

MENGGESER PARADIGMA POSITIVISME HUKUM ISLAM MENUJU PLURALISME HUKUM ISLAM

Nurul Huda
Institut Agama Islam Sunan Giri Bojonegoro
Email: abzaryal@gmail.com

Abstrak

Positivisme hukum Islam sampai hari ini mempunyai dampak yang belum terselesaikan berupa kebebasan hakim yang kurang dalam memilih ketentuan hukum Islam yang paling cocok untuk kasus yang dia hadapi dan adanya reduksi materi hukum Islam sebagai konsekuensi penyeimbangan antara paradigma implementasi totalitas hukum Islam dan paradigma negara yang pluralistik serta adanya gap antara hukum yang sudah ditetapkan melalui institusi Negara dan hukum yang hidup di tengah-tengah masyarakat. Maka, pemerintah harus menggeser paradigma lama dikarenakan paradigma pluralisme hukum Islam merupakan paradigma hukum (*tashwīb*) yang mengakar kuat dalam sejarah hukum Islam, sesuai dengan asas dan prinsip pembinaan hukum Islam (*tasyrī'*) dan dapat mendorong terwujudnya kesejahteraan masyarakat.

Keyword: *Positivisme, Pluralisme, dan Hukum Islam*

Pendahuluan

Pembaharuan hukum terjadi di negeri muslim mengambil corak dan bentuk sebagai berikut. *Pertama*, doktrin *siyasah*; kodifikasi hukum Islam menjadi perundang-undangan. *Kedua*, doktrin *talfiq*; tidak terikat pada madzhab tertentu. *Ketiga*, doktrin *tathbiq*; mengembangkan hukum sesuai tuntutan perkembangan zaman. *Keempat*, doktrin *tajdid* atau neo ijtihad; memberikan solusi hukum terhadap peristiwa baru. (Coulson 1978, 181-217)

Dalam legislasi hukum Islam kecendrungan metode yang dipakai adalah *talfiq*/menggabungkan ragam pendapat madzhab yang sudah ada. (Schacht 1971, 206)

Metode ini sangat efektif dan menguntungkan dalam pembaharuan hukum karena tidak menolak *taqlid* atau terjebak dalam ijtihad baru yang

belum mendapat kepercayaan masyarakat. (Coulson, 182)

Sedangkan pembaharuan hukum Islam di Indonesia berbeda dengan Arab Saudi yang masih mengakui syariah sebagai hukum asasi dan menerapkan secara utuh dan juga berbeda dengan Turki yang meninggalkan syariah dan menggantikannya dengan hukum sekuler. Indonesia termasuk Negara yang mengkompromikan kedua sistem tersebut. (Anderson 1994, 100-109)

Adapun produk undang-undang dan peraturan yang bernuansa hukum Islam, umumnya memiliki tiga bentuk: *Pertama*, hukum Islam yang secara formal maupun material menggunakan corak dan pendekatan keislaman; *Kedua*, hukum Islam dalam proses *taqnin* diwujudkan sebagai sumber-sumber materi muatan hukum yang asas dan prinsipnya menjwai setiap

produk peraturan dan perundang-undangan; *Ketiga*, hukum Islam yang secara formal dan material ditransformasikan secara *persuasive source*, yakni bahwa suatu sumber hukum baru dapat diterima hanya setelah diyakini dan *authority source*, yakni sebagai sumber hukum yang langsung memiliki kekuatan hukum. (Marzuki 2013, 319)

Memposisikan hukum Islam dalam pembangunan hukum nasional pada hakekatnya mempunyai dua bentuk, (1) menfungsikan hukum Islam sebagai hukum positif yang berlaku hanya bagi pemeluk Islam saja. (2) menfungsikan hukum Islam melalui ekspresi nilai-nilai atau prinsip-prinsip hukum Islam yang berlaku bagi semua warga negara. (Wahjono 1991, 1-9)

Sedangkan berlakunya hukum Islam dalam kancah hukum nasional sangat ditentukan pula oleh sejauhmana pendukung hukum Islam memiliki kesadaran untuk menerima dan melaksanakannya. Kenyataan sementara menunjukkan bahwa pemeluk Islam sebagai pendukung berlakunya hukum Islam baru merupakan potensi, belum merupakan basis sosial yang efektif. (Abbas 2013, 75)

Namun, tidak semua ketentuan hukum Islam perlu dilegislasikan. Ketentuan hukum Islam yang perlu dilegislasikan adalah ketentuan hukum yang memiliki kategori; *pertama*, penegakannya memerlukan bantuan kekuasaan Negara seperti kekuasaan peradilan dan kekuasaan administratif. *Kedua*, berkorelasi dengan ketertiban umum seperti adanya peraturan untuk menjamin terlaksananya nikah, zakat, dan haji. (Jazuni 2005, 353)

Kenyataan yang menarik adalah keberadaan UU No.1 Tahun.1974 dan KHI sebagai ijtihad ulama Indonesia yang tidak diakui oleh beberapa pihak baik aliran konservatif dan liberal dengan beberapa alasan; *pertama*, KHI tidak mencerminkan hukum Islam itu sendiri dengan ketatnya poligami. *Kedua*, tidak relevan dengan perwalian bagi anak perempuan, waris, poligami, dan perkawinan beda agama. Kondisi ini mendorong lahirnya dualisme hukum/ambiguitas hukum karena masyarakat terkadang lebih berpedoman kepada kitab-kitab fikih daripada kepada materi KHI. (Izzuddin, 2009)

Selanjutnya, adanya reduksi materi hukum Islam sebagai konsekuensi penyeimbangan antara paradigma implementasi totalitas hukum Islam dan paradigma negara yang pluralistik. (Rofiq, 100)

