


Syariat Islam dalam Konteks Negara Modern Indonesia

Suharta

UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Indonesia

 suhartaarsadi22240@gmail.com

Abstrak

Upaya penerapan syariat Islam dengan keinginan menjadikan Islam sebagai ideologi negara telah lama dilakukan, namun hingga kini tak kunjung berhasil. Kegagalan itu lebih disebabkan karena model relasi Islam dan negara yang diperjuangkan tidak lagi relevan dengan bentuk negara modern. Penelitian ini bertujuan untuk mencari format ideal dalam upaya penerapan syariat Islam dalam bingkai negara modern. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah studi kepustakaan dengan melakukan studi pada literatur-literatur yang relevan dengan tema yang dibahas. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa dalam konteks negara modern Indonesia, terdapat tiga orientasi penerapan syariat Islam, yaitu Islam sebagai ideologi, Islam sebagai etika-moral dan model jalan tengah dimana syariat Islam yang berdimensi privat diberlakukan secara formal sementara untuk bagian lain dari syariat Islam hanya dijadikan sebagai sumber etika moral. Orientasi ini lebih realistis karena di satu sisi dapat menerima demokrasi dan pluralitas, dan di sisi lain masih memiliki idealisme untuk menjadikan Islam sebagai pedoman hidup.

Kata Kunci: Formalisasi Syariah, Syariat, Hukum Islam

Diterbitkan oleh

Fakultas Syariah Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Al-Furqan Makassar

ISSN

2622-5212

Website

<https://ojs.staialfurqan.ac.id/jtm/>

Ini adalah artikel akses terbuka di bawah lisensi CC BY SA

<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>



PENDAHULUAN

Proses penerapan syari'ah Islam merupakan upaya untuk melakukan pengaturan tatanan kehidupan agar perjalanan kehidupan dapat mengikuti arah yang sesuai dengan tuntunan. Pada masa Islam klasik, tatanan kehidupan yang dimiliki manusia belum seideal masa modern seperti sekarang ini, sehingga adanya ketentuan syari'ah yang diberikan kepada Nabi Muhammad segera saja dijadikan rujukan utama dalam pembentukan peraturan, bahkan syariah itu sendiri yang dijadikan aturan secara utuh meski substansinya terkadang diambil dari kearifan lokal yang ada ketika itu, dalam hal ini budaya Arab.

Hal demikian disebabkan agama masih mendominasi kehidupan manusia bahkan hingga masa modern ini. Oleh sebab itu negara sekuler sekalipun, meski sering disebut memisahkan antara urusan agama dan urusan kenegaraan, pada kenyataannya tetap saja tidak dapat menafikan peran dan fungsi agama. Karena itu Bernard Lewis mendudukkan sekularisme secara lebih bijak, ia menyebutkan bahwa sekularisme bukan dalam rangka memposisikan agama sebagai sebuah konsep kenegaraan tersendiri, melainkan untuk membatasi intervensi negara dalam pengelolaan urusan agama dan mengawal para

agamawan dari *abuse of power*. (Lewis, 1991)

Sikap bijak Lewis dengan menghindari pemisahan agama dan negara dalam konsep sekularismenya lebih disebabkan karena ia melihat betapa eratnya hubungan antara agama dan negara. Pada satu sisi agama merupakan sistem kehidupan yang dapat membimbing manusia untuk mencapai kebahagiaan, sementara di sisi lain negara juga dibentuk untuk mencapai tujuan berupa kebahagiaan rakyatnya. Pada titik inilah kita dapat menarik benang merah hubungan antara agama dan politik. (Fauzan & Fata, 2018)

Namun demikian, pada tataran praktik, merajut hubungan antara agama dan negara bukanlah sesuatu yang mudah, terlebih di era modern setelah runtuhnya sistem negara *khilafah* dan munculnya konsep negara bangsa. Dalam sebuah negara *khilafah* masa lalu, peta sosiologis rakyat ketika itu relatif homogen hingga mudah disatukan dalam *dustur* Islam, semua warga negara tanpa memperhatikan keyakinannya harus taat terhadap aturan-aturan Islam yang diadopsi pemerintah. Hal demikian tidak dapat dilakukan dalam konsep negara modern (negara bangsa) dengan kondisi sosiologis yang tidak sederhana. Demikian itu karena negara bangsa tidak dibangun atas agama tertentu melainkan dibangun atas kesamaan nasib dan tujuan, tanpa memperhatikan realitas primordial bangsanya.

Problematika lain yang dihadapi ketika akan mendefinisikan bentuk hubungan agama dan negara adalah ketiadaan teks *sjarih* baik dari al-Qur'an (Azra, 2012) maupun al-Hadith yang dapat dijadikan pedoman. Nampaknya hal ini bukanlah sesuatu kebetulan, melainkan bentuk kesempurnaan al-Qur'an dan fleksibilitas ajaran Islam dalam menghadapi perkembangan zaman yang sudah diprediksi (diketahui) oleh sang pencipta.

Tulisan ini bertujuan untuk mencari format ideal bagi penerapan syariat Islam dalam negara modern seperti Indonesia, hal ini menjadi penting mengingat upaya-upaya penerapan syariat Islam ini telah dilakukan sepanjang berdirinya negara Indonesia, bahkan ketika Indonesia belum ada dimana nusantara ini masih berada dalam jajahan negara Belanda dan Jepang. Gairah penerapan syariat Islam itu tidak terputus dengan hengkangnya para penjajah dari tanah air, bahkan eskalasinya semakin menguat terlebih di era reformasi yang lebih membuka ruang terhadap ide dan gagasan semu komponen bangsa, karuan saja hal ini memicu keinginan umat Islam untuk melanjutkan perjuangan penerapan syariat Islam.

Namun patut disayangkan, upaya-upaya penerapan syariat Islam sebagai ideologi tak kunjung berhasil sementara kegaduhan yang ditibulkannya hampir saja membuat persatuan bangsa ini porak-poranda dengan keinginan sebagian kalangan yang tidak setuju dengan penerapan syariat Islam melepaskan diri dari NKRI. Tentu saja hal ini menimbulkan kekhawatiran, jika dibiarkan dapat saja apa hal itu menjadi kenyataan. Sementara pihak pendukung juga akan mengambil sikap yang sama jika NKRI ini tidak mau menerapkan syariat Islam atau bahkan memarginalkannya, karena bagi kalangan yang mendukung penerapan syariat Islam, upaya formalisasi syariat Islam itu adalah sebuah tuntutan keimanan.

Banyak tulisan yang membahas mengenai formalisasi syariat Islam, mayoritas tulisan tersebut hanya menggambarkan proses perjalanan penerapan syariat Islam di Indonesia maupun di negara lain tanpa berupaya mencari bentuk ideal pola penerapan syariat Islam. Sebagian tulisan itu memperhatikan posisi penulisnya yang tidak setuju dengan penerapan syariat Islam sehingga argumen penolakan syariat Islam menjadi sangat dominan dalam tulisannya, sementara tulisan lain berupaya membela habis-habisan pentingnya penerapan syariat Islam dengan mengabaikan kondisi sosiologis bangsa Indonesia yang tidak sederhana. Tulisan ini berupaya mencari format ideal upaya penerapan syariat Islam agar dapat menjembatani pihak yang pro dan kontra, tulisan ini memiliki idealisme menjadikan Islam sebagai pedoman hidup dalam berbangsa dan bernegara, sekaligus juga dapat mengakomodasi paradigma negara modern dengan demokrasi sebagai mekanisme penyelenggaraan negara dan pluralitas sebagai realitas sosiologis.

METODE

Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan dimana data-datanya di ambil dari literatur-literatur yang relevan dengan tema yang dibahas. Penelitian ini juga tergolong penelitian empiris, membahas tentang jalan normatif implementasi syariat Islam. Kemudian data-data tersebut dianalisis dengan pendekatan deskriptif kualitatif

HASIL DAN PEMBAHASAN

A. Relasi Islam dan Negara

Negara adalah komunitas dalam sebuah teritorial yang mempunyai supermasi dan dipatuhi rakyatnya (Sugono, 2008). Sedangkan agama adalah suatu sistem yang mengurus persoalan keyakinan serta cara beribadah kepada Tuhan Yang Maha Esa dan hal-hal yang berhubungan dengan pergaulan manusia dengan lingkungannya (Sugono, 2008).

