyerap aspirasi kelompok masyarakat/suara rakyat (konfigurasi politik demokratis), maka produk hukum yang dihasilkan akan berkarakter responsif. Begitupun sebaliknya, semakin sedikit partisipasi kelompok masyarakat (konfigurasi politik otoriter), maka produk hukumnya semakin jauh dari karakter yang responsif, kondisi ini akan melahirkan karakter hukum yang cenderung elitis/konservatif.¹¹

Banyaknya pernyataan bahwa hukum, lembaga hukum – termasuk di dalamnya hukum Islam—tidak

¹¹Mahfud MD, Politik Hukum di Indonesia, h. 4-6. Lihat juga Abdul Halim, Peradilan Agama dalam Politik Hukum di Indonesia, h. 19-20.

steril dari subsistem kemasyarakatan lainnya. Politik dianggap kerap kali melakukan intervensi atas perbuatan dan pelaksanaan hukum, sehingga muncul pertanyaan tentang subsistem mana yang lebih suprematif. Mengapa politik lebih banyak mengintervensi? jenis sistem politik yang bagaimana yang dapat menumbuhkan hukum Islam di Indonesia? Untuk menjawab hal tersebut, dapat dilihat dari konfigurasi politik yang sedang berlangsung dalam sebuah negara. Dengan pernyataan hipotesis yang lebih spesifik, dapat disimpulkan bahwa di dalam negara yang konfigurasi politiknya demokratis, maka produk hukumnya berkarakter responsif/populistik, sedangkan negara yang konfigurasi politiknya otoriter, maka karakter produk hukumnya ortodoks/konservatif/elitis.

Ketika muncul pertanyaan tentang hubungan kausalitas antara hukum Islam dan politik, atau pertanyaan apakah hukum yang mempengaruhi politik ataukah politik yang mempengaruhi hukum, Mahfud MD menyatakan paling tidak ada tiga macam jawaban yang dapat menjelaskan. Pertama, hukum determinan atas politik. Kedua, politik determinan atas hukum. Ketiga, politik dan hukum sebagai subsistem kemasyarakatan berada pada posisi yang sederajat, determinasinya seimbang. Karena meskipun hukum merupakan produk keputusan politik, tapi begitu hukum ada maka semua keputusan politik harus tunduk pada aturan-aturan hukum.¹² Adanya perbedaan jawaban tersebut dikarenakan sudut pandang yang berbeda terhadap determinasi kedua subsistem kemasyarakatan (politik dan hukum), keduanya dijadikan alat untuk kepentingan masing-masing.

Oleh karena itu, untuk membangun hukum nasional yang responsif dan progresif di Indonesia yang berdasar pada Pancasila dan UUD 1945, harus

¹²Mahfud MD, *Ibid*, h. 8.

ditekankan bahwa hukum Islam menjadi sumber hukum nasional bersama hukum Barat dan hukum Adat. Bukan berarti ia harus menjadi hukum formal dengan bentuknya yang eksklusif, kecuali sifatnya untuk melayani (bukan memberlakukan dengan imperatif) terhadap yang sudah berlaku sebagai kesadaran sehari-hari.¹³ Tampak bahwa sistem hukum nasional Indonesia adalah sistem hukum yang bukan bersandar pada agama tertentu, tetapi memberi tempat kepada agama-agama yang dianut oleh rakyat untuk menjadi sumber hukum atau memberi bahan terhadap produk hukum nasional. Hukum agama (Islam) di sini, diartikan sebagai sumber hukum materil (sumber bahan hukum) dan bukan harus menjadi sumber hukum formal (dalam bentuk tertentu menurut peraturan perundang-undangan).

¹³Mahfud MD, *Perjuangan dan Politik Hukum Islam di Indonesia*, h. 9.

BAB II

POLITIK HUKUM ISLAM DI INDONESIA

A. Pengertian Politik Hukum Islam

Politik hukum adalah suatu pernyataan kehendak penguasa negara mengenai hukum yang akan berlaku di wilayahnya, dan mengenai arah perkembangan hukum yang dibangun.¹⁴ Dapat pula diambil pengertian bahwa politik hukum adalah kebijakan hukum (legal policy) yang akan atau telah dilaksanakan secara nasional oleh pemerintah Indonesia, meliputi aspek-aspek hukum yang diperlukan dalam pembentukan hukum, yakni: Pertama, pembangunan hukum yang berintikan pembuatan hukum dan pembaharuan terhadap materi-materi hukum agar dapat sesuai dengan kebutuhan. Kedua, pelaksanaan ketentuan hukum yang telah ada, termasuk penegasan fungsi lembaga dan pembinaan para penegak hukum.¹⁵ Jadi, politik hukum adalah bagaimana hukum akan atau seharusnya dibuat dan ditentukan arahnya dalam kondisi politik nasional serta bagaimana hukum difungsikan.

Istilah politik hukum Islam (dalam bahasa Arab; al-Siyâsah al-Syar'iyah) merupakan aplikasi "masalah mursalah", yaitu mengatur kesejahteraan manusia dengan hukum yang ketentuan-nya tidak termuat dalam syara'.¹⁶ Sebagian ulama mendefinisikan politik hukum Islam

¹⁴Marzuki Wahid & Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara: Kritik Atas Politik Hukum di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2001), h. 39

¹⁵Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia*, cet. III (Jakarta: LP3ES, 2006), h. 9.

¹⁶Abdul Wahab Khallaf, *Politik Hukum Islam*, alih bahasa Zainudin Adnan, (Yogyakarta, Tiara Wacana, Mei 2005). Kata pengantar, h. v-vii

sebagai perluasan peran penguasa untuk merealisasikan kemaslahatan manusia sepanjang hal tersebut tidak bertentangan dengan dasar-dasar agama. Sebagian lainnya memberikan pengertian yang lebih umum dari segi bahasa, yaitu mengatur kesejahteraan manusia sesuai dengan hukum. Yang jelas, sepanjang ada kemaslahatan artinya syari'ah telah ditegakkan.¹⁷ Prinsip inilah yang menjadikan hukum Islam tidak bersifat statis, melainkan meluas ke semua sisi kehidupan manusia baik secara individual maupun sosial.

Dalam perspektif politik hukum Islam, sistem hukum terbagi menjadi dua macam. Pertama, produk hukum yang dihasilkan oleh mujtahid fiqh, berdasarkan atas metodologi yang mereka ciptakan. Kedua, kebijakan para pakar politik dalam merealisasi kemaslahatan dalam menghadapi perkembangan zaman. Menurut para ahli, macam yang kedua ini dapat disesuaikan dengan mengutamakan kemaslahatan, sejauh tidak menyimpang dari batasan agama dan dasar-dasarnya sebagai totalitas.¹⁸ Demikian juga dengan produk hukum yang harus didasarkan pada hukum Islam, dengan tetap menyesuaikan situasi dan kondisi yang mengitarinya, termasuk dalam produk perundang-undangan.

Alasan lain, selain yang telah disebut di atas, adalah tugas umat untuk menciptakan ketertiban di muka bumi, yakni tata tertib sosio- politis yang harus ditegakkan atas dasar etika yang sah dan viable. Studi ini mengambil pengertian bahwa politik hukum Islam adalah legal policy yang akan atau telah dilaksanakan pemerintah Indonesia dalam mengatur dan melindungi masyarakat Indonesia dengan dibentuknya undang-undang serta aturan permanen bagi umat Islam melalui legislasi atau bentuk akomodasi politik lain.

¹⁷ Ibid, h, 13

¹⁸ Ibid., h.10.

B. Konseptualisasi Politik Hukum Islam di Indonesia

Untuk memahami politik hukum Islam di Indonesia, perlu diberikan uraian singkat tentang konsep dan ruang lingkup sekitar tema bahasan ini. Paling tidak ada tiga konsep yang harus dijelaskan: hukum Islam (yang dimaksud dalam tulisan ini), konfigurasi politik, dan karakter produk hukum.

Hukum Islam

Hukum Islam adalah hukum yang dibangun berdasarkan pemahaman manusia atas nas al-Qur'an maupun al-Sunnah untuk mengatur kehidupan manusia yang berlaku secara universal – relevan pada setiap zaman (waktu) dan tempat (ruang) – bagi semua orang Islam di mana pun, kapan pun, dan kebangsaan apapun.

Istilah hukum Islam, sebagaimana diketahui, adalah istilah khas Indonesia yang merupakan terjemahan dari al-fiqh al-Islâm , atau dalam konteks tertentu disebut al-syarī'ah al-Islâmiyah. Dalam literatur Barat istilah ini dikenal dengan idiom Islamic Law/Islamic Jurisprudence.¹⁹ Namun secara teknis, hukum Islam banyak dipakai untuk menggantikan istilah Syari'ah dan Fiqh.²⁰

Dalam perjalanan sejarah hukum Islam, setidaknya ada empat macam produk pemikiran, yaitu kitab-kitab fiqh, fatwa-fatwa, keputusan-keputusan Pengadilan Agama, dan peraturan perundang-undangan di negeri-negeri muslim. Masing-masing produk pemikiran hukum itu memiliki ciri

¹⁹ Said Agil Al-Munawar, *Hukum Islam dan Pluralitas Sosial*, (Jakarta: Penamadani, 2004), h. 7. Kata Islamic Law dalam definisi yang lebih padat yaitu “keseluruhan khittâb Allah yang mengatur kehidupan muslim dalam setiap aspeknya”, dari definisi ini hukum Islam identik dengan arti syari'at Islam.

²⁰ Penjelasan detail mengenai sinonim dan derivasi kata hukum Islam, dapat dilihat dalam Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, cet. I (Yogyakarta: Gama Media, 2001), h. 13-24.

khas sendiri dan memerlukan pemikiran tersendiri pula.²¹ Jadi, objek kajian hukum Islam dalam tulisan ini ialah hukum atau aturan yang sesuai dengan ketentuan dasar agama Islam – yang mengandung norma moral dan norma hukum – untuk kemaslahatan manusia, sesuai dengan Maqoshid Syari’ah yang merupakan pesan utama sekaligus substansi hukum Islam.²² Keberlakuannya disahkan oleh negara menurut prosedur yang ditentukan oleh konstitusi atau aturan-aturan lain yang berlaku di negara Indonesia.

Konfigurasi Politik

Studi tentang politik hukum tidak hany melihat hukum dari perspektif formal yang mengandung kebijakan-kebijakan dan rumusan resmi sebagai produk saja, tapi juga melihatnya dari latar belakang lahirnya legal policy itu sendiri. Konfigurasi politik diartikan sebagai susunan atau konstalasi kekuatan politik yang secara dikotomis dibagi atas dua konsep yang bertentangan secara diametral, yaitu konfigurasi politik demokratis dan konfigurasi politik otoriter. Pengertian dan indikator variabel bebas ini adalah:

- a. Konfigurasi politik demokratis adalah sistem politik yang memberikan peluang bagi berperannya potensi masyarakat secara maksimal untuk turut aktif menentukan kebijakan umum (negara). Dalam

²¹ Moh. Muhaimin, Sosialisasi Kompilasi Hukum Islam di Indonesia (Inpres No. 1 Tahun 1991); Peranan Alumni Fakultas Syari’ah Khususnya Yang Berprofesi Sebagai Hakim” dalam jurnal Asy Syir’ah, No. 4 Tahun 1996, h. 44. Ditegaskan, bahwa saat ini umumnya masyarakat Islam di Indonesia memandang fiqh identik dengan hukum Islam, dan hukum Islam dipandang Identik dengan hukum Tuhan. Sebagai akibatnya, fiqh dianggap sebagai aturan Tuhan itu sendiri.

²² Hukum Islam dalam konteks Indonesia yaitu, hukum yang bersumber dari al-Qur’an dan Sunnah yang telah dipadukan dengan pandangan dan kenyataan hidup masyarakat Indonesia.

konfigurasi yang demikian, pemerintah tidak lebih merupakan “Komite” yang harus melaksanakan kehendak masyarakatnya, yang dirumuskan secara demokratis. Selain itu, partai politik berfungsi secara aktif dan proporsional melalui lembaga perwakilan, dan lebih menentukan dalam pembuatan kebijakan negara; rakyat memiliki kebebasan untuk memberikan kritik pada pemerintah (dunia pers dapat melaksanakan fungsinya dengan bebas tanpa ancaman pembredelan). Karena dalam negara yang menganut sistem demokrasi (konfigurasi politik demokratis), hidup dan berkembangnya organisasi menjadi penting dan relatif otonom.

- b. Konfigurasi politik otoriter adalah sistem politik yang menempatkan pemerintah pada posisi dominan dengan sifat yang intervensionis dalam penentuan dan pelaksanaan kebijakan negara. Potensi dan aspirasi masyarakat tidak teragregasi²³ dan terartikulasi secara proporsional. Bahkan, akibat peran pemerintah yang sangat dominan, badan perwakilan rakyat dan partai politik tidak berfungsi dengan baik, dan hanya merupakan alat justifikasi (rubber stamps) atas kehendak pemerintah; rakyat tunduk dan tidak dapat mengkritik pemerintah (pers tidak memiliki kebebasan, senantiasa berada di bawah kontrol pemerintah dan bayang-bayang pembredelan).

Karakter Produk Hukum

Karakter produk hukum dalam tulisan ini disamakan dengan sifat atau watak produk hukum. Hal ini sebenarnya dapat dilihat dari berbagai sudut teoritis. Misalnya, dari segi-segi tentang hukum dapat dikemukakan bahwa hukum mempunyai sifat umum (peraturan hukum tidak ditujukan kepada seseorang dan

²³Aspirasi masyarakat (umat Islam) tidak terhimpun/terakomodasi.

tidak akan kehilangan kekuasaannya jika telah berlaku terhadap suatu peristiwa konkret), abstrak (mengatur hal-hal yang belum terikat dengan kasus-kasus konkret), selain itu ada yang mengidentifikasi hukum dengan sifat imperatif dan fakultatif.²⁴

Studi ini, kajian difokuskan pada sifat atau karakter produk hukum yang dibagi secara dikotomis antara hukum otonom dan hukum menindas serta hukum responsif dan hukum ortodoks. Kedua dikotomi tersebut kemudian dikelompokkan menjadi satu dikotomi yaitu hukum responsive/otonom/populistik dan hukum konservatif/ortodoks/ elitis.

- a. Produk hukum responsif/otonom/populistik adalah produk hukum yang karakternya mencerminkan tuntutan-tuntutan baik individu maupun kelompok sosial di dalam masyarakat,²⁵ sehingga lebih mampu mencerminkan rasa keadilan dalam masyarakat. Proses pembuatan hukum responsif ini mengundang secara terbuka partisipasi dan aspirasi masyarakat, termasuk lembaga peradilan. Hukum diberi fungsi sebagai alat pelaksana bagi kehendak masyarakat. Oleh karenanya ia menggambarkan muatan (isi) yang aspiratif; sedangkan rumusan hukumnya dibuat cukup rinci, sehingga tidak terbuka untuk dapat diinterpretasi berdasarkan kehendak dan visi pemerintah sendiri.
- b. Produk hukum konservatif/ortodoks/elitis adalah produk hukum yang karakternya mencerminkan visi politik pemerintah, pemegang kekuasaan dominan, sehingga pembuatannya tidak mengundang partisipasi dan aspirasi masyarakat secara sungguh-sungguh. Jika prosedur ini ada, biasanya lebih bersifat formalistik.

²⁴Mahfud MD, Politik Hukum di Indonesia, h.19.

²⁵Dalam buku ini yang dimaksud masyarakat secara spesifik ialah umat Islam Indonesia.

Dalam produk yang demikian, hukum biasanya diberi sifat “positivis instrumentalis” atau menjadi alat bagi pelaksanaan ideologi dan program pemerintah. Rumusan materi hukumnya biasanya bersifat pokok-pokok saja sehingga dapat diinterpretasi oleh pemerintah menurut visi dan kehendak sendiri dengan berbagai peraturan pelaksanaan.

Hukum Sebagai Produk Politik

Asumsi bahwa hukum merupakan produk politik menghantarkan penulis pada hipotesis bahwa konfigurasi politik tertentu akan melahirkan karakter produk hukum tertentu pula. Secara dikotomis konfigurasi politik dibagi atas konfigurasi demokratis dan konfigurasi non-demokratis. Sedangkan variabel produk hukum dibagi atas produk hukum yang berkarakter responsif atau otonom dan produk hukum yang berkarakter ortodoks/konservatif atau menindas.²⁶

Aksioma ini tidak terlepas dari pendapat kalangan ahli hukum mengenai hubungan antara politik dan hukum. Setidaknya ada dua golongan yang mengkaji hal ini. Pertama, kaum idealis yang berdiri pada sudut *das sollen* yang mengatakan bahwa hukum harus mampu mengendalikan dan merekayasa masyarakatnya, termasuk dalam kehidupan politik. Kedua, kaum realis yang berdiri pada pandangan *das sein*. Mereka beranggapan bahwa hukum selalu berkembang sesuai dengan perkembangan masyarakatnya. Artinya, hukum berada pada posisi *dependent variable* bagi keadaan di luarnya, terutama keadaan politik.

Memang, di dalam kenyataannya hukum itu lahir sebagai refleksi dari konfigurasi politik yang melatarinya. Dengan kata lain, kalimat-kalimat yang ada dalam aturan hukum itu tidak lain merupakan kristalisasi dari kehendak-kehendak politik yang saling bersaing. Dalam kenyataan empirik, politik sangat

²⁶ Mahfud MD, *Pergulatan Politik dan Hukum* di Indonesia, cet. I (Yogyakarta: Gama Media, 1999), h. 6-7.

menentukan proses kelahiran dan bekerjanya hukum. Satjipto Rahardjo mengemukakan bahwa kalau kita melihat hubungan antara subsistem politik dan subsistem hukum, tampak bahwa politik memiliki konsentrasi energi yang lebih besar ketimbang hukum, sehingga hukum selalu berada pada posisi yang lemah.²⁷

C. Berlakunya Hukum Islam di Indonesia

Secara historis dan yuridis formal, keberadaan negara Republik Indonesia adalah sebuah negara yang pernah dijajah oleh Belanda, Inggris dan Jepang. Masing-masing membawa jenis hukum dan selang waktu yang berbeda-beda, dan karenanya telah dan akan memberikan implikasi yang berbeda pula. Dari sinilah kita akan dapat memahami adanya pluralitas sistem hukum yang berlaku di Indonesia sebagai sebuah konsekuensi.²⁸ Hukum Islam sebagai bagian yang tak terpisahkan dari ajaran agama (Islam) masuk dan menjadi bagian dari norma masyarakat sejak masuknya ajaran Islam itu sendiri, yakni mulai abad 1 Hijriah atau abad 7-8 Miladiyah. "Hukum Agama ini datang ke Indonesia bersamaan dengan hadirnya agama".²⁹ Keyakinan inilah yang menjadikan hukum Islam berlaku mengatur dalam kehidupan masyarakat Indonesia.³⁰

²⁷Satjipto Rahardjo, Beberapa Pemikiran Tentang Ancangan Antar Disiplin dalam Pembinaan Hukum Nasional (Bandung: Sinar Baru, 1985), h. 71.

²⁸ A. Qodri Azizy, Ekletisisme Hukum Nasional; Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum, (Yogyakarta: Gama Media, 2002), h. 109.

²⁹ Ibid., h. 110

³⁰ Hukum Islam di sini diartikan dengan: sebagian Syari'at Islam, yang dalam Ilmu fiqh termasuk dalam bidang mu'amalah, yang pelaksanaannya berbentuk tindakan hukum transaksi hukum antar mukallaf (subjek

Sejarah berlakunya hukum Islam di Indonesia sebelum kemerdekaan dapat dilihat dari dua periode: pertama, penerimaan hukum Islam sepenuhnya, dan kedua, periode penerimaan hukum Islam oleh hukum Adat. Periode penerimaan hukum Islam sepenuhnya disebut dengan teori *Receptie in Complexu*, sedangkan periode penerimaan hukum Islam oleh hukum Adat disebut teori *Receptie*.³¹

Untuk merunut sejarah mulai berlakunya hingga eksistensi hukum Islam dalam dinamika kehidupan masyarakat Indonesia, sejarah hukum Islam dapat dilihat melalui klasifikasi teori yang pernah dikemukakan oleh para ahli hukum sebagai berikut:

Teori *Receptie in Complexu*

Teori hukum ini diperkenalkan oleh Van Den Berg dan dipraktikkan pada masa Kolonial. Teori ini menyatakan bahwa semua sanksi hukum adat tunduk kepada sanksi yang diberlakukan dalam hukum Islam. Hukum Adat tidak akan dipakai jika bertentangan dengan hukum Islam. Hukum Adat berada di bawah hukum Islam, sedangkan hukum Islam sendiri sejajar dengan hukum positif.

Teori ini berlaku sejak pemerintah Kolonial memberlakukan hukum Islam, khususnya hukum perkawinan dan hukum waris, yang kemudian disebut

hukum), yang pada keadaan tertentu memerlukan campur tangan penguasa, misalnya penyelesaian sengketa. Lihat, Zainal Ahmad Noeh, "Keputusan Jawa Sebagai Sumber Sejarah Perkembangan Hukum Islam" dalam Amrullah Ahmad [et.al.], *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional; Mengenang 65 Tahun Prof. Dr. H. Bustanul Arifin, S.H., cet. I* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 71-80.

³¹ Lihat, Said Agil Husin Al-Munawar, *Hukum Islam dan Pluralitas Sosial*, hlm 11. Bandingkan dengan A. Hamid S. Attamimi, "Kedudukan Kompilasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional; Tinjauan dari Sudut Teori Perundang-undangan Indonesia, dalam Amrullah Ahmad (et.al), *Dimensi Hukum Islam*, h. 151.

dengan hukum kekeluargaan. Untuk menjamin pelaksanaan hukum tersebut, pemerintah Kolonial Belanda mengeluarkan peraturan Resolutie der Indische Regeering tanggal 25 Mei 1760, yang kemudian dikenal dengan Compendium Freijer. Dalam Regeering - Reglement (RR) tahun 1885, pasal 75, dinyatakan bahwa: oleh hakim Indonesia, hendaknya diberlakukan undang-undang agama (Godsdienstige Wetter).³²

Teori Receptie

Berkebalikan dari teori pertama, teori Receptie ini menyatakan bahwa hukum yang berlaku bagi orang Islam adalah hukum Adat mereka masing-masing. Hukum Islam berada di bawah hukum Adat, dan hukum Adat berdiri sejajar dengan hukum positif.³³ Teori ini dikembangkan oleh Snouck Hurgronje (orientalis Belanda) setelah melakukan penelitian di berbagai daerah di Tanah Air. Ia menyimpulkan bahwa hukum Islam tidak dapat berlaku dalam masyarakat muslim kecuali jika diakui oleh hukum Adat setempat. Politik hukum ini bermuatan divide et impera yang bertujuan menghambat (menghentikan) meluasnya hukum Islam. Fungsinya selain sebagai konsep tandingan dari teori pertama, sekaligus mendukung politik pecah-belah Kolonial Belanda.

Tertuang melalui Indische Statsregeling (IS) yang diundangkan dalam Stbl. 1929. 212, disebutkan bahwa hukum Islam dicabut dari tata hukum Hindia Belanda. Pasal 134 ayat (2) IS tahun 1929 itu berbunyi: "Dalam hal

³² Said Agil Husin Al-Munawar, Hukum Islam dan Pluralitas Sosial, hlm. 11. Lihat juga, Khoiruddin Nasution, Kelahiran dan Perkembangan Peradilan Agama: Studi Sejarah Masa Belanda, dalam Marzuki Wahid (et.al.), Fakultas Syari'ah Menatap Masa Depan, h, 35-55.

³³ Dalam teori ini hukum adat-lah yang menentukan ada tidaknya hukum Islam.

terjadi perkara perdata antara sesama orang Islam, akan diselesaikan oleh hakim agama apabila hukum Adat mereka menghendakinya dan sejauh itu tidak ditentukan lain dengan ordonansi.” Selanjutnya, pada tahun 1937 pemerintah Hindia Belanda mengemukakan gagasan bahwa Pengadilan Agama yang mengadili masalah Kewarisan sejak tahun 1882 dialihkan menjadi wewenang Pengadilan Negeri, Melalui Stbl 177: 116, dicabutlah wewenang Pengadilan Agama dengan alasan bahwa hukum waris belum sepenuhnya diterima oleh hukum adat.³⁴

Perkembangan berikutnya, muncul teori-teori serupa pada jaman kemerdekaan, hukum Islam pun melewati dua fase. Fase pertama, hukum Islam sebagai sumber persuasif dalam konteks hukum konstitusi, yaitu sumber hukum yang baru diterima apabila diyakini. Dalam konteks hukum Islam, Piagam Jakarta sebagai salah satu hasil sidang BPUPKI merupakan sumber persuasif. Fase kedua, hukum Islam baru menjadi sumber otoritatif dalam ketatanegaraan ketika Dekrit Presiden 5 Juli 1959 mengakui bahwa Piagam Jakarta menjiwai UUD 1945.³⁵

Keduanya berfungsi sebagai counter atas teori-teori masa Kolonial. Kedua teori ini muncul setelah Indonesia merdeka dan Pancasila beserta UUD 1945 telah ditetapkan sebagai sumber hukum.³⁶

Teori Receptie a Contrario atau Receptie Exit

Teori Receptie a Contrario atau Receptie Exit adalah teori yang menyatakan bahwa hukum Adat berlaku kalau tidak bertentangan dengan hukum Islam.

³⁴ Said Agil Husin Al-Munawar, Hukum Islam dan Pluralitas Sosial, h. 11-12.

³⁵ Ismail Sunny, Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Ketatanegaraan Indonesia, dalam Amrullah Ahmad (et.al), Dimensi Hukum Islam, h. 133-134.

³⁶ Lihat Marzuki Wahid & Rumadi, Fiqh Madzhab Negara, h. 84.

Hukum Adat yang tidak sejalan dengan ketentuan hukum Islam harus dikeluarkan, ditolak atau dilawan.³⁷

Hukum Islam berada dalam posisi berdiri sejajar dengan sistem hukum lainnya. Teori ini didukung oleh Undang-Undang (UU) No. 1/1951 yang menyatakan tentang kemungkinan terciptanya satu kesatuan sistem hukum yang sama di Indonesia. Misalnya, dengan melakukan kodifikasi atau unifikasi hukum dengan mempertimbangkan kesadaran yang berkembang dalam masyarakat.

Teori Eksistensi

Teori ini dikemukakan oleh Ichtiarto SA untuk mempertegas dan mengeksplisitkan makna *Receptie a Contrario* dalam hubungannya dengan hukum nasional. Teori eksistensi ini mengokohkan keberadaan hukum Islam dalam hukum nasional. Menurutnya, hukum Islam: a) Ada (exist) sebagai bagian integral dari hukum nasional; b) Ada (exist) dalam arti, dengan kemandirian dan kekuatan wibawanya, ia diakui sebagai hukum nasional dan diberi status sebagai hukum nasional; c) Ada (exist) dalam arti norma hukum Islam sebagai penyaring bahan- bahan hukum nasional; d) Ada (exist) sebagai bahan utama dan sumber utama hukum nasional.³⁸

³⁷Keterangan lebih detail lihat, Ahmad Rofiq, Hukum Islam di Indonesia, cet. 4, (Jakarta:PT. Raja Grafindo Persada, 2000), h. 13-22. dan, Lutfi Assaukanie, Positivisasi Syariat Islam dalam Kurniawan Zein (ed.), Syariat Islam Yes Syariat Islam No: Dilema Piagam Jakarta dalam Amandemen UUD 1945, (Jakarta: Paramadina, 2001), h 155 -156. Bandingkan dengan Mahsun Fuad, Hukum Islam di Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris, cet. (Yogyakarta: LKiS, 2004), h. 55-56

³⁸ Ensiklopedi Hukum Islam, Abdul Aziz Dahlan [et.al.], cet. I (Jakarta: Ichtar Baru Van Hoeve, 1996), III: 713., dalam Ichtiarto SA, Hukum Islam dan Hukum Nasional (Jakarta: In-Hill Co, 1990), h. 86-87, dan lihat dalam Said Agil Husin Al-Munawar, Hukum Islam dan Pluralitas Sosial, h. 14

Gejala yang umum terjadi di negara-negara yang baru merdeka adalah munculnya kehendak untuk menghapus hukum yang diwariskan oleh penjajah. Begitu pula hukum warisan Kolonial di Indonesia hendak diganti dengan hukum yang dianggap cocok dengan alam kemerdekaan yang digali dari nilai-nilai yang hidup di dalam masyarakat dengan harapan hukum penggantinya itu mampu menampung dan mengikuti perubahan yang dialami oleh masyarakat dalam negara tersebut. Selain itu, terdapat kehendak dan usaha untuk memfungsikan hukum sebagai pengendali masyarakat (social control) sekaligus sebagai sarana rekayasa masyarakat (as a tool of social engineering). Hukum macam ini dipandang sebagai konkretisasi nilai yang dianut oleh masyarakat, yang mampu menampung pengembangan masyarakat selaras dengan tuntutan perubahan sosial secara global.³⁹

D. Hukum Islam dalam Konteks Nation-State Indonesia

Negara dan agama, di negara sekuler sekalipun, tidak dapat dipisahkan begitu saja, karena para pengelola negara adalah manusia biasa yang juga terikat dalam berbagai macam norma yang hidup dalam masyarakat, termasuk norma agama. Misalnya, meskipun negara-negara seperti Amerika Serikat, Inggris, Jerman, Perancis dan Belanda adalah negara yang memaklumkan diri sebagai negara sekuler, tetapi banyak kasus menunjukkan bahwa keterlibatannya dalam urusan keagamaan terus berlangsung sepanjang entitas agama dan negara itu ada. Bukti empiris keterkaitan tersebut, untuk kasus Indonesia dapat dilihat misalnya dalam perjuangan sebagian umat Islam untuk memberlakukan “dasar negara” dan “hukum” Islam. Hal ini sudah berlangsung lama. Pergumulan itu dilakukan secara berkesinambungan, meski hasilnya adalah

³⁹Cik Hasan Bisri, *Peradilan Agama di Indonesia*, cet. II (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998), h. 79.

kompromi (modus vivendi) dalam bentuk negara Pancasila.⁴⁰

Hubungan Agama dan Negara

Adanya keterkaitan yang amat erat antara kekuasaan negara di satu sisi dan syariat di sisi lain sebetulnya lebih dikarenakan karakteristik syari'at itu sendiri yang diyakini sebagai seperangkat norma dan nilai yang total dan komprehensif mengenai kehidupan manusia hingga yang paling detail. Pada kaitannya dengan pelaksanaan syari'at Islam oleh negara, totalitas atau the comprehensiveness syari'at, dapat dipilah menjadi lima level penerapan hukum Islam sebagai berikut:

1. Masalah-masalah hukum kekeluargaan, seperti perkawinan, perceraian dan kewarisan.
2. Urusan-urusan ekonomi dan keuangan, seperti perbankan Islam dan zakat.
3. Praktek-praktek (ritual) keagamaan, seperti kewajiban mengena-kan jilbab bagi wanita muslimah, ataupun pelarangan hal-hal yang bertentangan dengan ajaran Islam seperti alkohol dan perjudian.
4. Penerapan hukum pidana Islam, terutama bertalian dengan jenis-jenis sanksi yang dijatuhkan bagi pelanggar.
5. Penggunaan Islam sebagai dasar negara dan sistem pemerintahan.