Maka, tatkala hukum itu dirumuskan dengan bahasa yang baku dan kaku, dijadikan norma tunggal yang pasti diikuti secara paksa, maka hukum Islam dalam kompilasi hukum Islam bersifat konservatif. (Wahid 2014, 171)

Realitas di atas melahirkan banyak fenomena seperti perceraian yang dilakukan di luar sidang Pengadilan Agama yang diperbolehkan oleh pendapat ulama dalam fikih atau hukum Islam non-formal yang masih mengakar kuat di dalam masyarakat Indonesia. (Munir, 2014)

Fenomena pernikahan sirri/ pernikahan yang tidak dicatatkan yang disahkan dan diperbolehkan karena dipandang telah mencukupi rukun nikah. (Purwati 2007, 383)

Begitu juga, praktik poligami tanpa izin istri ataupun penetapan pengadilan masih eksis karena postulat hukum Islam mentolerir praktik laki-laki dapat mempunyai istri lebih dari seorang. (Abdurrahman 1992, 125)

Fenomena-fenomena di atas selanjutnya melahirkan hukum resmi, sistem hukum yang diresmikan oleh otoritas negara yang sah, dan hukum tidak resmi, hukum yang tidak dilegalkan oleh otoritas negara, tetapi dalam praktiknya didukung oleh kelompok masyarakat tertentu, di dalam ataupun di luar ikatan negara. Dan postulat hukum tertentu yang berfungsi menjustifikasi dan mengarahkan efektifitas hukum baik resmi maupun bukan resmi. (Lukito 2008, 12)

Sedangkan dampak lanjutannya adalah lahirnya cara berpikir dikotomis bahwa pernikahan yang dilakukan di bawah tangan tanpa melalui pencatatan di depan pegawai pencatat nikah adalah sah secara agama atau *wajib dini*. Sedangkan pencatatan nikah untuk menjamin ketertiban perkawinan bagi masyarakat muslim merupakan kewajiban pemerintah atau *wajib qadha'i*. (Iqbal 2009, 203)

Dengan demikian, eksistensi hukum Islam di Indonesia mempunyai dua bentuk, yaitu sebagai hukum normatif sebagai *living law* yang dilaksanakan secara sadar oleh umat Islam dan sebagai hukum formal yang dilegislasikan negara sebagai hukum positif untuk umat Islam di Indonesia. Hukum Islam normatif lahir dan terbentuk dalam kehidupan masyarakat Islam Indonesia secara evolutif terjadi melalui proses internalisasi dan sinkronisasi antar kaidah hukum dalam interaksi sosial masyarakat. (Maula 2003, 167)

Paradigma Pembinaan Hukum Di Indonesia

Pergeseran paradigma hukum Islam tidak dapat dilepaskan dari kebijakan hukum negara yang dituangkan dalam *road map* pembinaan hukum nasional. (Lubis 2015, 165)

Untuk mengetahui sistem pembinaan hukum di Indonesia, perlu penulis ketengahkan *blueprint* pembinaan hukum nasional yang diambil dari kesimpulan seminar Hukum Nasional III tahun 1974 dalam bidang Pembaharuan Hukum sebagai berikut:

Unifikasi hukum dan pembentukan hukum melalui perundang-undangan dalam proses pembangunan memerlukan skala prioritas. Dalam rangka memperhatikan skala prioritas yang demikian, maka bidang-bidang hukum yang sifatnya universal dan netral, yaitu bidang-bidang hukum yang berhubungan dengan kepentingan publik dan sosial dan bidang-bidang hukum yang langsung menunjang kemajuan ekonomi dan pembangunan, perlu diprioritaskan dalam pembentukannya. Sedangkan bidang-bidang hukum yang erat hubungannya dengan kehidupan pribadi, kehidupan spiritual, dan kehidupan budaya bangsa memerlukan penggarapan yang seksama dan tidak tergesa-gesa. Menyadari pentingnya kodifikasi dalam rangka pembinaan hukum nasional khususnya dan pembangunan nasional umumnya, dengan mengingat kebutuhan yang mendesak, maka usaha ke arah kodifikasi dilaksanakan untuk

seluruh atau sebagian lapangan hukum tertentu secara bertahap, baik dengan undang-undang maupun dengan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang (perpu). Pengambilan/pengoperan hukum asing yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat dapat diterima, asalkan hal tersebut dapat memperkembangkan dan memperkaya hukum nasional kita. (Saleh 1980, 8-19)

Sementara itu, pembinaan hukum harus diorientasikan pada kesadaran hukum rakyat yang berkembang ke arah modernisasi menurut tingkat-tingkat kemajuan pembangunan di segala bidang sehingga tercapai ketertiban dan kepastian hukum. Salah satu upaya tersebut dapat dilakukan dengan peningkatan dan penyempurnaan pembinaan hukum nasional melalui pembaruan, kodifikasi serta unifikasi hukum di bidang-bidang tertentu dengan jalan memperhatikan kesadaran hukum dalam masyarakat. (Azizy 2004, 151-152)

Disamping itu, pembinaan hukum yang dibutuhkan masyarakat harus diarahkan pada penyesuaian terhadap norma-norma Pancasila, sebagai ideologi negara dan sumber dari segala sumber hukum di Indonesia. Yakni, Pancasila dalam tata hukum Indonesia menjadi acuan utama dalam merumuskan hukum nasional dan berkedudukan sebagai titik temu antar sistem dan kaidah hukum yang dijalankan masyarakat yang pluralistik. Maka, setiap norma atau kaidah hukum baik dari hukum adat, hukum Islam,

maupun hukum barat yang akan dikodifikasi secara univikatif tidak boleh bertentangan dengan Pancasila, UUD 1945. (Madjid 1997, 24)