Para sosiolog teoretis politik Islam merumuskan beberapa teori tentang hubungan agama dan negara. Teori-teori tersebut dapat kita simpulkan ke dalam tiga paradigma pemikiran. *Pertama*, teori subordinasi; teori ini mengatakan bahwa agama dan Negara akan menjadi rukun jika salah satunya menjadi sub ordinasi yang lain. Bentuknya bisa subordinasi agama oleh Negara sehingga muncul istilah “agama Negara”. Atau sebaliknya subordinasi Negara oleh agama, hal ini terjadi pada Negara-negara totaliter-religius, dimana Negara harus tunduk kepada agama. Paradigma ke dua ini dianut oleh kelompok Syi’ah, untuk menyebut negara (*ad-dawlah*) diganti dengan kepemimpinan (*imamah*). Negara dalam perpektif Syi’ah bersifat teokrasi dan *imamah* berfungsi sebagai lembaga penyelenggara kedaulatan tuhan (Wahid & Rumadi, 2001).

Teori subordinasi ini dipelopori oleh kelompok yang disebut oleh Snouck Hourgronje sebagai kelompok Islam Politik. Kelompok ini memiliki orientasi kuat kepada politik dan kekuasaan, kelompok seperti ini mengancam keberadaan penjajah Belanda sehingga Snouck Hourgronje, sebagai penasehat, merekomendasikan kepada pemerintah Hindia Belanda agar membatasi perkembangan kelompok ini (Azra, 2012).

Kedua, teori sparasi, yang mengatakan bahwa agama dan Negara akan terlihat rukun manakala keduanya dipisahkan secara diametral. Agama tidak mengurus Negara dan Negara tidak mengurus agama, sehingga konflik dalam tubuh Negara dapat diminimalisir.

Ketiga, teori koordinasi, teori ini menolak teori subordinasi dan sparasi. Menurut teori ini agama dan Negara memiliki tujuan yang sama, yakni untuk mewujudkan masyarakat yang baik, sehingga menurut teori ini, agama dapat menyokong Negara dan Negara dapat menyempurnakan pelaksanaan agama (Lufaeli, t.t., hlm. 155).

Sementara itu menurut pemikir lain, hubungan agama dan Negara dapat diidentifikasi menjadi tiga bentuk, yakni Negara agama, Negara sekuler dan Negara jalan tengah. Menurutnya Negara agama adalah Negara yang menjadikan agama sebagai basis hukum dan tata aturannya, meski rakyatnya tidak semua penganut Islam. Bentuk relasi agama dan Negara yang pertama ini menjadikan agama sebagai tulang punggung kehidupan Negara.

Adapun Negara sekuler adalah kontra Negara agama, model Negara sekuler memisahkan secara total antara agama dan Negara, sehingga tidak ada keterkaitan antara keduanya. Para penganut teori ini menjadi yakin bahwa dengan pemisahan antara agama dan Negara akan meminimalisir konflik antara keduanya.

Teori yang ketiga, teori jalan tengah, merupakan sintesis antara teori pertama dan kedua. Teori ini berkeyakinan bahwa agama dan Negara dapat berjalan bersama untuk mencapai tujuan kolektif berupa kesejahteraan (Lufaeli, t.t., hlm. 155–156).

Tidak jauh berbeda dengan teori hubungan antara agama dan negara di atas, Munawir Sajali membuat tiga klasifikasi bentuk negara berdasarkan hubungannya dengan agama, *Pertama*, integratif (penyatuan antara agama dan negara) yang identik dengan teori subordinasi di atas. *Kedua*, *intersectional* (pesinggungan antara agama dan negara) yang identik dengan teori koordinasi, dan *Ketiga*, sekularistik yang memisahkan agama dari negara, teori

ini identik dengan teori sparasi (Abdillah, 2013, hlm. 3; Sadzali, 2001)

Sementara Azyumardi Azra menyebutkan bahwa bentuk baku negara dalam Islam tidak ada, karena menurutnya konsepsi al-Qur'an tentang bentuk negara tidak ditemukan secara *sjārih*, walaupun ada bentuk negara Madinah dengan piagamnya yang sering dijadikan rujukan para pemikir Islam hanyalah menunjukkan pengalaman kenegaraan dalam Islam. Al-Qur'an hanya menyebutkan prinsip-prinsip dasar bahwa negara dalam Islam harus dijalankan dengan *syūrā*. Akan tetapi bentuk *syūrā* sendiri tidak dijelaskan dalam al-Qur'an apakah dengan demokrasi perwakilan atau demokrasi langsung, hal tersebut menurut Azra masih *interpretabe* (Azra, 2000).

B. Prinsip Penerapan Syariat

Muhammad Said al-Asymawi menawarkan tiga prinsip yang harus dijadikan pedoman dalam proses penerapan syari'ah sehingga dapat berjalan efektif.

Pertama, syariah diturunkan kepada manusia agar tercipta masyarakat yang religius dan penerapannya sangat tergantung pada kemauan masyarakat itu sendiri, karena itu sebelum dilakukan penerapan syari'ah maka perlu proses pengenalan masyarakat tersebut kepada keimanan yang lurus, pandangan hidup yang utuh dan paradigma Ilahiyah yang kokoh. Setelah itu baru masyarakat dapat diberikan beban untuk menerapkan syari'ah dengan memperhatikan prinsip graduasi sesuai dengan perkembangan kemampuan masyarakat tersebut dalam merealisasikannya (Asymawi, 2012;; Wahsil, 2016,).

Kedua, Syariah di turunkan tidak lain adalah untuk kemaslahatan umat manusia, penerapan syari'ah tidak hanya berpatokan kepada tekstual *nash*, melainkan sangat mempertimbangkan kondisi nyata yang berkembang ditengah masyarakat. Hal ini akan sangat terlihat mencolok manakala kita perbandingkan penerapan syari'ah pada masa klasik dengan penerapan syari'ah pada masa modern sekarang ini. Apa yang terdapat dalam teks *nash* seperti al-Qur'an dan al-Hadits langsung diterapkan pada masa klasik, khususnya pada masa Rasulullah saw, karena memang bunyi teks tersebut diturunkan pada masa itu, sesuai dengan kondisi kala itu, akan tetapi ketika masa telah jauh berubah seperti sekarang ini dimana kondisi masyarakat sudah jauh berubah maka teks tidak dapat begitu saja diterapkan, akan tetapi harus memperhatikan *maslahat* bagi masyarakat (Asymawi, 2012). 'Izzuddin ibn Abd al-Salam menyebutkan bahwa segala pembebanan hukum Islam tujuannya dalam rangka kemaslahatan umat manusia baik kemaslahatan dunia maupun kemaslahatan akhirat (al-Munawar, 2005).

Ketiga, penerapan syari'ah dalam rangka menebarkan rahmat. Penerapan syari'ah akan menjadi rahmat apabila dapat memberikan kemudahan kepada umat manusia dan tidak memberatkan, menjaga kepentingan umum, menjaga keseimbangan antara hak dan kewajiban. Diantara bentuk-bentuk rahmat adalah ketika tidak terjadi dominasi mayoritas dan tirani minoritas. Namun keduanya dapat berkolaborasi menjadi homogen sehingga dapat bekerjasama mewujudkan kemaslahatan bersama (Asymawi, 2012).

C. Pengalaman Indonesia

Sejak masuk untuk pertama kali, dakwah Islam perlahan menyebar sehingga terbentuklah komunitas muslim di Peurulak yang kemudian menjadi cikal bakal terbentuknya kerajaan Islam pertama di Nusantara, yaitu kerajaan Samudra Pasai yang terletak di Aceh Utara. Pengaruh penyebaran Islam tidak berhenti dengan terbentuknya kerajaan Samudra Pasai, ia terus bergerak seperti air mengalir hingga terbentuknya kerajaan-kerajaan baru seperti Kesultanan Malaka, lalu di pulau Jawa berdiri Kesultanan Demak, Mataram dan Cirebon, Banten, di Sulawesi berdiri Kerajaan Gowa, kemudian di Maluku berdiri Kesultanan Ternate dan Tidore. Menurut catatan sejarah, kerajaan-kerajaan tersebut kemudian menetapkan hukum Islam sebagai hukum positif. Hal tersebut dibuktikan dengan adanya literatur-literatur fikih yang ditulis oleh para ulama nusantara pada sekitar abad 16 dan 17 (Hutabarat, 2005). Kondisi ini terus berlangsung sampai datangnya masa

penjajahan Belanda di nusantara.

