



**STUDI ISLAM DALAM KAJIAN  
HUKUM KELUARGA ISLAM DI INDONESIA**

**Sadari**

IAI Shalahuddin Al-Ayyubi Tambun, Bekasi

Email: suff\_asect@yahoo.com

**Abstract**

*This article offers a study of *ḥududī* (limit) in Islamic family law contained in the Indonesian Compilation of Islamic Law (KHI). The study of *ḥududī* is nothing other than the process of de-sacralization that KHI becomes progressive in line with the development of modernity and in the context of Indonesian-ness. To that end, this article makes two efforts, firstly, by rejecting the idea that give no attention to limit in one hand, and secondly, by strengthening the thoughts of scholars who offer new *ijtihād* both in its concept until to methodology. Thought that strengthens it came from Syrian figure, namely Muhammad Shahrūr through a plausibility structure. His study of *ḥududī* supported Nurcholish Madjid idea about the de-sacralization, so as to perform the coherence between KHI to human rights issues, democracy, nation state, civil society, and constitutionalism. So this article supports the spirit of de-sacralization - in addition to not abandon its sacralization - initiated by Nurcholish Madjid. The source of this study is KHI, by using the *ḥududī* paradigm, that based on a maxim of *ṣabāṭ al-naṣṣ* wa *harakah al-muḥāwā*, meaning that the text is permanent, but the content moves. So that the rule of law is always rooted in liminality based on the text, which is the pivot of study centered on the text toward the context, not vice versa.*

**Keywords:** *Islamic studies, Indonesian Islamic Civil law, study of *ḥududī*, Indonesian Compilation of Islamic Law (KHI).*

**Abstrak**

Artikel ini menawarkan kajian *ḥududī* (limit, batas) dalam hukum keluarga Islam yang terdapat dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI). Studi *ḥududī* tidak lain merupakan proses desakralisasi agar produk KHI menjadi *progresif* seiring dengan perkembangan modernitas dan dalam konteks keindonesiaan. Untuk itu, artikel ini melakukan dua *ijtihād* pemikiran yakni, menolak pemikiran yang belum mengindahkan *ḥududī* (limit, batas) dan menguatkan pemikiran para sarjana yang menawarkan *ijtihād* baru baik pada tataran konsep sampai pada tawaran metodologis. Pemikiran yang

menguatkan itu datang dari tokoh Syiria, yakni Muhammad Shahjur, lewat struktur kemasukakalan (*plausibilitas structure*). Studi *hijududi*-nya mendukung ide Nurcholish Madjid tentang desakralisasi, sehingga mampu melakukan koherensi antara KHI dengan masalah HAM, demokrasi, *nation state*, *civil society*, dan *konstitusionalisme*. Jadi artikel ini mendukung semangat desakralisasi – di samping tidak menanggalkan sakralisasinya – yang digagas oleh Nurcholish Madjid. Sumber kajian artikel ini adalah KHI, sedangkan cara membaca dengan memakai paradigma *hijududi*, yang berbekal pada adagium *sabat al-nas} wa harakah al-muhtawa*, artinya teksnya tetap (*the text is permanent*) namun kandungannya terus berubah (*the content moves*). Sehingga norma hukum selalu bersumber pada *liminalitas* berbasis pada teks, yang poros kajiannya berpusat dari teks menuju konteks bukan sebaliknya dari konteks menuju teks.

**Kata Kunci:** *Studi Islam, Hukum Keluarga Islam Indonesia, studi hijududi, Kompilasi Hukum Islam*

## Pendahuluan

Upaya untuk merespons perkembangan modernitas dan konteks keindonesiaan dalam bidang hukum keluarga Islam sebagaimana tercantum di dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) adalah dengan cara membuka kembali pintu ijtihad selebar-lebarnya, sebagai bentuk desakralisasi dalam bingkai kajoan *hijududi*. Walaupun sebenarnya proses desakralisasi terhadap KHI itu sudah lama berlangsung. Proses mendesakralisasikan KHI sangat penting untuk terus diupayakan, namun proses tersebut harus berimbang dengan proses mensakralisasikannya. Artikel ini mencoba menawarkan jalan tengah yaitu melestarikan sakralisasi dengan mengedepankan semangat desakralisasi, dengan piranti teori *hijududi* yang bisa mbingkai keduanya.

Dengan teori *hijududi* desakralisasi adalah garda depan, sedangkan sakralisasi adalah garda belakang yang keduanya saling menopang. Seperti analogi dalam permainan bola, terdapat beberapa pemain sebagai benteng pertahanan dan dan yang lain sebagai benteng penyerangan. Sakralisasi adalah benteng pertahanan sedangkan desakralisasi adalah benteng penyerangan. Namun mengapa desakralisasi KHI selama ini masih jauh dari kapasitasnya untuk mengayomi masyarakat Muslim?

Terbukti lambat-laun KHI semakin ditinggalkan oleh penganutnya sendiri. Idealnya, ketika umat Islam menghadapi permasalahan seyogyanya mengacu

kepada KHI, namun kenyataannya masyarakat Muslim lebih nyaman dan kemudian memilih hukum di luar KHI. Seperti misalnya dalam kasus nikah beda agama, karena dalam kasus tersebut masih sarat dengan perdebatan. Belum lagi ketika dihadapkan dengan persoalan-persoalan yang lebih rumit dan kompleks, seperti persoalan HAM, *demokrasi*, *nation state*, *civil society*, dan *konstitusionalisme*. Persoalan-persoalan tersebut muncul kepermukaan tanpa mampu diantisipasi dan dicarikan solusinya oleh umat Islam secara baik dan apalagi secara tuntas. Hal ini tentu saja menjadikan hukum Islam seolah-olah tidak siap menghadapi tantangan zaman, seolah-olah tidak lagi relevan untuk diterapkan di dunia modern. Pandangan tentang irrelevansi hukum Islam ini tentu saja menggelisahkan para pakar dan pemikir hukum Islam. Sebab, selama ini Islam diyakini sebagai agama universal yang akan senantiasa relevan untuk segala zaman dan tempat (*shāhīhūn likulli zaman wa makan*).<sup>1</sup>

Hukum Islam yang relevan untuk segala zaman dan tempat dalam artikel ini maksudnya adalah KHI yang melakukan proses desakralisasi dengan mengedepankan HAM, *demokrasi*, *nation state*, *civil society*, dan *konstitusionalisme*. Oleh karena itu artikel ini berupaya meminjam pikiran-pikiran Muhammad Shahrur yang didasarkan pada perkembangan-perkembangan baru permasalahan umat manusia, sehingga HAM, *demokrasi*, *nation state*, *civil society*, dan *konstitusionalisme* dapat koheren dengan KHI. Selama ini, para praktisi hukum dan para penyelenggara negara merasa kesulitan dalam mencari rujukan teoritis atas aplikasi hukum Islam dalam struktur negara-bangsa modern. Ketika menggunakan paradigma yang ditawarkan Muhammad Shahrur ini, rujukan teoritis itupun menemukan basisnya yakni melalui cara berpikir *plausibility structure* (struktur kemasukakalan) sehingga, aplikasi hukum Islam dapat terealisasikan.

Menurut pandangan Muhammad Shahrur pijakan teoritis yang dibangun senantiasa tetap tidak fanatik dengan paradigma tradisionalnya<sup>2</sup> sehingga, dalam artikel ini menawarkan adanya paradigma baru tentang KHI yakni perlu adanya

---

<sup>1</sup> Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Kontruksi Hukum Islam di Dunia Modern* (Yogyakarta: LKiS, 2009), hlm. ix.

<sup>2</sup> *Ibid.*, hlm. xvii.

