

BAB II

TINJAUAN PUSTAKA

A. Landasan Teori

Teori merupakan serangkaian konsep, pendefinisian, proporsi yang saling berkaitan dan bertujuan untuk memberi gambaran yang sistematis tentang suatu fenomena pada umumnya.¹ Fungsi teori dalam kajian ilmiah adalah untuk memberikan arahan atau petunjuk serta menjelaskan gejala yang diamati. Teori juga dapat digunakan sebagai pisau analisis untuk memecahkan permasalahan (*problem solving*).² Menurut Sudikno, teori hukum adalah teorinya ilmu hukum. Teori hukum berhubungan dengan hukum pada umumnya dan dikenal sebagai meta teori ilmu hukum.³ Teori hukum digunakan untuk menyelesaikan masalah-masalah hukum tertentu yang mendasar, yang berkaitan dengan masalah-masalah hukum positif (*legal problems, legislations issues, regulations disputes*) tetapi jawabannya tidak dapat dicari atau diketemukan dalam hukum positif (peraturan perundang-undangan).⁴ Menurut Arief, teori hukum berfungsi untuk menjelaskan, menilai dan memprediksi dengan metode interpretasi suatu peraturan perundang-undangan, yang digunakan dalam praktik hukum dan secara rasional dikaji konsistensinya dalam kerangka sistem hukum yang berlaku.⁵

Adapun kerangka teori merupakan landasan dari teori atau dukungan teori dalam membangun atau memperkuat kebenaran dari permasalahan yang

¹ Masri Singarimbun & Sofyan Effendi, *Metode Penelitian Survey*, LP3ES, Jakarta, 1997, hlm.17.

² JJ. M. Wuisman, *Penelitian Ilmu-ilmu Sosial, Asas-Asas*, Penyunting M. Hisyam, Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia, Jakarta, 1996, hlm. 203.

³ Sudikno Mertokusumo, *Teori Hukum*, Cahaya Atma Pustaka, Yogyakarta, 2012, hlm. 3.

⁴ *Ibid*, hlm.4.

⁵ Bernard Arief Sidharta, *Ilmu Hukum Indonesia : Upaya Pengembangan Ilmu Hukum Sistemik yang Responsif terhadap Perubahan Masyarakat*, Genta Publishing, Yogyakarta, 2013, hlm.69.

dianalisis.⁶ Kerangka teori diarahkan secara ilmu hukum dan mengarahkan diri kepada unsur hukum.⁷

Untuk membahas permasalahan yang telah ditetapkan, maka dikemukakan teori-teori yang relevan dan sesuai dengan permasalahan (fokus kajian) yang diteliti.

1. Kemashlahatan Hukum Islam (*al-Maqashid Syariah*)

Kata *maqshud-maqashid* dalam ilmu *nahwu* disebut dengan *maf'ul bih* yaitu sesuatu yang menjadi obyek, oleh karenanya kata tersebut dapat diartikan dengan tujuan atau beberapa tujuan. Adapun *asy-Syariah*, merupakan bentuk subyek dari akar kata *syara'a* yang artinya adalah “jalan menuju sumber air sebagai sumber kehidupan.”⁸ Oleh karenanya secara terminologis, *al-Maqashid Syariah* dapat diartikan sebagai tujuan-tujuan ajaran Islam atau dapat juga dipahami sebagai tujuan-tujuan pembuat syariat (Allah SWT) dalam menggariskan ajaran Islam. *Al-Mashlahah al-Mursalah* – lazim disebut juga dengan istilah “*istislah*” – adalah salah satu dari hasil *ijtihad* melalui *al-ra'yu* (akal) manusia.⁹ Muhammad Tahir memahaminya sebagai teori hukum.¹⁰ Imam Malik (w.759) adalah penyusun teori *al-Mashlahah al-Mursalah*, yang dapat diterjemahkan “untuk kepentingan umum.”¹¹

Menurut Imam Malik kepentingan atau kemaslahatan umum adalah salah satu dari sumber-sumber *syariah*, dengan tiga syarat yaitu : (1) kepentingan umum atau kemaslahatan umum itu bukan hal-hal yang berkenaan dengan ibadah, (2) kepentingan atau kemaslahatan umum itu harus selaras dengan jiwa

⁶ JJ. M. Wuisman, *Penelitian Ilmu-ilmu Sosial, Asas-Asas*, Penyunting M. Hisyam, Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia, Jakarta, 1996, hlm. 203.

⁷ M. Solly Lubis, *Filsafat Ilmu dan Penelitian*, Mandar Madju, Bandung, 1994, hlm. 80.

⁸ Ibn Mansur al-Afriqi, *Lisan al- 'Arab*, Juz VIII. Dar ash-Shadr, Beirut, t.t, hlm. 175.

⁹ Istilah lain untuk “*istislah*” adalah “*mashlahah-mursalah*”, yaitu: “pembinaan (penetapan) hukum berdasarkan *maslahat* (kebaikan, kepentingan) yang tidak ada ketentuannya dari *syara'*, baik ketentuan secara umum atau secara khusus.” Lihat: Ahmad Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, Bulan Bintang, Jakarta 1984.

¹⁰ Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum : Suatu Studi Tentang Prinsip-Prinsipnya Dilihat Dari Segi Hukum Islam, Implementasinya Pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini*, Kencana Prenada Media Group, Jakarta 2010, hlm.9.

¹¹ *Ibid.*

syari'ah dan tidak boleh bertentangan dengan salah satu sumber *syari'ah* itu sendiri, dan (3) kepentingan atau kemaslahatan umum itu haruslah merupakan sesuatu yang esensial (diperlukan) dan bukan hal-hal yang bersifat kemewahan. Hal-hal yang diperlukan atau dibutuhkan merupakan upaya yang berkaitan dengan lima tujuan hukum Islam sebagaimana dirumuskan oleh Syatibi yaitu untuk melindungi agama, kehidupan, akal, keturunan dan harta benda.¹² Kelimanya ini dikenal dengan sebutan *al-Maqashid Syariah*.

Dalam pandangan Syathibi, Allah SWT menurunkan syariat (aturan hukum) bertujuan untuk menciptakan kemaslahatan dan menghindari kemadharatan (*jalbul mashalih wa dar'ul mafasid*), baik di dunia maupun di akhirat. Aturan-aturan dalam *syariah* tidaklah dibuat untuk *syariah* itu sendiri, melainkan dibuat untuk tujuan kemaslahatan.¹³ Sejalan Syathibi, Abu Zahrah juga menyatakan bahwa tujuan hakiki Islam adalah kemaslahatan. Tidak ada satu aturan pun dalam *syariah* baik dalam al-Qur'an dan as-Sunnah melainkan di dalamnya terdapat kemaslahatan.¹⁴ Dapat dipahami bahwa serangkaian aturan yang telah digariskan oleh Allah SWT dalam *syariah* adalah untuk membawa manusia dalam kondisi yang baik dan menghindarkannya dari segala hal yang membuatnya dalam kondisi yang buruk, tidak saja di kehidupan dunia namun juga di akhirat. Kata kunci yang kerap disebut kemudian oleh para sarjana muslim adalah *maslahah* yang artinya adalah kebaikan, di mana barometernya adalah *syariah*.¹⁵

Adapun kriteria *maslahah*, (*dawabith al-maslahah*) terdiri dari dua bagian: *pertama*, *maslahat* itu bersifat mutlak, artinya bukan relatif atau subyektif yang akan membuatnya tunduk pada hawa nafsu.¹⁶ *Kedua*; *maslahat* itu bersifat universal (*kulliyah*) dan universalitas ini tidak bertentangan dengan sebagiannya

¹² *Ibid.*

¹³ Fathi ad-Daraini, *al-Manahij al-Ushuliyyah fi Ijtihad bi al-Ra'yi fi al-Tasyri*, Dar al-Kitab al-Hadis, Damsyik, 1975, hlm. 28.

¹⁴ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, Dar al-Fikr al-'Arabi, Mesir, 1958, hlm. 336.

¹⁵ Abdul Chair Ramadhan, *Hukum Pengelolaan Sumber Daya Alam Berbasis Kemaslahatan Islam*, Lisan Hal, Jakarta, 2014, hlm.18.

¹⁶ Muhammad Khalid Mas'ud, *Shatibi's of Islamic Law*, Islamic Research Institute, Islamabad, 1995, hlm. 157-159.

(*juziyyat*). Terkait dengan hal tersebut, Syathibi kemudian mengatakan bahwa agar manusia dapat memperoleh kemaslahatan dan mencegah kemadharatan maka ia harus menjalankan syariah, atau dalam istilah yang ia kemukakan adalah “*Qashdu asy-Syari’ fi Dukhul al-Mukallaf tahta Ahkam asy-Syari’ah*” (maksud Allah mengapa individu harus menjalankan syariah). Individu yang telah melaksanakan syariah, maka ia akan terbebas dari ikatan-ikatan nafsu dan menjadi hamba yang - dalam istilah Syathibi - *ikhtiyaran* dan bukan *idhtiraran*.¹⁷

Selanjutnya *masalahah* dapat dibagi menjadi tiga bagian yang berurutan secara hierarkhis, yaitu *dharuriyyat* (*necessities/primer*), *hajjiyyat* (*requirements/sekunder*), dan *tahsiniyyat* (*beautification/tersier*).¹⁸

- 1) *Maslahat dharuriyyat* adalah sesuatu yang harus ada, dilaksanakan untuk mewujudkan kemaslahatan yang terkait dengan dimensi duniawi dan ukhrawi. Apabila hal ini tidak ada, maka akan menimbulkan kerusakan bahkan hilangnya hidup dan kehidupan seperti makan, minum, shalat, puasa, dan ibadah-ibadah lainnya.¹⁹ Ada lima tujuan dalam *masalahah dharuriyyat* ini, yaitu untuk menjaga agama (*hifdzud-din*), menjaga jiwa (*hifdzun-nafs*), menjaga keturunan (*hifdzun-nasl*), menjaga harta (*hifdzul-maal*), dan menjaga akal (*hifdzul-aql*).
- 2) *Maslahah hajjiyyat* adalah sesuatu yang sebaiknya ada sehingga dalam melaksanakannya leluasa dan terhindar dari kesulitan. Kalau sesuatu ini

¹⁷ Imam Syathibi, *al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari’ah*, Juz. I, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut: t.t., hlm. 128.

¹⁸ Teori hirarki kebutuhan ini kemudian diambil oleh William Nassau Senior yang menyatakan bahwa kebutuhan manusia itu terdiri dari kebutuhan dasar (*necessity*), sekunder (*decency*), dan kebutuhan tertier (*luxury*). Bandingkan juga dengan pembagian al-Juwaini tentang *al-Maqashid Syari’ah*, ia membagi menjadi lima tingkatan jika dilihat dari ‘illah-nya, yaitu: yang masuk kategori *daruriyat* (primer), *al-hajat al-ammah* (sekunder), *makramat* (tersier), sesuatu yang tidak masuk kelompok *daruriyyat* dan *hajjiyyat*, dan sesuatu yang tidak termasuk ketiga kelompok sebelumnya. Abd al-Malik ibn Yusuf Abu al-Ma’ali al-Juwaini, *Al-Burhan fi Usul al-Fiqh*, Juz II, Dar al-Ansar, Kairo, 1400 H, hlm. 923-930. Bandingkan juga dengan hirarki *al-masalih* yang diintrodusir oleh Asmuni, yaitu *pertama: al-masalih al-hayawiyah*, *kedua: al-masalih al-aqliyah* dan *ketiga: al-masalih al-ruhiyah*. Lihat: Asmuni, “Penalaran Induktif Syatibi dan Perumusan al-Maqasid Menuju Ijtihad yang Dinamis”, dalam www.yusdani.com/. Diunduh tanggal 10 Juni 2013, jam: 21.30 WIB.

¹⁹ Imam Syathibi, *al-Muwafaqat...op.cit*, Juz. II, hlm. 7.

tidak ada, maka ia tidak akan menimbulkan kerusakan atau kematian, namun demikian akan berimplikasi adanya *masyaqqah* dan kesempitan.²⁰

- 3) *Maslahah tahsiniyyat* adalah sesuatu yang tidak mencapai taraf dua kategori di atas. Hal-hal yang masuk dalam kategori *tahsiniyyat* jika dilakukan akan mendatangkan kesempurnaan dalam suatu aktivitas yang dilakukan, dan bila ditinggalkan maka tidak akan menimbulkan kesulitan. Pemahaman nilai serta ide yang terkandung dalam teks-teks otoritatif, dalam hal ini al-Qur'an dan as-Sunnah, tidak dapat dipisahkan dari pemahaman terhadap *al-Maqashid Syariah*. Seseorang yang berupaya menderivasikan nilai dan ide tersebut ke dalam tataran praksis, maka tidak akan memberikan efek positif dan kemaslahatan jika ia tidak dapat menginternalisasikan *al-Maqashid Syariah* dalam proses tersebut.

Kemaslahatan umum dalam perspektif *al-Maqashid Syariah* tercipta dengan adanya suatu kondisi yang stabil (ketentraman dan ketertiban).

2. Penerimaan Hukum Islam

Setidaknya terdapat tiga teori yang berhubungan dengan penerimaan hukum Islam di Indonesia, yakni teori *receptio in complexu*, teori *receptie*, dan teori *receptio a contrario*, ketiga teori tersebut memiliki karakter yang berbeda satu sama lainnya. Ketiga teori tersebut dimunculkan dalam masa yang berbeda. Teori *receptio in complexu* sebagai teori pertama diperkenalkan oleh Lodewijk Willem Christian Van Den Berg (1845–1927). Teori ini bermakna bahwa hukum yang diyakini dan dilaksanakan oleh seseorang sesuai dengan agama yang diimaninya. Oleh sebab itu, jika seseorang beragama Islam, maka secara langsung hukum Islam-lah yang berlaku baginya, demikian seterusnya. Dengan kata lain, teori ini dapat dipadankan dengan sebutan “teori penerimaan secara kompleks atau sempurna”.²¹

Berlakunya teori *receptio in complexu* menunjuk kepada suatu periode dimana hukum Islam diberlakukan sepenuhnya bagi orang Islam. Sejak adanya kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara. Pemerintah kolonial Belanda kemudian

²⁰ *Ibid.*, hlm. 9.

²¹ Muhammad Daud Ali, *Bangunan-Bangunan Islam*, Bintang, Jakarta, 1968, hlm.4.

memberlakukan hukum Islam bagi umat Islam, khususnya hukum perkawinan dan hukum waris, yang kemudian disebut dengan hukum kekeluargaan. Untuk menjamin pelaksanaan hukum tersebut, pemerintah kolonial Belanda mengeluarkan peraturan *Resolutie der Indische Regeering* pada tanggal 25 Mei 1760, yang kemudian dikenal dengan *Compendium Freijer*. Pada Pasal 75 *Regeering-Reglement* (RR) tahun 1885, dinyatakan bahwa: oleh hakim Indonesia, hendaklah diberlakukan Undang-Undang Agama (*Godsdienstige Wetten*).

Teori *receptio in complexu* ini kemudian dibantah oleh Christian Snouck Hurgronje (1857–1936) dengan teori *receptie*. Teori ini selanjutnya ditumbuhkembangkan oleh pakar hukum adat Cornelis Van Vollenhoven (1874–1933) dan Bertrand Ter Haar (1892–1941). Teori *receptie* berawal dari kesimpulan yang menyatakan bahwa hukum Islam baru diakui dan dilaksanakan sebagai hukum ketika hukum adat telah menerimanya. Dapat dipahami bahwa hukum Islam berada di bawah hukum adat.²² Oleh karena itu, jika didapati hukum Islam dipraktekkan di dalam kehidupan masyarakat pada hakikatnya ia bukanlah hukum Islam melainkan hukum adat. Teori ini dapat pula dipadankan dengan sebutan “teori penerimaan”.²³

Berlakunya teori *receptie*, menunjuk kepada periode penerimaan hukum Islam oleh hukum adat. Melalui *Indische Statsregeling* (IS) yang diundangkan dalam Stbl.1929, disebutkan bahwa hukum Islam dicabut dari tata hukum Hindia Belanda. Pasal 134 ayat (2) IS tahun 1929 berbunyi:²⁴

“Dalam hal terjadi perkara perdata antara sesama orang Islam, akan diselesaikan oleh hakim agama Islam apabila hukum adat mereka menghendakinya dan sejauh itu tidak ditentukan lain dengan suatu ordonansi.”

Selanjutnya pada tahun 1937, pemerintah kolonial Belanda mengemukakan gagasan bahwa wewenang Pengadilan Agama yang mengadili

²² Usaha untuk meredam gerak maju hukum Islam didasarkan kepada teori *receptie*. Hukum Islam dianggap sebagai hukum jika telah dilegalisasi oleh hukum adat. Oleh karenanya, jika hukum yang diterapkan adalah hukum Islam, namun menurut ketentuan hukum tertulis (Pasal 131 IS), ia bukanlah hukum Islam melainkan hukum adat.

²³ Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam*, Rajawali Press, Jakarta, 2004, hlm.242-243.

²⁴ Lihat : Pasal 134 ayat (2) *Indische Statsregeling* tahun 1929.

masalah kewarisan sejak tahun 1882 dialihkan menjadi wewenang Pengadilan Negeri. Melalui Stbl 177, kewenangan Pengadilan Agama dalam mengadili masalah kewarisan dicabut, dengan alasan bahwa hukum waris belum diterima sepenuhnya oleh hukum adat. Kemudian, teori *receptie* ini mendapat bantahan keras dari pemikir Islam Indonesia, yakni oleh Hazairin (1906–1975), dikatakan olehnya teori *receptie* adalah “teori Iblis”, karena bertujuan untuk menghapus hukum Islam. Selanjutnya Hazairin mengemukakan teori *receptie exit*, maksudnya bahwa teori ini harus *exit* (keluar) dari teori hukum nasional Indonesia karena bertentangan dengan UUD 1945 serta bertentangan dengan al-Qur’an dan al-Hadits.²⁵

Pada masa selanjutnya, teori *receptie exit* ini dikembangkan oleh Sajuti Thalib (1929–1990) dengan nama teori *receptio a contrario*. Teori ini dikenal sebagai teori “pematah” atau “menggagalkan”, karena teori ini menyatakan pendapat yang sama sekali berlawanan arah dengan teori *receptie*. Menurut teori ini justru hukum adat-lah yang berada di bawah hukum Islam dan harus sejiwa dengan hukum Islam. Dengan sebutan lain, hukum adat baru dapat berlaku jika telah dilegalisasi oleh hukum Islam.²⁶ Selanjutnya, terdapat pula teori eksistensi yang mendukung teori *receptio a contrario*. Teori eksistensi ini menegaskan bahwa hukum Islam sebagai salah satu sumber hukum nasional diakui dan berhubungan dengan hukum nasional dalam pembentukan hukum.²⁷

1. Relasi Agama dengan Negara

Para ahli merumuskan beberapa teori untuk menganalisa relasi agama dengan negara yang antara lain dirumuskan dalam 3 (tiga) paradigma, yaitu paradigma integralistik, paradigma simbiotik, dan paradigma sekularistik.

1) Paradigma Integralistik (*Unified Paradigm*)

Secara umum teori integralistik dapat dinyatakan sebagai kesatuan yang seimbang dan terdiri dari berbagai entitas. Entitas disini memiliki sifat

²⁵ Hazairin, *Tujuh Serangkai Tentang Hukum*, Tinta Mas, Jakarta, 1974, hlm.116.

²⁶ H. Sayuti Thalib, *Receptio a Contrario, Hubungan Hukum Adat Dengan Hukum Islam*, Bina Aksara, Jakarta, 1985, hlm.58-63.

²⁷ H. Ichtijanto SA, *Hukum Islam dan Hukum Nasional*, INDHILL Co, Jakarta, 1990, hlm.86-87.

yang berbeda satu sama lain. Perbedaan itu tidak berarti saling menghilangkan justru saling melengkapi, saling menguatkan dan bersatu. Dalam kaitannya dengan relasi negara dan agama, menurut paradigma integralistik, antara negara dan agama menyatu (*integrated*). Negara selain sebagai lembaga politik juga merupakan lembaga keagamaan. Menurut paradigma ini, Kepala Negara adalah pemegang kekuasaan agama dan kekuasaan politik. Pemerintahannya diselenggarakan atas dasar "kedaulatan Ilahi" (*divine sovereignty*), karena pendukung paradigma ini meyakini bahwa kedaulatan berasal dan berada di "tangan Tuhan".²⁸

2) Paradigma Simbiotik (*Symbiotic Paradigm*)

Secara umum, teori simbiotik dapat didefinisikan sebagai hubungan antara dua entitas yang saling menguntungkan bagi peserta hubungan. Dalam konteks relasi negara dan agama, bahwa antara negara dan agama saling memerlukan. Dalam hal ini, agama memerlukan negara karena dengan negara, agama dapat berkembang. Sebaliknya, negara juga memerlukan agama, karena dengan agama, negara dapat berkembang dalam bimbingan etika dan moral-spiritual. Karena sifatnya yang simbiotik, maka hukum agama masih mempunyai peluang untuk mewarnai hukum-hukum negara, bahkan dalam masalah tertentu tidak menutup kemungkinan hukum agama dijadikan sebagai hukum negara.²⁹ Dalam konteks paradigma simbiotik ini, Ibnu Taimiyah mengatakan bahwa adanya kekuasaan yang mengatur kehidupan manusia merupakan kewajiban agama yang paling besar, karena tanpa kekuasaan negara, maka agama tidak bisa berdiri tegak. Pendapat Ibnu Taimiyah tersebut melegitimasi bahwa antara negara dan agama merupakan dua entitas yang berbeda, tetapi saling membutuhkan. Oleh

²⁸ Marzuki Wahid dan Rumaidi, *Fiqh Madzhab Negara: Kritik Atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, LKiS, Yogyakarta, 2001, hlm.24.

²⁹ Adi Sulistyono, "Kebebasan Beragama dalam Bingkai Hukum", Makalah Seminar Hukum Islam "Kebebasan Berpendapat VS Keyakinan Beragama Ditinjau dari Sudut Pandang Sosial, Agama, dan Hukum," FOSMI Fakultas Hukum UNS, Surakarta, tanggal 8 Mei 2008.

karenanya, konstitusi yang berlaku dalam paradigma ini tidak saja berasal dari adanya *social contract*, tetapi bisa saja diwarnai oleh hukum agama.³⁰

3) Paradigma Sekularistik (*Secularistic Paradigm*)

Paradigma ini menolak kedua paradigma di atas. Sebagai gantinya, paradigma sekularistik mengajukan pemisahan (disparitas) agama atas negara dan pemisahan negara atas agama.³¹ Negara dan agama merupakan dua bentuk yang berbeda dan satu sama lain memiliki garapan bidangnya masing-masing, sehingga keberadaannya harus dipisahkan dan tidak boleh satu sama lain melakukan intervensi. Berdasarkan pada pemahaman yang dikotomis ini, maka hukum positif yang berlaku adalah hukum yang betul-betul berasal dari kesepakatan manusia melalui *social contract* dan tidak ada kaitannya dengan hukum agama.³²

Hubungan antara agama dengan negara, khususnya pada paradigma simbiotik diperkuat oleh teori lingkaran konsentris. Teori lingkaran konsentris ini diperkenalkan oleh Muhammad Tahir, teori ini didasarkan pada ajaran Islam yang tidak mengenal dikotomi, baik antara agama dan negara maupun antara agama dengan hukum. Hal ini berbeda dengan pemikiran Barat yang memisahkan agama dari negara dan hukum. Agama telah diasingkan dari negara dan hukum. Dilihat dari sudut Islam kaidah-kaidah *al-din al-Islami* yang terdiri dari tiga komponen, yaitu akidah dengan tauhid (Ketuhanan Yang Maha Esa) sebagai titik sentral, syariah dan akhlak harus tercermin dalam struktur dan substansi hukum, sehingga konsep hukum dalam lingkungan itu berisi, bukan hanya semata-mata hukum dalam arti normatif saja, tetapi juga hukum dan kesusilaan.³³ Dalam teori lingkaran konsentris, digambarkan ketiga komponen itu – agama, hukum, dan negara – apabila disatukan akan membentuk lingkaran konsentris yang merupakan suatu kesatuan dan berkaitan erat satu dengan

³⁰ Agus Thohir, "*Relasi Agama dan Negara*", Makalah Diskusi Kajian Spiritual, HMI Komisariat FPBS IKIP PGRI, Semarang, tanggal 4 November 2009, hlm.4.

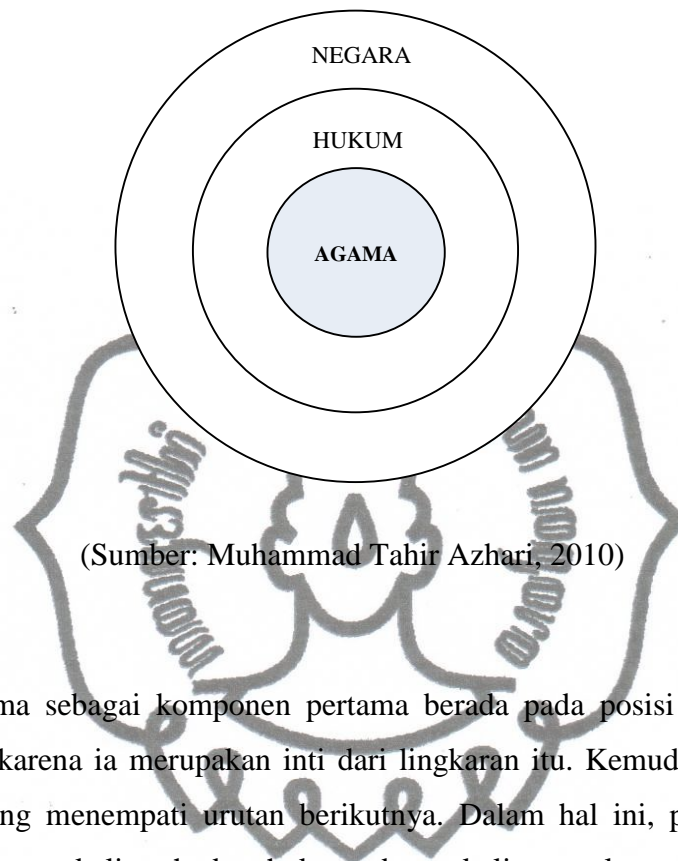
³¹ Marzuki Wahid dan Rumadi, *op.cit*, hlm.28.

³² Agus Thohir, *op.cit*, hlm.4. *commit to user*

³³ Muhammad Tahir Azhary, *op.cit*, hlm.67-68.

lainnya. Bagan berikut menjelaskan keberlakuan hubungan ketiga komponen tersebut.

Bagan 1. Hubungan Antara Agama, Hukum dan Negara



(Sumber: Muhammad Tahir Azhari, 2010)

Agama sebagai komponen pertama berada pada posisi lingkaran yang terdalam, karena ia merupakan inti dari lingkaran itu. Kemudian disusul oleh hukum yang menempati urutan berikutnya. Dalam hal ini, pengaruh agama sangat besar sekali terhadap hukum dan sekaligus pula agama merupakan sumber utama dari hukum di samping rasio sebagai sumber komplementer. Negara sebagai komponen ketiga berada pada lingkaran terakhir.

Posisi tersebut memperlihatkan bahwa lingkaran konsentris ini, negara mencakup kedua komponen yang terdahulu yakni agama dan hukum. Karena agama merupakan inti dari lingkaran konsentris ini, maka pengaruh dan peran agama sangat besar sekali terhadap hukum dan negara. Posisi negara diletakkan pada lingkaran terakhir, bukan berarti bahwa negara “mengungkung” atau “mengurung” hukum agama. Apabila lingkaran konsentris ini digunakan dalam konsep pemikiran barat tentang hubungan antara negara dan hukum, maka posisi hukum berada dalam lingkaran yang di dalam. Negara berada dalam lingkaran

berikutnya. Dengan demikian, agama tidak tampak dalam lingkaran itu, karena ia telah berada di luar lingkaran.³⁴

2. Pluralisme Hukum

Istilah pluralisme mengacu pada keberadaan lebih dari satu hal pada suatu wilayah tertentu. Berarti dalam konteks pluralisme hukum,³⁵ keberadaan lebih dari satu hukum bersifat mutlak. Pluralisme hukum tidak bisa dimaknai sebagai penerapan lebih dari satu peraturan pada situasi yang “sama”, karena hal tersebut bersifat normatif dan tidak empiris. Situasi ini hanya mengidentifikasikan, bahwa hukum tidak seragam, tapi juga tidak menunjukkan adanya pluralisme hukum.³⁶

Pluralisme hukum adalah suatu perangkat wilayah sosial dan bukan merupakan suatu “hukum” ataupun “sistem hukum”. Upaya perumusan teori deskriptif pluralisme hukum harus berhadapan dengan kenyataan pada berbagai bidang kehidupan masyarakat dimana ketentuan-ketentuan hukum dapat beroperasi.³⁷

Jhon Griffiths memberikan rumusan yang pendek mengenai pluralisme hukum, yakni adanya lebih dari satu tertib hukum yang berlaku dalam suatu wilayah sosial.³⁸ Pluralisme hukum tidak hanya terbatas pada hubungan antara hukum negara dengan hukum adat. Pada negara yang berpenduduk mayoritas

³⁴ *Ibid.*

³⁵ “Pluralisme hukum” dibedakan dengan “pluralitas hukum”, istilah “pluralitas” mengacu pada sebuah situasi yang mencakup beberapa kelompok yang hidup berdampingan, dengan hukumnya masing-masing. Adapun pluralisme hukum sebagai adanya sebuah situasi dalam suatu masyarakat dimana suatu mekanisme hukum yang berbeda diterapkan pada situasi-situasi identik. Rumusan ini masih bersifat problematis. Jhon Griffiths menunjukkan, bahwa kesamaan atau perbedaan bukanlah sesuatu yang inheren dalam situasi itu sendiri, tetapi hal itu ditetapkan oleh hukum. Lihat: Keebet von Benda-Beckmann, *Pluralisme Hukum, Sebuah Sektsa Genealogis dan Perdebatan Teoritis*, dalam “*Pluralisme Hukum: Sebuah Pendekatan Interdisiplin*,” Penerjemah: Andri Akbar, A. Andang L. Binawan & Bernadinus Stenly, Perkumpulan untuk Pembaharuan Hukum Berbasis Masyarakat dan Ekologis (HuMa), Jakarta, 2005, hlm.22.

³⁶ Jhon Griffiths, “Memahami Pluralisme Hukum, Sebuah Deskripsi Konseptual,” dalam “*Pluralisme Hukum: Sebuah Pendekatan Interdisiplin*,” ... *Ibid.*, hlm.116-117.

³⁷ hlm.117.