Lima level penerapan hukum Islam di atas, disusun secara heirarki mulai dari terendah hingga tertinggi bobotnya. Dengan demikian, tuntutan untuk menerapkan semua level hukum Islam di atas dengan sendirinya langsung berimplikasi pada tuntutan pembentukan Negara Islam. Mungkin cukup masuk akal jika dikatakan

⁴⁰Mahfud MD, Perjuangan dan Politik Hukum Islam di Indonesia, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2006). h.11.

bahwa semakin tinggi level tuntutan penerapan hukum Islam, maka semakin dekat menuju perwujudan gagasan Negara Islam. Begitu sebaliknya, semakin rendah level tuntutan maka semakin rendah pula tingkat komitmen untuk mewujudkan Negara Islam.⁴¹

Al-Quran dan Sunnah telah disepakati untuk dijadikan pedoman dalam mengatur tata kehidupan manusia, namun para ulama dan pemikir Islam berselisih pendapat, mengenai sejauh mana aturan-aturan hukum yang terkandung dalam kedua sumber tersebut dapat diaplikasikan.⁴² Dari berbagai proses pengumpulan politik hukum di Indonesia, yang menjadi isu sentral adalah seputar hubungan antara agama dan negara. Bagi kalangan yang menganggap bahwa syari'at Islam meliputi semua aspek kehidupan, adalah tidak mungkin melaksanakannya tanpa bantuan instrumen negara untuk memaksanya. Oleh karena itu, gagasan ini erat kaitannya dengan ide mendirikan negara Islam.⁴³

Perkembangan peradaban manusia, agama senantiasa memiliki relasi dengan negara. Hubungan ini selalu mengalami pasang surut seiring dengan perkembangan pemahaman dan pemaknaan terhadap agama dan negara itu sendiri. Adakalanya negara sangat dekat dengan agama, atau bahkan menjadi negara agama. Namun di saat lain, agama dan negara mengalami ketegangan relasi.

Hubungan antara agama dan negara dapat dibedakan dalam tiga pola; integral simetris, integral asimetris, dan sipil (civil). Pola pertama, menempatkan agama dan negara menjadi satu dan tidak bisa dibedakan. Ini lebih dikenal dengan theocracy, lebih tepat

⁴¹Arskal Salim, "Penerapan Syariat Bukan Negara Islam", <http://islamlib.com/id/index>. diakses 24/ 03/2002.

⁴² Agus Moh Najib, "Pemberlakuan hukum Islam di Indonesia", dalam jurnal *As-Syir'ah* Vol. 37. I,Th.2003. h. 21

⁴³ Marzuki Wahid dan Nurrohmah, *Syariat Islam versus Negara-Bangsa*, h. 22

hierocracy, karena pembesar agama-bukan Tuhan yang langsung memerintah. Seperti di Vatikan dan Iran di bawah pimpinan Khomeini. Pola kedua, bisa berarti “negara dalam agama” maksudnya, sebesar-besarnya kekuasaan negara masih tetap tunduk pada kekuasaan agama, seperti di Taliban. Atau bisa juga “agama dalam negara” berarti, sebesar-besarnya pengaruh agama, kekuasaan itu masih tetap tunduk pada negara. Pola ini menetapkan adanya pluralisme agama negara yang resmi, tetapi dalam prakteknya, tetap saja ada satu agama atau lebih yang dominan, seperti di Indonesia.⁴⁴ Pola dan contoh hubungan tersebut, selalu menimbulkan perdebatan pemahaman dan tafsiran atas paradigma masing-masing di kalangan pemikir Islam dan negarawan. Implikasi dari perbedaan paradigma dan pemikiran mengenai hubungan antara agama dan negara menimbulkan kecenderungan pemikiran dan sikap mengenai implementasi syari’at (Hukum Islam) dalam suatu negara. Pro- kontra seputar perdebatan tersebut dalam ketatanegaraan Indonesia tidak dapat dilepaskan dari akar wacana tentang hubungan agama (Islam) dan negara yang selalu hadir dan tidak pernah menuai kesepakatan di kalangan pemikir maupun aktivis Islam itu sendiri, baik masa klasik maupun kontemporer.⁴⁵

Hubungan Islam dan ketatanegaraan, menurut Munawir Sjadzali⁴⁶ ada tiga aliran yang dapat

⁴⁴ Dapat dibaca, Parakitri T.Simbolon, “Pasang Surut Hubungan Agama dan Negara di Indonesia”, Kompas (Jakarta), Jumat, 06-10-2000, h. 29

⁴⁵ Ahmad Tholabi Karlie, Formalisasi Syariat Islam, Mengapa Tidak?, dalam Kurniawan Zein (ed.), Syariat Islam Yes Syariat Islam No, h. 100.

⁴⁶ Baca, Munawir Sjadzali, Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran, edisi V (Jakarta: UI Press, 1993), h. 1-2. Bandingkan dengan Otji Salman & Anthon F Susanto, (Bandung: PT. Refika Aditama, 2004), h. 78.

dikategorikan:

Pertama, aliran konservatif tradisional, berpendapat bahwa Islam adalah agama yang sempurna dalam mengatur aspek kehidupan, termasuk bidang hukum. Dengan demikian, menurut kelompok ini, umat Islam wajib menerapkan aturan-aturan hukum Islam dalam kehidupannya, termasuk kehidupan bernegara. Oleh sebab itu, tidak ada alasan memisahkan keduanya.⁴⁷

Kedua, aliran integratif modernis, yang berpendapat bahwa Islam tidak mempunyai sistem negara yang detail, tetapi di dalamnya terdapat nilai etika kehidupan dan prinsip-prinsip umum yang dapat diinterpretasikan dan bisa disesuaikan dengan konteks kehidupan bernegara.⁴⁸ Model ini akan memperkuat kekuasaan dan menjadikan sistem yang ada melemah karena akumulasi kekuasaan ada di tangan negara, seperti zaman Orde Baru.

Ketiga, aliran nasionalis sekuler, menurut kelompok ini agama (Islam) merupakan agama yang hanya mengatur urusan individu dengan tuhan, tidak mengatur hubungan sosial secara konkret, termasuk menetapkan aturan-aturan hukum dalam sebuah negara. Aliran ini agama dan negara berpisah satu sama lain. Doktrin agama hanya menjadi pedoman sebatas dalam keluarga dan masyarakat, yang berwadahkan organisasi dalam mesjid, gereja, dan sebagainya. Segala sesuatu

Lihat juga, A. Fedyani Saifuddin (ed.), *Agama dalam Politik Keresagaman: Suatu Refleksi Keagamaan Orde Baru* (Jakarta: Departemen Agama RI 2000), h. 5-6

⁴⁷Dalam konteks aliran ini agama sebagai instrumen, yakni aktualisasi agama di dalam sebagian besar institusi negara, seperti institusi politik, ekonomi, hukum, dan lainnya.

⁴⁸Agama direduksi menjadi unsur dalam sistem yang dipandang saling tergantung, agar selalu terwujud keteraturan yang harmonis tanpa guncangan. Negara (pemerintah) sebagai penyeimbang gejolak keagamaan.

berkaitan agama diselesaikan institusi tersebut.

Landasan Konstitusional

Mahfud MD menyatakan, secara yuridis-konstitusional negara Indonesia bukanlah negara agama dan bukan negara sekuler. Indonesia adalah sebuah religious nation state atau negara kebangsaan yang beragama. Indonesia adalah negara kebangsaan yang religius yang menjadikan ajaran agama sebagai dasar moral, sekaligus sebagai sumber hukum materiil dalam penyelenggaraan kehidupan bernegara dan bermasyarakat,⁴⁹ karena telah jelas dinyatakan, bahwa salah satu dasar negara Indonesia adalah Ketuhanan Yang Maha Esa. Oleh karena itu dikatakan bahwa Indonesia bukan negara agama, karena tidak berdasarkan agama tertentu, dan juga bukan negara sekuler sebab tidak memisahkan secara tegas antara urusan negara dan urusan agama.

Prinsip Ketuhanan Yang Maha Esa, pertama-tama dirumuskan sebagai salah satu dasar kenegaraan dalam Pembukaan UUD 1945 berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa. Selain itu, Indonesia juga menganut paham kedaulatan rakyat dan kedaulatan hukum dalam satu kesatuan sistem konstitusional modern. Paham ini mengharuskan kita untuk mengakui adanya ke- Maha Kuasaan Tuhan Yang Maha Esa. Artinya, Tuhan-lah yang sebenarnya berdaulat atas perikehidupan manusia seluruhnya. Namun kedaulatan Tuhan tersebut tidak mewujudkan ke dalam kedaulatan Raja, melainkan mewujudkan dalam konsep kedaulatan rakyat dan kedaulatan hukum.⁵⁰

⁴⁹ Mahfud MD, *Perjuangan dan Politik Hukum Islam di Indonesia*, h. 8.

⁵⁰ Jimly Asshiddiqie, *Konstitusi & Konstitusionalisme Indonesia, Edisi Revisi*, (Jakarta: Konstitusi Press, 2005), h. 85-102.

Berdasarkan “prinsip tauhid”, keyakinan terhadap Tuhan Yang Maha Esa, maka setiap manusia Indonesia seharusnya hanya memutlakkan Tuhan Yang Maha Esa. Sebagai konsekuensinya, perikehidupan bangsa sudah seharusnya bersifat egaliter, di mana setiap orang dianggap sama hak dan kedudukannya di hadapan Tuhan, apalagi hak dan kedudukannya dalam hukum dan pemerintahan. Prinsip egalitarianisme ini hanya dapat berjalan jika dalam pembuatan keputusan dilakukan atas dasar musyawarah, serta terwujud dalam prosedur pemilihan atau bay’at terhadap wakil rakyat sebagai ulil-amri. Setelah ditetapkan melalui prosedur musyawarah, maka semua keputusan itu mengikat sebagai hukum yang harus ditempatkan menurut prinsip supremasi hukum. Inilah bentuk pelaksanaan dari Kedaulatan Tuhan yang diwujudkan dalam prinsip Kedaulatan Rakyat dan Kedaulatan Hukum.⁵¹

Dalam konteks Indonesia, karena salah satu nilai dasar negaranya adalah Ketuhanan Yang Maha Esa, maka hukum negara harus mencerminkan esensi keadilan berdasarkan ke-Tuhanan Yang Maha Esa, yang diwujudkan melalui prinsip hierarki norma dan elaborasi norma. Sumber norma yang mencerminkan keadilan berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa itu dapat datang dari mana saja, termasuk misalnya dari sistem syari’at Islam ataupun nilai-nilai yang berasal dari tradisi Kristen, Hindu, Budha, dan Konghucu. Pada saat nilai-nilai yang terkandung di dalamnya telah diadopsi, maka sumber norma syari’at itu tidak perlu disebut lagi, karena namanya sudah menjadi hukum negara yang berlaku untuk umum.

E. Kedudukan Hukum Islam dalam Tata Hukum

⁵¹ Ibid. Bandingkan dengan pemikiran Komaruddin Hidayat, Tiga Model Hubungan Agama dan Demokrasi, dalam Elza Peldi Taher (ed.), Demokratisasi Politik, Budaya dan Ekonomi, (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1994), h. 189-200.

Indonesia

Maksud kedudukan dalam Tata Hukum Indonesia adalah tempat dan keadaan hukum Islam dalam susunan atau sistem hukum yang berlaku di Indonesia.⁵² Sebagai akibat dari perkembangan sejarahnya, sistem hukum di Indonesia bersifat majemuk. Disebut demikian karena sampai sekarang di Indonesia berlaku beberapa sistem hukum sekaligus, yang mempunyai corak dan susunan sendiri, yakni sistem hukum Adat, sistem hukum Islam dan sistem hukum Barat. Ketiga sistem hukum itu mulai berlaku di Indonesia pada waktu yang berlainan. Ketiganya diakui oleh peraturan perundang-undangan, tumbuh dalam masyarakat, dikembangkan oleh ilmu pengetahuan dan praktek peradilan.

Tiga macam sistem hukum yang merupakan konsekuensi untuk dianut oleh penduduk Indonesia, dapat dilihat sebagai berikut:

1. Dari segi kemajemukan jenis penduduknya, ketika Indonesia masih dijajah Belanda, kebiasaan atau adat istiadat itu disebut dengan "hukum Adat" atau disebut hukum kebiasaan (Customary Law).
2. Dari segi agama, Islam sebagai mayoritas agama penduduk Indonesia, maka hukum Islam (Islamic Law) merupakan salah satu sistem hukum yang berlaku di tengah-tengah masyarakat Indonesia.
3. Sebagai negara yang pernah dijajah Belanda selama 350 tahun, jelaslah negara penjajah memaksakan sistem hukumnya di Indonesia, ini kemudian disebut hukum Belanda atau hukum Barat (Comon Law).⁵³

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa di Indonesia berlaku tiga sistem hukum: hukum Adat,

⁵² Mohammad Daud Ali, Hukum Islam; Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), cet. ke- 5, h. 208.

⁵³A. Qodri Azizy, Ekletisisime Hukum Nasional, h 109-110. .

hukum Islam, dan hukum Barat, dengan segala perangkat dan persyaratan, siapa saja dan dalam aspek atau esensi apa saja harus mematuhi hukum dari ketiga sistem hukum tersebut. Jadi secara garis besar, sistem hukum di Indonesia meliputi tiga macam, yakni Sistem Hukum Adat, Sistem Hukum Islam dan Sistem Hukum Barat. Dalam perkembangan sistem hukum Indonesia di kemudian hari, ketiga sistem hukum dalam pengertian yang dinamis itu, menjadi bahan baku hukum nasional.⁵⁴

Hukum Islam, sebagai salah satu bahan baku hukum nasional, semakin jelas dan konstitusional dengan lahirnya Garis-Garis Besar Haluan Negara (GBHN) tahun 1999, yang merupakan produk konstitusional dalam era Reformasi.⁵⁵ Namun sayangnya, sampai kini upaya mewujudkan hukum nasional yang meng-Indonesia hasilnya masih sangat sedikit dan baru sebatas retorika politik. Dalam waktu bersamaan, masih pula nampak tanda-tanda belum jelasnya penggarapan terjadinya kompetisi dan akulturasi dari tiga sistem hukum yang merupakan bahan baku hukum nasional di tersebut. Dari uraian tersebut di atas, dapatlah disimpulkan bahwa kini di Indonesia a) hukum Islam yang disebut dan ditentukan oleh peraturan perundang-undangan dapat berlaku langsung tanpa harus melalui hukum Adat, b) Republik Indonesia dapat mengatur sesuatu masalah dengan ketentuan hukum Islam, sepanjang peraturan itu hanya berlaku bagi pemeluk agama Islam, c) kedudukan hukum Islam, dalam tata hukum Indonesia adalah sama sederajat dengan hukum Adat dan hukum Barat; d) hukum Islam menjadi sumber pembentukan hukum nasional sekarang dan yang akan datang di samping hukum Adat, hukum Barat dan hukum lainnya yang tumbuh dan berkembang dalam

⁵⁴Ibid., h. 111

⁵⁵ Ibid., h. 113

negara Republik Indonesia.⁵⁶

F. Hukum Islam dan Pembinaan Hukum Nasional

Membangun dan membina hukum nasional diperlukan politik hukum tertentu. Politik hukum nasional Indonesia, pokok-pokoknya ditetapkan dalam Rencana Pembangunan Jangka Panjang Nasional Tahun 2005 – 2025 (RPJPN) yang dulu ditetapkan dalam bentuk Garis-garis Besar Haluan Negara (GBHN) dan dirinci lebih lanjut oleh Menteri Hukum dan HAM Republik Indonesia (dulu Menteri Kehakiman RI) dan Mahkamah Agung Republik Indonesia. Untuk melaksanakannya telah didirikan sebuah lembaga yang bernama Badan Pembinaan Hukum Nasional (BPHN/Babinkumnas). Melalui koordinasi yang dilakukan oleh badan ini, diharapkan di kemudian hari akan terwujud suatu hukum nasional bagi bangsa Indonesia.⁵⁷ Politik hukum itu antara lain berupa mengadakan pembaharuan, kodifikasi serta unifikasi hukum di bidang-bidang tertentu, dengan memperhatikan kesadaran hukum yang berlaku dalam masyarakat.⁵⁸

Bukanlah pekerjaan yang mudah, memang. Pembangunan hukum nasional yang akan berlaku bagi semua warga negara tanpa memandang agama yang dipeluknya, haruslah dilakukan dengan hati-hati, karena agama yang dipeluk oleh bangsa Indonesia bersifat majemuk. Selain itu, ada agama yang tidak dapat dipisahkan dari hukum, seperti Agama Islam. Oleh karenanya, dalam membangun hukum nasional dalam negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam, unsur agama Islam harus benar-benar diperhatikan.

⁵⁶ Mohammad Daud Ali, Hukum Islam; Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia, h. 240

⁵⁷ Ibid, h 241

⁵⁸ Cik Hasan Bisri, Peradilan Agama di Indonesia, h. 80.

Secara empiris, tidaklah berlebihan jika dikatakan bahwa hukum Islam di Indonesia adalah “hukum yang hidup” (the living law), kendati secara resmi, dalam aspek-aspek pengaturan tertentu, ia tidak atau belum dijadikan kaidah hukum positif oleh negara.⁵⁹ Adapun dengan banyaknya pertanyaan dan permasalahan mengenai “hukum” dalam masyarakat yang diajukan kepada para ulama, media massa, dan organisasi-organisasi sosial keagamaan Islam, haruslah dilihat sebagai salah satu isyarat, bahwa hukum Islam adalah hukum yang hidup dalam masyarakat.

Untuk mewujudkan anggapan tersebut, maka dibutuhkan aktualisasi hukum Islam itu sendiri, agar tetap urgen menjadi bagian dari proses pembangunan hukum nasional. Aktualisasi hukum Islam dapat dibedakan menjadi dua bentuk, yakni: pertama, upaya pemberlakuan hukum Islam dengan pembentukan peraturan hukum tertentu yang berlaku khusus bagi umat Islam; kedua, upaya menjadikan syari’at Islam dan fiqh sebagai sumber hukum bagi penyusunan hukum nasional.⁶⁰ Boleh dikatakan, aktualisasi semacam ini merupakan upaya memberikan jembatan penghubung antara kalangan yang mengusung tema “kembali kepada Al- Qur’an dan Sunnah” dengan orientasi keindonesiaan yang konstitusional.

Wujud aktualisasi hukum Islam dalam bentuk peraturan khusus berlaku bagi umat Islam adalah Undang-Undang RI Nomor 50 Tahun 2009 tentang Perubahan Kedua atas Undang-Undang RI Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama dan keberadaan Kompilasi

⁵⁹ Said Agil Al-Munawar, *Hukum Islam dan Pluralitas Sosial*, h. 29.

⁶⁰ Telaah dan bandingkan dengan Yudian Wahyudi, pada bahasan “Fiqh Indonesia dan Reformasi Hukum Islam di Indonesia” dalam *Usul Fikih Versus Hermeneutika; Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*, (Yogya: Pesantren Nawesea Press, April, 2006), cet. I, h. 36-38.

Hukum Islam (KHI) yang penyebarluasannya dilakukan berdasarkan Inpres RI Nomor 1 Tahun 1991. Sedangkan aktualisasi hukum Islam dalam hukum nasional yang berlaku umum, misalnya, Undang-Undang RI Nomor 5 Tahun 1960 tentang Pokok-Pokok Agraria, khususnya yang mengatur tentang Perwakafan Tanah, Undang-Undang RI Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Undang-Undang RI Nomor 4 Tahun 1979 tentang Kesejahteraan Anak, dan Undang-Undang RI Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak.

Masih banyak lagi produk hukum lain yang jika kita teliti, akan menunjukkan aktualisasi hukum Islam sesuai dengan tingkat kesadaran hukum masyarakat Indonesia dan para pembuat peraturan perundang-undangan. Apalagi dengan adanya kebijakan otonomi daerah saat ini, tentu daerah-daerah dapat membuat peraturan daerah sebagai aktualisasi hukum yang hidup dalam masyarakat, khususnya hukum Islam.⁶¹ Sekarang tinggal bagaimana kita dapat memposisikan hukum Islam agar tetap relevan, baik untuk yang berlaku khusus bagi umat Islam maupun yang akan diberlakukan secara umum, dengan tidak mengurangi esensi dan substansi hukum Islam itu sendiri.

Agar proses aktualisasi hukum Islam dapat tercapai dengan baik, perlu diaplikasikan dengan langkah yang sistematis dan terlebih dulu menangani beberapa masalah yang harus diselesaikan seperti:

Pertama, harus terdapat kesadaran bahwa aktualisasi hukum Islam tidak dapat dilaksanakan hanya dengan pernyataan politik bahwa syari'at Islam berlaku bagi umat Islam di Indonesia, sebab pernyataan ini adalah pengulangan tanpa makna. Walau tanpa

⁶¹Ahmad Azhar Basyir, Hukum Islam di Indonesia dari Masa ke Masa, dalam Dadan Muttaqin [et.al.], (eds.), Peradilan Agama & Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia (Yogyakarta: UII Press, 1999), h. 7-13.

pengakuan negara, syari'at Islam sebagai jalan hidup tetap berlaku bagi umat Islam.

Kedua, diperlukan pembahasan pada tataran filsafat hukum Islam untuk merumuskan prinsip-prinsip hukum sebagai acuan dalam pengembangan sistem hukum nasional secara keseluruhan.

Ketiga, harus dilakukan pembahasan berdasarkan prinsip hierarki makna dan elaborasi syari'at Islam dan kaidah fiqh untuk menentukan masalah-masalah hukum yang harus diatur dan ditegakkan oleh penguasa, dan yang merupakan urusan pribadi umat Islam.

Keempat, terhadap masalah-masalah hukum yang harus diatur dan ditegakkan oleh penguasa, harus dipilih mana yang berlaku khusus bagi umat Islam dan mana yang dapat diberlakukan secara umum sebagai hukum nasional yang tentu saja harus sesuai, atau minimal tidak boleh bertentangan, dengan norma dan kesadaran hukum masyarakat, termasuk norma agama.⁶²

Substansi yang berasal dari sistem hukum Islam hendaklah dirumuskan dengan tepat dan disumbangkan secara produktif untuk kemanusiaan dan ke-Indonesiaan, terutama dalam upaya mewujudkan cita-cita negara hukum Indonesia yang berdasarkan UUD 1945 dan Pancasila. Sekali nilai dan substansi yang disumbangkan telah menjadi norma hukum yang diberlakukan secara konkret dalam sistem hukum negara, maka norma-norma dimaksud berlaku umum bagi semua orang. Karena itu, penamaan simbolisnya sebagai hukum Islam tidak perlu disebut lagi. Dengan demikian cukuplah semua warga negara yang beragama Islam menyebutnya sebagai hukum nasional yang berdasarkan Pancasila dan UUD 1945.

Timbul pertanyaan, apakah ada problem akademis

⁶² Bandingkan dengan, A.M. Fatwa, Syariat Islam, Otonomi Khusus, dan Masa Depan Masyarakat Sulawesi Selatan, dalam Kurniawan Zein [ed.], Syariat Islam Yes, Syariat Islam No, h.175

mengenai aktualisasi dan prosedur integrasi hukum Islam ke dalam hukum nasional? Padmo Wahjono, sebagaimana dikutip oleh A.M. Fatwa, menyatakan bahwa dalam kaitannya dengan pembentukan hukum di masa mendatang, ragam politik hukum yang mendasarinya, serta suatu kerangka teori, maka pemahaman tentang Teori Peningkatan hukum menjadi relevan. Dalam teori ini dinyatakan bahwa berlakunya suatu hukum harus dapat dikembalikan kepada hukum yang lebih tinggi kedudukannya. Jadi, memang tidak ada problem akademis.⁶³

Teori Peningkatan hukum beranggapan bahwa berlakunya suatu hukum harus dapat dikembalikan pada suatu hukum yang lebih tinggi kedudukannya. Dengan demikian kita akan mendapatkan peningkatan sebagai berikut:

1. Ada cita-cita (*rechtisde*) yang merupakan norma abstrak
2. Ada norma antara (*tussen-norm*, *general norm*, *law in books*) yang dipakai sebagai perantara untuk mencapai cita-cita hukum.
3. Ada norma konkret (*concrete norm*) yang dinikmati orang sebagai hasil penerapan norma atau penegakannya di pengadilan.⁶⁴

Apabila teori peningkatan hukum itu kita aktualisasikan dan kita terapkan pada permasalahan hukum Islam sebagai sumber hukum nasional, maka gambaran peningkatan hukumnya adalah: a) Norma abstrak/nilai-nilai Islam, yakni nilai-nilai di dalam al-Quran (*universal*, *abadi*, dan tidak boleh diubah manusia); b) Norma Antara/asas-asas dan penguangannya ke dalam hukum nasional, yakni asas-asas serta hasil kreasi manusia, sesuai dengan situasi, kondisi, budaya, kurun

⁶³ Ibid., h. 174

⁶⁴ Lihat, Anwar Harjono, Indonesia Kita: Pemikiran Berwawasan Iman Islam, (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), cet.I, h.132

waktu, muncul sebagai peraturan negara, pendapat ulama atau pakar/Ilmuwan; c) Norma Konkret, terapannya di dalam hukum positif serta penegakannya, yakni semua hasil penerapan dan pelayanan hukum dari kreasi manusia (bukan Nabi) serta hasil penegakan hukum positif di pengadilan. Peragaan teori peringkatan hukum dalam hukum nasional.

Pembinaan hukum nasional, hendaknya hukum Islam (agama) dijadikan “ruh” dalam rangka membangun hukum nasional yang kokoh dan berlaku rahmatan lil a’lamin. Hubungan khas agama dan negara (politik) diibaratkan seperti ruh dan jasad,⁶⁵ agama sebagai ruh dan negara ibarat jasad.

⁶⁵Lihat, A.M. Fatwa, Syariat Islam, Otonomi Khusus, dan Masa Depan Masyarakat Sulawesi Selatan, h. 181, catatan kaki no. 4.

BAB III

KONFIGURASI POLITIK DAN HUKUM ISLAM ERA ORDE LAMA

A. Konfigurasi Politik

Konfigurasi politik pada masa Orde Lama dapat diidentifikasi ke dalam dua model, yakni Demokrasi Liberal/Parlementer (periode 1945- 1959) dan Demokrasi Terpimpin (1959-1966), sebab sistem politik yang ditampilkan berbeda. Pada 1945-1959 keadaan politik cenderung lebih demokratis, sedangkan pada 1959-1966 kehidupan demokartis itu merosot menjadi sistem otoriter, yang ditandai dengan dikeluarnya Dekrit Presiden 1959.⁶⁶ Dengan sistem politik yang berbeda, maka secara otomatis akan berpengaruh terhadap kebijakan pemerintah (legal policy) pada setiap produk kebijakannya.