Secara historis, perkembangan hukum di Indonesia dan pada khususnya hukum Islam berjalan seiring dengan perkembangan kekuasaan *nation state* yang pengesahan dan pelaksanaannya bersumber dari kekuasaan negara. Kehidupan yang pluralistik dalam tataran berbangsa mendorong adanya satu sistem hukum yang diberlakukan kepada semua. Maka, kodifikasi dan unifikasi hukum seolah menjadi bagian inheren dari proses modernisasi yang selanjutnya terkesan mengingkari eksistensi hukum lokal dan tradisional yang sudah hidup dan mengakar kuat dalam masyarakat. (Mujib 2014, 20)

Pembinaan hukum tersebut didukung oleh teori sentralisme hukum yang memaknai hukum hanya sebagai hukum negara, yang diberlakukan secara seragam untuk semua orang yang berada di wilayah yurisdiksi negara. Akibat pemberlakuan tersebut melahirkan satu hukum dalam suatu negara tersebut walaupun banyak kaidah hukum yang bersumber dari sistem hukum lain yang dijalankan oleh masyarakat. Pada tahapan selanjutnya, teori sentralisme hukum menempatkan hukum negara berada di atas kaidah hukum lain seperti hukum adat, hukum agama (Islam), maupun hukum barat karena dianggap memiliki daya ikat yang lebih lemah. (Griffit 1986,1)

Politik hukum yang dilakukan negara tersebut mempunyai kemiripan dengan paradigma positivisme hukum

yang mengatakan bahwa *pertama*, hukum hanyalah perintah penguasa dan atau dibuat oleh instansi berwenang. *Kedua*, hukum dan moral tidak ada hubungan kausalitas. *Ketiga*, konsepsi hukum tidak boleh dianalisis dengan pendekatan sejarah dan sosiologi. *Keempat*, sistem hukum haruslah sistem yang logis, tetap dan bersifat tertutup, tanpa mempertimbangkan aspek sosial, politik, maupun moral. *Kelima*, hukum harus dipandang semata-mata dalam bentuk formalnya, dan harus dipisahkan dengan bentuk materialnya. (Rajidi dan Putra, 81)

Paradigma positivisme hukum diatas mengindikasikan bahwa hukum tidak berbasis pada dunia empiris dan sosiologis (*order of fact*), tetapi lebih pada norma formal yang berlaku dan telah dipositivisasi oleh pemangku kebijakan. Kebenaran hukum bagi kaum positivis ialah kebenaran yang logis dalam nalar hukum (*order of logic*). Pendek kata, tolok ukur kebenaran dalam paradigma positivisme hukum berakar dari aliran rasionalisme dan logika modern. (Muslih 2005, 49-51)

Jika diaplikasikan ke dalam hukum, paham positivisme menghendaki dilepaskannya pemikiran meta yuridis mengenai hukum sebagaimana dianut oleh para pendukung aliran hukum alam (*naturalis*) atau aliran hukum kodrat yang selalu mennyandakan hukum pada asas-asas moral dan keadilan yang abstrak. Karena itu menurut paham positivisme, setiap norma hukum harus eksis dalam alamnya yang objektif sebagai norma-norma yang positif, serta ditegaskan dalam wujud kesepakatan kontrak yang konkret

antar warga masyarakat atau wakil wakilnya. (Wignjosoebroto 2002, 96)

Memang, positivisme hukum dapat memberikan penjelasan yang bermakna tentang suatu gejala hukum yang diinterpretasi secara faktual, tetapi refleksi masa depannya hanya bermakna terhadap penyusunan kebijakan hukum dan aturan perundang-undangan yang akan datang, dan tidak akan berdaya untuk memutuskan suatu problem atau kasus hukum yang sementara berlangsung dan harus diputuskan segera. (Ibrahim 2006, 123-124)

Namun, pada masa reformasi (1999-sekarang), politik hukum Indonesia sebagaimana tercantum dalam GBHN 1999-2004 mengalami perubahan komitmen yaitu menata sistem hukum nasional secara menyeluruh dan terpadu dengan mengakui dan menghormati hukum agama dan hukum adat serta memperbaharui perundang-undangan warisan kolonial dan hukum nasional yang diskriminatif, termasuk ketidakadilan gender dan ketidaksesuaiannya dengan tuntutan reformasi melalui program legislasi. (Mahmudah 2012,409)

Posibilitas Pergeseran Paradigma Hukum Di Indonesia

Untuk mengukur peluang pergeseran paradigma hukum di Indonesia dapat dijelaskan salah satu pakar hukum Indonesia, Satjipto Raharjo, yang menelanjangi kelemahan hukum positivistik yang tidak dapat memberikan garansi keadilan kepada masyarakat apalagi yang bersifat substantif dikarenakan mempunyai potensi represif yang lahir dari rahim kekuasaan. (Nonet dan Selznick 2003, 23)

Begitu juga, aliran hukum alam menjelaskan kelemahan positivisme yang melalaikan keadilan sebagai unsur hakiki dan norma etis sebagai legalitas hukum. (Huijbers 1982, 245)

Bahkan semua usaha untuk menemukan standar keadilan yang mutlak adalah gagal kecuali dengan dasar-dasar agama. (Friedmann 1960, 347)

Keterkaitan hukum dan moral juga disuarakan pakar hukum dalam tradisi postmodernisme yang menekankan keterkaitan antara wilayah empirik dan moral, sehingga hukum harus dipahami bukan hanya fenomena sosial berupa realitas sosial yang empirik namun realitas metafisik yang bersifat spiritual. (Douzinas 1991, 28)