³⁸ Ricardo Simarmata, “Mencari Karakter Aksional Dalam Pluralisme Hukum”,...*ibid.*, hlm.,13.

beragama Islam ada tuntutan untuk menggantikan hukum nasional yang sekular dengan hukum Islam.³⁹

Dalam perspektif pluralisme hukum perjumpaan antara hukum negara dengan hukum lainnya bisa menghasilkan integrasi (penggabungan antar berbagai sistem hukum), inkorporasi (penggabungan sebagian aturan sebuah sistem hukum ke dalam sistem hukum yang lainnya) dan penghindaran (salah satu sistem hukum menghindari keberlakuan sistem hukum yang lainnya). Dengan lain perkataan, bahwa relasi antar berbagai sistem hukum yang ada bisa berupa difusi, koorporatif atau kompetisi.⁴⁰

John Griffiths membedakan adanya dua macam pluralisme hukum yaitu: *weak legal pluralism* dan *strong legal pluralism*. Menurutnya, pluralisme hukum yang lemah itu adalah bentuk lain dari sentralisme hukum, karena meskipun mengakui adanya pluralisme hukum, tetapi hukum negara tetap dipandang superior, sementara hukum-hukum yang lain disatukan dalam hierarki di bawah hukum negara. Kebalikan pluralisme hukum yang lemah, yakni pluralisme hukum yang kuat, semua sistem hukum yang ada dipandang sama kedudukannya dalam masyarakat, tidak terdapat hierarki yang menunjukkan sistem hukum yang satu lebih tinggi dari yang lain. Jhon Griffiths sendiri memasukkan pandangan beberapa ahli ke dalam pluralisme hukum yang kuat antara lain adalah teori *living law* dari Eugene Ehrlich, yaitu aturan-aturan hukum yang hidup dari tatanan normatif, yang dikontraskan dengan hukum negara.⁴¹

Pandangan pluralisme hukum dapat menjelaskan bagaimana hukum yang beranekaragam dapat secara bersama-sama mengatur suatu perkara. Pluralisme hukum tidak melihat secara dikotomis antara hukum negara dengan hukum adat, maupun hukum agama. Dalam pluralisme hukum mutakhir, kesemua sistem hukum yang ada lebih diposisikan sebagai relasi interaktif, kompetitif dan saling mempengaruhi satu sama lainnya.

³⁹ *Ibid.*, hlm. hlm.27.

⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 8-9.

⁴¹ Sulistyowati Irianto, *Sejarah dan Perkembangan Pemikiran Pluralisme Hukum dan Konsekuensi Metodologisnya*, *ibid.*, hlm. 59.

3. *Critical Legal Studies*

Critical Legal Studies (CLS) merupakan aliran moderen dalam teori hukum. Teori ini diperkenalkan pada tahun 1970-an di Amerika Serikat.⁴² Esensi pemikiran CLS terletak pada kenyataan bahwa hukum adalah politik.⁴³ Dari pemikiran “*law is politics*” itu, CLS berarti sudah langsung menolak dan menyerang keyakinan para positivis dalam ilmu hukum⁴⁴ yang mengembangkan pemikiran hukum liberal.

Menurut pandangan CLS, batas pemisah antara hukum dan politik sebenarnya tidak pernah ada. Hukum bekerja sebagai agenda politik atau setidaknya tidaknya bekerja dengan menyembunyikan agenda politik.⁴⁵ Roberto Unger menunjukkan bahwa betapa tidak realistiknya teori pemisahan hukum dan politik. Analisis hukum yang hanya memusatkan pengkajian pada segi-segi doktrinal dan asas-asas hukum semata dengan demikian mengisolasi hukum dari konteksnya. Sebab hukum bukanlah sesuatu yang terjadi secara alamiah, melainkan direkonstruksi secara sosial. Analisis mengenai bagaimana hukum itu direkonstruksi dan bagaimana rekonstruksi itu sebetulnya diperlukan untuk mengabsahkan sesuatu tatanan sosial tertentu.⁴⁶ Telah menjadi kenyataan,

⁴² Howard Davies dan David Holdcroft, dikutip dalam Hikmahanto Juwana, “*Hukum Internasional dalam Konflik Kepentingan Ekonomi Negara Berkembang dan Maju*”, Pidato Upacara Pengukuhan sebagai Guru Besar Tetap dalam Ilmu Hukum Internasional pada Fakultas Hukum Universitas Indonesia, Depok, 10 November 2001, hlm. 7.

⁴³ *Ibid*, hlm.7. Lihat juga: Roberto M. Unger, *The Critical Legal Studies Movement*, Harvard University Press, Cambridge, 1986, hlm. 1.

⁴⁴ Secara singkat, menurut Scott Gordon, positivisme ialah suatu paham yang menuntut agar setiap metodologi yang dipikirkan untuk menemukan kebenaran hendaklah memperlakukan realitas sebagai sesuatu yang eksis, sebagai suatu yang objektif, yang harus dilepaskan dari sembarang macam prakonsepsi metafisis yang subjektif sifatnya. Diterapkannya ke dalam pemikiran tentang hukum, maka positivisme menghendaki dilepaskannya pemikiran metayuridis dari tubuh hukum. Positivisme dalam hukum menghendaki keharusan ditegaskannya secara jelas mengenai apa yang termasuk ke dalam hukum dan apa yang tidak. Lihat: Soetandyo Wignjosoebroto, “*Permasalahan Paradigma dalam Ilmu Hukum*”, dimuat dalam Jurnal Wacana, Edisi 6, Tahun II, 2000, hlm.12.

⁴⁵ Soetandyo Wignjosoebroto, *Pergeseran Paradigma dalam Kajian-Kajian Sosial dan Hukum*, Setara Press, Malang, 2013, hlm.135.

⁴⁶ Dalam bahasa lain, Robert Unger merumuskan bahwa segala revisi terhadap bentuk dan penggunaan hukum akan menyingkapkan perubahan-perubahan pada pengaturan dasar masyarakat dan pada konsepsi-konsepsi yang dipunyai manusia tentang dirinya sendiri. Pada saat yang sama, apapun yang bisa kita pelajari tentang perubahan-perubahan ini akan membantu kita menafsirkan ulang tatanan hukum. Lihat: Robert M. Unger, *Teori Hukum*

bahwa hukum dalam praktik, baik ketika masih dalam tahap penerapannya sebagai hukum *in concreto*, selalu saja merupakan hasil proses yang amat sarat dengan muatan motif-motif politik yang tersembunyi.⁴⁷

CLS mengkritik hukum yang berlaku, yang nyatanya memihak ke politik dan sama sekali tidak netral. CLS berusaha untuk membuktikan bahwa di balik hukum dan tatanan sosial yang muncul ke permukaan sebagai sesuatu yang netral, sebenarnya di dalamnya penuh dengan muatan kepentingan tertentu yang bias kultur, ras, gender, bahkan kepentingan ekonomi.⁴⁸ Menurut pandangan CLS, doktrin hukum yang selama ini terbentuk, sebenarnya lebih berpihak kepada mereka yang mempunyai kekuatan (*power*), baik itu kekuatan ekonomi, politik ataupun militer. Oleh karena itulah, maka dalam memahami masalah hukum juga harus selalu dilihat dari konteks *power-relations*.⁴⁹

Penolakan yang paling mendasar dari CLS ini adalah terhadap anggapan dari ahli hukum tradisional menyangkut : 1. Hukum itu objektif, artinya kenyataan adalah tempat berpijaknya hukum 2. Hukum itu netral, artinya hukum menyediakan jawaban yang pasti dan dapat dimengerti 3. Hukum itu netral, artinya tidak memihak kepada pihak tertentu 4. Hukum itu otonom, artinya tidak dipengaruhi oleh politik atau ilmu-ilmu lainnya.⁵⁰

Untuk mengkritisi doktrin hukum yang telah terbentuk selama ini, CLS menggunakan tiga metode, yakni:⁵¹ pertama, *trashing*, yaitu dilakukan untuk mematahkan atau menolak pemikiran hukum yang telah terbentuk. Teknik *trashing* dilakukan untuk menunjukkan kontradiksi dan kesimpulan yang bersifat sepihak berdasarkan asumsi yang meragukan. Kedua, *deconstruction*,

Kritis, Terjemahan oleh Dariyatno dan Derta Sri Widowati, Nusamedia, Bandung, 2008, hlm.253.

⁴⁷ *Ibid*, hlm.136.

⁴⁸ Peter Fitzpatrick, dikutip dalam Munir Fuady, *Aliran Hukum Kritis (Paradigma Ketidakberdayaan Hukum)*, Citra Aditya Bakti, Bandung, 2003, hlm. 5.

⁴⁹ Abdulkadir Jailani, "*Hukum Internasional Pasca Perang Irak: Legalisasi Politik Internasional dan Politisasi Hukum Internasional*", dimuat dalam Jurnal Hukum Internasional, Lembaga Pengkajian Hukum Internasional Fakultas Hukum Universitas Indonesia, Volume 2, Nomor 2, Januari 2005, hlm. 336.

⁵⁰ Muhamad Erwin dan Amrullah Arpan, *Filsafat Hukum. Mencari Hakikat Hukum*, Edisi Revisi, Penerbit UNSRI, Palembang, 2008, hlm.72.

⁵¹ Arthur dan Shaw, dikutip dalam Himahanto Juwana, *op. cit.*, hlm. 8.

adalah membongkar pemikiran hukum yang telah terbentuk. Dengan melakukan pembongkaran ini, maka dapat dilakukan rekonstruksi pemikiran hukum.⁵² Ketiga, *genealogy*, adalah penggunaan sejarah dalam menyampaikan argumentasi. *Genealogy* digunakan karena interpretasi sejarah sering didominasi oleh pihak yang memiliki kekuatan. Interpretasi sejarah ini yang kemudian digunakan untuk memperkuat suatu konstruksi hukum.

6. Hukum Responsif

Hukum berfungsi sebagai perlindungan kepentingan manusia, dimana tujuan sistem hukum mensyaratkan terpenuhinya 3 (tiga) unsur yang selalu menjadi tumpuan hukum, yakni keadilan (*gerechtigkeite*), kepastian (*rechtsicherheit*) dan kemanfaatan (*zweckmassigkeit*).⁵³ Hukum dalam pengertiannya yang umum adalah keseluruhan kaidah dan asas yang berfungsi sebagai alat atau sarana pembangunan dalam arti penyalur arah kegiatan manusia ke arah yang dikehendaki oleh pembangunan atau pembaharuan.⁵⁴

Dalam paradigma baru, hukum tidak lagi dilihat sebagai entitas yang berdiri sendiri, melainkan harus mampu berinteraksi dengan entitas lain dengan tujuan pokok untuk mengadopsi kepentingan-kepentingan yang ada di dalam masyarakat. Di dalam hukum yang responsif terbuka lebar ruang dialog untuk memberikan wacana dan adanya pluralistik gagasan sebagai sebuah realitas. Karena itu, hukum yang responsif tidak lagi mendasarkan pertimbangan yuridis belaka, melainkan mencoba melihat sebuah persoalan dari berbagai perspektif dalam rangka untuk mengejar apa yang disebut "keadilan substantif". Konsep pembangunan hukum yang responsif dirumuskan oleh Philippe Nonet dan Philip Selznick. Secara historis teori hukum responsif merupakan tujuan utama

⁵² Dekonstruksi dalam hukum merupakan strategi pembalikan untuk membantu mencoba melihat makna istilah tersembunyi, yang kadangkala istilah tersebut telah cenderung diistimewakan melalui sejarah. Dekonstruksi itu sendiri tetap berada pada hubungan istilah/wacana tersebut. Lihat: H.R. Otje Salman, *Filsafat Hukum (Perkembangan dan Dinamika Masalah)*, Refika Aditama, Bandung, 2009, hlm.74.

⁵³ Gustav Radbruch sebagaimana dikutip oleh Sudikno Mertokusumo, *Mengenal Hukum ..op.cit*, hlm.15.

⁵⁴ Muchtar Kusumaatmaja dalam Sri Gambir Melati Hatta, *Beli Sewa Sebagai Perjanjian Tak Bernama: Pandangan Masyarakat dan Sikap Mahkamah Agung Indonesia*, Alumni, Bandung, 2000, hlm.17.

penganut realisme hukum (*legal realism*)⁵⁵ dan *sociological jurisprudence*.⁵⁶ Teori hukum ini menginginkan hukum menjadi lebih responsif terhadap kebutuhan sosial, untuk mencapai tujuan ini mereka mendorong perluasan bidang lain yang memiliki keterkaitan secara hukum.”⁵⁷

Keberadaan teori hukum responsif membawa “angin segar” bagi dunia hukum Indonesia yang sedang krisis. Orientasi penegakan hukum yang selama ini cenderung pada positivisme semata menghasilkan produk hukum yang memiliki efektifitas berlaku yang rendah di masyarakat. Kehadiran teori ini banyak memberikan harapan baru orientasi penegakan hukum yang lebih responsif terhadap nilai yang hidup di masyarakat. Teori hukum responsif berpendapat bahwa “hukum yang baik seharusnya memberikan suatu yang lebih daripada sekedar prosedur hukum. Hukum tersebut harus kompeten dan juga adil; ia seharusnya mampu mengenali keinginan publik dan punya komitmen terhadap tercapainya keadilan substantif.”⁵⁸

Sekalipun tesis Philippe Nonet dan Philippe Selznick ini bukanlah teori yang mampu menyelesaikan semua problem praktis, tetapi memberikan perspektif dan kriteria untuk mendiagnosis dan menganalisis problem-problem hukum yang muncul di masyarakat dengan penekanan khusus atas dilema--dilema institusional dan pilihan-pilihan kebijakan yang kritis.⁵⁹ Hukum responsif memberikan kesempatan untuk berpartisipasi dalam pembentukan

⁵⁵ Teori-teori yang berada dalam payung realisme hukum, sesungguhnya berinduk pada empirisme yang oleh David Hume dipatrikan sebagai pengetahuan yang bertumpu pada kenyataan empiris. Empirisme menolak pengetahuan spekulatif yang hanya mengandalkan penalaran logis ala rasionalisme abad ke-18. Ide-ide rasional, menurut empirisme bukanlah segala-galanya. Ia tidak bisa diandalkan sebagai sumber kebenaran tunggal. Ide-ide itu perlu dipastikan kebenarannya dalam dunia empiris. Lihat: Bernard L. Tanya, Yoan N. Simanjuntak & Markus Y. Hage, *Teori Hukum Strategi Tertib Manusia Lintas Ruang dan Generasi*, Genta Publishing, Yogyakarta, 2013, hlm.149.

⁵⁶ *Sociological jurisprudence*, merupakan pendekatan filosofis terhadap hukum yang menekankan pada upaya rancang bangun hukum yang relevan secara sosial. Dengan kata lain, *sociological jurisprudence* merupakan ilmu hukum yang menggunakan pendekatan sosiologi. Aliran ini memberi perhatian pada dampak sosial yang nyata dari institusi, doktrin, dan praktek hukum. *Ibid*, hlm.185

⁵⁷ Philippe Nonet & Philip Selznick, *Law and Society in Transition: Toward Responsif Law* (edisi terjemahan oleh Huma), Huma, Jakarta, 2003, hlm.59.

⁵⁸ *Ibid*, hlm. 60.

⁵⁹ A.A.G. Peters dan Koesriani Siswosoebroto (ed), *Hukum dan Perkembangan Sosial*, Buku III, Sinar Harapan, Jakarta, 1990, hlm. 158.

hukum lebih terbuka. Dalam pengertian ini, arena hukum menjadi semacam forum politik, dan partisipasi hukum mengandung dimensi politik. Dengan perkataan lain, aksi hukum merupakan wahana bagi kelompok atau organisasi untuk berperan serta dalam menentukan kebijaksanaan umum.⁶⁰

Philippe Nonet dan Philipe Selznick membedakan tiga klasifikasi dasar dari hukum dalam masyarakat, yaitu: hukum sebagai pelayan kekuasaan represif (hukum represif), hukum sebagai institusi tersendiri yang mampu menjinakkan represi dan melindungi integritas dirinya (hukum otonom), dan hukum sebagai fasilitator dari berbagai respon terhadap kebutuhan dan aspirasi sosial (hukum responsif).⁶¹ Philippe Nonet dan Philipe Selznick beranggapan, bahwa hukum represif, otonom, dan responsif bukan saja merupakan tipe-tipe hukum yang berbeda tetapi dalam beberapa hal juga merupakan tahapan-tahapan evolusi dalam hubungan hukum dengan tertib sosial dan tertib politik. Keduanya selanjutnya menyebut tahapan-tahapan evolusi tersebut sebagai model perkembangan (*developmental model*).⁶²

Philippe Nonet dan Philipe Selznick berargumen bahwa hanya tahapan hukum responsif yang menjanjikan tertib kelembagaan yang langgeng dan stabil. Model perkembangan dapat disusun ulang dengan fokus pada hukum otonom, dengan menunjuk pada konflik-konflik pada tahapan tersebut yang menimbulkan tidak hanya risiko kembalinya pola-pola represif namun juga kemungkinan terjadinya responsivitas yang lebih besar.⁶³

Hukum responsif berorientasi pada hasil, pada tujuan-tujuan yang akan dicapai di luar hukum. Dalam hukum responsif, tatanan hukum dinegosiasikan, bukan dimenangkan melalui subordinasi. Ciri khas hukum responsif adalah mencari nilai-nilai tersirat yang terdapat dalam peraturan dan kebijakan. Dalam model hukum responsif ini, mereka menyatakan ketidaksetujuan terhadap

⁶⁰ Mulyana W. Kusumah, *Perspektif, Teori, dan Kebijaksanaan Hukum*, Jakarta: Rajawali, 1986, hlm. 18.

⁶¹ Philippe Nonet & Philippe Selznick, *Law and Society in Transition, Towards Responsive Law*, diterjemahkan Raisul Muttaqien, *Hukum Responsif*, Bandung: Nusamedia, 2008, hlm. 18.

⁶² *Ibid.* hlm. 23

commit to user

⁶³ *Ibid.* hlm. 23

doktrin yang dianggap mereka sebagai interpretasi yang baku dan tidak fleksibel. Produk hukum yang berkarakter responsif proses pembuatannya bersifat partisipatif, yakni mengundang sebanyak-banyaknya partisipasi semua elemen masyarakat, baik dari segi individu, ataupun kelompok masyarakat dan juga harus bersifat aspiratif yang bersumber dari keinginan atau kehendak dari masyarakat. Artinya produk hukum tersebut bukan kehendak dari penguasa untuk melegitimasi kekuasaannya. Tujuan hukum harus benar-benar untuk mensejahterakan masyarakat dalam kepentingan yang lebih besar, bukan untuk kepentingan mereka yang berkuasa.

7. Hukum Progresif

Pengertian hukum progresif ini tidak berbeda dengan apa yang telah diperkenalkan oleh Philippe Nonet dan Philip Selznick yang dinamakan dengan hukum responsif.⁶⁴ Hukum progresif digagas oleh Satjipto Rahardjo, dimulai dari suatu asumsi dasar, hukum adalah institusi yang bertujuan mengantarkan manusia kepada kehidupan yang adil sejahtera dan membuat manusia bahagia. Hukum tersebut tidak mencerminkan hukum sebagai institusi yang mutlak serta final, melainkan ditentukan oleh kemampuannya untuk mengabdikan kepada manusia.⁶⁵

Gagasan mengusung pembangunan hukum nasional yang progresif sebetulnya bertolak dari keprihatinan bahwa ilmu hukum praktis lebih menekankan paradigma peraturan, ketertiban dan kepastian hukum, yang ternyata kurang menyentuh paradigma kesejahteraan manusia sendiri. Satjipto Rahardjo mengatakan bahwa perbedaannya terletak pada ilmu hukum praktis yang menggunakan paradigma peraturan (*rule*), sedang ilmu hukum progresif memakai paradigma manusia (*people*). Penerimaan paradigma manusia tersebut membawa ilmu hukum progresif untuk memedulikan faktor perilaku (*behavior, experience*).⁶⁶

⁶⁴ *Ibid*, hlm. 84.

⁶⁵ Satjipto Rahardjo, *Hukum Progresif Sebuah Sintesa Hukum Indonesia*, Genta Publishing, Yogyakarta, 2009, hlm. 1

commit to user

⁶⁶ Hal ini bertentangan diametral dengan paham bahwa hukum itu hanya urusan peraturan. Peranan manusia disini merupakan konsekuensi terhadap pengakuan bahwa sebaiknya tidak

Bagi ilmu hukum progresif, hukum adalah untuk manusia, sedang pada ilmu hukum praktis manusia adalah lebih untuk hukum dan logika hukum. Disinilah letak pencerahan oleh ilmu hukum progresif. Oleh karena ilmu hukum progresif lebih mengutamakan manusia, maka ilmu hukum progresif tidak bersikap submisif atau tunduk begitu saja terhadap hukum yang ada melainkan bersikap kritis.⁶⁷ Hukum hendaknya mampu mengikuti perkembangan zaman, mampu menjawab perubahan zaman dengan segala dasar di dalamnya, serta mampu melayani kepentingan masyarakat dengan menyandarkan pada aspek moralitas dari sumber daya manusia penegak hukum itu sendiri.⁶⁸ Hukum tersebut menyingkap tabir dan menggeledah berbagai kegagalan hukum modern yang didasari oleh filsafat positivistik, legalistik dan linier tersebut untuk menjawab berbagai persoalan hukum.⁶⁹ Hukum progresif mengandung semangat pembebasan yaitu pembebasan dari tradisi berhukum konvensional yang legalistik dan linier tersebut.

Bagi hukum progresif, proses perubahan tidak lagi berpusat pada peraturan, tetapi pada kreativitas pelaku hukum mengaktualisasikan hukum dalam ruang dan waktu yang tepat. Para pelaku hukum progresif dapat melakukan perubahan dengan melakukan pemaknaan yang kreatif terhadap peraturan yang ada, tanpa harus menunggu perubahan peraturan (*changing the*

berpegangan secara mutlak kepada teks formal suatu peraturan. Lihat: Satjipto Rahardjo, *Biarkan Hukum Mengalir*, Kompas, Jakarta, 2008, hlm.138.

⁶⁷ Satjipto Rahardjo, *Hukum Progresif Sebagai Dasar Pembangunan Ilmu Hukum*, dalam buku *Menggagas Hukum Progresif Indonesia*, Semarang: Kerjasama Pustaka Pelajar, IAIN Walisongo dan Program Doktor Ilmu Hukum UNDIP, 2006, hlm. 1-17.

⁶⁸ Hukum progresif menawarkan perspektif, spirit, dan cara baru mengatasi kelumpuhan hukum di Indonesia. Lihat: Satjipto Rahardjo, *Membedah Hukum Progresif*, Kompas, Jakarta, 2006, hlm. ix.

⁶⁹ Hukum progresif didasarkan oleh keprihatinan terhadap kontribusi yang rendah oleh ilmu hukum di Indonesia dalam mencerahkan bangsa keluar dari krisis termasuk krisis dalam bidang hukum. Munculnya hukum modern mengguncang ketertiban dalam masyarakat. Hukum yang seyogyanya dibutuhkan untuk menciptakan atau menata ketertiban masyarakat pada praktiknya seringkali justru meminggirkan ketertiban yang telah ada dalam masyarakat lokal atau masyarakat adat. Hukum adat bukan lagi menjadi landasan hukum nasional, melainkan dikalahkan oleh hukum nasional, yang diumpamakan dengan “memasukkan kambing dan harimau dalam satu kandang”. Hukum modern meminggirkan kehidupan dalam tatanan lokal dan kaidah-kaidah sosial yang menata ketertiban di masyarakat. Lihat: Satjipto Rahardjo, *Biarkan Hukum ... op.cit*, hlm. 11.

law). Hukum progresif, seperti juga *interessenjurisprudenz*⁷⁰ tidak sekali-kali menafikan peraturan yang ada sebagaimana dimungkinkan dalam aliran *frei rechtslehre*. Meski begitu, ia tidak seperti legisme yang mematok peraturan sebagai harga mati atau *analytical jurisprudence* yang hanya berkuat ada proses logis-formal. Hukum progresif merangkul, baik peraturan maupun kenyataan/kebutuhan sosial sebagai dua hal yang harus dipertimbangkan dalam setiap keputusan.⁷¹ Hukum progresif maupun *interessenjurisprudenz* dan legal realisme, memiliki semangat dan tujuan yang sama, yakni menempatkan kepentingan dan kebutuhan manusia sebagai tujuan utama dari hukum.⁷²

Satjipto Rahardjo mengemukakan bahwa penegakan hukum lebih dari sekedar menerapkan undang-undang dan prosedur (*black letter law*), karena kualitas dan intensitas penegakan hukum dapat berbeda-beda, oleh karena itu diperlukan penegakan hukum yang mesu budi, yaitu pengerahan seluruh potensi kejiwaan dalam diri, sehingga menimbulkan penegakan hukum yang *vigilante* (pejuang) dalam arti menjalankan hukum dengan kecerdasan spiritual.⁷³

8. Politik Hukum

Istilah politik hukum merupakan terjemahan dari istilah hukum Belanda *rechtspolitiek*, yang merupakan bentukan dari dua kata: “*recht*” dan “*politiek*.” Dalam bahasa Indonesia kata “*recht*” berarti hukum, adapun kata “*politiek*” di dalamnya terkandung pula arti “*beleid*”, yang biasanya diartikan sebagai kebijaksanaan atau kebijakan (*policy*).⁷⁴ Pengertian kebijakan diartikan oleh para ahli dengan beragam. Laswel dan Kaplan mengartikan kebijaksanaan (*policy*) sebagai “*a projected program of goal, values, and practices.*” Anderson

⁷⁰ *Interessenjurisprudenz* secara tegas menolak pertimbangan yuridis yang legalistik yang dilakukan secara pasang-jarak dan *in abstracto*.

⁷¹ Bernard L. Tanya, Yoan N. Simanjuntak & Markus Y. Hage, *Teori Hukum...* *op.cit*, hlm. 191-192.

⁷² *Ibid*, hlm.192.

⁷³ Satjipto Rahardjo, *Penegakan Hukum Progresif*, ...*op.cit*, hlm. 77-80.

⁷⁴ Marjanne Termorshuizen, *Kamus Hukum Belanda-Indonesia*, Djambatan, Jakarta, 1999, hlm.235.

memberikan arti “*policy*” sebagai: “*a purposive course of action followed by an actor or set of actors in dealing with a problem or matter of concern*”.⁷⁵

Padmo Wahyono mendefinisikan politik hukum sebagai kebijakan dasar yang menentukan arah, bentuk, maupun isi dari hukum yang akan dibentuk.⁷⁶ Oleh karena pendefinisian ini masih bersifat abstrak, kemudian dilengkapi oleh Padmo Wahyono, dikatakan bahwa politik hukum adalah kebijakan penyelenggara negara tentang apa yang dijadikan kriteria untuk menghukum sesuatu. Dalam hal ini, kebijakan tersebut dapat berkaitan dengan pembentukan hukum, penerapan hukum, dan penegakannya sendiri.⁷⁷

Dari kedua definisi di atas, disimpulkan oleh Abdul Latif dan Hasbi Ali bahwa menurut Padmo Wahyono politik hukum adalah kebijakan yang bersifat mendasar dalam menentukan arah, bentuk maupun isi dari hukum yang akan dibentuk dan tentang apa yang dijadikan kriteria untuk menghukumkan sesuatu. Dengan demikian, politik hukum berkaitan dengan hukum yang berlaku di masa yang akan datang (*iusconstituendum*).⁷⁸

Senada dengan Padmo Wahyono, Satjipto Rahardjo mendefinisikan politik hukum sebagai aktivitas memilih dan cara yang hendak dipakai untuk mencapai tujuan sosial dan hukum dalam masyarakat.⁷⁹ Menurut beliau terdapat beberapa pertanyaan mendasar yang muncul dalam studi politik hukum, yaitu: (1) tujuan apa yang hendak dicapai dengan sistem hukum yang ada; (2) cara-cara apa dan yang mana yang dirasa paling baik untuk bisa dipakai mencapai tujuan tersebut; (3) kapan waktunya hukum itu perlu diubah dan melalui cara bagaimana perubahan itu sebaiknya dilakukan; dan (4) dapatkah dirumuskan suatu pola

⁷⁵ Thomas R. Dye dalam Muhammad Akib, *Politik Hukum Lingkungan, Dinamika dan Refleksinya Dalam Produk Hukum Otonomi Daerah*, RajaGrafindo Persada, Jakarta, 2012, hlm.1.

⁷⁶ Padmo Wahyono, *Indonesia Negara Berdasarkan Hukum*, Ghalia Indonesia, Jakarta, 1986, hlm.160.

⁷⁷ Padmo Wahyono, *Menyelisik Proses Terbentukan Perundang-undangan*, Forum Keadilan, No.29/April 1999, hlm.65.

⁷⁸ Abdul Latif dan Hasbi Ali, *Politik Hukum*, Sinar Grafika, Jakarta, 2010, hlm.25.

⁷⁹ Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum*, Citra Aditya Bakti, Bandung, 1996, hlm.352.

yang baku dan mapan, yang bisa membantu kita memutuskan proses pemilihan tujuan serta cara-cara untuk mencapai tujuan tersebut secara baik.⁸⁰

Hal yang sama juga diutarakan oleh Moh. Mahfud, bahwa politik hukum adalah “*legal policy*” atau garis kebijakan resmi tentang hukum yang akan diberlakukan baik dengan pembuatan hukum baru maupun dengan penggantian hukum lama, dalam rangka mencapai tujuan negara yang mencakup proses pembuatan dan dan pelaksanaan hukum. Politik hukum merupakan proses memilih tentang hukum-hukum yang akan diberlakukan sekaligus pilihan tentang hukum-hukum yang akan dicabut atau tidak diberlakukan yang kesemuanya dimaksudkan untuk mencapai tujuan negara seperti yang tercantum dalam pembukaan UUD 1945.⁸¹ Dikatakan bahwa hukum merupakan produk politik, hukum dipandang sebagai “*dependent variable*” (variabel terpengaruh), sedangkan politik diletakkan sebagai “*independent variable*” (variabel berpengaruh).⁸² Dalam disertasinya yang berjudul “*Perkembangan Politik : Studi tentang Pengaruh Konfigurasi Politik terhadap Produk Hukum di Indonesia*”, menunjukkan bahwa ada pengaruh cukup signifikan antara konfigurasi politik terhadap produk hukum di Indonesia. Karena itu, kebanyakan produk hukum sudah terkooptasi kekuasaan.⁸³ Sementara itu, Soehardjo mengatakan “...antara hukum dan politik adalah pasangan, bila hukum dikaitkan dengan *recht*, politik dikaitkan dengan *macht*, dengan demikian, hubungan antara keduanya diungkapkan sebagai: ”...*recht bendichte Werking des macht, nicht macht bendichte Werking des recht....*”⁸⁴

Dalam konteks Indonesia, maka arah kebijakan hukum yang hendak dibangun dan dikembangkan selain ditujukan untuk menciptakan sistem hukum nasional, juga yang lebih penting adalah mewujudkan kesejahteraan

⁸⁰ *Ibid*, hlm.352.

⁸¹ Moh.Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia*, RajaGrafindo Persada, Jakarta, 2010, hlm.1.

⁸² *Ibid*, hlm. 2.

⁸³ Moh. Mahfud MD, “*Perkembangan Politik : Studi tentang Pengaruh Konfigurasi Politik terhadap Produk Hukum di Indonesia*” (Disertasi), Universitas Gadjah Mada. Yogyakarta, 1993.