1. Hukum Islam pada Masa Penjajahan Belanda

Misi penjajahan Belanda di bumi nusantara diawali dengan kehadiran Organisasi Dagang Belanda di Hindia Timur, atau yang lebih dikenal dengan VOC pada akhir abad ke-16 atau tepatnya tahun 1596 (Hallq, 2009). Meski misi yang dibawanya berdagang, namun VOC memiliki fungsi lebih untuk menjalankan fungsi pemerintahan Belanda di daerah jajahan dengan membawa hukum Belanda untuk diterapkan di daerah jajahannya. Dengan begitu, hukum Islam di nusantara memasuki babak baru dengan adanya intervensi dunia luar untuk mempengaruhi bahkan menggantinya dengan hukum yang sama sekali asing bagi penduduk pribumi (*inlander*).

Untuk menjalankan perannya sebagai kepanjangan tangan pemerintah Belanda, VOC menerapkan hukum Belanda yang dibawanya termasuk membentuk lembaga-lembaga peradilan untuk menyelesaikan sengketa yang terjadi di antara penduduk pribumi. Namun karena susunan peradilan didasarkan pada hukum Belanda, maka pada tataran implementasi menjadi sulit untuk dilaksanakan, sehingga VOC membiarkan lembaga-lembaga peradilan yang ada di Indonesia berjalan sebagaimana sebelumnya (Anshori & Harahap, 2008).

Demikian yang dilakukan VOC, terus terjadi sampai masa dimana VOC mengalami kebangkrutan dan harus dibubarkan oleh pemerintahan Belanda sendiri. Dengan bubarnya VOC maka dengan sendirinya pengaturan daerah jajahan Hindia Belanda ditangani langsung oleh pemerintah Belanda. Belanda mencoba kembali untuk mengubah hukum Islam yang dipakai oleh bangsa Indonesia dengan hukum buatan mereka. Sebuah usaha yang pernah dicobanya dulu melalui tangan VOC dan berakhir dengan kegagalan. Harry J. Benda menggambarkan betapa sengitnya perlawanan bangsa Indonesia yang dipimpin oleh para ulama, guru dan cendekiawan muslim untuk menggagalkan upaya Belanda yang ingin mencengkeramkan kukunya. Kebencian rakyat Indonesia dipicu oleh tiga agenda Belanda, yaitu: ingin mengeruk kekayaan tanah air, menyebarkan agama Kristen dan ingin mengubah hukum Islam dengan hukum Belanda (Anshori & Harahap, 2008, Hutabarat, 2005).

Resistensi yang begitu kuat dari rakyat Indonesia dengan dipelopori oleh para ulama membuat pemerintah Belanda kembali mengalami kegagalan, hingga hukum Islam masih terus berlaku sampai masa peralihan kekuasaan dari pemerintah Belanda di zaman Daendels yang berkuasa pada tahun 1800-1811 kepada Inggris dengan Thomas Stamford Raffles yang berkuasa selama 5 tahun (1811-1816), sebagai Gubernur Jendral Inggris di Indonesia. Pada masa Raffles ini hukum Islam merupakan hukum yang berlaku bagi masyarakat Indonesia, pada masa itu hukum Islam digunakan untuk menyelesaikan masalah-malah yang terjadi di antara masyarakat Jawa (*The Kor'an Noerm General Law of Java*), bahkan pada masa itu telah ada upaya penyusunan kitab undang-undang yang bersumberkan dari hukum Islam (Rosyadi & Ahmad, 2006).

2. Hukum Islam pada Masa Pendudukan Jepang

Berbeda dengan pendahulunya, Pemerintah Pendudukan Jepang bersikap kooperatif dan merangkul kekuatan yang ada. Jika pada masa kolonial Belanda dengan Snouck Hurgronje sebagai tokoh utamanya dalam penentuan arah kebijakan hukum Islam, hukum Islam direduksi menjadi hanya sebatas ibadah ritual, peradilan agama yang semula berwenang menyelesaikan sengketa waris dan *hadanah* menjadi hanya mengurus nikah, talak dan rujuk, maka pada masa pendudukan Jepang terjadi pemulihan.

Segera setelah menerima penyerahan kekuasaan dari pemerintah Hindia Belanda, pemerintah pendudukan Jepang mengeluarkan peraturan berupa Undang Undang Nomor 1 Tahun 1942, yang menegaskan bahwa Pemerintah Jepang meneruskan segala kekuasaan yang sebelumnya dipegang oleh Gubernur Jendral Hindia Belanda (Hutabarat, 2005). Demi

menciptkan keadaan yang kondusif untuk menjalankan misi pendudukannya, tidak seperti pemerintahan kolonial Belanda, pemerintahan Jepang mengaliansikan diri dengan para pemimpin Islam dalam rangka memobilisasi kekuatan untuk memenangkan peperangan. Bahkan menurut Harry J. Benda pemerintahan Jepang lebih akomodatif dalam menanggapi tuntutan kelompok Islam. B.J. Boland mencatat beberapa tuntutan umat Islam yang diakomodasi mencakup:

- a. Pembentukan Kantor Urusan Agama (*Shumubu*);
- b. Pembentukan Majelis Syuro Muslimin (Masyumi);
- c. Pembentukan Hizbullah, organisasi militer untuk para pemuda Muslim (Effendy, 1998, hlm. 83).

Sejak awal pemerintahan pendudukan Jepang nampak sangat menguntungkan umat Islam, ini dapat diukur dari catatan di atas, dimana pemerintahan Jepang lebih akomodatif terhadap umat Islam meski tidak banyak melakukan perubahan pada ranah hukum (Islam). Hanya saja patut disayangkan diakhir masa pendudukannya, paralel dengan berkurangnya motivasi pemerintahan Jepang untuk memenangkan peperangan, pemerintah Jepang mengubah arah kebijakan mereka. Jika semula mereka mengalienasikan diri dengan kelompok Islam, diakhir masa pendudukannya Jepang lebih dekat dengan kelompok nasionalis. Analisis Bachtiar Efendi menyimpulkan sikap itu diambil karena pemerintah Jepang lebih percaya terhadap kelompok nasionalis dari pada kelompok Islam untuk memimpin Indonesia ke depan (Effendy, 1998).

3. Masa Orde Lama

Meski pada awal dan pertengahan masa pendudukan Jepang memberikan banyak keuntungan dan pengalaman baru kepada para pemuka Islam Indonesia, namun dominasi kaum nasionalis dalam komposisi BPUPKI dan *Sanyo Kaigi* (Dewan Penasehat), sesuai dengan arahan pemerintahan Jepang di akhir masa pendudukannya, memiliki implikasi yang mendalam terhadap percaturan politik Indonesia pasca kemerdekaan. Agenda utama bangsa yang baru merdeka berupa penentuan konstitusi yang berisi aturan dasar penyelenggaraan negara menjadi “milik” kalangan nasionalis sepenuhnya. Muaranya, bisa dibaca, kalangan nasionalis mampu mementahkan upaya-upaya kelompok Islam untuk melegalkan hukum Islam dalam konstitusi.

Adalah Piagam Jakarta (*Jakarta Charter*) yang menjadi prestasi monumental para tokoh Islam pada masa itu. Demikian itu karena dalam Piagam Jakarta, yang kelak akan dijadikan Pembukaan UUD 1945 sebagai konstitusi Indonesia, tercantum secara eksplisit kewajiban negara untuk melaksanakan syariat Islam bagi para pemeluknya. Namun tujuh kata Piagam Jakarta sebagai hasil dari upaya yang melelahkan dalam sidang-sidang BPUPKI dan sebagai titik temu antara kelompok Islam dan nasionalis dihapus hanya dalam waktu 15 menit setelah terjadi perdebatan antara Sukarno dan Ki Bagus Hadikusumo (Maarif, 1996; Mahendra, 1996).