Pemahaman tersebut dikarenakan basis paradigma positivisme yang bersumber dari ilmu pengetahuan positivis modern dirasa tidak memadai untuk memecahkan masalah-masalah moral kemasyarakatan dan isu-isu nilai yang tidak bisa diukur oleh standar obyektif. (Thontowi 2002, 140)

Secara sosiologis, negara yang banyak dipengaruhi oleh berlakunya hukum negara sebenarnya sangat cocok tumbuh dalam tatanan sosial masyarakat individualis yang rasional dan impersonal. Semakin urban dan individual suatu masyarakat, semakin membutuhkan hukum negara yang univikatif karena masyarakatnya teralienasi dengan yang lain namun masyarakat yang selalu menjunjung kolektivitas tinggi tidak membutuhkan hukum yang sentralistik dan univikatif. Dengan kata lain hukum tersebut tidak akan berjalan efektif karena tidak lahir

dari proses interaksi masyarakat. (Arizona 2010, 31)

Sedangkan kelemahan positivisme hukum lain yang tidak bisa dihindarkan menurut Bagir Manan adalah kekosongan hukum yang bersumber dari kenyataan berikut: *pertama*, Peraturan perundang-undangan tidak fleksibel yang tidak mudah menyesuaikannya dengan masyarakat. *Kedua*, Peraturan perundang-undangan tidak pernah lengkap untuk memenuhi semua peristiwa hukum atau tuntutan hukum. (Manan dan Magnar 1993, 8)

Sedangkan menurut Soetandyo Wignjosoebroto hukum negara itu tidak selamanya mencerminkan hukum rakyat yang hidup yang dianut oleh rakyat sehingga melahirkan *cultural gaps* bahkan juga *cultural conflict*. Dalam arti, Isi kaidah yang terkandung dalam hukum negara dan yang terkandung dalam hukum yang dianut rakyat tidak hanya bersesuaian satu sama lain melainkan juga acap kali bertentangan. (Wignjosoebroto 2006, 3)

I Nyoman Nurjaya juga mensinyalir bahwa fenomena konflik yang terjadi secara meluas di Indonesia beberapa dasawarsa ini merupakan akibat dari konflik nilai (*conflict of values*), konflik norma (*conflict of norms*), dan atau konflik kepentingan (*conflict of interest*) dari komunitas-komunitas etnik, agama maupun golongan dalam masyarakat yang bersumber dari pemberlakuan hukum negara yang dominatif dan diskriminatif atas norma hukum yang hidup bersama masyarakat. Maka sudah saatnya pemerintah harus menggantinya dengan paradigma yang

bercorak pluralisme hukum (*legal pluralisme*). (Nurjaya, 75-77)

Sebuah paradigma hukum yang mendorong terjadinya interaksi yang membuahkan hukum baru yaitu hukum campuran (*hybrid law*). (Irianto 2005, 24)

Norma *hybrid* lahir karena penetrasi antar sistem norma hanya berujung pada tumpang tindih yang tidak sampai pada hubungan saling meniadakan atau saling menegasikan. (Santos 2006, 39-75)

Re-Paradigma Pluralisme Hukum Islam Di Indonesia

Untuk membahas peluang mengambil kembali paradigma pluralisme hukum Islam, perlu dipahami terlebih dahulu terkait teori pembinaan hukum Islam/*Tasyri'* yang didefinisikan sebagai pembuatan peraturan yang mengatur kehidupan umat manusia dan hubungan sesama dalam kehidupan yang mencakup *tasyri' samâwî* dan *tasyri' wadh'i*. *Tasyri' samawi* adalah kumpulan perintah, larangan, dan petunjuk yang dibuat Allah SWT kepada umat manusia untuk diketahui dan dijalankan. (Wasil, 16)

Tasyri' samâwî juga dapat diidentifikasi sebagai *tasyri' islâmî*, yaitu sesuatu yang disyariatkan Allah kepada hambanya melalui Muhammad SAW dalam persoalan akidah, akhlak, dan praktik ibadah dan muamalah. (Al-Din 1985, 33)

Sedangkan *tasyri' wadh'i* adalah kumpulan perintah, larangan, dan kaidah yang dibuat manusia atau kesepakatan kelompok melalui seseorang yang mempunyai kekuasaan untuk dijadikan landasan hukum berperkara. (Wasil, 17)

Atau sesuatu yang dibuat peraturan oleh sekelompok orang untuk mengatur

hubungan antar sesama dan untuk merealisasikan kemaslahatan kelompok dan mengatur hubungan rakyat dengan pemimpin. (Al-Din, 33)

Sedangkan perbedaan *tasyri' samâwî* dari *tasyri' wadh'i* adalah berbentuk peraturan yang komprehensif, mengandung kebenaran mutlak, terbebas dari kepentingan/keinginan kecuali kemaslahatan umat manusia, mendidik manusia dari semua aspek, preventif dengan adanya hukuman baik di dunia maupun di akhirat, mendorong ketaatan dengan adanya pahala. (Khalaf 1985, 18-19)

Adapun perbedaan keduanya adalah; *Tasyri' Islâmî* langsung bersumber dari Allah yang menciptakan manusia yang mengetahui kemaslahatannya baik di dunia maupun di akhirat, maka berlaku pentahapan dalam *tasyri'* dan pembebanan yang didasarkan kepada kemampuan. Kemudian bertujuan untuk menyeimbangkan kepentingan dunia dan akhirat yang kemudian diejawantahkan dalam bentuk sanksi di dunia dan siksa di akhirat serta didasarkan pada *hujjah, burhân*. (Zaydan 2001, 46)

Selain itu juga didasarkan pada *iqnâ'*. (Al-Din, 35)