⁸⁴ Soehardjo SS, “*Kekuasaan Kehakiman dan Sistem Peradilan Berdasarkan UUD 1945, Suatu Analisis Atas Memorandum IKAHI II*”, Tanggal 23 Oktober 1996.

masyarakat.⁸⁵ Inilah yang dimaksudkan oleh Bagir Manan sebagai salah satu bagian dari politik hukum yang bersifat tetap.⁸⁶

Penjelasan tersebut di atas sejalan dengan pendapat Abdul Hakim, yang mengatakan bahwa hukum yang hendak dibangun seyogianya harus senantiasa mengacu kepada cita-cita masyarakat Indonesia, yaitu tegaknya negara hukum yang demokratis dan berkeadilan sosial. Atas dasar pandangan yang demikian dikatakan bahwa politik hukum Indonesia sesungguhnya harus berorientasi pada cita-cita negara hukum yang didasarkan atas prinsip-prinsip demokrasi dan berkeadilan sosial dalam suatu masyarakat bangsa Indonesia yang bersatu sebagaimana yang tertuang dalam Pembukaan UUD 1945.⁸⁷

Lebih lanjut, Adi Sulistiyono mengatakan bahwa suatu politik hukum yang tidak jelas akan menghasilkan kaidah-kaidah hukum dalam bentuk undang-undang dan peraturan pelaksanaannya yang simpang-siur dan tidak jelas tahap pelaksanaannya.⁸⁸ Politik hukum yang demikian dikatakan oleh Muhammad Akib, tidak akan mampu mewujudkan kepastian hukum, keadilan, dan kesejahteraan rakyat sebagai cita hukum negara kesejahteraan (*welfare staat*).⁸⁹

Mohammad Radhie memberikan arti politik hukum sebagai suatu pernyataan kehendak penguasa negara mengenai hukum yang berlaku di wilayahnya dan mengenai arah hukum, perkembangan hukum yang dibangun.⁹⁰ Politik hukum diartikan dalam arti luas, yang meliputi kebijakan tentang hukum

⁸⁵ Indonesia menganut konsep negara kesejahteraan (*welfare state*). Negara menjamin terselenggaranya kesejahteraan rakyat. Dalam Pembukaan UUD 1945 alinea keempat disebutkan keberadaan negara kesejahteraan tersebut.

⁸⁶ Dikatakan oleh Bagir Manan, bahwa politik hukum ada yang bersifat tetap (permanen) dan ada juga yang bersifat temporer. Politik hukum yang bersifat tetap adalah berkaitan dengan sikap hukum yang akan selalu menjadi dasar kebijakan pembentukan dan penegakan hukum. Sementara politik hukum yang bersifat temporer adalah kebijakan yang ditetapkan dari waktu ke waktu sesuai dengan kebutuhannya. Lihat: Bagir Manan, *Menyongsong Fajar Otonomi Daerah*, FH UII, Yogyakarta, 2001, hlm.180.

⁸⁷ Abdul Hakim G. Nusantara, *Politik Hukum Indonesia*, YLBHI, Jakarta 1988, hlm.20.

⁸⁸ Adi Sulistiyono, *Negara Hukum: Kekuasaan, Konsep, dan Paradigma Moral*, LPP dan UNS Press, Surakarta, 2008, hlm.52.

⁸⁹ Muhammad Akib, *op.cit*, hlm.6.

⁹⁰ Teuku Mohammad Radhie, *Pembaruan dan Politik Hukum dalam Rangka Pembangunan Nasional*, dalam majalah Prisma No. 6 Tahun II Desember 1973, hlm.3.

yang berlaku (*ius constitutum*)⁹¹ dan hukum yang akan diberlakukan (*ius constituendum*).⁹²

Menurut Solly Lubis, politik hukum dan wawasan politik hukum keduanya bertalian erat walaupun tidak sama persis. Politik hukum adalah kebijaksanaan politik yang menentukan peraturan hukum apa yang seharusnya berlaku, mengatur berbagai hal kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Garis-Garis Besar Haluan Negara (GBHN) adalah dokumen politik yang harus memuat garis politik hukum. Sedangkan wawasan politik hukum adalah konsep strategis yang memberikan arahan bagi perumusan garis politik hukum itu sendiri, dan ini tercakup dalam wawasan nasional.⁹³

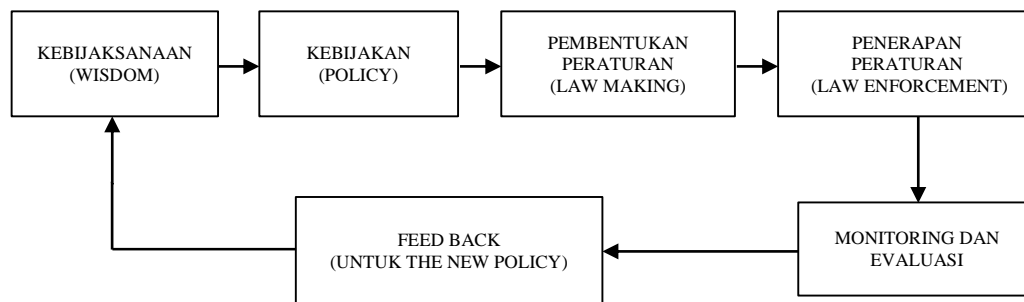
Solly Lubis menggambarkan siklus kebijakan publik yang dimulai dari kebijaksanaan, kebijakan, pembentukan peraturan dan penerapannya hingga tahap monitoring dan evaluasi, sebagai berikut di bawah ini.

⁹¹ *Ius constitutum* dalam kepustakaan ilmu hukum diartikan sebagai hukum yang berlaku kini dan yang akan datang. *Ius constitutum* itu sendiri adalah suatu istilah bahasa Latin yang berarti hukum yang telah ditetapkan. Lihat: Abdul Latif dan Hasbi Ali, *op.cit*, hlm.37.

⁹² *Ius constituendum* dalam arti harfiah, yakni hukum yang seharusnya berlaku meliputi dua pengertian, yakni apa dan bagaimana hukum yang harus ditetapkan serta apa dan bagaimana penetapan hukum itu. Pembicaraan mengenai apa dan bagaimana hukum yang harus ditetapkan (*ius constituendum*) itu meliputi apakah hukum dan ketentuan hukum itu, bagaimana perumusan ketentuan hukum itu, bagaimana fungsi bahasa dalam perumusan ketentuan hukum itu, dan bagaimana isi ketentuan hukum itu. Menurut Oppenheim, hukum adalah "*a body of rules for human conduct within a community which by common consent of this community shall be enforced by external power.*" Dari definisi itu tampak bahwa hukum merupakan seperangkat ketentuan (*rules*) bagi tingkah laku manusia dalam kehidupan masyarakat. Ketentuan (*rule*) itu oleh Black diartikan "*a legal precept attaching a definite detailed legal consequence to a definite detailed statement of act.*" Dengan demikian, berdasarkan pengertian itu ketentuan hukum adalah suatu aturan yang menetapkan akibat hukum tertentu pada suatu fakta tertentu. Akibat hukum itu bila dilihat dari Hukum Tata Negara dapat pula merupakan wewenang atau tugas. Adapun fakta dalam pengertian itu dapat merupakan suatu subjek, suatu keadaan atau perbuatan. Hukum yang harus ditetapkan sebagai *ius constituendum* itu dengan demikian adalah suatu ketentuan hukum, mungkin satu ketentuan hukum saja atau mungkin seperangkat ketentuan-ketentuan hukum. *Ibid*, hlm.37-38.

⁹³ Solly Lubis, *Serba-Serbi Politik Hukum*, Edisi 2, Sora Media, Jakarta, 2011, hlm.51.

Bagan 2. Siklus Kebijakan



(Sumber: Solly Lubis, 2011)

Dari sekian banyak definisi tentang politik hukum yang disampaikan, dapat disimpulkan bahwa politik hukum adalah kebijakan dalam merumuskan – dari sekian alternatif – hukum yang akan diberlakukan pada masa yang akan datang (*ius constituendum*). Hukum yang akan diberlakukan tersebut, digagas dan dirumuskan pada masa kini dengan memperhatikan berbagai perkembangan dan pengaruh lingkungan strategis, baik global, regional maupun nasional.

9. Ketahanan Nasional

Secara implisit ketahanan nasional sebagai landasan konseptual mengandung konsepsi tentang pengaturan penyelenggaraan kesejahteraan dan keamanan dalam segala aspek dan dimensi kehidupan nasional berdasarkan landasan idiil Pancasila, landasan konstitusional norma UUD 1945, dan landasan visioner wawasan nusantara.⁹⁴ Dari pengertian tersebut, dapat kita jabarkan lebih detail bahwa terdapat beberapa unsur penting dalam ketahanan nasional yakni: aspek pengaturan, aspek penyelenggaraan, aspek kesejahteraan, dan aspek keamanan.⁹⁵

⁹⁴ Sebagai landasan visional bangsa, wawasan nusantara merupakan penjabaran lanjut dari Pembukaan UUD 1945. Oleh karena itu, wawasan nusantara senantiasa harus menjadi latar belakang pemikiran dan pertimbangan utama, serta menjiwai setiap proses perumusan kebijaksanaan dan pengambilan keputusan strategis penyelenggara negara. Dalam mewujudkan sistem penegakan hukum yang efektif maka harus didukung dengan sistem kewaspadaan nasional sebagai bagian dari kepentingan nasional (*national interest*) terkait dengan konsep geopolitik Indonesia sebagai doktrin dasar pembangunan yang dijiwai oleh falsafah Pancasila.

⁹⁵ Pengaturan menunjuk kepada sistem (aturan) hukum ketatanegaraan, penyelenggaraan menunjuk kepada sistem politik berdasarkan prinsip pembagian cabang kekuasaan: legislatif, eksekutif dan yudikatif (*division of power*). Kesejahteraan dan keamanan

Ketahanan nasional adalah suatu kondisi dinamik bangsa Indonesia yang meliputi segenap aspek kehidupan nasional yang terintegrasi berisi keuletan dan ketangguhan yang mengandung kemampuan untuk mengembangkan kekuatan nasional dalam menghadapi segala tantangan, ancaman, hambatan dan gangguan baik yang datang dari luar maupun dari dalam, untuk menjamin identitas, integritas, kelangsungan hidup bangsa dan negara, serta perjuangan mencapai tujuan nasionalnya.⁹⁶

Konsepsi ketahanan nasional Indonesia adalah konsepsi pengembangan kekuatan nasional melalui pengaturan dan penyelenggaraan kesejahteraan (*prosperity approach*) dan keamanan (*security approach*) yang seimbang, serasi dalam seluruh aspek kehidupan secara utuh dan menyeluruh yang berlandaskan Pancasila, UUD 1945 dan wawasan nusantara.⁹⁷

Menurut Solly Lubis, ketahanan nasional dalam arti menyeluruh adalah meliputi semua sub-sistem ketahanan yakni ideologi, politik, ekonomi, sosial-budaya, pertahanan dan keamanan (Ipoleksosbudhankam), antara satu sama lainnya harus saling mengisi dan saling mendukung supaya tercipta ketahanan nasional yang solid dan tangguh.⁹⁸ Penting dipahami, bahwa ketahanan nasional merupakan geostrategi nasional Indonesia. Geostrategi⁹⁹ adalah pelaksanaan dari geopolitik.¹⁰⁰ Karena itu geostrategi adalah strategi atau suatu pelaksanaan kebijakan politik yang disusun atas dasar pertimbangan geografis.

merupakan tujuan dan cita-cita nasional yang harus diwujudkan oleh penyelenggara negara. Antara keamanan dan kesejahteraan tidak bisa dipisahkan walaupun dapat dibedakan, ibarat dua sisi mata uang yang sama.

⁹⁶ Lihat: Pokja Geostrategi dan Tannas,... *op.cit*, hlm.11.

⁹⁷ *Ibid*, hlm.11.

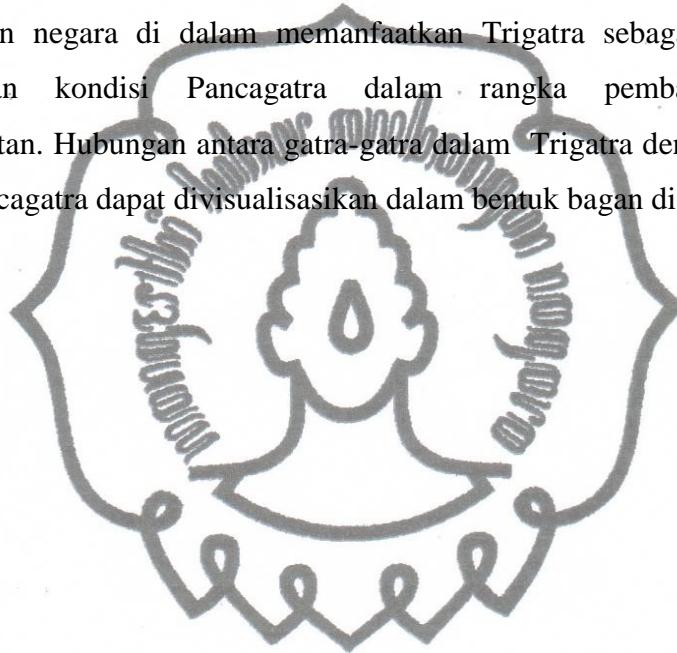
⁹⁸ Solly Lubis, *op.cit.*, hlm.236.

⁹⁹ Geostrategi diartikan sebagai metode dan aturan-aturan untuk mewujudkan cita-cita dan tujuan melalui proses pembangunan nasional yang memberikan arahan tentang bagaimana membuat strategi pembangunan dan keputusan yang terukur dan terimajinasi guna mewujudkan masa depan yang lebih baik, lebih aman, dan bermartabat. Di Indonesia geostrategi diartikan sebagai metode untuk mewujudkan cita-cita proklamasi, sebagaimana tercantum dalam Pembukaan UUD 1945, melalui proses pembangunan nasional. Karena tujuan itulah, ia menjadi doktrin pembangunan dan diberi nama ketahanan nasional. Ermaya Suradinata, *Hukum Dasar Geopolitik dan Geostrategi dalam Kerangka Keutuhan NKRI*, Suara Bebas, Jakarta, 2005, hlm.10 & 33.

¹⁰⁰ Geopolitik dapat diartikan sebagai sistem politik atau peraturan-peraturan dalam wujud kebijaksanaan dan strategi nasional yang didorong oleh aspirasi nasional geografik

Ermaya Suradinata mengatakan, geopolitik dan geostrategi akan menjadi lemah apabila kekuatan geopolitik dan geostrategi negara lain lebih dominan dalam mengendalikan sistem pertahanan negara, sistem demokrasi, sistem ekonomi, serta sistem hukum. Oleh karena itu, sistem pertahanan negara, politik, hukum, ekonomi dan demokrasi hanya dapat benar-benar terlindungi apabila geopolitik dan geostrategi efektif didasarkan pada hukum dasar konstitusi dari negara yang kuat.¹⁰¹

Ketahanan nasional pada hakikatnya tergantung kepada kemampuan bangsa dan negara di dalam memanfaatkan Trigatra sebagai modal dasar peningkatan kondisi Pancagatra dalam rangka pembangunan yang berkelanjutan. Hubungan antara gatra-gatra dalam Trigatra dengan gatra-gatra dalam Pancagatra dapat divisualisasikan dalam bentuk bagan di bawah ini.

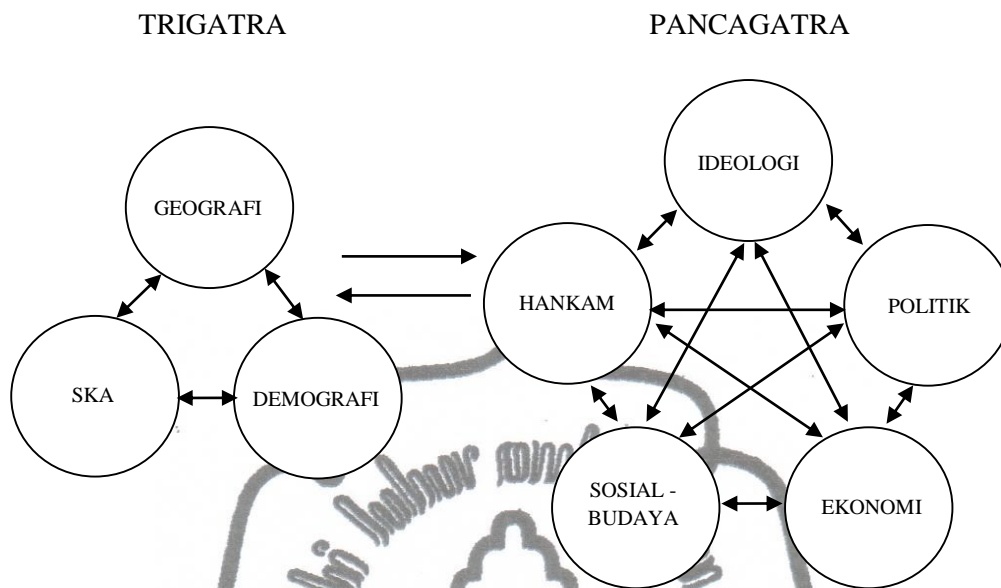


(kepentingan yang titik beratnya terletak pada pertimbangan geografi, wilayah atau teritorial dalam arti luas) suatu negara, yang apabila dilaksanakan dan berhasil akan berdampak langsung atau tidak langsung kepada sistem politik suatu negara. Geopolitik bertumpu kepada geografi sosial (hukum geografi), mengenai situasi, kondisi, atau konstelasi geografi dan segala sesuatu yang dianggap relevan dengan karakteristik geografi suatu negara. *Ibid.*, hlm.11.

commit to user

¹⁰¹ *Ibid.*, hlm.v.

Bagan 3. Hubungan Trigatra dengan Pancagatra



(Sumber: Abdul Chair Ramadhan, 2014)

Dari keterangan bagan di atas, dapat diketahui bahwa masing-masing gatra memberikan kontribusi pada gatra yang lain baik dalam Trigatra maupun Pancagatra. Trigatra dan pancagatra merupakan satu kesatuan yang bulat (Astagatra). Kelemahan di salah satu gatra dapat mengakibatkan kelemahan pada gatra lainnya dan mempengaruhi kondisi keseluruhan.

10. Sistem Hukum dan Penegakan Hukum

Lili Rasjidi menyatakan bahwa membicarakan hukum sebagai suatu sistem¹⁰² selalu menarik dan tidak pernah menemukan titik akhir karena sistem hukum (tertib hukum atau stelsel hukum) memang tidak mengenal bentuk final. Munculnya berbagai pemikiran baru - sekalipun di luar disiplin hukum - selalu

¹⁰² Parson menempatkan hukum sebagai salah satu dari sub sistem dalam sistem sosial yang lebih besar. Di samping hukum, terdapat sub-sub sistem lain yang memiliki logika dan fungsi yang berbeda-beda. Sub-sub sistem dimaksud adalah budaya, politik dan ekonomi. Keberadaan tiap sub-sistem tersebut menentukan hidup matinya sebuah masyarakat. Untuk menjamin itu, maka hukum berperan menata keserasian dan gerak sinergis dari tiga sub-sistem tersebut. Bernard L. Tanya, Yoan N. Simanjuntak & Markus Y. Hage, *Teori Hukum...op.cit*, hlm.137.

dapat membawa pengaruh kepada sistem hukum.¹⁰³ Satjipto Rahardjo mendefinisikan sistem sebagai berikut:

“Sistem adalah suatu kesatuan yang bersifat kompleks, yang terdiri atas bagian-bagian yang berhubungan satu sama lain. Pemahaman yang demikian itu hanya menekankan pada ciri keterhubungan dari bagian - bagiannya, tetapi mengabaikan cirinya yang lain, yaitu bahwa bagian - bagian tersebut bekerja secara aktif untuk mencapai tujuan pokok dari kesatuan tersebut.”¹⁰⁴

Lebih lanjut, Shrode dan Voich menyatakan bahwa pengertian dasar yang terkandung dalam sistem tersebut adalah sebagai berikut:

1. Sistem itu berorientasi pada tujuan;
2. Keseluruhan adalah lebih dari sekadar jumlah dari bagian-bagiannya (*wholism*);
3. Suatu sistem berorientasi dengan sistem yang lebih besar, yaitu lingkungannya (keterbukaan sistem);
4. Bekerjanya bagian-bagian dari sistem itu menciptakan sesuatu yang berharga (transformasi);
5. Masing-masing bagian harus cocok satu sama lain (keterhubungan); dan
6. Ada kekuatan pemersatu yang mengikat sistem itu (mekanisme kontrol).¹⁰⁵

Menurut Lawrence M. Friedman, ada tiga unsur dalam sistem hukum, yaitu:¹⁰⁶ sistem hukum mempunyai struktur. Sistem hukum terus berubah, namun bagian-bagian sistem itu berubah dalam kecepatan yang berbeda, dan setiap bagian berubah tidak secepat bagian tertentu lainnya. Ada pola jangka panjang yang berkesinambungan, aspek sistem yang berada di sini kemarin (atau bahkan pada abad yang terakhir) akan berada di situ dalam jangka panjang. Inilah struktur sistem hukum, kerangka atau rangkanya, bagian yang tetap

¹⁰³ Darji Darmodihardjo, *Penjabaran Nilai-nilai Pancasila Dalam Sistem Hukum Indonesia*, Radjagrafindo Persada, Jakarta, 1996, hlm. 149.

¹⁰⁴ Satjipto Rahardjo, *Imu Hukum*, Citra Aditya Bakti, Bandung, 1996, hlm. 48.

¹⁰⁵ *Loc cit.*

¹⁰⁶ Lawrence M. Friedman, *American Law An Introduction Second Edition (Hukum Amerika Sebuah Pengantar)*, Penerjemah Wishnu Basuki, Tatanusa, Jakarta, 2001, hlm. 7-9.

bertahan, bagian yang member semacam bentuk dan batasan terhadap keseluruhan. Struktur sistem hukum terdiri dari unsur berikut ini: jumlah dan ukuran pengadilan, yurisdiksinya (yaitu, jenis perkara yang diperiksa, dan bagaimana serta mengapa), dan cara naik banding dari satu pengadilan ke pengadilan lain. Jelasnya struktur adalah semacam sayatan sistem hukum, semacam foto diam yang menghentikan gerak. Aspek lain sistem hukum adalah substansinya, yaitu aturan, norma, dan pola perilaku nyata manusia yang berada dalam sistem itu. Substansi juga berarti “produk” yang dihasilkan oleh orang yang berada dalam sistem hukum itu, keputusan yang mereka keluarkan, aturan baru yang mereka susun. Penekannya di sini terletak pada hukum yang hidup (*living law*), bukan hanya pada aturan dalam kitab hukum (*law books*). Komponen ketiga dari sistem hukum adalah budaya hukum, yaitu sikap manusia terhadap hukum dan sistem hukum, kepercayaan, nilai, pemikiran, serta harapannya. Dengan kata lain budaya hukum adalah suasana pikiran sosial dan kekuatan sosial yang menentukan bagaimana hukum digunakan, dihindari atau disalah gunakan. Tanpa budaya hukum, sistem hukum itu sendiri tidak akan berdayaguna.

Friedman mengibaratkan sistem hukum itu seperti “struktur” hukum seperti mesin. Substansi adalah apa yang dihasilkan atau dikerjakan oleh mesin itu. Budaya hukum adalah apa saja atau siapa saja yang memutuskan untuk menghidupkan dan mematikan mesin itu serta memutuskan bagaimana mesin itu digunakan.¹⁰⁷

Secara lebih rinci, Soerjono Soekanto¹⁰⁸ menganalisa ada beberapa faktor yang mempengaruhi penegakan hukum yaitu: pertama, faktor hukum (*substance*) atau peraturan perundang-undangan. Kedua, faktor aparat penegak hukumnya, yakni pihak-pihak yang terlibat dalam proses pembuatan dan penerapan hukumnya, yang berkaitan dengan masalah mentalitas. Ketiga, faktor sarana atau fasilitas yang mendukung proses penegakan hukum. Keempat, faktor masyarakat, yakni lingkungan sosial dimana hukum tersebut berlaku atau

¹⁰⁷ *Ibid*, hlm.9.

¹⁰⁸ Soerjono Soekanto, *Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Penegakan Hukum*, Rajawali, Jakarta, 1983, hlm.4-5.

diterapkan, yang merefleksi dalam perilaku masyarakat. Kelima, faktor kebudayaan, yakni hasil karya, cipta dan rasa yang didasarkan pada karsa manusia di dalam pergaulan hidup.

Sementara itu Satjipto Rahardjo,¹⁰⁹ membedakan berbagai unsur yang berpengaruh dalam proses penegakan hukum berdasarkan derajat kedekatannya pada proses, yakni yang agak jauh dan yang agak dekat. Berdasarkan kriteria kedekatan tersebut, maka Satjipto Rahardjo membedakan tiga unsur utama yang terlibat dalam proses penegakan hukum. Pertama, unsur pembuatan undang-undang cq. lembaga legislatif. Kedua, unsur penegakan hukum cq. polisi, jaksa dan hakim. Ketiga, unsur lingkungan yang meliputi pribadi warga negara dan sosial.

Indonesia sebagai negara hukum (*rechtsstaat*)¹¹⁰ menegaskan keberlakuan supermasi hukum (*supremacy of law*). Konsep negara hukum juga selalu dikaitkan dengan penegakan hukum. Penegakan hukum, sebagaimana dirumuskan secara sederhana oleh Satjipto Rahardjo, merupakan suatu proses untuk mewujudkan keinginan-keinginan hukum menjadi kenyataan.¹¹¹ Menurut Muladi, implementasi atau penegakan hukum adalah suatu usaha untuk menegakkan dan sekaligus nilai-nilai yang ada dibelakang norma-norma tersebut. Lebih lanjut dikatakan bahwa, penegakan hukum yang ideal harus disertai kesadaran bahwa penegakan hukum merupakan subsistem sosial, sehingga pengaruh lingkungan cukup berarti, seperti pengaruh politik, ekonomi sosial budaya, Hankam, Iptek, pendidikan dan sebagainya. Itulah sebabnya

¹⁰⁹ Satjipto Rahardjo, *Masalah Penegakan Hukum*, Sinar Baru, Bandung, 1983, hlm 23-24.

¹¹⁰ Negara hukum adalah negara yang berlandaskan atas hukum dan yang menjamin keadilan bagi warganya. Maksudnya adalah segala kewenangan dan tindakan alat-alat perlengkapan negara atau penguasa, semata-mata berdasarkan hukum atau dengan kata lain diatur oleh hukum. Hal yang demikian akan mencerminkan keadilan bagi pergaulan hidup warganya. Abu Daud Busroh dan Abubakar Busro, *Asaz-Asaz Hukum Tata Negara*, Ghalia Indonesia, Jakarta, 1991, hlm. 110. Konsepsi atau istilah "negara hukum" tidak ditemukan dalam naskah asli UUD 1945 yang menjadi hukum dasar pendirian NKRI yang diproklamirkan pada tanggal 17 Agustus 1945, namun hanya ditemukan dalam penjelasan UUD 1945, yaitu istilah *rechtsstaat* yang dilawankan dengan istilah *machtstaat*. Setelah perubahan ketiga UUD 1945 yang ditetapkan pada tanggal 9 November 2001, dalam Pasal 1 (3) secara tegas disebutkan bahwa "Negara Indonesia adalah Negara Hukum", rumusan seperti ini juga terdapat dalam Konstitusi RIS Tahun 1949 dan UUDS Tahun 1950.

¹¹¹ Satjipto Rahardjo, *Masalah Penegakan Hukum*, ...*op.cit*, hlm. 23-24 .

penegakan hukum tidak bisa hanya dapat mengandalkan logika dan kekuasaan saja.¹¹²

Wolf Middendorf¹¹³ menyatakan penegakan hukum akan berjalan efektif apabila dipenuhi tiga faktor yang saling berkaitan yaitu:

1. Adanya undang-undang yang baik (*good legislation*);
2. Pelaksanaan yang cepat dan pasti (*quick and certain enforcement*); dan
3. Pemidanaan yang layak atau sekedarnya dan seragam (*moderate and uniform sentencing*).

Barda Nawawi menyatakan bahwa kebijakan penegakan hukum merupakan serangkaian proses yang terdiri dari tiga tahap kebijakan yaitu: ¹¹⁴

1. Tahap kebijakan legislatif (formulatif);
2. Tahap kebijakan yudikatif (aplikatif); dan
3. Tahap kebijakan eksekutif (administratif).

Dari ketiga tahap kebijakan penegakan hukum pidana itu terkandung didalamnya tiga kekuasaan atau kewenangan yaitu: kekuasaan legislatif/formulatif dalam menetapkan atau merumuskan perbuatan apa yang dapat dipidana dan sanksi apa yang dapat dikenakan, kekuasaan yudikatif/aplikatif dalam menerapkan hukum pidana, dan kekuasaan eksekutif/administratif dalam melaksanakan hukum pidana.¹¹⁵

Tahap kebijakan legislatif merupakan bagian pertama dalam serangkaian proses penegakan hukum. Kebijakan legislatif diwujudkan dengan adanya ketentuan kriminalisasi. Kriminalisasi merupakan tindakan atau penetapan penguasa mengenai perbuatan-perbuatan tertentu yang oleh masyarakat atau golongan-golongan masyarakat dianggap sebagai perbuatan yang dapat dipidana

¹¹² Muladi, *Hak Asasi Manusia, Politik dan Sistem Peradilan Pidana*, Universitas Diponegoro press, Semarang, 2002, hlm. 69.

¹¹³ Barda Nawawi Arief, *Kebijakan Legislatif dalam Penanggulangan Kejahatan dengan Pidana Penjara*, Genta Publishing, Yogyakarta, 2010, hlm.50.

¹¹⁴ Barda Nawawi Arief, *Beberapa Aspek Kebijakan Penegakan dan Pengembangan Hukum Pidana*, Citra Aditya, Bandung, 2005, hlm.30.

¹¹⁵ *Ibid*, hlm.30

menjadi perbuatan pidana¹¹⁶ atau proses penetapan suatu perbuatan sebagai perbuatan yang dilarang dan diancam dengan pidana bagi siapa yang melanggar larangan tersebut.¹¹⁷ Hukum mewujudkan dalam undang-undang sebagai sarana perubahan sosial, berarti perundang-undangan merupakan bagian dari suatu kebijakan tertentu. Dengan demikian, undang-undang adalah satu rangkaian alat-alat yang dimiliki oleh pemerintah untuk mewujudkan kebijakan tersebut.¹¹⁸

Dalam kaitan ini Sudarto berpendapat bahwa dalam menentukan masalah kriminalisasi, harus diperhatikan hal-hal sebagai berikut:¹¹⁹

1. Penggunaan hukum pidana harus memperhatikan tujuan pembangunan nasional yaitu mewujudkan masyarakat adil dan makmur yang merata materiil dan spirituil berdasarkan Pancasila. Dalam hal ini penggunaan hukum pidana bertujuan untuk menanggulangi kejahatan dan mengadakan pengurangan terhadap tindakan penanggulangan itu sendiri, demi kesejahteraan dan pengayoman masyarakat.
2. Perbuatan yang diusahakan untuk dicegah atau ditanggulangi dengan hukum pidana harus merupakan “perbuatan yang tidak dikehendaki”, yaitu perbuatan yang mendatangkan kerugian (materiil dan/atau spirituil) atas warga masyarakat.
3. Penggunaan hukum pidana harus pula memperhitungkan prinsip “biaya dan hasil” (*cost-benefit principle*).
4. Penggunaan hukum pidana harus pula memperhatikan kapasitas atau kemampuan daya kerja dari badan-badan penegak hukum, yaitu jangan sampai ada kelampauan beban tugas (*overblasting*).

Menurut Moeljatno ada tiga kriteria kriminalisasi dan dekriminalisasi dalam proses pembaharuan hukum pidana, yakni: pertama, penetapan suatu perbuatan sebagai perbuatan terlarang (perbuatan pidana) harus sesuai dengan

¹¹⁶ Soerjono Soekanto, *Kriminologi Suatu Pengantar*, Ghalia Indonesia, Jakarta, 1981, hlm. 62.