Dengan pencoretan rumusan kompromi dalam Piagam Jakarta yang berarti juga penghapusan syarat Presiden harus orang Islam, maka kedudukan hukum Islam dalam UUD 1945 periode ini menjadi samar-samar. Namun demikian, para tokoh Islam dapat menerima kenyataan ini mengingat dua pertimbangan utama. *Pertama*, karena keadaan yang mendesak dimana sebagai negara yang baru merdeka diperlukan persatuan untuk mempertahankan kemerdekaan dari ancaman Jepang yang masih memiliki persenjataan lengkap dan dari ancaman Belanda yang siap merebut kembali wilayah Indonesia setelah selama tiga tahun setengah dikuasai Jepang. *Kedua*, tokoh-tokoh Islam menyadari bahwa UUD yang disahkan pada tanggal 18 Agustus 1945 bersifat sementara. Sebagaimana pernyataan Sukarno ketika mengingatkan semua anggota PPKI bahwa UUD yang disahkan ini adalah “undang-undang dasar kilat”. Sukarno juga menjanjikan bahwa jika nanti keadaannya memungkinkan akan dibentuk Majelis Permusyawaratan Rakyat melalui pemilihan umum, yang bertugas membuat UUD yang bersifat tetap (Hutabarat, 2005, ; Mahendra, 1996).

Tidak semua pimpinan Islam menerima penggantian rumusan tujuh kata dalam Piagam Jakarta meski diganti dengan “Yang Maha Esa”. Isa Anshari memandang peristiwa itu sebagai “suatu penipuan yang dilakukan terhadap umat Islam.” “Kejadian yang mencolok mata sejarah itu dirasakan oleh umat Islam sebagai ‘permainan sulap’ yang masih diliputi kabut rahasia ... suatu politik pengepungan kepada cita-cita umat Islam.” (Effendy, 1998).

Dapat dikatakan bahwa pada masa Orde Lama perkembangan hukum Islam mengalami masa suram bahkan tereduksi dalam berbagai sisinya. Menurut Warkum Sumitro, bukti reduksi nilai-nilai hukum Islam itu tampak pada Garis-Garis Besar Pola Pembangunan Nasional Semesta Berencana Tahapan Pertama 1961-1969 pada Bab II Pasal 2 tentang bidang mental/agama/kerohanian, dan penelitian, yang berbunyi: “Melaksanakan manifesto politik di lapangan pembinaan mental/agama/kerohanian dan kebudayaan dengan menjamin syarat-syarat spiritual dan material, agar setiap warga negara dapat mengembangkan kepribadiannya dan kebudayaan asing.” (Junaidi, 2009).

Pernyataan tersebut menurut Warkum Sumitro membawa implikasi terhadap pelaksanaan hukum Islam di Indonesia, karena pelaksanaan hukum agama (hukum Islam) selalu berada dalam kungkungan manifesto politik. Upaya meredusir nilai-nilai hukum Islam juga dilakukan oleh Soekarno dkk, melalui kebijakannya terhadap organisasi-organisaasi Islam yang dinilainya memiliki peran besar dalam penegakan hukum Islam di Indonesia. Partai politik yang dianggap membahayakan kekuasaan pemerintah disingkirkan melalui berbagai keputusan. Tercatat setidaknya Masyumi dan PSI (Partai Sosialis Indonesai) sebagai korban “kebringasan” Demokrasi Terpimpin model Sukarno. Cukup menarik mengikuti dialog Benard Dahm dengan Sukarno seperti dikutip Syafii Maarif berikut ini (Maarif, 1996):

‘Mengapa anda tidak melarang PKI?’, saya bertanya kepada Sukarno dalam suatu kunjungan ke Indonesia beberapa minggu sebelum ia diturunkan. ‘Anda tidak dapat menghukum seluruh partai lantaran salah tindak dari beberapa orang,’ jawabnya. Saya katakan kepadanya bahwa ia dapat berbuat demikian pada 1960, pada waktu ia melarang Masyumi dan Partai Sosialis Indonesia dengan alasan karena mereka tidak mengutuk orang-orang yang terlibat dalam pemerintahan revolusioner, PRRI, yang pada 1958 mengangkat senjata terhadap republik. ‘Masyumi dan PSI’ katanya, ‘merintang penyelesaian revolusi kami. Adapun PKI adalah pelopor (avantgarde) kekuatan-kekuatan revolusioner. Kami memerlukan bagi pelaksanaan keadilan sosial dan (bagi penciptaan) suatu masyarakat yang makmur.’

Meski demikian, tidak dapat ditutupi tindakan Sukarno tidak mengikutsertakan Masyumi dan PSI dalam DPRGR (Dewan Perwakilan Rakyat Gotong Royong) dan berakhir dengan pembubaran keduanya, dipicu oleh sikap kedua partai itu yang merintang kebijakan Sukarno yang otoriter (Maarif, 19964). Kebencian Sukarno terhadap pimpinan Masyumi, khususnya Natsir, memuncak ketika sidang kabinet memvoting dua pilihan mengenai Irian Barat antara usulan Sukarno (sebagai presiden) dan usulan Natsir (sebagai Perdana Menteri). Hasilnya 5 suara mendukung Sukarno dan 12 suara mendukung Natsir. Menurut Natsir, Sukarno benar-benar kecewa ketika itu (Maarif, 1996).

Tindakan nyata yang dilakukan pemerintah Orde Lama untuk meredusir nilai-nilai dan kedudukan hukum Islam di Indonesia juga diwujudkan dalam mencetuskan ide penyatuan paham “nasionalis, agama, dan komunis” yang dikenal sebagai ideologi “Nasakom”. Tindakan tersebut sangat tidak masuk akal karena Islam sebagai agama tauhid tidak mungkin bisa disatukan dengan komunis. Hingga protes keras bermunculan dari kelompok Islam. Namun bukan mereda, justru sebaliknya, tidak sebatas ide saja, Sukarno menganggap Nasakom sebagai perwujudan Pancasila dan UUD pada tataran praktis, oleh karena itu menurutnya, tidak boleh main-main dengan Nasakom. Banyak tokoh Islam yang meringkuk dalam tahanan karena menentang ide ini. Tercatat Buya Hamka, Muhammad Roem, Isa Ansari, M. Natsir dan sebagainya pernah menjadi korban Nasakom. Sukarno mengatakan: “Siapa yang setuju dengan Pancasila, ia harus setuju kepada Nasakom; siapa

yang tidak setuju kepada Nasakom, sebenarnya tidak setuju kepada Pancasila! Sekarang saya tambah: 'Siapa setuju kepada Undang-Undang Dasar '45 harus setuju kepada Nasakom; siapa tidak setuju kepada Nasakom, sebenarnya tidak setuju kepada Undang-Undang Dasar '45.'" (Maarif, 1996).

Peradilan agama tidak pelak menjadi sasaran tembak marjinalisasi hukum Islam pada masa Orde Lama, setidaknya, pengadilan agama dijadikan subordinasi pengadilan negeri. Setiap keputusan pengadilan agama baru memiliki kekuatan hukum hanya jika mendapat pengukuhan dari pengadilan negeri. Dicabutnya kewenangan memutuskan perkara warisan pengadilan agama pada masa kolonial Belanda terus berlanjut pada masa Orde Lama, oleh karena itu wewenang menjatuhkan keputusan masalah warisan berada pada pengadilan negeri. Pada masa Orde Lama, pengadilan agama juga hanya berwenang memutuskan perkara hanya jika kedua belah pihak yang bermasalah beragama Islam (Junaidi, 2009). Berangkat dari catatan di atas, cukup aman jika dikatakan bahwa Orde Lama adalah eranya kaum nasionalis dan komunis.

4. Masa Orde Baru

Tumbangnya Orde Lama disusul dengan berkuasanya Orde Baru, memberikan harapan besar terhadap para pemimpin Islam Indonesia agar Islam mendapatkan tempat yang layak dalam percaturan politik bangsa. Harapan itu kian menguat menyusul keputusan pemerintah Orde Baru yang membebaskan bekas tokoh-tokoh Masyumi yang sebelumnya dipenjara oleh Soekarno. Namun tidak berselang lama, pemerintahan Orde Baru memperlihatkan wujud aslinya, pemerintah Orde Baru menegaskan perannya sebagai pembela Pancasila dan UUD 1945. Sampai disini nampak masalahnya tidak terlalu serius, semuanya baru nampak jelas ketika pada awal 1967, Soeharto menegaskan bahwa militer tidak akan menyetujui upaya rehabilitasi kembali partai Masyumi (Effendy, 1998). Padahal Masyumi adalah muara berkumpulnya para pemimpin Islam untuk memperjuangkan aspirasi umat Islam.