Adapun *tasyri' wadh'i* dibuat sekelompok manusia yang pemikirannya terbatas dan tidak bisa terbebas dari kepentingan politik, hanya berorientasi pada penertiban hubungan antar sesama di dunia, dan tidak selamanya untuk merealisasikan kemaslahatan semua masyarakat, dan sebagainya. (Al-Din, 34)

Ulama bersepakat bahwa salah satu keistimewaan *tasyri' islâmî* adalah toleransi, kemudahan, tidak adanya beban diluar kebiasaan, dan adanya dispensasi ketika mengalami kesempitan. (Al-Zuhaylî 2000, 40)

Maka, implementasi syariah diusahakan dengan sungguh-sungguh namun disesuaikan dengan kekuatan dan kemampuan dan teknik pelaksanaannya diorientasikan pada sesuatu yang mungkin dilaksanakan. (Al-Zuhaylî 2000, 39)

Pemikiran *tasyrî' islâmî* yang ditegaskan oleh Islam tergambar dari kaidah-kaidah, asas-asas, pokok-pokok, dan proyeksi mewujudkan masyarakat yang sehat secara jasmani dan rohani yang mempunyai peraturan yang sempurna dan integral dalam kaidah-kaidahnya, unsur-unsurnya dan punya keterkaitan erat dengan agama yang bersumber dari al-Qur'an dan Sunnah. (al-Khafif 2010, 55)

Sedangkan prinsip dasar syariah adalah permusyawaratan dalam hukum, persamaan dalam hukum, merealisasikan keadilan dan berkeadilan dalam hukum, berorientasi pada kemudahan dan berpretensi untuk menghilangkan kesulitan. (Zaydan, 56)

Syariah Islam didasarkan pada tiga asas utama. Pertama, menjaga kemaslahatan umat manusia dengan dijadikannya masalah sebagai adanya hukum dan mafsadah sebagai dasar tidak adanya hukum. (al-Khafif 2010, 131)

Kemudahan umat manusia yang diwujudkan dengan adanya pembebanan syariat yang disesuaikan dengan kemampuan umat manusia, penjelasan syariat yang bertumpu pada pentahapan, sedikitnya beban yang harus dilakukan umat manusia, dan tertolaknya hukuman yang berdasarkan ketidakjelasan. keadilan bagi umat manusia yang diwujudkan dalam memposisikan umat manusia dalam keadaan samam di depan hukum. (al-Khafif 2010, 138-139)

Secara ringkas, *asas* dalam *tasyrî'* mencakup tiga perkara. Pertama, tidak

adanya kesulitan. Kedua, menedikitkan beban. Ketiga, pentahapan dalam *tasyrî'*. (Al-Khudhari Bik 1967, 15-18)

Kemudian bertumpu pada kemaslahatan umat manusia sepanjang zaman dan tempat, bertumpu pada keadilan secara mutlak. (Wasil, 49-50)

Sedangkan hikmah pentahapan dalam *tasyrî'* pertama, kesesuaian pada fitrah manusia; kedua, kemudahan dan keringanan; ketiga, perlindungan terhadap kemaslahatan; keempat, perubahan tradisi; membangun individu sebelum membangun masyarakat, realitas sejarah. (Al-Zuhaylî 2000, 47-51)

Adapun pendapat yang menyatakan adanya keharusan mengikatkan madzhab tertentu menyebabkan adanya kesulitan padahal banyaknya madzhab sebuah kenikmatan, keutamaan, kasih sayang bagi umat. (Zuhayli 1986, 1137-1137)

Dari teori pembinaan hukum Islam di atas, dapat dipahami peluang atau kemungkinan mengadopsi kembali paradigma pluralisme hukum Islam yang dalam Islam dikenal dengan *tashwîb*. Mengawali pembicaraan tentang paradigma *tashwîb* tidak dapat dilepaskan dari Ubaydillah Ibn al-Ḥasan al-Anbârî. Menurut beliau, setiap mujtahid itu benar baik dalam perkara pokok (*ushûl*) maupun dalam persoalan cabang (*furû'*). Pengertian tersebut memberikan penjelasan bahwa berbilangnya kebenaran seorang mujtahid tidak hanya dalam persoalan fikih yang merupakan cabang agama melainkan dalam persoalan fundamental seperti dalam keyakinan/akidah. Dalam persoalan fundamental/keyakinan, al-Anbârî mempunyai dua pendapat; pertama, berbilangnya kebenaran berlaku dalam

keyakinan antar agama. Kedua, berbilangnya kebenaran hanya berlaku dalam aliran keyakinan dalam agama Islam. Namun riwayat yang populer, al-Anbârî tidak membenarkan seluruh agama di luar Islam. (Al-Juwayni 1996, 335)

Al-Anbârî memberlakukan berbilangnya kebenaran tidak hanya dalam *furû'* melainkan juga dalam *ushûl*, maka misalnya keyakinan terhadap kebaruan alam dan sebaliknya sama-sama benarnya begitu juga orang-orang yang membenarkan rasul dan mendustakannya juga semua benar. Karena persoalan yang tidak bersifat esensial tidak mengikuti keyakinan namun justru keyakinan mengikuti persoalan tersebut. (Al-Ghazali, 38)

Keyakinan tersebut didasarkan pada penafsiran terhadap al-Qur'an dan al-Sunnah yang menjadi asumsi kuatnya dan mereka tidak boleh dipaksa mengetahui kebenaran yang sesungguhnya yang tersimpan menurut Allah. (Al-Jashshâsh 1994, 375)

Seperti golongan *muwahhidah*, *musyabbihah*, *ahl al-adl*, dan golongan *qadariyah*. (Al-Mu'tamad, 398)