Demokrasi Liberal/Parlementer (1945-1966)

Sekitar Panitia Undang-Undang Dasar

Setelah Jepang dikalahkan oleh Sekutu pada perang Pasifik, rakyat Indonesia dengan tekad dan perjuangan, memproklamasikan kemerdekaannya pada

⁶⁶ Moh. Mahfud MD, *Pergulatan Politik dan Hukum di Indonesia* (Yogyakarta: Gama Media, 1999), h. 11-14. Afan Gaffar Afan Gaffar, *Politik Indonesia Transisi Menuju Demokrasi*, cet. IV, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 10. Afan Gaffar, dalam mengidentifikasi perjalanan demokrasi di era Orde Lama membagi menjadi tiga alur periode, yakni pemerintahan masa revolusi kemerdekaan; 1945-1949, pemerintahan parlementer; 1950-1959 (representative demokrasi), dan pemerintahan Demokrasi Terpimpin; 1959-1965 (guided democracy).

tanggal 17 Agustus 1945. Pemerintah Jepang, sebelumnya telah membentuk panitia usaha persiapan kemerdekaan yang diberi nama Dokuritsu Zyunbi Tyoosakai. Setelah badan tersebut selesai melaksanakan tugasnya, pemerintah segera membentuk panitia baru yakni, Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (Dokuritsu Zunbi linkai), dengan tugas mempersiapkan kemerdekaan dan mengatur hal-hal tentang peralihan kekuasaan.⁶⁷ Di sinilah, pergulatan soal agama (Islam) dan negara kembali mencuat pada sidang-sidang BPUPKI dan PPKI. Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) adalah badan yang dibentuk Jepang pada April 1945 untuk menyusun undang-undang dasar bagi Indonesia, sedangkan PPKI (Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia) yang bertugas menyatakan kemerdekaan, melakukan pengalihan kekuasaan, mensahkan konstitusi, dan membentuk pemerintahan bagi sebuah bangsa yang akan merdeka.

Badan penyelidik ini mengadakan dua kali sidang, pada sidang pertama, dari 29 Mei-2 Juni 1945 membahas masalah umum, yakni mengadakan "hearing" tentang 1) dasar negara, 2) bentuk pemerintah (negara).⁶⁸ Dalam sidang ini Soekarno membuat pidato yang sangat berpengaruh tentang dasar negara, dan kemudian dikenal dengan Lahirnya Pancasila.⁶⁹ Sedangkan pada sidang

⁶⁷ Mahfud MD, Politik Hukum di Indonesia, cet. III (Jakarta:LP3ES, 2006), h. 28.

⁶⁸ Endang Saifudin Anshari, Piagam Jakarta 22 Juni 1945 Sebuah Konsensus Nasional, Tentang Dasar Negara Republik Indonesia, (Jakarta: Gemalnsani Press, 1997), h. 28

⁶⁹ Kalau memang tulisan Yamin tentang perdebatan sidang BPUPKI dapat dipercaya maka lahirnya pancasila itu belum tentu gagasan Soekarno murni, karena sebelum Soekarno melahirkan konsep Pancasila, Yamin telah mengemukakan kelima sila tersebut dalam pidatonya di

kedua, 10-14 Juni 1945 membahas tentang isi konstitusi negara yang akan dibentuk.⁷⁰

Setiap sidang-sidang yang digelar badan ini senantiasa mengalami perdebatan sengit, namun perlu dicatat, bahwa mereka berperan bukan sebagai politisi, tapi sebagai negarawan yang selalu menonjolkan kepentingan nasional.

Anggota BPUPKI ini terdiri dari berbagai kelompok ideologi yang dalam perjalanannya mengalami kesulitan dalam mencari titik temu (Kalimah as-Sawâ). posisi masing-masing anggota tersebut, di antaranya. Pertama, ingin menegakkan demokrasi konstitusional sekuler. Kedua, menganjurkan negara integralistik, dan ketiga, paling emosional dan konfrontasional adalah mereka yang menginginkan Islam dijadikan dasar negara⁷¹.

Pada sidang pertama terjadi “deadlocked,” dalam

depan sidang Badan Penyelidik, yaitu: peri kebangsaan, peri kemanusiaan, peri ke-Tuhanan, perikerakyatan, peri kesejahteraan rakyat yang juga meliputi keadilan sosial. Lihat, Muhamad Yamin, Naskah Persiapan Undang-Undang Dasar 1945 (Jakarta: Yayasan Prapanca, 1959), h. 87-21. Lihat pula, Endang Saifudin Anshari, Piagam Jakarta, h. 27. Pidato Soekarno disampaikan pada 1 Juni 1945, dan sebelumnya Yamin juga pernah menyampaikan pidato pada tanggal 29 Mei 1945.

⁷⁰ Sedangkan menurut Yamin sidang pertama berlangsung dari 29 Mei-1 Juni dan sidang keduanya berlangsung dari 10-16 Juli 1945, dikutip dari karyanya Faisal Ismail, Ideologi Hegemoni dan Otoritas Agama: Wacana Ketegangan Kreatif Islam dan Pancasila, cet. I (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), h. 17. Mengenai sidang BPUPKI terdapat perbedaan dalam tenggang waktunya, dalam bukunya Deliar Noer sidang pertama berlangsung dari 29-Mei-2 Juni 1945 dan sidang kedua dari 10-14 Juni 1945.

⁷¹ Douglas Edward Ramage, Percaturan Politik di Indonesia: Demokrasi, Islam, dan Ideologi Toleransi, cet. I (Jogjakarta, Mata Bangsa, 2002), h. 19.

sidang itu terjadi polarisasi yang tajam antara kelompok nasionalis sekuler yang mengusulkan negara kebangsaan, dan kelompok nasionalis Islam yang menginginkan negara Islam.⁷² Keduanya mempunyai wadah (basic mass) yang berbeda. Wadah kalangan nasionalis sekuler antara lain Budi Utomo, Jong Java, Taman Siswa, Permufakatan Perhimpunan Politik Kebangsaan Indonesia (PPPKI) dan Gabungan Politik Indonesia (GPI) masa pendudukan Jepang bernama Djawa Hokokai. Sedangkan kaum nasionalis Islam aktif dalam Sarikat Islam, Jong Islamienten Bond, Muhammadiyah, Nahdlotul Ulama, Majelis al-Islam A'la Indonesia (MAI), kemudian pada masa pendudukan Jepang menjelma Majelis Syura Muslimin Indonesia.⁷³

Representasi dari kedua kalangan yang berada dalam badan tersebut ialah, kelompok Islam; K.H. Mas Mansur, Abdul Kahar Muzakkir, Ki Bagus Hadikusumo, K.H. Masykur, K.H. A. Wahid Hasyim, Abikusno Cokrosujoso, KH. Agus Salim, Sukiman Wiryoanjoyo, K.H. A. Sanusi, dan K.H. Abdul Halim. Adapun wakil dari kelompok nasionalis, antara lain, Rajiman Widiyodiningrat, Soekarno, Mohammad Hatta, Prof. Soepomo, Wongsonegoro, Sartono, R.P. Soeroso, Dr. Buntaran Martoatmojo dan Muhammad Yamin, untuk ketua dan wakil ketua BPUPKI dijabat oleh Rajiman Widiyodiningrat dan R.P. Soeroso; ini menunjukkan

⁷² Lihat Umar Basalim, Pro Kontar Piagam Jakarta d iera Reformasi (Jakarta: Pustaka Indonesia Satu, April 2002), h. 16-17. diterangkan bahwa perdebatan yang terjadi dalam sidang BPUPKI dipengaruhi tiga ideologi; ideologi kenagsaan; ideologi Islam; ideologi barat modern atau sekuler. Dalam perkembangannya setelah bahasan hubungan agama dan negara mengerucut, kategori ideologi kebangsaan dan barat modern/sekuler bergabung menjadi satu, dalam literature sejarah Indonesia lazim disebut "nasionalis sekuler" dan yang berideologi Islam kemudian disebut "nasionalis Islam".

⁷³ Ibid., h 14.

bahwa kepemimpinan BPUPKI berada di tangan kelompok nasionalis.

Golongan nasionalis menghendaki agar negara tidak usah mencampuri urusan agama, termasuk hukum agama. Pandangan mereka, dalam negara yang plural seperti Indonesia, tidak mungkin proses-proses kenegaraan di dasarkan pada agama, pendasaran diri pada agama hanya akan menyebabkan kekacauan. Pandangan ini nyaring terdengar pada sidang-sidang konstituante, disuarakan oleh wakil-wakil PKI, PNI, PSI, Parkindo, dan golongan lain yang tak sepaham dengan golongan Islam yang hendak membangaun negara Islam.⁷⁴

Karena khawatir akan kegagalan Badan Penyelidik yang terus-menerus semakin memanas, maka para anggota mengambil inisiatif dengan membentuk panitia BPUPKI yang terdiri dari 9 (sembilan) orang.⁷⁵ Tugasnya mencari kesepakatan tentang dasar negara yang telah diperdebatkan selama sidang I. Panitia sembilan ini berhasil mencapai kompromi pada tanggal 22 Juni 1945, dengan menyetujui naskah "Mukadimah" UUD yang dikenal sebagai Piagam Jakarta atau "The Jakarta Charter",⁷⁶ hasil kesepakatan tersebut diterima sidang II

⁷⁴ Ahmad Gunaryo, *Pergumulan Politik dan Hukum Islam, Reposisi Peradilan Agama dari Peradilan "Pupuk Bawang" Menuju Peradilan Sesungguhnya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar kerjasama IAIN Walisongo, 2006), h. 32-33.

⁷⁵ Deliar Noer, *Parta-Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965* (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1987), h. 34-35. Sembilan (9 orang) panitia tersebut yaitu: empat orang dari kalangan Islam (Agus salim, Wahid Hasyim, Abikusno, dan Abdul Kahar Muzakkir) dan lima orang dari kalangan Nasionalis (Soekarno, Mohammad Hatta, A.A. Maramis, Achmad Subarjo, dan M. Yamin). Lihat Endang Saifudin Ans hari, *Piagam Jakarta*, Bab I buku ini menjelaskan pembentukan Piagam Jakarta.

⁷⁶ BPUPKI menyetujui Piagam Jakarta yang rumusan sila pertamanya adalah Ketuhanan Yang Maha Esa dengan kewajiban menjalankan Syari'at Islam bagi

BPUPKI pada 11 Juli 1945.

Pada 16 Juli 1945 BPUPKI menyetujui rancangan UUD yang akan dijadikan konstitusi tertulis Indonesia merdeka. BPUPKI bubar setelah mencapai kesepakatan rancangan UUD, tugas berikutnya diserahkan kepada panitia kecil yakni, PPKI (Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia) yang jumlah anggotanya semula hanya 21 orang, kemudian atas usul Soekarno akhirnya ditambah menjadi 27 orang. Menariknya dari total jumlah itu ternyata hanya tiga anggota dari organisasi Islam, yaitu Ki Bagus Hadikusumo, K.H. Wahid Hasyim dan Kasman Singodimedjo.⁷⁷ Perdebatan dua kelompok besar itu dimenangkan oleh kelompok “nasionalis sekuler” dan disepakatilah Pancasila sebagai dasar negara Indonesia.

Dari peristiwa ini nampak jelas, bahwa hubungan yang ada untuk menyelesaikan masalah ialah kompromis, tetapi menunjukkan sikap antagonis. Contoh: tidak dimasukkannya Piagam Jakarta dalam mukadimah UUD, ini bisa diartikan juga bahwa kekuatan politik saat itu, dikuasai oleh kelompok yang “anti Islam”.

Masyumi dan Perjuangan Hukum Islam

Kurun waktu 1945-1949 merupakan kesempatan yang cukup baik bagi umat Islam, momentum ini dimanfaatkan baik oleh kelompok Islam untuk berjuang menegakkan hukum Islam dalam tata hukum Indonesia. Langkah konkretnya ialah mengadakan kongres umat Islam di Yogyakarta pada tanggal 7-8 Nopember 1945, sebuah partai politik Islam lahir dengan nama Masyumi

pemeluk- pemeluknya”, Pada tanggal 21 Juni 1945

⁷⁷Ahmad Syafi'i Ma'arif, Islam dan Politik: Teori Belah Bambu Masa Demokrasi Terpimpin 1959-1965, cet.I (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 29.

(Majelis Syura Muslimin Indonesia).⁷⁸ Kehadiran Masyumi mendapat sambutan dan dukungan yang luar biasa dari umat Islam, karena partai tersebut dianggap mewakili aspirasi seluruh umat Islam. Para tokoh Masyumi melakukan pembaharuan dalam berbagai bidang hukum Islam, namun tetap saja, pada waktu itu belum dapat mempengaruhi legislatif untuk membentuk hukum positif (Islam).

Dalam perkembangannya Masyumi mengalami perpecahan. Pada Juli 1947 PSII keluar dan menyatakan sebagai parpol independen, kemudian tahun 1952 NU menjadi partai politik yang berdiri sendiri.⁷⁹ Perpecahan Masyumi ini memperlemah gerakan politik Islam yang diharapkan akan membawa aspirasi umat Islam dalam penegakan “syari’at” di Indonesia.

Pada tahun 1953, Soekarno mengungkapkan kekhawatirannya secara terbuka tentang implikasi-implikasi negatif yang muncul apabila umat Islam Indonesia tetap memaksakan kehendaknya, yakni pengakuan Islam secara legal- formal di negara ini.⁸⁰ Dengan mengingat kekhawatiran yang pernah diungkapkan Hatta pada tahun

1945, Soekarno mengatakan bahwa, ia cemas kalau banyak bagian negara Republik Indonesia memisahkan diri, atau negara bekas jajahan Hindia Belanda, seperti Irian Barat juga tidak ikut menggabungkan diri dengan Indonesia yang beruh

⁷⁸Masyumi menjadi partai Islam terbesar di dunia (yang mewadahi kelompok tradisional dan moderns) sebelum pecah dengan keluarnya PSII pada 1947 dan NU di tahun 1952.

⁷⁹Sekaligus sebagai perubahan organisasi dari jam’iyyah (gerakan sosial keagamaan) menjadi partai politik. NU kembali ke Khittah perjuangannya tahun 1926 di bidang sosial keagamaan pada 1982 saat Muktamar Ke-27 di Situbondo. Lihat, Warkum Sumitro, *Perkembangan Hukum Islam*, h. 96

⁸⁰Dikutip dari, Douglas E. Ramage. *Percaturan Politik*, h. 29

Islami ini. Akibat sentralisasi kekuasaan yang semakin dominan, menciptakan hubungan buruk antara pemerintah pusat dan daerah⁸¹.

Sejak tahun 1956 politik kerakyatan telah memberikan garis pengelompokan berdasarkan etnis dan geografis, yang dimulai dengan munculnya berbagai dewan daerah di luar Jawa, mencapai puncaknya dengan meletusnya peristiwa PRRI pada Februari 1958, yaitu peristiwa serius yang mengancam keutuhan teritorial. Kelihatannya operasi politik rakyat pada 1950-1957, tidak dapat dikekang lagi, sehingga membawa Indonesia ke dalam suatu impasse yang serius.⁸² Hal ini antara lain disebabkan karena dikotomi “politik Islam” dan “non-politik Islam” di kalangan umat Islam yang berlangsung lama,⁸³ dengan disertai faktor-faktor lain yang menggejolak pada saat itu.

Demokrasi Parleментар telah menumbuhkan suburkan perdebatan yang tak henti-hentinya di parlemen, partai-partai politik, baik besar maupun kecil, benar-benar menjadi kekuatan yang tak terbendung di dalam parlemen. Perdebatan yang berujung pada pertikaian yang berlarut-larut menyebabkan kabinet atau pemerintahan sering jatuh bangun, hidup mati, dan silih berganti, sehingga kebijakannya sering berubah-ubah. Kabinet pra-pemilu 1955 secara umum tidak bertahan lebih lama dari rata-rata delapan bulan. Akibatnya, pemerintahan tidak berjalan stabil dan perkembangan ekonomi politiknya mengalami pasang surut.

Adanya ketegangan yang tak terkendali, memunculkan gerakan Islam dengan membentuk

⁸¹Afan Gaffar, *Politik Indonesia*, h. 26.

⁸² Herbert Feit, “Demokrasi: Tantangan Tanpa Akhir” dalam *Prisma* No. 7 Tahun VII/1978, Jakarta, h. 41., dikutip Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia*, h. 131.

⁸³M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru*, cet. I (Jakarta: Logos, 2001), h. 21

Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia (PRRI) tahun 1958. Peristiwa ini dipandang sebagian besar orang adalah gerakan separatis, perlawanan terhadap pemerintahan dan negara Republik Indonesia yang sah.⁸⁴ Arsitek gerakan ini adalah para tokoh Masyumi. Kemudian gerakan ini memicu terjadinya beberapa peristiwa lain yang justru mematikan demokrasi parlementer, sekaligus memantapkan jalan bagi tegaknya demokrasi terpimpin. Kalau ditelusuri, adanya ketegangan psiko-politis antara pemimpin-pemimpin Masyumi, khususnya Natsir, dengan Soekarno, sejak beberapa bulan terbentuknya negara kesatuan dengan UUDS 1950.⁸⁵ Ketegangan ini terjadi karena adanya perbedaan pandangan (ideologi) dalam sistem kenegaraan, hal ini didukung dengan patronase kebangsaan, yang mengakibatkan pecah belahnya kekuatan keislaman, kebangsaan, dan kesatuan kedaulatan negara Indonesia.

Tahun-tahun ini arus politik hukum Islam sangat deras, perjuangan umat Islam dan gerakan masyarakat sangat kuat, sehingga berpotensi dominan untuk mempengaruhi pemerintah dalam membuat kebijakan. Keadaan seperti di atas berakhir pada Dekrit Presiden 1 juli 1959, yang dalam konsiderannya menyatakan bahwa Piagam Jakarta menjiwai UUD 1945.

Keterlibatan para tokoh Masyumi⁸⁶ dalam peristiwa PRRI tersebut, berakibat fatal bagi partainya sendiri, Masyumi sebagai partai Islam yang gigih dan kokoh dalam mempertahankan prinsip Islam, mendapat

⁸⁴ Suswanta, *Keberanian Untuk Takut; Tiga Tokoh Masyumi dalam Drama PRRI* (Yogyakarta: Avyrouz, tt), h. 1.

⁸⁵ Lihat A. Syafi'i Maarif, *Islam dan Politik*, h. 70-76. Mengenai interview langsung antara Syafi'i Maarif dengan Mohammad Natsir.

⁸⁶ Tokoh yang nyata terlibat dalam peristiwa tersebut ialah, Sjafruddin Prawiranegara (sebagai pimpinan PRRI), Mohammad Natsir (juru bicara), serta Burhanudin Harahap (sebagai Menteri Pertahanan dan Keamanan).

implikasi dari peristiwa tersebut. Masyumi harus dibubarkan, dengan Surat Keputusan Presiden No. 200/1960 (tertanggal 17 Agustus 1960) bahwa Masyumi harus dibubarkan, dalam waktu 30 hari setelah surat itu dikeluarkan, kalau tidak Masyumi akan dinyatakan sebagai "partai terlarang". Ternyata kurang dari sebulan setelah menerima surat itu, pimpinan Masyumi menyatakan partainya bubar, Pada tanggal 13 September 1960.⁸⁷

Masa Republik Indonesia Serikat

Belum genap setahun kemerdekaan Indonesia, Belanda kembali datang untuk melanjutkan kolonialismenya dengan membonceng tentara Sekutu yang sebenarnya bertugas untuk melucuti tentara Jepang yang telah kalah, Belanda secara sepihak menduduki beberapa tempat di kota-kota Indonesia, dan membangun kembali pemerintahan Belanda. Beberapa bagian negara Indonesia didirikan menjadi negara oleh Belanda dalam rangka rekayasa untuk memusnahkan Republik Indonesia dan menggantinya dengan Republik Indonesia Serikat, yaitu negara Indonesia Timur (1946), Negara Sumatera Timur (1947), Negara Pasundan (1948), Negara Sumatera Selatan (1948), Negara Madura (1948), dan beberapa bagian lain yang ketika itu masih dalam tahap persiapan.⁸⁸

⁸⁷Uswanta, Keberanian Untuk Takut, h.2-3. Lihat juga M. Din Syamsuddin, Islam dan Politik, h. 30. Beliau menjelaskan, bahwa pelarangan ini karena pengaruh PKI atas presiden Soekarno untuk segera membubarkan Masyumi dan gerakan mudanya, dengan tuduhan Gerakan Pemuda Islam Indonesia (GPII) terlibat dalam upaya membunuh Presiden Soekarno tahun 1957.

⁸⁸Joeniarto, Sejarah Ketatanegaraan Republik Indonesia, cet. III, (Jakarta: Bumi Aksara, 1990), h. 60-61.

Indonesia kembali melakukan perlawanan terhadap Belanda, peperangan yang dikenal dengan Revolusi Kemerdekaan itu berhasil menarik perhatian Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) yang kemudian mengusulkan diselenggarakannya konferensi antara Indonesia dan Belanda, dengan menyertakan Byeenkomst voor Federal Overleg (BFO).⁸⁹

Konferensi yang dikenal sebagai Konferensi Meja Bundar (KMB) itu berlangsung tanggal 2 November 1949 dan menghasilkan tiga hal pokok; Pertama, pembentukan Negara Indonesia Serikat; Kedua, penyerahan kedaulatan kepada Republik Indonesia Serikat;⁹⁰ Ketiga, pembentukan uni-RIS Belanda. Penyerahan kedaulatan direncanakan pada tanggal 27 Desember 1949, sehingga UUD akan dipersiapkan oleh delegasi Republik Indonesia bersama-sama BFO. Rancangan UUD hasil kerja delegasi Indonesia dan BFO itu diberi nama Konstitusi RIS, dan disepakati berlaku sejak tanggal 27 Desember 1949. Kata “konstitusi” dalam Konstitusi RIS digunakan dalam arti sama dengan UUD (konstitusi tertulis) seperti yang dipakai di Amerika Serikat.⁹¹

Walaupun hasil KMB diterima oleh pemerintahan Republik Indonesia, namun, tampaknya hanya setengah hati. Hal itu terbukti dengan timbulnya perbedaan dan pertentangan di antara kekuatan politik yang ada di Republik Indonesia, dua kekuatan besar saling berhadapan, yaitu yang anti Negara Federal- RIS (Pendukung NKRI) dan pendukung Negara Federal-RIS.

Hasil KMB, berupa RIS, justru menyebabkan Indonesia berada dalam situasi krisis, karena adanya sikap yang saling bertentangan terhadap ketentuan KMB yang mengubah bentuk negara kesatuan menjadi bentuk

⁸⁹BFO adalah ikatan negara-negara bagian yang dibentuk oleh Belanda.

⁹⁰Pihak Indonesia biasanya tidak mengartikan penyerahan, melainkan “pemulihan” atau pengakuan.

⁹¹Maifud MD, Politik Hukum di Indonesia, h. 39.

negara serikat, federal. Hasil KMB tersebut tidak bulat sepenuhnya diterima oleh masyarakat Indonesia. Perbedaan penerimaan itu terjadi antara para pendukung dan penentang dari bentuk negara kesatuan dan negara federal. Dari sinilah Indonesia ingin mewujudkan proses politik yang demokratis, dari sistem presidensil ke demokrasi parlementer.

Dalam prosesnya kemudian, terjadilah berbagai tuntutan agar pemerintah segera membubarkan negara-negara bagian itu. Proses likuidasi daerah-daerah yang menjadi negara bagian RIS dilakukan secara formal lewat undang-undang dan peraturan yang dikeluarkan pemerintah yang disetujui oleh DPR dan Senat RIS. Ini dilakukan pada 8 Maret 1950 dan juga UU Darurat No. 11 Tahun 1950, dan selanjutnya, pada 9 Maret 1950 pemerintah dengan Keputusan Presiden RI No. 108 sampai No. 113 Tahun 1950 mengeluarkan penetapan tentang pembubaran berbagai daerah negara bagian dan menggabungkannya dengan negara Republik Indonesia-Yogya.⁹²

Pada 3 April 1950, beberapa tahun setelah terjadinya penyerahan kedaulatan dari Belanda ke Republik Indonesia. Umat Islam melalui Natsir mengajukan resolusi penyatuan kembali seluruh wilayah Indonesia di sidang parlemen RIS, Natsir (ketua Masyumi) dan kalangan Islam lainnya melontarkan “mosi” atau “resolusi integrasi” yang menuntut dibentuknya Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Berkat mosi itu pembentukan NKRI tak terelakkan, yang dijamin dalam dan menggunakan UUDS 1950.⁹³

⁹²Anhar Gonggong, Menengok Sejarah Konstitusi Indonesia, h, 24.

⁹³Idris Thaha, Demokrasi Religius; Pemikiran Politik Nurcholis Majid dan M. Amien Rais (Jakarta: Teraju 2005), h. 160-161.

Demokrasi Terpimpin (1959-1966)

Dekrit Presiden 5 Juli 1959

Sidang konstituante 1959 mengalami kegagalan untuk membuat dasar negara RI dan penderitaan rakyat, terutama di daerah-daerah, bertambah parah. Sebagai jalan keluarnya, pemerintah menganjurkan kepada konstituante supaya kembali ke UUD 1945 pada 21 Februari 1959. Sebelum dikeluarkannya dekrit menurut Firdaus AN,⁹⁴ ia menemui Idham Khalid di kantor Wakil Perdana Menteri, agar Piagam Jakarta diusulkan menjadi termasuk dalam salah satu dekrit nanti. Kemudian usul ini ditindak lanjuti oleh Djuanda,⁹⁵ melalui pidatonya, ia menekankan bagaimana pentingnya Piagam Jakarta sebagai pengembalian amanat penderitaan rakyat.

Dekrit diumumkan di Jakarta pada tanggal 5 Juli 1959, di dalam dekrit terdiri dari delapan alinea dan alinea kelima berbunyi: "Bahwa kami berkeyakinan bahwa Piagam Jakarta tertanggal 22 Juni 1945 menjiwai Undang Undang Dasar 1945 dan adalah merupakan suatu rangkaian kesatuan dalam konstitusi tersebut." Kalimat itulah yang dianggap penting bagi kalangan Islam, yang dapat menyatukan kembali para tokoh Islam "yang kuat agamanya", setelah sekian lama melakukan pemberontakan ke dalam Republik Indonesia, di samping karena amnesti dan abolisi.

Dekrit Presiden dikeluarkan karena tidak tercapainya kata sepakat dalam sidang konstituante, antara kelompok nasionalis sekuler dan nasionalis Islam, yang masing-masing mempertahankan usulan dan prinsipnya. Majelis ini menemui jalan buntu pada bulan Juni 1959, sebab mayoritas anggota faksi-fraksi sudah

⁹⁴Firdaus A.N Dosa-Dosa Politik Orde Lama dan Orde Baru yang Tidak Boleh Berulang lagi di Era Reformasi, cet. I (Jakarta: Al-Kautsar, 1999), h. 78-82

⁹⁵Djuanda saat itu masih menjabat selaku Perdana Menteri.

tidak mau lagi menghadiri Sidang. Menghadapi krisis konstitusional ini Presiden Soekarno mengambil tindakan dengan mengeluarkan Dekrit Presiden yang disetujui kabinet pada 3 Juli 1959.⁹⁶

Dekrit Presiden 5 Juli 1959 memuat tiga diktum yakni, pertama, pembubaran Konstituante; Kedua, penetapan berlakunya kembali UUD 1945 dan tidak berlakunya lagi UUDS 1950; ketiga, (janji/rencana) pembuatan Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara (MPRS) dan Dewan Pertimbangan Agung Sementara (DPAS).⁹⁷ Sejak dikeluarkannya dekrit itu, dimulailah langgam otoritarian kehidupan politik Indonesia, di bawah bendera demokrasi terpimpin. Demokrasi terpimpin akan mengolah proses pengambilan keputusan melalui musyawarah mufakat dan berdasarkan semangat gotong royong. Implikasi sistem ini dijabarkan dalam amanat presiden tanggal 17 Agustus 1959 yang diberi nama Manifesto Politik (Manipol) yang rinciannya secara sistematis dikenal dengan akronim USDEK⁹⁸

Secara yuridis konstitusional, keluarnya dekrit itu dipersolakan keabsahannya sebab, menurut UUDS 1950 Presiden tidak berwenang "memberlakukan" atau "tidak memberlakukan" sebuah UUD seperti yang dilakukan melalui dekrit, di sisi lain tindakan ini mendapat pembenaran dari sebagian pihak. Menurut Wirojono Prodjodikoro, presiden dalam keadaan tertentu dapat melakukan tindakan di luar hukum tata negara, dengan alasan penyelamatan negara. Hal senada juga dilontarkan oleh Usep Ranuwidjaja dan Tolchah Mansur, bahwa dekrit adalah tindakan hukum yang sah, karena terpaksa dilakukan demi menjaga keutuhan dan kesejahteraan

⁹⁶Endang Saifuddin Anshari, Piagam Jakarta, h. 109-110.

⁹⁷Mahfud MD, Politik Hukum di Indonesia, h. 133 .