Kebijakan itu dilanjutkan dengan kontrol ketat terhadap kekuatan politik Islam ("Pasang Surut Penerapan Syariah Islam," 2005, hlm. 263). Larangan menghidupkan kembali Masyumi mendorong para tokohnya bernegosiasi dengan pemerintah, hasilnya pemerintah mengizinkan didirikannya partai baru, itupun hanya sebagai upaya pemerintah untuk mengontrol aktifitas tokoh-tokoh Islam, 20 Februari 1968 Partai Muslimin Indonesia (Parmusi) didirikan dengan syarat komposisi kepengurusan partai harus steril dari bekas pimpinan senior Masyumi. Kebijakan politik yang represif berlanjut dengan keharusan fusi partai politik, dengan pengecualian Golkar, menjadi tiga partai politik. Partai berhaluan Islam bergabung menjadi PPP, partai nasionalis dan Kristen bergabung menjadi PDI. Puncaknya adalah peraturan menjadikan Pancasila sebagai asas tunggal bagi seluruh partai politik yang ada (Effendy, 1998).

Politik represif Orde Baru sebagai bagian dari upaya depolitisasi terhadap umat Islam ini diarahkan untuk menciptakan monoloyalitas terhadap Pancasila dan UUD 1945. Ini adalah bagian dari upaya pemerintah untuk menciptakan situasi yang kondusif bagi tercapainya pembangunan ekonomi. Hal ini dapat dimaklumi, karena selain menobatkan diri sebagai Orde Konstitusional dengan menjadikan Pancasila dan UUD 1945 sebagai jalan pijakannya, Orde Baru juga terlanjur menobatkan diri sebagai Orde Pembangunan (Wahid & Rumadi, 2001), yang tentu saja menuntut stabilitas politik yang mantap dengan mentransformasi setiap potensi pembangkangan menjadi dukungan (Mul Khan, 1989).

Berangkat dari kenyataan ini, dapat dipahami jika Orde Baru dalam program pembangunan di setiap GBHN selalu menjadikan pembangunan ekonomi sebagai panglimanya (Wahid & Rumadi, 2001). Belajar dari sejarah orde pendahulunya, dan kenyataan mayoritas umat, serta perlawanan arah terhadap pemerintah yang berkuasa ketika itu, Orde Baru berupaya membelokkan perlawanan tersebut ke arah yang sesuai dengan kehendak pemerintah Orde Baru. Modusnya adalah dengan pemantapan agama sebagai variabel individual dan tidak berhubungan dengan berbagai permasalahan politik kenegaraan (Mul Khan, 1989, hlm. 93; Wahid & Rumadi, 2001, hlm. 68-70).

Dalam suasana sekuleristik seperti itulah perundang-undangan pada masa Orde Baru disusun sebagai norma yang mengatur interaksi sosial umat dan hubungan antara umat dengan pemerintah. Berdasarkan semangat ini, Departemen Agama difungsikan untuk mengatur dan mengarahkan kegiatan keagamaan agar tidak bersinggungan dengan politik dan masalah kenegaraan. Mobilitas *Muballigh* dan *Da'i* dari satu daerah ke daerah lain memerlukan rekomendasi pemerintah dalam hal ini Departemen Agama. Rekomendasi diberikan jika ada jaminan bahwa tema dakwah tidak berkaitan dengan masalah politik. Demikian juga Khutbah di Masjid dilarang dengan tegas membahas masalah politik (Mul Khan, 1989).

Konsep pembangunan nasional yang menempatkan pembangunan ekonomi sebagai panglima di samping stabilitas nasional, mengharuskan pengerahan semua aspek untuk mencapai titik optimasi pembangunan di bidang ekonomi tersebut. Dengan begitu, aspek lain termasuk pembangunan agama dan hukum ditempatkan sebagai subordinat pembangunan ekonomi yang harus ditempatkan pada posisi yang serasi dan mendukung pembangunan ekonomi dan politik (Mul Khan, 1989). Dalam posisi seperti ini, Orde Baru sesungguhnya sedang mengembangkan teori hukum baru; "hukum sebagai pelengkap dan penunjang pembangunan ekonomi" yang meruntuhkan teori-teori mengenai hukum sebagai alat perubahan sosial, hukum sebagai alat pembebasan, hukum sebagai alat untuk mencapai keadilan sosial sebagaimana kedudukannya dalam negara hukum (Wahid & Rumadi, 2001).

Sampai pada bagian ini, eksistensi hukum Islam belum nampak, namun upaya-upaya ke arah legalistik terus diperjuangkan. Adalah K.H. Mohammad Dahlan, seorang menteri agama dari kalangan NU, yang mencoba mengajukan Rancangan Undang-undang Perkawinan Islam dengan sokongan kuat dari fraksi-fraksi Islam di DPR-GR. Meskipun gagal, namun upaya selanjutnya berupa pengajuan rancangan hukum formil yang mengatur lembaga peradilan di Indonesia pada tahun 1970 menuai hasil dengan ditetapkannya UU No. 14 Tahun 1970, pemerintah mengakui Pengadilan Agama sebagai salah satu badan peradilan yang berada di bawah Mahkamah Agung. Dengan UU ini, menurut Hazairin, eksistensi hukum Islam diakui dan berlaku secara langsung sebagai hukum yang berdiri sendiri (Hutabarat, 2005).

Menyusul empat tahun kemudian ditetapkan UU No. 1 Tahun 1974 pasal 2 ayat (1). Itu pun masih general tidak spesifik menyebutkan agama Islam. Pasal tersebut menyebutkan bahwa perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu. Kemudian dalam pasal 63 ayat (1) ditegaskan bahwa Pengadilan Agama seperti termaktub dalam pasal 10 UU No. 14 Tahun 1970 adalah dikhususkan bagi orang-orang yang beragama Islam. Menurut Daud Ali, penetapan UU No. 1 Tahun 1974 ini membawa implikasi berikut:

- a. Hukum Islam menjadi sumber hukum yang langsung tanpa harus melalui hukum adat dalam menilai apakah perkawinan sah atau tidak,
- b. Hukum Islam sama kedudukannya dengan hukum adat dan hukum Barat,
- c. Negara Republik Indonesia dapat mengatur suatu masalah sesuai dengan hukum Islam sepanjang pengaturan itu untuk memenuhi kebutuhan hukum umat Islam (Anshori & Harahap, 2008, hlm. 112).

Setelah UU No. 1 Tahun 1974 ditetapkan, satu tahun kemudian ditetapkan PP. No. 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan UU No. 1 Tahun 1974, PP. No. 28 Tahun 1977 tentang Perwakapan Tanah Milik, UU No. 4 Tahun 1979 tentang Kesejahteraan Anak, UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama dan Inpres No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam, PP. No. 72 Tahun 1992 tentang Bank Berdasarkan Prinsip Bagi Hasil (Wahid & Rumadi, 2001).

5. Masa Setelah Reformasi

Meski pada dua dasawarsa pertama kekuasaannya begitu ketat mengendalikan aktifitas kelompok Islam, namun dapat dirasakan adanya kemesraan Orde Baru dengan umat Islam pada dasawarsa ke tiga kekuasaannya yang ternyata begitu cepat berlalu. Kedekatan Orde Baru dapat dilihat dari apa yang disebut oleh Bachtiar Effendi sebagai politik akomodatif.

Tidak hanya tokoh-tokoh Islam yang diberi akses terhadap kekuasaan dan birokrasi negara, tapi juga banyak bermunculan undang-undang yang memuat hukum Islam seperti sudah dikemukakan di muka (Effendy, 1998, hlm. 113–121). Namun pemihakan politik Orde Baru terhadap umat Islam dinilai sebagian kalangan sudah terlambat, mengingat sudah terlalu banyak merugikan umat Islam pada tahun-tahun sebelumnya. Pada sisi lain, kebobrokan pemerintah Orde Baru yang menjalankan roda pemerintahan yang sarat KKN (Korupsi, Kolusi dan Nepotisme), memicu penarikan dukungan dari masyarakat bahkan memunculkan sikap antipati. Puncaknya aksi demonstrasi besar-besaran di seluruh penjuru kota-kota besar di Indonesia merebak pada Mei 1998, hingga mampu melengserkan Suharto dari singgasana kekuasaan.