Maka, keberbilangan kebenaran tidak dapat diperluas pada perbedaan-perbedaan yang terjadi antara orang Islam dan agama lain (*ahl al-adyân*) melainkan perbedaan yang terjadi dalam kalangan Islam sendiri (*ahl al-qiblah*). (Al-Luma', 129)

Al-Jâhizh melakukan *ilhâq al-ushûl bi al-furû'* dengan memperluas jangkauan *tashwib* bukan hanya berlaku pada persoalan furu'/fikih melainkan juga persoalan ushul/akidah. Dengan demikian, seseorang beragama selain Islam dari Yahudi, Nasrani, dan

Dahriyyah tidak berdosa jika sudah melakukan penalaran namun masih belum mampu menemukan kebenaran. Sedangkan yang berdosa adalah pengikut agama selain Islam yang menantang saja. Maka, bagi al-Jâhizh, kebenaran dalam ushul lebih condong ke arah kebenaran tunggal namun menyediakan ampunan bagi kesalahan.¹

Menurut Abu Hanifah, setiap mujtahid itu benar dalam ijtihadnya. Salah satu mujtahid sesuai kebenaran (*al-ḥaq*) dan lainnya salah atau tidak sesuai dengan kebenaran (*al-ḥaq*) cuman seluruh mujtahid itu benar dalam ijtihad. (Al-Juwayni 1996, 339)

Sedangkan menurut sebagian murid Abu Hanifah, dan Muzani dari Idris al-Syafi'i, pengertian *tashwib* adalah sesungguhnya seluruh mujtahid itu benar dalam ijtihad bukan dalam hukum. Berbilangnya kebenaran hanya dikorelasikan dengan kegiatan ijtihad dan tidak sampai menyentuh pada berbilangnya kebenaran dalam hukum. Dengan begitu, seorang mujtahid masih berpeluang untuk melakukan kesalahan walaupun kegiatan ijtihadnya selalu benar dikarenakan adanya hukum Allah yang jelas dan otentik. (Al-Juwayni 1996, 378-379)

Menurut sebagian golongan Mu'tazilah (Abû Hâsyim al-Jubbâ'î), Îsâ Ibn Abân, Karkhî, dan Muḥammad

¹ Nama lengkap al-Jahizh adalah Abu Utsman Amr bin Bahr bin Mahbub al-Kanani al-Laytsi (163-255 H/780-869 M). Beliau seorang pembesar imam dalam sastra dan pendiri aliran Jahizhiyyah dalam Muktazilah, lahir dan meninggal di kota Bashrah. Namun meninggalnya tertimpa buku berjilid-jilid. Beliau mempunyai banyak karya khususnya dalam bidang sastra. Diantaranya adalah *al-Hayawan*, *al-Bayan wa al-Tabyin*, *Sihir al-Bayan*, *al-Taj*, *al-Bukhala'*, *al-Mahasin wa al-Adhdad*. Lihat al-Zarkali, *Al-A'lam*

Ibn Ḥasan, seluruh mujtahid itu benar dan tidak diperintahkan kecuali menjalankan hasil ijtihadnya tetapi dia diperintahkan untuk mencari sesuatu yang paling menyerupai hukum Allah. (Al-Juwayni, 382-383)

Sedangkan menurut al-Bâqilânî, pengertian *tashwîb* adalah sesungguhnya seluruh mujtahid itu benar dalam ijtihad dan hukumnya. (Al-Juwayni, 430)

Argumentasinya adalah pertama, kesepakatan ulama tentang kewajiban setiap mujtahid untuk menjalankan hasil penalaran hukumnya. kewajiban menjalankan hasil ijtihadnya karena adanya perintah Allah. Sedangkan menjalankan kewajiban karena perintah Allah merupakan suatu kebenaran. (Al-Ghazali, 455)

Kedua, *dalîl-dalîl* dalam ruang lingkup ijtihad dibatasi dengan sifat, maka tidak mungkin dengan sendirinya berimplikasi pada pengetahuan atau keyakinan (*al-‘ilm*) seperti *khabar wâḥid* yang tidak dapat dipastikan kebenarannya dan *qiyâs* yang juga tidak dapat dipastikan kebenarannya. (Al-Juwayni, 362)

Ketiga, tidak adanya pengetahuan (*‘ilm*) dalam ruang lingkup ijtihad. Maka, keharusan untuk menggapai kebenaran merupakan menyalahi kebenaran. (Al-Juwayni, 382-383)

Keempat, kewajiban *istidlâl* yang mengarah pada pengetahuan (*‘ilm*) tanpa disertai *dalîl* merupakan menyalahi kesepakatan ulama, maka menjadi jelas kalau kebenaran hukum merupakan hasil penalaran hukum seluruh mujtahid.

Berbeda dengan ‘Abd al-Jabbâr, tolok ukur *tashwîb* adalah metode

penalaran hukum. Jika metode penalaran hukum bersifat niscaya dan disertai dalil baik dalil tersebut jelas maupun tidak jelas, maka kebenaran tunggal yang harus kedepankan, namun jika metode penalaran hukum bersifat persepsional maka pluralitas kebenaran harus dikedepankan. (Al-Jabbâr, 363)

Maka, hukum tidak saja dihubungkan dengan persepsi kuat namun persepsi kuat tersebut menjadi petunjuk (*dalâlah*) atas adanya hukum; dari tanda (*ammârah*) diikuti persepsi kuat (*ghalabat al-zhan*), dan selanjutnya dapat digunakan sebagai petunjuk atas adanya hukum. Seperti melihat binatang buas adalah tanda adanya ketakutan dan ketakutan tersebut dapat dijadikan petunjuk atas keharusan seseorang untuk berlari. (Al-Jabbâr, 294)

Sedangkan kodifikasi dan unifikasi hukum Islam di Indonesia merupakan barang baru yang sudah barang tentu mengandung dampak positif berupa standarisasi hukum Islam secara seragam yang menjadi acuan masyarakat, namun dampak negatif yang tidak bisa dihindarkan adalah berkurangnya kebebasan hakim dalam memilih hukum Islam yang paling sesuai dengan kasus yang dihadapi. Padahal dalam tradisi Islam klasik, hakim yang membuat hukum secara bebas dan bertanggung jawab sehingga tradisi hukum Islam lebih mirip dengan tradisi *Common Law* daripada *Continental Law* kecuali di akhir dinasti Usmani yang lebih didominasi oleh sistem hukum Eropa Continental. (Nurrohman 2012, 86)

Maka, menggесer paradigma sentralisme hukum Islam di Indonesia sangat mungkin dilakukan karena paradigma pluralisme hukum Islam merupakan; *pertama*, paradigma hukum (*tashwib*) yang mengakar kuat dalam sejarah hukum Islam dan mengapresiasi sistem hukum lain yang juga memenuhi standart dan tolok ukur kebenaran; *kedua*, sesuai dengan asas dan prinsip pembinaan hukum Islam (*tasyri'*) yang memposisikan hukum yang dinamis, fleksibel, dan berwibawa; *ketiga*, dapat mendorong terwujudnya kesejahteraan masyarakat dari tereliminasi *cultural gap* dan *cultural*

conflict yang selalu terjadi dalam masyarakat.

Penutup

Posibilitas pergeseran paradigma sentralisme hukum Islam di Indonesia sangat mungkin dilakukan karena paradigma pluralisme hukum Islam merupakan; *pertama*, paradigma hukum (*tashwib*) yang mengakar kuat dalam sejarah hukum Islam; *kedua*, sesuai dengan asas dan prinsip pembinaan hukum Islam (*tasyri'*); *ketiga*, dapat mendorong terwujudnya kesejahteraan masyarakat.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Abd al-Jabbâr, al-Qâdhi, Abû al-Hasan. *Al-Mughnî fî Abwâb Al-Adli wa Al-Tawhîd*, Tahqîq: Mahmûd Muhammad Qâsim, Juz 17, tt: tp, tth.
- Abbas, Abdul Haris. "*Hukum Islam dalam Hukum Nasional*", dalam *Al-Risalah*, Volume 13 Nomor 1 Mei 2013.
- Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Akademika Pressindo, 1992.
- Al-Jashshâsh, Aḥmad bin Alî. *Al-Fushûl fî al-Ushûl*, juz 4, Kuwait: Wizârat al-Awqâf al-Kuwaytiyyah, 1994.
- Al-Juwaynî, Abd al-Mâlik. *Kitâb Al-Talkhîsh fî Ushûl Al-Fiqh*, Juz 3, Tahqîq: Abdullah Jawlâm, Bayrût: Dâr al-Basyâ'ir al-Islâmiyyah, 1996.
- Al-Khafif, 'Alî. *Buḥûtsun wa Maqâlâtun fî al-Tashrî' al-Islâmî*, Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabi, 2010.
- Al-Zuḥaylî, Muḥammad Mushthafâ. *Al-Tadarruj fî al-Tashrî' wa al-Tathbîq fî al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, Kuwait: Al-Lajnah Al-Ishtishâriyyah Al-Ulyâ, 2000.
- Al-Zuḥaylî, Wahbah. *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, juz 2, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1986.
- Analiansyah, "Ulil Amri dan Kekuatan Produk Hukumnya", dalam *Jurnal Analisa*, Volume 21 Nomor 02 Desember 2014.

- Anderson, J.N.D. *Islamic Law in The Modern World*, terj. Machnun Husein, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994.
- Arizona, Yance. *Negara Hukum Bernurani: Gagasan Satjipto Rahardjo tentang Negara Hukum Indonesia*. Kertas Kerja Epistema No.04/2010, Jakarta: Epistema Institute, 2010. (<http://epistema.or.id/publikasi/working-paper/81-negara-hukum-bernurani.html>).
- Azizy, Qodri. *Hukum Nasional; Eklektisime Hukum Islam & Hukum Umum*, Jakarta: Teraju, 2004.
- Bik, Muhammad al-Khudhari. *Târîkh al-Tasyrî'i al-Islâmî*, Bayrût: Dar al-Fikr, 1967.
- Coulson, Noul J. *A History of Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978.
- Douzinas, Costaz.et. al., *Postmodern Jurisprudence: The Law of Text in The Texts of Law*, Routledge : London, 1991.
- Friedmann, Lawrence M. *Legal Theory*, Fourth Edition, London: Stevens and Sons Limited, 1960.
- Griffit, Jhon. "What Is Legal Pluralism", *Journal of Legal Pluralism*, 1986.
- Harahap, Yahya. "Materi Kompilasi Hukum Islam", dalam Dadan Muttaqien, dkk, *Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, edisi II, Yogyakarta: UII Press, 1999.
- Huijbers, Theo. *Filsafat Hukum dalam Lintasan Sejarah*, Yogyakarta: Kanisius, 1982.
- Ibrahim, Johnny. *Teori & Metodologi Penelitian Hukum Normatif*, Bayumedia Publishing, Malang, 2006.
- Iqbal, Muhammad. *Hukum Islam Indonesia Modern*, Tangerang, Gaya Media Pratama, 2009.
- Irianto, Sulistyowati. 'Sejarah Pluralisme Hukum dan Konsekuensi Metodologisnya', dalam Tim HUMA, *Pluralisme Hukum: Sebuah Pendekatan Interdisiplin*. Jakarta: Perkumpulan HUMA, 2005.
- Izzuddin, Ahmad. "Problematika Implementasi Hukum Islam di Indonesia", *De Jure, Jurnal Syariah dan Hukum*, volume I Nomor 2 Agustus 2009
- Jazuni, *Legislasi Hukum Islam di Indonesia*, cet. I, Bandung: Citra Aditya Bakti, 2005.
- Khalâf, Abd al-Wahhâb. *Al-Suluthâth al-Tsalâts fî al-Islâm; al-Tashrî' wa al-Qadhâ' wa al-Tanfîdh*, Kuwait: Dâr al-Qalam, 1985.
- lukito, Ratno. *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler; Studi tentang Konflik dan Revolusi dalam Sistem Hukum Indonesia*, Jakarta: Pustaka, 2008.
- Madjid, Nurcholis. *Tradisi Islam, Peran dan Fungsinya dalam Pembangunan di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1997.

- Magnar, Bagir Manan Dan Kuntana. *Beberapa Masalah Hukum Tata Negara Indonesia*, Bandung: Alumni, 1993.
- Mahmudah, Siti. “Politik Penerapan Syari’at Islam Dalam Hukum Positif di Indonesia(pemikiran mahfud md)”, dalam *jurnal Al-‘adalah* Vol. X, No. 4 Juli 2012.
- Manan, Bagir. “Peranan Hukum Administrasi Negara dalam Pembentukan Peraturan Perundang-undangan”. Makalah pada *Penataran Nasional Hukum Administrasi Negara*, Fakultas Hukum Universitas Hasanudin, Ujung Pandang, 1985.
- Marzuki, *Pengantar Studi Hukum Islam; Prinsip Dasar Memahami Berbagai Konsep dan Permasalahan Hukum Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2013.
- Maula, Bani Syarif. “Realitas Hukum Islam Dalam Konfigurasi Sosial dan Politik di Indonesia (Perspektif Sosiologi Hukum Tentang Perkembangan Hukum Islam di Indonesia)”, dalam *Hermenia, Jurnal Kajian Islam Interdisipliner* Vol. 2. No. 2 Juli-Desember 2003.
- Mujib, Misbahul. “Memahami Pluralisme Hukum di Tengah Tradisi Unifikasi Hukum: Studi atas Mekanisme Perceraian Adat”, *Supremasi Hukum*, Vol.3, No. 1, Juni, 2014.
- Munir, Misbahul. “Memahami Pluralisme Hukum di Tengah Tradisi Unifikasi Hukum: Studi atas Mekanisme Perceraian Adat”, dalam *Supremasi Hukum*, Vol.3, No.1, Juni 2014.
- Muslih, Mohammad. *Filsafat Ilmu : Kajian Atas Asumsi Dasar Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, Yogyakarta: Belukar, 2005.
- Nasution, Khoiruddin.“ Pengaruh Gerakan Wanita Terhadap Wacana Hukum Islam: Studi Hukum Perkawinan Indonesia”, dalam *Al-Mawarid* Edisi XIV Tahun 2005.
- Nurrohman, “Formalisasi Syari’at Islam di Indonesia”, *Al-Risalah*, Volume 12 Nomor 1 Mei 2012.
- Purwati, Eni dkk. “Pernikahan Sirri, Problematika dan Solusinya di Kab. Probolinggo Jawa Timur”, dalam *Jurnal Istiqro’*, Volume 06, No, 2007.
- Putra, Lili Rajidi dan IB Wyasa. *Hukum Sebagai Suatu Sistem*, Bandung: Remaja Rosdakarya, tt.
- Radhie, Teuku Mohammad. “Politik Dan Pembaharuan Hukum”, dalam *Prisma* No. 6 tahun II Jakarta: LP3S, 1973.
- Saleh, K. Wantjik. *Seminar Hukum Nasional 1963-1979*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1980.
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*, London: Oxford University Press, 1971.
- Selznick, Philippe Nonet dan Philip. Terj. Rafael Edy Bosco, *Law & Society in Transition: Toward Responsive Law*, Jakarta: HuMa, 2003.
- Simarmata, Rikardo. *Pluralisme Hukum dan Isu-Isu Yang Menyertainya*, Jakarta: Perkumpulan HuMa,

- Syaraf ad-Dîn, Abd al-Adhîm. *Târîkh al-Tashrî' al-Islâmî wa Ahkâm al-Milkiyyat wa al-Syuf'at wa al-Aqdi*, tt:tp,1985.
- Thontowi, Jawahir. *Islam, Politik, dan Hukum:Esai-esai Ilmiah untuk Pembaruan*, Yogyakarta : Madyan Press, 2002.
- Wahid, Marzuki. *Fikih Indonesia; Kompilasi Hukum Islam dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam dalam Bingkai Politik hukum Indonesia*,Cirebon: ISIF, 2014.
- Wahjono, Padmo. "Budaya Hukum Islam dalam Perspektif Pembentukan Hukum di Masa Datang", dalam *Mimbar Hukum*, Nomor 3 Tahun II 1991.
- Wâsil, Nashr Farîd Muḥammad. *Al-Madkhalu al-Wasîth li dirâsat al-syarî'ah al-islâmiyah wa al-fiqh wa al-tashrî'*, Mesir: Al-Maktabah at-Tawfîqiyah, tt.
- Wignjosoebroto, Soetandyo.*Hukum Paradigma, Metode dan Dinamika Masalahnya*, (editor, Ifdhal Kasim et.al.), Elsa Elsam & Huma, Jakarta, 2002.
- Yusuf Lubis, Akhyar. *Filsafat Ilmu; klasik hingga kontemporer*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2015.
- Zaydân, Abd al-Karîm. *Al-Madkhalu li Dirâsat ash-Sharî'ah al-Islâmiyah*, Iskandariyah: Dâr Umar ibn al-Khaththâb, 2001.