¹¹⁷ Suwondo, *Himpunan Karya Tentang Hukum Pidana*, Liberty, Yogyakarta, 1982, hlm. 61.

¹¹⁸ Roeslan Saleh, *Penjabaran Pancasila dan UUD 1945 Dalam Perundang-undangan*, Sinar Grafika, Jakarta, 1991, hlm.19.

¹¹⁹ Muladi dan Barda Nawawi Arief, *Teori-Teori dan Kebijakan Pidana*, Alumni, Bandung 1998, hlm. 161.

perasaan hukum yang hidup dalam masyarakat. Kedua, apakah ancaman pidana dan penjatuan pidana itu adalah jalan yang utama untuk mencegah dilanggarnya larangan-larangan tersebut. Ketiga, apakah pemerintah dengan melewati alat-alat negara yang bersangkutan, betul-betul mampu untuk benar-benar melaksanakan ancaman pidana kalau ternyata ada yang melanggar larangan.¹²⁰

11. Bekerjanya Hukum

Bekerjanya hukum dimulai dengan pembuatan hukum, pembuatan hukum merupakan pencerminan model masyarakatnya. Teori yang digunakan untuk melakukan analisis teoritis tentang pembentukan hukum dan implementasinya (tentang bekerjanya hukum) didayagunakan untuk melakukan analisis tentang pembentukan hukum sekaligus juga untuk melakukan analisis terhadap implementasi hukum.

Menurut teori ini, pembentukan hukum dan implementasinya tidak akan lepas dari pengaruh atau asupan kekuatan-kekuatan sosial dan personal.¹²¹ Dengan menggunakan teori bekerjanya hukum ini akan dapat dijelaskan bagaimana pengaruh dari personal, lingkungan ekonomi, sosial, budaya, serta politik dalam proses pembentukan dan implementasinya. Itulah sebabnya kualitas dan karakter hukum juga tidak lepas dari pengaruh bekerjanya kekuatan-kekuatan dan personal tersebut, terutama kekuatan-kekuatan politik pada saat hukum itu dibentuk.

Dalam upaya mewujudkan tercapainya efektifitas hukum, Robert Seidman menyatakan rumusan bekerjanya hukum dalam proposisi sebagai berikut:¹²²

1. Setiap peraturan perundang-undangan mengatur bagaimana seseorang pemegang peran (*role occupant*) itu seharusnya bertindak;
2. Bagaimana pemegang peran itu bertindak sebagai reaksi terhadap peraturan perundang-undangan yang berfungsi mengatur berikut sanksi-

¹²⁰ Moeljatno, *Azas-Azas Hukum Pidana*, Bina Cipta, Jakarta, 1985, hlm. 5.

¹²¹ Robert B. Seidman & William J. Chambls, *Law, Order, and Power*, Printed in United States of America, Pubhlised Stimulant Costly in Canada Library of Congress Catalog Card No. 78-111948.

¹²² Amiruddin dan Zainal Asikin, *op.cit*, , hlm.46-47.

sanksinya, aktivitas dari lembaga pelaksana serta keseluruhan lingkungan yang mempengaruhi termasuk dirinya;

3. Bagaimana lembaga-lembaga pelaksana itu bertindak sebagai reaksi terhadap peraturan perundang-undangan yang berfungsi mengatur berikut sanksi-sanksinya, dan keseluruhan kekuatan-kekuatan politik, sosial, dan lain-lain yang mempengaruhi serta umpan balik yang datang dari pemegang peran;
4. Bagaimana peran pembuat undang-undang itu bertindak sesuai fungsi yang mengatur tingkah laku mereka, sanksi-sanksinya, politik, ideologi, dan lain-lainnya mengenai diri mereka serta umpan balik yang datang dari pemegang peran serta birokrasi.

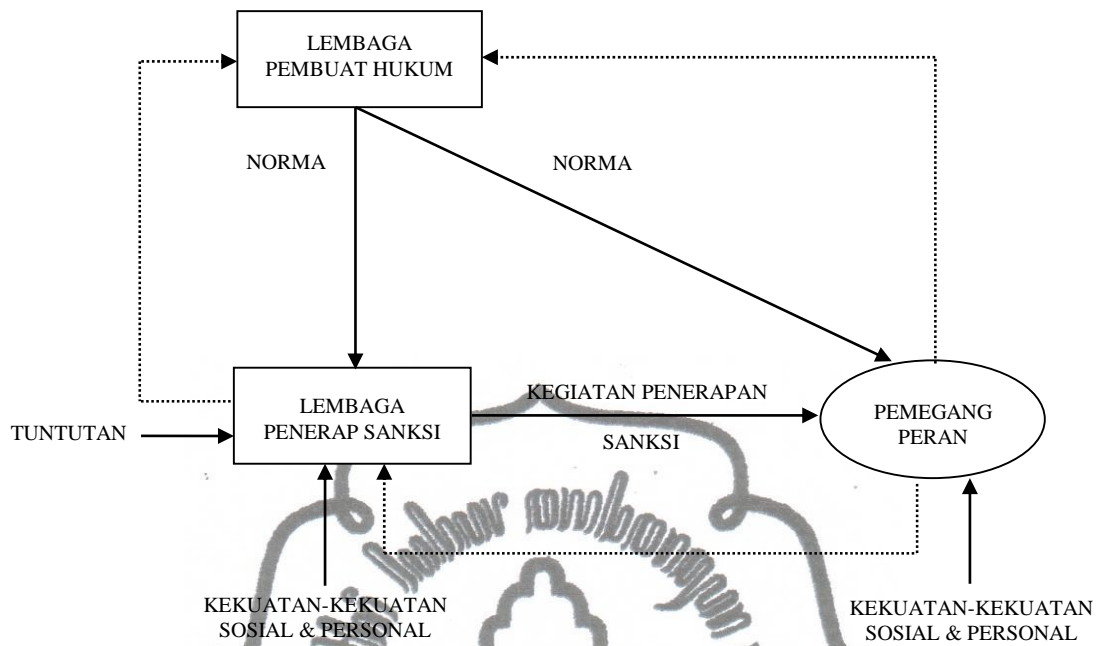
Bekerjanya hukum dalam masyarakat dapat dilihat dari dua sisi, yaitu sisi dogmatis dan sisi sosiologis. Dari sisi dogmatis, bekerjanya hukum dapat dilihat melalui teori Hans Kelsen, di mana bekerjanya hukum dihubungkan dengan masalah penerapan hukum, penafsiran hukum, pembuatan konstruksi hukum dan sebagainya.¹²³ Bekerjanya hukum juga dapat diartikan sebagai kegiatan penegakan hukum. Penegakan hukum pada hakikatnya merupakan suatu proses mewujudkan tujuan – tujuan hukum menjadi kenyataan.¹²⁴

Bagan di bawah ini menjelaskan tentang bekerjanya (implementasi) sistem hukum di masyarakat yang dipengaruhi oleh adanya kekuatan-kekuatan baik sosial maupun personal, serta adanya norma dan tuntutan terhadap lembaga penerap sanksi dan pemegang peran.

¹²³ Satjipto Rahardjo, *Hukum dan Masyarakat*, Angkasa, Bandung, 1986, hlm.48.

¹²⁴ Esmi Warrasih, *Pranata Hukum Suatu Telaah Sosiologis*, Suryandaru Utama, Semarang, 2005, hlm. 83.

Bagan 4. Bekerjanya Hukum



(Sumber : diolah dari berbagai sumber)

Sebagaimana dikatakan oleh Chambliss dan Seidman tentang adanya pengaruh-pengaruh kekuatan sosial dalam bekerjanya hukum, maka begitu pula dalam hal bekerjanya sistem hukum pidana dalam penanggulangan kejahatan. Hukum adalah sarana untuk mencapai tujuan yang diidealkan bersama. Cita-cita hukum itu sendiri, baik yang dilembagakan melalui gagasan negara demokrasi maupun yang diwujudkan melalui gagasan negara hukum dimaksudkan untuk meningkatkan kesejahteraan umum. Di samping itu, hukum juga merupakan suatu mekanisme pengendalian sosial agar segala sesuatunya berjalan dengan tertib.¹²⁵ Tatanan hukum yang beroperasi dalam suatu masyarakat pada dasarnya merupakan pengejawantahan cita hukum yang dianut dalam masyarakat yang bersangkutan ke dalam perangkat berbagai aturan hukum positif, lembaga hukum dan proses (perilaku birokrasi pemerintahan dan warga masyarakat).¹²⁶

¹²⁵ Soerjono Soekanto, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*, RajaGrafindo Persada, Jakarta, 2004, hlm.69.

¹²⁶ Bernard Arief Sidharta, *Refleksi Tentang Fundasi dan Sifat Keilmuan Ilmu Hukum Sebagai Landasan Pengembangan Ilmu Hukum Nasional Indonesia*, Disertasi, Universitas Padjajaran, Bandung, 1996, hlm.214.

Menurut Achmad Ali, efektif atau tidaknya hukum, tidak semata-mata ditentukan oleh peraturannya, tetapi juga dukungan dari beberapa institusi yang berada disekelilingnya, seperti faktor manusianya, faktor kultur hukumnya, faktor ekonomis dan sebagainya.¹²⁷ Menurut Daniel S. Lev, yang paling menentukan dalam proses hukum adalah konsepsi dan struktur kekuasaan politik. Hukum sedikit banyak selalu merupakan alat politik, dan tempat hukum dalam negara, tergantung pada keseimbangan politik, defenisi kekuasaan, evolusi idiologi politik, ekonomi, sosial, dan seterusnya.¹²⁸

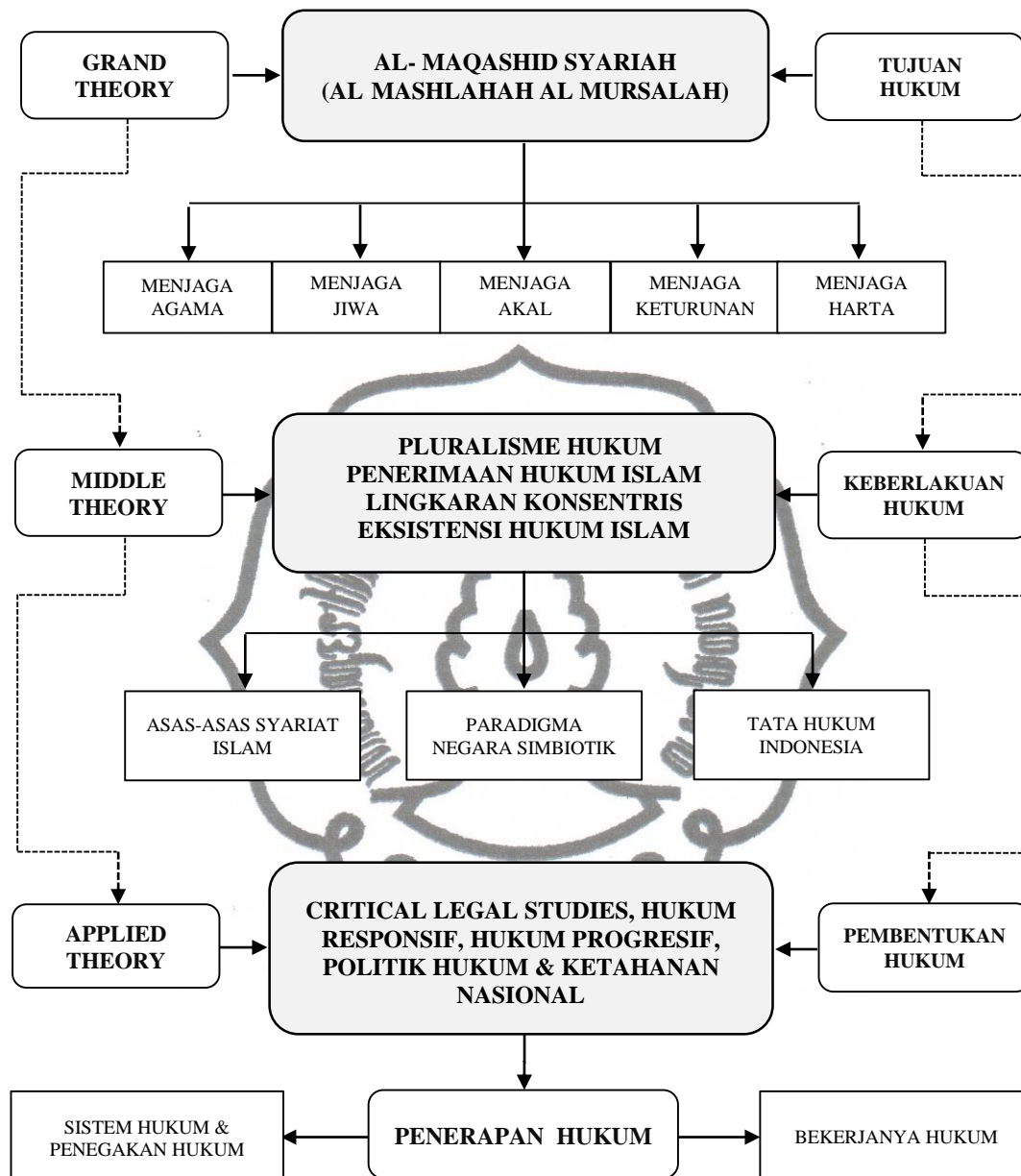
Berbagai teori terkait yang akan digunakan sebagai pisau analisis dalam penelitian disertasi ini dengan teori *al-Maqashid Syariah*¹²⁹ sebagai *grand theory*. Teori lingkaran konsentris, teori *receprio a contrario*, teori *receptio in complexu*, teori eksistensi hukum Islam dan pluralisme hukum (derajat kuat) sebagai *middle theory*. Teori *critical legal studies*, teori hukum responsif, teori hukum progresif, konsep ketahanan nasional dan politik hukum sebagai *applied theory*. *Grand theory* terkait dengan tujuan hukum yakni mewujudkan kemaslahatan (utilitas). *Midlle theory* terkait dengan keberlakuan hukum, menegaskan bagaimana kedudukan hukum Islam dalam tata hukum Indonesia sebagai negara yang menganut paradigma simbiotik. Adapun *applied theory* terkait dengan proses pembentukan hukum, dimana politik hukum sangat berperan menentukan sistem hukum yang akan diterapkan dalam peraturan perundang-undangan. Bagan pada halaman berikut menjelaskan secara hierarkhi (tata urutan) berbagai teori dimaksud.

¹²⁷ Achmad Ali, *Menguak Tabir Hukum (Suatu Kajian Filosofis dan Sosiologis)*, Gunung Agung, Jakarta, 2002, hlm.209.

¹²⁸ Lebih lanjut dapat dibaca : Daniel S. Lev, *Hukum Dan Politik di Indonesia, Kesiambungan dan Perubahan*, Cet I, LP3S, Jakarta, 1990.

¹²⁹ Pemilihan teori ini didasarkan pada paradigma simbiotik yang dianut oleh Indonesia, sehingga keberadaan hukum Islam diakui dan mewarnai pembangunan (pembaruan) hukum. Dalam paradigma simbiotik juga terkait dengan perjumpaan antara hukum negara dengan sistem hukum yang lainnya, khususnya hukum Islam sebagaimana diakui dalam teori pluralisme hukum. Dalam perspektif pluralisme hukum terjadi hubungan (relasi) antara hukum negara (hukum positif) dengan hukum agama bisa berupa difusi, korporatif atau kompetisi.

Bagan 5. Landasan Teori



commit to user

Secara jelas dapat dilihat *grand theory* yang mendasari penelitian disertasi ini mengedepankan teori hukum Islam (teori *al-Mashlahah wal Mursalah* dan *al-Maqashid Syariah*). Dipilihnya teori ini dilatarbelakangi dengan keyakinan penulis bahwa hukum Islam melalui asas-asasnya berlaku secara universal dan ini terkait dengan konsep pertama dari lima konsep tentang hukum.¹³⁰

Adapun teori lingkaran konsentris, keberlakuan hukum Islam (teori *receptio in complexu* dan teori *receptio a contrario*), teori pluralisme hukum derajat kuat dan teori eksistensi hukum Islam sebagai *middle theory* dipilih berdasarkan suatu kenyataan bahwa sistem hukum Islam juga diakui dalam tata hukum Indonesia, selain hukum adat. Indonesia menganut paradigma negara simbiotik, tidak sekularistik dan juga bukan integralistik. Selain itu, antara agama, hukum dan negara saling berhubungan dan tidak ada pertentangan yang signifikan. Di sisi lain telah banyak teori yang menyatakan keberlakuan (penerimaan hukum Islam) dalam sistem hukum nasional.

Teori *critical legal studies*, teori hukum responsif, teori hukum progresif, konsep ketahanan nasional dan politik hukum sebagai *applied theory* dipilih untuk merumuskan langkah-langkah operasional dalam rangka kebijakan pemerintah yang semestinya diterapkan dalam membangun sistem ketahanan nasional yang tangguh.

Selanjutnya, teori sistem hukum dan penegakan hukum serta teori bekerjanya hukum digunakan untuk melihat bagaimana praktek penerapan (implementasi) hukum pada tataran empiris. Menjadi sangat menarik apabila kesemua teori tersebut dihubungkan satu dengan lainnya, dan ternyata terdapat hubungan yang sangat erat, saling melengkapi dan mengisi.

¹³⁰ Soetandyo Wignyo Subroto membagi lima konsep hukum yang masing-masing memiliki metode yang berbeda, lima konsep hukum tersebut adalah: *pertama*, hukum adalah konsep kebenaran dan keadilan yang bersifat kodrati dan berlaku universal. *Kedua*, hukum adalah norma-norma positif di dalam sistem perundang-undangan hukum nasional. *Ketiga*, hukum adalah apa yang diputuskan oleh hakim *in concreto* dan tersistematiskan sebagai *judgme made law*. *Keempat*, hukum adalah pola-pola perilaku sosial yang terlembaga eksis sebagai variabel sosial yang empirik. *Kelima*, hukum adalah manifestasi makna-makna simbolik pada perilaku sosial sebagai yang tampak dalam interaksi mereka. Lihat dalam Setiono, *Pemahaman terhadap Metodologi Penelitian Hukum*, Program Doktor Ilmu Hukum UNS, 2005, hlm.20-21.

B. Kajian Kepustakaan

1. Ideologi Syi'ah Iran

Istilah ideologi berasal dari kata “*idea*” yang berarti “gagasan”, “konsep”, “pengertian dasar”, “cita-cita” dan “*logos*” yang berarti “ilmu”. Kata “*idea*” berasal dari kata bahasa Yunani “*eidos*” yang berarti bentuk, maka secara harfiah ideologi berarti ilmu pengetahuan tentang ide-ide atau ajaran tentang pengertian-pengertian dasar. Dengan demikian ideologi mencakup pengertian tentang ide-ide, pengertian-pengertian, dasar, gagasan-gagasan dan cita-cita.¹³¹ Haryatmoko mendefinisikan ideologi sebagai keseluruhan representasi pikiran dan keyakinan dari sekelompok orang yang saling mempunyai ikatan satu dengan yang lain.¹³²

Kenneth Tucker mengatakan, ideologi sebagai sistem kultural dari makna-makna yang merumuskan sumber-sumber dan peluang-peluang, untuk membangun kultur politik dan mengembangkan identitas kolektif dan solidaritas. Kenneth Tucker menekankan fungsi instrumental dan politis dari ideologi.¹³³ Seseorang yang berada di bawah bayang-bayang suatu ideologi, maka ia akan selalu melihat atau mendefinisikan sesuatu berdasarkan ideologi yang diyakininya.¹³⁴ Tidak mengherankan jika banyak para pengikut ideologi rela mengorbankan apa saja yang dimiliki demi memperjuangkan ideologi

¹³¹ Kaelan, *Filsafat Pancasila, Disusun Berdasarkan GBPD dan SAP*, Paradigma, Yogyakarta, 1996, hlm.35. Istilah ideologi pertama kali digunakan oleh filsuf Perancis Destutt de Tracy pada tahun 1796. Ideologi sebagai sistem kepercayaan sangat kompleks, memiliki satu struktur yang logis, dan menuntut kepatuhan dari para pengikutnya. Unsur-unsur ini menjadikan ideologi sangat mengikat, mengarahkan penganutnya pada tujuan tertentu, dan biasanya dipegang hanya oleh para elite. Oleh karena hanya beberapa orang saja yang dapat menangkap kompleksitas, struktur, dan karakter teoretisnya. Namun demikian, ideologi juga mengikat masyarakat awam atau massa yang memerlukan panduan.

¹³² Haryatmoko, *Etika Politik*, Kompas, Jakarta, 2003, hlm. 67.

¹³³ Kenneth H. Tucker, “*Ideological and Social Movement: The Contribution of Habermas*” sebagaimana dikutip oleh, Noorhaidi Hasan, *Islam Politik di Dunia Kontemporer (Konsep, Genealogi dan Teori)*, SUKA-Press, Yogyakarta, 2012, hlm. 66.

¹³⁴ Bernard Crick, *Concept in Sosial Thought*, Penerjemah: Ribut Wahyudi, Pustaka Prometheus, Surabaya, 2001, hlm. 130.

tersebut.¹³⁵ Dapat kita katakan, bahwa ideologi menjadi alat yang sangat strategis dan signifikan dalam memobilisasi massa.

Dalam ajaran Syi'ah, posisi *imamah* merupakan sumber inspirasi dan ideologi gerakan Syi'ah, sehingga mulai dari visi hingga strategi gerakan Syi'ah semuanya berangkat dan bermuara pada *imamah*.¹³⁶ Syi'ah meyakini bahwa *imamah* bukan saja sekadar jabatan spiritual yang sangat tinggi, tetapi juga sekaligus jabatan politik atau kekuasaan formal. Imam selain bertanggungjawab membimbing umat manusia dalam urusan agama dan dunia mereka, juga menyelenggarakan fungsi pemerintahan.¹³⁷

Ali Syari'ati menjelaskan tentang keniscayaan *imamah*, dikatakan olehnya bahwa Muhammad adalah Rasul dan sekaligus Imam. Dengan demikian, yang telah berakhir adalah kenabian dan bukan *imamah* beliau, sedangkan *imamah* tersebut tidak bisa tidak, harus direalisasikan pada sebagian usia beliau dan sesudah wafatnya.¹³⁸

Khomeini mengatakan, kekuasaan *faqih* adalah sama dengan kekuasaan Nabi Muhammad SAW.¹³⁹ Wilayah (kekuasaan) seorang *Waly al-Faqih* meliputi seluruh kaum muslimin, sebagaimana berlaku pada para Imam dan Nabi Muhammad SAW.¹⁴⁰ Khomeini juga merujuk kepada beberapa hadits untuk mendukung pendapatnya bahwa ulama (*faqih*) patut memerintah dalam ketiadaan Imam yang tersembunyi. Hadits-hadits tersebut antara lain, "kaum ulama adalah pewaris para Nabi", "ulama umatku adalah seperti Nabi-Nabi Bani

¹³⁵ Zainal Abidin, *Dinamika Konsep Imamah dalam Sejarah Perjalanan Syiah*, AL-FIKR, Volume 14 Nomor 2 Tahun 2010, hlm.189.

¹³⁶ *Ibid.*, hlm.186

¹³⁷ Nashir Makarim Syirazi, *Akidah Kami : Tinjauan Singkat Teologi Syi'ah Dua Belas Imam*, Nur Al-Huda, Jakarta, 2012, hlm.74.

¹³⁸ Ali Syari'ati, *Ummah dan Imamah, Konstruksi Sosiologi Pengetahuan dalam Autentisitas Ideologi dan Agama*, Judul Asli: *Al-Ummah wa al-Imamah*, Penerjemah: Afif Muhammad, Rausyan Fikr Institute, Yogyakarta, 2012, hlm.248.

¹³⁹ Khomeini, *Sistem Pemerintahan Islam*, Judul asli: *Islamic Government*, Penerjemah: Muhammad Anis Maulachela, Pustaka Zahra, Jakarta, 2002, hlm.57.

¹⁴⁰ *Ibid.*, hlm.59.

Israil”, dan “para ulama memiliki kedudukan yang sama dengan Musa dan Isa.”¹⁴¹

Khomeini mengatakan, bahwa kedudukan para Imam bagi Syi’ah, melebihi para Malaikat yang dekat dengan Allah SWT (*al-Malak al-Muqarrab*) dan Nabi *al-Mursal* (para Nabi selain Rasul SAW).¹⁴² Khomeini mengutip sebuah riwayat bahwa Allah SWT memerintahkan Nabi SAW dan para Imam as untuk mengamanatkan *wilayah* dan kepemimpinan kepada yang berhak atasnya. Oleh karena itu, Nabi SAW mengamanatkan *wilayah* kepada Amirul Mukminin as (Ali bin Abi Thalib ra) yang mengamanatkannya juga kepada penerus kepemimpinan beliau dan seterusnya.¹⁴³

Syi’ah berpendapat bahwa menegakkan *imamah* adalah wajib karena ia adalah rukun agama. Seseorang imam tidak boleh dipilih secara bebas, karena Nabi SAW pernah menyebutkan (menentukan) perkara tersebut. Ali bin Abi Thalib ra tokoh pertama yang telah ditentukan melalui *nash* sebagai pengganti Nabi SAW. Seorang Imam wajib bersifat *ma’shum*.¹⁴⁴ Golongan Syi’ah yang paling menonjol membicarakan tentang pemimpin atau yang selalu disebut “imam” adalah golongan Syi’ah *Imamiyyah*. Dasar pegangan Syi’ah *Imamiyyah* adalah mempercayai imam adalah wajib.¹⁴⁵ Pemahaman bagi golongan Syi’ah bahwa imam yang akan menguruskan keadilan, mengepalai masyarakat, memimpin ketentaraan, mengimamkan shalat, menguruskan kewenangan negara, menyelenggarakan kepentingan negara, yang diatur pula oleh peraturan-peraturan tertentu yang disiarkan dan dijalankan oleh pembantu-pembantunya.¹⁴⁶

¹⁴¹ Khomeini, *al-Hukumah al-Islamiyah*, Dar al-Thali’ah, Beirut, 1979, hlm.94.

¹⁴² Khomeini, *Sistem Pemerintahan...op.cit*, hlm.61.

¹⁴³ *Ibid*, hlm.91. Garis *imamah* sesudah Nabi Muhammad SAW dilanjutkan oleh orang-orang suci (*ma’shum*) dari keturunan Nabi Muhammad SAW (*dzuriyat*). Lihat juga: Nashir Makarim Syirazi, *op.cit*, hlm.75.

¹⁴⁴ Zafir al-Qasimi, *Nizah al-Hukm*, sebagaimana dikutip oleh Marzuki Haji Mahmood, *Isu-Isu Kontroversi Dalam Sejarah Pemerintahan Khulafa’ Al-Rasyidin*, Malaysia, 1994, hlm.13.

¹⁴⁵ Aboe Bakar Atjeh, *Siri Perbandingan Mazhab Shiah Rasionalisme dalam Islam*, Pustaka Aman Press Sdn, Kota Bharu, 1980, hlm.23.

¹⁴⁶ Marzuki Haji Mahmood, *op.cit*, hlm.19.

Husain Thabathabai, mengatakan tentang pengertian imam: “Imam adalah gelar yang disematkan kepada seseorang yang bertindak sebagai pemimpin dalam suatu masyarakat dalam gerakan sosial, ideologi politik, bentuk pemikiran ilmiah, atau agama.”¹⁴⁷ Irfan Zidny mengatakan bahwa Syi’ah *Imamiyyah Itsna Asyariyah* lebih tepat disebut aliran politik daripada aliran akidah. Ini dapat dilihat dari pendapat ulama Syi’ah sendiri tentang paham ini. Sebutan Syi’ah *Imamiyyah Itsna Asyariyah* memperkuat makna Syi’ah sebagai paham politik, seperti masalah siapa yang berhak menjadi Kepala Negara sesudah Nabi Muhammad SAW wafat, bagaimana bentuk Negara Islam, apa Undang-Undang Dasar Islam, dan lain sebagainya.¹⁴⁸

Ideologi Syi’ah Iran pasca revolusi (tahun 1979) adalah mengacu kepada *Wilayat al-Faqih* yang menjadi konsep dasar sistem politik Republik Iran.¹⁴⁹ *Wilayat al-Faqih* tidak lain adalah reinterpretasi atas norma-norma teologi-politik Syi’ah *Imamiyyah - Itsna Asyariyah*. Menurut ideologi tersebut, sebelum munculnya Imam Kedua Belas segala urusan kepemimpinan Islam yang mencakup semua aspek kehidupan dikelola oleh *fuqaha* (dewan ulama) yang dipimpin oleh seorang *faqih* yang adil sebagai representasi dari Imam Mahdi as. Sebagai seperangkat norma, konsep yang dirumuskan oleh Khomeini ini sebenarnya adalah hasil konstruksi sejarah. Norma-norma tersebut merupakan hasil dialog antara tiga elemen, yaitu teks (norma-norma teologi-politik Syi’ah *Itsna Asyariyah*), konteks sejarah teks tersebut, dan konteks sejarah *epistemic communities* yang dipimpin Khomeini sebagai norma *interpreters*-nya.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Muhammad Husein Thabathabai, *Mazhab Kelima, Sejarah, Ajaran dan Perkembangannya*, diterjemahkan dari Kitab “*Shi’ah*”, Penerjemah: Ali Yahya, Penerbit Nur Al-Huda, Jakarta, 2013, hlm.222.

¹⁴⁸ Irfan Zidny, “*Bunga Rampai Ajaran Syiah*” dalam “*Mengapa Kita Menolak Syiah*”, kumpulan makalah Seminar Nasional Tentang Syi’ah, Masjid Istiqlal, 21 September 1997, hlm.28.

¹⁴⁹ Lihat: Lampiran nomor 3 dan 4 transmisi kekuasaan menurut Syi’ah dan model kekuasaan *Wilayat al-Faqih*.

¹⁵⁰ *Epistemic communities* adalah “*elites with a shared understanding of a particular subject who develop a strategy for achieving their goals*”. Lihat: James E. Dougherty & Robert L. Pfaltzgraff, JR, *Contending Theories of International Relations: A Comprehensive Survey*, Addison Wesley Longman, Inc, New York, 2011, hlm.168.

2. Polarisasi Sunni – Syi'ah

a. Perbedaan Pandangan di Bidang Politik

Persoalan politik telah menyebabkan berpisahnya Syi'ah dari Sunni, titik tolak persoalan itu diawali dengan perbedaan periwayatan sejarah tentang suksesor Nabi Muhamamad SAW. Secara paralel, dari persoalan ini masing-masing pihak saling menegasikan satu dengan lainnya. Konsekuensi logis dari penegasian tersebut telah pula menimbulkan beragamnya perbedaan, seperti periwayatan hadits, diskualifikasi terhadap *Khulafaur Rasyidin* yang dianggap tidak berhak atau tidak sah menjabat sebagai *khalifah*, hingga ke taraf pengkafiran antar kedua kelompok tersebut.¹⁵¹

Perpisahan keduanya semakin fokus dengan perbedaan di ranah akidah yang vital dan elementer dalam Islam. Sekian lama sudah Nabi Muhammad SAW telah wafat, namun perseturuan keduanya masih terus berlangsung, bahkan sampai pada taraf tindakan anarkhis dengan jatuhnya korban jiwa dan harta benda, sebagaimana yang terjadi di berbagai daerah, seperti di Sampang dan Puger Jawa Timur. Untuk menjelaskan apa dan bagaimana sebenarnya konflik antara Sunni dengan Syi'ah serta berbagai faktor yang mempengaruhinya, maka terlebih dahulu dijelaskan latar belakang historis perbedaan klaim masing-masing pihak. Sejalan dengan itu, kajian historis ini akan menjadi “benang merah” untuk melihat perkembangan Syi'ah, terutama ideologi *imamah* yang demikian prinsipal dalam ajaran Syi'ah.