Tumbanganya Orde Baru menghantarkan bangsa Indonesia memasuki era reformasi yang membawa pengaruh terhadap kehidupan keagamaan (Islam) masyarakat Indonesia. Setidaknya ada dua fenomena menarik yang menambah riuh politik dan keagamaan (Islam). *Pertama*, semakin menguatnya identitas dan gerakan kelompok keagamaan di luar *mainstream* kelompok keagamaan yang sudah eksis dalam masyarakat Islam Indonesia, NU dan Muhammadiyah, yaitu munculnya ormas Islam seperti FPI, Forum Komunikasi Aswaja, Majelis Mujahidin Indonesia, HTI, dan HAMMAS yang aktif melakukan seruan dan kampanye untuk mengajak masyarakat agar menerapkan syariat Islam dalam segala aspek kehidupan (Azra, 2012, hlm. 234–236). *Kedua*, bermunculannya partai politik berasaskan Islam dan berbasis masa Islam seperti PBB, PKB, PAN, dan PK yang kini menjadi PKS, yang pada sidang tahunan MPR 2000, 2001 dan 2002 berupaya mengusulkan pencantuman kembali tujuh kata Piagam Jakarta dalam amandemen UUD 1945, tujuannya untuk menghadirkan landasan konstitusional yang jelas bagi upaya formalisasi syariah Islam (Amal & Panggabean, 2004; Yusdani, 2006, hlm. 192–193). Namun beberapa kali usulan amandemen itu menemui kegagalan, padahal gerakan penerapan syariat Islam melalui Peraturan Daerah menguat di beberapa daerah (Amal & Panggabean, 2004).

Meski tidak berhasil menghadirkan landasan konstitusional, Jimly Asshiddiqie memberikan kepastian akan legalitas penerapan syariat Islam di Indonesia. Menurutnya, Ketetapan MPR No. III/MPR/2000 tentang Sumber Hukum dan Tata Urutan Peraturan Perundang-undangan membuka peluang lahirnya aturan undang-undang yang berlandaskan hukum Islam. Terutama pada Pasal 2 ayat 7 yang menegaskan ditampungnya peraturan daerah yang didasarkan pada kondisi khusus dari suatu daerah di Indonesia, dan bahwa peraturan itu dapat mengesampingkan berlakunya suatu peraturan yang bersifat umum. Kepastian itu, menunjukkan bukti yang akurat dengan lahirnya Undang-undang Nomor 32 Tahun 2004 dan Qanun Propinsi Nangroe Aceh Darussalam Nomor 11 Tahun 2002 tentang Pelaksanaan Syariat Islam bidang Akidah, Ibadah, dan Syiar Islam. Ini merupakan petunjuk ke arah terbukanya peluang yang luas bagi sistem hukum Islam untuk memperkaya khazanah tradisi hukum di Indonesia. Karena itu perlu dilakukan langkah-langkah pembaruan, dan bahkan pembentukan hukum baru yang bersumber dan berlandaskan pada sistem hukum Islam, untuk kemudian dijadikan sebagai norma hukum positif yang berlaku dalam hukum Nasional kita (Asshiddiqie, 2000).

Peraturan yang memuat nilai-nilai hukum Islam yang telah ditetapkan pasca reformasi dalam bentuk undang-undang adalah sebagai berikut:

- a. Undang-Undang Nomor 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat,
- b. Undang-Undang Nomor 17 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji,
- c. Undang-Undang Nomor 10 Tahun 1998 tentang Perbankan sebagai pengganti Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1992 tentang Perbankan,
- d. Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf,
- e. Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama,
- f. Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2001 tentang otonomi khusus bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh yang mana pemerintah memberikan kewenangan yang lebih

- luas untuk menyelenggarakan pemerintahan dan mengelola sumber daya alam dan sumber daya manusia, termasuk di dalamnya penegakan syariat Islam,
- g. Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2008 Tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji sebagai pengganti Undang-Undang Nomor 17 Tahun 1999,
 - h. Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah,
 - i. Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara (Suma, t.t.-b, hlm. 13–14).

Dari penjelasan di atas dapat di simpulkan bahwa pada era reformasi ini ada tiga upaya yang ditempuh dalam rangka penerapan syariat Islam:

- a. Melalui parlemen dengan adanya desakan beberapa partai Islam untuk mengamandemen UUD 1945 dengan mencantumkan kembali kata-kata dalam Piagam Jakarta sebagai pijakan konstitusional.
- b. Maraknya berbagai perda syariat Islam di berbagai Kabupaten dan Kotamadya di Indonesia. Penegakan syariat Islam lewat parlemen dipelopori oleh tiga partai; PPP, PBB, dan PK yang mengusulkan pencantuman kembali tujuh kata Piagam Jakarta pada amandemen UUD 1945. Dalam sidang tahunan MPR tahun 2000, 2001, dan 2002 usulan itu disampaikan, tapi kandas hingga kini, karena partai-partai yang lain, terutama partai besar dan berhaluan nasionalis tidak mendukungnya. Demikian juga dua ormas Islam terbesar, NU dan Muhammadiyah tidak mendukungnya (Amal & Panggabean, 2004). Meski pencatuman tujuh kata gagal, beberapa undang-undang yang memuat hukum Islam berhasil ditetapkan seperti dikemukakan di atas.
- c. Adanya seruan dan kampanye yang mengajak masyarakat untuk memformalisasikan syariat Islam dalam segala aspek kehidupan, seperti yang dilakukan beberapa kelompok dan gerakan Islam, misalnya Hizbut Tahrir, Front Pembela Islam, dan Majelis Mujahidin Indonesia (Yusdani, 2006).

Upaya di atas secara garis besar dibagi menjadi dua, yaitu perjuangan dalam parlemen yang diwakili oleh partai-partai Islam, dan perjuangan di luar parlemen yang diwakili oleh ormas-ormas Islam.

Dari pemaparan di atas, terdapat tiga orientasi formalisasi syariat Islam pasca kemerdekaan yang berkembang di tengah-tengah masyarakat, yaitu:

1. Mereka yang menjadikan Islam sebagai ideologi yang manifestasinya berbentuk pelaksanaan syariat Islam secara formal sebagai hukum positif.
2. Mereka yang hanya mendukung pelaksanaan etika-moral (*religion-ethics*) dan menolak formalisasi dan bahkan keterlibatan agama dalam konteks kehidupan bernegara.
3. Jalan tengah (*middle way*) atau sintesa antara orientasi pertama dengan orientasi kedua di atas, yakni mereka mendukung formalisasi syariat untuk hukum-hukum privat tertentu, tetapi untuk yang lainnya cukup dengan menjadikan ajaran Islam sebagai sumber etika-moral atau input bagi pembangunan hukum nasional dan kebijakan publik lainnya (Abdillah, 2005, hlm. 6–7).

Bagi Masykuri Abdillaah, nampaknya orientasi ketiga ini yang lebih realistis dalam konteks Indonesia dewasa ini. Karena menurutnya, di satu sisi orientasi ketiga ini dapat menerima demokrasi dan pluralitas, dan di sisi lain masih memiliki idealisme untuk menjadikan Islam sebagai pedoman hidup, termasuk mengakomodasi syariat Islam, meski hanya sebagian saja yang diformalkan atau hanya bagian-bagian tertentu saja dari syariat yang diakomodasi (Abdillah, 2005).

Memang dalam konteks Indonesia yang plural, penerapan syariat Islam yang bersumber pada Al-Qur'an dan sunnah, tidak perlu terpaku pada rumusan legal-formalnya sebagaimana tersurat dalam ayat-ayat. Yang diperlukan adalah pandangan yang luwes dan luas sebagai proses gradual dalam penerapan syariat Islam. Hal ini juga sesuai dengan apa yang sudah disampaikan oleh Muhammad Amin Suma bahwa norma hukum Islam mustahil dapat

dituangkan secara keseluruhan ke dalam Peraturan Perundang-Undangan mengingat kompleksitas dan kuantitasnya (Suma, 2009).