⁹⁸USDEK adalah singkatan dari: UUD 1945, Sosialisme Indonesia, Demokrasi Terpimpin, Ekonomi Terpimpin, Kepribadian Indonesia

Indonesia sesuai dengan pasal 28 UUDS, dan kekuasaannya terletak pada hukum darurat untuk menyelamatkan bangsa dan negara.⁹⁹ Perlu dicatat, ada dua kata kunci yang dapat dipahami dari dekrit tersebut yakni, Piagam Jakarta 'menjiwai' UUD 1945, dan sebagai 'rangkaian kesatuan' dengan konstitusi itu sendiri. Atas dasar pernyataan eksplisit ini, maka umat Islam sebenarnya bisa membuat perundang-undangan atau peraturan yang sesuai dan tidak bertentangan dengan syari'at hukum Islam, yang berlaku bagi para pemeluknya.¹⁰⁰

Soekarno, Militer dan PKI

Pada demokrasi terpimpin peran politik Islam menemui masa suram, karena memang yang mempunyai peran dan kekuatan besar pada masa ini adalah PKI, Militer, dan Soekarno. Posisi Islam semakin mengkhawatirkan ketika Soekarno membubarkan partai Islam terbesar (Masyumi), karena dituduh terlibat dalam pemberontakan regional berideologi Islam. Dalam usaha menyeimbangkan kekuatan-kekuatan ideologis antara Islam, Nasionalisme, dan Komunisme, Soekarno tidak hanya menganjurkan konsep Pancasila, melainkan sebuah konsep NASAKOM,¹⁰¹ yang akhirnya malah menimbulkan struktur politis dan ideologis menjadi labil. Keadaan seperti ini berlangsung pada awal tahun 1960-an, karena masing-masing kepentingan politisnya jelas saling berlawanan.¹⁰²

⁹⁹Lihat Mahfud MD, Politik Hukum di Indonesia, h. 134-136.

¹⁰⁰Idris Taha, Syariat Islam Jiwai UUD 1945 dalam Syariat Islam Yes Syari'at Islam No, h. 135. Lihat juga Endang Saifuddin Anshari, Piagam Jakarta, h. 149.

¹⁰¹NASAKOM, berarti persatuan antara nasionalisme, agama dan komunisme. Konsep ini dimunculkan Soekarno pada masa demokrasi terpimpin.

¹⁰²Douglas E. Ramage. Percaturan Politik, h. 34

Kekuatan Islam yang dipresentasikan Masyumi, dianggap mengancam kekuasaan Soekarno. Pada saatnya, pemerintah melakukan pemangkasan partai politik dari 24 partai menjadi 10 partai. Partai-partai yang dianggap membahayakan kekuatan pemerintah (Soekarno) disingkirkan melalui berbagai keputusan. Seperti Penetapan Presiden RI No. 7/1959 tentang Syarat-syarat dan Penyederhanaan Partai; PP.RI No. 13/1960 tentang Pengakuan Pengawasan dan Pembubaran Partai; PP.RI No. 25/1960 tentang Perubahan Peraturan Presiden RI No. 13/1960; Kepres RI No. 129/1961 tentang Pengakuan Partai-partai yang tidak Memenuhi PP. RI No. 13/1960 dan Kepres No. 44/1961 tentang Pengakuan Partai- partai yang Memenuhi PP RI No. 13/1960.

NU dengan sikap moderatnya tidak dicurigai pemerintah, memang dapat dianggap mewakili umat Islam, namun pada kenyataannya NU tidak dapat mengendalikan Soekarno yang Otoriter. Perannya di bidang politik hukum untuk memberikan tempat bagi hukum Islam dalam tata hukum nasional tidak berarti, namun dengan gerakan kultural, NU berperan sangat besar dalam pengembangan nilai-nilai Islam di tengah-tengah masyarakat.

Tindakan nyata yang dilakukan pemerintah demokrasi terpimpin untuk mendegradasikan nilai-nilai Islam dan posisi Islam di Indonesia yakni, dengan lahirnya ideologi “Nasakom”, sebuah ideologi yang dipandang tidak rasional, kemudian ideologi ini mendapat reaksi dari pemimpin-pemimpin Islam, hingga akhirnya jargon ideologi itu kabur dengan sendirinya.¹⁰³ Ketiga kekuatan besar ini saling memanfaatkan. Soekarno dibutuhkan oleh PKI untuk menjadi pelindung Angkatan Darat, sedangkan Angkatan Darat membutuhkan Soekarno untuk memberi legitimasi bagi keterlibatannya dalam politik. Soekarno sendiri membutuhkan PKI dan Militer (Angkatan Darat),

¹⁰³Warkum Sumitro, *Perkembangan Hukum Islam*, h, 111.

karena Militer dapat dihadapkan dengan PKI. Sedangkan partai-partai politik hanya berada pada lingkaran pinggir kekuatan tersebut.¹⁰⁴ Persekutuan ini bukanlah persekutuan spiritual atau ikatan saling menghormati, melainkan ikatan yang berdasar pada kepentingan bersama terbatas. Tarik menarik antara Soekarno, Militer, dan PKI mencapai puncaknya pada bulan September 1965. PKI melakukan kudeta atas Soekarno namun gagal. Pada tahun 1966 Soekarno mengeluarkan Supersemar kepada Soeharto (pimpinan Angkatan Darat) untuk mengatasi krisis politik yang berlangsung. Inilah akhir dari periode demokrasi terpimpin sekaligus mengakhiri Orde Lama.

Menurut Syafi'i Maarif, Soekarno memberlakukan sistem demokrasi terpimpin lebih didasarkan pada alasan memperkuat persatuan dan kesatuan bangsa, dengan model ini tujuan revolusi, terwujudnya masyarakat yang adil dan makmur akan terlaksana. Tetapi dalam prakteknya, demokrasi terpimpin tidak pernah dilaksanakan secara konsekuen oleh Soekarno. Makna dan penggunaannya diselewengkan, sebab yang memimpin demokrasi itu bukan lagi pancasila tetapi sang pemimpin sendiri (Soekarno).¹⁰⁵ Sikap dan tindakan Soekarno dengan demokrasi terpimpinnya ini ditanggapi oleh kalangan Islam, dengan beraneka ragam, ada yang "mendukung" ada pula yang menentang dengan keras.¹⁰⁶

¹⁰⁴Mahfud MD, Politik Hukum di Indonesia, h. 145-146.

¹⁰⁵Ahmad Syafi'i Maarif, Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante (Jakarta: LP3ES, 1996), h. 178.

¹⁰⁶Lihat Idris Taha, Demokrasi Religius, h. 172-173.

B. Karakter Produk Hukum

Piagam Jakarta

Piagam Jakarta yang dituangkan dalam Rancangan Mukadimah UUD, mengakomodasi Islam sebagai dasar negara, khusus bagi umat Islam. Kalimat "Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya." Sebagai sila pertama, terlepas prosedural atau tidak,¹⁰⁷ nyatanya tujuh kata yang memberi landasan bagi hukum Islam itu, disetujui oleh sidang pleno II BPUPKI sebagai dasar negara. Namun demikian, arah sejarah berbelok pada sidang PPKI 18 Agustus 1945, Piagam Jakarta dihapuskan atas inisiatif Mohammad Hatta dan tidak jadi dituangkan secara eksplisit dalam UUD 1945.¹⁰⁸

Sebelum dimulainya rapat PPKI pada tanggal 18 Agustus 1945, Mohammad Hatta, mengundang beberapa anggota PPKI yang dianggap termasuk kalangan Islam untuk melakukan pembicaraan informal. Agenda pertemuan itu ialah meninjau kembali perumusan tentang kewajiban menjalankan syari'at Islam dan beberapa ketentuan menyangkut Islam dalam pembukaan dan batang tubuh UUD hasil kesepakatan BPUPKI. Wakil yang diundang adalah K.H.A. Wahid Hasyim, Ki Bagus

¹⁰⁷Menurut Mahfud MD, terjadi perbedaan keterangan mengenai penyusun Mukadimah dengan Piagam Jakarta, di dalam buku Yamin disebutkan bahwa Piagam Jakarta, disusun oleh panitia sembilan yang ditunjuk oleh BPUPKI pada sidang 1 Juni 1945, tetapi di dalam buku AB Koesoema dikemukakan bahwa sebenarnya panitia sembilan itu tidak pernah dibentuk oleh BPUPKI, melainkan dibentuk secara spontan dan tidak prosedural oleh Soekarno karena perkembangan situasi Perang Dunia II yang memanas.

¹⁰⁸MahfudMD, Perjuangan dan Politik Hukum Islam di Indonesia, h. 6.

Hadikusumo, Kasman Singodimedjo, dan Teungku Mohammad Hasan.¹⁰⁹ Pada rapat PPKI 18 Agustus tersebut, Hatta menyampaikan empat usul perubahan rancangan Pembukaan dan Batang Tubuh UUD:

1. Kata “Mukaddimah” diganti dengan kata “Pembukaan”.
2. Dalam Preamble (Piagam Jakarta) anak kalimat “berdasarkan kepada ke-Tuhan-an dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya” diubah menjadi “berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa”.
3. Pasal 6 ayat (1), Presiden ialah orang Indonesia asli dan beragama Islam”, kata-kata ‘dan beragama Islam’ dicoret.
4. Sejalan dengan perubahan kedua di atas, maka pasal 29 ayat (1) menjadi “Negara berdasarkan atas ketuhanan Yang Maha Esa” sebagai pengganti “Negara berdasarkan atas ketuhanan dengan menjalankan syari’at Islam bagi pemeluk-pemeluknya”.¹¹⁰

Setelah membacakan perubahan-perubahan tersebut, Hatta menyatakan keyakinannya: “Inilah perubahan yang maha penting menyatukan segala bangsa”. Hanya beberapa jam kemudian, (13.45) panitia persiapan menerima dengan bulat teks perubahan Preamble dan batang tubuh UUD tersebut, dengan beberapa perubahan itu kemudian dikenal sebagai “Undang-Undang Dasar 1945”.¹¹¹ Pencoretan tujuh kata

¹⁰⁹Umar Basalim, Pro-Kontra Piagam Jakarta, h. 36-37.

¹¹⁰Endang Saifuddin Anshari, Piagam Jakarta, h. 47.

¹¹¹Ibid., h.48. Bandingkan dengan Yudian Wahyudi, Maqashid Syari’ah dalam Pergumulan Politik: Berfilsafat dari Harvard ke Sunan Kalijaga, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007), h. 32-33, dan dalam buku yang sama, h. 70-71. Dengan menggunakan filsafat garam, bagi Hatta, tujuh kata itu adalah gincu, tampak tapi tidak berpengaruh. sebaliknya, “Yang Maha Esa” adalah garam, karena tidak memamerkan identitas Islam tetapi sangat berpengaruh. substansi, bagi Hatta, lebih penting dari pada kulit.

(Piagam Jakarta) tersebut mengecewakan bagi umat Islam, karena merasa kehilangan legalitas untuk pemberlakuan hukum Islam.¹¹² Wakil-wakil Islam di PPKI, melakukan hal demikian, dengan penuh kesadaran menyelamatkan “bayi” Indonesia yang baru berumur sehari itu agar tetap dapat “hidup” untuk seterusnya. Untuk itu umat Islam rela membayar mahal dengan pencoretan tujuh kata dalam pembukaan UUD dan pasal-pasal dalam batang tubuh UUD tentang Islam. Maka demikian, menjadi sulit untuk siapa pun melegal-positifkan hukum Islam (syari’at) dalam bingkai konstitusi negara.

Namun, Piagam Jakarta tetap dijadikan sebagai landasan pijak, karena dokumen historis itu telah dikukuhkan dengan Dekrit Presiden 5 Juli 1959.¹¹³ Sebelum dikeluarkannya Dekrit 5 Juli 1959, tercatat empat versi pernyataan berbeda mengenai Piagam Jakarta. Pertama, pada 19 Februari 1959, kabinet hanya menyatakan, “...diakuai adanya Piagam Jakarta tertanggal 22 Juni 1945 yang ditandatangani oleh...” Kedua, pada 2 Maret 1959 pemerintah menerangkan kepada anggota DPR, bahwa “...mengakui pula adanya Piagam Jakarta tertanggal 22 Juni 1959, yang mendahului pembentukan Undang-Undang Dasar 1945.” Ketiga, pada 22 April 1959, dalam pernyataan kepada konstituante, Presiden Soekarno mengakui, “...Piagam Jakarta adalah dokumen historis yang memelopori dan mempengaruhi pembentukan Undang-Undang Dasar 1945.” Keempat, pada 21 Mei 1959, dalam jawabannya

¹¹²Dalam pandangan Firdaus A.N, PPKI melakukan pencoretan (menghapus) Piagam Jakarta adalah menyimpang dari wewenang dan tugasnya, yaitu mensahkan UUD yang telah rampung dibuat oleh BPUPKI kemudian memilih presiden dan wakil presiden; bukan menghapus Piagam Jakarta. Lihat Firdaus A.N. Dosa-Dosa Politik, h. 101.

¹¹³Warkum Sumitro, Perkembangan Hukum Islam, h. 118.

kepada konstituante, pemerintah mengakui adanya piagam Jakarta... sebagai dokumen historis yang menjiwai penyusunan Pembukaan Undang-Undang Dasar 1945 yang menjadi bagian dari pada konsitusi proklamasi..."¹¹⁴

Keempat versi yang berbeda itu memancing perdebatan panjang lagi dalam konstituante, perihal pengakuan dan penjiwaan Piagam Jakarta dalam UUD 1945. Sidang konstituante sampai harus melakukan pemungutan suara hingga tiga kali (30 Mei, 1 Juni, dan 2 Juni 1959) untuk mencapai kesepakatan kembali pada UUD 1945, namun kesepakatan tidak tercapai, sampai pada akhirnya konstituante dibubarkan¹¹⁵ lewat Dekrit Presiden 5 Juli 1959.

Hukum Islam dalam Konstitusi RIS dan UUDS 1950

Sejarah perkembangan demokrasi, Republik Indonesia di masa Orde Lama telah memberlakukan 3 (tiga) Undang Undang Dasar, yakni; UUD 1945, Konstitusi RIS 1949 dan UUDS 1950 (berlaku selama Demokrasi Liberal/Demokrasi Parlementer), dan kembali ke UUD 1945 pada tahun 1959 (Demokrasi Terpimpin), yang mana setiap UUD mencerminkan konsep-konsep dan alam pikiran dari masa di mana ia dilahirkan, dan merupakan hasil dari keadaan materiil dan spirituil dari masa undang-undang itu di buat.

Dalam sejarahnya, Indonesia telah melalui 4 (empat) tahap perkembangan UUD yaitu:

- a. UUD 1945 mulai berlaku 18 Agustus 1945-27 Desember 1949. berlaku pada awal kemerdekaan, yang secara de facto hanya berlaku di Jawa, Madura, dan Sumatra.
- b. Konstitusi RIS (27 Desember 1949-17 Agustus 1950) berlaku untuk seluruh Indonesia kecuali Irian Barat.
- c. UUD Sementara 1950 (17 Agustus 1950-5 Juli 1959)

¹¹⁴Idris Taha, Syariat Islam Jiwai UUD 1945 dalam Syariat Islam Yes Syari'at Islam No, h.134.

¹¹⁵Endang Saifuddin Anshari, Piagam Jakarta, h. 105-107.

secara de facto berlaku untuk seluruh Indonesia kecuali Irian Barat. dan kembali ke- UUD 1945 (5 Juli 1959-sekarang) berlaku untuk seluruh Indonesia.

Setiap pergantian UUD mencerminkan anggapan bahwa perubahan konstitusi yang dihadapi bersifat sangat fundamental, sehingga mengadakan perubahan pada UUD yang sedang berlaku tidak menyalahi.¹¹⁶ Keberadaan hukum Islam dalam konstitusi RIS tidak jauh berbeda dengan yang terdapat dalam UUD 1945, pada mukadimah Konstitusi alinea II disebutkan bahwa "dengan berkat dan rahmat tuhan kemerdekaan Indonesia telah sampai kepada tingkat yang berbahagia dan luhur." Dalam Konstitusi RIS, pada bidang agama terdapat ketentuan yang bersifat "demokrat", rumusannya terdapat dalam pasal 18 Konstitusi RIS yang berbunyi sebagai berikut:

Setiap orang berhak atas kebebasan pikiran, keinsyafan batin dan agama, hak ini meliputi pula kebebasan bertukar agama atau keyakinan, begitu pula kebebasan mengaut agamanya atau keyakinannya baik sendiri-sendiri maupun bersama-sama dengan orang lain, baik di muka umum maupun di lingkungan sendiri, dengan jalan mengajarkan, mengamalkan, beribadah, menaati perintah dan aturan-aturan agama, serta dengan jalan mendidik anak-anak dalam iman dan keyakinan orang tua mereka.

Menurut Samsul Wahidin dan Abdurrahman, ketentuan pasal 18 Konstitusi RIS tersebut bersifat demokrat, karena tidak mengakui agama secara konkret sebagai suatu yang mempunyai hubungan asasi antara warga negara dengan tuhan. Dengan demikian, konstitusi RIS ini meletakkan hukum Islam sebagai suatu aturan hukum yang tidak banyak

¹¹⁶Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, cet. XXII (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama), h. 104.

mengilhami lahirnya RIS.¹¹⁷

Piagam persetujuan antara Republik Indonesia Serikat dan Republik Indonesia ditandatangani oleh Hatta dan A. Halim pada tanggal 19 Mei 1950.¹¹⁸ Piagam tersebut memuat persetujuan untuk kembali dibentuk “negara kesatuan” sesuai dengan Proklamasi 17 Agustus 1945. Untuk menindak lanjuti persetujuan itu, dibentuklah panitia untuk merancang UUDS, panitia ini berhasil membuat suatu rancangan UUDS yang setelah diadakan perubahan-perubahan oleh pemerintah RIS dan pemerintah RI, disampaikan kepada BP-KINP RI, dan DPR serta Senat RIS. Tanpa memberikan amandemen, ketiga lembaga negara tersebut menyetujui rancangan UUDS untuk diberlakukan dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia.¹¹⁹

Berlakunya Konstitusi RIS tidak berlangsung lama, karena kondisi objektif waktu itu, seluruh rakyat Indonesia dari negara-negara bagian menghendaki bentuk susunan negara kesatuan. Mohammad Nastir, lewat mosi mengajukan ajakan yang berisi mengubah RIS menjadi RI kembali, mosi ini diterima secara aklamasi dan pada 17 Agustus 1950. Indonesia diploklamirkan kembali sebagai NKRI dan lahir UUDS 1950. Secara yuridis, hukum Islam dalam UUDS 1950 berada dalam Pembukaan, pada alinea III tertera kalimat: “Dengan berkat dan rahmat tuhan tercapailah tingkat sejarah yang berbahagia dan luhur”. Dalam kehidupan beragama, UUDS tidak mengatur secara moderat sebagaimana Konstitusi RIS yang memberikan jaminan kebebasan beragama, keinsyafan batin dan pikiran.¹²⁰

¹¹⁷Syamsul Wahidin dan Abdurrahman, *Perkembangan Ringkas Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Akademika Presindo, 1984) h. 65-66.

¹¹⁸Hatta sebagai Perdana Menteri mewakili RIS, sedangkan A. Halim mewakili Republik Indonesia.

¹¹⁹Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia*, h. 41.

¹²⁰Warkum Sumitro, *Perkembangan Hukum Islam*, h, 102

BAB IV

KONFIGURASI POLITIK DAN HUKUM ISLAM ERA ORDE BARU

A. Peristiwa G30S/PKI

Partai Komunis Indonesia (PKI) sejak tahun 1963 – ketika UU Darurat dicabut oleh Soekarno – melakukan kudeta, dengan cara tidak lagi memilih jalan damai dalam berpolitik, PKI lebih memilih jalan radikal dengan melakukan serangan-serangan yang sangat agresif terhadap pihak yang dianggap musuh terutama umat Islam dan Angkatan Darat.¹²¹ Tarik menarik antara Soekarno, Militer dan PKI pada era demokrasi terpimpin mencapai titik puncaknya pada bulan September 1965, menyusul kudeta PKI yang gagal yang kemudian dikenal sebagai G 30 S/PKI. Dalam peristiwa ini umat Islam memainkan peran yang sangat besar dalam menumpas PKI. Kalangan NU dan Muhammadiyah menganggap tindakan menghancurkan PKI sebagai suatu kewajiban agama, bahkan para ulama Aceh dengan tegas menyatakan, bahwa ajaran komunisme adalah “kufur” dan haram hukumnya dianut oleh umat Islam.¹²² Momentum inilah yang akan dijadikan tonggak kelahiran Orde Baru.

Kemelut krisis politik yang tak terkendali, ditandai dengan maraknya demonstrasi dari berbagai kalangan pada zaman demokrasi terpimpin yang mendorong Soekarno untuk mengeluarkan Surat Perintah Sebelas Maret (Supersemar) 1966 yang ditujukan kepada

¹²¹Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia*, cet. III, (Jakarta: LP3ES, 2006), h. 197.

¹²²M. Rusli Karim, *Negara dan Peminggiran Islam Politik*, cet. I (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), h. 25., lihat juga M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru* (Jakarta: Logos, 2001), h. 29-31.

Soeharto¹²³ berisi untuk:

Pertama, mengambil segala tindakan yang dianggap perlu, untuk terjaminnya keamanan dan ketenangan serta kestabilan jalannya pemerintahan dan jalannya revolusi, serta menjamin keselamatan pribadi dan kewibawaan Pemimpin/Presiden/Panglima Tertinggi/Pemimpin Besar Revolusi/Mandataris MPRS demi untuk keutuhan bangsa dan negara Republik Indonesia, dan melaksanakan dengan pasti segala ajaran pemimpin revolusi. Kedua, mengadakan koordinasi pelaksanaan perintah dengan panglima-panglima angkatan lain dengan sebaik- baiknya. Ketiga, supaya melaporkan segala sesuatu yang bersangkutan paut dalam tugas dan tanggung jawabnya seperti tersebut di atas.

Surat perintah tersebut dijadikan alat legitimasi yang sangat efektif bagi Angkatan Darat untuk melangkah lebih jauh dalam panggung politik. Sehari setelah surat perintah itu diterima, Soeharto langsung membubarkan PKI. Dengan tindakan itu maka habishlah permainan PKI dalam peta politik Indonesia, sehingga tidak ada lagi ancaman manifes dari partai ini. Setelah PKI dibubarkan, tiba gilirannya pengambilan tindakan terhadap tokoh-tokoh PKI dan pendukung Soekarno dari berbagai lembaga. Kemudian keluar pengumuman presiden yang ditandatangani Letjen Soeharto, pada tanggal 18 Maret 1966 berisi pengamanan terhadap beberapa menteri kabinet dwikora yang dianggap ada indikasi terlibat dalam G30S/PKI. Pengamanan di samping dilakukan terhadap orang-orang pendukung PKI atau Soekarno di kabinet, penindakan (penumpasan) itu dilakukan juga terhadap mereka yang ada di birokrasi, ABRI, dan DPR.¹²⁴

¹²³Soeharto waktu itu menjabat selaku Letnan Jenderal (Pemimpin Tertinggi) Angkatan Darat.

¹²⁴Joeniarto, Sejarah Ketatanegaraan Republik Indonesia, h. 140. Lihat dalam Mohtar Mas'ood, Ekonomi

Pada bulan Juni 1966 DPR-GR, setelah dibersihkan dari unsur PKI dan pendukung Soekarno, kemudian mengadakan sidang-sidang yang hasil kesepakatnya mengeluarkan sebuah Memorandum yang memuat usul tentang sumber tertib hukum, tata urutan perundang-undangan, dan skema susunan kekuasaan menurut UUD 1945. Memorandum ini diterima dalam Sidang Umum MPRS IV yang berlangsung bulan Juli 1966 dan dijadikan lampiran otentik ketetapan MPRS No. XX/MPRS/1966, dalam memorandum itu disebutkan bahwa Supersemar adalah dasar hukum bagi lahirnya Orde Baru di bawah pimpinan Soeharto. Secara khusus dikeluarkan ketetapan MPRS No. IX/MPRS/1966 yang menguatkan Supersemar sebagai landasan berpijak bagi beroperasinya pemerintahan Orde Baru.¹²⁵

Pada tahun 1967, dengan anggapan Soekarno tidak dapat mempertanggung-jawabkan “tragedi nasional”, MPRS mencabut mandatnya sebagai presiden dengan menggunakan Tap. No. XXXIII/MPRS/1967 yang sekaligus mendudukan Soeharto sebagai pejabat Presiden.¹²⁶ Demikianlah, G30S/PKI telah mengantarkan Angkatan Darat, yang dipimpin Soeharto untuk tampil di pentas politik Indonesia lebih legitimate.

B. Orde Baru dan Program Utamanya

Orde Baru, pemerintahan yang lahir setelah demokrasi terpimpin, secara resmi diidentifikasi sebagai “tatanan kehidupan bernegara dan berbangsa yang diletakan kembali pada pelaksanaan kemurnian Pancasila dan UUD 1945”.¹²⁷ Cita masyarakat Orde Baru adalah keinginan yang tinggi dan tekad untuk

dan Struktur Politik Orde Baru (Jakarta, LP3ES, 1989), h. 52-53.

¹²⁵ Mahfud MD, Politik Hukum di Indonesia, h. 199.

¹²⁶ Ibid.

¹²⁷ Joeniarto, Sejarah Ketatanegaraan Republik Indonesia, h. 149

melaksanakan Pancasila dan UUD 1945 secara murni dan konsekuen, Sekaligus menjadi koreksi total terhadap rezim sebelumnya.

Permulaan Orde Baru dihadapkan pada dua persoalan besar, sebagai warisan sejarah Orde Lama, yaitu chaos politik dan lumpuhnya ekonomi negara dengan inflasi yang sangat fantastik. Kondisi ini terjadi disebabkan Orde Lama keasyikan dalam perpolitikan negara, di samping memang masalah ekonomi yang tidak mendapat perhatian serius.¹²⁸ Pemerintahan baru ini menginginkan suatu tata susunan yang lebih stabil, berdasarkan lembaga-lembaga institusional, seperti MPRS, DPR, kabinet dan musyawarah, bersih dari pengaruh oknum-oknum yang dapat menumbuhkan kultus individu. Akan tetapi Orde Baru tidak menolak pemimpin dan pemerintahan yang kuat, bahkan menghendaki ciri yang demikian dalam masa pembangunan.¹²⁹ Program yang ingin diterapkan oleh Orde Baru ada beberapa kata (istilah) kunci yang nantinya akan menentukan konfigurasi politik. Rezim ini, yaitu konsolidasi ekonomi, pemimpin dan pemerintahan yang kuat, dan susunan yang stabil.

Dalam menjalankan roda pemerintahannya Orde Baru optimis dengan memperkuat tiga pilar: Pertama, menonjolnya golongan teknokrat, yaitu pakar ekonomi profesional berpendidikan barat. Kedua, dominasi ABRI pada politik tingkat tinggi dan tidak adanya oposisi sehingga stabilitas bisa terjamin. Ketiga, birokrasi yang kompak.¹³⁰

Sejak awal Orde Baru bertekad bahwa pembangunan ekonomi adalah prioritas utama dalam

¹²⁸Marzuki Wahid & Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara*, h. 62

¹²⁹Lebih lengkapnya lihat Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia*, h. 200-201.

¹³⁰M. Rusli Krim, *Negara dan Peminggiran Islam Politik*, h. 62.

pembangunan kehidupan nasional, sekaligus memulihkan tertib politik berdasarkan Pancasila. Dengan demikian, pembangunan ekonomi yang dilandasi dengan stabilitas politik merupakan dua hal yang tidak dapat dipisahkan.¹³¹ Penegasan bahwa stabilitas politik menjadi prasyarat bagi pembangunan ekonomi, secara tidak langsung berimplikasi pada pengurangan pluralisme kehidupan politik atau pembatasan pada sistem politik yang demokratis. Angkatan Darat sebagai mesin penggerak Orde Baru dalam seminar I yang berlangsung tahun 1965 mencetuskan, bahwa ABRI merupakan militer dan sosial sekaligus, sehingga kegiatan-kegiatannya meliputi bidang ideologi, politik, ekonomi, sosial, budaya dan keagamaan. Angkatan Darat tidak hanya mempunyai tugas kemiliteran, tetapi mencakup semua bidang masyarakat. Doktrin yang membawa ABRI pada kegiatan-kegiatan non militer inilah, pada masa Orde Baru dikenal dengan istilah “dwi fungsi ABRI”.¹³²

Pada awal kehadirannya, Orde Baru memulai langkah pemerintahannya dengan langgam libertarian. Orde Baru telah menggeser sistem politik Indonesia dari titik otoriter pada zaman demokrasi terpimpin ke sistem demokrasi liberal, namun tidak berjalan lama, sebab di samping sebagai reaksi terhadap sistem otoriter sebelumnya, sistem ini hanya ditolerir selama mencari format baru politik Indonesia.¹³³

C. Stabilitas dan Pembangunan Nasional

Sasaran pembangunan Orde Baru bertumpu pada aspek ekonomi dan kestabilan politik yang bisa mendukung pembangunan ekonomi. Bahkan para pakar berpendapat bahwa cita-cita Orde Baru adalah menegakan Pancasila, mengamankan/menyelamatkan kehidupan politik agar tidak mengganggu pembangunan

¹³¹Afan Gaffar, *Politik Indonesia*, h. 148-149.