1) Khalifah dalam pandangan Sunni

a) Nash tentang Khalifah

Dalam bahasa Arab kata *khalifah* berarti wakil, pengganti atau duta.¹⁵² Bentuk jamak dari *khalifah* adalah *khulafa'* dan *khala'if*. Dalam hal ini *khalifah* dipahami sebagai pengganti Nabi Muhammad SAW dalam

¹⁵¹ Abdul Chair Ramadhan, “Pelurusan Sejarah Khulafaur Rasyidin dan Tragedi Berdarah Karbala”, makalah Seminar Sehari & Diskusi Interaktif, “Polemik Suksesi Kekhalifahan dan Tragedi Berdarah Karbala: Pengaruhnya Terhadap Perkembangan Madzhab Islam”, Jakarta, Selasa 5 November 2013 / 1 Muharram 1435 H.

¹⁵² Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Ichtiar Baru Van Hoeve, Jakarta, 1993, hlm. 35.

fungsinya sebagai Kepala Negara.¹⁵³ Istilah *khalifah* ini muncul sejak dimulainya era baru dunia politik Islam setelah wafatnya Nabi Muhammad SAW. Istilah ini dihasilkan dari sebuah pertemuan di *Saqifah Bani Saidah* yang dihadiri oleh para tokoh Islam dari kaum *Anshar* dan kaum *Muhajirin* yang berhasil mengangkat Abu Bakar as-Shiddiq ra sebagai pemimpin yang menggantikan Nabi SAW dengan gelar *khalifah*.¹⁵⁴

Khilafah menurut Ibnu Khaldun adalah suatu jabatan yang berfungsi memimpin umat sesuai dengan tuntutan syariat untuk kemaslahatan dunia dan akhirat, karena menurut Pencipta syariat (Allah SWT), bahwa hal ihwal dunia seluruhnya dipandang sebagai jalan menuju kemaslahatan akhirat. *Khilafah* pada hakikatnya adalah jabatan pengganti Pencipta syariat yang bertugas memelihara agama dan mengurus dunia.¹⁵⁵

Menurut Al-Mawardi, *Khilafah* ialah urusan pimpinan yang diperuntukkan bagi menggantikan tugas kenabian dalam memelihara agama dan politik dunia.¹⁵⁶

Dalam al-Qur'an terdapat dua tempat yang menyebutkan istilah khalifah secara jelas, yaitu:

“... dan ketika Tuhanmu berfirman kepada Malaikat, sesungguhnya Aku mau jadikan di bumi itu *khalifah*.”(Surah Al-Baqarah, 2:30).

“Sesungguhnya Kami jadikan kamu itu *khalifah* di bumi ini, maka perintahkanlah seluruh manusia itu dengan kebenaran.” (Surah Sad, 38:26)

Dalam al-Qur'an terdapat istilah *khalifah* dalam bentuk jamak, yaitu beberapa orang *khalifah*, diantaranya firman Allah, “...dan Dia-lah yang menjadikan beberapa *khalifah* di bumi ini” (Surah al-An'am, 6:165). Dalam terminologi *Sunni*, pengertian imam berbeda dengan *Syi'ah*.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ M. Dhiauddin Rais, *Teori Politik Islam*, Judul asli: *An-Nazhariyatu as-Siyasatu al-Islamiyah*. Penerjemah: Abdul Hayyie al-Kattani, Gema Insani Press, Jakarta, 2001, hlm.14.

¹⁵⁵ Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, Penerjemah: Ahmadi Thoha, Pustaka Firdaus, Jakarta, 2000, hlm. 234-235.

¹⁵⁶ Al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sultaniya*, Matbaah Mustafa al-Halabi, Kaherah, 1996, hlm.5.

Menurut *Sunni*, imam bukanlah jabatan atau warisan dan bukan pula masalah prinsip atau rukun dalam agama. Seorang imam tidak mempunyai sifat suci (*ma'shum*) seperti dalam pandangan *Syi'ah*. Imam menurut pandangan *Sunni* tidak lain hanyalah seorang muslim yang taat dan memiliki ilmu pengetahuan yang dalam tentang agama. Dalam *madzhab fiqh*, imam seperti ini banyak ditemui, seperti Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Hambali.¹⁵⁷

b) Syarat-syarat Khalifah

Seseorang yang akan di angkat menjadi Imam, yaitu berasal dari suku Quraisy, adanya bai'at, hasil musyawarah, dan bersifat adil. Abu Zahrah menjelaskan keempat persyaratan dimaksud, sebagai berikut:¹⁵⁸

(1) Suku Quraisy

Ketentuan ini didasarkan keutamaan Quraisy, sebagaimana banyak tersebut dalam hadits Rasulullah SAW, antara lain sebagai berikut:

“Masalah (kepemimpinan) ini tetap di tangan Quraisy selama masih ada tersisa (di bumi) dua orang.” Bukhari dan Muslim meriwayatkan bahwa Nabi SAW bersabda, “Dalam masalah ini manusia selalu menuruti suku Quraisy: yang Muslim mengikuti yang Muslim, dan yang kafir mengikuti yang kafir pula.”

Sabda Nabi SAW yang lain, “Manusia selalu mengikuti suku Quraisy, baik dalam kebaikan maupun dalam kejahatan.” Bukhari meriwayatkan dari Mu'awiyah ra bahwa ia mendengar Nabi SAW bersabda, “Masalah ini selalu berada di tangan suku Quraisy. Siapa pun yang menentangnya, wajahnya akan ditampar oleh Allah, selama suku Quraisy melaksanakan ajaran agama Islam.”

Abu Zahrah berpendapat, bahwa hadits yang menyatakan “para pemimpin berasal dari kalangan Quraisy termasuk kategori “pemberitahuan,” atau termasuk ke dalam pengertian “keutamaan”

¹⁵⁷ Abdul Aziz Dahlan, *et al.*, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Ichtiar Baru Van Hoeve, Jakarta, 1996, hlm. 705.

¹⁵⁸ Muhammad Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*, Judul asli: *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyyah*, Penerjemah: Abd. Rahman Dahlan dan Ahmad Qarib, Logos, Jakarta, 1996, hlm.88 *et seq.*

bukan tentang keabsahannya.”¹⁵⁹ Pendapat Abu Zahrah didasarkan pada sabda Nabi SAW, “Kekhalifahan sesudahku adalah tiga puluh tahun, kemudian berubah menjadi kerajaan yang turun temurun”.

Sedangkan, Ali Ahmad As-Salus mengatakan:

“Hak memegang kekhalifahan itu berada pada golongan Quraisy, dapat pula kita mensarikannya dari pernyataan Umar bin Khathab ra, bahwa hak kekhalifahan itu berada pada golongan Quraisy. Perkara ini tidak pernah diketahui dijabat oleh golongan lain kecuali dari kabilah Quraisy. Pada awalnya mereka tidak mengikuti tradisi ini, namun tatkala mereka mengetahuinya, maka segeralah mereka membaiaat *khalifah* dari kalangan Quraisy.”¹⁶⁰

(2) Bai’at

Syarat kedua yang ditetapkan oleh jumhur ulama dalam pengangkatan *khalifah* ialah adanya pembai’atan yang dilakukan oleh *ahl al-Hall wa al-‘Aqd* (wakil rakyat). Artinya, wakil rakyat dan para tentara serta mayoritas kaum Muslimin menyatakan janji setia kepada seorang *khalifah* untuk mematuhi dan menaatinya, baik dalam hal yang menyenangkan maupun yang tidak menyenangkan, selama tidak dalam kerangka kedurhakaan kepada Tuhan.

Sementara itu, *khalifah* berjanji akan melaksanakan hukum dan kewajiban serta berlaku adil berdasarkan petunjuk al-Qur’an dan Sunnah Nabi SAW. Demikian yang dilakukan para sahabat. Mereka telah menerima ikrar Nabi SAW dan membaiaatnya di bawah pohon, sebagaimana yang diterangkan dalam firman Allah:

“Sesungguhnya orang-orang yang berjanji setia kepada engkau, sebenarnya mereka berjanji setia kepada Allah. Tangan Allah di atas tangan mereka; maka barang siapa yang melanggar janjinya niscaya akibatnya akan menempa dirinya sendiri; dan barang siapa yang menepati janjinya kepada Allah, maka ia akan memberinya pahala yang besar.”¹⁶¹

¹⁵⁹ *Ibid*, hlm.90.

¹⁶⁰ Ali Ahmad As-Salus, *Ensiklopedi Sunnah Syiah, Studi Perbandingan Akidah dan Tafsir*. Jilid I, Pustaka Al-Kautsar, Jakarta, 2011, hlm.31.

¹⁶¹ Lihat: Surah Al-Fath (48:10).

Abu Zahrah mengatakan bahwa tradisi bai'at pada masa sahabat dilakukan dengan pendapat yang merdeka dan kepatuhan diberikan dengan sukarela. Berbeda pada masa Bani Umayyah, bai'at dilakukan karena perintah penguasa dan kepatuhan timbul karena paksaan.¹⁶²

(3) Musyawarah

Syarat yang ketiga adalah musyawarah. Proses pemilihan seorang *khalifah* haruslah dengan jalan musyawarah. Landasannya ialah bahwa pemerintahan Islam didasarkan atas dasar musyawarah berdasarkan firman Allah: “Dan urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah di antara mereka.” Demikian pula perintah Allah kepada Nabi: “Dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu.”

Abu Zahrah menjelaskan tentang musyawarah dalam pengangkatan *khalifah*, sebagai berikut:¹⁶³

Pertama, pemilihan secara bebas melalui musyawarah tanpa pencalonan lebih dahulu oleh seseorang. Hal ini terjadi dalam pemilihan Abu Bakar as-Shiddiq ra.

Kedua, *khalifah* mempersiapkan putra mahkota yang akan menggantikannya jika antara keduanya tidak ada hubungan keluarga. Bentuk seperti ini dilakukan Abu Bakar as-Shiddiq ra terhadap Umar bin Khathab ra.

Ketiga, mempersiapkan salah seorang dari tiga orang atau lebih anggota masyarakat yang dipandang terbaik di dalam masyarakat. Umar bin Khatthab ra melihat bahwa Nabi SAW tidak mempersiapkan putera mahkota, sedangkan Abu Bakar as-Shiddiq ra mempersiapkannya. Karena itu, ia berkata,

“Apabila saya tidak mempersiapkan seorang putera mahkota, hal itu sudah dilakukan oleh orang yang lebih baik dari saya (Nabi SAW);

¹⁶² Muhammad Abu Zahrah, *op.cit.*...hlm.93.

¹⁶³ *Ibid*, hlm.95-96.

dan apabila saya menunjuk putera mahkota, itu juga sudah dilakukan orang yang lebih baik dari saya (Abu Bakar ra).”

Oleh karena itu, ia mengambil jalan tengah dengan cara menyerahkan masalah itu kepada enam orang yang ditunjuknya untuk memusyawarakannya.

(4) Adil

Syarat keempat yang wajib dipenuhi dalam kekhalifahan ialah keadilan, dan ini merupakan esensi persyaratan itu. Keadilan yang dituntut dari seorang imam tertinggi adalah yang mencakup semua bentuk keadilan. Ditinjau dari segi pribadi imam itu sendiri, dia adalah orang yang adil terhadap dirinya, ia tidak memprioritaskan keluarganya, tidak mengangkat seseorang karena dorongan hawa nafsu, tidak mengutamakan orang yang disenangi, dan tidak menyingkirkan orang yang dibenci. Keadilan seorang imam menuntut adanya orang-orang yang pantas memegang jabatan tertentu, yaitu orang yang adil dan berwibawa. Nabi SAW sangat menekankan masalah pengangkatan para pejabat dengan sabdanya: ”Siapa yang menjadi pemimpin umatku kemudian mengangkat seseorang untuk memegang suatu jabatan atas dasar hubungan dekat, maka Allah, Malaikat, dan semua manusia akan mengutuknya. Allah tidak akan menerima tebusan dan sogok.” Beliau SAW juga bersabda: “Barangsiapa yang mengangkat seseorang menjadi pejabat atas dasar ikatan primordial, sedangkan orang lain yang lebih diridhoi Allah masih ada, berarti ia mengkhianati Allah, Rasul-Nya dan orang-orang yang beriman.”

Allah SWT berfirman, “Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu golongan mendorongmu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, Karena itu lebih dekat kepada takwa...”¹⁶⁴

c) Sejarah Khulafaur Rasyidin

commit to user

¹⁶⁴ Lihat: Surah Al-Ma'idah (5:8).

Naiknya Abu Bakar as-Shiddiq ra menjadi *khalifah* dalam literatur Sunni memberikan petunjuk tidak adanya suatu *nash* khusus dan jelas tentang siapa yang akan menjadi pemimpin pasca Nabi Muhammad SAW wafat. Namun demikian, tidak dipungkiri pula adanya suatu sinyalemen tentang keutamaan Abu Bakar as-Shiddiq ra, diantara sahabat-sahabat besar yang lain. Diriwayatkan dari Ibnu Abbas ra dari Rasulullah SAW, beliau bersabda, “Andai saja aku dibolehkan mengambil khalil (kekasih dekat) selain Allah, pasti aku akan memilih Abu Bakar sebagai khalil, namun dia adalah saudaraku dan sahabatku.”¹⁶⁵ Dari Muhammad bin Jubair bin Muth’im, dari bapaknya, dia berkata, seseorang wanita pernah mendatangi Nabi Muhammad SAW, kemudian beliau menyuruhnya kembali datang menghadapnya di lain waktu, maka wanita itu bertanya: “Bagaimana jika kelak aku datang namun tidak lagi menjumpai Anda” – seolah-olah ia mengisyaratkan setelah Rasul SAW wafat – maka Rasulullah SAW berkata, “Jika engkau tidak mendapatkanku, maka datangilah Abu Bakar.”¹⁶⁶

Perintah Nabi Muhammad SAW kepada Abu Bakar as-Shiddiq ra untuk menjadi imam sholat sewaktu Nabi Muhammad SAW menderita sakit menjelang wafat, diyakini sebagai salah satu isyarat menggantikan posisi sebagai *khalifah*. Perlu digarisbawahi disini yaitu sikap Rasulullah SAW yang mengedepankan Abu Bakar as-Shiddiq ra adalah suatu perkara yang mendasar (*dharuri*) dalam agama Islam. Sikap Rasulullah SAW menunjuk Abu Bakar as-Shiddiq ra sebagai Imam bagi seluruh sahabat dalam shalat merupakan rukun terbesar dari bagian rukun-rukun Islam yang bersifat *amaliyah*.¹⁶⁷ Abu Al-Hasan Al-Asy’ary rmh berkata:

“Didahulukannya shalat merupakan perkara yang sudah menjadi rahasia umum dalam Islam. Dijadikannya Abu Bakar ra sebagai Imam dalam shalat menunjukkan bahwa dia orang yang paling berilmu di antara para sahabat, dan memiliki bacaan yang paling

¹⁶⁵ Ibnu Katsir, *Perjalanan Hidup Empat Khalifah Rasul yang Agung*, Judul Asli : *Tartib wa Tahdzib Kitab Al-Bidayah wa An-Nihayah*, Darul Haq, Jakarta, 2012, hlm.14.

¹⁶⁶ *Ibid*, hlm.14.

¹⁶⁷ Ibnu Katsir, *Al-Bidayah wa An-Nihayah*, Jilid 8, (terjemahan) Pustaka Azzam, Jakarta, 2012, hlm.228.

bagus, sebab dalam sebuah riwayat yang status keshahiannya telah disepakati oleh para ulama.”¹⁶⁸

Disebutkan pula bahwa Rasulullah SAW, bersabda:

“Hendaknya yang menjadi imam shalat adalah orang yang bacaan Al-Qur’annya paling bagus. Jika orang-orang yang ada memiliki kemampuan yang sama dalam hal bacaan, maka yang menjadi imam adalah orang yang paling mengetahui Sunnah. Jika kemampuan mereka sama dalam hal pengetahuan tentang Sunnah, maka yang menjadi imam adalah orang yang usianya lebih tua. Jika usia mereka sama, maka yang menjadi imam adalah orang yang lebih dahulu masuk Islam.”

Ibnu Katsir berkata, “pernyataan dan komentar Al Asy’ari rnh tentang masalah ini layak ditulis dengan “tinta emas”. Seluruh sifat yang disebutkan, telah terkumpul dalam diri Abu Bakar ra.”¹⁶⁹ Mengisyaratkan secara jelas, Abu Bakar as-Shiddiq ra telah memenuhi kriteria dibandingkan dengan sahabat yang lainnya sebagaimana disebutkan dalam hadits tersebut, beliau yang utama dan pertama menggantikan Nabi Muhammad SAW sebagai *khalifah*. Ternyata urutan-urutan tersebut sangat terkait dengan urutan kekhalifahan pada masa *Khulafaur Rasyidin*. Tabel di bawah ini menunjukkan menunjukkan kriteria imam sebagaimana dimaksud.

Tabel 1. Perbandingan Kriteria Imam Shugro

No	Kriteria Imam berdasarkan Hadits	Perbandingan Antara Abu Bakar ra dengan Umar ra		Perbandingan Antara Utsman ra dengan Ali ra	
		Abu Bakar ra	Umar ra	Utsman ra	Ali ra
1	Paling baik Bacaan Kitab Allah	✓	✓	✓	✓
2	Lebih Alim Terhadap as-Sunnah	✓	✓	✓	✓
3	Lebih Tua Umurnya	✓		✓	
4	Lebih Dahulu ke-Islamannya	✓			✓

(Sumber: Abdul Chair Ramadhan & A.Subki Saiman, 2014)

¹⁶⁸ HR Muslim dalam Shahih Muslim (290,291/673); Abu Daud (582-584); At-Tirmidzi (235); An-Nasa’i (779); dan Ibnu Majah (980) dengan redaksi *lafazh* yang sedikit berbeda.

¹⁶⁹ Ibnu Katsir, *Al-Bidayah...op.cit.*, hlm.229.

Dari penggambaran tabel di atas, menunjukkan secara jelas bahwa kriteria imam *shugro* menentukan penentuan imam *khubro* (*khalifah*) dalam masa *Khulafaur Rasyidin*. Pergantian kekhalifahan menurut penulis terkait dengan kriteria ini sebagai pedoman penentuan khalifah. Sejalan dengan hal ini, Ibnu Taimiyah mengatakan:

“... bahwa seorang pemimpin adalah pemimpin dalam dua dasar ini sekaligus: shalat dan jihad. Yang memimpin mereka di dalam shalat adalah juga yang memimpin mereka pula dalam jihad. Perkara jihad dan shalat adalah satu dalam kondisi mukim dan musafir. Oleh karena itu, kaum muslimin menjadikan didahulukannya Abu Bakar dalam shalat (*imam sugro*) sebagai dalil bahwa dia harus didahulukan dalam kepemimpinan umum (*imam kubro*)”¹⁷⁰ (dalam kurung dari penulis).

Ibnu Taimiyah dengan pendekatan integratif, mengumpulkan berbagai riwayat shahih tentang keutamaan Abu Bakar as-Shiddiq ra sebagai *khalifah* telah berhasil membantah klaim Syi’ah yang mengatakan bahwa kekhalifahan Abu Bakar as-Shiddiq ra tidak sah. Beliau mendasarkan kepada tiga segi atas sahnya kekhalifahan Abu Bakar as-Shiddiq ra, yakni: khabar, perintah dan arahan yang shahih dari Nabi SAW.¹⁷¹

Dalil khabar, perintah dan arahan dimaksud menjelaskan tentang keutamaan Abu Bakar as-Shiddiq ra. Ketiganya mengisyaratkan tentang kedudukan Abu Bakar as-Shiddiq ra sebagai pengganti (kepemimpinan) setelah Nabi Muhammad SAW. Salah satu dalil khabar yang sangat populer adalah Sabda Nabi SAW (kepada Aisyah ra): “Panggillah bapak dan saudaramu kepadaku, sehingga aku menulis sebuah wasiat untuk Abu Bakar agar orang-orang tidak berselisih atasnya sesudahku.” Kemudian beliau bersabda, “Allah dan orang-orang Mukmin menolak kecuali Abu Bakar.” Uraian lebih rinci atas tiga segi atas sahnya kekhalifahan Abu Bakar as-Shiddiq ra, dapat dilihat pada lampiran nomor: 5.

¹⁷⁰ Ibnu Taimiyah, *Fatwa-Fatwa Ibnu Taimiyah*, Judul Asli Majmu’ah al-Fatawa, Pustaka Sahifa, Jakarta, 2008, hlm.89. *commit to user*

¹⁷¹ *Ibid*, hlm.97.

Ketika *Khalifah* Abu Bakar as-Shiddiq ra mengalami sakit yang semakin parah, beliau mengumpulkan beberapa orang dari kalangan pemuka sahabat. Diriwayatkan dari Aisyah ra, dia berkata, “hari pertama Abu Bakar sakit, beliau mandi. Pada saat itu cuaca sangat dingin, sehingga beliau menderita flu dan panas dingin, sehingga selama lima belas hari tidak dapat shalat berjamaah. Dia kemudian menyuruh Umar untuk memimpin shalat jamaah, dan mereka menjenguknya.”¹⁷² *Khalifah* Abu Bakar as-Shiddiq ra menyuruh pemuka sahabat untuk memilih penggantinya, hal ini tercatat dalam ucapannya:¹⁷³

“.....hendaklah kalian memilih orang yang paling kalian cintai untuk menjadi pemimpin kalian. Bila kalian memilihnya selagi aku masih hidup, maka yang demikian itu lebih baik agar kalian tidak berselisih sepeninggalku.”

Kemudian para sahabat pun menyelenggarakan musyawarah. Setiap orang menolak untuk dicalonkan menjadi pengganti dan bahkan mencalonkan sahabat yang lain yang layak untuk menjadi *khalifah*. Karena musyawarah ini tidak membuahkan hasil, maka mereka menyerahkan kembali persoalan ini kepada *Khalifah* mAbu Bakar as-Shiddiq ra. Kepada *Khalifah* Abu Bakar as-Shiddiq ra mereka mengatakan, “Wahai khalifah Rasulullah, kami semua berpendapat seperti pendapat anda saja.” Kemudian *Khalifah* Abu Bakar as-Shiddiq ra menjawab, “Kalau begitu, tunggu dulu sampai aku menemukan calon khalifah yang tepat.”¹⁷⁴ Sejarah juga mencatat *Khalifah* Abu Bakar as-Shiddiq ra banyak melakukan diskusi kepada para pemuka sahabat menyangkut calon pilihannya yakni Umar bin Khathab ra.¹⁷⁵

Pada umumnya, kesemua sahabat tersebut memiliki persepsi yang sama mengenai Umar bin Khathab ra. *Khalifah* Abu Bakar as-Shiddiq ra

¹⁷² *Ibid*, hlm.21.

¹⁷³ Ibnu Katsir, *Al-Bidayah...* Jilid 7, *op.cit.*, hlm.18.

¹⁷⁴ Ali Muhammad Ash-Shalabi, *The Great Leader of Umar bin Khathab: Kisah Kehidupan & Kepemimpinan Khalifah Kedua*, judul asli: *Syakhshiyatu Umar wa Aruhu*, Pustaka Al-Kautsar, Jakarta, 2009, hlm.116.

¹⁷⁵ Sahabat tersebut antara adalah Abdurahman bin Auf ra, Utsman bin Affan ra, Usaid bin Hudhair ra, Sa'id bin Zaid ra dan Thalhah bin Abdullah ra.

tidak menetapkan pencalonan Umar bin Khathab ra sebagai *khalifah* secara serta merta, beliau terlebih dahulu meminta pendapat para pemuka sahabat. Setelah memperoleh persetujuan dari para pemuka sahabat, dan mereka menyetujui apa yang akan diputuskan oleh *Khalifah* Abu Bakar as-Shiddiq ra, maka barulah *Khalifah* Abu Bakar as-Shiddiq ra menentukan pilihannya. Pencalonan ini tidak memperoleh legalitas kecuali setelah ada penerimaan dari rakyat terhadap Umar bin Khathab ra sebagai pengganti Abu Bakar as-Shiddiq ra. Sebab, pemilihan seorang Kepala Negara adalah hak rakyat. Seorang *khalifah* bertindak sebagai wakil dari rakyat. Karena itu, harus ada penerimaan dari mereka.¹⁷⁶ Dengan demikian, pilihan *Khalifah* Abu Bakar as-Shiddiq ra dikuatkan oleh pemberian bai'at kepada Umar bin Khathab ra sebagai *khalifah*.

Pada masa kekhalifahan Umar bin Khathab ra, beliau menciptakan suatu bentuk sistem peralihan kepemimpinan (kekhalifahan) yang belum pernah ditempuh sebelumnya. Sistem tersebut adalah melalui pembentukan Majelis Syuro, yang sampai saat ini masih banyak dipraktekkan oleh berbagai partai politik dan negara. Ash-Shalabi mengatakan, "Kita dapat mengatakan bahwa *Khalifah* Umar bin Khathab ra telah menciptakan lembaga politik tertinggi yang tugasnya memilih pemimpin negara atau *khalifah*. Sistem politik baru ini tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam, terlebih prinsip musyawarah. Hal itu karena keputusan enam orang dibaai oleh kaum muslimin di masjid jami."¹⁷⁷

Melalui mekanisme pemilihan ini, *Khalifah* Umar bin Khathab ra menggabungkan antara penentuan calon *khalifah* yang dilakukan oleh Abu Bakar as-Shiddiq ra dan tidak menentukannya Rasulullah SAW. *Khalifah* Umar bin Khathab ra menentukan enam orang dan meminta mereka untuk menentukan siapakah yang akan menjadi *khalifah* di antara mereka.¹⁷⁸ Jumlah anggota Majelis Syura ada enam orang. Mereka adalah Ali bin Abu

¹⁷⁶ *Ibid*, hlm,120.

¹⁷⁷ Ali Muhammad Ash-Shalabi, *Biografi Utsman bin Affan*, Pustaka Al-Kautsar, Jakarta, 2013, hlm.70-71.

¹⁷⁸ *Ibid*, hlm.70.

Thalib ra, Utsman bin Affan ra, Abdurrahman bin Auf ra, Sa'ad bin Abu Waqqash ra, Az-Zubair bin Awwam ra dan Thalhah bin Ubaidillah ra, yang termasuk sepuluh sahabat yang diberi khabar gembira dengan surga.¹⁷⁹ *Khalifah* Umar bin Khathab ra berusaha menjauhkan kerabatnya dari kekuasaan, padahal dari keluarganya ada yang ahli memegang kekuasaan. Ia menjauhkan kerabatnya Said bin Zaid ra dari daftar calon *khalifah*.¹⁸⁰ Kemudian Abdur Rahman bin Auf ra bermusyawarah dengan tokoh-tokoh, ternyata kebanyakan mereka menginginkan Utsman bin Affan ra.¹⁸¹

Selanjutnya, pada masa kekhalifahan Utsman bin Affan ra, telah terjadi gerakan pemberontakan yang menyebabkan terbunuhnya beliau. Aktor intelektual yang mengerakkan pemberontakan tersebut adalah Abdullah bin Saba seorang Yahudi yang berpura-pura masuk Islam.¹⁸² Sumber sejarah menyebutkan, lima hari pasca terbunuhnya Utsman bin Affan ra kepemimpinan di pegang oleh Al Ghafiqi bin Harb. Kaum muslimin masih mencari orang yang bersedia meneruskan tongkat estafet kekhalifahan. Masyarakat Mesir menuntut dengan keras agar Ali bin Abi Thalib ra menggantikan posisi mendiang Utsman bin Affan ra, namun ternyata Ali bin Abi Thalib ra meninggalkan mereka. Masyarakat Kufah mencalonkan Az-Zubair bin Awwam ra namun mereka juga tidak menemukannya. Sementara masyarakat Bashrah mengajukan Thalhah bin Ubaidillah ra sebagai *khalifah*, namun dia tidak bersedia. Mereka kemudian kembali menemui Ali bin Abi Thalib ra dan memintanya dengan sedikit memaksa agar Ali bin Abi Thalib ra berkenan menjadi *khalifah*. Al-Asytar An-Nakha'i memegang tangan Ali bin Abi Thalib ra lalu

¹⁷⁹ *Ibid*, hlm.66.

¹⁸⁰ *Ibid*.

¹⁸¹ *Ibid*, hlm.177-178.

¹⁸² Dialah yang menggerakkan massa dari berbagai wilayah, Kuffah, Bahrah dan Mesir untuk menuntut mundur Utsman bin Affan ra dari jabatan *khalifah* yang kemudian berakhir dengan terbunuhnya *Khalifah* Utsman bin Affan ra. Abdulah bin Saba juga melakukan politik adu domba (*devit et impera*) antara kubu *Khalifah* Ali bin Abi Thalib ra dengan kubu Makkah yang dipimpin oleh Thalhah ra, Zubair ra dan Aisyah binti Abu Bakar ra yang berujung pada Perang Jamal. Abdullah bin Saba dikenal sebagai pendiri Syi'ah *Ghulat* yang telah menuhankan Ali bin Abi Thalib ra.

membaiatnya dan orang-orang pun berbaiat padanya. Sumber lain menyatakan bahwa orang yang pertama kali membaiat Ali ra adalah Thalhah bin Ubaidillah ra. Dapat dikatakan, bahwa pembaiatan terhadap Ali bin Abi Thalib ra bersifat darurat, sehingga aklamasi dalam pengangkatannya adalah suatu yang tepat.

2) Imamah dalam pandangan Syi'ah

a) Nash tentang Imamah

Menurut Ash-Shalabi¹⁸³ penamaan Syi'ah dari ungkapan *Syi'ah Ar-Rajul* yang berarti para pengikut dan pendukung orang itu. Ungkapan lainnya adalah *Syayi' Ar-Rajul*. Belakangan, istilah Syi'ah ini menjadi sebutan bagi kelompok tertentu. Bentuk jamak dari kata *Syi'ah* adalah *Syiya'*, seperti kata *Sidrah* bentuk jamaknya *Sidar*. Sementara kata *al-Asyya'* adalah bentuk jamak dari bentuk jamaknya (*Syiya'*). Dapat dikatakan bahwa Syi'ah secara etimologi (bahasa) berarti golongan, pengikut, pembantu, pendukung, dan sejenisnya. Pengertian Syi'ah secara istilah (terminologi) berkaitan erat dengan fase-fase perkembangan mereka dan tahapan-tahapan keyakinan mereka. Hal ini dapat dipahami mengingat prinsip-prinsip keyakinan Syi'ah dan pemikirannya masih terus berubah dan berkembang. Perlu dicatat, bahwa Syi'ah pada permulaannya kemunculannya adalah berbeda dengan Syi'ah yang datang kemudian.¹⁸⁴ Ibnu Taimiyah berpendapat, bahwa kaum Syi'ah pertama adalah mereka yang mengutamakan Abu Bakar as-Shiddiq ra dan Umar bin Khathab ra di era Ali bin Abi Thalib ra. Kemudian, Syi'ah ditujukan kepada orang-orang yang lebih mengutamakan Ali bin Abi Thalib ra dibandingkan Utsman bin Affan ra.¹⁸⁵

Syi'ah tidak menggunakan konsep *khalifah* dalam ranah kepemimpinan, Syi'ah cenderung menggunakan konsep *imamah*. Dalam

¹⁸³ Ali Muhammad Ash-Shalabi, *Khawarij dan Syiah Dalam Timbangan Ahlu Sunnah Wal Jama'ah*, Judul asli: *Fikr Al-Khawarij wa Asy-Syi'ah fi Mizan Ahlul-sunnah wa Al-Jama'ah*, penerjemah: Masturi Irham & Malik Supar, Pustaka Al-Kautsar, Jakarta, 2007, hlm.138-139.