Dalam konteks pelaksanaan syariat Islam di Indonesia, orientasi ketiga tersebut mengambil tiga bentuk:

1. Pelaksanaan syariat Islam secara formal, yakni untuk hukum-hukum privat tertentu, contoh:
 - a. Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan,
 - b. PP Nomor 28 Tahun 1977 Tentang Perwakafan,
 - c. Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 17 Tahun 1999 Tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji,
 - d. Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 38 Tahun 1999 Tentang Pengelolaan Zakat,
 - e. Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 21 Tahun 2008 Tentang Perbankan Syariah (Suma, t.t.-b, hlm. 13-14).
2. Pelaksanaan syariat Islam secara substantif, yakni untuk hukum-hukum privat selain yang telah disebutkan di atas yang sebagian besarnya sebenarnya sudah sesuai dengan substansi materi hukum Islam, serta sebagian hukum publik yang sebagiannya juga sudah sesuai dengan substansi hukum Islam, seperti hukuman mati bagi tindak pidana pembunuhan yang secara materil sama dengan *qishas*.
3. Pelaksanaan syariat Islam secara esensial, jika pelaksanaan syariat secara substantif sulit diwujudkan dalam konteks masa kini, misalnya hukum penjara bagi tindak pidana pencurian, yang secara esensial sudah sesuai dengan hukum Islam, yakni bahwa pencurian merupakan tindak pidana yang harus dikenai sanksi (Abdillah, 2005, hlm. 7-8).

Tindak pidana pencurian yang diancam hukuman potong tangan dalam Islam dapat diakomodasi setelah dilakukan reinterpretasi terhadap kata “potong” (*al-qat’u*) dan kata “tangan” (*al-yad*). Sebagian ulama memandang bahwa *al-qat’u* tidak hanya bermakna “menghilangkan”, tetapi juga bermakna “mencegah” (*al-amn’u*). Sedangkan kata *al-yad* sering ditakwilkan oleh para theolog dengan makna “kekuasaan”. Pendapat lain juga mengatakan bahwa “al” dalam *al-sariq* menunjukkan pada tindak pidana pencurian yang berulang-ulang, sehingga potong tangan tidak serta merta dijatuhkan pada pelaku yang baru satu kali mencuri (Said, 2005).

Penerapan hukum Islam yang mengambil bentuk pertama (pelaksanaan syariat Islam secara formal) dilakukan secara bertahap, berkaca dengan sejarah pergumulan politik hukum Islam di Indonesia, setidaknya ada lima tahapan yang dilalui dalam formalisasi syariat Islam. Lima tahap ini seperti dosis orang minum obat. Semakin tinggi tahapannya, semakin tinggi dosisnya. Arskal Salim merumuskan lima tahap tersebut sebagai berikut:

1. Penerapan syariat Islam dalam masalah hukum keluarga, seperti UU Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, perceraian dan kewarisan. Jenis hukum Islam yang terkait dengan *al-ahwâl asy-syakhshiyah* ini begitu lama dan kuat menancap di bumi Indonesia. Berbeda dengan hukum pidana Islam yang telah lama dan sangat jauh ditinggalkan (Santoso, 2003, hlm. 96).
2. Penerapan syariat Islam dalam masalah ekonomi dan keuangan, seperti perbankan Islam dan zakat. Untuk kedua tahap ini kita bisa melihat sejumlah undang-undang seperti PP Nomor 28 Tahun 1977 tentang Perwakafan yang kemudian dinaikkan statusnya menjadi UU Nomor 41 Tahun 2004 tentang Perwakafan, UU Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama (PA) yang kemudian diubah menjadi UU Nomor 3 Tahun 2006 tentang Peradilan Agama yang menambahkan kompetensi PA untuk mengadili sengketa ekonomi syariah (pasal 49), UU Nomor 7 Tahun 1992 jo UU Nomor 10 Tahun 1998 dan UU Nomor 23 Tahun 1999 tentang Sistem Perbankan Nasional yang mengizinkan beroperasinya Bank Syariah, Inpres Nomor 1 Tahun 1991 tentang

Kompilasi Hukum Islam, UU Nomor 17 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Haji, dan UU Nomor 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat (Suma, t.t.-b, hlm. 13–14).

3. Penerapan syariat Islam dalam masalah praktik-praktik (ritual) keagamaan, seperti kewajiban mengenakan jilbab bagi wanita Muslim, ataupun pelarangan resmi hal-hal yang bertentangan dengan ajaran Islam seperti alkohol, perjudian, dan sebagainya. Ujung dari regulasi pada tahap ini adalah masalah moralitas. Jika tahap pertama dan kedua regulasi yang muncul di tingkat nasional, tahap ketiga ini lebih banyak diatur melalui Perda-Perda meskipun aturan-aturan di tingkat nasional juga bisa ditemui (Rosyadi & Ahmad, 2006, hlm. 158–198). Rencana Undang-Undang Antipornografi dan Pornoaksi yang telah berhasil disahkan, pada tingkat tertentu bisa dimasukkan pada tahap ini.
4. Penerapan syariat Islam dalam masalah pidana Islam, terutama bertalian dengan jenis-jenis sanksi yang dijatuhkan bagi pelanggar. Islamisasi Indonesia memang belum menembus tahap ini. Di Aceh Islamisasi melalui Perda (*qanun*) sudah sampai ke tahap ini, sehingga daerah-daerah lain terinspirasi untuk melakukan eksperimen yang sama. Terkait dengan tahap keempat ini, ada gejala yang menarik di Desa Padang Bulukumba Sulawesi Selatan. Eksperimen syariah di Bulukumba bahkan menembus desa. Sebanyak 12 desa dijadikan areal percontohan penerapan syariat Islam sejak awal 2005 (Rosyadi & Ahmad, 2006). Sedemikian kondangnya nama Bulukumba di mata pendukung syariah, sampai Kongres Umat Islam Sulawesi Selatan III, Maret 2005, pun digelar di sana. Desa Padang berani menerapkan pidana *hudud* melalui Peraturan Desa (Perdes). Isinya, aturan tentang delik perzinaan (cambuk 100 kali), *qadzaf* alias menuduh zina (cambuk 80 kali atau dilimpahkan ke polisi), minuman keras (cambuk 40 kali), dan pidana *qishash* (balasan setimpal) bagi tindak penganiayaan.
5. Penerapan syariat Islam berupa penggunaan Islam sebagai dasar negara dan sistem pemerintahan. Tahap ini merupakan puncak tertinggi dari perjuangan umat Islam untuk menjadikan Islam sebagai ideologi. Oleh karena itu, bila perjuangan pada tahap tertentu telah berhasil, maka tahap di atasnya harus jadi agenda berikutnya. Upaya ini harus terus dijalankan hingga mencapai tahap puncak (Rumadi, t.t., hlm. 3–5).

Berbeda dengan penerapan hukum Islam bentuk pertama (formalistik), penerapan syariat Islam secara substantif dan esensial diupayakan melalui integrasi hukum/ajaran Islam ke dalam hukum nasional atau kebijakan publik secara umum. Upaya ini perlu disertai dengan objektifikasi ajaran Islam, sehingga pelaksanaan syariat Islam ini tidak hanya dipahami semata-mata sebagai bentuk ketundukan terhadap aturan Allah (*ta'abudi*) tetapi ia memang dibutuhkan sebagai aturan hidup bersama dan dapat diterima oleh semua pihak secara rasional (*ta'aqquli*) (Abdillah, 2005, hlm. 8). Apabila nilai-nilai yang terkandung dalam syariat Islam telah diadopsi dalam RUU, maka sumber norma syariat itu tidak perlu disebut lagi, karena namanya sudah menjadi hukum negara yang berlaku untuk umum dan secara nasional. Cukuplah namanya adalah Hukum Nasional saja, yaitu hukum nasional yang berdasarkan Pancasila, meskipun isinya atau esensinya berasal dari norma "syariat Islam" (Ashidiqqie, 2005, hlm. 80). Dengan begitu hukum (syariat) Islam akan mulus menjadi hukum nasional tanpa harus disebut hukum Islam (Siregar, 2001, hlm. 208).