¹³²Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia*, h. 203.

¹³³*Ibid.*, h. 209-210.

ekonomi, serta menjamin peran tentara dalam mengarahkan kehidupan bermasyarakat.¹³⁴

Kecenderungan politik dan ekonomi diarahkan untuk memperkuat pemerintah pusat, pemerintah merupakan satu-satunya institusi politik yang berpengaruh. Dalam hal ini ada tiga kelompok penting yang berperan: yakni, pakar ekonomi yang membuat kebijakan; ABRI yang menstabilkan; dan Birokrat sebagai pelaksana. Dengan kata lain, stabilitas dan pembangunan nasional adalah peminggiran elit tradisional, kesan negatif yang muncul bahwa proses modernisasi bisa menimbulkan sentralisasi, birokratisasi dan meningkatkan kekuasaan negara.¹³⁵

Tekad untuk menjalankan “pembangunan ekonomi” yang kontinuitasnya hanya bisa dijamin oleh “stabilitas” dan kokohnya “integrasi” telah menuntun Orde Baru mengambil langkah politis yang akhirnya menampilkan Orde Baru sebagai negara kuat. Pada gilirannya, penciptaan dan pemeliharaan stabilitas nasional mengharuskan pemerintah mengambil langkah-langkah berikut:

- a. Menciptakan politik yang bebas dari konflik ideologi dan berdasarkan atas ketertiban dan konsensus.
- b. Membatasi partisipasi politik yang pluralistik. Partisipasi rakyat harus diarahkan terutama pada penerapan program pembangunan yang dirancang oleh para elit penguasa.¹³⁶

Menyadari bahwa program pembangunan tidak akan berhasil tanpa dukungan dari rakyat, yang mayoritas penduduknya adalah Islam, maka umat Islam

¹³⁴M. Rusli Karim, Negara dan Peminggiran Islam Politik, h. 55-57.

¹³⁵Ibid., 58-60

¹³⁶ Mohtar Mas’oed, Politik, Birokrasi dan Pembangunan (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994), h. 35.

menjadi sangat signifikan untuk diperhatikan peranya. Tindakan ini dianggap sebagai upaya depolitisasi pemerintah atas Islam.¹³⁷ Untuk mendapat simpati dari umat Islam maka pemerintah membuat pernyataan bahwa tujuan pembangunan adalah pembangunan manusia seutuhnya dan pembangunan rakyat Indonesia seluruhnya. Pembangunan manusia seutuhnya berarti pembangunan yang tidak hanya mengejar kesejahteraan material tetapi juga spiritual dengan keseimbangan antara kebutuhan dunia dan kebahagiaan akhirat.¹³⁸

Setelah Orde Baru memantapkan kekuasaannya, pemerintah segera melakukan kontrol yang lebih kuat terhadap politik Islam, terutama kelompok radikal yang dikawatirkan akan menandingi kekuatan pemerintah. Kekawatiran akan kuatnya militansi ini menjadi agenda utama pembicaraan para elit Orde Baru, bahasan masa lalu berupa “pembangkangan” tokoh-tokoh Islam, dan isu akan pendirian negara Islam menghantui benak para pengambil keputusan. Trauma historis oleh para perwira yang pernah terlibat kontak senjata melawan pemberontakan Darul Islam dan keterlibatan pimpinan Masyumi dalam pemberontakan PRRI 1958-1961, menjadi faktor utama kecurigaan militer terhadap umat Islam.¹³⁹

Dominasi penuh ABRI dan teknokrat menjadikan

¹³⁷ M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru*, h. 63-64.

¹³⁸ Maskuri Abdillah, *Demokrasi Dipersimpang Makna; Respon Intelektual Muslim Terhadap Konsep Demokrasi* (Yogyakarta: Tiara Wacana 1999), h. 46-47. Atau dalam bahasa lain sering menggunakan istilah “pembangunan lahir dan batin”

¹³⁹ Yusril Ihza Mahendra, *Dinamika Negara Indonesia; Komplikasi Aktual Masalah Konstitusi, Dewan Perwakilan, dan Kepartaian* (Jakarta: Gema Insani Press: tt), h. 71-74.

kedudukan politik umat Islam makin terancam, karena ABRI sendiri mempunyai perspektif negatif terhadap umat Islam, dan teknokrat lebih tertarik pada dunia kemasyarakatan: ekonomi, negara dan budaya. Arah kebijakan dan program pembangunan yang diterapkan pemerintah Orde baru diidentifikasi oleh Mohtar Mas'ood dengan tiga pola pendekatan yang berbeda, untuk memudahkan pemahaman, masing-masing pendekatan diberi nama populer yaitu: 1). "politik sebagai panglima" (PSP), 2). "ekonomi sebagai panglima" (ESP) dan 3). Moral sebagai panglima (MSP). Tujuan Orde Baru yang paling penting adalah "membangun masyarakat baru yang merasa aman, menikmati arti penting ketertiban, dan mengejar kemajuan dalam suasana kestabilan".¹⁴⁰ Alasan dan realisasi program-program tersebutlah yang menjadikan Orde Baru sebagai rezim yang kuat.

D. Emaskulasi Papol dan Asas Tunggal Pancasila

Menuju langkah kuat Orde Baru, selain menggarap undang-undang pemilu dan melakukan emaskulasi terhadap partai-partai besar, pemerintah juga membangun partai sendiri, yaitu Golongan Karya (Golkar). Supaya program dan hasrat pemerintah dalam menciptakan pembangunan dan stabilitas nasional tercapai, di tahun berikutnya pemerintah memberlakukan kebijakan agar semua partai politik, ormas, atau kelompok-kelompok yang ada, harus menggunakan asas pancasila.

Era permulaan Orde Baru ada tiga partai Islam yang bertahan, yakni NU, PSII, dan Perti (Persatuan Tarbiyah Islamiyyah). Penggarapan rehabilitasi partai Islam yang diprakarsai oleh bekas-bekas tokoh Masyumi yang ingin menghidupkan kembali partai itu setelah dibubarkan Soekarno pada Orde Lama tidak diperbolehkan. Pada masa

¹⁴⁰Mohtar Mas'ood, Politik, Birokrasi dan Pembangunan, h. 34-35

ini politik Islam tetap menemui jalan buntu. Selain dibatasi ruang geraknya, ia juga ditempatkan sebagai kelompok yang berhaluan ekstrem kanan¹⁴¹ serta dinilai berpotensi melahirkan kekacauan nasional karena berupaya mendirikan negara Islam di tengah masyarakat yang plural, sehingga pada proses selanjutnya politik Islam seringkali menerima intimidasi, pengekangan dan pengebiran hak politiknya oleh negara.

Sikap negara yang memusuhi politik Islam ini, tampaknya membuat mantan aktivis Masyumi harus memilih jalan lain, yakni dengan membentuk sebuah partai politik yang sama sekali baru, tetapi idealisme dan semangat Masyumi diharapkan tetap mengalir di dalamnya. Kemudian dengan jalan penuh liku, negara mengizinkan pembentukan partai ini, asalkan pemimpin dan penggiat partai Masyumi dicoret dari daftar kepemimpinan, sehingga pada tanggal 20 Februari 1968 lahir "Partai Muslimin Indonesia" (Parmusi) di bawah pimpinan Djarnawi Hadikusumo dan Lukman Harun, dua penggiat terkemuka dari Muhammadiyah.¹⁴² Islam phobia sudah mulai ditunjukkan oleh pemerintah, kecurigaan antara negara (pemerintah) dengan umat Islam terkesan antagonis.

Partai Muslimin Indonesia (Parmusi), berdiri secara resmi berdasarkan Kepres No. 70 Tahun 1968. Parmusi yang pertama melangsungkan muktamar di Malang, Jawa Timur. Berhasil memilih Mohammad Roem (mantan tokoh Masyumi) sebagai ketuanya. Namun, karena konsensi mengikat dengan Presiden, bahwa boleh mendirikan

¹⁴¹ Istilah ekstrem merupakan stigma politik yang dilontarkan negara terhadap kelompok tertentu, ekstrem kanan untuk partai Islam (Masyumi) dan ekstrem kiri untuk partai komunis (PKI).

¹⁴² Bahtiar Efendy, *Islam dan Negara; Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998), h. 113-115. M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik*, h. 32-34.

partai baru dengan catatan tidak mendudukan bekas tokoh Masyumi sebagai pemimpin, maka Mohammad Roem terpaksa mundur dan digantikan Djarnawi Hadikusumo.¹⁴³

Parmusi yang diharapkan memberikan sesuatu yang baru bagi politik Islam, terutama karena dipandang mewakili aspirasi Islam modernis. Sebab keterlibatan pemerintah dalam proses pembentukannya menjadikan parmusi tidak independen, bahkan memicu konflik internal dalam politik Islam sendiri.¹⁴⁴ Konflik yang tak kunjung usai, akhirnya mendikotomikan kelompok Islam yang tergabung dalam partai politik mengerucut patronase.¹⁴⁵

E. Harmonisasi Islam-Negara

Tindakan depolitisasi yang dilakukan Pemerintah, membuat umat Islam merubah haluan gerak perjuangan. Perjuangan yang dilakukan melalui partai-partai politik, berbalik menjadi perjuangan kultural yang lebih menekankan melakukan pemahaman kepada masyarakat, dan untuk sementara menundukan Islam politik. Karena Islam budaya dianggap lebih cocok untuk membangun kesadaran pemerintah yang telah mengkooptasi Islam.¹⁴⁶ Logika situasi politik Islam

¹⁴³Lihat Mahfud MD, Politik Hukum di Indonesia, h. 219-220. Lihat juga, Affan Gaffar, Politik Indonesia, h. 74-75.

¹⁴⁴ Lihat M. Din Syamsuddin, Islam dan Politik Era Orde Baru, h. 49-52.

¹⁴⁵Seperti yang terjadi pada Parmusi (setelah tergabung menjadi sebuah unsur, Muslimin Indonesia), NU, Muhamadiyah, Perti, PSII. Masing-masing keluar dengan tokoh dan model perjuangannya sendiri-sendiri, begitu pula saat terbentuk pada satu wadah PPP.

¹⁴⁶Ibid., h. 75-83. Mengenai pemikiran Islam yang melakukan paradok perjuangan M. Din Syamsuddin, menganggap momen ini adalah sebagai kebangkitan Islam Orde Baru.

terancam, sementara organisasi-organisasi Islam tidak mengambil langkah untuk mengartikulasikan kepentingan politiknya. Praktis kalangan fundamentalis menganggap kondisi ini sebagai kekalahan telak bagi umat Islam, namun pandangan seperti ini tidak dihiraukan oleh mayoritas umat Islam. Dinamika umat Islam pada tarap ini sesungguhnya sedang menunjukkan hubungan harmonis antara pemerintah dan Islam.¹⁴⁷

Dalam perkembangannya, taktik hegemoni Orde Baru seraya mendorong kesalehan beragama telah memberikan ruang yang lebih bagi umat Islam, dibandingkan ormas-ormas lainnya. Perkumpulan-perkumpulan umat Islam menjadi pusat diskusi yang hangat mengenai politik dan moralitas publik. Dengan demikian, dapat dikatakan, pada tahun 1980-an umat Islam mengalami satu kebangkitan sosial yang belum pernah terjadi sebelumnya dalam sejarah.

Pada akhir 1980-an kebangkitan tersebut memunculkan tekanan politik baru, ketika kelas menengah muslim mendesakkan representasi yang lebih besar bagi umat Islam dalam pemerintahan dan masyarakat.¹⁴⁸ Hingga akhirnya, kebangkitan tersebut memaksa Soeharto untuk memikirkan kembali kebijakan-kebijakannya mengenai Islam. Soeharto kemudian berupaya merangkul kalangan Islam konservatif ke dalam kekuasaannya. Walau demikian ia harus belajar bahwa kekuatan-kekuatan (Islam) yang dirangkulnya itu mempunyai integritas moral politiknya sendiri.

Sikap akomodatif negara terhadap Islam mencakup seperti, dengan diterapkannya kebijakan yang sejalan dengan kepentingan sosial – ekonomi politik umat Islam, dan jika dikategorikan secara luas, bukti-bukti akomodasi ini dapat digolongkan kedalam empat jenis yang berbeda-beda. Akomodasi Struktural b. Akomodasi Legislatif c. Akomodasi Infrastruktur d. Akomodasi

¹⁴⁷Ibid

¹⁴⁸Lihat Khamami Zada, *Islam Radikal*, h. 44.

Kultural.¹⁴⁹ Hubungan akomodatif seperti inilah yang dapat disebut harmonisasi Islam-Negara.

Salah satu bentuk harmonisasi yang paling mencolok adalah dengan direkrutnya para pemikir dan aktivis Islam politik generasi baru ke dalam lembaga-lembaga eksekutif (birokrasi) dan legislatif negara. Proses-proses seperti itu tahap demi tahap berkembang di awal 1970-an, baru kemudian pada 1980-an aktivis muslim diminta untuk menduduki posisi politik dan beberapa birokrasi penting. Seperti halnya penempatan Akbar Tanjung pada posisi wakil sekjen dan Selamat Efendi di Departemen Kepemudaan DPP Golkar pada masa kepemimpinan Soedarmono. Akomodasi struktural ini diperkuat lagi dengan dibentuknya Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) pada tahun 1990-an di bawah kepemimpinan BJ. Habibie.¹⁵⁰

Wujud dari harapan semacam itu semakin menjadi kenyataan. Meski cita-cita paling tingginya yaitu terbinanya hubungan politik yang harmonis dan saling melengkapi antara Islam dan negara, mungkin belum sepenuhnya terwujud, tapi telah ada beberapa isyarat penting yang mengindikasikan masuknya kembali Islam politik (dengan formatnya yang baru ke dalam kehidupan politik negeri ini. Salah satu bukti yang menunjukkan perkembangan baru tersebut, yakni melunaknya politik negara terhadap Islam selama beberapa tahun terakhir dengan kebijakan yang senantiasa sejalan dengan kepentingan sosial-ekonomi, dan politik umat Islam.¹⁵¹

¹⁴⁹Bahtiar Efendi, *Islam dan Negara*, h. 273.

¹⁵⁰Aminuddin, *Kekuatan Islam dan Pergulatan Kekuasaan di Indonesia sebelum dan sesudah Runtuhnya rezim Soeharto* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), h. 7

¹⁵¹Lihat Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara*, h. 270

BAB V

KONFIGURASI POLITIK DAN HUKUM ISLAM ERA REFORMASI

A. Konfigurasi Politik

Transisi Demokrasi

Krisis multidimensi yang berkepanjangan melahirkan krisis nasional, atau bisa dikatakan bahwa meningkatnya instabilitas politik mendorong krisis ekonomi. Soeharto yang melegitimasi pemerintahannya dengan pembangunan ekonomi Indonesia, dan ketika ekonomi memburuk maka pemerintahannya mendapat sorotan tajam dari berbagai kalangan seluruh rakyat Indonesia, hal ini menjadi kompleks karena masalah politik berhimpitan langsung dengan masalah ekonomi.¹⁵²

Terjadilah demonstrasi marak di mana-mana, dan klimaks dari gelombang aksi itu terjadi ketika mahasiswa pada tanggal 21 Mei 1998 mengambil alih gedung DPR yang berakibat proses politik nasional lumpuh dan jatuhnya Presiden Soeharto dari kekuasaannya dari peristiwa ini pula lahirlah Era Reformasi.¹⁵³

Gerakan reformasi ini mengusung dua hal yang bersifat personal dan sistematis. Personal berarti tuntutan pergantian pemimpin nasional yaitu Soeharto, tuntutan

¹⁵² Afan Gaffar, Politik Indonesia; Transisi Menuju Demokrasi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), h. 307

¹⁵³ Selo Sumardjan, Menuju Indonesia Baru (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2003), h. 50. Lihat pula, Hariman Siregar, Gerakan Mahasiswa Pilar ke-5 Demokrasi (Jakarta: Teplok Press, 2003), h. 34, dan Afan Gaffar, Politik Indonesia, h. 305-306.

perubahan personal biasanya diikuti dengan tuntutan perubahan sistem. Tuntutan penggantian Soeharto berarti tuntutan penggantian seluruh sistem mencakup produk perundangan atau peraturan lain dari warisan rezim Orde Baru.¹⁵⁴ Pada hari itu juga presiden Soeharto menyatakan berhenti sebagai presiden, dengan menggunakan pasal 8 UUD 1945, Bacharuddin Jusuf (BJ). Habibie (wakil presiden) secara otomatis disumpah menjadi pengganti Soeharto di hadapan Mahkamah Agung, karena DPR tidak berfungsi karena gedungnya diduduki mahasiswa.¹⁵⁵ Naiknya Habibie ke kursi kepresidenan disambut baik oleh sebagian besar kalangan Islam di Indonesia, karena dianggap sebagai representasi dari wakil kalangan Islam. Habibie, misalnya dipandang berhasil memimpin Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI).

Masa ini dikatakan juga sebagai masa-masa transisi.¹⁵⁶ Dalam realisasi program pemerintahannya, Habibie mengambil berbagai langkah konkret untuk membangun tatanan peraturan yang demokratis, dengan mereformasi berbagai bidang kehidupan dalam masyarakat. Mulai dari bidang hukum, ekonomi, hingga politik; seperti memberikan kebebasan pers, membebaskan tahanan politik, menghapus keharusan penggunaan asas tunggal Pancasila, mengeluarkan Undang-Undang Otonomi Daerah, menggelar Sidang Istimewa MPR, membebaskan pendirian partai politik, mempersiapkan peraturan-peraturan untuk

¹⁵⁴Budiman Sujatmiko, Menakar kedalam Transisi dan Prospek Demokrasi di Indonesia dalam Transisi Demokrasi: Evaluasi Kritis Penyelenggaraan Pemilu 1999. Juri Ardiantoro (pen), (Jakarta: FKIPP Jakarta, 1999), h. 60

¹⁵⁵Afan Gaffar, Politik Indonesia, h. 307

¹⁵⁶Masa transisi adalah interval (selang waktu) antara satu rezim politik dan rezim politik lainnya.

menyelenggarakan pemilihan umum pada Juni 1999.¹⁵⁷

Sayangnya, banyak kalangan yang melakukan penolakan atas kepresidenan Habibie yang dipandang tidak bisa akan menyelesaikan agenda reformasi, dengan alasan; pertama, banyak yang mempertanyakan legitimasi kepresidenannya, mereka yang sentimen menganggap kepresidenan Habibie tidak “konstitusional” karena tidak dipilih oleh MPR, dan banyak lagi alasan lain; kedua, muncul persepsi bahwa Habibie merupakan warisan Soeharto yang perilaku dan kebijakannya akan sama persis dengan Soeharto; ketiga, Habibie tidak memiliki basis masa yang kuat untuk membangun kekuasaannya; keempat, tim dalam kabinet Habibie sebagian besar masih warisan Soeharto. Akibatnya citra Habibie sangat sulit dipertahankan dari kalangan pengkritiknya. Sekalipun demikian, menurut Afan Gaffar, Habibie telah bersungguh-sungguh mencanangkan agenda reformasi lewat adopsi sejumlah kebijakan sosial, ekonomi, dan politik yang merupakan peletak dasar bagi transisi menuju kehidupan politik demokrasi Indonesia ke depan.¹⁵⁸

Implikasi dari pemerintahan Habibie yang cenderung memberikan akomodasi, menciptakan tekanan pada dirinya. Hal ini terlihat dengan adanya tekanan untuk mempercepat Pemilu pada Mei 1999, demikian juga tekanan untuk membebaskan tahanan politik, meliberalisasikan pers, termasuk menghidupkan kembali majalah Tempo. Merupakan gambaran sederhana, betapa Habibie memberikan konsesi terhadap kalangan pengkritiknya, apa yang dituntut langsung diberikan tanpa melihat itu wajar atau tidak.

¹⁵⁷Idris Thaha, *Demokrasi Religius*, h. 199-200

¹⁵⁸Afan Gaffar, *Politik Indonesia*, h. 309-314

Liberalisasi Politik

Di era Reformasi kehadiran partai-partai Islam bagai jamur di musim hujan, hampir semua kelompok di Indonesia tidak terkecuali umat Islam, beramai-ramai mendirikan partai politik. Hal ini tentu saja mengundang sikap pro-kontra dari sejumlah kalangan, terutama dari kelompok Islam.¹⁵⁹ Bagi kalangan yang pro tentu saja mendirikan partai dan mencari alasan untuk membenarkan keinginannya, demikian juga bagi yang kontra, akan melakukan hal yang sama. Namun asas yang dipakai tidak Islam, meskipun basis mereka tetap Islam. Suatu eforia politik yang tinggi di kalangan masyarakat Indonesia melahirkan sangat banyak kelompok politik. Kenyataan ini tentu membawa implikasi terhadap posisi politik Islam, banyak lahir partai politik Islam, baik yang menampilkan simbolisme keagamaan dengan menyebut diri sebagai partai Islam disertai asas Islam, maupun partai-partai yang tidak secara formal menggunakan simbolisme keislaman, namun diprakarsai dan berbasis umat Islam.¹⁶⁰

Liberalisasi membuka nuansa kebebasan, yang tidak hanya dinikmati oleh para politisi muslim dalam gerakan kepartaian saja. Beberapa gerakan keagamaan kontemporer pun muncul dari kelompok sipil yang tergabung dalam asosiasi- asosiasi muncul kepermukaan dengan membawa misi, tujuan dan model gerakannya masing-masing. Seperti FPI (Front Pembela Islam)

¹⁵⁹Sudirman Tebba, *Islam Pasca Orde Baru* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), h. 11.

¹⁶⁰M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru*, h. 177. Reaksi mereka dapat dikatakan sebagai militansi Islam yang merasa kecewa atau frustrasi atas tersingkirnya Islam dari kekuasaan dalam negara yang mayoritas beragama Islam.

misalnya, sering menggunakan metode kekerasan dalam merealisasikan gerakan anti maksiat di Jakarta. FKASW (Forum Komunikasi Ahlu Sunnnah Wal- Jama'ah) atau Laskar Jihad menurunkan pasukannya untuk membantu umat Islam di Ambon secara fisik. Selain itu masih banyak ormas-ormas Islam lain yang terus menunjukkan eksistensinya, seperti KISDI, Hizbut Tahrir, Majelis Mujahidin dan KPPSI.¹⁶¹

Bila dicermati, karakteristik kelompok-kelompok ini lebih didasarkan pada kecenderungan yang bersifat integralistik antara Islam dan Negara. Sehingga kelompok ini, lebih mengedepankan corak legal-formal Islam secara total. Dilihat dari sudut pandangan politiknya, kelompok ini berkeyakinan bahwa Islam mengatur persoalan negara. Argumen mereka didasarkan pada konsepsi bahwa Islam telah mengatur semua kehidupan umat manusia, dari masalah duniawi sampai akhirat, sehingga masalah politik (kenegaraan) pun menjadi perhatian Islam. Sebab, bagi mereka tidak bisa di pisahkan dari politik (al-Islâm dîn Wa al- daulah). Kesatuan agama dan politik yang menjadi paradigma politik mereka membawa implikasi pada cara pandang mereka terhadap konsepsi negara, syariat Islam, demokrasi dan sebagainya.¹⁶²

Kelompok-kelompok ini dengan karakter dan gerakan simboliknya, telah menciptakan dinamika yang lain bagi perkembangan Islam di Indonesia pasca kejatuhan rezim Orde Baru. Momentum perubahan politik diambil secara baik oleh kelompok ini, sehingga memunculkan banyak varian kelompok Islam yang

¹⁶¹KPPSI (Komite Persiapan Penegakan Syari'at Islam), merupakan salah satu organisasi yang memperjuangkan tegaknya syari'at Islam di Sulawesi Selatan khususnya dan di Indonesia pada umumnya, dipimpin oleh Aziz Qahhar Mudzakkar (anak Kandung Abdul Qahhar Mudzakkar).

¹⁶²Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara*, h. 61., Zuly Qodir, *Syariah Demokratik*, h. 68-69.

berbeda-beda dan selalu berdialog dengan sejarahnya sendiri-sendiri dalam setiap perubahan politik. Karena bagaimana pun kehadiran mereka diawali dari momentum politik, sehingga keberlangsungannya pun dipengaruhi oleh perubahan politik yang terjadi di kemudian hari.

Menurut Masykuri Abdullah, terdapat beberapa perbedaan kecenderungan politik Islam: Pertama, mereka yang menjadikan Islam sebagai ideologi, yang manifestasinya berbentuk pelaksanaan ajaran agama (syari'at) secara formal sebagai hukum positif. Mereka yang memiliki orientasi kebangsaan lebih besar dari pada orientasi keagamaan. Orientasi ini hanya mendukung pelaksanaan etika moral agama dan menolak formalisasi agama dalam konteks kehidupan. Ketiga, mereka yang memiliki orientasi secara seimbang antara wawasan Islam dan kebangsaan, dengan menjadikan Islam sebagai sub ideologi bagi Pancasila.¹⁶³

Dalam konteks ini, penyusun mengambil sebuah tesis, bahwa pergulatan antara Islam dan negara (policy), bukan sesuatu yang lahir di dalam ruang yang kosong sejarah. Demikian pula halnya pemikiran politik Islam para tokoh Islam yang berhaluan fundamentalis. Mereka lahir dalam rahim sejarah yang panjang dan memasuki masa-masa sulit, ditindas oleh penguasa Rezim Orde Lama dan Orde Baru, dan mengalami kebangkitan pada masa reformasi dengan optimisme yang besar bagi perkembangan dan pelaksanaan syari'at Islam yg diinginkan.

Pemilu dan SU MPR

Salah satu bukti dari pesta demokrasi di era

¹⁶³Masykuri Abdullah, Aspirasi Umat: antara Islamisasi dan Humanisasi dalam Kurniawan Zein [ed], (et.al.), Syariat Islam Yes, Syariat Islam No, h. 17-18.

Reformasi ialah banyak bermunculannya partai politik, lahir lebih dari seratus partai politik dalam beberapa bulan saja, titik puncak perubahan politik dramatis itu pada pemilu 7 Juni 1999¹⁶⁴ yang oleh pengamat politik baik dari dalam maupun luar negeri dinilai demokratis, jujur dan adil. Waktu itu PDI yang dipimpin oleh Megawati Soekarno Putri mengalami transformasi akbar; dari sebuah kekuatan politik pinggiran menjadi kekuatan politik mainstream yang patut diperhitungkan oleh lawan politiknya. Pada pemilu 1999 perolehan suara PDI-P jauh di atas perolehan suara partai Golkar, PKB, PPP, dan PAN. Kemenangan itu lebih mencolok dibanding partai Islam seperti; Partai Politik Islam Masyumi, PBB, PK, Partai Islam Demokrat (PID).¹⁶⁵

Kekalahan partai Islam tersebut disebabkan beberapa problem mendasar yang selalu membayangi politik Islam, menurut Khamami Zada problem tersebut antara lain: Pertama, problem kemajemukan kelompok politik Islam, yang merefleksikan dari kemajemukan umat Islam dan kepentingan kelompok Islam. Selama dua periode, politik umat Islam tidak bisa disatukan dalam satu wadah parpol. Ekperimen Masyumi pada Orde Lama dan melalui fusi Orde Baru ke dalam PPP. Kedua, akibat kemajemukan partai Islam, maka sangat rentan potensi konflik yang terjadi antar partai Islam

¹⁶⁴Partai peserta pemilu 1999 ini adalah 48 partai, dari partai yang ada dan terdaftar di Departemen Kehakiman dan HAM, yakni 141 partai. Lihat A. Malik Haramain, Gus Dur, Militer dan Politik, h.135

¹⁶⁵Dalam sejarah Indonesia tercatat bahwa setelah pemerintahan Perdana Menteri Burhanuddin Harahap, Pemerintahan Habibie-lah yang mampu menyelenggarakan pemilu lebih cepat setelah proses alih kekuasaan. Burhanudin Harahap berhasil melaksanakan pemilu hanya setelah sebulan menggantikan Perdana Menteri Ali Sastro Amidjojo, meski persiapannya sudah dijalankan juga oleh pemerintah sebelumnya. Habibie Menyelenggarakan pemilu setelah 13 bulan sejak ia naik kekekuasaan. Lihat www.kpu.or.id .

sendiri, baik secara fisik maupun psikologis (seperti hujan) yang biasa terjadi saat kampanye. Ketiga, secara umum politik Islam belum mencapai efektifitas politik yang disebabkan tidak adanya pemimpin pemersatu yang bisa diterima semua kelompok. Keempat, adanya estimasi yang berlebih dari partai- partai Islam, secara empiris-historis partai Islam selalu kalah dalam pemilu dan tidak pernah menang dengan partai – partai Islam Nasionalis – sekular¹⁶⁶. Koreksi-koreksi lain yang serupa juga datang dari berbagai kalangan pemerhati Islam dan politik Islam dari kalangan yang lain.