KHI yang progresif modernitas dan keindonesiaan, yang senantiasa melakukan desakralisasi serta mengindahkan *hijududi* (*batas*) dalam hukum.

### **Desakralisasi KHI *vis-à-vis* HAM**

Konsep HAM dalam konstalasi sejarah hukum Islam, sama sekali tidak dikenal di mana pun diseluruh dunia.<sup>3</sup> Karena tidak mengenal konsep HAM tersebut, bukan berarti hukum Islam membiarkan perbudakan dan diskriminasi merebak di mana-mana. Justru dengan datangnya Islam yang paling beruntung dimuka dunia ini adalah perempuan dan anak-anak. Sebagaimana di Indonesia misalnya ada upaya-upaya untuk meminimalisir perbudakan dan diskriminasi tersebut. Seperti adanya peneguhan mekanisme Hak Asasi Perempuan, lahirnya Komnas Perempuan pada 13 tahun yang silam sebagai bentuk komitmen pemerintah dalam menegakkan dan memenuhi HAM, khususnya perempuan. Latar belakang itu dikarenakan maraknya kekerasan seksual terhadap perempuan pada saat tragedi kemanusiaan Mei 1998, sehingga ada gerakan perempuan dan masyarakat sipil yang mendesak pemerintah Indonesia untuk mendirikan Komnas Perempuan sebagai lembaga Nasional Hak Asasi Manusia (National Human Rights Institution – NHRI).

Komnas Perempuan hadir untuk menciptakan situasi kondusif bagi penghapusan segala bentuk kekerasan terhadap perempuan dan memajukan pemenuhan HAM perempuan sebagaimana telah diamanatkan konstitusi. Kerja-kerja Komnas Perempuan dalam hak asasi perempuan selama lebih dari 13 tahun telah menempatkan Komnas Perempuan sebagai *role model* mekanisme penegakkan HAM perempuan. Sayangnya meski berbagai capaian kerja telah diakui publik, banyak yang belum memahami mekanisme kerja Komnas Perempuan sebagai NHRI. Komnas Perempuan kerap dianggap sebagai bagian dari pemerintah layaknya kementerian, atau dianggap sebagai Lembaga Swadaya masyarakat (LSM). Mekanisme HAM Nasional di Indonesia, selain Komnas

---

<sup>3</sup> Pada masa itu perbudakan diizinkan dan wanita dalam posisi subordinat laki-laki. Hal yang paling baik dilakukan oleh hukum Islam pada waktu itu adalah modifikasi kecenderungan negatif terhadap perbudakan dan diskriminatif berdasarkan pada agama dan gender. Lihat Abdullah Ahmed an-Na'im, *Dekonstruksi Hukum Islam*, alih bahasa: Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani (Yogyakarta: LKiS dan Pustaka Pelajar, 1994), 299-303.

Perempuan adalah Komisi Nasional Hak Asasi Manusia (Komnas HAM) dan Komisi Perlindungan Anak Indonesia (KPAI). Dalam negara demokratis, salah satu pilar yang harus ada adalah NHRI. Fungsi utama NHRI sebagai *check and balance* penegakan HAM yang dilakukan oleh Negara. Sesuai dengan *Paris Principle*, tanggung jawab NHRI ada lima, yaitu (1) memantau, (2) memberi saran dan pertimbangan pada pemerintah, (3) membangun kerjasama regional dan internasional, (4) memberi pendidikan dan pengetahuan HAM kepada publik, dan (5) menerima pengaduan dan petisi tentang pelanggaran HAM.<sup>4</sup>

Ketika Komnas Perempuan, Komisi Nasional Hak Asasi Manusia (Komnas HAM) dan Komisi Perlindungan Anak Indonesia (KPAI) berlomba-lomba untuk melakukan perlindungan terhadap HAM, bagaimana dengan KHI selama ini – yang menjadi acuan *juridis legal formal* hukum Islam – terkait dengan HAM. Pada abad modern sekarang, solusi hukum Islam dalam KHI sepertinya belum memadai. Namun dalam perkembangan zaman KHI yang berorientasi pada studi *hijudhi* jelas akan melakukan tuntutan untuk menghapuskan perbudakan dan menghapus segala macam bentuk diskriminasi termasuk kedudukan sama rata antara laki-laki perempuan seperti apa yang telah dilakukan oleh HAM. Jadi anggapan bahwa KHI dianggap menjadi penghalang bagi semangat anti diskriminasi yang dijunjung tinggi oleh HAM<sup>5</sup> adalah pendapat yang tidak dibenarkan.

Akan tetapi, untuk menjelaskan itu semua, KHI harus menemukan momentum baru agar dalam perkembangan sejarahnya memiliki relevansi modernitas sehingga, terus-menerus melakukan anti diskriminasi, inilah yang belum dipahami dan dijawab oleh kebanyakan umat Islam secara baik.<sup>6</sup> Usaha untuk melakukan anti diskriminasi dilakukan oleh Abdullah Ahmed an-Na'im, menurutnya selama ini hukum Islam tidak bisa menghormati HAM karena berpijak pada ayat-ayat Madaniyah.<sup>7</sup> Sarannya pada era modern ini, hukum Islam

---

<sup>4</sup> Kamala Chandrakirana, "Mekanisme HAM Nasional bagi Perempuan Indonesia", *Newsletter Komnas Perempuan*, ed. 5, September 2010, hlm. 4.

<sup>5</sup> Abdullah Ahmed an-Na'im, *Toward an-Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Right and International Law* (Syracuse : Syracuse University Press, 1990), hlm. 170.

<sup>6</sup> Muhyar Fanani, *Membumikan Hukum Langit: Nasioanalisis Hukum Islam dan Islamisasi Hukum Nasional Pasca Reformasi* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008), hlm. 192.

<sup>7</sup> Ayat ini menurut Abdullah Ahmed an-Na'im menjadi bukti adanya diskriminasi, yakni Q.S at-Taubah (9): 29, "*perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak pula*

supaya dibangun dan didasarkan pada ayat-ayat Makkiah, agar hukum Islam itu lebih egaliter dan mengutamakan solidaritas sesama manusia tanpa diskriminasi apapun.<sup>8</sup> Tegasnya untuk mencapai semua ini, tidak ada jalan lain kecuali mempergunakan evolusi hukum Mahmud Muhammed Taha.<sup>9</sup>

Menurutnya prinsip-prinsip syariah pada dasarnya sesuai dengan hampir seluruh norma HAM, kecuali pada beberapa poin yang berkaitan dengan hak-hak perempuan dan non-Muslim.<sup>10</sup> Artikel ini berbeda pendapat dengan Abdullah Ahmed an-Na'im yang apatis dengan krisis hukum Islam yang menurutnya sulit untuk diselesaikan, walaupun diselesaikan tegasnya akan mengalami jalan buntu (*deadlock*), karena metodologi yang dimiliki selama ini tidak mampu menyelesaikannya.<sup>11</sup> Menjawab *apatisme* dari Abdullah Ahmed an-Na'im dalam artikel ini berkeyakinan bahwa hukum Islam sangat menghormati HAM, sekrisis apapun persoalan yang dihadapi akan mampu diselesaikan asalkan hukum Islam berpijak pada *paradigma hududi* (paradigma batas). Kenapa hukum Islam jauh dari konsep HAM, karena selama ini pijakan paradigmanya belum ditemukan, sehingga seolah-olah hukum Islam adalah hukum “pedang” yang terlihat begitu seram bila dilihat dari kaca mata HAM.

