

MENIMBANG SIGNIFIKANSI PERDA SYARIAT ISLAM (Sebuah Tinjauan Perspektif Fikih)

Asmuni Mth

Abstract

The controversies regarding the emerging of the Shari'ah Local Acts (Perda Syari'ah) in several regencies or provinces in Indonesia. The debates about the act appear pros and cons among the societies, government and politicians. Some of them declare that the act contradict to the Indonesian Constitution and The Indonesian basic ideology Pancasila. Contrary to above perspective is stated that this act can be justified by the constitution. According to the history of Islamic jurisprudence needs to be placed the substance of shari'ah or the public interest should be applied over that the textual interpretation of shari'ah, for instance tadwin (codification) and taqin (legislation).

Kata kunci: perda, syari'ah, masalah, taqin dan tadwin

I. Pendahuluan

Belakangan ini muncul polemik yang cukup tajam tentang implementasi peraturan daerah (perda) bernuansa syariat Islam. Tak kurang dari 56 anggota DPR dari berbagai fraksi mengemukakan ketidaksetujuannya atas pemberlakuan perda tersebut di berbagai daerah karena dinilai melanggar amanat konstitusi dan ideologi negara, yaitu Pancasila. Selain itu, perda bernuansa syariat Islam juga berpotensi melahirkan perpecahan bangsa, karena wilayah tertentu yang tidak dihuni penduduk mayoritas Islam diasumsikan suatu saat juga akan memberlakukan syariat agama yang mereka anut. Fakta tentang hal ini telah muncul Serambi Jerusalem di

* Penulis adalah dosen tetap FIAI UII Yogyakarta, dan Sekretaris Program Magister Studi Islam UII Yogyakarta.

Kabupaten Manokwari yang hendak memberlakukan kitab Injil di kabupaten tersebut¹.

Aksi ke-56 anggota DPR itu direspons oleh sejumlah anggota DPR lainnya. Sebanyak 134 anggota DPR yang menentang pembatalan peraturan daerah bernuansa syariah Islam mendatangi pimpinan DPR. Mereka mengirim surat yang isinya kontramemorandum atas usulan 56 anggota DPR lainnya yang meminta agar perda tersebut dibatalkan. Menurut mereka adanya perda tersebut bisa menjadi media sosial untuk memberantas berbagai penyakit masyarakat seperti kemaksiatan, perjudian, yang umumnya dilakukan oleh masyarakat kecil. Keberadaan perda syariah Islam adalah untuk memperbaiki moral bangsa².

Sejauh ini perda bernuansa syariah Islam memang telah terbit di berbagai daerah. Misalnya, di Pemerintah Kabupaten Cianjur Jawa Barat. Melalui Surat Keputusan Bupati Nomor 451/2712/ASDA I/2001, lahirlah Gerbang Marhamah (Gerakan Pembangunan Masyarakat Berakhlakul Karimah). Salah satu wujud pemberlakuan SK tersebut, aparat Gerbang Marhamah dibantu masyarakat memberlakukan secara ketat pemakaian jilbab.

Selain Cianjur, terhitung ada 22 daerah yang menerapkan perda bernuansa syariah Islam. Di Kabupaten Bulukumba, Sulawesi Selatan misalnya, diberlakukan Perda Minuman Keras serta Zakat, Infak, dan Sedekah. Demikian pula di Kota Madya Tangerang, Banten yang dipayungi Perda Nomor 8 Tahun 2005 tentang Pelacuran³.

Perda syariah yang menyulut kontroversi tersebut tentu menjadi wacana yang sangat menarik untuk dicermati. Bukan saja karena pro-kontra yang menyertainya, terutama mengenai sejauh mana hukum dan sistem hukum dapat didesentralisasikan, tetapi juga sejauh mana signifikansi perda syariah bila ditinjau dari perspektif disiplin ilmu fikih. Namun terlebih dahulu akan dipaparkan potret sejarah perjuangan penerapan syariah Islam di Indonesia.

II. Sketsa Historis Perjuangan Syariah Islam

Sebelum perda syariah Islam merebak belakangan ini, jauh-jauh hari upaya untuk formalisasi syariah Islam telah mewarnai sejarah pembentukan negara kesatuan Indonesia. Ketika itu, terjadi perdebatan yang cukup alot antara kelompok Islam dan kelompok nasionalis. Kelompok pertama berjuang mati-matian demi terwujudnya gagasan pembentukan negara Islam. Sementara kelompok kedua secara halus menolaknya. Konsepsi formalitas

¹ *Gatra*, Edisi 3 Mei 2007.

² *Tempo Interaktif*, 26/6/2006.

³ *Liputan 6 SCTV*, 5/7/2006.

negara berasaskan Islam yang diusung kelompok pertama berpijak pada keyakinan bahwa negara, sebagaimana yang digagas Yusuf Qardhawi (1997), bukan hanya media pencapaian kesejahteraan dan kemakmuran rakyat, tetapi juga harus mampu menjamin pemberlakuan syariah Islam secara total.

Tetapi, bagi kelompok nasionalis, cita-cita itu tidak tak lebih sekadar uthopia, mengingat kondisi sosio-religius rakyat Indonesia amat plural. Kenyataan bahwa di Indonesia tidak saja agama Islam yang tumbuh subur tetapi juga agama-agama lain menjadi alasan kuat kelompok nasionalis dalam mematahkan harapan kelompok Islam untuk memformalisasikan syariat Islam. Dengan berdasar pada keragaman etnisitas, budaya, bahasa serta wilayah meniscayakan didirikannya negaradi atas landasan nasionalisme⁴.

Kontroversi penerapan syariat Islam secara formal di Indonesia terus berlangsung dalam berbagai derivasinya. Di tahun 1945, syariat Islam gugur satu hari setelah proklamasi kemerdekaan⁵. Di kurun 1956-1959, Konstituante berdebat keras nyaris *deadlock* berkait dengan eksistensi syariat Islam dalam konstitusi⁶. Dalam reformasi konstitusi 1999-2002, MPR baru mampu bersepakat untuk tidak memasukkan tujuh kata Piagam Jakarta di detik-detik akhir proses perubahan UUD 1945.

Fenomena historis tersebut menjelaskan bahwa syariat Islam tidak diformalkan menjadi aturan konstitusi dalam pemaknaan sebagai dasar negara. Periode 1999-2002 bahkan mencatat, dukungan sosio-politik masuknya tujuh kata Piagam Jakarta ke dalam konstitusi jauh menurun dibandingkan dengan tahun 1945 dan 1956-1959.

Namun itu bukan berarti syariat Islam tidak menjadi bagian hukum nasional. Undang-Undang(UU) Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, yang tidak sedikit mengadopsi nilai-nilai hukum Islam adalah salah satu contohnya. Undang-undangisasi syariat Islam semakin marak di akhir 1980-an dan era 1990-an⁷. Mengenai fenomena terakhir ini memperlihatkan bahwa sistem hukum Islam sesungguhnya berperan sebagai sumber inspirasi dalam perkembangan dan pengembangan hukum nasional.

Fenomena lain yang tak kalah menarik dimunculkan adalah dikukuhkannya sistem peradilan agama yang diakui dalam sistem peradilan nasional di Indonesia. Bahkan dengan diundangkannya UU tentang Peradilan Agama tahun 1989, kedudukan peradilan agama Islam itu makin kokoh. Akan tetapi, sejak era reformasi, dengan ditetapkannya Ketetapan MPR tentang

⁴ Donald Eugene Smith. 1985. *Agama dan Modernisasi Politik*. Machnun Husein (terj.).(Jakarta: Rajawali).

⁵ Muhammad Yamin. 1969. *Sekitar Proklamasi*. (Jakarta: Tintamas).

⁶ Deliar Noer. 1987. *Partai Islam Di Pentas Nasional 1945-1965*. (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti).

⁷ *Gatra*, No 33, 29/6/2006.

pokok-pokok reformasi yang mengamanatkan bahwa keseluruhan sistem pembinaan peradilan diorganisasikan dalam satu atap di bawah Mahkamah Agung, kekuatan peradilan agama Islam mulai berkurang. Dengan kata lain, peradilan Islam berada di bawah Mahkamah Agung.

Tamsil yang lain, diberlakukannya UU tentang Perbankan 1992 yang diikuti dengan terbitnya Peraturan Pemerintah Tahun 1993 dalam rangka pelaksanaan UU Perbankan. Atas dasar itulah, sistem operasi Bank Mu'amalat Indonesia berdasarkan syari'at Islam diakui secara hukum. Sejak itu, berkembang luas praktik penerapan sistem muamalat dalam sistem perekonomian nasional, terutama penerapannya dalam dunia usaha.

Untuk lebih mengukuhkan kedudukan hukum muamalat ini, UU Perbankan Tahun 1992 telah diperbaharui dengan UU tentang Perbankan tahun 1998. Dengan demikian, pemberlakuan sistem hukum Islam di bidang perbankan semakin tegas. Selain itu, menyusul pula pemberlakuan hukum Islam di bidang-bidang lain. Misalnya, pada tahun 1998 telah berhasil disahkan UU tentang Zakat. Pada tahun 1999 disahkan pula UU tentang Haji. Dan yang paling menarik adalah perkembangan mutakhir, yaitu direvisinya UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama menjadi UU No. 3 Tahun 2003 yang memberi dan menambah kompetensi Peradilan Agama tidak hanya terbatas pada persoalan-persoalan hukum keluarga umat Islam, tetapi juga hukum bisnis syariah.

III. Merambah Tingkat Lokal

Formalisasi syariat Islam di tingkat konstitusi negara dapat dikatakan menemui jalan buntu. Namun ternyata perjuangan formalisasi syariat tidaklah berhenti. Hanya saja bergeser ke wilayah lokal dengan memanfaatkan "celah" UU Nomor 32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah. Era otonomi daerah telah memicu munculnya perda-perda bernuansa syariat Islam.

Di sinilah persoalan mulai mengemuka. Perda syariat Islam memicu problematika yang cukup tajam dari sisi ketatanegaraan. Pasalnya, status perda adalah sebuah produk hukum yang posisinya jauh di bawah konstitusi negara. Sementara semangat konstitusi jelas-jelas menolak formalisasi syariat Islam. Dari sisi UU Nomor 32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah sendiri, terbitnya perda syariat Islam justru telah menabraknya. Masalah agama menjadi otoritas pemerintah pusat, bukan kewenangan pemerintah daerah. Otonomi daerah perlu dipahami sebagai kebebasan untuk melaksanakan aturan yang sudah ada, bukan kebebasan untuk menetapkan undang-undang sendiri⁸.

Bila ditilik aplikasi perda syariat Islam di beberapa daerah justru menimbulkan realitas yang paradoksal. Implementasi sejumlah perda syariat

⁸ Abdurrahman Wahid. 2006. dalam <http://www.islamlib.com>, update 10/04/2006.

Islam itu terbang pilih, bahkan sangat mencolok tidak mampu mengatasi persoalan substansial bangsa ini: tentang kemiskinan, korupsi, kerusakan lingkungan, pendidikan mahal, dan sebagainya.

Lokalitas yang menjiwai menjamurnya perda syariah Islam secara formal telah mereduksi universalitas dan elastisitas ajaran Islam. Islam yang *rahmatan lil alamin* tampil dengan wajah kaku karena terbungkus oleh formalisasi birokrasi. Tentu tidak akan ada masalah jika implementasi syariah Islam bersendikan prinsip-prinsip utama Islam, seperti keadilan, persamaan, kemaslahatan, kesejahteraan, dan hikmah-kebijaksanaan. Penerapan syariah Islam cukup problematis jika hanya memuat daftar hukum-hukum syariah zaman lampau yang belum tentu cocok untuk diterapkan di Indonesia, seperti ketentuan aurat yang keras (*strictly genitals*), perempuan tidak boleh bekerja di dunia publik, dan sebagainya.

Dalam ranah itu, penerapan syariah Islam lebih bersifat simbolis ketimbang substantif. Imbasnya, syariah Islam bertiup pada upaya memperkecil universalitas Islam. Eksperimentasi formalisasi syariah Islam yang sedang berlangsung di Aceh, dan beberapa daerah lain, merupakan etalase telanjang dari simplifikasi dan pembanaln tersebut. Dari penerapan syariah yang demikian, yang akan menjadi korban pokoknya, di samping perempuan, adalah warga negara non-Muslim. Mereka, warga negara Non-Muslim, cukup rentan terhadap ketidakadilan dan diskriminasi, mulai dari diskriminasi teologis hingga eks-komunikasi sosial.

IV. Syariah dan Hukum Islam

Adalah penting mengungkap makna syariah sebelum menampilkan pandangan fiqh tentang kontroversi perda syariah. Di dalam al-Qur'an kata "syariat" (yang dalam bahasa Arab dibaca *syari'ah*) terdapat pada empat tempat, dua di antaranya menggunakan kata kerja "syara'a" yaitu dalam Surat al-Syura ayat 13 dan 21. Sedangkan dua lainnya termaktub dalam Surat al-Maidah ayat 48 dan Surat al-Jatsiyah ayat 18 dengan menggunakan kata benda "syir'atan" dan "syari'ah".

Kata "syariat" sebelum kemunculan Islam dimaksudkan untuk makna sumber air yang dijadikan sebagai penyembuh dahaga. Atas dasar ini, para ahli bahasa menggunakan kata "syariat" untuk makna-makna yang masih berdekatan. Misalnya, *al-thariq*, *al-minhaj*, *al-'adah*, *al-sabil* dan *al-sunnah*. Sehingga dapat dipastikan bahwa penggunaan kata "syariat" di dalam al-Quran bersifat *isti'arah*. Maksudnya, mengganti makna asli syariah—dalam hal ini adalah sumber air—dengan makna lain, yaitu *hadyullahi* (hidayah atau petunjuk Allah).

Dengan mencermati makna syariah dari ahli bahasa tersebut, maka empat ayat yang diisyaratkan di atas mengandung dua prinsip universal, yaitu, menegakkan eksistensi agama dan tidak ada pembedaan di

dalamnya. Pemaknaan ini akan tampak sangat jelas pada ayat 48 Surat al-Maidah. Ditegaskan bahwa Tuhan telah menjadikan *syir'ah* dan *minhaj* bagi setiap umat. Karenanya, perbedaan pada *syir'ah* dan *minhaj* berkaitan dengan hukum-hukum praktis, bukan pada konsep dasar teoritisnya. Asas iman semua agama samawi (*al-adyan al-kitabiyah*) adalah satu, kendati hukum-hukum praktis yang mengatur perilaku penganutnya berbeda-beda. Pemaknaan ini jelas terakomodasi dalam Surat al-Jatsiyah ayat 18 yang menetapkan bahwa syariat berlawanan hawa nafsu. Artinya, syariat meliputi asas-asas yang bersifat permanen, kaidah dan prinsip-prinsip yang bertentangan dengan hawa nafsu dan *al-nazwah*.

Akan tetapi pemahaman syariat yang sering digunakan para ahli fiqh menunjuk pada dua makna yang berbeda. Pertama, syariat sebagai hukum Tuhan dalam teks-teks sakral (*nusus al-wahyu*). Kedua, hukum-hukum yang disimpulkan oleh para ahli fiqh dari teks-teks sakral tersebut berbasis pada tradisi masyarakat (*'uruf*), dan kebutuhan hidup (*al-masalih al-mursalah*) mereka. Makna syariat yang kedua inilah yang lazim disebut fiqh atau hukum Islam.

Namun jika mencermati fenomena syariat dengan teliti terdapat tiga pemaknaan yang lazim mengemuka. Pertama, syariat sebagai prinsip-prinsip universal mencerminkan kehendak Tuhan (*al-iradah al-ilahiyah*) yang berkaitan dengan perbuatan dan keberadaan manusia. Misalnya, ayat-ayat yang menjelaskan kehendak Tuhan tentang tujuan penciptaan manusia dan eksistensinya. Termasuk dalam hal ini adalah ayat-ayat yang menjelaskan perilaku manusia.

Dalam waktu yang sama kehendak dan tujuan Tuhan tampak jelas dalam sejumlah ayat-ayat di dalam al-Qur'an. Istilah "amrun" lazim digunakan dalam ayat-ayat tersebut untuk menunjuk pada kehendak Tuhan. Kehendak Tuhan yang berkaitan dengan eksistensi dan perbuatan manusia diungkap dengan dua model perintah (*awamir*).

Adakalanya perintah tersebut menggunakan perantara manusia (*awamir al-mutajassadah 'abra al-wasithah al-insaniyah*). Perintah model ini disebut hukum-hukum yang bersifat pilihan (*ahkam khiyariyah*). Kita bisa menemukan model perintah ini dalam Surat al-Thalaq ayat 5, al-Qadar ayat 4, dan al-Jatsiyah ayat 17.

Model perintah yang lain berupa hukum-hukum yang bersifat langsung, tanpa perantara manusia (*al-awamir al-mutajassadah mubasyarah fi al-muhith al-maddi wa al-insani duna wasathah basyariyah*). Sehubungan dengan ini, al-Qur'an menggunakan istilah *qadha'* dan *qadar* seperti dalam Surat al-Maryam ayat 35, al-Qamar ayat 12, dan al-Ahzab ayat 38. Namun demikian, terdapat *qadha'* dan *qadar* Tuhan yang dapat diketahui oleh manusia dengan cara melakukan studi terhadap hukum-hukum alam yang mengatur fenomena alam, fenomena masyarakat, dan sejarah. Hal ini dapat kita amati dalam Surat al-Nahl ayat 12, al-Rum ayat 25, al-Jatsiyah ayat

12, al-Ankabut ayat 20, dan Ali Imran ayat 137. fenomena dan hukum alam seperti gerakan matahari dan bulan memangtunduk pada kehendak Tuhan, namun akal manusia dapat mengetahuinya melalui studi dan penelitian.

Kedua, syariat sebagai hukum yang disimpulkan dari sederet nas melalui proses ijtihad. Aktifitas akademik atau ijtihad pertama-tama dilakukan dengan mengidentifikasi makna linguistik yang terkandung di dalam nas, mengidentifikasi sebab-sebab hukum (*al-'ilal*) yang menghubungkan antara realitas dengan hukum yang terkandung di dalam nas. Misalnya, melalui proses nalar terhadap ayat-ayat dalam Surat al-Baqarah ayat 173, al-Maidah ayat 3, dan al-Anam ayat 119, para fuqaha' mampu merumuskan kaidah hukum, antara lain, *al-darurat tubih al-mahzurat*.

Ketiga, syariat sebagai sekumpulan hukum rinci yang termuat di dalam fiqh dan disimpulkan berdasarkan prinsip dan kaidah umum, *qiyas*, pertimbangan *al-'urf*, dan *al-maslahah*.

Syariatdalam kelompok ketiga ini berlaku secara temporal dan dalam ruang lingkup waktu yang terbatas. Karena itu, adalah keliru kalau mengatakan bahwa hukum Islam relevan dalam setiap waktu dan tempat (*salih likulli zaman wa makan*) jika syariatdalam kategori ketiga ini dianggap permanen dan sakral. Karena kelompok hukum-hukum ini semata-mata produk sejarah yang terikat dengan *al-'urf* dan *al-masalih* pada saat hukum tersebut difatwakan. Terlebih kualifikasi mujtahid dan keterbatasan mereka mewarnai karakter hukum tersebut.

V. Hukum Syariat dan Hukum Siyasah

Fenomena hubungan antara hukum fiqh dengan *siyasah* dapat kita temukan dalam karya-karya fuqaha' klasik. Ibn al-Jauziyah, misalnya, dalam *al-Thuruq al-Hukmiyah fi al-Siyasah al-Syar'iyah* membedakan antara ruang lingkup hukum fiqh dengan ruang lingkup hukum *siyasah*. Yang pertama terfokus pada hukum-hukum yang disimpulkan langsung dari sumber-sumber syariat. Sedangkan yang kedua adalah hukum-hukum yang berhubungan dengan kemaslahatan umum. Dengan mengutip pernyataan Syafi'i "*laa siyasata illa maa waafaqa al-syar'u*" (tidak ada politik kecuali yang sejalan dengan syariat) dimaksudkan agar semua kebijakan dan produk politik harus sejalan dengan tujuan syariah. Tidaklah mengherankan juga apabila Ibn Aqil mengarahkan politik hanya untuk kepentingan dan kemaslahatan kolektif dan mampu membentengi masyarakat dari berbagai ancaman.

Lalu bagaimana syariatantara umat dengan negara? Menyamakan hukum syariat dalam pengertian ketiga dengan *siyasah* syariat tidak selalu benar karena terdapat dimensi moral dan dimensi hukum. Berdasarkan asumsi ini, rasanya kurang tepat melakukan karakterisasi negara Islam (*al-daulah al-islamiyah*) berikut totalitas kehidupan dalam bingkai syariat (*al-syumuliyah*) dengan keharusan memberlakukan syariat dari berbagai

aspeknya tanpa memperhatikan struktur pembentukan syariat itu sendiri.

Kesalahan ini mengemuka ketika menyamakan struktur politik umat dengan struktur politik negara. Misalnya, dalam karyanya *Gayat al-Daulah al-Islamiah*, al-Maududi mengisyaratkan dua tujuan (*al-gayat*) yang berkaitan dengan negara, yakni *gayat silbiyah* dan *gayat al-ijabiyah*. *Gayat silbiyah* mengandung makna mencegah ancaman, melindungi kebebasan dan mempertahankan eksistensi negara. Sedangkan *gayat al-ijabiyah* artinya mencegah segala bentuk kemungkaran yang dilarang oleh Allah dalam kitab Suci.

Namun demikian, harus diakui bahwa negara bukanlah suatu lembaga yang khusus mengurus persoalan-persoalan umat Islam. Negara adalah sistem politik yang bersifat umum di mana harus ditegakkan berdasarkan prinsip-prinsip syariat yang komitmen terhadap keselamatan, keamanan, dan kesejahteraan penduduk—sekalipun berbeda agama, etnis, dan keyakinan.

Itulah sebabnya sistem Islam pada masa terdahulu, dan juga untuk masa yang akan datang, selalu memperhatikan prinsip pluralisme dalam keyakinan maupun dalam bermazhab (*al-ta'addudiyah al-'aqodiyah wa al-mazhabiyah*) terhitung sejak lahirnya prinsip politik Islam. Nas-nas al-Qur'an baik yang tergolong Makki maupun Madani menegaskan suatu prinsip kebebasan dalam beragama (*mabda' al-hurriyah al-'aqidiyah*) seperti termaktub dalam Surat Yunus ayat 99 dan al-Baqarah ayat 256. Ide ayat-ayat ini sudah diberlakukan dalam sejarah perpolitikan muslim.

Negara Islam (*al-daulah al-islamiah*), sejatinya tidak berwatak *al-syumuliyah* dengan keharusan memberlakukan syariat dari berbagai aspeknya tanpa memperhatikan komponen masyarakat di dalamnya. Tujuan negara yang mencakup *gayat silbiyah* seperti mencegah ancaman dan *gayat al-ijabiyah* seperti mencegah segala bentuk kemungkaran dengan memberlakukan syariah secara total seperti dikatakan al-Maududi, akan mengarah pada perilaku politisasi agama atau monopoli negara terhadap agama. Dan pada akhirnya tokoh agama (*rijal al-din*) akan menduduki posisi penguasa (*rijal al-shulthah*); atau sebaliknya. Adalah sangat mungkin keinginan *rijal al-din* kurang terakomodasi oleh *rijal al-sulthah*, sehingga pada gilirannya akan muncul komunitas yang saling berseberangan, yaitu komunitas pemilik kekuasaan yang bersenjata (*arbab al-suyuf*) dengan pemilik ilmu pengetahuan yang hanya bermodal tinta (*arbab al-aqlam*). Walhasil, satu sama lain akan saling menuding serta berebut pengaruh. Akibatnya, kemaslahatan masyarakat umum akan terabaikan, digeser oleh kemaslahat dan kepentingan individual, kepentingan penguasa, atau kepentingan tokoh agama.

VI. Tadwin, Taqnin Syariah dan Alternatif Solusi

Legislasi atau formalisasi hukum Islam seperti disebutkan di atas selama dalam sejarah peradaban Islam kurang populer. Memang terdapat riwayat dari Abu Zur'ah dari Sulaiman Ibn Habib, bahwa Umar Ibn Abdul Aziz pernah menginginkan unifikasi hukum bagi masyarakat sipil dan militer. Namun rencana itu urung direalisasikan mengingat masing-masing daerah memiliki karakteristik sendiri-sendiri.

Tercatat pula dalam sejarah, bahwa Umar Ibn Abdul Aziz pernah memerintahkan salah seorang gubernur (Abu Bakar Ibn Muhammad; Gubernur Madinah) untuk melakukan kodifikasi terhadap *sunnah qauliyah* (sabda Nabi) dan *sunnah amaliyah* (praktik faktual) yang dilakukan oleh Nabi dan para sahabatnya.

Sebagai khalifah yang dikenal kreatif dan bijak, Umar Ibn Abdul Aziz memang berusaha untuk mengkonstruksi *sunnah nabawiyah* menjadi *sunnah daulah* (hukum negara) dan berlaku secara nasional. Namun sayangnya, tidak cukup riwayat yang menginformasikan bahwa usaha unifikasi, kodifikasi sekaligus legislasi tersebut dilakukan secara tuntas, kecuali riwayat Sulaiman Ibn Habib di atas yang mengindikasikan adanya politik legislasi formal (*taqnin*) yang disamakan dengan istilah *tadwin* (kodifikasi).

Menurut catatan sejarah, Umar bukanlah khalifah yang pertama kali merencanakan *tadwin*. Al-Walid Ibn Abdul Malik (86-96 H) yang berkuasa sebelum Umar Ibn Abdul Aziz, pernah merencanakan hal yang sama. Tetapi sayangnya, usaha kreatif dari al-Walid itupun tidak berhasil. Walaupun sebab-sebab kegagalan tidak disebutkan secara rinci, tapi setidaknya dapat diperkirakan karena tidak mendapat dukungan dari kaum fuqaha' pada saat itu. Karena kegagalan tersebut, kedua khalifah kemudian memberlakukan hukum yang sudah menjadi tradisi masyarakat, mengingat, demikian Ibn al-Muqaffa (138 H) menjelaskan, alasan Umar karena terdapat perbedaan yang cukup besar antara satu daerah dengan daerah yang lain. Kufah dan Basrah, misalnya, terdapat perbedaan signifikan dalam bidang hukum pidana, perdata maupun hukum keluarga.

Uraian di atas berimplikasi pada pertanyaan lain yang berkaitan dengan hukum *siyasah*. Ruang lingkup syariah (hukum fiqh) berbeda dengan ruang lingkup *siyasah*. Fenomena ini tidak berarti agama (*al-din*) terpisah dengan negara (*al-daulah*). Perbedaan hanya pada ruang lingkup syariah dengan *siyasah*, tetapi tetap dalam bingkai agama. Fiqh terfokus pada hukum-hukum yang disimpulkan langsung dari sumber-sumber syariah. Sedangkan *siyasah* adalah hukum-hukum yang berhubungan dengan kemaslahatan umum.

Seperti sudah dimaklumi bahwa semua muslim terikat secara hukum dengan syariah Islam. Mengacu pada teori otoritas hukum, maka kesaksian (*syahadah*) yang diikrarkan muslim dan diyakini sebagai suatu kebenaran mutlak sudah cukup untuk mengikat mereka dengan syariah Islam. Memang

pemberlakuan dan penerapan syariah Islam lebih bergantung pada kesadaran terutama kewajiban-kewajiban yang bersifat moral atau keagamaan yang di mana syariahnya mendorong untuk memenuhinya tanpa berimplikasi pada hukuman keduniaan atas pelanggaran itu. Hal ini termasuk kategori *khithab al-targhib* yang meliputi, dalam istilah kaum ushuli, *makruh* dan *mandubat*.

Sedangkan hukum-hukum yang mengatur tanggung jawab (*al-zawajir*), pidana (*al-'uqubat*) dan tanggung jawab perdata (*al-jawabir/damanat*) harus selaras dengan aspirasi masyarakat. Karena itu, memerlukan suatu proses asimilasi yang normal, tanpa unsur tekanan. *Al-zawajir* dan *al-jawabir* yang sudah terasimilasikan dengan kearifan lokal ini kemudian dapat menjadi inspirasi pembentukan hukum nasional. Terlebih lagi sistem kodifikasi hukum kita lebih bersifat terbuka untuk semua sumber hukum.

VII. Penutup

Polemik tentang perda bernuansa syariah Islam tentunya tak boleh dibiarkan berlarut-larut. Di samping menguras energi, polemik itu disadari atau tidak akan menimbulkan konflik yang justru merugikan keutuhan bangsa. Kita harus meletakkan signifikansi perda bernuansa syariah Islam secara proporsional. Dengan kata lain, keberadaan perda bernuansa syariah Islam harus dipandang dalam koridor sejauh mana mampu mewujudkan kemaslahatan dalam kehidupan bermasyarakat.

Dengan cara pandang demikian, dapat ditarik benang merah bahwa perda bernuansa syariah Islam pada dasarnya adalah sebuah upaya yang ditempuh untuk turut serta menata kehidupan bernegara yang lebih baik dengan menjadikan Islam sebagai ruhnya. Ajaran Islam yang mengandung nilai-nilai universal sejatinya tidak hanya berlaku bagi pemeluknya, tetapi juga seluruh manusia. Di sinilah posisi Islam sebagai *rahmatan lil alamin* menemukan relevansinya.

DAFTAR PUSTAKA

Gatra. Nomor 33 edisi 29 Juni 2006.

Liputan. 6 SCTV, 5/07/2006.

Mahfud, Moh MD. *Politik Hukum Nasional dan Posisi Syaria'at Islam*, Makalah Studium Generale Magister Studi Islam Universitas Islam Indonesia Yogyakarta, Sabtu 9 September 2006.

Noer, Deliar. 1987. *Partai Islam Di Pentas Nasional 1945-1965*. (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti).

Qardlawi, Yusuf, Introduction to Islam (Kairo: Islamic Inc, 1997).

Safi, Lu'ay, *al-Aqidah wa al-Siyasah: Ma'alim Nazariyatli al-Daulah al-Islamiyah*, Virginia: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami.

- Sayyid, Ridhwan, "al-Fiqh wa al-Fuqaha' wa al-Daulah Shira' al-Fuqaha' 'ala al-Shulthah wa al-Shulthan fi al-'Ashri al-Mamluki," dalam *Majallah al-Ijtihad*.
- Smith, Donald Eugene. 1985. *Agama dan Modernisasi Politik*, Machnun Husein (terj.). (Jakarta: Rajawali).
- Tempo Interaktif*, 27/06/2006.
- Wahid, Abdurrahman. 2006. dalam <http://www.islamlib.com>, update 10/04/2006.
- Yamin, Muhammad. 1969. *Sekitar Proklamasi*. (Jakarta: Tintamas).
- Yasin, 'Abd al-Jawwad. 1998. *al-Sulthah fi al-Islam(al-aqlu al-fiqhi al-Salafi baina al-Nas wa al-Tarikh*. Beirut: al-Markaz al-Saqofi al-'Arabi, Cet. I.
- Zur'ah, Abu. 1972. *Tarikh Abi Zur'ah al-Dimasyqi*, (Damaskus: Majma' al-Lugah al-'Arabiyah), Dirasah wa Tahqiq Syukrullah Ni'matullah al-Qujani.