Fenomena ini sepatutnya dijadikan landasan pijak bagi elit politik Islam, bahwa primordial dan mayoritas Islam tidak jadi jaminan untuk memperoleh suara banyak, karena umat Islam semakin rasional dan tidak asal memilih partai. Maka berdasarkan pengalaman ini, perlu inklusivisme politik Islam yang tidak hanya memperjuangkan kepentingan umat Islam semata, tapi juga untuk kepentingan umat dan masyarakat secara keseluruhan.¹⁶⁷

Kaitannya dengan hubungan antara agama dan politik dalam konstelasi politik di Indonesia. Alfian menguraikan tiga kekuatan tentang peta per-politik- kan di Tanah Air di era Reformasi yang saling bersaing dan berhadapan: Pertama, kekuatan Islam politik formal, kekuatan politik ini dipresentasikan oleh partai- partai yang secara terang menggunakan platform Islam sebagai asas perjuangannya seperti PBB dan PKS. Kedua, kekuatan Islam politik informal. Kekuatan politik ini berbasiskan masa politik Islam, namun memiliki platform pluralisme, semisal PAN dan PKB. Ketiga, kekuatan politik nasionalisme-sekuler, representasi utama kekuatan

¹⁶⁶ Deliar Noer (et.al), Mengapa Partai Islam Kalah, Perjalanan Politik Islam dari Pra Pemilu'99 sampai Pemilihan Presiden. cet. I (Jakarta: AlvaBet, 1999), h. 95-98.

¹⁶⁷ Ibid

politik ini ialah PDI Perjuangan yang diketuai Megawati, dan inilah yang ditakuti kekuatan politik Islam formal.¹⁶⁸ Alfian menyebut kontes Islam Politik pada era Reformasi dengan istilah Eksperimentasi Politik Islam Jilid III, setelah Islam mengalami kekalahan di pemilu-pemilu yang diselenggarakan pada masa Orde Lama dan Orde Baru.¹⁶⁹

Seusai pemilu 1999, menjelang Sidang Umum MPR muncul berbagai gagasan, sebagai upaya kristalisasi dari pemikiran dan pola gerakan partai-partai Islam, antara lain stembus accoord, untuk membentuk “fraksi Islam” dan “poros tengah”. Terlepas dari konflik yang terjadi di dalam kubu Islam dan nasionalis, muncul kesepakatan stembus accoord yang tidak mengecewakan, dan berhasil melahirkan “kekuatan ketiga”, dengan sementara melepas baju dan komitmen parsial golongan. Partai-partai Islam bersatu menyiapkan konsep pemikiran bersama dalam menghadapi Sidang Umum MPR, untuk mewujudkan cita-cita reformasi serta memecahkan masalah-masalah nasional.¹⁷⁰

Sidang MPR 1999 yang dipimpin Amin Rais, akhirnya memilih Abdurrahman Wahid (Gus Dur) sebagai presiden baru untuk masa jabatan 1999-2004.¹⁷¹ Terpilihnya Gus Dur dalam sidang MPR 1999 melalui proses yang sengit. Pertarungan Islam Versus Nasionalis (abangan) mewarnai konfigurasi politik saat itu, Megawati yang diusung PDI-P dan Gus Dur yang

¹⁶⁸Ibid., h. 116.

¹⁶⁹Ibid., h. 198.

¹⁷⁰Ibid.,h. 310.

¹⁷¹Capres saat itu; Gus Dur, Megawati, dan Yusril Ihza Mahendra yang mengundurkan diri sebelum pemilihan. Namun, belum tuntas masa jabatannya Gus Dur dijatuhkan oleh MPR Melalui hak interpelasi yang dipimpin Amin Rais. Gus Dur menduduki jabatan Presiden hanya 20 bulan (Nopember 1999-Juli 2001)

didukung oleh poros tengah merupakan simbol pertarungan “Islam versus nasionalis sekuler”. Masa ini juga telah membuka kran demokrasi yang telah tertutup rapat di era waktu Orde Baru, kini partai politik dapat hidup bebas menentukan pilihan. Gerakan politik ideologi kembali mencuat kepermukaan (dengan mengusung Islam sebagai dasar negara, dimasukkannya kembali Piagam Jakarta), inilah kemudian, yang menandakan belum tuntasnya pergulatan (perdebatan) relasi antara Islam dan negara di Indonesia.¹⁷²

Konstitusi (UUD 1945) yang dijadikan landasan bagi kehidupan negara, pada SU MPR 1999 berhasil diamandemen, tetapi dengan mengingat banyaknya perubahan yang belum berhasil diputuskan. SU MPR membentuk Badan Pekerja untuk melanjutkan pembahasan mengenai rancangan perubahan UUD 1945,¹⁷³ agar membuat rumusan dan perbaikan seperlunya, kemudian hasil dari badan pekerja ini dibahas kembali dalam sidang berikutnya.

Konsolidasi Demokrasi

Hadirnya banyak institusi, asosiasi, partai politik dan organisasi di luar institusi resmi negara di era reformasi ini merupakan pertanda baik bagi hidupnya demokrasi. Terlebih jika kiprah mereka dapat menolong dan mampu menyelesaikan masalah-masalah bagi

¹⁷²Sebagian orang menganggap terpilihnya Abdurrahman Wahid dan Megawati Soekarno Putri sebagai presiden dan wakil presiden merupakan perkawinan Islam tradisional dengan nasionalis yang memiliki legitimasi paling kuat dibanding tokoh-tokoh lain.

¹⁷³Uraian lengkap tentang gagasan dan proses Amandemen UUD 1945 di SU MPR dapat dibaca dalam Selamat Efendi Yusuf dan Umar Basalim, Reformasi Konstitusi Indonesia, Perubahan Pertama UUD 1945 (Jakarta: Pustaka Indonesia Satu, 2000).

dirinya dan masyarakat yang mandiri secara ekonomi dan intelektual atau lazim disebut civil society.

Tidak dapat dipungkiri, walaupun di satu sisi kehidupan demokrasi pada aras prosedural dan konstitusional memberi kebebasan berbicara, di sisi lain tidak berlangsung reformasi yang menyediakan sumberdaya ekonomi dan politik bagi “kelompok sosial tertinggal”. Maka tidak heran bila kebebasan bicara berpotensi menjadi saluran protes sosial, bahkan tidak jarang dengan kekerasan atau berakhir dengan kerusuhan.¹⁷⁴ Seiring berjalannya usaha demokratisasi, makin banyak pula konflik yang muncul isu mengenai SARA (Suku, Agama, Ras, Antargolongan), serta maraknya kerusuhan yang terjadi di daerah-daerah yang dipicu oleh “provokator” yang muncul dari (di) kalangan masyarakat, karena umumnya masih merasakan ketidakadilan ekonomi dan politik, dan ini seharusnya dapat dijadikan cerminan pemerintah untuk kehidupan lebih baik di masa depan.¹⁷⁵

Di bawah kepemimpinan Abdurrahman Wahid, isu syari’at Islam terus menjadi komoditas politik di Indonesia. Sejumlah partai politik Islam di negeri ini mulai mengajukan tuntutan penegakan syari’at. PPP, Partai Bulan Bintang (PBB) dan Partai Keadilan (PK), menuntut tujuh kata Piagam Jakarta agar dimasukkan kembali dalam amandemen pasal 29 ayat 1 UUD 1945. Pencantuman tujuh kata tersebut dipandang sebagai pintu masuk bagi penegakan syari’at (hukum) Islam di Indonesia.¹⁷⁶ Dalam pidatonya, Gus Dur mengatakan bahwa demokrasi hanya dapat dipelihara dan dikembangkan oleh orang-orang

¹⁷⁴Anual Report 2001-2002, Desentralisasi dan Demokrasi Lokal, Yogyakarta, IRE, h. 15

¹⁷⁵Sudirman Tebba, Islam Pasca Orde Baru, h, 137-141

¹⁷⁶Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Pangabea, Politik Syari’at Islam; dari Indonesia hingga Nigeria, cet. I (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004), h. 62

yang mengerti hakikat demokrasi itu sendiri.¹⁷⁷ Gus Dur mengharap warga negara Indonesia sanggup memahami hal ini, dan agar tetap menjunjung tinggi demokrasi sebagai sendi kehidupan bangsa menuju masa depan.

Menurut AS Hikam, modus keberadaan politik yang diperjuangkan oleh Abdurrahman Wahid—termasuk gagasannya tentang demokratisasi—secara konsisten adalah komitmen terhadap tatanan politik nasional yang dihasilkan oleh proklamasi kemerdekaan, dimana semua warga negara memiliki derajat yang sama tanpa memandang asal usul, agama, rasa, etnis, bahasa, dan jenis kelamin. Konsekuensinya, politik umat Islam Indonesia harus terikat dengan komitmen tersebut. Segala bentuk eksklusifisme, sektarianisme dan privilege-politik harus dijahui termasuk disini adalah pemberlakuan ajaran melalui negara dan hukum formal. Demikian juga ide proporsionalitas dalam perwakilan di lembaga-lembaga negara, karena baginya tuntutan-tuntutan semacam ini jelas berlawanan dengan asas kesetaraan (egalitarianisme) bagi negara.¹⁷⁸

B. Karakter Produk Hukum Islam

Perbankan Islam

Kronologi keluarnya UU

Sebelum era Reformasi telah ada undang-undang yang mengatur tentang Perbankan yakni, UU No. 7 Tahun

¹⁷⁷Pidato disampaikan sesaat setelah dilantik sebagai presiden di hadapan anggota MPR pada 20 Oktober 1999

¹⁷⁸Muhammad AS. Hikam, "Gus Dur dan pemberdayaan Politik Umat" dalam Arif Afandi (peny.), *Islam Demokrasi Atas Bawah: Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus Dur dan Amin Rais* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 92

1992 tertanggal 25 Maret 1992 - menjelang didirikannya BMI pada 1 Mei 1992 – merupakan tata aturan yuridis formal tentang bagi hasil. Undang- undang ini menghapus kendala UU No. 14 Tahun 1967 tentang Pokok-Pokok Perbankan, karena sudah dianggap tidak lagi mengikuti perkembangan perekonomian nasional maupun internasional. Lahirnya UU ini lebih didorong karena adanya sebagian Muslim Indonesia yang menginginkan adanya suatu perbankan yang tidak berbasis pada bunga. Secara umum dalam undang-undang tersebut tidak disebutkan dengan jelas mengenai prinsip syari'ah, istilah yang dipakai adalah prinsip bagi hasil.

Seiring perkembangan perekonomian dan kebutuhan masyarakat muslim yang semakin kompleks, terlebih karena kegoncangan politik yang menyebabkan krisis moneter, terjadi pada tahun 1997 yang menyebabkan banyak perbankan konvensional kollaps, tapi perbankan syariah tetap eksis menunjukkan kinerja yang baik. Akhirnya untuk memenuhi dan menyempurnakan UU No 7 Tahun 1992, pada tahun 1998 pemerintah dan DPR menetapkan Undang-Undang No. 10 Tahun 1998 tentang Perubahan Atas UU No 7 Tahun 1992. UU ini mengatur lebih rinci landasan hukum serta jenis-jenis usaha yang dapat dioperasikan dan diimplementasikan oleh bank syariah. Undang-undang ini juga mengakui keberadaan bank konvensional dan bank syariah secara berdampingan.¹⁷⁹

Dengan demikian, bank syariah dalam tata hukum perbankan di Indonesia diatur dalam undang-undang yang sama yang mengatur tentang bank konvensional sekaligus. Sehingga peluang ekonomi secara yuridis berdasarkan prinsip syariah (hukum Islam) semakin

¹⁷⁹Undang-undang ini ditetapkan beberapa bulan setelah Soeharto turun dari kedudukan presiden, dan naiklah Habibie sebagai penggantinya. Seperti telah diketahui, Habibie merupakan sosok yang sangat antusias mendukung keberadaan BMI pada awal pendiriannya.

jelas dan terbuka luas.¹⁸⁰

Dalam proses kelahiran perbankan syari'ah di Indonesia harus dipahami bahwa akibat dari beberapa peristiwa politik yang menyertainya. Adanya perubahan kebijakan politik yang lebih mengakomodir kepentingan umat Islam pada era 90an, yang ditandai berdirinya ICMi pada 7 Desember 1990, terlepas dari anggapan itu adalah strategi Soeharto untuk mempertahankan kekuasaannya. namun, Soeharto yang gagal untuk mengatasi krisis, menyebabkan dia harus lenggser dari kursi kepresidenannya.

Cakupan Isi dan Fungsi

Pada prinsipnya UU RI No. 10 Tahun 1998, merupakan perubahan atas UU RI No. 7 Tahun 1992. Perubahan tersebut terdapat pada ketentuan umum; kemudian pasal 6 huruf k dihapus dengan pasal 6 huruf m diubah; pasal 7 huruf c diubah; pasal 8; pasal 11 ayat (1) dan ayat (3) serta ada penambahan pada ayat (4) dan ayat (5); penambahan juga terjadi pada pasal 12; pasal 13; pasal 16; pasal; 17 pasal 18; pasal 19; pasal 21; pasal 22; pasal 26; pasal 27; pasal 28 ayat (1) pasal 29; pasal 31, sedangkan pasal 32 dihapus; kemudian perubahan pada pasal 33; pasal 37; pasal 40; pasal 41; pasal 42 dan pasal 43 pada UU No. 7 Tahun 1992.¹⁸¹

Secara spesifik, dijelaskan dalam UU ini pada bab I tentang Ketentuan Umum Pasal 1 ayat (3) bahwa bank umum adalah bank yang melaksanakan kegiatan usaha secara konvensional dan atau berdasarkan prinsip syari'ah yang dalam kegiatannya memberikan jasa dalam lalu lintas pembayaran. Kemudian ayat (12) secara jelas menerangkan bahwa pembiayaan yang berdasarkan

¹⁸⁰Warkum Sumitro, *Perkembangan Hukum Islam*, (Malang: Bunga Matahari, 2005), h. 234

¹⁸¹Lihat UU No. 10 Tahun 1998 tentang Perubahan atas UU No. 7 Tahun 1992 tentang Perbankan.

prinsip syari'ah adalah penyediaan uang atau tagihan yang dipersamakan dengan itu, berdasarkan persetujuan dan kesepakatan antara bank dan pihak yang dibiayai. Artinya prinsip yang menonjol di sini adalah kerelaan ('an taradhin), sehingga tidak dibenarkan dalam proses pembiayaan terjadi pemaksaan terhadap salah satu pihak. Menurut UU Perbankan pengertian Bank Syari'ah ialah bank yang melaksanakan kegiatan usaha berdasarkan prinsip syari'ah, yaitu aturan perjanjian berdasarkan hukum Islam antara pihak bank untuk penyimpanan dana dan atau pembiayaan kegiatan usaha, atau kegiatan lainnya yang dinyatakan sesuai dengan syari'ah, antara lain:

1. Pembiayaan berdasarkan prinsip bagi hasil (mudharabah)
2. Pembiayaan berdasar prinsip penyertaan modal (musyarakah);
3. Prinsip jual beli barang memperoleh keuntungan (murabahah)
4. Pembiayaan barang modal berdasarkan prinsip sewa murni tanpa pilihan (ijarah);
5. Pembiayaan barang modal berdasarkan prinsip dengan adanya pemindahan kepemilikan atas barang yang disewa pihak bank oleh pihak lain.¹⁸²

Peluang Yuridis-Ekonomis

Dengan lahirnya UU RI No. 10 Tahun 1998 berarti telah memberikan peluang besar atas beroperasinya Perbankan Islam di Indonesia. Undang-Undang ini lahir sebagai sokongan sekaligus penjabaran dari UU RI No 7 tahun 1992 tentang Bank berdasarkan prinsip bagi hasil.

Di samping memberikan peluang untuk beroperasinya perekonomian syari'ah secara luas, lahirnya kedua undang-undang ini tetap menimbulkan

¹⁸²Rachmadi Usman, Apek-aspek Hukum Perbankan di Indonesia, (Jakarta: PT. Garamedia, 2001), h. 40

masalah pada segala bidang, dari segi operasional misalnya, kualitas manajerial dan sumber daya manusia tidak siap dalam menjalankannya, apalagi harus bersaing dengan bank-bank konvensional. Serta kurangnya sosialisasi dari praktisi perbankan.¹⁸³ Namun demikian paling tidak, lahirnya UU Perbankan telah mengakomodir kepentingan umat Islam dalam bidang muamalat yang diharapkan akan dapat mampu membangun ekonomi bangsa.

Secara yuridis formal UU RI No. 10 Tahun 1998 lahir pada kondisi politik yang demokratis, dan memberikan respon akomodatif atas kebutuhan masyarakat. Rumusan materi hukumnya cukup rinci dan memberikan aturan dan petunjuk yang urgen bagi pelaku bisnis Islam, oleh karenanya itu isi dan fungsi undang-undang menggambarkan muatan yang aspiratif.

Penyelenggaraan Ibadah Haji

Alasan dibuatnya undang-undang

Penyelenggaraan Ibadah Haji tidak semata-mata urusan hamba dengan Tuhannya, lebih dari itu pelaksanaan ibadah Haji melibatkan banyak orang. Mulai dari proses pemberangkatan, tempat penginapan, cara hidup di tanah suci sampai proses pemulangannya, untuk saat ini masih butuh campur tangan pemerintah. bukan hanya itu, Ibadah haji juga memiliki berbagai dimensi, seperti ekonomi, politik, dan sosial di samping ritual haji itu sendiri.¹⁸⁴ Oleh sebab itu, pemerintah mengeluarkan kebijakan umum dalam pengaturan dan pelayanan Haji. Dengan harapan dapat mengatasi masalah-masalah seputar haji dan mampu

¹⁸³Subarjo, "Perbankan dan Lembaga Keuangan Syari'ah dalam Perspektif Hukum Positif" dalam jurnal Sosio-Religi, Vol. 6 No. 1, November 2006.

¹⁸⁴Sudirman Tebba, Islam Pasca Orde Baru, h. 111.

memberikan hikmah untuk meningkatkan toleransi terhadap perbedaan kepercayaan, keyakinan, dan paham agama. Sebagaimana yang tercermin dalam kemajemukan Indonesia.

Kita memandang bahwa haji merupakan ibadah paling puncak dalam Islam. Kalau orang sudah menunaikan ibadah haji dengan cara yang benar, mestinya akan muncul sosok-sosok luar biasa. Indonesia adalah pengirim jamaah haji terbesar sedunia (205 ribu jamaah) setiap tahunnya. Kalau proses hajinya bagus, tentu akan muncul sekian sosok manusia luar biasa di negeri ini. Dengan pengandaian seperti itu, negeri ini akan bangkit dengan mudah dari segala krisis.¹⁸⁵

Di sisi lain penyelenggaraan Ibadah Haji banyak menguntungkan pemerintah, Pertama, haji merupakan kegiatan religius, dan dapat meningkatkan kesadaran beragama dan memperbaiki moral bangsa. Kedua, secara psikologis akan mendorong umat untuk bersemangat melaksanakannya, akibatnya umat akan berusaha memenuhi ekonomi untuk perjalanannya. Ketiga, secara ekonomis akan dimanfaatkan sebagai pembangunan bangsa, karena dalam pelaksanaannya panitia penyelenggara mengadakan sistem tabungan. Oleh karena itu pemerintah merasa perlu mengeluarkan UU No. 17 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji, untuk menjamin dan melindungi umat Islam dalam menjalankan Ibadah.

Cakupan dan Fungsi

Inti dari UU RI No. 17 Tahun 1999 ialah bertujuan memberikan pembinaan, pelayanan dan perlindungan Haji. Mulai pengorganisasian transportasi, biaya, perbaikan pendaftaran, pembinaan calon jamaah Haji, sampai pada perbaikan pelayanan kesehatan, transportasi

¹⁸⁵Zaim Uchrowi, "Urusan Haji, Depag Regulator saja." akses, 05/01/2004

dan akomodasi di Makkah, serta jaminan keselamatan pemulangannya ke tanah air menjadi perhatian pemerintah yang sungguh-sungguh. Dengan keluarnya undang-undang ini berarti kebutuhan umat Islam akan kenyamanan beribadah hampir mendekati kesempurnaan. Meskipun demikian, umat Islam Indonesia, tidak harus menyerahkan sepenuhnya kepada pemerintah.

Menurut Zaim, Undang-undang ini adalah undang-undang tentang haji yang pertama dimiliki Indonesia, dilahirkan pada masa pemerintahan Habibie. Sebagaimana diketahui, waktu itu Habibie mengeluarkan kebijakan agar melahirkan undang-undang sebanyak mungkin. Tapi hal yang luput dari Habibie, karena ingin melahirkan begitu banyak undang-undang, banyak orang yang memanfaatkannya sesuai dengan interest atau kepentingan masing-masing. Dalam kasus undang-undang haji ini, nampak sekali bahwa seluruh celah untuk pihak lain sudah dikunci. Segala

kewenangan jatuh ke tangan Departemen Agama. Sampai-sampai, Departemen ini memunculkan gagasan tentang pembuatan paspor sendiri. "Ide brilian" inilah yang kemudian digugat secara serius oleh pihak imigrasi.¹⁸⁶

Segi Implementasi

Bahwa dalam implementasinya terdapat kesalahan sistem dalam penyelenggaraan ibadah haji. UU yang memberi wewenang kepada Departemen Agama selaku pemegang otoritas haji yang penuh, juga menjadi pelaksana. Mereka juga menjadi travel biro. Jadi istilahnya mereka menjadi pemain sekaligus juri. Sehingga, ada seloroh yang berkembang, bahwa travel biro terbesar sedunia adalah Departemen Agama Republik Indonesia.

¹⁸⁶Ibid

Untuk menghindari anggapan negatif itu, perlu kiranya mempertimbangkan tuntutan global yakni, berupa privatisasi penyelenggaraan haji. Ada dua segi dari tuntutan privatisasi ini; pertama, pengelolaan ibadah haji yang semula bersifat tunggal oleh pemerintah, dikembnagkan menjadi “Free Interprise” bagi pihak swasta; kedua, kebijakan privatisasi perlu dipahami sebagai upaya melepas monopoli penyelenggaraan dan kontrol oleh pemerintah yang selama ini justru menyebabkan praktek korupsi, kolusi, dan nepotisme (KKN) dalam bisnis haji.¹⁸⁷

Itu sebabnya, diperlukannya peninjauan kembali terhadap undang-undang ini, bila perlu dilakukan perubahan agar tidak terjadi hal-hal yang tidak diinginkan, dengan berpegang pada kemaslahatan. Adapun kunci yang harus dipegangi dalam pengubahan undang-undang itu ada dua. Pertama inisiatif dari pihak eksekutif sendiri, yaitu Departemen Agama; sebagai pelaksana. Kedua, kehendak legislatif; yang melakukan judicial review dan pengundangan kembali.

Pengelolaan Zakat

Tindak Aturan yang Pernah Ada

Upaya pasang-surut pemerintah Indonesia dalam mengembangkan pelaksanaan Zakat, Infaq dan Shadaqah di Tanah Air ini dapat dijelaskan secara singkat sebagai berikut :

Pada zaman penjajahan Belanda, masalah agama (termasuk zakat) diatur dalam Ordonansi Hindia Belanda No. 6200 tanggal 28 Februari 1905. Dalam pengaturan ini pada dasarnya pemerintah tidak

¹⁸⁷Jazim Hamidi dan M. Husnu Abadi, Intervensi Negara Terhadap Agama; Studi Konvergensi Atas politik Aliran Keagamaan dan Reposisi Peradilan Agama di Indonesia (Yogyakarta: UII Press, 2001), h. 128.

mencampuri bahkan menyerahkan kepada umat Islam langsung mengenai bentuk pelaksanaannya sesuai ajaran Islam. kemudian setelah memasuki suasana kemerdekaan upaya legislasi itu terus berlanjut;

1. Hampir dalam pola yang sama, pada 8 Desember 1951 Kementrian Agama mengeluarkan surat edaran tentang pelaksanaan zakat fitrah No. A/VII/17367 yang isinya antara lain: Kementrian Agama dengan zakat fitrah ini tidak mencampuri dalam soal pemungutan dan atau pembagiannya. Pemerintah dalam hal ini, Kementrian Agama hanya;
 - a. Membiarkan dan mengingatkan masyarakat untuk menunaikan kewajibannya.
 - b. Melakukan pengawasan supaya pemakaian dan pembagian dari hasil pungutan tadi dapat berlangsung menurut hukum-hukum agama.
2. Pada tahun 1964, Kementrian Agama menyusun Rancangan Undang-Undang tentang Pelaksanaan Zakat (RUU) dan Rancangan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang (RPPPUU) tentang Pelaksanaan Pengumpulan dan Pembagian serta Pembentukan Baitul Mal, akan tetapi waktu itu RUU belum sampai diajukan kepada Presiden.
3. Pada 1967 disusun pula RUU tentang Zakat yang diajukan kepada pimpinan DPR GR dengan surat Menteri Agama MA/099/67 tanggal 4 Juli 1967. Menteri Sosial diharapkan memberikan saran dan tanggapan, karena zakat itu menurut hukum penggunaannya juga untuk kepentingan dan tujuan sosial. Menteri Keuangan dianggap mempunyai pengalaman dan wewenang dalam bidang pemungutan. Menteri Keuangan menjawab dengan suratnya No. 15-1-5-25, agar masalah zakat ditetapkan dengan Peraturan Menteri Agama.
4. Pada 1968 dikeluarkan Peraturan Menteri Agama (PMA) No. 4 tahun 1968 tentang pembentukan Badan Amil Zakat. Pada tahun yang sama

dikeluarkan PMA No. 5 Tahun 1968 tentang pembentukan Baitul Mal (yang berstatus yayasan dan bersifat semi resmi).

5. Tidak berselang lama dikeluarkannya peraturan pelaksanaan tersebut, keluarlah anjuran presiden dalam peringatan Isra' Mi'raj 20 Oktober 1968 di Istana Negara tentang Pelaksanaan Zakat. Selanjutnya seruan dan dorongan Presiden tentang Zakat kembali dikumandangkan dalam sambutan beliau pada shalat Idul Fitri tanggal 21 Desember 1968 di halaman Istana Negara.
6. Sehubungan dengan anjuran dan surat perintah tersebut, maka dengan instruksi Menteri Agama RI No. 1 tahun 1969 diterapkan penundaan pelaksanaan Peraturan Menteri Agama RI No. 4 dan 5 Tahun 1968 itu.
7. Pada 21 Mei 1969 keluarlah Keppres RI No. 44 Tahun 1969 tentang Pembentukan Panitia, tentang Penggunaan Uang Zakat yang diketahui Menko Kesra K.H. Idham Cholid. Dengan seruan atau edaran Menteri Agama RI No. 3 Tahun 1969, diserukan agar mengirimkan hasil pengumpulan uang zakat kepada Jenderal Soehato, Presiden RI melalui rekening Giro Pos No. A. 10.00.
8. Pada 17 Februari 1982, dengan Akte Notaris No. 29 lahir badan yang bernama "Yayasan Amal Muslim Pancasila" yang diketuai oleh presiden Soeharto, selaku pribadi. Anggaran Dasar yayasan ini tercantum dalam Lembaran Berita Negara RI tanggal 26 Februari 1982, No. 17.
9. Pada tahun 1984, telah pula dikeluarkan instruksi Menteri Agama No. 2/1984 tanggal 3 Maret 1984 tentang Infaq Seribu Rupiah yang diadakan khusus selama bulan Ramadhan. Pelaksanaan diatur dalam putusan Dirjen Bimas Islam dan Urusan Haji No. 19/1984 tanggal 30 April 1984, sedang penggunaanya diatur dalam Radiogram Menteri Agama No. 16/1986 tanggal 13 Juni 1986.
10. Pada tahun 1989, dikeluarkan instruksi Menteri

Agama No. 16/ 1989 tanggal 12 Desember 1989, tentang Pembinaan Zakat, Infaq dan shadaqah dengan membantu lembaga-lembaga keagamaan yang mengadakan pengelolaan Zakat, Infaq, dan Sadaqah agar menggunakan uang hasil pengelolaannya untuk kegiatan pendidikan Islam dan Lain-lain.¹⁸⁸

Kemudian final dari rentetan peraturan itu dikeluarkannya Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat (selanjutnya ditulis UUPZ) dan Pelaksanaannya, diatur dalam Keputusan Menteri Agama No. 581 Tahun 1999 dan pedoman teknis pengelolaan zakat yang diatur dalam Keputusan Dirjen Bimas Islam dan Urusan Haji Nomor D/291 Tahun 2001.

Proses Kelahiran

Dalam perjalanannya, gagasan untuk mengundang zakat ini dipertentangkan oleh kalangan intern umat Islam sendiri, diantara yang menolak adalah KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dan Masdar F. Masudi. Bagi Gus Dur, bahwa zakat adalah urusan umat dan pelaksanaannya lebih baik diserahkan kepada masyarakat dan Indonesia bukanlah negara Islam karena itu kewajiban zakat tidak perlu diatur dengan sebuah undang-undang.¹⁸⁹ Sementara

¹⁸⁸Andy LoloTonang, Beberapa Pemikiran tentang Mekanisme Badan Amil Zakat, dalam Zakat dan Pajak cet.1, (Jakarta: Yayasan Bina Pembangunan, 1991), h. 267 -272, juga dapat dilihat dalam Uswatun Hasanah, "Potret filantropi Islam di Indonesia", dalam Idris Thaha (ed.), Berderma Untuk Semua Wacana dan Praktik Filantropi Islam, cet,1 (Jakarta: Teraju, 2003), h. 212-216

¹⁸⁹Lihat pendapatnya dalam jurnal Gerbang, Vol.5 No.5 Tahun 1999`

bagi yang mendukung seperti KH. Ali Yafie, berargumen bahwa keberadaan UU Zakat akan memberikan aturan, sehingga pengelolaan zakat akan semakin baik, profesional dan transparan, selanjutnya Muchsin, SH. (ketua Komisi VII DPR RI) menganggap bahwa untuk melaksanakan zakat maka harus ada payung hukum yaitu UU zakat. Memang, konsekuensi dari UU Pengelolaan Zakat adalah mempositifkan hal-hal yang tadinya hanya bersifat normatif.