Dalam negara demokrasi seperti Indonesia, upaya penerapan hukum (syariat) Islam harus tetap berada dalam koridor demokrasi (Azizy, 2002), agar semuanya dapat berjalan lebih efektif dan tidak menimbulkan gejolak sosial akibat penentangan dari kalangan yang menolak penerapan syariat Islam. Hal ini perlu disadari, mengingat pro-kontra penerapan syariat Islam telah mengemuka bahkan sejak awal kemerdekaan dengan Piagam Jakarta sebagai isu sentralnya. Pro kontra ini begitu kuat sehingga menguras energi anak bangsa, padahal agenda-agenda esensial dan kritical masih menumpuk di depan mata kita seperti kemiskinan, kesejahteraan, kebodohan, utang negara dan lain-lain, yang kesemuanya menuntut untuk segera diantaskan.

KESIMPULAN

Dalam konteks negara modern Indonesia, terdapat tiga orientasi penerapan syariat Islam, yaitu Islam sebagai ideologi, Islam sebagai etika-moral dan jalan tengah yang berada diantara kedua kutub itu dimana syariat Islam dalam ranah privat dilakukan formalisasi sementara untuk bagian lain dari syariat Islam hanya dijadikan sebagai sumber etika moral. Orientasi yang ketiga ini lebih realistis dalam konteks negara modern karena di satu sisi orientasi ketiga ini dapat menerima demokrasi dan pluralitas, dan di sisi lain masih memiliki idealisme untuk menjadikan Islam sebagai pedoman hidup, meski hanya sebagian saja yang diformalkan. Memang dalam konteks Indonesia yang plural, penerapan syariat Islam yang bersumber pada Al-Qur'an dan sunnah, tidak perlu terpaku pada rumusan legal-formalnya sebagaimana tersurat dalam ayat-ayat. Yang diperlukan adalah pandangan yang luwes dan luas sebagai proses gradual dalam penerapan syariat Islam. Hal ini penting untuk dijadikan pilihan dengan berkaca dari sikap kaku dalam memperjuangkan penerapan syariat Islam yang hanya menimbulkan kegaduhan dan selalu menemui kegagalan sehingga energi umat terkuras, sementara agenda-agenda mendesak terabaikan seperti pengentasan kemiskinan, kebodohan dan keterbelakangan ditengah-tengah umat.

REFERENSI

- Abdillah, M. (2005). Wacana Formalisasi Syariat Islam. Dalam *Formalisasi Syariat Islam di Indonesia*. Renaissance.
- Abdillah, M. (2013). Hubungan Agama dan Negara Dalam Konteks Modernisasi Politik Di Era Reformasi. *Ahkam*, XIII.
- al-Munawar, S. A. H. (2005). Islam dalam Konteks Keindonesiaan. Dalam *Formalisasi Syariat Islam di Indonesia, Pergulatan yang tak Pernah Tuntas*. Renaissance.
- Amal, T. A., & Panggabean, S. R. (2004). *Politik Syariat Islam: Dari Indonesia hingga Nigeria*. Pustaka Alabet.
- Anshori, A. G., & Harahap, Y. (2008). *Hukum Islam Dinamika dan Perkembangannya di Indonesia*, (1 ed.). Kreasi Total Media.
- Ashidique, J. (2005). *Konstitusi & Konstitusionalisme Indonesia*. Konstitusi Press.
- Asshiddiqie, J. (2000). *Hukum Islam dan Reformasi Hukum Nasional (Makalah Seminar Penelitian Hukum tentang Eksistensi Hukum Islam dalam Reformasi Sistem Hukum Nasional)*.
- Asymawi, M. S. (2012). *Nalar Kritis Syari'ah*. LKis.
- Azizy, A. Q. (2002). *Eketisme Hukum Nasional, Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Nasional*. Gama Media.
- Azra, A. (2000). Islam substantif. *Bandung: Mizan*.
- Azra, A. (2012). Revitalisasi Islam Politik dan Islam Kultural di Indonesia. *Indo-Islamika*, 1.
- Effendy, B. (1998). *Islam dan Negara; Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (1 ed.). Paramadina.
- Fauzan, P. I., & Fata, A. K. (2018). *Model Penerapan Syari'ah dalam Negara Modern: Studi Kasus Arab Saudi, Iran, Turki dan Indonesia*. XII.
- Hallq, W. B. (2009). *An Introduction to Islamic Law*. Cambridge University Press.
- Hutabarat, R. (2005). *Kedudukan hukum Islam dalam konstitusi-konstitusi Indonesia dan peranannya dalam pembinaan hukum nasional*. Pusat Studi Hukum Tata Negara, Fakultas Hukum, Universitas Indonesia.
- Junaidi. (2009). *Positivisasi Hukum Islam dalam Prespektif Pembangunan Hukum Nasional Indonesia di Era Reformasi*. Universitas Sebelas Maret Surakarta.
- Lewis, B. (1991). *Islam and The West*. The Oxford University Press.
- Lufaeli. (t.t.). Model Negar dalam Islam: Tinjauan Tafsir Maqsi. *Ushuluna*, 05, 155.
- Maarif, A. S. (1996a). *Islam dan Politik, Teori Belah Bambu Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965)* (1 ed.). Gema Insani Press.
- Maarif, A. S. (1996b). *Islam dan Politik, Teori Belah Bambu Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965)*. Gema Insani Press.
- Mahendra, Y. I. (1996). *Dinamika Tata Negara Indonesia: Kompilasi Aktual Masalah Konstitusi Dewan Perwakilan Rakyat dan Sistem Kepartaian*. Gema Insani Press.
- Mulkhan, A. M. (1989). *Perubahan Perilaku Politik dan Polarisasi Umat Islam 1965-1987 dalam Perspektif Sosiologis* (1 ed.). Rajawali.
- Pasang Surut Penerapan Syariah Islamiyah. (2005). Dalam *Formalisasi Syariat Islam di Indonesia*. Renaissance.
- Rosyadi, A. R., & Ahmad, H. M. R. (2006). *Formalisasi Syariat Islam dalam Perspektif Tata Hukum Indonesia*. Ghalia Indonesia.
- Rumadi. (t.t.). Perda Syariat Islam: Jalan Lain Menuju Negara Islam. *Taswirul Afkar*.
- Sadzali, M. (2001). *Islam dan Tata Negara*. UI Press.
- Said, I. G. (2005). Piagam Madinah dan Konstitusi Indonesia (Antara Idealisasi Syariat Islam dan Lokalitas Sosio-Kultural Masyarakat Indonesia. Dalam *Formalisasi Syariat Islam di Indonesia, Sebuah Pergulatan yang Tak Pernah Tuntas*. Renaissance.
- Santoso, T. (2003). *Membumikan Hukum Pidana Islam: Penegakan Syariat dalam Wacana dan Agenda*. Gema Insani Press.
- Siregar, B. (2001). Tindak Pidana Kesusilaan dalam Prespektif Hukum Pidana Islam dan

- Barat. Dalam *Pidana Islam di Indonesia: Peluang, Prospek dan Tantangan*. Pustaka Firdaus.
- Sugono, D. (2008). *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Pusat Bahasa Depnas.
- Suma, M. A. (t.t.-b). *Teori dan Praktik Ijtihad di Negara Modern, Pengalaman Indonesia*. UIN Syarif Hidayatullah.
- Suma, M. A. (2009a). "Kedudukan dan Peran Hukum Islam di Negara Hukum Indonesia", Makalah disampaikan pada Kuliah Umum dan Seminar Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah dan Sekolah Tinggi Ilmu Syariah Pontianak pada Tahun 2009.
- Tim Penyusun. (2018). *Pedoman Penulisan Tesis dan Disertasi*. SPs UIN Jakarta.
- Wahid, M., & Rumadi. (2001). *Fiqh Madzhab Negara, Kritik Atas Politik Hukum Islam di Indonesia* (1 ed.). LKiS.
- Wahsil, I. (2016). *Syariah dalam Konteks Negara Modern di Dunia Islam. 1*.
- Yusdani. (2006). Formalisasi Syariat Islam dan Hak Asasi Manusia di Indonesia. *al-Mawardi*, XVI.

Copyright Holder :

© Suharta (2023)

First Publication Right :

© Jurnal Tana Mana

This article is under:

