

Formulasi Negara Islam Menurut Pandangan Para Ulama

A. Miftahul Amin

*Sekoah Tinggi Agama Islam (STAI) Taruna Surabaya
Email: a.miftahulamin@gmail.com*

Abstrak: Hubungan agama dan negara belum menjadi perdebatan yang selesai dalam dinamika politik hingga dewasa ini, Islam sebagai agama yang mayoritas di Indonesia mempunyai peranan yang sangat dipertimbangkan dalam menentukan peran negara. Hal ini melahirkan banyak tafsir politik dari para Ulama' (Tokoh Islam) dalam memahami Al-Qur'an dan Al-Hadis yang berkaitan dalam hubungan agama dan negara. Dari sinilah penulis mengkaji kategori pendekatan apa saja yang digunakan para ulama dalam upaya formalisasi negara Islam? Hasil penelitian ini bahwa terdapat empat pendekatan dalam memahami Formalisasi Syari'at Islam pada suatu Negara, yaitu pendekatan formalistik-legalistik, pendekatan strukturalistik, kulturalistik, dan subtansialistik.

Kata Kunci: *Formalisasi Negara Islam, Formalistik-legalistik, Strukturalistik, Kulturalistik dan Subtansialistik.*

Pendahuluan

Islam secara historis, hubungan agama dengan negara dalam sistem politik menunjukkan fakta yang sangat beragam. Banyak para ulama' tradisonal yang berargumentasi bahwa Islam merupakan sistem kepercayaan dimana agama memiliki hubungan erat dengan politik. Islam memberikan pandangan dunia dan makna hidup bagi manusia termasuk bidang politik. Dari sudut pandang ini maka pada dasarnya di dalam Islam tidak ada pemisahan antara agama (*din*) dan politik atau negara (*dawlah*). Argumentasi ini dikaitkan dalam posisi Nabi Muhammad SAW., ketika di Madinah membangun sebuah sistem pemerintahan dalam sebuah negara kota (*city state*), sedangkan kepemimpinan kepala pemerintahan, kepala negara serta kepala agama Nabi Muhammad SAW yang memegang kendali itu.

Asumsi ini, melahirkan tafsir kewajiban bagi umat Islam untuk mendirikan negara Islam. Ironisnya, negara Islam diteorisasikan sebagai negara Tuhan atau kerajaan Tuhan di muka bumi yang komponen-komponennya adalah umat Islam, hukum Islam (*Syari'at*) dan Khalifah sebagai bayangan Tuhan di muka bumi, sebagaimana yang pernah dirumuskan oleh Rashid Ridha, Sayyid Quthb, Al-Maududi dan Hasan Al-Banna.¹ Model negara yang demikian pada akhirnya membuat hampir tidak ada tempat bagi rakyat untuk menentukan preferensi politik secara bebas atau menegakkan kedaulatan mereka.

Mendirikan suatu negara atau pemerintahan untuk mengelola urusan rakyat (umat) merupakan kewajiban agama yang paling agung, karena agama tidak mungkin tegak tanpa negara atau pemerintahan. Ukuran tegaknya suatu nilai-nilai agama seperti keamanan, keadilan, kesejahteraan, keteraturan dan keadaban hanya mungkin dilakukan melalui negara atau pemerintahan. Menurut Ibnu Taimiyah, bahwa umat manusia tidak akan mungkin mencukupi segala kebutuhannya tanpa kerja sama dan saling membantu dalam kehidupan kelompok, dan setiap kehidupan kelompok atau bermasyarakat memerlukan seorang kepala atau pemimpin. Dengan kata lain, tujuan dari berdirinya suatu negara adalah untuk melaksanakan sistem sosial yang baik atau dalam bahasa agama untuk menegakkan *amar ma'aruf nahi mungkar*.²

Islam (*din*) dan negara (*dawlah*), demikian dua kata ini yang tidak ada habis-habisnya sepanjang sejarah menjadi perbincangan (*discourse*) dalam khasanah intelektual muslim sebagai *idea* Islam. Diskursus agama dan negara, khususnya pengelolaan kekuasaan (*relegio-political power*) sebenarnya telah berkembang sejak abad tengah. D.E. Smith membagi pemikiran

¹ Lihat Asghar Ali Engineer, *Devolusi Negara Islam*, terj. Imam Mustaqim, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 180-181.

² Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Politik Islam, Telaah Kritis Ibnu Taimiyah tentang Pemerintahan Islam*, terj. Masrohin, (Surabaya, Risalah Gusti, 1995), hlm. 48-50. Lihat juga Syaifudin Jurdi, *Pemikiran Politik Islam Indonesia; Pertautan Negara, Khilafah, Masyarakat Madani dan Demokrasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 13.

tentang hubungan agama dan negara tersebut secara dikotomis ke dalam tipologi *religio-political power organic* disatu pihak dan sekuler di lain pihak. Para eksponen perspektif organik, mengklaim perlunya penyatuan agama dan kekuasaan karena jangkauan agama meliputi seluruh aspek kehidupan. Sementara itu eksponen perspektif sekuler, cenderung mengklaim perlunya pemisahan antara agama dan negara (kekuasaan), antara lain untuk tujuan menjaga keparipurnaan agama.³ Oleh karena itu, tidak ada klaim tunggal atau hanya ada satu perspektif dalam Islam, sehingga diperlukan penafsiran mengenai Islam dan negara.

Kebanyakan diskusi tentang Islam (agama, *din*) dan politik (negara, *dawlah*) mengasumsikan bahwa “Islam” tidak membedakan antara agama dan politik. Dunia keilmuan Barat dan pada tingkat lebih luas juga dunia keilmuan Muslim – menegaskan ketidakterpisahan antara keduanya melalui perbandingan antara pemikiran politik Muslim dan Kristen.⁴

Multi interpretasi umat Islam akan makna holistik yang sesungguhnya dari kata Islam *Kaffab*. Satu pihak mengartikan Islam sebagai keseluruhan instrumen duniawi dan ukhrawi yang menyatukan konsep masyarakat madani dan peradaban kompleks serta agama sekaligus negara. Dimana mereka beranggapan bahwa Islam itu bukan hanya agama moral spiritual, akan tetapi juga mencakup aspek-aspek problematika konstruksi kehidupan umat. Sementara itu pada pihak lain mengasosiasikan Islam sebagai teologi holistik substansial dimana takwa, iman, dan Islam diletakkan sebagai *privat matters* setiap individu dengan Tuhannya tanpa harus diasosiasikan dalam bentuk negara atau politik secara legal dan formal.

Oleh karena itu, penulis akan menggunakan penafsiran Al-Qur’an dan Al-Hadis atau Sunnah F’liyah yang pernah dilakukan pada zaman Nabi Muhammad SAW, dengan metode penafsiran konstekstualis, dimana akan memperhatikan bahasa

³ Donald Eugene Smith, *Religion and Political Development*, (Boston: Little, Brown and Co, 1978), hlm. 85.

⁴ Dale F. Eicleman dan James Piscatori, *Ekspresi Politik Islam* (terj.) Rofik Suhud, (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 60.

dan konteks historis dari berlangsungnya keteraturan yang ada. Sehingga akan membuka pemikiran kembali mengenai formalisasi negara Islam.

Interpretasi dan Reaktualisasi dari Pemahaman Teks Al-Qur'an

Akar persoalan berdirinya negara Islam adalah adanya perbedaan penafsiran ayat Al-Qur'an yang menjelaskan mengenai ketaatan dalam menjalankan syari'at Islam yang kaffah, di antaranya otoritas negara menentukan norma keberagamaan didalam wilayah tertentu. Di antara ayat Al-Qur'an yang secara implisit menjelaskan adanya formalisasi syari'at Islam dalam sebuah negara adalah:

يَأْيَهَا الَّذِينَ أَمَنُوا إِدْخُلُوا فِي السَّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ

Hai orang-orang yang beriman, masuklah kamu ke dalam Islam keseluruhan, dan janganlah kamu turut langkah-langkah syaitan. Sesungguhnya syaitan itu musuh yang nyata bagimu. (Q.S. Al-Baqarah: 208).

Tafsir tekstualis, banyak para tokoh ataupun ulama' di Indonesia yang menafsirkan makna *Kaffah*, sebagaimana kata ini cenderung digunakan untuk mencari legitimasi dalam beragama yang murni dan menyeluruh tentang Islam. Sehingga tokoh satu dan yang lain berbeda pula pemahaman tentang pemaknaan kata ini. Tokoh agama Islam yang sering kita cermati dalam penggunaan kata ini ialah Abdurrahman Wahid (Gus Dur), M. Amin Rais, dan Habieb Rizieq Shihab.

Pemaknaan tekstualis mengenai makna *Kaffah* mempunyai empat pendekatan yaitu;⁵ (1) pendekatan

⁵ Adapun penjelasan mengenai empat pendekatan formalisasi Syari'at Islam dalam sebuah negara ini penulis jelaskan pada bagian setelah ini. Lihat A. Rahmat Rosyadi dan H.M. Rais Ahmad, *Formalisasi Syari'at Islam dalam Perspektif Tata Hukum Indonesia* (Bogor: Ghalia Indonesia, 2006), hlm. 20-25.

formalistik-legalistik (2) pendekatan strukturalistik (3) kulturalistik dan (4) subtansialistik. Sehingga menurut hemat penulis yang dapat dikategorikan tafsir yang bercorak tekstualis adalah Habieb Rizieq yang cenderung ke arah formalistik. Sedangkan dalam hemat penulis yang cenderung memaknai *Kaffah*. Tafsir secara Konstektualis menurut hemat penulis adalah Abdurrahman Wahid yang cenderung bersifat kultural, artinya hukum Islam sebagai *Moral Injection* dalam pembentukan peraturan perundang-undangan.

Sedangkan ayat Al-Qur'an yang mempunyai banyak penafsiran mengenai bentuk formalisasi negara Islam adalah:

ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك
 يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد
 الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا

Apakah kamu tidak memperhatikan orang-orang yang mengaku dirinya telah beriman kepada apa yang diturunkan kepadamu dan kepada apa yang diturunkan sebelum kamu? mereka hendak berbakim kepada thaghut, Padahal mereka telah diperintah mengingkari Thaghut itu. dan syaitan bermaksud menyesatkan mereka (dengan) penyesatan yang sejauh-jauhnya. (Q.S. An-Nisa': 60).

Tafsir secara Tekstualis, pernah dilontarkan oleh seorang tokoh Abu Bakar Ba'asyir mengenai pemahaman Thaghut. sebagaimana ia menjelaskan, Ketika seseorang sudah menyalahi wewenang Allah dengan mengambil alih hak dalam menentukan hukum maka orang tersebut menurut Ba'asyir termasuk dalam kategori *Taghut*.

Taghut adalah segala yang dilampaui batasnya oleh hamba, baik itu yang tidak ditaati, di takuti atau di ibadati. Thaghut pada zaman sekarang ini sangat banyak sekali, ada 5 golongan yang masuk ke dalam golongan Taghut:¹⁹ *Pertama*, Syaithan yang mengajak ibadah kepada selain Allah. Ba'asyir

menggolongkan Syaithan kedalam dua jenis, yaitu Syaithan Jin dan Syaithan manusia. *Kedua*, penguasa zhalim yang merubah aturan-aturan (hukum) Allah. Contohnya tidak jauh seperti parlemen, lembaga inilah yang memegang kedaulatan dan wewenang pembuatan hukum atau undang-undang. *Ketiga*, orang yang memutuskan dengan selain apa yang telah Allah turunkan. Sepertinya halnya jaksa atau hakim yang memvonis bukan dengan hukum Allah, tapi berdasarkan hukum atau undang-undang buatan manusia sendiri. *Keempat*, orang yang mengaku mengetahui hal yang ghaib selain Allah, seperti dukun, paranormal, tukang ramal, dan lainnya. *Kelima*, Orang yang diibadati selain Allah dan dia ridha dengan peribadatan itu. Seperti halnya orang-orang yang membuat peraturan yang menyelisihi aturan Allah dan Rasul-Nya.

Menurut pendapat penulis yang cenderung kepada penafsiran kontekstualis, bahwa kata *Thaghut* mempunyai arti menyimpang dengan akidah dan ketauhidan dalam beragama Islam. Thaghut di sini adalah perbuatan menyimpang jauh dalam esensi Islam yaitu hukum yang bersifat syar'i ataupun hukum yang bersifat kauniyah. Sehingga tidak bisa mengartikan bahwa menyepakati hukum yang belum diatur secara eksplisit dalam Al-Qur'an adalah perbuatan *Thaghut*.

Reinterpretasi dan Reaktualisasi Piagam Madinah Sebagai Sunnah Fi'liyah

Dalam berbagai tulisan yang disusun oleh para ilmuwan muslim dan nonmuslim, adanya Piagam Madinah itu tampaknya telah diakui. W. Montgomery Watt, Menyatakan bahwa "dokumen ini secara umum diakui otentik."⁶ Ia menambahkan bahwa "dokumen tersebut merupakan sumber ide yang mendasari negara Islam pada awal pembentukannya."⁷ Lahir atau terbukanya konstitusi dapat melalui keputusan (dekrit) yang bersifat "anugrah" atau "pemberian" (grand) seorang yang berkuasa, atau disusun oleh suatu badan/panitia, atau dibentuk

⁶ W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (London: Oxford University Press, 1972), hlm. 225.

⁷ *Ibid.*, hlm. 228.

oleh lembaga khusus yang diberi wewenang untuk membuat konstitusi.⁸ Sesuai zamannya, Konstitusi Madinah dilahirkan dalam bentuk pertama.

Petunjuk penting tentang adanya konstitusi (piagam madinah) itu menurut Arent Jan Wensinck, diperoleh dari sejumlah hadis. Al-Bukhari dan Muslim, menurutnya, mencantumkan ikhtisar tentang konstitusi itu dalam Bab Fada'il (*fadh*) al-Madinah. Ia menambahkan bahwa isi dokumen itu juga disebutkan oleh Abu Dawud dan Al-Nasa'i.⁹

Di dalam hadis yang antara lain diriwayatkan oleh Al-Bukhari dan Abu Dawud disebutkan bahwa, ketika Muhammad SAW tiba di madinah, dilihat dari segi agama, penduduk Madinah terdiri dari tiga golongan besar, yaitu Muslim, Musyrikin dan Yahudi.¹⁰ Muslim terdiri dari golongan Muhajirin dan Anshar. Golongan Muhajirin adalah pendatang yang hijrah dari Mekah. Mereka adalah orang-orang Quraisy yang telah masuk Islam yang terdiri dari beberapa kelompok, di antaranya Bani Hasyim dan Bani Muthalib. Kabilah 'Aws dan Khazraj merupakan unsur utama golongan Anshar yang masing-masing terdiri dari kelompok-kelompok suku yang banyak. Golongan Musyrikin adalah orang-orang Arab yang masih menyembah berhala (paganisme). Golongan Yahudi dari keturunan Yahudi atau kawin dengan orang Yahudi pendatang kelompok besar keturunan Yahudi pendatang adalah Bani Qaynuqa', dan Bani Qurayzah.

Ditengah kemajemukan penghuni kota Madinah itu, Muhammad saw. berusaha membangun tatanan hidup bersama, mencakup semua golongan yang ada di kota Madinah. Sebagai langkah awal ia "mempersaudarakan" antara para Muslim

⁸ Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1991) cet. XIII, hlm. 95-102.

⁹ Wolfgang Behn, *Muhammad and The Jews of Medina*, terjemahan dari *Mohamed en de Joden te Medina*, oleh A.J. Wensinck (Berlin: Klaus Schwarz Verlag-Freiburg Im Breisgau, 1975), hlm. 66-67.

¹⁰ Ibn Qayyim al-Jawaziyah, *'Aun al-Ma'bud Syarh Sunan Abi Dawud* (t.tp.: al-Maktabah al-Salafiyah, 1979) Juz 8, hlm. 228.

pendatang dan Muslim Madinah. Persaudaraan (*al-mu'akabah*)¹¹ itu bukan hanya tolong-menolong dalam kehidupan sehari-hari, tetapi demikian mendalam sampai ke tingkat saling mewarisi.¹² Kemudian diadakan perjanjian hidup bersama secara damai di antara berbagai golongan yang di Madinah, baik di antara golongan-golongan Islam, maupun dengan golongan Yahudi. Kesepakatan-kesepakatan antara golongan Muhajirin dan Anshar, dan perjanjian dengan golongan-golongan Yahudi itu, secara formal, ditulis dalam suatu naskah yang disebut *shahifah* (piagam), yang dalam literatur bahasa Inggris diterjemahkan dengan *document*.¹³ *Shahifah* tersebut, sering disebut oleh para ilmuwan dengan nama *The Constitution of Medina, agreement, treaty, piagam*, dan sebagainya.

Tentang adanya piagam tersebut dapat dikemukakan data sebagai berikut. Ulama hadis terkemuka, Al-Buhari, dalam kitabnya *Shahih al-Bukhari* menyebut, bahwa:

Abu Juhayfah, bertanya kepada Ali r.a., “Apakah ada wahyu selain dalam Kitab Allah?” Jawab Ali “Saya tidak mengetahui kecuali *fabam* yang diberikan Allah dalam Al-Qur’an dan apa yang ada dalam ‘shahifah’ ini.” “Apa yang ada dalam ‘shahifah’ itu?” Jawab Ali, Tentang diat, tebusan tawanan, dan seseorang muslim yang tidak dibunuh lantaran membunuh orang kafir.¹⁴

¹¹ Ahmad al-Ainyy, *Umdah al-Qari Syarb Shalih al-Bukhari* (Mishr: Mushafa al-Babi al Halabi wa Auladuh, 1972) cet. pertama, juz 18, hlm. 190.

¹² *Ibid.*, Setelah turun ayat Al-Qur’an tentang warisan, (a.l. Q. 8: 75), saling mewarisi berdasar hubungan “mempersaudarakan” itu dihapus.

¹³ Lihat, misalnya, terjemahan W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, hlm. 223, dan terjemahan A. Guillaume dalam buku *The Life of Muhammad*, terjemahan dari *Siarah Rasul Allah* (Pakistan: Oxford University Press cabang Pakistan, 1970), hlm. 232.

¹⁴ Lihat *Shahih al-Bukhari*, juz 4, hlm. 84. Sanad hadis ini: Al-Bukhari dari Ahmad Ibn Yunus, dari Zuhayr, dari Mutharif, dari Abi Juhayfah, dari Ali r.a.

Dari jalur sanad¹⁵ yang lain ia meriwayatkan hadis yang menjelaskan baha Ali r.a. pernah berpidato. Isinya, antara lain, berupa penjelasan bahwa:

Tidak ada kitab yang kita baca selain Kitab Allah dan shahifah ini. Dalam shahifah ini ada ketentuan pelikaan dan “haram”-nya kota Madinah dari ‘A’ir (nama suatu tempat) sampai ke tempat itu, (pada hadis lain disebutkan sampai ke Saur, tempat sebelah utara bukit Uhud). Siapa melanggar atau melindungi pelanggar akan terkena laknat Allah, Malaikat dan seluruh manusia. Tidak akan diterima penyesalan dan tebusan darinya, siapa “mengganggu” bukan hambanya, ia akan mendapat balasan sepadan. Jaminan seluruh muslim adalah satu. Siapa ingkar janji akan menerima akibat yang setimpal.¹⁶

Di dalam kedua hadis tersebut tergambar garis besar isi piagam itu. Ibnu Ishaq mengutarakan naskah lengkap piagam Madinah, sebagaimana dikutip sepenuhnya oleh Ibnu Hisyam di dalam kitabnya *Sirah al-Nabiyy*. Sayangnya Ibnu Ishaq tidak menjelaskan siapa atau bagaimana ia menerima naskah itu. Ia hanya memberi keterangan singkat bahwa, Rasulullah saw. menulis kitab (piagam) antara Muhajirin dan Anshar, dan ia mengikat janji perdamaian dengan Yahudi, yang di dalamnya dinyatakan bahwa mereka bebas syarat (kewajiban) yang harus mereka penuhi dan syarat (hak) bagi mereka.¹⁷

Abu ‘Ubayd al-Qasim Ibnu Sallam (wafat 224), ulama yang hidup semasa dengan Ibnu Hisyam meriwayatkan naskah Piagam Madinah, lengkap seperti yang ditulis oleh Ibnu Hisyam, disertai sanad dari siapa ia menerima naskah itu. Ia menerima naskah dari dua orang: Yahya Ibn ‘Abdillah Ibn Bakir dan ‘Abdullah Shalih. Keduanya menerima naskah itu dari Al-Lays Ibn Sa’ad. Al-Lays dari ‘Uqayl Ibn Khalid, dan ‘Uqayl dari Ibn

¹⁵ Sanad adalah jalur atau rangkaian perawi yang menjadi sandaran suatu hadis.

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 122. Hadis ini diriwayatkan Al-Bukhari dari Muhammad, dari Waki’, dari al-‘A’masy, dari Ibrahim at-Taymiy, dari Abi Ibrahim, dari Ali r.a. Terjemahan hadis ini tercantum pula dalam buku Wolfgang Behn, *Muhammad and The Jews of Medina*, hlm. 66-67.

¹⁷ Ibn Hisyam, *Sirah al-Nabiyy* (t. tp: Dar al-Fikr, 1981) juz 2, hlm. 119.

Syihab (al-Zuhriyy). Ibn Syihab, seorang di antara tabi'ain besar, mengatakan bahwa "Rasulullah saw. menulis naskah ini."¹⁸ Ibn Sallam meriwayatkan naskah itu selengkap yang diriwayatkan oleh Ibn Hiyam dari Ibn Ishaq. Penulis abad modern, antara lain, Muhammad Hamidullah mengutip naskah Piagam Madinah itu seperti yang tertulis dalam kitab susunan Ibn Hiyam.¹⁹

Hubungan antara hadis-hadis riwayat Al-Bukhari yang menyatakan adanya *shahifah* (piagam) dengan naskah lengkap yang diutamakan Ibn Ishaq tanpa sanad dan oleh Ibn Sallam dengan sanad, agaknya, dapat dinyatakan sebagai hubungan saling menguatkan, saling menunjuk dan saling melengkapi. Riwayat-riwayat itu berkaitan yang disebut *shahifah* dalam hadis Al-Bukhari, tampaknya, adalah naskah *shahifah* yang disebutkan oleh Ibn Ishaq dan Ibn Sallam. Di dalam riwayat-riwayat itu disebut nama yang sama, yakni *shahifah*. Isi yang dirinci dalam naskah yang dikemukakan Ibn Ishaq dan Ibn Sallam sama dengan garis besar isi yang disebutkan dalam hadis-hadis Al-Bukhari. Seperti telah dikutip di atas, menurut AJ. Wensinck, hadis-hadis itulah yang menjadi petunjuk tentang adanya dokumen itu.

Pendekatan dan Pemikiran Tentang Formalisasi Negara Islam

Teori pemikiran tentang penerapan syari'at Islam yang akan dikemukakan disini, merupakan kristalisasi pemikiran para ahli yang telah teruji kebenarannya dan mungkin diakui oleh kalangan ilmuwan atau masyarakat lain pada masanya. Walaupun pendapat para ahli ini dapat dipastikan banyak dipengaruhi oleh faktor-faktor politis, sosiologis, kultural, ideologis dan reliositas seseorang sehingga masih memungkinkan adanya unsur subjektifitas. Adanya unsur subjektifitas seseorang dalam mengemukakan pemikiran teoretisnya merupakan sesuatu yang wajar, hal ini tergantung

¹⁸ Abu 'Ubayd al-Qasim Ibn Sallam, *Kitab al-Ammal* (Al-Qahirah: Dar al-Fikr, 1975), hlm. 260-266.

¹⁹ Wolfgang Behn, *Muhammad and The Jews of Medina*, hlm. 61.

bagaimana merespon pemikiran itu didasarkan pada kebenaran yang mutlak (Al-Qur'an), maka hasilnya perlu direspon secara positif disertai dengan sikap kritis.

Secara konseptual, sesungguhnya telah banyak teori pemikiran mengenai penerapan syari'at Islam secara Kaffah. Namun demikian, sesuai dengan sifat ilmu sosial yang sangat subjektif, maka teori-teori para ahli itupun mungkin atau masih ada relevansinya dengan perspektif masa masa kini untuk tetap dipertahankan atau hanya dianggap sebagai fakta sosial yang tidak relevan lagi. Teori pemikiran tentang penerapan syari'at Islam ini banyak dikemukakan oleh para ulama', politikus, praktisi hukum, akademisi, serta cendekiawan bertaraf nasional maupun internasional yang tetap konsisten dan concern terhadap masalah syari'at. Teori pemikiran ini merupakan penguatan terhadap pentingnya penerapan syari'at Islam dalam segala aspek kehidupan manusia dan pada prinsipnya setiap umat Islam setuju sebagai tuntutan Allah dan Rasul-Nya. Namun, bila pemberlakuan ini melalui formalisasi atau legalisasi negara, maka mereka dapat terpecah ke dalam beberapa kelompok. Dalam hal ini ada yang menegaskan melalui pendekatan formalistik-legalistik. Pendapat lain mengedepankan penerapan syari'at Islam harus bersifat strukturalistik dan kulturalistik. Ada juga Pendapat yang bersikap analitis akademis dengan memberikan argumentasi bahwa nilai-nilai Islam itu sebagai salah satu sumber hukum positif di Indonesia, maka pendekatannya harus bersifat subtansialistik.²⁰

a. Teori Pemikiran Formalistik-Legalistik

Penerapan syari'at Islam harus formalistik-legalistik melalui institusi negara, disampaikan oleh Habib Riziq Shihab, ketua Front Pembela Islam (FPI).²¹ Ia mengemukakan bahwa

²⁰ A. Rahmat Rosyadi dan H.M. Rais Ahmad, *Formalisasi Syari'at Islam dalam Perspektif Tata Hukum Indonesia* (Bogor: Ghalia Indonesia. 2006), hlm. 19-20.

²¹ Lihat Wawancara dengan khamami Zadan dan Efendi Edyar bertajuk "Jika Syari'ah Islam Jalan, Maka Jadi Negara Islam", dalam *Taswirul Afkar*, hlm. 99-100.

syari'at Islam secara formal harus diperjuangkan dan secara substansial meski diamalkan. Tidak ada gunanya memperjuangkan formalitas sedangkan substansinya ditinggalkan. Begitu juga sebaliknya, ia tidak setuju bila mengatakan yang penting substansinya, formalisasinya tidak perlu. Justru dengan formalisasi, maka substansi bisa diamalkan.

Adian Husaini, Sekjen Kesatuan Solidaritas untuk Dunia Islam (KISDI).²² Ia berpendapat dalam sebuah masyarakat plural, dimana umat Islam yang pro terhadap penegakan syari'at Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara tidak memegang kendali pemerintahan, upaya penegakan syari'at Islam akan menjadi dilematis secara berkepanjangan. Ia juga menegaskan bahwa syari'at Islam dalam kenyataannya susah diamplikasikan, karena dalam masyarakat Islam modernpun hukum-hukum privat Islam, seperti masalah perkawinan, waris, wakaf, dan sebagainya membutuhkan campur tangan negara. Dalam aspek yang lebih luas, seperti hubungan keperdataan antara warga negara muslim, ditemukan fakta adanya kebutuhan campur tangan negara dalam pelaksanaan syari'at Islam secara individual. Demikian juga untuk memberlakukan bank Islam, diperlukan campur tangan pemerintah untuk melegalisasinya secara formal dalam bentuk undang-undang. Karenanya, Adian, selama umat Islam masih memandang bahwa syari'at Islam merupakan *Islamic Law*; hukum Tuhan yang wajib dilaksanakan dalam kehidupan, maka selama itu pula tuntutan pemberlakuan terhadap syari'at Islam membutuhkan campur tangan negara.

Pemikiran formalisasi Syari'at Islam juga pernah disampaikan oleh Ahmad Syafi'i Ma'arif,²³ Ia termasuk orang yang sangat hati-hati terhadap masalah ini. Baginya, formalisasi syari'at Islam di suatu negara harus dikaji lebih cermat dan harus belajar pada pengalaman negara-negara lain serta kejadian masa lalu di Indonesia. Dari hasil wawancara, Syafi'i Ma'arif menjelaskan bahwa jangankan sampai formalisasi syari'at malah

²² *Ibid.* hlm. 65, 66, dan 70.

²³ *Ibid.*, wawancara bersama Zuhairi Misrawi dalam tajuk: *menawarkan substansi Syari'at*, hlm. 106-110.

akan menjadi pembonsaian Islam itu sendiri, seperti di Aceh. Mereka hanya melihat bentuk, tetapi mengabaikan isi, hal itu yang dikhawatirkan. Lebih baik melihat nasehat Bung Hatta dalam memahami Islam, yang mengatakan “pakailah garam; terasa tetapi tidak kelihatan dan jangan menggunakan gincu; kelihatan, tetapi tidak terasa.” Artinya, kalau mengikuti falsafah agama, ajaran Islam diharapkan dapat mewarnai cara bertindak, berfikir, dan merasa meski tidak diformalisasikan. Dampaknya, menurut dia, jauh lebih baik karena akan terjadi internalisasi nilai-nilai. Praktek seperti ini lebih melihat isi daripada kulit. Karena itu, nasehat Bung Hatta perlu direnungkan kembali sehingga dapat memahami realitas lebih tepat lagi. Orang-orang yang memahami syari’at sebagai hukum atau fikih saja, menurutnya sangat simplistik.

b. Teori Pemikiran Strukturalistik

Salah seorang dari pendukung utama pendekatan struktural ialah Amien Rais,²⁴ yang berpendapat bahwa transformasi nilai-nilai Islam melalui kegiatan dakwah harus mencakup semua dimensi kehidupan manusia, yang berarti adanya upaya Islamisasi semua aspek kehidupan manusia. Kegiatan dakwah harus dilaksanakan secara simultan dengan gerakan-gerakan lain dalam berbagai bidang kehidupan yang ditujukan untuk merubah status quo. Dengan kata lain, kegiatan-kegiatan politik, ekonomi, sosial, budaya, ilmiah, dan lainnya harus menjadi sarana untuk merealisasikan nilai-nilai Islam.

Dalam konteks politik, ini sangat terkait dengan kekuasaan dan metode penggunaan kekuasaan. Penggunaan politik juga berkaitan dengan metode dan proses manajemen negara. Dengan fungsi penting ini, politik menentukan aspek-aspek sosial, ekonomi, budaya, hukum, dan aspek kehidupan yang lain, sehingga kegiatan politik diintegrasikan ke dalam kehidupan muslim. Ini sebuah media dakwah yang dengan sendirinya harus mendukung konstruksi sosial berdasarkan

²⁴ Jauhar, Vol. 1. No. 1, Desember, 2000, hlm. 59, M. Amien Rais, *wawasan Islam Tentang Ketatanegaraan*, dalam bukunya *Cakrawala Islam*, hlm. 57.

ajaran-ajaran Islam. Konsekuensi dari pandangan tersebut, Amien Rais mendukung perumusan dan implementasi sistem sosial Islam, termasuk melegislasi hukum Islam dalam tata hukum negara Indonesia berdasarkan Pancasila dan UUD 1945.

c. Teori Pemikiran Kulturalistik

Seorang yang mendukung pendekatan kultural adalah K.H. Abdurrahman Wahid.²⁵ Ia menyadari bahwa secara historis, ekspresi ideologi Islam tidak berhasil. Akhirnya, Abdurrahman Wahid (Gus Dur) mendukung pendekatan kultural dan menolak pendekatan struktural. Menurutnya, Islam harus bertindak sebagai faktor komplementer untuk mengembangkan sistem sosio-ekonomi dan politik, bukan sebagai faktor alternatif yang dapat membawa dampak disintegratif terhadap kehidupan bangsa secara keseluruhan. Ia mencatat bahwa umat Islam telah dapat menerima falsafah negara, sementara pada saat yang bersamaan masih mempertahankan jalan hidup “Islamnya” dalam varian lokal dan individu. Oleh karena itu, Abdurrahman Wahid tidak menyetujui idelisme Islam sebagai sebuah sistem sosial. Meski demikian, dia menyarankan sebuah pandangan fungsional untuk menyatukan persepsi universal mengenai Islam dan persepsi satu negara tertentu. Islam harus dipandang dari fungsinya sebagai sebuah falsafah hidup yang menekankan kesejahteraan rakyat; *rahmatan lil ‘alamin*, tanpa melihat sistem politiknya. Jadi, pendapatnya, Islam dapat berfungsi penuh dalam kehidupan masyarakat melalui pengembangan nilai-nilai dasarnya sebagai etika dalam masyarakat. Fungsi ini bukanlah bentuk tertentu dari negara, tetapi sebuah sistem etika sosial yang ditunjukkan untuk membimbing masyarakat dan negara sesuai dengan martabat manusia.

Mengenai legislasi hukum Islam (syari’ah), Abdurrahman Wahid mencatat bahwa secara historis tidak semua ajaran Islam dilegislati oleh negara. Banyak hukum negara yang berlaku secara murni dalam bentuk bimbingan

²⁵ *Ibid.* hlm. 57.

moral yang terimplementasikan dalam kesadaran penuh masyarakat. Kejayaan hukum agama tidak akan hilang dengan fungsinya sebagai sebuah sistem etika sosial. Kejayaannya bahkan akan tampak karena pengembangannya dapat terjadi tanpa dukungan dari negara. Karena alasan ini, Ia lebih cenderung menjadikan syari'at Islam sebagai sebuah perintah moral (*moral injection*) daripada sebagai tatanan legalistik-formalistik. Abdurrahman wahid yang dikenal dengan sebutan Gus Dur ini sepakat untuk mengintegrasikan hukum Islam ke dalam hukum nasional, tanpa ada hukum khusus untuk umat Islam saja, karena hal ini akan berarti adanya perbedaan hukum nasional. Menurutnya, Islam seharusnya tidak sebagai ideologi politik, tetapi hanya sebagai kekuatan politik (*political force*).

d. Teori Pemikiran Subtansialistik

Pemikiran penerapan syari'at Islam ini lebih cenderung pada analisis akademis yang tidak menunjukkan pro-kontranya karena mereka tidak memihak kepada pendapat siapapun dan pihak manapun. Pemikiran ini hanya lahir dari sudut teoritik ajaran Islam yang bersifat dogmatis dan aplikatif. Penerapannya diserahkan kepada umat Islam sendiri; apakah harus berdasarkan otoritas negara atau bersifat struktural, kultural, subtansial, individu atau kolektif.²⁶

Penutup

Syariat Islam merupakan norma yang diturunkan untuk mengatur manusia, baik secara pribadi, keluarga, maupun dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Norma ini bersifat mutlak (*absolut*) karena bersumber dari firman Allah SWT. Secara normatif, segala aturannya sejalan dengan kebutuhan hidup manusia; kapan dan dimanapun itu.

Dalam impelmentasi syari'at Islam, diperlukan perangkat-perangkat yang mendukungnya sehingga menjadi hukum positif yang berlaku bagi setiap warga negara Indonesia

²⁶ A. Rahmat Rosyadi dan H.M. Rais Ahmad, *Formalisasi Syari'at Islam dalam Perspektif Tata Hukum Indonesia* (Bogor: Ghalia Indonesia. 2006), hlm.29.

yang beragama Islam. Apalagi, jika pemberlakuannya dilandasi dengan kesadaran dan kesungguhan. Maka ada empat pendekatan dalam memahami Formalisasi Syari'at Islam pada suatu Negara, diantaranya (1) pendekatan formalistik-legalistik (2) pendekatan strukturalistik (3) kulturalistik (4) substansialistik.

Oleh karena itu dalam memahami suatu teks Al-Qur'an dan Al-Hadits mengenai formaisasi syari'at Islam pada suatu negara melahirkan banyak perbedaan pendapat, dimana hal ini merupakan sunnahtullah (*Natural*) yang masih bisa diperdebatkan dalam berbagai penafsiran tektualis dan kontekstualis. Sehingga dengan perbedaan tersebut umat Islam mempunyai banyak warna untuk saling melengkapi, mengembangkan, dan membangun peradaban keilmuan dalam Islam.

Daftar Pustaka

- al-'Ainyy, Ahmad. *'Umdah al-Qari Syarb Shalib al-Bukhari*. Mishr: Mushafa al-Babi al Halabi wa Auladuh, 1972. cet. pertama, juz 18.
- al-Jawaziyah, Ibn Qayyim. 'Aun al-Ma'bud Syarh Sunan Abi Dawud. t.tp.: al-Maktabah al-Salafiyah, 1979. Juz 8.
- Behn, Wolfgang . *Muhammad and The Jewes of Medina*, terjemahan dari *Mohamed en de Joden te Medina*, oleh Arent Jan Wensinck. Berlin: Klaus Schwarz Verlag-Freiburg Im Breisgou, 1975.
- Budiardjo, Miriam. *Dasar-Dasar Ilmu Politik*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1991. cet. XIII.
- Dale F. Eicleman dan James Piscatori, *Ekspresri PolitikIslam* (terj.) Rofik Suhud, Bandung: Mizan, 1998.
- Engineer, Asghar Ali. *Devolusi Negara Islam*, terj. Imam Mustaqim, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

- Guillaume, A., *The Life of Muhammad*, terjemahan dari *Siarah Rasul Allah*. Pakistan: Oxford University Press cabang Pakistan, 1970.
- Hisyam, Ibn. *Sirah al-Nabiyy*. t. tp: Dar al-Fikr, 1981. juz 2.
- Ibn Sallam, Abu 'Ubayd al-Qasim. *Kitab al-Ammal*. Al-Qahirah: Dar al-Fikr, 1975.
- Jauhar, Vol. 1. No. 1, Desember, 2000
- Jindan, Khalid Ibrahim. *Teori Politik Islam, Telaah Kritis Ibnu Taimiyah tentang Pemerintahan Islam*, terj. Masrohin. Surabaya, Risalah Gusti, 1995.
- Rosyadi, A. Rahmat. *Formalisasi Syari'at Islam dalam Perspektif Tata Hukum Indonesia*, Bogor: Ghalia Indonesia, 2006.
- Shahih al-Bukhari*, juz 4.
- Smith, Donald Eugene. *Religion and Political Development*, Boston: Little, Brown and Co, 1978.
- Syaifudin Jurdi, *Pemikiran Politik Islam Indonesia; Pertautan Negara, Khilafah, Masyarakat Madani dan Demokrasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Watt, W. Montgomery. *Muhammad at Medina*. London: Oxford University Press, 1972.