Akan tetapi, karena pada saat tuntutan itu dikemukakan, kondisi (pemerintahan Habibie) yang sangat “demokratis” dan keterpurukan ekonomi bangsa yang tak tertangani oleh pemerintah, maka dengan harapan dapat membantu mengentaskan kemiskinan dan agenda pemerataan, UU ini tetap dikeluarkan. Walau kemudian dalam realisasinya banyak menimbulkan problem dalam masyarakat. Seperti hubungan zakat dengan pajak bagi masyarakat Islam sekaligus warga negara Indonesia.

Dari uraian di atas, kiranya dapat dipahami bahwa untuk menanggapi dinamika masyarakat Islam yang memikirkan Masalah Zakat, Infaq, dan Sadaqah, pemerintah menyikapi dengan berbagai ketentuan dan peraturan yang dikeluarkan. Dibentuknya undang-undang tentang Pengelolaan Zakat dengan harapan akan terwujud suatu perencanaan, pengorganisir, pelaksanaan, dan pengawasan atas pengumpulan, pendistribusian, dan pendayagunaan zakat.¹⁹⁰

Sifat dan Fungsi

Undang-undang ini bersifat responsif terhadap kebutuhan masyarakat muslim atas kebutuhan dalam hal penyaluran dan pengelolaan zakat. dan berfungsi sebagai panduan pelaksana bagi amil, agar terorganisir secara profesional. fungsi dan tujuan zakat yang paling

¹⁹⁰Undang-Undang tentang Pengelolaan Zakat No. 38 pasal 1 ayat (1).

mendasar yakni menanamkan nilai pendidikan (edukatif), keadilan dan kesejahteraan sehingga diharapkan mampu memecahkan problem kemiskinan, pemeratakan keadilan, dan meningkatkan kesejahteraan bangsa dan negara.¹⁹¹ Sekarang, yang harus ditata itu adalah langkah politik dan kesadaran politik setiap muslim yang sudah membayar pajak atau zakat. Setiap muslim, wajib mengawal kebijakan pemerintah. inilah misi sosial dari zakat atau pajak.

Namun sayangnya, dalam pembuatannya UU No. 17 Tahun 1999 kurang melibatkan aspirasi masyarakat muslim secara umum, dan terkesan bahwa pemerintah atau anggota legislatif “cari muka” guna mendapat simpati dari umat Islam, sebagai mayoritas, untuk mendapatkan dukungan kepada pemerintahan transisi (Habibie).

Dengan demikian, berarti hukum zakat tidak lagi hanya berfungsi sebagai sumber persuasif (persuasif source) yang pelaksanaanya dipengaruhi oleh tingkat kesadaran umat Islam terhadap ajaran agamanya, tetapi juga menjadi sumber otoritatif (otoritative source) yang mempengaruhi kekuatan dalam hukum Tata Negara Indonesia.¹⁹²

¹⁹¹Warkum Sumitro, *Perkembangan Hukum Islam*, h. 229.

¹⁹²Dalam hukum konstitusi dikenal persuasif source dan otoritative source. Sumber persuasif yakni, yang terhadapnya orang harus yakin dan menerimanya. Sedangkan sumber otoritatif ialah sumber yang mempunyai kekuatan memaksa, Ismail Suny, “Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Ketatanegaraan Indonesia” dalam Juhaya S. Praja, *Hukum Islam di Indonesia; Perkembangan dan Pembentukan* (Bandung: Rosda Karya, 1991), h. 75

Otonomi Syariat Islam di NAD

Perjuangan Aceh dan Hukum Islam

Setelah Aceh menjalani masa perang melawan penjajah, memasuki masa kemerdekaan di era Orde Lama, melewati masa pemerintahan Orde Baru dan kini era Reformasi, maka dapat dilihat kehidupan syariat agama Islam dan hukum Adat mengalami dinamika eksistensinya. Syariat Islam telah benar-benar menjiwai seluruh cabang kehidupan rakyat Aceh baik politik, ekonomi, sosial, budaya, pendidikan maupun seni. Islamisasi segala aspek kehidupan ini telah dilambangkan dalam Hadiah Maja dan dijadikan falsafah hidup, politik rakyat dan kerajaan Aceh Darussalam.¹⁹³ Hadiah Maja ini berlaku sejak zaman kerajaan, dan Aceh telah menggariskan pembagian kekuasaan, baik politik, pertahanan dan keamanan, hukum agama dan adat.

Dalam sejarahnya, tuntutan pemberlakuan syariat sebenarnya memiliki akar sejarah yang sangat panjang. Aceh adalah daerah Hindia-Belanda yang paling akhir ditaklukan oleh Belanda, karena Aceh merupakan negara yang berdaulat yang dipimpin oleh raja-raja Islam. Pendeknya, Aceh sebelum bergabung ke dalam Indonesia merdeka, adalah Negara Islam.

Sejak awal Aceh berkehendak untuk memberlakukan syari'at Islam dalam kehidupan bermasyarakatnya dengan didukung oleh kekuasaan pemerintah. pada tanggal 13 Januari 1947 residen Aceh membentuk Mahkamah Syar'iyah dengan dikeluarkannya izin lewat surat kawat Gubernur Sumatera Nomor 189, atas desakan masyarakat Aceh yang ingin menjalankan syari'at Islam sepenuhnya dalam kehidupan. Kunjungan

¹⁹³A. Hasjmy, Peranan Islam dalam perang Aceh dan perjuangan kemerdekaan Indonesia (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), h. 40. "Dinamika Hukum Adat dan Agama di Aceh" Dalam Mimbar Hukum No.49/II/2005, h. 42-43

Soekarno pada 1948 (waktu itu) meminta dukungan rakyat Aceh untuk ikut berperang melawan Belanda yang hendak menjajah Indonesia kembali, kesempatan ini dimanfaatkan oleh tokoh-tokoh Aceh¹⁹⁴ untuk melakukan tawar menawar politik berkenaan pemberlakuan syariat Islam di Aceh. Atas tawaran itu Soekarno menyetujui, dan para ulama Aceh mengeluarkan fatwa yang berkenaan dengan jihad melawan penjajah Belanda.

Pada saat yang sama, Kartosuwiryo mendirikan Negara Islam Indonesia (NII) di Jawa Barat, yang akan menerapkan syariat Islam. Sementara pemerintah Indonesia melihat pendirian NII itu sebagai preseden bagi Aceh yang menuntut pelaksanaan syariat Islam.¹⁹⁵

Kemudian di tahun 1949, karena perjuangan Aceh yang demikian gigih, menyebabkan Aceh mendapat kedudukan tersendiri sehingga dengan Peraturan Perdana Menteri pengganti Peraturan Pemerintah No. 8/Des/WKPMJ/49 tanggal 17 Desember 1949, Aceh dinyatakan sebagai provinsi yang berdiri sendiri yang lepas dari Provinsi Sumatera Utara.

Proses Pembuatan Undang-Undang

Reformasi yang membuka jalan bagi masyarakat Aceh untuk kembali menuntut pemberlakuan syariat Islam, sesuai dengan keistimewaan Aceh, atau bahkan referendum, pada kenyataannya, tuntutan referendum bagi Aceh mendominasi pemberlakuan syariat Islam. pada

¹⁹⁴Permintaan Soekarno disanggupi dengan persyaratan yaitu, agar Aceh diberikan kebebasan untuk melaksanakan syariat Islam. tokoh-tokoh yang dianggap representatif masyarakat Aceh: Tgk. H. Muhammad Daud Beureu-eh, Tgk. H. Djakfar Lamjabat, Tgk. Mohamad Krueng Kalee, dan Tgk. H. Ahmad Hasbalah

¹⁹⁵Lihat Ahmad Gunaryo, *Pergumulan Politik dan Hukum Islam*, h. 327-329.

13 Januari 1999, Angkatan Muda intelektual Darussalam yang mengeluarkan pernyataan politik menuntut untuk diadakan referendum di Aceh untuk menyelesaikan konflik. dan tuntutan itu muncul dari berbagai kalangan yang mendukung Aceh, pengalamn Timor Timur yang sekarang merdeka dijadikan motivasi bagi Aceh.¹⁹⁶

Undang-undang tersebut belum berhasil meredam masyarakat Aceh, tuntutan referendum semakin gencar. Akhirnya pemerintah pusat Tahun 2001 sebagai kelanjutan langkah sebelumnya, ditetapkanlah UU RI No.18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus Bagi Daerah Istimewah NAD. Memberikan legislasi Aceh untuk melaksanakan syariat Islam secara kaffah, termasuk pendirian Mahkamah Syar'iyah sebagai pengganti Peradilan Agama. Dengan demikian, menurut Gunaryo, UU RI No. 18 Tahun 2001 tidak saja mendekonstruksi ilmu Hukum Tata Negara Indonesia, tetapi juga telah menimbulkan kehebohan yang luar biasa dalam ranah wacana pemikiran hukum (Islam) di Indonesia. Pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh (NAD), adalah konsekuensi pelaksanaan otonomi daerah. Jika nanti daerah-daerah lain juga melaksanakan otonomi daerah, maka tidak mustahil daerah yang mayoritas penduduknya beragama Islam akan melaksanakan Syariat Islam. Hal ini mengasumsikan bahwa reformasi masyarakat Islam (Islamisasi) dapat berlangsung dengan hukum, institusi dan instrumen negara. demikian juga penerapan syariat dipandang sebagai obat mujarab untuk menghadapi segala problem yang dihadapi daerah di kawasan nusantara Indonesia.

¹⁹⁶Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Pangabeen "Syariat Islam di Aceh" dalam Burhanudin [ed.], Syariat Islam Pandangan Muslim Liberal (Jakarta; JIL atas kerjasama dengan The Asia Foundation, 2003), h. 102-103

BAB VI

PARADIGMA KONTEMPORER

METODE PEMIKIRAN HUKUM ISLAM

A. Hukum Islam dan Pembaharuan Pemikiran

Di samping sarat akan muatan sosiologis tak dapat dipungkiri bahwa fiqh (Hukum Islam) juga memiliki dimensi teologis dan inilah yang membedakan fiqh dengan hukum dalam terminologi ilmu hukum modern, akan tetapi penempatan cara pandang yang keliru terhadap dimensi teologis yang dikandungnya bisa mengakibatkan anggapan bahwa fiqh merupakan aturan yang sakral, bahkan dalam keadaan tertentu orang akan merasa takut untuk melakukan revaluasi terhadap aturan-aturan fiqh yang ada, karena secara psikologis sudah terbebani oleh nilai-nilai kesakralan tersebut, untuk itu perlu kajian yang mampu mengantarkan pada cara pandang yang benar mengenai aspek teologis dalam fiqh ini.¹⁹⁷

Perjalanan Sejarahnya yang awal, hukum Islam atau fiqh merupakan suatu kekuatan yang dinamis dan kreatif. Hal ini dapat dilihat dari munculnya sejumlah mazhab hukum yang memiliki corak sendiri-sendiri sesuai dengan latar belakang sosiokultural dan politik dimana mazhab hukum itu tumbuh dan berkembang. Perkembangan yang dinamis dan kreatif ini setidaknya didorong oleh empat faktor utama: pertama adalah dorongan keagamaan, karena Islam merupakan sumber norma dan nilai normatif yang mengatur seluruh aspek kehidupan kaum muslimin, maka kebutuhan untuk membumikan norma dan nilai tersebut ataupun mengintegrasikan kehidupan kaum muslim kedalamnya

¹⁹⁷Amin Syukur, dalam kata pengantar Noor Ahmad dkk, *Epistemologi Syara': Mencari Format Baru Fiqh Indonesia*, h. x.

selalu muncul ke permukaan demikian juga Hukum Islam. Kedua, dengan meluasnya domain politik Islam pada masa khalifah Umar terjadi pergeseran- pergeseran sosial yang pada gilirannya menimbulkan sejumlah besar problem baru sehubungan dengan hukum islam, Faktor Ketiga adalah independensi para spesialis hukum islam itu dari kekuasaan politik. Kemandirian ini telah menyebabkan mereka mampu mengembangkan pemikiran hukumnya tanpa mendapat rintangan, selaras dengan pemahaman masing- masing. Faktor keempat adalah fleksibilitas hukum islam itu sendiri yang memampukannya untuk berkembang mengatasi ruang dan waktu.

Dalam paradigma usul fiqh klasik menurut Hasbi As-Shiddiqiey terdapat lima prinsip yang memungkinkan Hukum Islam bisa berkembang mengikuti masa: 1) Prinsip Ijma'; 2) Prinsip Qiyas; 3) Prinsip Maslahah Mursalah; 4) Prinsip memelihara Urf; dan 5) Berubahnya hukum dengan berubahnya masa. Kelima prinsip ini dengan jelas memperlihatkan betapa fleksibelnya hukum Islam¹⁹⁸ Dengan berlalunya waktu, perkembangan Hukum Islam yang dinamis dan kreatif pada masa awal kemudian menjelma kedalam bentuk mazhab-mazhab atas inisiatif beberapa ahli hukum terkenal, tetapi dengan terjadinya kristalisasi mazhab-mazhab tersebut, hak untuk berijtihad mulai dibatasi dan pada gilirannya dinyatakan tertutup.

Semacam konsensus gradual yang memapankan dirinya yang kurang lebih bermakna bahwa mulai saat itu tidak seorangpun yang boleh mengklaim bahwa ia memiliki kualifikasi untuk melaksanakan ijtihad mutlak dan bahwa seluruh aktifitas dimasa mendatang tinggal menyesuaikan. Jadi secara teoritis, Ijtihad memang tidak dinyatakan tertutup tetapi kualifikasinya yang ditempa

¹⁹⁸Taupiq Adnan Amal, Islam dan Tantangan modernitas, studi atas pemikiran Hukum Fazlur Rahman, bandung, Mizan, 1989, h. 33-35.

sedemikian teknis serta dengan diidealkannya capaian-capaian masa lampau telah mengakibatkan ijtihad berada di luar jangkauan manusia.¹⁹⁹ Menjawab tantangan modernitas adalah sebuah jargon yang tersirat dan disepakati dibalik beraneka ragamnya produk pemikiran muslim pada umumnya dan dibidang hukum pada khususnya pada dasawarsa terakhir setelah kaum muslimin terperangkap dalam kejumudan dan taqlid yang cukup lama pasca imam-imam mazhab. Pada abad ke-20, semakin banyak upaya pembaharuan pemikiran hukum Islam baik yang dilakukan oleh sarjana-sarjana muslim maupun oleh sarjana-sarjana orientalis.²⁰⁰ Pembaharuan Hukum islam selalu seiring dengan perkembangan dan pembaharuan pemikiran di dunia muslim kontemporer dalam buku *Pemikiran Islam Kontemporer* sebuah ontologi esay kajian tokoh disana bisa didapati yang menurut Mulyadi Kartanegara menurut wilayah kajiannya hal ini dapat dibagi ke dalam dua bagian besar yang pertama yaitu berkenaan dengan teks suci²⁰¹ dan yang kedua membahas topik-topik yang lebih berkaitan dengan filsafat atau pemikiran.²⁰² Dan banyak lagi sebenarnya tokoh serta

¹⁹⁹Ibid. h. 33-35 .

²⁰⁰Yang terakhir ini banyak memberikan kontribusi dalam pengembangan kajian hukum Islam yang dilakukan oleh tokoh-tokoh seperti Goldziher, Joseph Shacht, N.J. Coulson dan Lain-lain. Hanya saja kajian-kajian orientalis tidak mendapat reputasi yang baik di kalangan kaum muslimin karena berbagai alasan. Syamsul Anwar, *Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam, dalam Mazhab* Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh kontemporer, Ar- Ruzz, Yogyakarta, 2002, h. 149.

²⁰¹yang meliputi antara lain teori "Hermeneutika Humanistik" dari pemikir Mesir, Hasan Hanafi, "Teori Batas" Muhamad Syahrur dari Syiria, "Analisis Teks' dari Nasr Hamid Abu Zayd dari Mesir, "Tafsir Tematik" Bintu asy-Syathi' (Aisyah binti Abd al-Rahman) juga dari Mesir dll. A. Khudori Sholeh (Ed), *Pemikiran Islam Kontemporer, Jendela*, Yogyakarta, 2003.

pemikirannya yang tidak direkam dalam Antology tersebut Fazlur Rahman misalnya yang menawarkan istilah ideal moral dan legal spesifik dalam pemaknaan teks dan pembagian awal tradisi Islam; Muhammad Arkoun menawarkan pemahaman ulang tentang tradisi Islam dan ia juga mempertanyakan keabsahan pengekalan teori-teori fiqh yang telah disusun beberapa abad lampau yang sudah tidak relevan dengan masa sekarang.²⁰³

B. Sifting Paradigm Metodologi Hukum Islam

Dari sekian banyak pola pemikiran Islam yang bercorak pembaharuan tentu juga berimplikasi pada aspek hukum islam baik secara metodologis maupun wacana. Oleh karena itu metode pembaharuan hukum islam bukanlah sebuah metode yang terlepas dari pembaharuan pemikiran hal ini perlu pelacakan yang cermat karena tidak semua tokoh mempunyai perhatian yang khusus terhadap hukum Islam. Hal ini terlebih lagi jika ditarik ke dalam wilayah hukum keluarga muslim

²⁰²antara lain "Model Efistemologi Islam," Oleh M. Abid Jabiri, seorang dosen filsafat dan pemikir Islam dari Maroko, "Neo-Sufisme Sebagai Alternatif bagi Modernisme," oleh Sayyed Hossein Nasr, Pemikir Iran kontemporer yang sudah dikenal; "Filasafat Sejarah" Oleh Murtadha Mutaharri, salah seorang filosof Iran kontemporer dan salah seorang dari arsitek revolusi Islam Iran, dan "Paradigma Hukum Publik islam" Oleh seorang ahli hukum Sudan, Abdullah Ahmad An-Na'im. "Islamisasi Peradaban", Oleh Ziauddin Sardar, "Menuju Teologi Pembebasan" oleh seorang pemikir Islam India Asghar Ali Engineer; " Kalender Islam Internasional," oleh seorang fisikawan Malaysia, M. Ilyas; "Islamisasi Ilmu" Oleh pemikir kontemporer Malaysia asal Indonsia, Naquib al-Attas, dan "Menuju Keadilan Jender" Oleh Amina Wadud.

²⁰³A. Khudori Sholeh (Ed), Pemikiran Islam Kontemporer, Jendela, Yogyakarta, 2003.

khususnya, sehingga dibutuhkan upaya penyesuaian bahkan modifikasi terhadap teori- teori pemikiran yang ditawarkan para tokoh yang berkaitan dengan hukum Islam.

Mensitir kerangka teorinya Wael B. Hallaq dalam sejarah perkembangan metode fiqh (ushul fiqh) Amin Abdullah menguraikan paradigma metodik usul fiqh kedalam pradigma fiqh literalistik, utilitarianistik dan liberalistik-fenomenologik. Dinamakan paradigma literalistik karena dominannya pembahasan tentang teks. Ar-Risalah karya As-yafii dianggap buku rintisan pertama tentang usul fiqh, penulisannya bercorak teologis deduktif yang kemudian diikuti oleh para ahli ushul mazhab mutakallimun (Syafiiyah, Malikiyah, Hanabilah dan Mu'tazilah). Setelah lebih kurang lima abad (dari abad ke-2 H - 7 H) baru mengalami perbaikan dengan munculnya asy-Syatibi (w.1388 M) yang menambahkan teori maqasyid syari'ah yang mengacu pada maksud Allah yang paling mendasar sebagai pembuat hukum. Enam abad kemudian sumbangan asy-Syatibi direvitalisasikan oleh para pembaharu usul fiqh di dunia modern, seperti Muhammad Abduh (w. 1905), Rasyid Ridho (w.1935), Abdul Wahab Khallaf (w.1956), Allal al-Fasi (w.1973) dan Hasan Turabi. Karena tidak menawarkan teori baru kecuali merevitalisasi prinsip masalah yang ditawarkan asy-Syatibi melalui teori maqashid-nya itu Weil B. Hallaq mengkategorikan para pembaharu di bidang ushul dalam kelompok ini sebagai para pembaharu penganut utilitarianisme.

Sementara itu pertanyaan tentang bagaimanakah teks suci dapat dipahami dan kemudian dijalankan dalam konteks dunia modern yang sudah barang tentu tidak lagi sama dengan konteks zaman nabi. Pernyataan semacam itu menurut sebagian pakar seperti Muhammad Iqbal, Mahmud Muhammad Taha, Abdullah Ahmed An-Naim, Muhammad Said Ashmawi, Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur. Sama sekali tidak dapat diselesaikan dengan berpijak pada prinsip masalah klasik di atas. Mereka beranggapan prinsip masalah tidak lagi memadai untuk membuat hukum Islam tetap relevan di dunia modern. Weil B. Hallaq menamakan kelompok ini dengan aliran

liberalisme keagamaan karena cenderung berdiri pada paradigma yang terlepas dari pada paradigma klasik.²⁰⁴

C. Cara Pembaharuan Hukum Islam (Telaah Pemikiran Tokoh)

Banyak kritikan dan kajian yang menilai bahwa kontruksi bangunan Ushul Fiqh klasik sebagai sebuah metodologi istimbat hukum sudah tidak relevan lagi. Respon ini beragam baik dari yang hanya bersifat sebuah kritikan, tawaran alternatif sampai upaya rekonstruksi dan dekonstruksi terhadapnya. Berikut upaya pelacakan terhadap contoh-contoh metodologi yang ditawarkan beberapa tokoh yang terkait dengan kajian hukum Islam yang tentu saja selain mereka di bawah ini masih banyak lagi para tokoh yang juga melakukan upaya yang sama. Metode-metode ini dilacak melalui penelusuran terhadap tokoh yang dikategorikan Hallaq pada kelompok liberal.

Fazlur Rahman

Fazlur Rahman (Rahman) dilahirkan pada tahun 1919 kemudian tumbuh dan berkembang dalam latar pendidikan tradisional sebagaimana lazimnya masyarakat muslim pada saat itu di Pakistan. Rahman mempelajari ilmu-ilmu keislaman secara formal di madrasah. Setelah menamatkan pendidikan menengahnya dia melanjutkan studinya di departemen ketimuran Universitas Punjab. Pada tahun 1942 ia berhasil menyelesaikan pendidikan akademisnya di universitas tersebut dengan meraih gelar

²⁰⁴lebih lanjut dia berkomentar kelompok ini lebih menjanjikan dan lebih persuasif. Kelompok ini dalam rangka membangun metodologinya yang ingin menghubungkan antara teks suci dan realitas modern lebih berpijak pada upaya melewati makna eksplisit teks untuk menangkap jiwa dan maksud luas dari teks. Amin Abdullah, Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer, dalam Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer, Ar-Ruz, 2002, h 118-123.

MA. dalam Sastra Arab. Sekalipun terdidik dalam lingkungan pendidikan Islam tradisional sikap kritis mengantarkan jati dirinya sebagai seorang pemikir yang berbeda dengan kebanyakan alumni madrasah. Sikap kritis yang menggambarkan ketidakpuasan terhadap sistem pendidikan tradisional terlihat dengan keputusannya melanjutkan studi ke barat, Oxford University, Inggris. Keputusannya tersebut merupakan awal sikap kontroversial Rahman.²⁰⁵

Berbicara tentang alur pemikiran Rahman ada dua istilah metodik yang sering disebutkan dalam buku-bukunya yakni historico-critical method (metode kritik sejarah) dan hermeunetic method (metode hermeunetik). Kedua istilah tersebut merupakan kata kunci untuk menelusuri metode-metode dalam pemikirannya.²⁰⁶ Dalam memahami dan menafsirkan sumber utama Islam dalam hal ini Al Qur'an, Rahman menggunakan teori doble movement (gerak ganda). Hubungan yang dialektis antara dua unsur yang terdapat dalam alqur'an yaitu wahyu ketuhanan yang suci di satu sisi dan sebagai sejarah kemanusiaan yang profane disisi yang lain. Dua Unsur inilah yang menjadi tema sentral metode Rahman. Permasalahannya ada pada bagaimana cara mendialogkan antara dua sisi tersebut agar nilai-nilai kewahyuan bisa selalu sejalan dengan sejarah umat manusia.

Gerak pertama pada teori Rahman menghendaki adanya memahami makna al-Quran dalam konteks kesejarahannya baik secara spesifik dimana kejadian itu berlangsung (mikro) maupun secara global bagaimana kondisi sekitar kejadian itu pada umumnya (makro). Dari sini bisa diambil pemahaman yang utuh tentang konteks normative dan historisnya suatu ayat maka timbullah istilah legal specific (praktis temporal) dan moral ide

²⁰⁵ Ghufuran A. Mas'adi: Pemikiran Fazlur rahman tentang metodologi Pembaharuan Hukum Islam, Rajawali Press, Jakarta, 1997.

²⁰⁶ Ibid

(normative universal).

Kemudian gerak Kedua yang dilakukan adalah upaya untuk menerapkan prinsip dan nilai-nilai sistematis dan umum dalam konteks penafsiran pada era kontemporer yang tentunya mensyaratkan sebuah pemahaman yang kompleks terhadap suatu permasalahan. Disini terlihat keberanian Rahman dari metodologi ushul fiqh lama yang cenderung literalistik dan menurutnya perlunya penguasaan ilmu-ilmu bantu yang bersifat kealaman maupun humaniora agar para penafsir terhindar dari pemahaman yang salah.²⁰⁷ sangat jelas bahwa gagasan yang ditawarkannya bersifat paradigmatis yang berusaha menghindarkan pemahaman intelektual dari dogma dan batas-batas dimensi kultural yang membelenggu.

Muhammad Syahrur

Muhammad Syahrur lahir di Damaskus, Syria tahun 1938. Ia mulai menempati jenjang pendidikan dasar dan menengah sebelum ia pergi ke Moskow untuk belajar ilmu teknik (engineering) di Universitas hingga tahun 1964. Dua tahun kemudian 1968 ia melanjutkan pendidikan master dan doktornya dalam bidang mekanika tanah (soil mechanics) dan teknik bangunan (foundation engineering) pada Universitas College Dublin di Irlandia.

²⁰⁷Rahman telah menyadari kemungkinan bahaya subjektivitas penafsir, untuk menghindarkan atau setidaknya untuk meminimalkan bahaya subjektivitas tersebut Rahman mengajukan sebuah metodologi tafsir yang terdiri dari tiga pendekatan: Pertama, pendekatan historis untuk menemukan makna teks; kedua, pendekatan kontekstual untuk menemukan sasaran dan tujuan yang terkadang dalam ungkapan legal spesifik dan ketiga, pendekatan latar belakang sosiologis untuk menguatkan hasil temuan pendekatan kontekstual atau untuk menemukan sasaran dan tujuan yang tidak dapat diungkapkan oleh pendekatan kontekstual. Amin Abdullah, Paradigma Alternatif... h. 134-135.

Sepulang dari Irlandia ia memulai kiprah intelektualnya sebagai seorang professor teknik di Universitas Damaskus, Syiria hingga sekarang. Sebelum masuk dalam jajaran selebritis intelektual muslim dunia berkat perhatiannya yang mendalam tentang pemikiran Islam yang dituangkan dalam karya monumentalnya *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah al-Muasirah*.²⁰⁸

Karya monumental Syahrur yang telah mencuatkan namanya tersebut merupakan hasil perjalanan panjang intelektualnya sekitar 20 tahun. Pembacaan ulangnya terhadap islam menghasilkan pemahaman dan kesan yang kuat tentang akurasi istilah-istilah yang digunakan dalam *al-Kitab (al-Qur'an)* dalam pembacaan ulangnya ini teori yang cukup terkenal yang ditawarkannya adalah teori batas (*Nazariyyah al-Hudud*).