Apabila hukum Islam terutama KHI berpegang pada *paradigma hududi* – tidak harus melakukan evolusi ayat Madaniyah ke ayat Makkiah seperti yang diserukan oleh Mahmud Muhammad Taha dan Abdullah Ahmed an-Na'im tersebut – maka antara KHI dan HAM akan terlihat koheren, bersinergi dan saling memperkuat barisan untuk melakukan perlindungan atas HAM. Salah satu hal

---

*kepada hari kemudian dan mereka tidak mengharamkan apa yang telah diharamkan oleh Allah dan rasul-Nya dan tidak beragama dengan agama yang benar (agama Allah), (yaitu orang-orang) yang diberikan al-Kitab kepadanya, sampai mereka membayar jizyah dengan patuh sedang mereka dalam keadaan tunduk.”* Ayat ini oleh Abdullah Ahmed an-Na'im dianggap diskriminatif terhadap non-muslim. Dengan menyetujui pemikiran Mahmud Muhammed Taha, kemudian Abdullah Ahmed an-Na'im berpendapat bahwa ayat-ayat di atas adalah ayat yang eksplisit cara penunjukkan hukumnya. Berdasarkan ketentuan metodologi hukum Islam klasik teks eksplisit tidak bisa diganggu gugat kecuali menerimanya begitu saja. Padahal, bila menerima teks semacam itu, sudah pasti bertentangan dengan konstitusionalisme modern dan melanggar HAM. Lihat Muhyar Fanani, *Membumikan Hukum Langit...*, hlm. 193.

<sup>8</sup> Lihat Abdullah Ahmed an-Na'im, *Dekonstruksi Hukum Islam...*, hlm., 343-346.

<sup>9</sup> *Ibid.*, hlm. 179.

<sup>10</sup> Lihat Abdullah Ahmed an-Na'im, *Islam dan Negara Sekular: Menegosiasikan Masa Depan Syariah*, terj. Sri Murniati, cet. ke-1 (Bandung : Mizan , 2007), 177.

<sup>11</sup> Ahmed An-Na'im, “Mahmud Muhammed Taha and The Crisis in Islamic Law Reform : Implication for Interreligious Relations”, *Journal of Ecumenical Studies*, Temple University, Volume 25, Winter 1988, hlm. 1, 14-15.

yang patut diberikan apresiasi dari pemikiran Abdullah Ahmed an-Na'im adalah telah menumbuhkan semangat kritis dalam membaca materi hukum Islam klasik. Menurutnya dalam pengambilan materi hukum Islam untuk bahan hukum nasional harus mengedepankan HAM. Beberapa kasus hukum Islam yang bernuansa diskriminasi harus segera ditinggalkan atau dirumuskan ulang.

Pembacaan kritis Abdullah Ahmed an-Na'im dalam aspek ini mengajarkan bahwa akibat dari pengaruh situasional masa lalu yang diskriminatif di satu sisi dan begitu pesatnya kemajuan konsep HAM pada sisi lain, telah membuat hukum Islam klasik tampak kesulitan dalam menyerap aspirasi HAM pada masa kini. Ini sama sekali bukan karena watak dasar hukum Islam yang bertentangan dengan HAM. Tapi solusi yang diberikan oleh hukum Islam klasik memang belum responsif atas aspirasi HAM masa kini. Pada masanya, solusi hukum Islam sesungguhnya telah cukup maju untuk ukuran saat itu. Namun dikarenakan perkembangan HAM yang begitu pesat, menuntut hukum Islam untuk segera menyesuaikan diri secara cepat pula,<sup>12</sup> termasuk KHI harus segera menemukan momentum *hijrah* sehingga wajah hukum dalam KHI berubah menjadi KHI yang responsif dengan modernitas. Apabila KHI sudah responsif dengan HAM, inilah yang dimaksud dengan artikel ini sebagai KHI yang progresif modernitas dan keindonesiaan. Mengapa wajah hukum dalam KHI harus bersifat progresif modernitas dan keindonesiaan ?. Karena dengan bersifat seperti itulah akan bersinergi dengan HAM sehingga sekat-sekat diskriminasi akan hilang dalam hukum Islam.

Pemikiran Abdullah Ahmed an-Na'im mampu menjadikan hukum Islam memiliki relevansi dengan permasalahan hukum nasional, walau pemikirannya tersebut hanya memberikan jalan bagi nasionalisasi hukum Islam.<sup>13</sup> Namun kelemahannya adalah belum mampu memberikan pintuyang lainnya yakni tentang Islamisasi hukum nasional.<sup>14</sup> Sehingga secara ringkas, jalan yang diberikan Abdullah Ahmed an-Na'im guna menjadikan hukum Islam sebagai hukum

---

<sup>12</sup> Lihat Muhyar Fanani, *Membumikan Hukum Langit...*, hlm. 196-197.

<sup>13</sup> Nasionalisasi hukum Islam yang dimaksud dalam artikel ini adalah menjadikan hukum Islam sebagai hukum nasional. Lihat Muhyar Fanani, *Membumikan Hukum Langit*, hlm.,197

<sup>14</sup> Sedangkan Islamisasi hukum nasional adalah menjadikan hukum nasional sebagai hukum Islam atau bagian dari hukum Islam. Lihat Muhyar Fanani, *Membumikan Hukum Langit...*, hlm. 197.

nasional adalah reformasi internal saja terkait dengan HAM, Konstitualisme, hukum pidana modern dan kewarganegaraan.

Pemikiran Abdullah Ahmed an-Na'im sangat relevan dengan permasalahan hukum Islam di Indonesia dalam hubungannya dengan hukum nasional,<sup>15</sup> tapi belum mampu melakukan reformasi eksternal yang melakukan relevansi yang menjadikan hukum nasional sebagai hukum Islam atau bagian dari hukum Islam. Artikel ini adalah dalam upaya melakukan keduanya yakni melakukan reformasi internal dan eksternal yakni caranya dengan relevansikan KHI dengan hukum nasional dan merelevansikan hukum nasional dengan KHI.

Apabila dikaitkan dengan HAM, maka perlu adanya pemikiran untuk melakukan desakralisasi KHI dengan HAM sehingga, akan ada koherensi antar keduanya. KHI yang progresif modernitas dan keindonesiaan akan terwujud bila mana KHI sendiri dibingkai oleh studi *ḥududī* yang mengedepankan semangat desakralisasi di satu sisi dan melestarikan sakralisasi di sisi lainnya.

### **Desakralisasi KHI *vis-à-vis* Demokrasi**

Setelah melakukan desakralisasi KHI dengan HAM, langkah selanjutnya adalah melakukan desakralisasi KHI dengan demokrasi. Ketika berbicara tentang demokrasi identik dengan politik, karena politik *inheren* dengan demokrasi. Untuk mempermudahnya, artikel ini perlu melakukan pemetaan terhadap demokrasi. Ada tiga tipologi pemetaan dalam memahami demokrasi, yakni (1) Pandangan Politik *Quasi-Islam*, (2) Pandangan Politik *Quasi-Demokrasi*, (3) Pandangan Politik *Quasi-Etis*. Penulis artikel ini menawarkan tipologi keempat, karena ketiga tipologi tersebut masih melakukan *oposisi binner*, pembedaan atau pertentangan yakni pandangan pertama masuk pada wilayah yang sakral, sedangkan padangan kedua dan ketiga masuk dalam wilayahnya yang bukan sakral.

Tipologi keempat (4) yakni Pandangan Politik *Quasi Ḥududī – antara Islam dan demokrasi*. Quasi ini akan menemukan koherensi hukum Islam dengan demokrasi, akan memadukan antara yang sakral disatu sisi dan bukan sakral di sisi lainnya dengan *paradigma ḥududī* (paradigma batas).

---

<sup>15</sup> Lihat Muhyar Fanani, *Membumikan Hukum Langit...*, hlm. 197.

1) Pandangan Politik *Quasi-Islam*

Setidaknya terdapat tiga pandangan perihal hubungan Islam dan politik. Pandangan pertama, menganggap bahwa Islam telah mengatur segala pranata kehidupan manusia, termasuk sistem politik. Ini artinya bahwa Islam sudah memiliki sistem politik tersendiri yakni sistem politik Islam dengan landasan Al-Qur'an dan As-Sunnah. Sistem politik seperti ini menghendaki Islam sebagai dasar negara dengan kekuasaan tertinggi berada ditangan Allah Swt. Dengan konsep politik seperti ini, maka konsep kekuasaan menjadi tidak mengenal batas-batas wilayah seperti yang dikenal di dalam konsep *nation-state*. Pandangan ini lebih banyak dianut oleh para ahli hukum klasik dengan diilhami oleh praktik politik al-Khulafa' al-Rasyidun dan didengungkan ulang oleh Syekh Hasan al-Banna, Sayyid Qutub, Rasyid Ridla dan Abu Al-A'la al-Maududi.<sup>16</sup>

Pandangan politik seperti di atas juga dianut oleh gerakan-gerakan Islam kontemporer yang umum dikenal dengan sebutan gerakan “revivalisme Islam”, “kebangkitan Islam”, “revolusi Islam”, atau “fundamentalis Islam”. Di mata para pendukung pandangan ini, demokrasi bukanlah sistem politik yang dimunculkan oleh Islam, dan karenanya demokrasi belum tentu relevan dengan Islam. Oleh kebanyakan sarjana Barat, pandangan ini kemudian lebih banyak diapresiasi sebagai representasi pandangan Islam dalam melihat keterkaitan antara ajaran-ajaran Islam dengan demokrasi. Akibatnya, kebanyakan sarjana Barat beranggapan bahwa Islam memang tidak sesuai dengan demokrasi,<sup>17</sup> bahkan – seperti yang diungkapkan oleh Samuel P. Huntington – Islam menjadi ancaman bagi demokrasi.<sup>18</sup> Gambaran masyarakat Barat yang demikian itu memunculkan suatu stigma bahwa kegiatan-kegiatan yang berbau kekerasan selalu dialamatkan pada Islam dan bukan pada persepsi yang salah dari para pemeluknya atas ajaran-ajaran Islam.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Muhyar Fanani, *Membumikan Hukum Langit...*, hlm. 13.

<sup>17</sup> Francis Fukuyama, *The End of History and The Last Man* (New York: The Free Press, 1992), hlm. xi.

<sup>18</sup> Samuel P. Huntington, *The Third Wave: Democratization in The Late Twentieth Century* (Norman and London: University of Oklahoma Press, 1991), hlm. 307-311.

<sup>19</sup> John L. Esposito, “Secular Bias and Islamic Revivalism”, *The Chronicle of Higher Education*, 26, 1993, A 44, sebagaimana dikutip oleh Bachtiar Effendy, “Islam dan Demokrasi: Mencari sebuah sintesa yang memungkinkan”, dalam M. Nasir Tamara dan Elza Peldi Taher (ed.),

## 2) Pandangan Politik *Quasi-Demokrasi*

Pandangan yang kedua beranggapan bahwa Islam tidak mengemukakan pola yang baku tentang teori sistem politik. Untuk itu pengaturan kehidupan politik diserahkan kepada manusia. Meskipun di dalam Al-Qur'an bisa ditemui ayat-ayat yang sepertinya menunjukkan kekuasaan politik. Namun ayat-ayat itu hanyalah ayat-ayat insidental dan bukan ayat landasan politik, disebabkan karna tugas manusia untuk menyelesaikan persoalan-persoalan dan mencari format-formatnya. Pandangan seperti ini dianut oleh Ali Abd ar-Raziq dan Thaha Husein.<sup>20</sup>

## 3) Pandangan Politik *Quasi-Etis*

Pandangan ketiga bersifat moderat, dalam arti menolak dua pandangan di atas sekaligus memberikan pandangan baru dengan mengambil jalan tengah. Menurut pandangan ini, walaupun Islam tidak mengemukakan sistem politik yang baku, akan tetapi Islam memberikan landasan-landasan etis yang harus dipatuhi dalam penyelenggaraan negara. Landasan etis itu adalah keadilan, kesamaan, persaudaraan, dan kebangsaan.<sup>21</sup> Pendapat yang dimotori Muhammad Husein Haikal,<sup>22</sup> ini beranggapan bahwa sepanjang suatu negara menjunjung tinggi landasan etis tersebut, maka negara itu dapat dianggap sebagai negara yang Islam.

Demikian pula halnya dengan suatu sistem politik modern seperti demokrasi yang sekalipun terlahir dari pengalaman masyarakat Barat. Pasalnya, demokrasi menjunjung tinggi landasan etis yang ditawarkan oleh Islam, seperti egalitarianism, keadilan, persaudaraan (perdamaian) dan kebebasan.<sup>23</sup>

## 4) Pandangan Politik *Quasi Hūdudī*

---

*Agama dan Dialog Antar Peradaban*, 91, lihat pula Muhyar Fanani, *Membumikan Hukum Langit...*, hlm. 13.

<sup>20</sup> Muhyar Fanani, *Membumikan Hukum Langit...*, hlm. 13.

<sup>21</sup> Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam as the Basic of State: A Study of the Islamic Political Ideas as Reflected in the Constituent Assembly Debates in Indonesia*, artikel Ph.D, University of Chicago, 1983, hlm. 23; sebagai perbandingan lihat Muhammad 'Imarah, *Al-Islam wa as-Sulthah ad-Diniyyah* (Kairo : Dar-ath-Thaqafah al-Jadidah, 1979), hlm. 76-77.

<sup>22</sup> Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta : UI-Pres, 1990), hlm. 1-2.

<sup>23</sup> Muhyar Fanani, *Membumikan Hukum Langit...*, hlm. 14.

Argumentasi yang disusun dalam pandangan ini memanfaatkan dialektika antara teks dan konteks, antara statis (*ats-tsabit*) dan dinamis (*al-mutahawwil*), antara originalitas (*al-ashabah*) dan modernitas (*al-mu'ashirah*), antara tradisi dan inovasi, serta antara doktrin dan realitas. Dialektika nyata-nyata menghasilkan sejumlah kreativitas yang semakin hari semakin membaik dan mendekati idealitas baru. Dialektika menggambarkan terbentuknya *equilibrium* baru yang lebih realistis dalam menjembatani tarik-menarik antara doktrin dan sejarah. Dialektika menjadikan manusia lebih mudah dalam menyikapi perubahan dengan tetap berpijak pada norma-norma yang diyakininya.<sup>24</sup>

Ide pemikiran yang ditawarkan adalah dalam tipologi *Quasi Hfidudi* adalah melakukan sebuah proses integrasi dan interkoneksi – meminjam istilah Amin Abdullah – dan juga Kajian Islam Komprehensif – meminjam Azyumardi Azra. Kedua tokoh tersebut gencar melakukan lompatan pemikiran yang dikembangkan di UIN Sunan Kalijaga dan di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Tawaran dari artikel ini yakni melakukan desakralisasi KHI agar koheren dengan demokrasi, kemudian tetap melestarikan sakralisasi KHI dengan demokrasi sehingga KHI senantiasa progresif modernitas dan keindonesiaan.

### **Desakralisasi KHI vis-à-vis Nation State**

*Nation state* adalah *central* (pusat) yang merupakan wadah dari adanya HAM dan demokrasi, di samping itu juga *nation state* sebagai penampung eksistensi *civil society* dan *konstitusionalisme* yang kemudian dibingkai dalam bingkai kenegaraan. *Nation state* atau negara bangsa sebagai wadah yang menampung dan membingkai HAM, *demokrasi*, *civil society* dan *konstitusionalisme* haruslah mampu menggunakan wewenang (kekuasaan) yang dimilikinya untuk dapat mengatur segala apa saja yang bisa menopang eksistensinya agar jati dirinya sebagai negara bangsa tetap lestari.

Salah satu yang semestinya harus ditata dan diatur adalah tentang aturan main pemberlakuan hukum, tentunya dalam artikel ini membidik aturan hukum yang termaktub dalam KHI. Indonesia dikenal dengan negaranya yang memiliki *dikotomi* atau *dualisme* dalam beberapa hal, misalnya dalam konsep *nation state*

---

<sup>24</sup> Muhyar Fanani, *Membumikan Hukum Langit...*, hlm. xxiii.

ada *dualisme*, antara pendukung agama sebagai dasar negara seperti yang dianut oleh Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) di satu sisi, ada juga pendukung dasar negara Pancasila yang dianut oleh Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah dan kelompok nasionalis lainnya, di sisi yang lain.

Dalam bidang pendidikan terjadi *dualisme* pendidikan yakni antara lembaga-lembaga pendidikan dalam naungan Kementerian Agama dan yang berada dalam naungan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, serta Kementerian Riset Teknologi dan Pendidikan Tinggi.

Dalam hal hukum juga adanya *dualisme*, seperti antara adanya KHI yang khusus diperuntukkan untuk umat Islam dan ada Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP) yang ada di luar KHI yang diberlakukan umum baik umat Islam maupun umat lain.

Ide pokok *nation-state* adalah kesetiaan kepada bangsa. Di masa lalu, kesetiaan pada agama atau raja telah menumbuhkan subur alam pikiran kosmopolitanisme yakni sebuah alam pikiran yang mengondisikan bahwa kekuasaan di bumi berada dalam satu pusat kekuasaan (*imperium*) dan seluruh wilayah di bumi ini tunduk pada kekuasaan pusat itu. Dengan munculnya ide *nation state*, keinginan untuk mendirikan *imperium* diganti dengan keinginan membentuk negara-bangsa di mana orang harus berusaha hidup damai di dalamnya, dan mengemas segala perbedaan dengan toleransi dan kebebasan.<sup>25</sup>

Beberapa ide *nation state* kemudian mulai diwujudkan oleh beberapa negara, dalam sejarah tercatat bahwa *nation state* pertama kali adalah negara Inggris pada abad ke-17. Revolusi Perancis yang terjadi pada tahun 1789 juga ikut andil dalam menyebarkan ide *nation-state* ini ke seluruh wilayah taklukan Perancis. Mulai saat itu negara tidak lagi dipandang sebagai milik raja, tetapi milik rakyat, milik bangsa.<sup>26</sup> Gerakan kolonialisme Barat sejak abad ke-16 yang merupakan akibat dari semangat *renaissance* dan terlalu besarnya semangat menjelajah dunia membuat negara-negara Muslim dijajah oleh Barat. Penjajahan ini merupakan awal perkenalan umat Islam dengan ide *nation state*. Kondisi

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, hlm. 88.

<sup>26</sup> Hans Kohn, *Nasionalisme: Arti dan Sejarahnya* terj. Sumantri Mertodipuro (Jakarta: Erlangga, 1984). Lihat pula, Dennis Shernman, *Western Civilization: Images and Interpretations* (New York: Alfred A. Knopf, Inc, 1987), hlm. 183.

lemah yang tengah diderita dunia Islam sejak abad ke-13, membuat dunia Islam tidak berdaya dalam menghadapi desakan ide Negara-bangsa itu.

Demikian juga, lemahnya pemikiran politik dan pengalaman politik dunia Islam, membuat dunia Islam tidak mampu menawarkan konsep lain dalam bidang tata kehidupan bernegara. Akibatnya, setelah dunia Islam mengalami kemerdekaan dari penjajahan Barat pada pertengahan abad ke-20, tak ada alternatif lain kecuali menerima konsep *nation state* itu.<sup>27</sup>

Hukum Islam yang lahir jauh sebelum munculnya ide *nation state*, kini harus hidup dalam dunia yang sama sekali berbeda. Hal ini disebabkan karena ternyata *nation state* memiliki tata aturan hukum sendiri,<sup>28</sup> antara lain:

- 1) Negara yang menganut sistem *nation state*, hukum haruslah terkodifikasikan dalam bentuk kitab undang-undang sehingga terhindar dari keanekaragaman teks hukum. Sementara hukum Islam sepanjang sejarahnya tidak pernah terkodifikasikan.
- 2) Sistem *nation state* secara otomatis menjadikan hukum terkait dengan otoritas politik, sehingga hukum adalah produk politik. Ia lebih merupakan hukum yang berada di tangan fuqaha' yang menjaga jarak dari kekuasaan, tapi menyatu dengan masyarakat sipil.
- 3) Sistem *nation state* secara otomatis menghendaki adanya lembaga yang otoritatif yang meresmikan berlakunya hukum. Sementara hukum Islam sepanjang sejarahnya belum pernah memerlukan itu, diresmikan ataupun tidak, hukum Islam tetap harus dijalankan oleh masyarakat muslim.
- 4) Sistem *nation state* menjamin kesamaan hak hukum bagi seluruh warga negara, dengan kata lain tidak ada warga yang memiliki hak-hak istimewa. Sementara dalam hukum Islam terdapat aturan yang membatasi hak-hak tertentu bagi non-muslim.

Perbedaan-perbedaan di atas, menuntut hukum Islam untuk melenturkan diri agar tetap berperan dalam kehidupan umat manusia sepanjang zaman. Namun, walaupun lentur, hukum Islam tidak boleh larut dalam arus baru hingga kehilangan jati dirinya.

---

<sup>27</sup> Muhyar Fanani, *Membumikan Hukum Langit...*, hlm, 89.

<sup>28</sup> *Ibid.*, hlm. 89.

Dalam Negara dengan model *religion state* di mana perekat kesatuan negara adalah iman, hukum Islam tidak terlalu sulit dilaksanakan, karena kekuasaan politik murni ditangan umat Islam, dengan demikian hukum Islam menjadi pilihan yang tidak lagi diperdebatkan kebenaran dan keadilannya. Sedangkan dalam *nation state* seperti Indonesia di mana perekat kesatuan negara bukan lagi persamaan iman, tetapi persamaan bangsa, jenis, wilayah, atau sejarah tertentu – seperti misalnya sama-sama pernah dijajah oleh Belanda – maka pemberlakuan hukum Islam akan mengalami kendala. Kendala itu misalnya adanya warga negara yang tidak setuju dengan diberlakukannya hukum Islam, Karena memang mereka tidak meyakini kebenaran hukum Islam.<sup>29</sup>

Pada masa lalu, dalam rangka menghadapi tantangan modern, hukum Islam melakukan proses adaptasi yang dalam tahap awalnya melibatkan bantuan hukum Barat atau lebih tepatnya cenderung mengeliminir hukum Islam dengan mengadopsi hukum Barat. Untuk itu, respon yang pertama kali muncul dikalangan umat Islam adalah melakukan reformasi hukum tradisional Islam (fiqh klasik). Metode yang dilakukan adalah dengan menyeleksi materi-materi hukum yang ada dalam fiqh klasik yang masih sesuai dengan tuntutan hukum modern. Proses seleksi ini biasa disebut dengan *takkayyur*. Inilah yang dipraktekkan oleh Turki ketika menyusun hukum keluarga Islam tahun 1017. Demikian pula dengan hukum perceraian Mesir tahun 1920 dan 1929.<sup>30</sup>

Kemudian hasil seleksi materi hukum Islam klasik itu disusun menjadi sebuah hukum kodifikasi dan diundangkan oleh lembaga kenegaraan yang berwenang. Pada masa sekarang suara-suara untuk melakukan rekontruksi internal hukum Islam mulai muncul. Alasannya adalah kodifikasi tanpa didahului rekontruksi internal hanya akan membuat hukum Islam kesulitan beradaptasi dengan struktur masyarakat modern. Hal ini terjadi karena banyak prinsip-prinsip masyarakat modern yang belum dikenal oleh hukum Islam klasik seperti *nation state*, *civil society*, demokrasi dan konstitusionalisme, itulah makanya hukum Islam membutuhkan pembaharuan.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Muhyar Fanani, *Membumikan Hukum Langit...*, hlm. 89-90.

<sup>30</sup> NJ. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978), hlm. 186.

<sup>31</sup> Muhyar Fanani, *Membumikan Hukum Langit...*, hlm. 186.

Untuk melakukan pembaharuan tersebut hukum Islam yang terdapat dalam KHI yakni dengan melakukan proses desakralisasi KHI dengan *nation state*, kemudian dibarengi dengan usaha menjaga sakralisasi KHI dengan *nation state* sehingga, diharapkan akan memunculkan KHI yang responsif modernitas dan keindonesiaan. Usaha desakralisasi dan sesakralisasi KHI dengan demokrasi keduanya harus berkelindan tanpa ada dikotomi atau dualisme. Bagaimana hal itu bisa diwujudkan tentunya dengan perantara studi *hikmah* yang secara terus-menerus melakukan kontruksi internal dan eksternal terhadap hukum Islam terutama KHI.

### **Desakralisasi KHI *vis-à-vis* Civil Society**

Tiga tahapan telah dibahas yakni, melakukan desakralisasi dan sakralisasi KHI dengan HAM, demokrasi, *nation state*, dan *civil society*. Tahap lanjutan dari tiga tahapan tersebut yakni melakukan desakralisasi dan sakralisasi KHI dengan *civil society*. KHI selama ini hanya berlaku pada komunitas agama Islam, sedangkan komunitas diluar Islam tidak menjadi concern KHI. Lantas bagaimana agar KHI berlaku ketentuan hukumnya untuk semua komunitas agama yang ada di Indonesia? Maka perlu adanya kontruksi internal terhadap KHI sehingga KHI menemukan progresif modernitas dan keindonesiaan.

Langkah artikel ini, untuk melakukan kontruksi KHI agar progresif modernitas dan keindonesiaan, yakni dengan mengikuti alur pemikiran Muhammad Shahrur, yang mana tokoh pemikir dari Suriah ini adalah pemikir anak zamannya. Pandangan-pandangan selalu berpijak pada situasi dan kondisi zamannya. Ide-ide tentang *demokrasi*, *civil society*, *nation state*, dan optimalisasi ilmu pengetahuan dan teknologi, yang merupakan ide-ide khas abad ke-20/21 M, telah mempengaruhi jalan pikirannya.

Pikiran-pikirannya tentang hukum Islam juga tidak bisa lepas dari mainstream ini.<sup>32</sup> Tampak jelas bahwa Muhammad Shahrur tidak ingin menjadikan hukum Islam kehilangan konteks yang menjadikannya hanya menjadi “hukum langit” yang tidak membumi. Oleh karena itu, hukum Islam dalam pandangan Muhammad Shahrur adalah hukum sipil yang diproduksi secara

---

<sup>32</sup> Muhammad Shahrur, *Nahw Ushul-Jadidah li al-Fiqh al-Islam*, (Damaskus : al-Ahliyyath-Thiba'ah wa an-Naysr wa at-Tawzi>2000), hlm. 64-65.

demokratis dan diberlakukan dengan menggunakan instrument-instrumen negara modern. Ia ingin memadukan antara hukum Islam yang *notabene* adalah “hukum langit” dengan “ide-ide bumi” abad ke-20/21 M. Pandangan hukum yang demikian telah mempengaruhi konsepsinya tentang ijtihad dan juga mujtahid.<sup>33</sup>

Menurut Muḥammad Shaḥūr, manusia abad ini sudah mampu mengenal apa yang baik dan juga apa yang buruk bagi dirinya. Ini berbeda dengan manusia zaman Umayyah (661-750) atau era Abbasiyah (750-1258), di mana kemajuan akal dan IPTEK saat itu belum mampu membuat sharing idea sedemikian mudah. Oleh karena itu, wajar apabila peran mufti dan fuqaha demikian penting. Hal itu juga disebabkan karena informasi dan pengetahuan pada zaman itu hanya berputar-putar di kalangan terbatas dengan pusatnya adalah mufti dan fuqaha. Dewasa ini, informasi dan pengetahuan begitu mudah diakses sehingga orang bisa menjadi mufti dan fuqaha untuk dirinya sendiri.

Berangkat dari konteks zaman yang demikian, Muḥammad Shaḥūr benar ketika mengatakan bahwa yang dibutuhkan pada era sekarang bukan lagi mufti dan fuqaha, melainkan lembaga perwakilan yang benar-benar mampu mewakili dan menyerap kehendak rakyat yang sesungguhnya, sebagai representasi dari *civil society*. Sebab, hanya lembaga perwakilan seperti itulah yang akan mampu membuat perbedaan pandangan hukum dari para ilmuwan anggota komisi konsultatif benar-benar menjadi rahmat bagi seluruh rakyat.<sup>34</sup>

Pemihakan Muḥammad Shaḥūr yang tegas atas terwujudnya masyarakat madani menunjukkan bahwa dia sesungguhnya dipengaruhi oleh wacana global dunia Islam Kontemporer. Tidak bisa dipungkiri bahwa diskursus seputar *civil society* merupakan tema yang hangat diperbincangkan di dunia Islam, termasuk di Timur Tengah kontemporer.<sup>35</sup> Kebanyakan pengamat menyimpulkan bahwa untuk kasus Timur Tengah, perdebatan seputar *civil society* selalu berputar pada masalah

---

<sup>33</sup> Muhyar Fanani, *Fiqh Madani...*, hlm. 193.

<sup>34</sup> Lihat pula Muhyar Fanani, *Fiqh Madani...* hlm. 196-197.

<sup>35</sup> Lihat, misalnya, Emmanuel Sivan, “The Islamic Resurgence: Civil Society Strikes Back“, *Journal of Contemporary History*, 25, (1990), hlm. 353-364; Michael Hudson, “After the Gulf War: Prospect for Democratization in the Arab“, *Middle East Journal*, 45. No. 3 (1991), hlm. 407-426; John Esposito and James Piscatori, “Democratization and Islam“, *Middle East Journal*, 45. No. 3 (1991), hlm. 427-440.

hubungan antara negara dan masyarakat. Muhammad Shahjuri pun tidak lepas dari itu, sebagaimana akan dibuktikan dalam bagian ini.<sup>36</sup>

Ijtihad bagi Muhammad Shahjuri adalah upaya kolektif untuk memahami ayat-ayat hukum dengan menggunakan sistem pengetahuan modern sehingga terkuak *hikmah* Allah dan kemudian membentuk perundang-undangan dalam cakupan *hikmah* Allah tersebut melalui lembaga perwakilan nasional.<sup>37</sup> Dengan pengertian ijtihad seperti itu, Muhammad Shahjuri membagi ijtihad ke dalam dua level, yakni level memahami ayat-ayat hukum dan level membentuk perundang-undangan melalui lembaga perwakilan nasional. Konsep Muhammad Shahjuri tentang ijtihad ini dapat ditarik beberapa kesimpulan : (1) ijtihad tidak mungkin dilakukan secara individual, tetapi harus dilakukan secara kolektif, dan (2) ijtihad hanya dapat dilakukan oleh orang-orang yang berilmu, baik ilmu-ilmu agama, ilmu-ilmu sosial kemanusiaan, maupun ilmu-ilmu kealaman; ketiga, produk ijtihad bukan lagi berupa fatwa, melainkan berupa perundang-undangan; dan keempat ijtihad tidak bisa lepas dari lembaga perwakilan nasional sebab hanya lembaga inilah yang memiliki otoritas untuk memproduksi undang-undang.

Konsepsi baru ijtihad Muhammad Shahjuri ini secara otomatis berakibat pada berubahnya jawaban atas pertanyaan siapa sesungguhnya yang berhak untuk berijtihad, atau dengan kata lain, siapa sesungguhnya mujtahid itu.<sup>38</sup> Menindak lanjuti ijtihad Muhammad Shahjuri tersebut di sinilah kemudian ada upaya yang semestinya dibangun yakni dengan melakukan progresifitas hukum. Salah satu upayanya dengan melakukan desakralisasi KHI dengan *civil society* di samping juga berpijak pada sakralisasi KHI dengan *civil society* sehingga, cita-cita untuk mewujudkan KHI yang progresif modernitas dan keindonesiaan segera terwujud.

### **Desakralisasi KHI vis-à-vis Konstitusionalisme**

Konstitusionalisme adalah topik akhir dalam artikel ini, sebagai upaya kontruksi hukum keluarga Islam dalam KHI. Setelah KHI dilakukan re-ijtihad

<sup>36</sup> Muhyar Fanani, *Fiqh Madani...*, hlm. 310.

<sup>37</sup> Muhammad Shahjuri, *Nahw Ushul-al-Jadidah li al-Fiqh al-Islam*, (Damaskus : al-Ahliyyath-Thiba'ah wa an-Naysr wa at-Tawzi>2000), hlm. 55-56, 60, 193, 207-208, lihat pula Muhyar Fanani, *Fiqh Madani ...*, hlm. 193.

<sup>38</sup> Muhyar Fanani, *Fiqh Madani...*, hlm. 194.

secara internal yakni dengan melakukan desakralisasi dan sakralisasi dengan HAM, *demokrasi*, *nation state*, *civil society*, selanjutnya berusaha mengupayakan desakralisasi dan sakralisasi KHI dengan *konstitusionalisme*, maksudnya adalah untuk mengusung KHI yang pada saat ini berbentuk Inpres (Intruksi Presiden) menjadi berbentuk Undang-Undang sehingga, kedudukan KHI bersifat nasional.

Dengan demikian KHI memiliki kekuatan hukum yang kuat dan menjadi nomenklatur masyarakat Indonesia, tanpa pengecualian. KHI harus menemukan momentum itu, sehingga KHI ketika berwujud Undang-Undang pemberlakuan hukumnya tidak sebatas untuk komunitas umat Islam saja namun semua komunitas wajib taat atas ketentuan hukum yang termaktub dalam KHI. Semangat untuk melakukan kontruksi hukum keluarga Islam, telah dipopulerkan oleh Abdullahi Ahmed an-Na'im – tawaran rekontruksi hukum public Islam – menurutnya jelas bahwa hukum Islam membutuhkan rekontruksi internal ketika harus bersentuhan dengan realitas modern seperti *nation-state*, *demokrasi*, *konstitusionalisme*, dan *civil society*, cara melakukan rekontruksi internal bisa dimulai dari mana pun.<sup>39</sup>

Lebih lanjut Abdullahi Ahmed an-Na'im berpandangan bahwa, selama ini *konstitusionalisme* Islam lama menjadi diskriminasi karena dibangun berdasarkan asumsi klasik yang berpijak pada ayat-ayat Madaniyah. Akibatnya, tidak ada nuansa *egalitarianisme* antara warga negara satu dengan lainnya. Misalnya, warga muslim dianggap warga kelas satu, sedangkan non-muslim menjadi kelas dua. Laki-laki dianggap warga yang dominan dalam hak-hak tertentu dari pada perempuan. *Konstitusionalisme* modern Islam harus berpijak pada ayat-ayat Makkiyah agar bisa bersifat non diskriminatif dan egaliter. Semua warga negara di mata hukum modern Islam adalah sama kedudukannya.<sup>40</sup> Namun, konsep baru ini, menurut Abdullahi Ahmed an-Na'im, hanya dapat dicapai apabila umat Islam menerapkan teori naskh Mahmud Muhammad Taha.<sup>41</sup> Melalui semangat gurunya Abdullahi Ahmed an-Na'im berkeyakinan akan terjadi pula reformasi

<sup>39</sup> Muhyar Fanani, *Membumikan Hukum Langit...*, hlm. 169.

<sup>40</sup> Lihat misalnya dalam dokumen yang dihasilkan oleh University al-Azhar Cairo tahun 1978 yang berjudul "Proposal Konstitusi Islam" yang tidak memasukkan warga non-Muslim sebagai warga Negara. Baca Al-Azhar, *Majma' al-Buhuts al-Islamiya, Idarat as-Saktariya al-Faniyah* (Cairo: Council for Islamic Research, 5 Oktober 1978), hlm. 189-190.

<sup>41</sup> Muhyar Fanani, *Membumikan Hukum Langit...*, hlm. 186.

*konstitusionalisme* Islam. Sehingga dari semangat itu, artikel inipun ikut membangun reformasi itu, komitmen untuk mendudukkan KHI yang sesuai dengan konstitusionalisme menjadi terwujud.

Karena konstitusionalisme itu sendiri bermakna segala perangkat hukum yang mengendalikan, membagi, dan membatasi kekuasaan dan fungsi pemerintah sesuai dengan aspirasi seluruh rakyat. Dengan kata lain, konstitusionalisme juga berarti seperangkat hukum, lembaga, dan adat yang diambil dari prinsip-prinsip nalar untuk mencapai tujuan tertentu sesuai dengan kesepakatan komunitas yang setuju untuk diperintah.<sup>42</sup> Dengan demikian KHI-pun harus sesuai dengan kesepakatan komunitas bersama. Konstitusionalisme Islam, dalam pandangan Abdullahi Ahmed an-Na'im, memiliki dua problem dasar yang sulit diselesaikan bila hanya berangkat dari paradigma lama. Dua problem itu adalah problem tentang kekuasaan tertinggi (*sovereignty*) dan problem tentang kewarganegaraan (*citizenship*).<sup>43</sup>

Problem pertama muncul karena kita belum memiliki seperangkat prosedur dan proses yang baku tentang hubungan antara kekuasaan suci Tuhan dengan *ummah*, siapa yang berhak menjadi pemimpin (pemegang kekuasaan), bagaimana proses memilih pemimpin, bagaimana mengontrolnya, dan bagaimana tatacara penyelenggaraan kekuasaan secara tepat. Kalaupun kekuasaan Tuhan diterjemahkan menjadi kekuasaan *ummah*, siapa yang termasuk dalam kategori *ummah* itu? inilah yang akhirnya menjadi problem kedua, problem kewarganegaraan. Bukankah hukum Islam selama ini hanya memasukkan warga muslim saja sebagai *ummah* dan tidak memasukkan warga non-muslim? Diskriminasi semacam ini dibuktikan dengan adanya konsep *kafir zimmi* dalam paradigma lama hukum Islam. Padahal, konstitusionalisme modern sangat anti dengan diskriminasi berdasarkan agama.<sup>44</sup>

Artikel ini akan mengintegrasikan antara kekuasaan Tuhan dengan kekuasaan *ummah* tersebut, yakni dengan upaya melakukan desakralisasi KHI dengan konstitusionalisme, kemudian sebaliknya tetap melestarikan sakralisasi

---

<sup>42</sup> Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Dekontruksi Hukum Islam*, hlm. 70-71, Lihat Pula Muhyar Fanani, *Membumikan Hukum Langit...*, hlm. 185.

<sup>43</sup> Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Dekontruksi Hukum Islam*, hlm. 81.

<sup>44</sup> Muhyar Fanani, *Membumikan Hukum Langit...*, hlm. 185.

KHI dengan konstitusionalisme tersebut, sehingga KHI yang dimaksud dalam artikel ini ingin menyempurnakan KHI sebelumnya yang sifatnya masih progresif dan modernis. Penyempurnaan itu KHI yang dimaksud dalam artikel ini, yakni menjadikan KHI yang progresif modernitas dan keindonesiaan. Pada akhirnya dari sekian rangkaian pembahasan studi Islam terkait dengan kajian hukum keluarga Islam di atas, artikel ini ingin mengusung sebuah gagasan yakni agar hukum keluarga Islam yang termaktub dalam KHI untuk relevansi modernitas dan memiliki eksistensi keindonesiaan, yakni dengan upaya mengindonesiakan Islam dan mengislamkan Indonesia.

### **Kesimpulan**

Melalui pemetaan tersebut di atas, akhirnya berkesimpulan bahwa studi Islam dalam pengkajain hukum keluarga Islam di Indonesia perlu ada langkah-langkah, sebagai upaya untuk melakukan koherensi antara Kompilasi Hukum Islam (KHI) dengan HAM, *demokrasi*, *nation state*, *civil society* dan *konstitusionalisme*, juga dimaksudkan untuk melakukan progresifitas hukum sehingga Kompilasi Hukum Islam (KHI) agar senantiasa relevan dengan modernitas dalam konteks keindonesiaan. Oleh karena itu, tawaran dalam artikel ini adalah menjadikan paradigma di balik KHI yang selalu mengindahkan *h<sub>u</sub>dudi* (limit, batas), sehingga antara wilayah sakralitas dan desakralitas selalu koheren.

Studi *h<sub>u</sub>dudi* pada dasarnya adalah konsep desakralitas, dengan kata lain studi *h<sub>u</sub>dudi* merupakan penegas dari desakralitas yang tetap menjaga nilai-nilai sakralitasnya. Konsep desakralitas itulah kemudian memunculkan progresifitas hukum keluarga Islam yang senantiasa relevan, modern dalam konteks keindonesiaan. Konsekuensi yang bakal muncul dalam gagasan desakralisasi atas penggunaan studi *h<sub>u</sub>dudi* adalah akan terbentuk Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang berbasis madani. Kompilasi Madani akan terbangun apabila dibingkai oleh Fiqh Madani, dianut oleh masyarakat madani, dan dijadikan dasar oleh negara madani termasuk dalam konteks keindonesiaan sebagai negara Pancasila.

Relevansi dan modernitas Kompilasi Hukum Islam (KHI) akan bersifat madani apabila mampu melakukan proses dua arah yakni (1) mengkompilasikan KHI koheren dengan HAM dan meng-hak asasikan HAM koheren dengan KHI,

selanjutnya (2) mengkompilasikan KHI koheren dengan demokrasi dan mendemokraskan demokrasi koheren dengan KHI, (3) mengkompilasikan KHI koheren dengan *nation state* dan menasionalisasikan *nation state* koheren dengan KHI, (4) mengkompilasikan KHI koheren dengan *civil society* dan mensipilkan *civil society* koheren dengan KHI dan kemudian (5) mengkompilasikan KHI koheren dengan konstitusionalisme dan mengkonstitusikan konstitusionalisme koheren dengan KHI. Proses dua arah (*simbiosis*) tersebut sampai pada gagasan negara yakni melakukan nasionalisasi hukum Islam dan Islamisasi hukum nasional, kemudian ditutup dengan mengindonesiakan Islam dan mengislamkan Indonesia.

#### Daftar Pustaka

- ‘Imarah, Muhammad, *Al-Islam wa as-Sulthah ad-Diniyyah*, Kairo: Daar ath-Thaqafah al-Jadidah, 1979.
- al-Azhar, *Majma’ al-Buhuts al-Islamiya, Idarat as-Saktariya al-Faniyah*, Cairo: Council for Islamic Research, 5 Oktober 1978.
- an-Na’im, Abdullah Ahmed, “al-Qur’an, Syariah dan HAM : Kini dan di Masa Depan”, *Jurnal Islamika*, No. 2 Oktober-Desember 1993.
- , “Mahmud Muhammed Taha and The Crisis in Islamic Law Reform: Implication for Interreligious Relations”, *Journal of Ecumenical Studies*, Temple University, Volume 25, Winter 1988, Number 1.
- , *Dekontruksi Hukum Islam (Toward an-Islamic Reformation : Civil Liberties, Human Right and International Law)*, alih bahasa : Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani, Yogyakarta : LKiS dan Pustakan Pelajar, 1994.
- , *Islam dan Negara Sekular: Menegosiasikan Masa Depan Syariah*, terj. Sri Murniati, cet. ke-1, Bandung : Mizan , 2007.
- , *Toward an-Islamic Reformation : Civil Liberties, Human Right and International Law*, Syracuse : Syracuse University Press, 1990.
- Chandrakirana, Kamala, “Mekanisme HAM Nasional bagi Perempuan Indonesia”, *Newsletter Komnas Perempuan*, ed. 5, September 2010.
- Coulson, NJ., *A History of Islamic Law*, Edinburgh : Edinburgh University Press, 1978.
- Esposito, John L., “Secular Bias and Islamic Revivalism”, *The Chronicle of Higher Education*, 26, 1993, A 44, sebagaimana dikutip oleh Bachtiar Effendy, “Islam dan Demokrasi: Mencari sebuah sintesa yang

- memungkinkan”, dalam M. Nasir Tamara dan Elza Peldi Taher (ed.), *Agama dan Dialog Antar Peradaban*.
- Esposito, John L., and James Piscatori, “Democratization and Islam“, *Middle East Journal*, 45. No. 3, 1991.
- Fanani, Muhyar, *Fiqh Madani: Kontruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, Yogyakarta: LKiS, 2009.
- , *Membumikan Hukum Langit: Nasioanalisis Hukum Islam dan Islamisasi Hukum Nasional Pasca Reformasi*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008.
- Fukuyama, Francis, *The End of History and The Last Man*, New York : The Free Press, 1992.
- Hudsen, Michael, “After the Gulf War: Prospect for Democratization in the Arab”, *Middle East Journal*, 45. No. 3, 1991.
- Huntington, Samuel P., *The Third Wave: Democratization in The Late Twentieth Century*, Norman and London : University of Oklahoma Press, 1991.
- Kohn, Hans, *Nasionalisme: Arti dan Sejarahnya*, terj. Sumantri Mertodipuro, Jakarta : Erlangga, 1984.
- Ma’arif, Ahmad Syafi’i, *Islam as the Basic of State: A Study of the Islamic Political Ideas as Reflected in the Constituent Assembly Debates in Indonesia*, Artikel Ph.D, University of Chicago, 1983.
- Shahjūr, Muḥammad, *Nahw Ushūl-al-Jadīdah li al-Fiqh al-Islām*, Damaskus : al-Aḥādīḥ-Ṭhibāḥ wa an-Naysr wa at-Tawzī, 2000.
- Sherman, Dennis, *Western Civilization: Images and Interpretations*, New York: Alfred A. Knopf. Inc, 1987.
- Sivan, Emmanuel, “The Islamic Resurgence: Civil Society Strikes Back“, *Journal of Contemporary History*, 25, 1990.
- Sjadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta : UI-Pres, 1990.