Syahrur memandang adanya dua sifat pokok yang terdapat dalam *al-Kitab* yang mutlak harus dimengerti untuk memahami keistimewaan agama Islam, yakni *hanifiyyah* dan *Istiqamah*. Kedua sifat ini selalu bertentangan tetapi saling melengkapi. Berdasarkan sejumlah ayat Syahrur menyimpulkan bahwa makna *hanafiyah* adalah penyimpangan dari sebuah garis lurus, sedangkan *istiqamah* artinya sifat atau kualitas dari garis lurus itu sendiri atau yang mengikutinya. *Hanifiyyah* adalah sifat alam yang juga terdapat dalam sifat alamiah manusia. Syahrur Berargumen dengan dalil fisiknya bahwa tidak ada benda yang gerakkannya dalam bentuk garis lurus. Seluruh benda sejak dari elektron yang paling kecil hingga galaksi yang terbesar bergerak secara *hanifiyyah* (tidak lurus). Oleh karena itu ketika manusia dapat mengusung sifat seperti ini maka ia akan dapat hidup harmonis dengan alam semesta. Demikian halnya kandungan *hanifiyyah* dalam hukum Islam yang cenderung selalu mengikuti

²⁰⁸M. In'am Esha, Muhammad Syahrur: Teori Batas dalam Khudori Soleh dkk, *Pemikiran Islam Kontemporer*, Jendela, Yogyakarta 2003, h. 296.

kebutuhan sebagian anggota masyarakat dengan penyesuaian dengan tradisi masyarakat. Untuk mengontrol perubahan-perubahan ini maka adanya sebuah garis lurus istiqamah menjadi keharusan untuk mempertahankan aturan-aturan hukum yang dalam konteks inilah teori batas diformulasikan. Garis lurus bukanlah sifat alam ia lebih merupakan karunia tuhan agar ada bersama-sama dengan hanifiyah untuk mengatur masyarakat.²⁰⁹

Berdasarkan kajiannya terhadap ayat-ayat hukum, Syahrur menyimpulkan adanya enam bentuk dalam teori batas. Pertama, ketentuan hukum yang memiliki batas bawah. Ini terjadi dalam hal macam-macam perempuan yang tidak boleh dinikahi. Kedua, ketentuan hukum yang hanya memiliki batas atas. Ini terjadi pada tindak pidana pencurian. Ketiga, ketentuan hukum yang memiliki batas atas dan bawah. seperti hukum waris dan poligami. Keempat, ketentuan hukum yang mana batas bawah dan atas berada pada satu titik (garis lurus) tidak boleh lebih dan kurang. ini terjadi pada hukuman zina yaitu 100 kali jilid. Kelima, ketentuan yang memiliki batas atas dan bawah tetapi kedua batas tersebut tidak boleh disentuh. Karena dengan menyentuhnya berarti telah terjatuh pada larangan tuhan hal ini berlaku pada hubungan pergaulan antara laki-laki dan perempuan. Keenam, ketentuan hukum yang memiliki batas atas dan bawah dimana batas atasnya tidak boleh dilampaui dan batas bawahnya boleh dilampaui. Batas atas terjadi

²⁰⁹Secara umum, teori batas (Nazariyyah al-Hudud) barangkali dapat digambarkan bahwa terdapat ketentuan Tuhan yang diungkapkan dalam al-Kitab dan Sunnah yang menetapkan batas bawah yang merupakan batas minimal yang dituntut oleh hukum dan batas atas merupakan batas maksimal bagi seluruh perbuatan manusia. Yang jika melanggar batas minimal dan maksimal tersebut dianggap perbuatan yang dilarang (haram) dengan kata lain manusia bisa melakukan gerak dinamis dalam batas-batas yang telah ditentukan. Amin Abdullah, Paradigma Alternatif. h. 134-135

pada riba dan batas bawah adalah pinjaman tanpa bunga (al-qard al-hasan).²¹⁰

Abdullah Ahmed an-Naim

Meskipun penetrasi pembaharuannya lebih ditekankan pada ranah hukum publik Islam, namun tokoh yang satu ini juga menyerukan paradigma yang sama dalam hal perubahan. Abdullah Ahmad an-Naim (an-Naim) adalah seorang aktivis HAM yang dikenal di dunia internasional. Lahir di Sudan pada 1946 dan menyelesaikan pendidikan S1 di Universitas Khartoum tiga tahun kemudian pada tahun 1973 dia mendapat gelar sekaligus LL.B., LL.M, dan M.A dari University of Cambridge, Inggris. Pada tahun 1976 mendapat gelar Ph.D. dalam bidang hukum dari University Of Edinburg Skotlandia dengan disertasi tentang perbandingan prosedur pra percobaan criminal (hukum Inggris, Skotlandia, Amerika dan Sudan). An-Naim termasuk ilmuwan yang memiliki komitmen yang kuat terhadap Islam sekaligus mempunyai dedikasi yang tinggi untuk menegakkan HAM. Selain sebagai ahli hukum an-Naim juga seorang yang ahli dalam bidang hubungan Internasional.²¹¹

²¹⁰Metodologi yang digunakan syahrur adalah filsafat dengan titik berat pada filsafat materialisme. Hal ini terlihat pada pandangannya bahwa sumber pengetahuan yang hakiki adalah alam materi di luar diri manusia. Adapun pendekatan yang digunakan adalah pendekatan hermeunetik dengan penekanan pada aspek filologi dan ini tercermin jelas pada seluruh bagian pembahasannya. Adapun kerangka teoritik yang menjadi acuan Syahrur dalam memformulasikan ide-idenya dalam ajaran islam membedakan antara yang berdimensi nubuwah yang merupakan kumpulan informasi kesejarahan yang dengan itu dapat dibedakan antara benar dan salah dalam realitas empirisnya dan risalah adalah kumpulan ajaran yang wajib dipatuhi oleh manusia yang berupa ibadah, muamalah, akhlak dan hukum halal-haram. Ibid, h. 136-138.

²¹¹Muhyar Fanani, Abdullah Ahmad An-Naim: Paradigma Baru Hukum Publik Islam, dalam Khudori Soleh dkk, Pemikiran Islam Kontemporer, Jendela, Yogyakarta 2003. h.

An-Naim Menawarkan metodologi baru alternative dalam menguak pandangan Islam terhadap HAM. Perhatian utamanya adalah hukum islam kaitannya dengan isu-isu internasional modern seperti HAM, konstitusionalisme modern, dan hukum pidana modern. Menurutny hukum Islam saat ini membutuhkan reformasi total "Dekontruksi".

Metode pembaharuan hukum Islam Ahmad Na'im sebenarnya berangkat dari metodologi yang diintroduksi dari gurunya sendiri, Mahmoud Muhammad Thaha yakni teori evolusi yang memuat teori naskh (sebagaimana dikenal dalam ushul Fiqh) namun substansi dalam penerapannya akan berbeda. Dalam pandangan Thaha, teori Naskh lama yang menganggap bahwa ayat-ayat (juga hadis) Madaniyah menghapus ayat (juga hadis) makiyah, harus dibalik, yakni ayat makiyah lah yang justru menghapus ayat madaniyyah. Keyakinan Thaha bahwa abad modern ini ayat-ayat makiyah justru menasakh ayat-ayat madaniyah karena ayat- ayat makiyah bersifat lebih universal dan abadi karena menganjurkan kebebasan, persamaan derajat tidak mendiskriminasi jender maupun agama dan kepercayaan.

Dari kerangka berpikir sang guru inilah An- Naim memformulasikan buah pikirannya terhadap isu-isu global yang jadi perhatiannya. Menurut An-Naim pilihan Thaha terhadap abad ke-20 sebagai abad yang tepat untuk pemberlakuan kembali ayat-ayat Makiyah memang subjektif meski dikemukakan secara rasional. Namun, bagaimanapun menurut An-Naim kita tidak memiliki alternative ide yang lain untuk menggantikan pemikiran taha itu dengan kata lain, metodologi Thaha merupakan keniscayaan. Umat Islam dihadapkan kepada dua pilihan yan tidak relevan khususnya dalam bidang hukum publik. pertama, tetap menggunakan piranti hukum klasik dengan berbagai macam kekurangan dan kerancuan

terminologisnya dan yang kedua, menggunakan hukum barat yang disebarkan melalui kolonialisme yang mau tidak mau harus diterima karena tidak ada alternatif yang memadai.²¹²

Meskipun Piranti metodologis An-Naim lebih diproyeksikan pada bidang hukum publik namun secara paradigmatis bisa saja diterapkan dalam bidang hukum privat pada umumnya dan hukum keluarga pada khususnya karena kegelisahan hukum Islam pada umumnya adalah sama yaitu bagaimana keberadaannya tetap relevan dalam perkembangan zaman.

D. Metode Pembaharuan Hukum Keluarga

Apa yang membedakan kelompok utilitarian dengan kelompok liberalis dan bagaimana konsekuensi logisnya terhadap produk hukum? bisa ditinjau dari persepsi-persepsi tentang sifat hukum Islam berikut; Ada lima sifat hukum Islam yang melekat pada dirinya sebagai sifat asli yang otomatis jika diakitkan dengan hukum keluarga dan kewarisan juga pasti akan terlihat.

1. Bidimensional. Artinya hukum Islam mencakup dua macam hubungan dalam makna vertikal (ibadah) dan horizontal (kemasyarakatan/ muamalah). Dalam pandangan Islam eksistensi manusia tidak berdiri sendiri melainkan berkait erat dengan dimensi ketuhanan.
2. Adil. Sifat adil yang berkaitan erat dengan prinsip keadilan dan persamaan hak antara siapapun. Dalam hukum keluarga Islam, suami dan istri memiliki kedudukan yang sama, karena itu tidak dibenarkan dominasi suami terhadap istri, atau sebaliknya. Dalam hukum kewarisan Islam baik pria maupun wanita, anak-anak dan dewasa, dapat menjadi ahli waris. Hukum Islam telah mengangkat kembali derajat

²¹² Abdullah Ahmed An-Naim, Dekonstruksi Syariat: Wacana Kebebasan Sipil, HAM dan, Hubungan Internasional, Penerjemah: Ahmad Suaedy dan Amiruddin ar-Rany., LKiS, Yogyakarta, 1990.

kaum wanita yang sebelumnya tidak mungkin menjadi ahli waris, karena alasan-alasan irasional.

3. Individu dan Kemasyarakatan. yang dilihat dari sudut hukum keluarga dan kewarisan Islam memberikan posisi kepada manusia baik sebagai perorangan maupun sebagai kelompok keluarga yang membentuk suatu masyarakat.
4. Konfrehensif. Hukum keluarga dan kewarisan islam adalah dua sub system hukum yang merupakan bagian dari hukum Islam yang komprehensif. Orang yang ingin menjadi ahli dalam hukum islam tidak mungkin mengabaikan hukum keluarga dan hukum kewarisan Islam, yang boleh dikatakan sebagai "central core" dalam hukum islam. Kedua macam sub sistem hukum islam itu secara langsung mengatur hak-hak insividu agar terwujud suatu kehidupan masyarakat yang mapan sejahtera dan tentram.
5. Dinamis. Meskipun usianya sudah lebih dari empat belas abad namun baik hukum keluarga maupun kewarisan islam tetap dinamis dalam makna pengembangan pemikiran melalui ijtihad terhadap berbagai macam permasalahan atau kasus dalam kedua macam sub sistem hukum islam tersebut.²¹³

Dari persepsi tentang sifat hukum Islam diatas dapat dilihat perbedaan yang mendasar secara epistemologi antara dua corak ushul fiqh yang mewarnai dunia muslim kontemporer (utilitarianisme dan liberalisme) melalui teropong metodologi kedua varian tersebut pada poin pertama menurut utilitarianis, Tuhan sebagai sentral peradaban manusia (teocentris) manusia sepenuhnya tunduk terhadap nas-nas agama Dan menurut liberalis manusia sebagai central peradaban manusia

²¹³H.M. Tahir Azhary, Hukum Keluarga dan Kewarisan Islam Dalam Masyrakat Modern Indonesia, Mimbar Hukum No. 10, 1993, h. 25.

yang dibungkus dengan dimensi ketuhanan (Antropocentris) sehingga dari pemahaman yang berbeda ini akan meruncing pada sisi sakralitas al-Qur'an.

Pada poin ke-2 sampai poin ke-4, titik tekannya adalah persepsi yang berbeda terhadap pemaknaan Al-Qur'an. kelompok utilitarian Menganggap Al-Qur'an sebagai Kalamullah yang mutlak secara lafzan wa ma'nān sedangkan menurut liberalis Al Qur'an mutlak secara ma'nān saja tidak secara lafzan karena dalam proses turunnya Al-Qur'an berinteraksi dengan budaya manusia tanpa mengurangi nilai kesucian yang ada didalam Al-Qur'an itu sendiri tentunya. kelompok utilitarianis cenderung tidak punya keberanian untuk mengeksplorasi teks-teks yang dianggap suci sedangkan kelompok liberalis sebaliknya.

Pada poin ke-5 Kedinamisan hukum islam yang dilakukan kelompok utilitarian berangkat bulat dari paradigma dan metodologi lama yang dianggap telah mapan walaupun banyak kekurangan sehingga menurut kelompok liberal produk hukum yang seperti ini terasa kering dan cenderung ditinggalkan masyarakat modern yang sekarang ini tanpa alasan teologis mengingkarinya tapi secara alamiah meninggalkannya sehingga dibutuhkan perangkat metodologi baru yang dapat mengaktualisasikan nilai-nilai yang terkandung dalam Hukum Islam yang universal dan hakiki.

BAB VII

SIMPULAN

Berdasarkan pembahasan yang telah diuraikan pada bab-bab sebelumnya, berikut ini akan dikemukakan beberapa simpulan, sekaligus menjawab permasalahan yang menjadi pokok kajian pada buku ini. Berkaitan dengan perjalanan konfigurasi politik yang ditampilkan oleh Orde Lama, Orde Baru, dan Era Reformasi (dengan melihat bekerjanya pilar-pilar demokrasi dan memperhatikan hubungan Islam dan negara). Konfigurasi politik masing-masing periode senantiasa akan berpengaruh terhadap sifat/karakter produk hukum Islam yang dihasilkan. Sebab itu posisi dan fungsi hukum Islam di Indonesia dalam pembangunan hukum nasional sangat terpengaruh atas politik hukum Islam tersebut. Maka dari uraian di atas dapat diambil simpulan sebagai berikut:

1. Konfigurasi politik dan karakter produk hukum Islam di Indonesia pada:
 - a. Orde Lama dapat dibagi ke dalam dua periode; Pertama, periode Demokrasi Liberal/Parlementer (1945-1959); menampilkan konfigurasi politik yang demokratis. Sebab, lembaga perwakilan dan partai politik berperan sebagaimana mestinya, pers mendapat kebebasan, eksekutif berfungsi sesuai posisinya, sedangkan relasi Islam dan negara berada pada fase kompromis-antagonis. Produk hukum Islam yang dilahirkan pada era ini berkarakter responsif/populistik, seperti Piagam Jakarta, PP. RI No. 1/SD/1946 membentuk Departemen Agama, UU RI No. 22 Tahun 1946 mengenai Pencatatan, Nikah, Talak, Rujuk. UU Daraurat No. 11 Tahun 1951 tentang Susunan Kekuasaan dan Pengadilan Sipil, PP RI No. 29 Tahun 1957 jo PP RI No. 45 Tahun 1957 yang kemudian menghadirkan Peradilan Agama/ Mahkamah Syari'iah di seluruh wilayah Indonesia. Kedua, periode Demokrasi Terpimpin

(1959-1966); menampilkan konfigurasi politik yang otoriter/non-demokratis. Dengan indikasi; matinya peranan lembaga perwakilan dan partai politik, pers berada dalam bayang-bayang pembreidelan, eksekutif berperan penuh dalam kendali kebijakan. Adapun relasi antara agama dan negara berada pada kondisi plural-dilematis. Di tahun-tahun ini tidak banyak ketentuan hukum Islam yang lahir, walaupun ada, berwatak konservatif/ortodoks.

- b. Periode Orde Baru (1966-1998) diidentifikasi pada konfigurasi politik yang otoriter/non-demokratis. Dengan ciri; peranan lembaga perwakilan dan partai politik lemah dan tidak berfungsi, kehidupan pers terkekang, dan peranan eksekutif sangat dominan. Sebagai catatan, bahwa era ini pada akhir periode menjalin hubungan harmonis dengan umat Islam. Hubungan Islam dan negara selama era Orde Baru mengalami fase-fase antara lain; a. Antagonis, b. Reaktif-Kritis, dan c. Akomodatif. Adapun Karakter produk hukum Islam yang dilahirkan cenderung pada sifat konservatif/ortodoks/elitis. Misalnya lahir, UU RI No. 14 Tahun 1970 tentang Kekuasaan Kehakiman, UU RI No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, UU RI No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, dan Kompilasi Hukum Islam dengan Inpres RI 1 Tahun 1991.
- c. Era Reformasi (1998-2004) Konfigurasi politik yang tampil cenderung menampilkan kehidupan politik yang demokratis. Sebagai indikasinya: Partai politik dapat hidup dan berkembang, lembaga perwakilan memiliki peran signifikan, dan eksekutif berperan lemah (kalupun lebih hanya mengimbangi). Hubungan Islam dan negara berlangsung akomodatif-reformis. Produk hukum Islam yang dilahirkan

pada masa ini cenderung berkarakter responsif/populistik. Seperti, lahir UU RI No. 10 Tahun 1998 tentang Perubahan Atas UU RI Perbankan Islam No. 7 Tahun 1992, berikutnya lahir UU RI No. 17 Tahun 1999 tentang Ibadah Haji dan UU RI No. 38 Tahun 1999 tentang Zakat, di era ini juga lahir UU RI No. 44 tahun 1999 dan UU RI No. 18 Tahun 2001 tentang Pemberlakuan Syari'at Islam di Aceh.

2. Adapun posisi dan fungsi hukum Islam dalam pembangunan hukum nasional Indonesia ialah hukum Islam sebagai sumber hukum nasional. Secara politik hukum dan teori pembentukan yang dikembangkan oleh para ahli hukum, Hukum Islam telah ditempatkan sebagai bahan atau sumber pembentukan hukum nasional bersama-sama dengan hukum Adat dan hukum Barat. Ini berarti, hukum Islam bukan harus menjadi sumber hukum formal (dalam bentuk tertentu menurut peraturan perundang-undangan). Kiranya lebih tepat menjadikan hukum Islam yang substantif sebagai bagian dari konsep ekletisisme hukum nasional Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Munawar, Said Agil, Hukum Islam dan Pluralitas Sosial, cet. I, Jakarta: Penamadani, 2004.

Ahmad, Amrullah, [et.al], Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasioanal; Mengenang 65 Tahun Prof. Dr. H. Bustanul Arifin, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.

Abdullah Ahmed An-Naim, Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, HAM dan, Hubungan Internasional, Penerjemah: Ahmad Suaedy dan Amiruddin ar-Rany., LKiS, Yogyakarta. 1990.

Amin Abdullah, Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer, dalam Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer, Ar-Ruz, 2002.

Anshari, Endang Saifuddin, Piagam Jakarta 22 Juni 1945: Sebuah Konsensus Nasional tentang Dasar Negara Republik Indonesia (1945-1959), Jakarta: Gema Insani Press, 1997.

Amal, Taufik Adnan dan Samsu Rizal Pangabea, Politik Syari'at Islam; dari Indonesia hingga Nigeria, Jakarta: Pustaka Alvabet, cet. I, Desember 2004.

Aminuddin, Kekuatan Islam dan Pergulatan Kekuasaan di Indonesia Sebelum dan Sesudah Runtuhnya Rezim Soeharto, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

Budiardjo, Miriam, Dasar-Dasar Ilmu Politik, cet. XXII, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2001.

Basalim, Umar, Pro Kontra Piagam Jakarta di Era Reformasi, Jakarta: Pustaka Indonesia Satu, April 2002.

Burhanudin [ed.], Syariat Islam Pandangan Muslim Liberal, Jakarta: JIL atas kerjasama dengan The Asia Foundation, 2003.

Bisri, Cik Hasan, Peradilan Agama di Indonesia, cet. II, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998.

Daud Ali, Momammad, Hukum Islam dan Peradilan Agama, cet. I, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1977.

-----, Hukum Islam; Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia, cet. V, Jakarta, PT. RajaGrafindo Persada, 1996.

Departemen Agama Republik Indonesia, Al-Qur'an dan Terjemahnya, Surabaya: Tri Karya Surabaya, 2004.

Din Syamsuddin, M, Islam dan Politik Era Orde Baru, cet. I, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001.

Djayusman, "Politik Hukum Islam di Indonesia" dalam jurnal Mazhabuna No.2 Tahun II/2003.

Djalil, Basiq, Peradilan Agama di Indonesia;

Gemuruhnya Politik Hukum (Hukum Islam, Hukum Barat dan Hukum Adat) dalam Rentang Sejarah Bersama Pasang Surut Lembaga Peradilan Agama Hingga Lahirnya Peradilan Syariat Islam Aceh, cet. I, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006.

Efendi, Bahtiar, Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia, Jakarta: Paramadina, 1998.

Firdaus, A.N, Dosa-Dosa Politik; Orde Lama dan Orde Baru Yang Tidak Boleh Berulang Lagi di Era Reformasi, cet II, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1999.

Fuad, Mahsun, Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris, Yogyakarta: LKiS, 2005.

Gaffar, Afan, Politik Indonesia; Transisi Menuju Demokrasi, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2004.

Ghufran A. Mas'adi: Pemikiran Fazlur rahman tentang metodologi Pembaharuan Hukum Islam, Rajawali Press, 1997.

Gunaryo, Achmad, Pergumulan Politik dan Hukum Islam; Reposisi Peradilan Agama dari Peradilan "Pupuk Bawang" Menuju Peradilan Sesungguhnya, Yogyakarta: Pustaka Pelajar kerjasama Pascasarjana IAIN Walisongo Semarang, cet. I, 2006.

Hadi, Sutrisno, Metodologi Research, Yogyakarta: Andi Offset, 1990.

Halim, Abdul, Peradilan Agama dalam Politik Hukum di Indonesia, cet. I, Jakarta: PT. RajaGrafindo

Persada, 2000.

Harjono, Anwar, Indonesia Kita: Pemikiran Berwawasan Iman-Islam, Jakarta: Gema Insani Press, 1995.

Hilman Latief, Nasr hamid Abu Zaid: Kritik Teks Keagamaan, Yogyakarta, Elsaq Press, 2003.

Ichtiarto, SA, Hukum Islam dan Hukum Nasional, Jakarta: In-Hill-Co, 1990.

Khallaf, Abdul Wahab, Politik Hukum Islam, terj. Zainudin Adnan, cet II, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2005.

Joeniarto, Sejarah Ketatanegaraan Republik Indonesia, cet. III, Jakarta: Bumi Aksara, 1990

Karim, M. Rusli, Negara dan Peminggiran Islam Politik, cet, I, Yogyakarta: Tiara Wacana atas kerjasama dengan Yayasan Adikarya IKAPI dan The Ford Foundation, 1999.

Kamsi, "Peradilan Agama, Pasca Kemerdekaan Sampai Diundangkannya UU No. 1 Tahun 1974", dalam Marzuki Wahid (ed), Fakultas Syari'ah Menatap Masa Depan, Yogyakarta: Kafasya, 2004.

Khudori Sholeh (Ed), Pemikiran Islam Kontemporer, Jendela, Yogyakarta, 2003.

Loebis, A.R, Belantara Kebangsaan, Yogyakarta: Jendela, 2001.

Mahfud MD, Moh, Politik Hukum Islam di Indonesia, Jakarta: Pustaka LP3ES cet. III, 2006.

-----, Pergulatan Politik dan Hukum di Indonesia, Yogyakarta: Gama Media, Maret 1999.

-----, Hukum dan Pilar-Pilar Demokrasi, Yogyakarta: Gama Media bekerjasama Yayasan Adikarya IKAPI dan The Ford Foundation, 1999.

Marzuki Wahid & Rumadi, Fiqih Madzhab Negara; Kritik Atas Politik Hukum Islam di Indonesia, Yogyakarta: LKiS, 2001.

Mas'ood, Mohtar, Politik, Birokrasi dan Pembangunan, Yogyakarta: Pustaka

Moh.Najib, Agus, "Pemberlakuan Hukum Islam di Indonesia" dalam jurnal Asy- Syir'ah, Vol.37. No. I, Tahun 2003.

M.Hanif A, Nasr Hamid Abu Zayd dalam Khudori Soleh dkk, Pemikiran Islam Kontemporer, Jendela, Yogyakarta 2003.

M. In'am Esha, M. Syahrur: Teori Batas dalam Khudori Soleh dkk, Pemikiran Islam Kontemporer, Jendela, Yogyakarta 2003.

Muhammad Shahrur, Metodologi Fiqih Islam Kontemporer, (Penerjemah: Shahiron Syamsuddin) eLSAQ Press, Yogyakarta, 2004.

Muhyar Fanani, Abdullah Ahmad An-Naim:

Paradigma Baru Hukum Publik Islam, dalam Khudori Soleh dkk, Pemikiran Islam Kontemporer, Jendela, Yogyakarta 2003.

Noor Ahmad dkk, Epistemologi Syara': Mencari Format Baru Fiqh Indonesia.

Qodri Azizy, A, Ekletisisme Hukum Nasional; Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum, cet. I, Yogyakarta: Gama Media, 2002.

Rahardjo, Satjipto, Beberapa Pemikiran Tentang Ancangan Antar Disiplin dalam Pembinaan Hukum Nasional, Bandung: Sinar Baru, 1985.

Rofiq, Ahmad, Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia, Yogyakarta: Gama Media, 2001.

-----, Hukum Islam di Indonesia, cet. IV, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.

Sumitro, Warkum, Perkembangan Hukum Islam di Tengah Dinamika Sosial Politik di Indonesia, Malang: Banyu Media, 2005.

-----, Maqashid Syari'ah dalam Pergumulan Politik; Berfilsafat Hukum Islam dari Harvard ke Sunan Kalijaga, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007.

Syamsul Anwar, Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam, dalam Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh kontemporer, Ar- Ruzz, Yogyakarta, 2002.

Tahir Azhary, Hukum Keluarga dan kewarisan Islam Dalam Masyarakat Modern Indonesia, Mimbar Hukum No. 10, 1993.

Taupik Adnan Amal, Islam dan Tantangan modernitas, studi atas pemikiran Hukum Fazlur Rahman, Mizan, Bandung 1989.

Wael B.Hallaq, Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar untuk Ushul Fiqh Mazhab Sunni, (terjemahan), Rajawali Pers, Jakarta, 2000.

Wahyudi, Yudian, Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika, cet I, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2006.

Tentang Penulis

Dr. H. Muhsin Aseri, M. Ag. M. H. lahir di Angkinang, Hulu Sungai Selatan, Kalimantan Selatan, 3 April 1961. Dia menempuh pendidikan di Madrasah Ibtidaiyah Swasta (MIS) Pakumpayan Angkinang lulus 1974, MTsAIN Angkinang lulus 1978, PGAN Kandangan lulus 1981, S-1 Fakultas Syari'ah IAIN Antasari Banjarmasin lulus 1986, S-2 Konsentrasi Filsafat Hukum Islam IAIN Antasari lulus 2005, dan S-2 Konsentrasi Ilmu Hukum Universitas Surakarta Solo lulus 2015. Gelar Doktor diraihnya dari S-3 Ilmu Hukum Universitas 17 Agustus Surabaya pada tahun 2019

Karir Muhsin sebagai guru diawali pada tahun 1987-1989 di MTs Al Abadiyah Mulawarman Banjarmasin, Madrasah Aliyah (MA) Raudhatul Yatama Banjarmasin, dan Asisten Dosen MK Ilmu Hadis di Fakultas Dakwah IAIN Antasari Banjarmasin, Dosen Tetap Yayasan MK Hukum Perdata Islam di Indonesia pada STAI Darul Ulum Kandangan (1999-2015) dan dosen tetap MK Fikih pada Fakultas Syariah UIN Antasari Banjarmasin DPK pada STAI Darul Ulum Kandangan Kalimantan Selatan (2015-sekarang)

Dia juga pernah menjabat sebagai Sekretaris Dinas LH & Tata Kota Kabupaten Hulu Sungai Selatan (2013-2015), Pembantu Ketua III STAI Darul Ulum Kandangan (1999-2010) dan Ketua STAI Darul Ulum Kandangan (2010-2015 dan 2015-sekarang)

Organisasi yang pernah diikuti antara lain Ketua Himpunan Mahasiswa Al Washliyah Banjarmasin (1994-1996), Sekretaris Senat Mahasiswa Fakultas Syari'ah IAIN Antasari Banjarmasin (1984-1986), Ketua KNPI Kabupaten Hulu Sungai Selatan 1998-2003), Sekretaris MUI Kabupaten Hulu Sungai Selatan (1999-2009), Ketua Majelis Dakwah Islamiyah (MDI) Kabupaten Hulu Sungai Selatan (2009-sekarang), Ketua Lembaga Dakwah Islamiyah Indonesia (LDII) Kabupaten Hulu Sungai Selatan (2010-sekarang), Ketua Komisi Kependudukan Kabupaten Hulu Sungai Selatan (2018-sekarang).

Karya tulis yang pernah dipublikasikan antara lain Hukum Islam dan Hak Asasi Manusia, Asas Personalitas Keislaman dalam Sistem Peradilan Islam, Anak Angkat dalam Hukum, Kedudukan Anak di Luar Nikah, Dispensasi Perkawinan Dini Akibat Hamil di Luar Nikah, Illegal Mining ditinjau dari Hukum Positif dan Hukum Islam di Indonesia, Regulasi Politik Hukum Islam (buku, Penerbit Amsolute Media Yogyakarta, 2014), Hukum Waris di Indonesia (buku, Penerbit Dream Litera Buana, Malang, 2017), Hukum Perkawinan di Indonesia (akan terbit buku)`