¹⁸⁴ *Ibid*, hlm.139.

¹⁸⁵ Fatawa Ibnu Taimiyah, 3/60-153 dan Fath Al Bari, 7/34.

pengertian *imamah* sudah terkandung kepentingan dunia dan akhirat. Kaum Syi'ah menamakan pengganti Nabi Muhammad SAW dengan istilah imam, sedangkan kaum Sunni menamakannya dengan *khalifah*. Bukan saja nama yang berlainan antara Syi'ah dengan Sunni, tetapi juga menyangkut tentang keadaan dan fungsinya. Kaum Syi'ah berkeyakinan bahwa imam itu adalah pengganti Nabi Muhammad SAW dalam segala hal. Bukan saja dalam bidang mengepalai pemerintahan (negara), tetapi juga menjadi imam agama, sebagai imam rohaniyah.¹⁸⁶ *Imamah* dalam Syi'ah merupakan salah satu bagian dari Rukun Iman. Menurut Syi'ah, *imamah* merupakan konsekuensi logis dari *nubuwwah* sehingga siapa saja yang tidak mempercayai *imamah*, maka dihukumi telah keluar dari Islam (kafir).

Kaum Syi'ah memandang adanya *imamah* dalam suatu *wilayah*, sangat penting. Karena hal ini menyangkut prinsip agama dan turut menentukan status seseorang disebut sebagai pengikut Syi'ah atau tidak.¹⁸⁷ Syi'ah meyakini bahwa kebijakan Tuhan (*al-hikmah al-Ilahiyah*) menuntut perlunya pengutusan para Rasul untuk membimbing umat manusia. Demikian pula mengenai *imamah*, yakni bahwa kebijaksanaan Tuhan juga menuntut perlunya kehadiran seorang imam sesudah meninggalnya seorang Rasul guna terus dapat membimbing umat manusia dan memelihara kemurnian ajaran para Nabi dan agama Ilahi dari penyimpangan dan perubahan. Selain itu, untuk menerangkan kebutuhan-kebutuhan zaman dan menyeru umat manusia ke jalan serta pelaksanaan ajaran para Nabi. Tanpa itu, tujuan penciptaan, yaitu kesempurnaan dan kebahagiaan, *al-takamul wa al-sa'adah*, sulit dicapai, karena tidak ada yang membimbing, sehingga umat manusia tidak tentu arah dan ajaran para Nabi menjadi sia-sia.¹⁸⁸

Seseorang imam tidak boleh dipilih secara bebas, karena Nabi SAW telah menyebutkan (menentukan) perkara tersebut. Ali bin Abi Thalib ra

¹⁸⁶ Siradjuddin Abbas, *I'tiqad Ahlussuna wal Jama'ah*, Pustaka Tarbiyah Baru, Jakarta, 2008, hlm.132.

¹⁸⁷ Zulkarnain, *Konsep Al-Imamah Dalam Perspektif Syi'ah*, Jurnal TAPIS Vol.7 No.13 Juli-Desember 2011, hlm.47. *commit to user*

¹⁸⁸ Nashir Makarim Syirazi, *op.cit*, hlm.73.

adalah tokoh pertama yang dinashkan sebagai pengganti Rasulullah SAW dan seorang imam wajib bersifat *ma'shum*.¹⁸⁹ Antara golongan Syi'ah yang paling menonjol membicarakan tentang pemimpin atau yang selalu disebut "imam" adalah golongan Syi'ah *Imamiyah*. Dasar pegangan Syi'ah *Imamiyah* ini adalah mempercayai imam adalah wajib.¹⁹⁰ Pemahaman bagi golongan Syi'ah bahwa imam atau Ketua Negaralah yang akan menguruskan keadilan, mengepalai masyarakat, memimpin ketentaraan, mengimamkan shalat, menguruskan kewenangan negara, menyelenggarakan kepentingan negara, yang diatur pula oleh peraturan-peraturan tertentu yang disiarkan dan dijalankan oleh pembantu-pembantunya.¹⁹¹

Kaum Syi'ah menganggap (klaim) bahwa Ali bin Abi Thalib ra merupakan imam bagi seluruh muslimin dengan penentuan dan pilihan Allah SWT. Dikatakan oleh mereka, sebenarnya Allah SWT telah mewahyukan kepada Rasul-Nya supaya melantik Ali bin Abi Thalib ra agar menjadi lambang bagi seluruh manusia. Kemudian Nabi SAW melantiknya, ia membuktikannya kepada semua orang di *ghadir khum* selepas Haji *Wada'*.¹⁹² Kaum Syi'ah juga mendasarkan kedudukan Ali bin Abi Thalib ra sebagai imam selepas Rasulullah SAW berdasarkan Surah al-Maidah ayat 55-56 yang berbunyi:

"Sesungguhnya penolong kamu hanyalah Allah, Rasul-Nya, dan orang-orang yang beriman, yang mendirikan shalat dan menunaikan zakat, seraya mereka tunduk (kepada Allah)."

"Dan Barangsiapa mengambil Allah, Rasul-Nya dan orang-orang yang beriman menjadi penolongnya, maka sesungguhnya pengikut (agama) Allah itulah yang pasti menang".

¹⁸⁹ Zafir al-Qasimi, *Nizah al-Hukm*, sebagaimana dikutip oleh Marzuki Haji Mahmood, *op.cit*, hlm.13.

¹⁹⁰ Aboe Bakar Atjeh, *op.cit*, hlm.23.

¹⁹¹ Marzuki Haji Mahmood, *op.cit*, hlm.19. *mmmit to user*

¹⁹² *Ibid*, hlm.20.

Berdasarkan *nash* ini kaum Syi'ah menyatakan kedudukan Ali bin Abi Thalib ra sebagai imam pengganti Rasulullah SAW. Berdasarkan *nash* ini pula tidak terdapat perselisihan di kalangan golongan Syi'ah bahwa ayat dari surah al-Maidah itu diturunkan khusus bagi menyatakan kedudukan Ali bin Abi Thalib ra, karena sumbernya merujuk kepada imam-imam daripada *ahlul-bait* yang kebanyakannya termuat dalam kitab-kitab Syi'ah, diantaranya, *Bihar al-Anwar* (oleh al-Majlisi), *Ithbat al-Hudah* (oleh al-Amili), *Tafsir al-Mizan* (oleh al-Tabatabai), *Tafsir al-Kasyip* (oleh Jawab), *Al-Ghadir* (oleh al-Amini).¹⁹³

Seorang ahli tafsir Syi'ah, Muhammad Husein Thabathabai dalam kitab tafsirnya *al-Mizan*, menyebutkan bahwa yang dimaksud oleh ayat 55 tersebut adalah Ali bin Abi Thalib ra. Demikian juga kalimat *tawalla* yang terdapat dalam ayat berikutnya, yang diartikan *wilayah* Allah SWT, Rasulullah SAW dan *wilayah* Ali bin Abi Thalib ra.¹⁹⁴

Demikian implikasi konsepsi *imamah* terhadap Al-Qur'an. Syi'ah telah berkesimpulan bahwa terdapat banyak hadits yang menunjukkan tentang adanya ketentuan oleh Nabi SAW yang dalam prosedur menentukan imam dan pengganti Nabi SAW. Kesimpulan ini didukung oleh ayat-ayat al-Qur'an dan hadits yang dinilai logis dan rasional, seperti ayat tentang *wilayah*, hadits-hadits tentang *ghadir*, *safinah*, *tsaqalain*, *haqq*, *manzilah*, *da'wat 'asyirah aqrabain*, dan lain-lain.

Adapun menurut paham madzhab *Zaidiyah*, boleh mengangkat imam yang utama walau adanya imam yang lebih utama. Seluruh hukum dan implementasinya diserahkan kepadanya dalam menanggulangi kasus-kasus yang terjadi di masyarakat.¹⁹⁵

¹⁹³ M.T. al-Samawi, *La Akuna*, dalam Marzuki Haji Mahmood, *ibid*, hlm.21.

¹⁹⁴ Muhammad Husein Thabathabai, *Tafsir Al-Mizan*, Jilid 6, Muassasat al 'alami al-Mathmuat, Beirut Lebanon, 1991, hlm.16-17.

¹⁹⁵ Asy-Syahrastani, *Al-Milal wa An-Nihal, Aliran-Aliran Teologi Dalam Sejarah Umat Islam*, Bina Ilmu, Surabaya, 2009, hlm.55. Lihat juga: Ali Ahmad As-Salus, *Ensiklopedi Sunnah Syiah*, *op.cit*, Jilid 1, hlm.42-43. Ketika orang-orang Syi'ah mendengar diskursus ini dan mengetahui bahwa Imam Zaid bin Ali ra tidak melepaskan diri dari kekhalifahan Abu Bakar as-Shiddiq ra dan Umar bin Khatthab ra, bahkan dalam diskursusnya mengatakan, "Sesungguhnya aku tidak mengatakan tentang kedua khalifah kecuali yang baik-baik, sebab aku tidak mendengar ayahku berkata tentang sosok keduanya (Abu Bakar as-Sihiddiq ra

Dapat disimpulkan bahwa keyakinan *imamah* tidak hanya dalam ranah teologis, melainkan juga terkait dengan ranah politik (pemerintahan), sebagaimana klaim Syi'ah tentang Duabelas Imam yang semestinya menjadi pemimpin secara berturut-turut pasca wafatnya Nabi Muhammad SAW.

b) Syarat-syarat Imam

Imamah menurut Syi'ah *Imamiyyah* berada di luar otoritas manusia. Lebih dari itu, Ibnu Babawie al-Qummi, yang lebih dikenal dengan as-Shaduq, berpendapat bahwa iman kepada kenabian Muhammad SAW tidak ada artinya jika tidak dibarengi dengan keimanan kepada *imamah*. Karenanya, imam tidak dapat dipilih berdasarkan keputusan manusia. Seperti Nabi SAW, Imam ditunjuk berdasarkan ketetapan Allah SWT. Bedanya, Nabi SAW berhubungan langsung dengan Allah SWT, sedangkan imam diangkat oleh Nabi SAW setelah mendapat perintah dari Allah SWT.¹⁹⁶

Oleh sebab itu, teramat sulit untuk membedakan antara Nabi dan Imam. Jadi posisi para imam identik dengan posisi Nabi. Oleh karena itu, imam yang menggantikan Nabi SAW bukanlah sembarang orang, tetapi harus memiliki sejumlah sifat yang dimiliki Nabi SAW. Persyaratan menjadi imam tidak cukup harus seorang Quraisy, seperti yang diyakini sahabat ketika itu, tetapi harus pula memiliki syarat-syarat lain, yaitu *'ismah* (bebasnya para Imam dari kesalahan dan dosa atau kemampuan menjaga diri dari dosa walau sekecil apapun) dan *ilm* (ilmu yang sempurna).¹⁹⁷

dan Umar bin Khathab ra) kecuali yang baik dan bagus. Aku hanya keluar dari pemerintahan Bani Umayyah yang telah membunuh kakekku." Mereka memisahkan diri dari Imam Zaid bin Ali ra ketika mendengar ucapannya. Mereka menolak diskursus itu sehingga Imam Zaid bin Ali ra berkata kepada mereka, "Mereka menolakk", maka semenjak itu mereka dinamakan kelompok *Rafidhah*.

¹⁹⁶ Murtadha Muthahhari, *Manusia dan Alam Semesta*, Lentera, Jakarta, 2002, hlm.471.

¹⁹⁷ Tentang "*'ismah*", dapat di baca secara lengkap dalam Ja'far Subhani. *Ishmah Keterpeliharaan Nabi dari Dosa*, Yayasan As-Sajjad, Jakarta, 1991; Muhammad at-Tijani as-Samawi, *Bersama Orang-orang Yang Benar*, Yayasan as-Sajjad, Jakarta, 1997, hlm. 213-220.

Imam yang memiliki sifat *ismah* itu perlu, karena syariat tidak akan dapat berjalan tanpa adanya kekuasaan mutlak yang berfungsi memelihara serta menafsirkan pengertian yang benar dan murni (tanpa melakukan kesalahan) terhadap syariat itu. Begitu pula dengan ilmu para imam, mestilah suci dan bersifat *hudhuri* (kehadiran langsung objek ilmu) dan *syuhudi* (tersaksikan dengan mata batin) atau bantuan gaib dan *taufiq Ilahiah*. Selain itu, struktur jasmani, otak serta urat syaraf, dan potensi ilmiah para imam sempurna dan senantiasa mendapat pertolongan Ilahi. Semua itu, mutlak diperlukan untuk sampainya pesan-pesan Ilahi secara jelas dan sempurna, tanpa cacat dan kesalahan.¹⁹⁸

Jadi bagi Syi'ah, orang yang memenuhi syarat untuk berperan sebagai penafsir hukum Tuhan hanyalah perantara 'supra manusiawi' yang diberi petunjuk oleh Pencipta hukum tersebut, yaitu para imam. Karenanya, Syi'ah mengembangkan teori tentang *imamah* sesuai dengan ketentuan imam yang dipilih oleh Tuhan dan bukan hasil pilihan umat manusia.¹⁹⁹

c) Sejarah Imamah

Menurut kalangan Syi'ah, diyakini bahwa Syi'ah lahir di zaman Nabi SAW dan berkembang menjadi sebuah pengelompokan di kalangan sahabat-sahabat yang yakin bahwa Ali bin Abi Thalib ra adalah orang yang paling memenuhi syarat untuk menjadi *khalifah* (imam). Syi'ah selanjutnya berkembang menjadi sebuah kelompok doktrinal dan politis yang memiliki pemahaman dan pandangan tentang Islam yang berbasis pemahaman dan pandangan Ali bin Abi Thalib ra dan keturunannya. Menurut salah satu literatur Syi'ah, tahap final proses ini diselesaikan oleh Imam Muhammad al-Baqir dan Imam Ja'far ash-Shadiq putra Imam Muhammad al-Baqir. Kedua Imam ini hidup sezaman dengan Imam Abu Hanifah, dan Imam Malik bin Anas.²⁰⁰

¹⁹⁸ Ibrahim Amini, *Para Pemimpin Teladan*, Al-Huda, Jakarta, 2005, hlm.31, 40-64.

¹⁹⁹ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, UI Press, Jakarta, 1993, hlm. 216.

²⁰⁰ Hasyim Al-Musawi, *The Shia (Mazhab Syiah), Asal-Usul dan Keyakinannya*, Lentera, Jakarta, 2008, hlm.31

Menurut Joesoef Sou'yb sekte Syi'ah bermula dari suatu kelompok, yang setelah peristiwa Perang Shiffin dan peristiwa tahkim, bersikap semakin fanatik terhadap *Khalifah* Ali bin Abi Thalib ra. Belakangan, sepeninggal *Khalifah* Ali bin Abi Thalib ra, kelompok politik ini berkembang menjadi sebuah sekte agama dan pada akhirnya berkembang kepada berbagai aliran. Namun demikian, di dalam masalah *imamat*,²⁰¹ semuanya memiliki pandangan (keyakinan) yang sama bahwa Ali bin Abi Thalib ra adalah sebagai *al washi*, yakni pemegang wasiat dari Nabi Muhammad SAW, hingga jabatan *imamat* itu adalah hak yang sah dari Ali bin Abi Thalib ra beserta keturunannya.²⁰²

Menurut Ash-Shalabi, para pengamat berbagai kelompok dan pendapat menyebutkan bahwa Syi'ah terbagi menjadi tiga golongan:²⁰³ pertama; *Ghaliyah*, yaitu mereka yang mengultuskan Ali bin Abi Thalib ra secara ekstrim; mereka mempertuhankannya atau menganggapnya sebagai Nabi. Kedua; *Rafidhah*, yaitu mereka yang mengklaim adanya teks dalil bahwa Ali bin Abi Thalib ra paling berhak atas kekhalifahan; mereka juga berlepas diri dari para *khalifah* sebelum Ali bin Abi Thalib ra dan para sahabat pada umumnya. Ketiga; *Zaidiyyah*, yaitu para pengikut Zaid bin Ali bin Al-Husain ra. Mereka lebih mengutamakan Ali bin Abi Thalib ra dibandingkan semua sahabat yang lain, namun tetap mengakui kekhalifahan Abu Bakar ra dan Umar bin Khathab ra.

Imam Al-Asy'ari rnh menyebutkan dalam kitab "*Maqaalaat al-Islamiyyin*" bahwa Syi'ah terbagi dalam tiga golongan: *Ghaliyah*, *Rafidhah* dan *Zaidiyyah*.²⁰⁴ Ketiga golongan ini saling kontradiksi dalam akidah dan pendapat mereka, bahkan dalam setiap golongan terpecah-belah kepada golongan yang banyak. Ibrahim bin Amir Ar-Ruhaily, menjelaskan pembagian golongan Syi'ah tersebut sebagai berikut:

²⁰¹ Yakni pimpinan tertinggi dalam dunia Islam.

²⁰² Joesoef Sou'yb, *Sejarah Daulat Khulafaur Rasyidin*, Bulan Bintang, Jakarta 1979, hlm.540.

²⁰³ Ali Muhammad Ash-Shalabi, *Khawarij dan Syi'ah...op.cit.*, hlm.146.

²⁰⁴ Abu al-Hasan Ali bin Ismail al-Asy'ari, *Maqaalaat al-Islamiyyin*, Istanbul: Darulfiinun, Devlet Matbaasi, 1927, hlm.65, 88, 136.

1. *Al-Gulaat*

Dinamakan dengan “*Gulaat*” karena mereka berlebihan melampaui batas terhadap Ali bin Abi Thalib ra, dan mengatakan perkataan yang sangat berlebihan (*bathil*) tentang beliau, sebagaimana dijelaskan oleh Al-Asy’ari. Telah masuk ke dalam bagian sekte ini banyak *firqah* dan bermacam-macam golongan, semuanya sepakat/bersatu dalam keyakinan mereka terhadap sahabat di atas akidah yang *bathil* yang terjalin dari dua kebathilan: pertama, berlebihan terhadap Ali bin Abi Thalib ra dan keturunannya sampai kepada derajat menuhankan (*mengibadati*) dan mendakwahkan kenabian mereka. Kedua, mencela para sahabat Nabi SAW dan istri-istri beliau sampai kepada tingkat pengkafiran serta berlebihan dalam melaknat, mencela dan menghina mereka. Diantara golongan sekte ini:

- (1) *As-Sabaiyyah*, mereka meyakini bahwa Ali bin Abi Thalib ra belum meninggal, dan ia akan kembali ke dunia sebelum hari kiamat, dan akan mengisi/menerbarkan keadilan di permukaan bumi sebagaimana (sebelumnya) dipenuhi dengan kezhaliman. Mereka ini adalah pengikut Abdullah bin Saba. Doktrin (ajaran) ini diambil dari Yahudi, dan Abdullah bin Saba juga seorang Yahudi.
- (2) *Al-Khaththaabiyyah*, pengikut Abul Khaththab Muhammad bin Zainab al-Asadi. Mereka meyakini bahwa para imam adalah Tuhan. Awalnya Abul Khaththab mengatakan bahwa para imam adalah Nabi, kemudian ia mengatakan/meyakini bahwa mereka adalah Tuhan dan anak-anak cucu Hasan bin Ali ra dan Husein bin Ali ra merupakan anak-anak Allah dan para kekasih-Nya.
- (3) *Al-Janaahiyah*, pengikut Abdullah bin Mu’awiyah bin Abdullah bin Ja’far bin Abi Thalib, dan Abdullah ini telah menyatakan bahwa ia adalah Tuhan dan seorang Nabi. Mereka mengingkari hari kiamat dan mengatakan bahwa dunia tidak akan fana. Mereka menghalalkan bangkai dan *khamer*

(minuman yang memabukkan) dan hal-hal lain yang diharamkan. Ia juga menyatakan bahwa ruh Tuhan berasal pada diri Nabi Adam as, kemudian pada Nabi Syiits as, kemudian menyebar kepada diri para Nabi dan imam sampai terakhir kepada Ali bin Abi Thalib ra, kemudian menyebar pada tiga orang anaknya, kemudian setelah itu baru sampai kepada dirinya.

- (4) *Al-Manshuuriyah*, pengikut Abu Manshuur al-‘Ijli, yang menyatakan bahwa *imamah* (kepemimpinan) berada pada diri anak cucu Ali bin Abi Thalib ra sampai terakhir kepada Abu Ja’far al-Baqir. Dia mendakwahkan bahwa ia adalah *khalifah* (penerus) Al-Baqir. Kemudian dia mendakwahkan bahwa ia telah *mi’raj* (dibawa naik) ke langit. Dan sesungguhnya Allah telah memegang kedua tangannya seraya berkata: “Wahai anakku sampaikanlah (apa yang datang) dari-Ku.”
- (5) *Al-Baathiniyyah*, dijelaskan dalam kitab “*al-Maqaalaat*” bahwa yang mencetuskan dakwah *al-Baathiniyah* ada beberapa orang diantaranya: Maimun bin Daishaan al-Qaddaah. Sekte ini adalah yang masyhur dan paling berbahaya. Para peneliti dari kalangan ulama telah menjelaskan bahwa Maimun bin Daishaan al-Qaddaah adalah seorang Yahudi yang fanatik terhadap agamanya.

Sekte ini mempunyai nama yang banyak dan telah diketahui oleh manusia yang hidup dalam kurun waktu dan tempat yang berbeda-beda, diantaranya: *al-Qaramithah*, *al-Khurmiyyah*, *al-Ismailiyyah*, *Saba’iyah*, *al-Baabikiyah* dan lainnya, sebagaimana disebutkan oleh Al-Ghazali rhm dalam kitabnya, “*Fadaaih al-Baathiniyah*. ”

Al-Gazali rhm menjelaskan, bahwa hakikat akidah mereka sesungguhnya adalah *madzhab* (aliran) yang secara zhahirnya adalah *al-Rafd* (ajaran *Rafidhah*), dan bathinnya adalah semata-mata kekufuran. Beliau menyebutkan akidah mereka tentang

kenabian, bahwa sesungguhnya yang dinukilkan dari mereka tentang permasalahan ini hampir sama dengan perkataan orang-orang filsafat, yaitu bahwa Nabi adalah ibarat seseorang yang tercurah/tertuang kepada ilmunya. Adapun akidah *al-Bathiniyah* tentang *imamah*, mereka telah sepakat bahwa harus ada pada setiap zaman seorang imam yang *ma'shum* (tidak berdosa) sebagai rujukan dalam menta'wil/menafsirkan *nash* yang *zhahir* dan yang bermasalah, karena mereka meyakini bahwa al-Qur'an terbagi kepada *zhahir* dan *bathin*, dan tidak ada yang bisa memahami yang *bathin* kecuali para imam dan orang-orang yang mereka berikan kepadanya rahasia-rahasia al-Qur'an. Abdul Qahir al-Baghdadi rhm berkata, "Sesungguhnya *al Bathiniyyah*, *al-Manshuriyyah*, *al-Janahiyyah* dan *al Khaththabiyyah* telah mengkafirkan Abu Bakar as-Shiddiq ra, Umar bin Khathab ra dan Utsman bin Affan ra dan mayoritas para sahabat, disebabkan mereka telah mengeluarkan Ali bin Abi Thalib ra dari keimaman di zaman mereka."

2. *Rafidhah*

Mereka dinamakan sebagai *Rafidhah* karena penolakan mereka terhadap keimaman Abu Bakar as-Shiddiq ra, dan Umar bin Khathab ra sebagaimana yang disebutkan oleh Al-Asy'ari rmh dan Ibnu Abdirabbih. Sebagian ulama berpendapat bahwa mereka dinamakan dengan nama ini (*Rafidhah*) karena penolakan mereka terhadap Zaid bin Ali ra di waktu beliau keluar bersama sejumlah para pengikutnya untuk menentang Hisyam bin Abdul Malik bin Marwan pada tahun 121 H, lalu sebagian pengikutnya memperlihatkan kebencian/celaan terhadap Abu Bakar as-Shiddiq ra dan Umar bin Khathab ra, maka beliau langsung melarang mereka dari hal itu, lalu mereka meninggalkannya dan tidak tinggal bersama beliau kecuali hanya 200 (duaratus) orang dari pasukan kuda, lalu beliau berkata kepada mereka: "Kalian telah *commit to user* meninggalkan saya", lantas mereka menjawab: "Benar." Oleh karena itu mereka dinamakan *Rafidhah*,

dan mereka yang tinggal bersama Zaid bin Ali ra dinamakan *Zaidiyyah*. Setelah itu, *Rafidhah* terpecah-belah menjadi sekte/golongan yang banyak, sebagian para penulis tentang “sekte-sekte dan aliran” menyebutkan bahwa mereka terbagi kepada 15 (lima belas) sekte. Sebagian ulama yang lain mengatakan bahwa mereka terbagi sampai kepada 24 (duapuluh empat) sekte. Adapun akidah *Rafidhah* tentang sahabat adalah bahwa mereka (para sahabat) adalah sesat dan kafir kecuali segelintir saja, oleh karena itu mereka membenci para sahabat dan membolehkan mencela mereka, bahkan mereka mendekatkan diri kepada Allah SWT dengan melaknat dan mencela para sahabat. *Rafidhah* semuanya berdiri atas dasar kecintaan kepada *Ahlul Bait*, mereka menyatakan loyalitas terhadap mereka dan berlepas diri dari orang awam yaitu Sunni. Mereka membenci hampir seluruh sahabat Nabi Muhammad SAW, terutama ketiga *Khulafaur Rasyidin* (Abu Bakar as-Shiddiq ra, Umar Khathab ra, dan Utsman bin Affan ra) dan Aisyah binti Abu Bakar ra, hal ini mereka dasarkan dengan fitnah bahwa mereka menentang *Ahlul Bait*.²⁰⁵ Sebagai tanda atau alamat *Rafidhah* mereka mencerca Abu Bakar as-Shiddiq ra dan Umar bin Khathab ra, sebagaimana perkataan imam Ahmad: “Telah berkata Abdullah bin Ahmad: Aku bertanya kepada ayahku, “Siapa *Rafidhah* itu?” Dia menjawab: “mereka adalah yang mencela Abu Bakar ra dan Umar ra.”²⁰⁶

3. *Zaidiyyah*

Dinamakan *Zaidiyyah* karena mereka berpegang kepada perkataan Zaid bin Ali bin Husain ra setelah ia ditolak (ditinggalkan) oleh *Rafidhah*. Sekte *Zaidiyyah* telah terbagi kepada sekte-sekte yang lain, semuanya sepakat dalam mengutamakan Ali bin Abi Thalib ra atas seluruh para sahabat, dan bahwa Ali bin Abi Thalib ra adalah benar dalam peperangannya dan pemilihan dua orang hakim. Mereka

²⁰⁵ Abu Hazim Muhsin bin Muhammad Bashori, *Bahaya Syiah Rafidhoh Bagi Dunia Islam*, Maktabah Daarul Atsar, Sidorejo, 2013, hlm.119.

²⁰⁶ Abu Bakr bin Ahmad dalam *As-Sunnah*, 3/492.

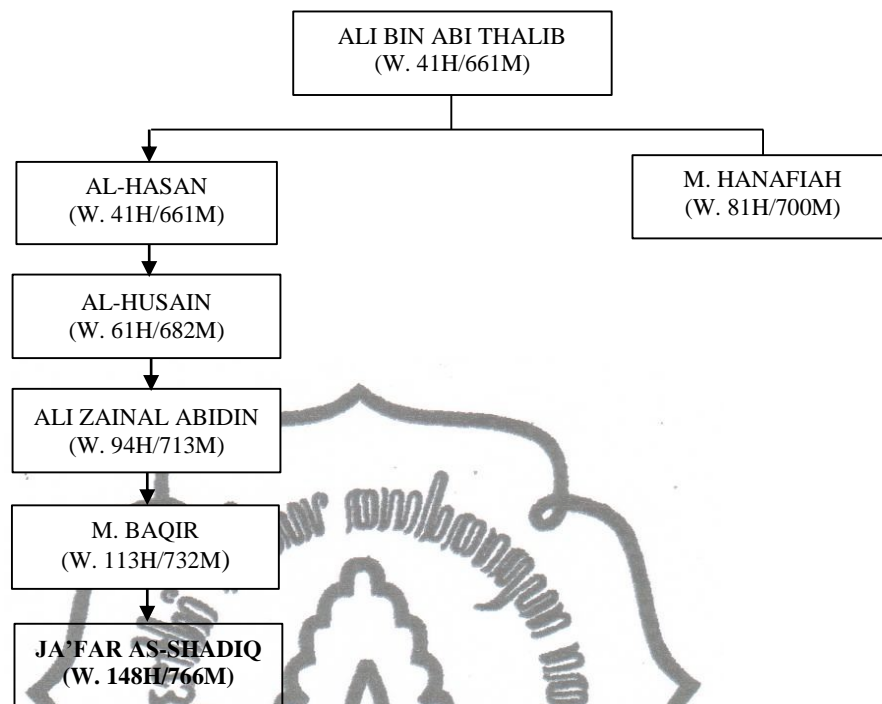
juga sepakat dalam menyalahkan orang yang menyelisihi beliau. *Zaidiyyah* terbagi menjadi beberapa sekte, yakni sebagai berikut:

- (1) *As-Sulaimaniyah*, mereka berpendapat bahwa *imamah* (kepemimpinan) adalah hasil musyawarah. Mereka mengatakan bahwa *imamah* boleh (sah) bagi orang yang kurang mulia (kurang pantas) bersama adanya orang yang lebih mulia (pantas). Mereka menetapkan (menyakini) kepemimpinan Abu Bakar as-Shiddiq ra dan Umar bin Khathab ra, dan mencela Utsman bin Affan ra serta mengkafirkannya. Mereka mengatakan bahwa para sahabat telah meninggalkan yang lebih berhak (pantas) karena meninggalkan *bai'at* kepada Ali bin Abi Thalib ra.
- (2) *Al-Batriyyah*, mereka mengatakan bahwa Ali bin Abi Thalib ra adalah orang yang paling mulia sepeninggal Rasulullah SAW dan yang paling berhak mengemban *imamah* (kepemimpinan).

Joesoef Sou'yb mencatat bahwa aliran *Imamiyyah* sebagai aliran yang pertama-tama muncul mengawali perpecahan kepada berbagai aliran, yakni:

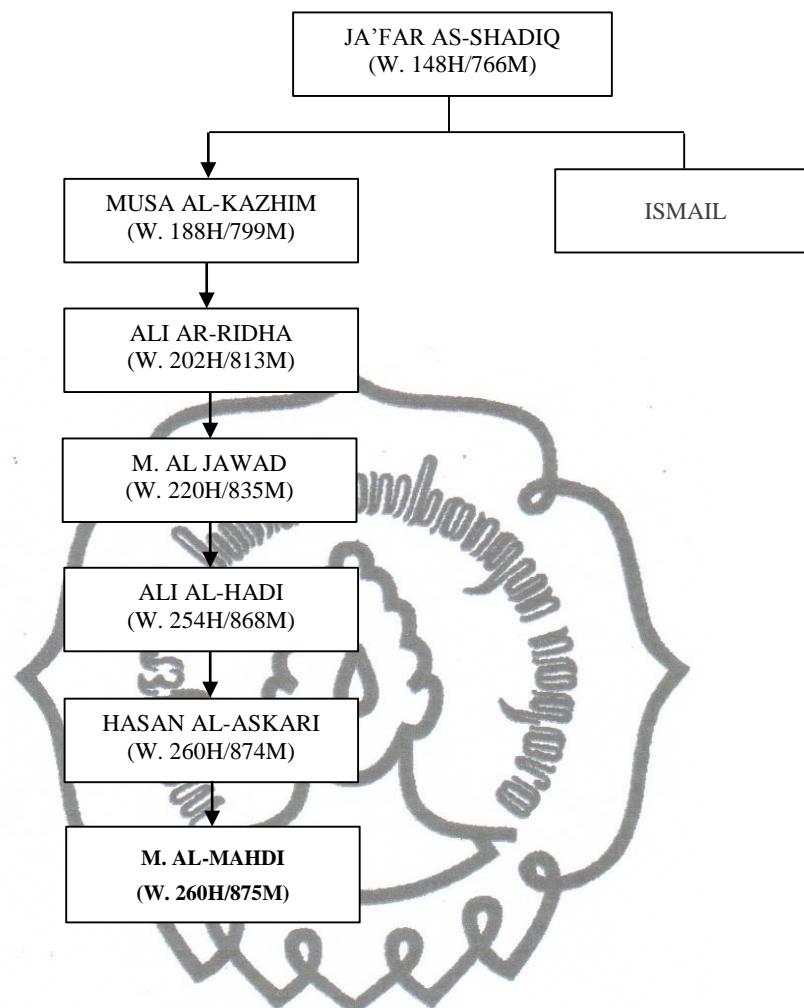
1. Aliran *Sittah* (Enam Imam) yang berpendirian bahwa jabatan *imamat* itu berakhir pada Imam Ja'far As-Shadiq (wafat 148H/766M), silsilahnya tercatat sebagai berikut.

Bagan 6. Aliran Sittah



2. Aliran *Itsna Asyariyah* (Dua Belas Imam), aliran ini berpendirian bahwa *imamat* itu masih berkelanjutan dari turunan Ja'far As-Shadiq sampai kepada Imam Kedua Belas, yakni Imam Mahdi. Aliran ini yang paling berkembang dengan pesat, sebagaimana berlaku di Iran sebagai pusat aliran *Itsna Asyariyah*. Silsilah aliran *Itsna Asyariyah* dapat dilihat pada bagan di bawah ini.

Bagan 7. Aliran Itsna Asyariyah



Dengan mengakhirkan imam pada Imam Mahdi, menjadi daya tarik tersendiri bagi aliran ini, mengingat adanya riwayat hadits berkenaan dengan hadirnya Imam Mahdi menjelang akhir zaman. Perbedaan antara Syi'ah dengan Sunni menyangkut keberadaan Imam Mahdi adalah pada persoalan garis keturunan dan waktu kemunculan. Menurut kaum Sunni, Imam Mahdi adalah keturunan Al-Hasan bin Ali bin Abi Thalib ra, sedangkan Syi'ah meyakini dari jalur Al-Husein bin Ali bin Ali bin Abi Thalib ra. Adapun waktu kemunculannya, menurut kaum Sunni, Imam Mahdi belum lahir sebagaimana diyakini oleh kaum Syi'ah. Imam Mahdi menurut kaum Sunni akan dilahirkan kelak di akhir zaman sebagai pemimpin kaum muslimin dalam menghadapi perang akhir zaman (*al-mahamah al-commit to user Kubro*).

Adapun nama-nama Dua Belas Imam *ma'shum* yang diyakini oleh Syi'ah *Imamiyah Itsna Asyriyah*, dapat dilihat pada tabel di bawah ini.

Tabel 2. Nama-Nama Imam Syi'ah (Klaim)

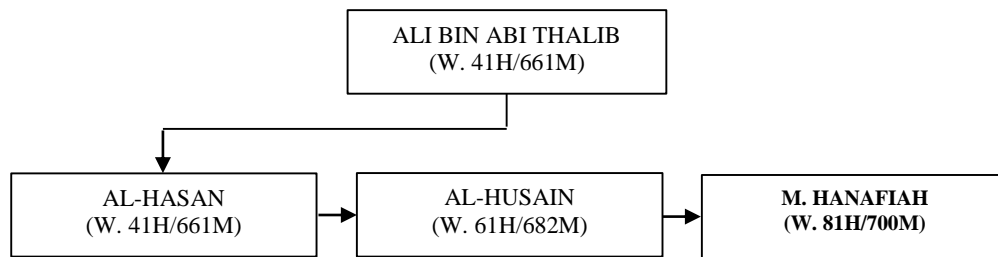
No	Nama Imam	Gelar	Lahir	Wafat
1	Ali bin Abu Thalib ra	Al-Murtadha	23 SH	40 H
2	Al-Hasan bin Ali ra	Az-Zaki	2 H	50 H
3	Al-Husain bin Ali ra	Asy-Syahid	3 H	61 H
4	Ali bin Al-Husain ra	Zainal Abidin	38 H	95 H
5	Muhammad Bin Ali	Al-Bagir	57 H	114 H
6	Ja'far bin Muhammad bin Ali	Ash-Shadiq	83 H	148 H
7	Musa bin Ja'far bin Al-Husain	Al-Kadzim	128 H	183 H
8	Ali bin Musa bin Al-Husain	Ar-Ridha	148 H	203 H
9	Muhammad bin Ali bin Ja'far	Al-Jawad	195 H	220 H
10	Ali bin Muhammad bin Ja'far	Al-Hadi	212 H	254 H
11	Al-Hasan bin Ali Al-Askari	Al-Askari	232 H	260 H
12	Muhammad bin Al-Hasan Al-Askari	Al-Mahdi	-	-

(Sumber: Mamduh Farhan Al-Buhairi, 2001)

- Aliran *Kaisaniah*, aliran ini dinisbatkan kepada pendirinya, Kaisan, seorang *mawla* dari Ali bin Abi Thalib ra. Setelah Fathimah binti Muhammad SAW wafat pada tahun 11H/632 M yang meninggalkan dua putera yaitu Al-Hasan ra dan Al-Husein ra, kemudian Ali bin Abi Thalib ra menikah dengan wanita yang berasal dari suku besar Hanafiah dan lahir seorang putera yang bernama Muhammad.²⁰⁷ Silsilahnya tercatat sebagai berikut.

²⁰⁷ Guna membedakannya dari cucu Rasulullah SAW, kemudian namanya dilekatkan dengan nama keluarganya dari suku ibunya, hingga lebih dikenal dengan panggilan Muhammad ibn Hanafiah. Setelah Husain bin Ali ra meninggal (tahun 61H/682M), maka Kaisan berpendirian bahwa *imamat* itu mestilah dijabat oleh putera Ali bin Abi Thalib ra sendiri, yaitu Muhammad ibn Hanafiah ra. Kaisan ini terpengaruh oleh ajaran yang disebarkan oleh Abdullah bin Saba, yang menyatakan bahwa Ali bin Abi Thalib ra itu bukan manusia biasa akan tetapi "Anak Allah" yang diperintahkan menjelma di bumi dengan kodrat-kodrat yang sangat istimewa dan ilmu-ilmu yang sangat melimpah. Ia bukan wafat akan tetapi naik ke langit. Guruh adalah bunyi geram Ali bin Abi Thalib ra terhadap setan-iblis sedangkan petir dan halilintar itu adalah cemeti Ali bin Abi Thalib ra mengejar setan-iblis. Muhammad ibn Hanafiah ra juga dilegendakan oleh aliran *Kaisaniah* bahwa ia bukan wafat akan tetapi masih tetap hidup, dan berada di *Jabal Radhwa* (terletak tidak beberapa mil di sebelah barat Madinah), dengan ditemani seekor singa dan hidup dari air sungai madu dan air sungai susu di dekat gua persembunyiannya. Pada suatu waktu nanti ia akan muncul kembali membasmi

Bagan 8. Aliran Kaisaniah



4. Aliran *Zaidiyah*, aliran ini dinisbatkan kepada Zaid bin Ali (wafat 121H/739M), cucu dari Al-Husain bin Ali ra. Zaid bin Ali mempunyai dua orang putera yakni Yahya dan Isa. Pada masanya ia melakukan perlawanan dengan Hisyam (*Daulah Umayyah*), dan terbunuh pada tahun 121H/739M. Jabatan Imam kemudian beralih kepada puteranya Yahya bin Zaid, ia pun menggerakkan perlawanan terhadap Walid II pada tahun 125H/743M dan tewas dalam pertempuran itu. Puteranya yang masih kecil, dalam suasana kemelut itu, sempat diselamatkan orang ke wilayah Yaman. Semenjak itu berkembanglah aliran *Zaidiyah* di tanah Yaman hingga saat ini.²⁰⁸

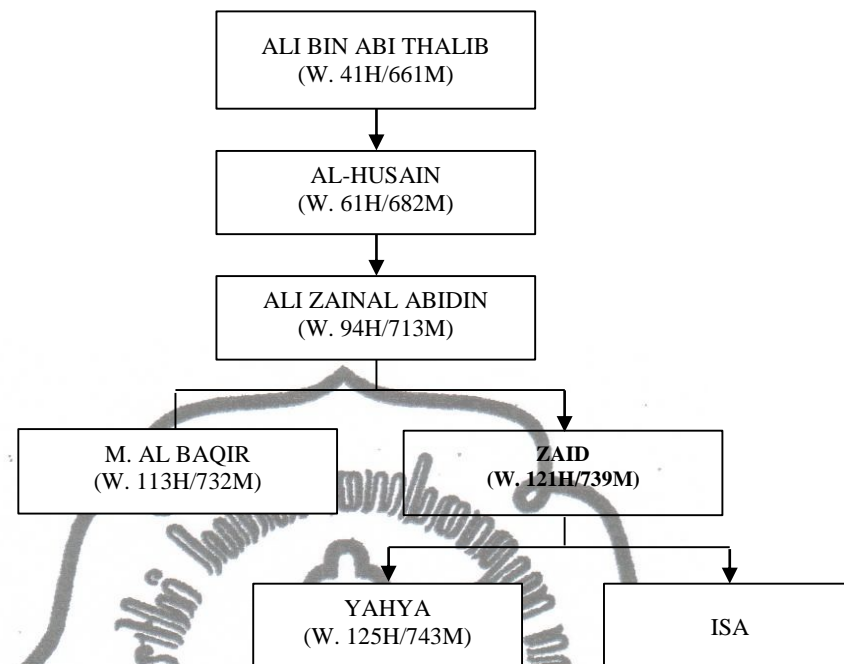
Pendirian aliran *Zaidiyah* dalam bidang syariat dan akidah terdapat kesamaan dengan Sunni, kecuali dalam bidang *imamat*.²⁰⁹ Silsilahnya tercatat sebagai berikut.

kelaliman di muka bumi dan membangun kekuasaan penuh keadilan menjelang datang hari kiamat. Lihat: Joesoef Sou'yb, *op.cit*, hlm.544-545.

²⁰⁸ Perlu diketahui, bahwa Syi'ah *Zaidiyah* di Yaman saat ini telah mengalami eksodus mengikuti Syi'ah Iran.

²⁰⁹ Ulama besar di Indonesia pada umumnya memiliki kitab *Nailul Authar* (suatu kitab syariat) yang dikarang oleh tokoh aliran *Zaidiyah*, yaitu Muhammad Al-Syaukani (wafat 1250 H/1834 M). Kitab ini merupakan kitab wajib pada kebanyakan perguruan Islam di Indonesia sekitar tahun tigapuluhan dan empatpuluhan. Hal ini membuktikan bahwa literatur aliran *Zaidiyah* itu dapat diterima oleh aliran Sunni di dalam permasalahan Hukum Islam.

Bagan 9. Aliran Zaidiyah

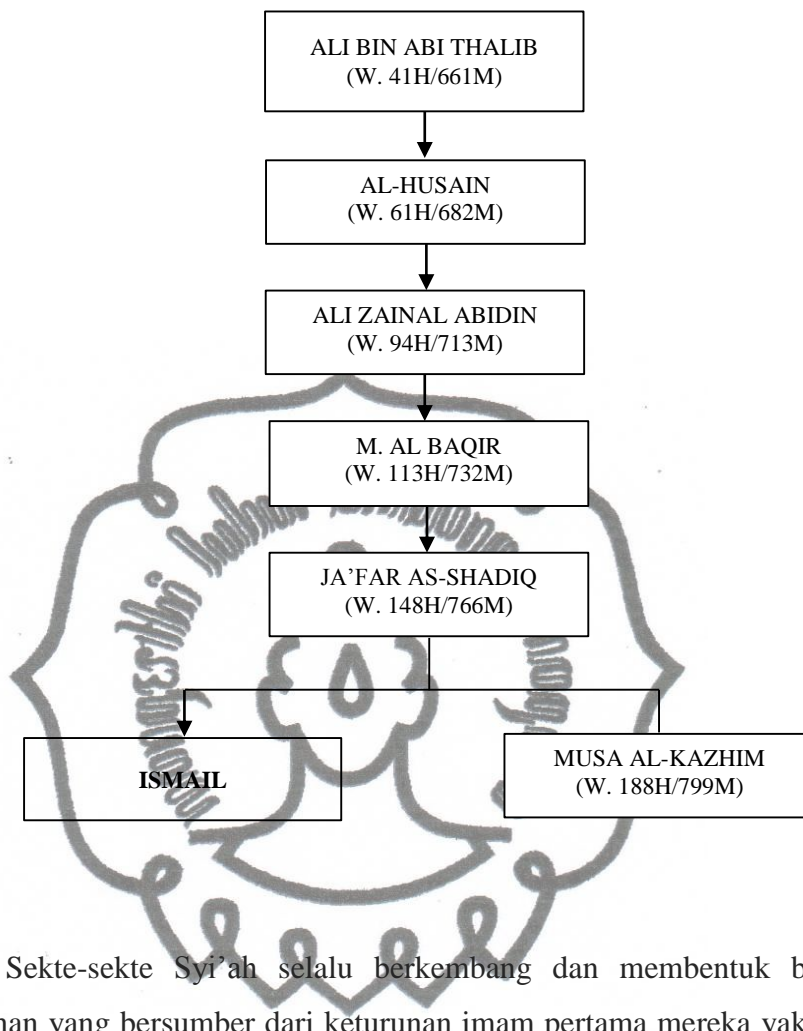


5. Aliran *Ismatliyah*, dinisbatkan kepada Imam Keenam yakni Ja'far As-Shadiq ra mempunyai sekian banyak putera. Puteranya yang tertua bernama Ismail bin Ja'far, namun wafat sewaktu Imam Keenam masih hidup.²¹⁰ Aliran *Ismailiyah* tetap berpendapat bahwa jabatan *imamat* tetap merupakan hak yang sah dari putera tertua beserta turunannya.

Oleh karena itu aliran ini dinamakan aliran *Ismailiyah*. Kemudian urutan keturunan dari Ismail bin Ja'far itu sampai kepada Ubaidullah Al-Mahdi (wafat 322H/934M). Termasuk ke dalam aliran *Ismailiyah* ini adalah kelompok-kelompok yang sangat ekstrem, seperti kelompok *Qaramithah*, *Hassiyasin*, *Druzz*, *Fathimiah*, dan berbagai pecahan lainnya. Silsilahnya tercatat sebagai berikut.

²¹⁰ Karena inilah, maka aliran Dua Belas Imam menyatakan bahwa jabatan *imamat* dilanjutkan kepada putera yang kedua, yaitu Musa Al-Kazhim.

Bagan 10. Aliran Ismailiyah



Sekte-sekte Syi'ah selalu berkembang dan membentuk banyak pecahan yang bersumber dari keturunan imam pertama mereka yakni Ali bin Abi Thalib ra sebagaimana yang mereka klaim. Selain turunan pecahan yang bersumber dari *Imamiyyah*, terdapat lagi sekte lain yang menyempal terutama dari garis keturunan Ismail. Dari hasil penelusuran literatur, menunjukkan bahwa perpecahan Syi'ah *Imamiyah* yang paling banyak terjadi ketika meninggalnya Imam Jafar as-Shadiq ra, dengan menimbulkan aliran *Ismailiyah* sebagai sekte tersendiri di luar *Itsna Asyariyah* yang mengklaim jabatan imam jatuh pada Imam Musa al-Kadhim. Adapun Imam Zaid ra ditolak oleh *Itsna Asyariyah* karena mengakui kekhalifahan Abu Bakar as-Shiddiq ra dan Umar bin Khatthab ra. Menurut Nasir al-Din, kelompok Syi'ah terpecah kepada lima kelompok besar, yaitu Syi'ah *Ghulat*, Syi'ah *Zaidiyyah*, Syi'ah *Kaisaniyyah*, Syi'ah *Imamiyyah*, dan Syi'ah *Ismailiyyah*. Syi'ah *Ghulat*

terpecah menjadi 24 (dua puluh empat) kelompok, Syi'ah *Zaidiyyah* terpecah menjadi 9 (sembilan) kelompok, Syi'ah *Kaisaniyyah* terpecah menjadi 6 (enam) kelompok, Syi'ah *Imamiyyah* terpecah menjadi 39 (tigapuluh sembilan) kelompok dan Syi'ah *Ismailiyyah* terpecah menjadi 8 (delapan) kelompok.²¹¹

b. Perbedaan Pandangan di Bidang Teologis

Antara Sunni dengan Syi'ah terdapat perbedaan yang sangat tajam, dan keduanya sangat mustahil untuk dipertemukan (*taqrib*) sebagaimana diwacanakan oleh beberapa pihak. Perbedaan itu menegaskan adanya saling penegasian satu dengan yang lainnya. Penegasian dimaksud terkait dengan perbedaan dalam rumusan Rukun Iman dan Rukun Islam serta berbagai perbedaan ajaran seperti kedudukan *imamah* versus *khalifah*, menyikapi sahabat dan isteri Nabi Muhammad SAW, perbedaan tentang periwayatan hadist, keyakinan tentang orisinalitas al-Qur'an dan lain sebagainya.

Untuk mengetahui berbagai perbedaan ajaran antara Sunni dengan Syi'ah, dalam bidang akidah dan syariah dapat dilihat pada tabel perbandingan di bawah ini.

Tabel 3. Perbandingan Ajaran Sunni dan Syi'ah

No	Keyakinan	Sunni	Syi'ah
1	Rukun Islam	1. Dua kalimat Syahadat 2. Shalat 3. Puasa 4. Zakat 5. Haji	1. Shalat 2. Puasa 3. Zakat 4. Khumus 5. Haji 6. Amar Ma'ruf Nahi Munkar 7. Jihad 8. Wilayah
2	Rukun Iman	1. Iman kepada Allah 2. Iman kepada Malaikat 3. Iman kepada Kitab-kitab 4. Iman kepada Rasul 5. Iman kepada Kiamat 6. Iman kepada Qada dan Qadar	1. Tauhid 2. Nubuwah 3. Imamah 4. Al-Adl 5. Al-Maad
3	Syahadat	Dua kalimat Syahadat	Tiga kalimat Syahadat (tambahan Imam)
4	Imam	Imam dipercaya tapi tidak ma'shum	Imam termasuk rukun dan Imam-imam adalah ma'shum.

²¹¹ Nasir al-Din Hindi, *Al-Suyuf al-Mushriqah wa Mukhtasar al-Sawa'iq al-Muhriqah*, Maktabah al-Imam al-Bukhari, Kaherah, 2008, hlm.59.

No	Keyakinan	Sunni	Syi'ah
5	Kekhalifahan	<ol style="list-style-type: none"> 1. Pemimpin umat yang dibaiat berdasarkan syarat-syarat yang sah 2. Siapapun bisa menjadi khalifah 3. Termasuk dalam masalah keduniaan dan kemaslahatan 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Imam harus Ali bin Abi Thalib ra beserta keturunannya dan bersifat ma'shum. 2. Mempunyai sifat-sifat ketuhanan 3. Kedudukannya lebih tinggi dari manusia biasa sebagai perantara manusia dan Tuhan 4. Termasuk masalah keagamaan dan keimanan 5. Sebagai penjaga dan pelaksana syariat. 6. Imam pasti benar.
6	Khulafaur Rasyidin	Mengakui dan menghormati Khalifah Abu Bakar as-Shiddiq ra, Umar bin Khathab ra, Utsman bin Affan ra, dan Ali bin Abi Thalib ra	Hanya mengakui Ali bin Abi Thalib ra dan menganggap ketiganya merampas hak Ali bin Abi Thalib ra. Melaknat dan mengkafirkan Abu Bakar as-Shiddiq ra, Umar bin Khathab ra, dan Utsman bin Affan ra.
7	Sahabat Nabi	Menghormati, meneladani, dan dilarang mencaci mereka dan tidak mema'shumkan mereka.	Sebagian besar Sahabat Nabi telah murtad, hanya 3 orang saja yang tidak murtad serta mencaci dan mengutuk mereka. Sahabat Abu Bakar as-Shiddiq ra dan Umar bin Khathab ra pelaku bid'ah.
8	Istri Nabi	Aisyah binti Abu Bakar ra adalah Ibunda kaum Sunni. Para istri Nabi SAW termasuk Ahlul Bait.	Aisyah binti Abu Bakar ra dianggap pelacur. Istri-istri Nabi bukan Ahlul Bait.
9	Qur'an	Tetap Asli	Sudah berubah (yang asli Mushaf Fatimah).
10	Hadit	6 Kitab Hadits, yakni: <ol style="list-style-type: none"> 1. Sahih Bukhari, 2. Sahih Muslim, 3. Sunan Abu Dawud, 4. Sunan Tirmizi, 5. Sunan Ibnu Majah, 6. Sunan Nasa'i. Hadits bila valid dan memenuhi syarat sah baik sanad dan matan maka menjadi sumber hukum.	4 Kitab Hadits, yakni: <ol style="list-style-type: none"> 1. Al Kafi, 2. Al istibsr, 3. Man La Yahduruhul Faqih, 4. At-Tahzib Hanya hadits yang diriwayatkan oleh ulama Syi'ah saja yang diterima yang bersumber dari para Imam.
11	Nikah Mut'ah	Haram, sama dengan Zina	Halal bahkan dianjurkan.
12	Khamr/Minum memabukkan	Najis	Suci
13	Raj'ah	Tidak meyakini Raj'ah	Meyakininya
14	Ijma	Sebagai sumber hukum	Tidak ada ijma kecuali bila Imam merestui
15	Shalat	Membaca "amin" dianjurkan bahkan sampai ada yang mewajibkan	Membaca "amin" membatalkan Shalat
16	Imam Mahdi	Mengakui Imam Mahdi dan disuruh mengikuti beliau ketika ia muncul untuk menegakkan keadilan dan kedamaian	Imam Mahdi akan membangunkan Abu Bakar as-Shiddiq ra, Umar bin Khathab ra dan Aisyah binti Abu Bakar ra dari kubur lalu menyiksa mereka.
17	Orientasi kelompok lain	Tidak mengkafirkan orang-orang tertentu secara khusus dan tidak menghalalkan darah mereka.	Menghalalkan darah Sunni, karena mereka kafir tidak beriman kepada Imam
18	Taqiyah (Berbohong)	Berdosa apalagi munafiq di ancam neraka yang paling bawah.	Boleh bahkan dianjurkan

(Sumber: diolah dari berbagai sumber)

Muhammad Thalib mencatat ada sebanyak 17 (tujuh belas) doktrin dalam Syi'ah yang secara prinsip bertentangan dengan Sunni, ketujuh belas doktrin tersebut adalah sebagai berikut:²¹²

1. Dunia dengan seluruh isinya adalah milik para imam Syi'ah. Mereka akan memberikan dunia ini kepada siapa yang dikehendaki dan mencabutnya dari siapa yang dikehendakinya (al-Kulaini, *Ushulul Kafi*, hlm. 259, cet. India). Jelas doktrin semacam ini bertentangan dengan firman Allah SWT, surat al-A'raf (7: 128): "Sesungguhnya bumi ini semua milik Allah, dan diwariskan-Nya kepada siapa yang dikehendaki di antara hamba-hamba-Nya." Kepercayaan Syi'ah di atas menunjukkan penyetaraan kekuasaan para imam dengan Allah dan doktrin ini merupakan akidah syirik.
2. Ali bin Abi Thalib ra yang diklaim sebagai imam Syi'ah yang pertama dinyatakan sebagai dzat yang pertama dan terakhir, yang zhahir dan yang batin sebagaimana termaktub dalam surat al-Hadid (57: 3): "Allah-lah yang ada sebelum yang lain ada, yang tetap kekal setelah yang lain musnah, yang tampak ciptaan-Nya, dan yang tidak tampak Dzat-Nya." (*Rijalul Kashi*, hlm. 138). Doktrin semacam ini jelas merupakan kekafiran Syi'ah yang berdusta atas nama *khalifah* Ali bin Abi Thalib ra. Dengan doktrin semacam ini Syi'ah menempatkan Ali bin Abi Thalib ra sebagai Tuhan, dan hal ini sudah pasti merupakan tipu daya Syi'ah terhadap kaum muslimin dan kesucian akidahnya.
3. Para imam Syi'ah merupakan wajah Allah, mata Allah, dan tangan-tangan Allah yang membawa rahmat bagi para hamba Allah (*Ushulul Kafi*, hlm. 83).
4. Amirul Mukminin Ali bin Abi Thalib oleh Syi'ah dikatakan menjadi wakil Allah dalam menentukan surga dan neraka, memperoleh sesuatu yang tidak diperoleh oleh manusia sebelumnya, mengetahui yang baik dan yang

²¹² Muhammad Thalib, "Perbedaan Pokok Pemikiran dan Ajaran Madzhab Sunni dan Syi'ah Dalam Bidang Imamah dan Berbagai Kontroversinya," makalah, dalam Seminar Sehari & Diskusi Interaktif, "Polemik Suksesi Kekhalifahan dan Tragedi Berdarah Karbala: Pengaruhnya Terhadap Perkembangan Madzhab Islam", Jakarta, Selasa 5 November 2013 / 1 Muharram 1435 H. Lihat juga: Muhammad Thalib, *Syi'ah : Menguak Tabir Kesusatan dan Penghinaannya Terhadap Islam*, El-Qossam, Yogyakarta, 2007, hlm.36-39.

buruk, mengetahui segala sesuatu secara rinci yang pernah terjadi dahulu maupun yang gaib (*Ushulul Kafi*, hlm. 84).

5. Keinginan para imam Syi'ah adalah keinginan Allah juga (*Ushulul Kafi*, hlm. 278).
6. Para imam Syi'ah mengetahui kapan datang ajalnya dan mereka sendiri yang menentukan saat kematiannya karena bila Imam tidak mengetahui hal-hal semacam itu, maka tentu ia tidak berhak menjadi imam (*Ushulul Kafi*, hlm. 158).
7. Para imam mengetahui apa pun yang tersembunyi dan dapat mengetahui dan menjawab apa saja bila kita bertanya kepada mereka karena mereka mengetahui hal gaib sebagaimana yang Allah ketahui (*Ushulul Kafi*, hlm. 193).
8. Allah itu bersifat *bada'* yaitu baru mengetahui sesuatu bila sudah terjadi. Akan tetapi, para imam Syi'ah telah mengetahui lebih dahulu hal yang belum terjadi (*Ushulul Kafi*, hlm. 40). Menurut al-Kulaini, Allah tidak mengetahui bahwa Husein bin Ali akan mati terbunuh. Menurut mereka Tuhan pada mulanya tidak tahu, karena itu Tuhan membuat ketetapan baru sesuai dengan kondisi yang ada. Akan tetapi, imam Syi'ah telah mengetahui apa yang akan terjadi. Oleh sebab itu, menurut doktrin Syi'ah, Allah bersifat *bada'* (*Ushulul Kafi*, hlm. 232).
9. Para imam Syi'ah merupakan gudang ilmu Allah dan juga penerjemah ilmu Allah. Para imam bersifat *ma'shum* (bersih dari kesalahan dan tidak pernah lupa apalagi berbuat dosa). Allah menyuruh manusia untuk menaati imam Syi'ah, tidak boleh mengingkarinya, dan mereka menjadi *hujjah* (argumentasi kebenaran) Allah atas langit dan bumi (*Ushulul Kafi*, hlm. 165).
10. Para imam Syi'ah sama dengan Rasulullah SAW (*Ushulul Kafi*, hlm. 165).
11. Dimaksud para Imam Syi'ah adalah Ali bin Abi Thalib, Husein bin Ali, Hasan bin Ali, dan Muhammad bin Ali (*Ushulul Kafi*, hlm. 109).
12. Al-Qur'an yang ada sekarang telah berubah, dikurangi, dan ditambah (*Ushulul Kafi*, hlm. 670). Salah satu contoh ayat al-Qur'an yang dikurangi

dari aslinya yaitu ayat al-Qur'an an-Nisa' (4: 47), menurut versi Syi'ah berbunyi: "*Ya ayyuhalladzina uwtul kitaba aminu bima nazzalna fi 'Aliyyin nuranmubinan*". (*Fashlul Khithab*, hlm. 180)

13. Menurut Syi'ah, al-Qur'an yang dibawa Jibril kepada Nabi Muhammad SAW ada 17 ribu ayat, namun yang tersisa sekarang hanya 6666 ayat (*Ushulul Kafi*, hlm. 671)
14. Menyatakan bahwa Abu Bakar, Umar, Utsman bin Affan, Muawiyah, Aisyah, Hafshah, Hindun, dan Ummul Hakam adalah makhluk yang paling jelek di muka bumi; mereka ini adalah musuh-musuh Allah. Barangsiapa yang tidak memusuhi mereka, maka tidaklah sempurna imannya kepada Allah, Rasul-Nya, dan imam-imam Syi'ah (*Haqqul Yaqin*, hlm. 519 oleh Muhammad Baqir al-Majlisi).
15. Menghalalkan nikah *mut'ah*, bahkan menurut doktrin Syi'ah orang yang melakukan kawin *mut'ah* empat kali derajatnya sama tingginya dengan Nabi Muhammad SAW (*Tafsir Minhajush Shadiqin*, hlm. 356, oleh Mullah Fathullah Kasani).
16. Menghalalkan tukar-menukar budak perempuan untuk disetubuhi kepada sesama temannya. Kata mereka, Imam Ja'far berkata kepada temannya, "Wahai Muhammad, kumpulilah budakku ini sesuka hatimu. Jika engkau sudah tidak suka kembalikan lagi kepadaku" (*Al-Istibshar* III, hlm. 136 oleh Abu Ja'far Muhammad Hasan ath-Thusi).
17. Rasulullah SAW dan para shahabat akan dibangkitkan sebelum hari kiamat. Imam Mahdi, sebelum hari kiamat, akan datang dan dia membongkar kuburan Abu Bakar dan Umar yang ada di dekat kuburan Rasulullah SAW. Setelah dihidupkan, kedua orang ini akan disalib. (*Haqqul Yaqin*, hlm. 360 oleh Mulla Muhammad Baqir al-Majlisi).

c. Implikasi Perbedaan

Kondisi perseturuan antara Sunni dengan Syi'ah berimplikasi kepada validitasi ajaran Sunni yang dianggap oleh Syi'ah tidak mewakili ajaran keluarga (*Ahlul Bait*) Nabi Muhamamd SAW. Hal yang sama juga berlaku kepada Syi'ah yang oleh Sunnidi pandang telah menyimpang jauh (sesat) dari ajaran Islam dan telah keluar dari Islam. Dalam perspektif Syi'ah, jalur penerimaan hadits dipersempit hanya melalui riwayat *Ahlul Bait*. Kasyif al-Ghita mengatakan:

“Syi'ah tidak menerima hadits-hadits Nabi Muhammad SAW kecuali yang dianggap sah dari jalur *Ahlulbait*. Sementara hadits-hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah, Samurah bin Jundub, Amr bin Ash dan lain-lain tidak memiliki nilai walau sedikit.”²¹³

Syi'ah mendasarkan hadits pada imam-imam mereka, semua ucapan para Imam *Ahlul Bait* as adalah hadits Nabi Muhammad SAW dan apapun yang mereka ucapkan sesungguhnya sampai kepada mereka dari orang tua mereka hingga ke Nabi Muhammad SAW.²¹⁴ Khomeini juga membatalkan transmisi hadits dari sahabat selain *Ahlul Bait*. Bahkan ia telah menuduh bahwa sahabat membuat-buat kalimat yang mengatasnamakan Nabi Muhammad SAW.²¹⁵ Keyakinan itu bukan lagi dalam dimensi teologi, tetapi sudah dalam domain ideologi Syi'ah.

Vali Nasr mengatakan bahwa perbedaan antara Sunni dan Syi'ah adalah hal yang penting dalam Islam. Dua paham atau sekte ini bersimpang jalan sejak awal sejarah Islam, dan masing-masing memandang dirinya sebagai kepercayaan yang murni. Perbedaan Sunni dan Syi'ah tidak hanya sekedar pada pemahaman sejarah Islam, teologi dan hukum, tetapi juga dalam keyakinan dan keimanan.²¹⁶ Selanjutnya dikatakan, Syi'ah menekankan bahwa tanpa kepemimpinan (*imamah*) yang benar, agama akan kehilangan arti dan tujuan

²¹³ Kholili Hasib, *Menghadang Ekspansi Syiah di Nusantara*, Bina Aswaja, Surabaya, 2013, hlm.9.

²¹⁴ Nashir Makarim Syirazi, *op.cit*, hlm.54.

²¹⁵ *Ibid*, hlm.9.

²¹⁶ Vali Nasr, *Kebangkitan Syiah : Islam, Konflik dan Masa Depan*, Judul Asli : *The Shia Revival, How Conflicts within Islam Will Shape the Future*, Penerjemah : M. Ide Murteza, Diwan Publishing, Jakarta, 2007 hlm.31.

sesungguhnya. Perbedaan antara Sunni dan Syi'ah menyangkut hal ini, tidak hanya terkait dengan masalah teologis, namun juga politis.²¹⁷

Dapat diketahui bahwa implikasi dari polarisasi antara Sunni dengan Syi'ah lebih disebabkan oleh tiga faktor, yakni: historis-politis, teologis dan religio-kultural. Ketiga faktor tersebutlah yang menyebabkan Sunni dan Syi'ah selalu dalam kondisi saling menegasikan dan menimbulkan konflik yang berkepanjangan. Bagian berikutnya akan menjelaskan tiga faktor tersebut yang menjadi penyebab timbulnya konflik horisontal antara Sunni dengan Syi'ah.

C. Penelitian Relevan (Terdahulu) dan Kebaharuan Penelitian (*Novelty*)

1. Penelitian Relevan

a. Disertasi

Penelitian relevan (terdahulu) yang pertama menjadi perbandingan adalah penelitian yang dilakukan oleh Mohammad Baharun pada Program Doktor IAIN Sunan Ampel Surabaya tahun 2006 dengan judul “Tipologi Pemahaman Doktrin Syi'ah di Jawa Timur.” Tipologi yang dimaksudkan dari hasil penelitiannya menunjuk kepada wujud eksternalisasi itu terlihat dari penampakan dalam mengamalkan keyakinannya yang terwujud dalam bentuk aksi-aksi ritual dan sosial di tengah masyarakat. Dijelaskan lebih lanjut pembagian (kelompok) Syi'ah, yaitu “Syi'ah Ideologis”, “Su-Si” (Sunni-Syi'ah) dan “Syi'ah Simpatisan”. Syi'ah ideologis yaitu mereka yang mengamalkan doktrin Syi'ah secara total, sedangkan Su-Si adalah Syi'ah yang mengamalkan doktrin Syi'ah separuh dan separuhnya lagi Sunni. Adapun Syi'ah simpatisan adalah Syi'ah yang hanya bergerak pada rasa simpati dan apresiasi terhadap pemikiran tokoh-tokoh Syi'ah, seperti Ali Syariati, Mutahhari dan lainnya. Pembentukan dan pengkaderan Syi'ah ideologis ternyata cukup intensif di Indonesia melalui pendidikan (sekolah dan pesantren), sebagai contoh di Pesantren YAPI Bangil. Disertasi ini adalah yang pertama kali di Indonesia dalam bidang kajian Syi'ah. Penelitian ini dilakukan secara holistik terhadap aliran Syiah, selain tekstual juga menggunakan fenomenologi.

commit to user

²¹⁷ *Ibid*, hlm.37.

Penelitian berikutnya adalah yang dilakukan oleh Zulkifli yang berjudul “*The Struggle of the Shi’is in Indonesia*” pada Department of Islamic Studies, Faculty of Humanities, Leiden University, tahun 2009. Penelitian ini difokuskan pada periode antara tahun 1979 sampai dengan 2004. Penelitian ini didasarkan pada penelitian lapangan dan penelitian kepustakaan. Studi ini menggunakan teori stigma yang diusulkan oleh sosiolog Goffman. Menurut teori Goffman, kelompok stigma cenderung mengadopsi strategi yang sesuai dengan sistem sosial yang didominasi oleh mayoritas. Hasil penelitian menunjukkan adanya realitas *multi-faceted* yang dihadapi oleh Syi’ah untuk hidup di tengah-tengah mayoritas Sunni di Indonesia. Oleh karena itu, Syi’ah harus menerapkan strategi tertentu untuk mendapatkan pengakuan dan penghormatan dari mayoritas Sunni. Tujuan utama dari perjuangan Syi’ah di Indonesia adalah untuk mendapatkan pengakuan dari kaum Sunni mayoritas, baik awam dan kelas agama. Dalam perjuangan mereka untuk pengakuan, Syi’ah melakukan dakwah, pendidikan, penerbitan, dan organisasi sosial keagamaan di mana *taqiyya* diimplementasikan.

Selanjutnya penelitian disertasi yang dilakukan oleh Muhammad Anis, dengan judul “Politik Syi’ah dan Demokrasi: Pengalaman Iran Pasca Revolusi Islam 1979,” pada Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, tahun 2013. Penulis mengambil pendapat Robert Dahl tentang tidak adanya standar baku dalam sistem demokrasi. Oleh karenanya, sangat mungkin sistem demokrasi di suatu tempat dalam suatu waktu berbeda bentuknya dengan sistem demokrasi di tempat lain dalam waktu yang lain. Hasil penelitian menyatakan bahwa konsep *Wilayah al-Faqih* (kepemimpinan seorang faqih) pada dasarnya adalah kelanjutan dari konsep *Imamah* Syi’ah yang identik dengan pemikiran Khomeini. *Wilayah al-Faqih* adalah sebagai hasil fusi dari teologi politik, filsafat politik dan fiqih politik. Ditegaskan bahwa politik Syi’ah yang berlangsung di Republik Iran dapat bersesuaian dengan demokrasi. Iran adalah republik yang pertama kali berhasil memadukan lembaga-lembaga politik modern dengan konsep negara agama yang dikenal dengan sebutan *Wilayah al-Faqih*.

b. Tesis

Penelitian dalam bentuk tesis yang dijadikan perbandingan dalam penelitian disertasi ini adalah tesis tentang kajian strategik intelejen dan tesis ilmu hukum. Tesis pertama karya Robibur Rohman, dengan judul “Analisis Kerawanan Konflik Sunni-Syi’i Terhadap Keamanan Nasional (Studi Terhadap Konflik Sunni-Syi’i di Indonesia Menggunakan Pendekatan Warning Intelligence),” pada Fakultas Ketahanan Nasional Kekhususan Kajian Strategik Intelejen, Universitas Indonesia, tahun 2014.

Penelitian ini bersifat deskriptif dengan pendekatan kualitatif. Unit analisisnya adalah *warning intelligence*, kerawanan konflik, Sunni-Syi’ah, dan keamanan nasional. Berbagai teori intelejen seperti *warning intelligence* dan *strategic warning* digunakan untuk menilai potensi kerawanan antara Sunni dengan Syi’ah. Hasil penelitian menunjukkan bahwa kerawanan dalam hubungan Sunni-Syi’ah di Indonesia muncul dari pergerakan Syi’ahisasi yang dicanangkan oleh Iran sebagai negara yang memiliki kepentingan untuk mengekspor revolusi ideologi *imamah* ke seantero dunia. Pergerakan Syi’ahisasi juga berdampak pada dimensi keamanan dalam negeri. Eskalasi konflik Sunni-Syi’ah di Indonesia secara umum berasal dari faktor internal ajaran Syi’ah seperti praktek-praktek ritual, perayaan dan peringatan, berdakwah terbuka, dan penyebaran paham melalui media-media publikasi. Selain itu, faktor eksternal juga memicu eskalasi konflik yaitu aspek politik, ekonomi, sosial-budaya, dan teknologi.

Selanjutnya karya Idi Amin dengan judul: “Kebijakan Formulasi Hukum Pidana Terhadap Penanggulangan Delik Agama Dalam Rangka Pembaharuan Hukum Pidana Indonesia,” pada program Magister Ilmu Hukum Program Pasca Sarjana Universitas Diponegoro, 2007. Penelitian ini adalah penelitian deskriptif analitis dengan pendekatan yang bersifat yuridis normatif. Penggunaan teori dalam penelitian ini adalah teori-teori delik agama, teori politik kriminal dan teori kebijakan kriminal (*criminal policy*).

Dari hasil penelitian diperoleh kesimpulan bahwa hukum pidana saat ini yang digunakan dalam upaya penanggulangan delik agama adalah Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP), namun mengandung beberapa

kelemahan pada substansi pengaturannya yaitu delik agama dikategorikan sebagai kejahatan terhadap ketertiban umum dan ada ketidakharmonisan antara status dan penjelasan delik dengan teks atau rumusan delik. Formulasi hukum pidana yang akan datang khususnya yang mengatur tentang delik agama seyogyanya dirumuskan dengan mempertimbangkan pengintegrasian delik agama dalam konsep KUHP tahun 2005 dengan mempertimbangkan hal-hal sebagai berikut: *pertama*, harmonisasi materi/substansi tindak pidana. *Kedua*, kebijakan formulasi pertanggung-jawaban pidana. *Ketiga*, kebijakan formulasi sistem pidana dan pembedaan.

Bagan di bawah ini mempertegas perbandingan penelitian dan terdapat kebaharuan yang tidak ada pada penelitian sebelumnya.

Tabel 4. Perbandingan Hasil Penelitian

No	Peneliti & Judul	Hasil Penelitian
1	Mohammad Baharun, "Tipologi Pemahaman Doktrin Syi'ah di Jawa Timur." Pada Program Doktor IAIN Sunan Ampel Surabaya tahun 2006.	Hasil penelitian menunjuk kepada wujud eksternalisasi itu terlihat dari penampakan dalam mengamalkan keyakinannya yang terwujud dalam bentuk aksi-aksi ritual dan sosial di tengah masyarakat. Penelitian juga menghasilkan pembagian (kelompok) Syi'ah, yaitu "Syi'ah Ideologis", "Su-Si" (Sunni-Syi'ah) dan "Syi'ah Simpatisan". Disertasi ini adalah yang pertama kali di Indonesia dalam bidang kajian Syi'ah. Penelitian ini dilakukan secara holistik terhadap aliran Syi'ah, selain tekstual juga menggunakan fenomenologi.
2	Zulkifli, "The Struggle of the Shi'is in Indonesia". Pada Department of Islamic Studies, Faculty of Humanities, Leiden University, tahun 2009.	Hasil penelitian menunjukkan adanya realitas <i>multi-faceted</i> yang dihadapi oleh Syi'ah untuk hidup di tengah-tengah mayoritas Sunni di Indonesia. Oleh karena itu, Syi'ah harus menerapkan strategi tertentu untuk mendapatkan pengakuan dan penghormatan dari mayoritas Sunni. Tujuan utama dari perjuangan Syi'ah di Indonesia adalah untuk mendapatkan pengakuan dari kaum Sunni mayoritas, baik awam dan kelas agama. Dalam perjuangan mereka untuk pengakuan, Syi'ah melakukan dakwah, pendidikan, penerbitan, dan organisasi sosial keagamaan dimana <i>taqiyya</i> diimplementasikan.

No	Peneliti & Judul	Hasil Penelitian
3	Muhammad Anis, "Politik Syi'ah dan Demokrasi: Pengalaman Iran Pasca Revolusi Islam 1979." Pada Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, tahun 2013.	Hasil penelitian menyatakan bahwa konsep <i>Wilayah al-Faqih</i> (kepemimpinan seorang faqih) pada dasarnya adalah kelanjutan dari konsep <i>Imamah</i> Syi'ah yang identik dengan pemikiran Khomeini. <i>Wilayah al-Faqih</i> adalah sebagai hasil fusi dari teologi politik, filsafat politik dan fiqh politik. Iran adalah republik yang pertama kali berhasil memadukan lembaga-lembaga politik modern dengan konsep negara agama yang dikenal dengan sebutan <i>Wilayah al-Faqih</i> .
4	Robibur Rohman, "Analisis Kerawanan Konflik Sunni-Syi'i Terhadap Keamanan Nasional (Studi Terhadap Konflik Sunni-Syi'i di Indonesia Menggunakan Pendekatan Warning Intelligence)." Pada Fakultas Ketahanan Nasional Kekhususan Kajian Strategik Intelegen, Universitas Indonesia, tahun 2014.	Hasil penelitian menunjukkan bahwa kerawanan dalam hubungan Sunni-Syi'ah di Indonesia muncul dari pergerakan Syi'ahisasi yang dicanangkan oleh Iran sebagai negara yang memiliki kepentingan untuk mengeksport revolusi ideologi <i>imamah</i> . Pergerakan Syi'ahisasi juga berdampak pada dimensi keamanan dalam negeri. Eskalasi konflik Sunni-Syi'ah di Indonesia secara umum berasal dari faktor internal ajaran Syi'ah seperti praktek-praktek ritual, perayaan dan peringatan, berdakwah terbuka, dan penyebaran paham melalui media-media publikasi. Selain itu, faktor eksternal juga memicu eskalasi konflik yaitu aspek politik, ekonomi, sosial-budaya, dan teknologi.
5	Idi Amin, : "Kebijakan Formulasi Hukum Pidana Terhadap Penanggulangan Delik Agama Dalam Rangka Pembaharuan Hukum Pidana Indonesia." Pada program Magister Ilmu Hukum Program Pasca Sarjana Universitas Diponegoro, 2007.	Dari hasil penelitian diperoleh kesimpulan bahwa hukum pidana saat ini yang digunakan dalam upaya penanggulangan delik agama adalah KUHP. Namun mengandung beberapa kelemahan pada substansi pengaturannya yaitu delik agama dikategorikan sebagai kejahatan terhadap ketertiban umum. Selain juga ada ketidakharmonisan antara status dan penjelasan delik dengan teks atau rumusan delik. Formulasi hukum pidana yang akan datang - khususnya yang mengatur tentang delik agama - dirumuskan dengan mempertimbangkan pengintegrasian delik agama dalam konsep KUHP tahun 2005 dengan mempertimbangkan hal-hal sebagai berikut: pertama, harmonisasi materi/substansi tindak pidana. Kedua, kebijakan formulasi pertanggung-jawaban pidana. Ketiga, kebijakan formulasi sistem pidana dan pembedaan.

commit to user

Kesemua hasil penelitian yang disampaikan di atas tidak sama dengan penelitian yang penulis lakukan. Sepanjang pengetahuan penulis, penelitian dalam bentuk skripsi, tesis maupun disertasi yang mengambil obyek penelitian tentang ekspansi ideologi transnasional Syi'ah Iran dan ancamannya terhadap keutuhan dan kedaulatan NKRI belumlah ada. Begitupun tentang politik hukum sistem ketahanan nasional dalam menghadapi adanya eskpansi ideologi transnasional. Dapat dikatakan, penelitian yang penulis lakukan tidak ada persamaannya.

2. Kebaharuan Penelitian

Kebaruan penelitian ini selain mengungkapkan adanya ancaman dalam bentuk nir-militer berupa pengembangan ideologi Syi'ah Iran juga memberikan solusi dalam bentuk penguatan politik hukum sistem ketahanan nasional yang seharusnya dilakukan oleh *stake holder*. Hal ini sangat penting untuk diupayakan mengingat perkembangan geopolitik yang terjadi di Timur Tengah, dengan penguatan ideologi Syi'ah Iran di beberapa negara yang menganut madzhab Sunni. Konflik antara Sunni dengan Syi'ah di Indonesia juga dilatarbelakangi oleh adanya ekspansi ideologi sebagaimana yang terjadi di Timur Tengah.

Kebaharuan penelitian ini juga dapat ditemui dalam pengembangan teori baru yakni teori solvasisasi hukum. Teori solvasisasi hukum dimaksudkan sebagai penguat berbagai teori tentang penerimaan hukum Islam yang telah ada sebelumnya dan sekaligus menegaskan keberlakuan nilai-nilai syariat Islam (*al-Maqashid Syariah*) dalam sistem hukum positif Indonesia. Melalui teori solvasisasi hukum, penerapan *al-Maqashid Syariah* akan menjadi efektif ddalam rangka menjaga kepentingan agama dan negara terkait dengan ancaman ekspansi ideologi transnasional, khususnya ideologi Syi'ah Iran. Tidaklah berlebihan, jika dikatakan bahwa penelitian disertasi ini adalah disertasi hukum pertama di Indonesia yang meneliti politik hukum sistem hukum ketahanan nasional dalam mengantisipasi dan menanggulangi ancaman ekspansi ideologi transnasional Syi'ah Iran.

D. Kerangka Pemikiran

Ide awal yang melatarbelakangi penelitian disertasi ini didasarkan pada kenyataan terjadinya konflik antara kaum Sunni dengan Syi'ah yang telah berlangsung sekian lama dan mengganggu keamanan nasional.²¹⁸ Akar konflik perlu dilakukan pengkajian yang komprehensif untuk mengetahui faktor-faktor apa saja yang melatarbelakanginya. Selanjutnya, dari kesemua faktor yang berpengaruh dalam konflik itu, harus ditemukan faktor utamanya. Selain itu, perlu juga dilakukan analisis yuridis terhadap keberlakuan sistem hukum²¹⁹ dan sistem pertahanan dan keamanan nasional dalam upaya mengantisipasi masuk dan berkembangnya ideologi transnasional Syi'ah Iran. Kondisi pertahanan dan keamanan nasional yang tidak kondusif akan berimplikasi negatif pada sistem ketahanan nasional. Sistem ketahanan nasional yang lemah akan menyulitkan upaya mewujudkan kepentingan nasional yakni mewujudkan masyarakat adil dan makmur.

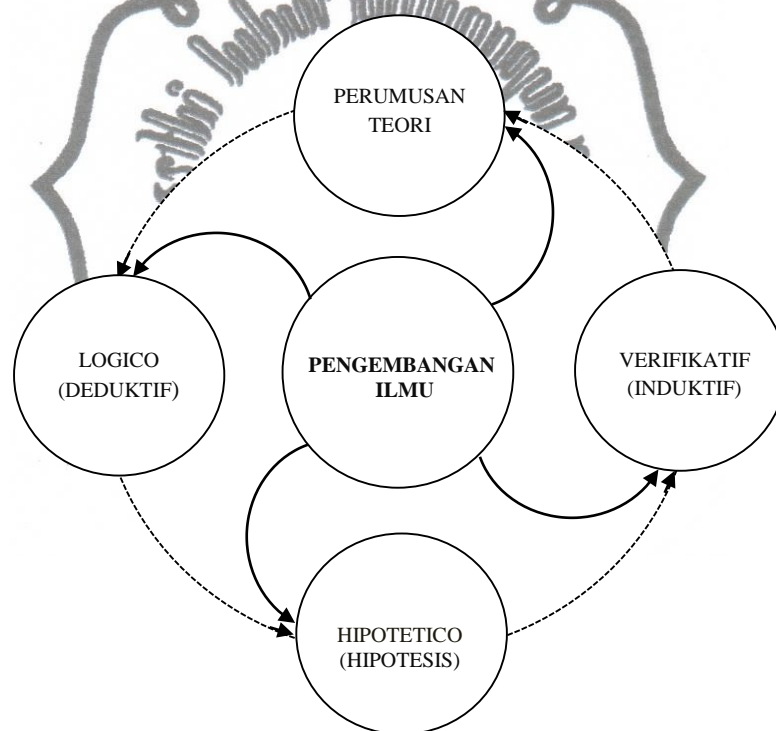
Penelitian ini selain dengan menggunakan pendekatan deskriptif evaluatif dan diaqostik juga diarahkan pada penelitian preskriptif, agar dapat memberikan suatu kontribusi keilmuan yang dapat bermanfaat bagi dunia akademik dan berguna secara positif-aplikatif bagi pengambil kebijakan (baca: pemerintah), jadi bukan hanya sebatas sumber bacaan (literatur) belaka. Suatu karya ilmiah diharapkan dapat menciptakan suatu teori yang baru agar bermanfaat bagi kemajuan ilmu pengetahuan. Teori baru tersebut dapat diuji keberlakuannya dengan memperbandingkan dengan teori yang serupa dan secara empiris dapat digunakan kemanfaatannya. Dalam membentuk teori hukum, pendekatan

²¹⁸ Fenomena konflik yang terjadi lebih ditunjukkan pada aspek teks dan konteks ajaran keagamaan yang saling bertentangan antara kalangan Sunni dengan Syi'ah. Oleh karena itu, penyelesaiannya juga harus dengan menggunakan pendekatan keagamaan, untuk menilai terjadinya penyimpangan terhadap ajaran pokok agama. Turunan penyimpangan ajaran pokok agama dalam hal ini ideologi-politik melahirkan suatu ancaman terhadap keutuhan dan kedaulatan NKRI. Dua pokok ancaman yakni, kepentingan agama dan negara menjadi analisis lanjutan dalam penelitian disertasi ini, dan tidak terpisahkan dari faktor-faktor berpengaruh terjadinya konflik.

²¹⁹ Sistem hukum dimaksudkan menunjuk kelembagaan aparat penegak hukum termasuk lembaga terkait dan berbagai peraturan perundang-undangan. Dalam sistem hukum pidana, keberlakuannya sangat tergantung pada politik hukum pidana, khususnya dalam bidang perumusan ancaman terhadap keamanan nasional dan termasuk juga perumusan kriminalisasinya.

penelitian ini mengacu kepada konsep hukum yang bersifat kodrati dan berlaku universal dan norma-norma positif di dalam sistem perundang-undangan hukum nasional. Mengacu kepada pendekatan *logico-hypotetico-verificative* sebagai siklus pengembangan teori baru, maka penalaran deduktif²²⁰ dan induktif²²¹ memegang peranan penting dalam penelitian. Pada dasarnya metode ilmiah dilandasi oleh kerangka pemikiran yang logis (*logico*), penjabaran hipotesis yang merupakan deduksi dan kerangka pemikiran (*hypotetico*) dan verifikasi terhadap hipotesis untuk menguji kebenarannya secara faktual.²²² Alur proses pengembangan teori baru dapat dilihat pada bagan berikut.

Bagan 11. Proses Pengembangan Teori Baru



(Sumber: Abdul Chair Ramadhan, 2014)

²²⁰ Penggunaan logika deduktif dengan alat silogisme untuk membangun preskriptif kebenaran hukum. Proses penalaran ini menempatkan kaidah hukum dalam peraturan perundang-undangan, prinsip-prinsip hukum, dan ajaran atau doktrin hukum sebagai premis mayor dan fakta atau peristiwa hukum sebagai premis minor. Mukti Fajar & Yulianto Achmad, *Dualisme Penelitian Hukum Normatif dan Empiris*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2010, hlm.122.

²²¹ Penggunaan logika induktif berangkat dari fakta-fakta yang bersifat khusus untuk kemudian digeneralisasi menjadi ketentuan umum. *Ibid*, hlm.123.

²²² Deduktif adalah bersifat rasional, kebenaran berdasarkan koherensi (teori), hipotesis sebagai asumsi yang menghubungkan deduktif dengan induktif, sedangkan induksi adalah bersifat faktual, kebenaran korespondensi berdasarkan fakta yang ada.

Penulis berpendapat, dalam memberlakukan hukum Islam dapat dilakukan dengan mengambil asas-asasnya (norma) yang memiliki persamaan dengan tujuan hukum itu sendiri. Hal ini didukung oleh pendapat Hasbi Ash-Shiddieqy, dikatakan bahwa dalam rangka pembaruan hukum Islam di Indonesia perlu dilaksanakan metode *talfiq* dan secara selektif memilih pendapat mana yang cocok dengan kondisi negara Indonesia. Di samping itu perlu digalakkan metode komparasi yaitu metode yang memperbandingkan satu pendapat dengan pendapat lain dari seluruh aliran hukum yang ada atau yang pernah ada, dan memilih yang lebih baik dan lebih dekat kepada kebenaran serta didukung oleh dalil yang kuat.²²³

Kita ketahui bahwa tujuan hukum adalah untuk memberikan keadilan selain kepastian dan kemanfaatan. Hukum identik dengan keadilan, hukum yang tidak adil bukanlah hukum. Asas-asas hukum Islam dapat dintegrasikan ke dalam tata hukum Indonesia, melalui teori yang penulis bangun yakni teori pelarutan (solvasisasi) hukum. Teori ini merupakan teori penyelarasan dari berbagai sistem hukum yang ada, yakni antara hukum Islam dengan hukum positif. Secara filsafati semua sistem hukum mengandung dan mengendepankan keadilan dan kemanfaatan yang diperuntukkan untuk manusia. Teori solvasisasi hukum ditujukan untuk mengintegrasikan tujuan hukum dimaksud melalui difusi atau relasi interaktif (koorporatif) antar keduanya. Teori ini didukung oleh berbagai teori yang ada, seperti teori lingkaran konsentris, teori *receptio a contrario*, teori *receptio in complexu*, teori pluralisme hukum (derajat kuat) dan teori eksistensi hukum Islam. Kesemua teori tersebut menjadi landasan pembentukan teori yang penulis kembangkan.

Khusus antara teori pluralisme hukum dan teori lingkaran konsentris terdapat perbedaan sebagaimana dapat dilihat pada tabel di bawah ini.

²²³ Abdul Manan, *Aspek-Aspek Pengubah Hukum*, Kencana Prenada Media, Jakarta, 2009, hlm. 248.

Tabel 5. Perbandingan Teori Pluralisme Hukum Dengan Lingkaran Konsentris

Pluralisme Hukum			
Posisi (Derajat)	Hukum Agama	Hukum Adat	Hukum Positif
Pluralisme Rendah			
Pluralisme Kuat			
Lingkaran Konsentris			
Posisi (Derajat)	Agama	Hukum	Negara
Lingkaran ke-1			
Lingkaran ke-2			
Lingkaran ke-3			

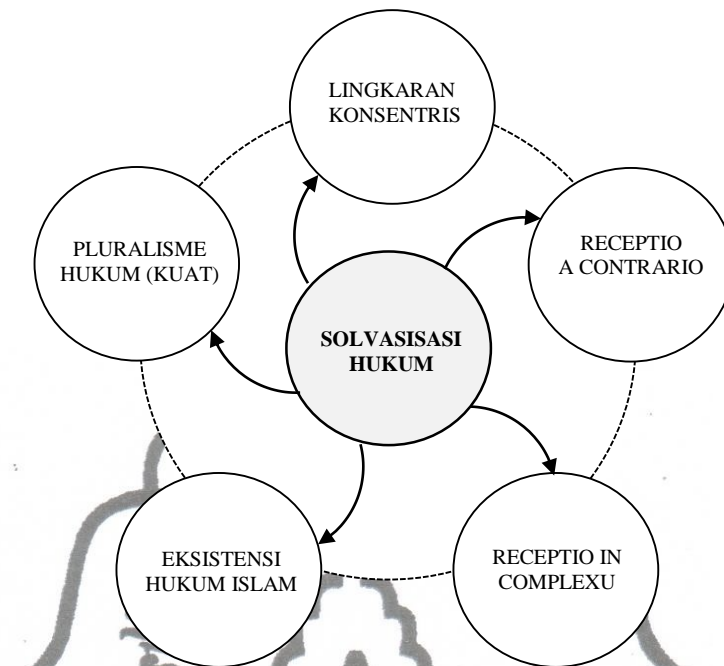
(Sumber : diolah dari berbagai sumber)

Perbedaan antara teori pluralisme hukum derajat rendah dengan teori lingkaran konsentris lebih mengunggulkan hukum positif atas hukum agama dan hukum adat. Pluralisme hukum derajat rendah adalah kebalikan dari teori lingkaran konsentris. Dalam teori lingkaran konsentris, kedudukan agama ditempatkan pada pilar utama, oleh karena itu dapat mempengaruhi hukum dan negara. Pada pluralisme hukum derajat kuat, kedudukan hukum agama diakui keberadaannya dan tidak dianggap lebih rendah dari hukum negara (hukum positif). Hukum agama dapat menjadi hukum negara.

Lebih lanjut, teori solvasisasi hukum dimaksudkan untuk penerapan *al-Maqashid Syariah* dalam rangka kepentingan agama dan negara terkait dengan ekspansi ideologi transnasional Syi'ah Iran. Gagasan teori solvasisasi hukum ini menjadi penguat berbagai teori tentang penerimaan hukum Islam yang telah ada sebelumnya. Melalui teori solvasisasi hukum ini, nilai-nilai *al-Maqashid Syari'ah* dapat diberlakukan dalam sistem hukum Indonesia.

Sebagai penjas keberlakuan teori solvasisasi hukum dalam hubungannya dengan teori-teori lain, penulis tampilkan bagan yang menjelaskan posisi teori solvasisasi hukum di bawah ini.

Bagan 12. Posisi Teori Pelarutan (Solvasisasi) Hukum



Pada bagan di atas terlihat posisi teori solvasisasi hukum berada simetris di tengah dengan dikelilingi oleh berbagai teori yang sejenis. Tegasnya teori solvasisasi hukum merupakan pengintegrasi keberlakuan hukum Islam dalam tata hukum Indonesia. Posisi tengah teori solvasisasi hukum juga mempertemukan 5 (lima) teori yang telah ada, yakni teori lingkaran konsentris, teori eksistensi, teori pluralisme hukum, *teori receptie a contrario* dan teori *receptie in complexu*. Secara prinsip asas-asas hukum Islam bersifat universal dan lebih prima dibandingkan dengan sistem hukum yang ada, namun ketika asas-asas hukum Islam dilarutkan dengan sistem hukum yang lainnya dan dipositifkan, maka hampir tidak dapat dibedakan satu dengan yang lainnya.

Keberlakuan teori solvasisasi hukum dalam rangka membangun suatu model sistem hukum ketahanan nasional yang tangguh merupakan suatu kebutuhan, terutama menyangkut keyakinan agama (akidah) dari adanya penyimpangan ajaran pokok agama yang terkait dengan masuknya ideologi transnasional ke Indonesia. Negara (baca: pemerintah) harus memberikan jaminan perlindungan atas kemurnian ajaran pokok agama.

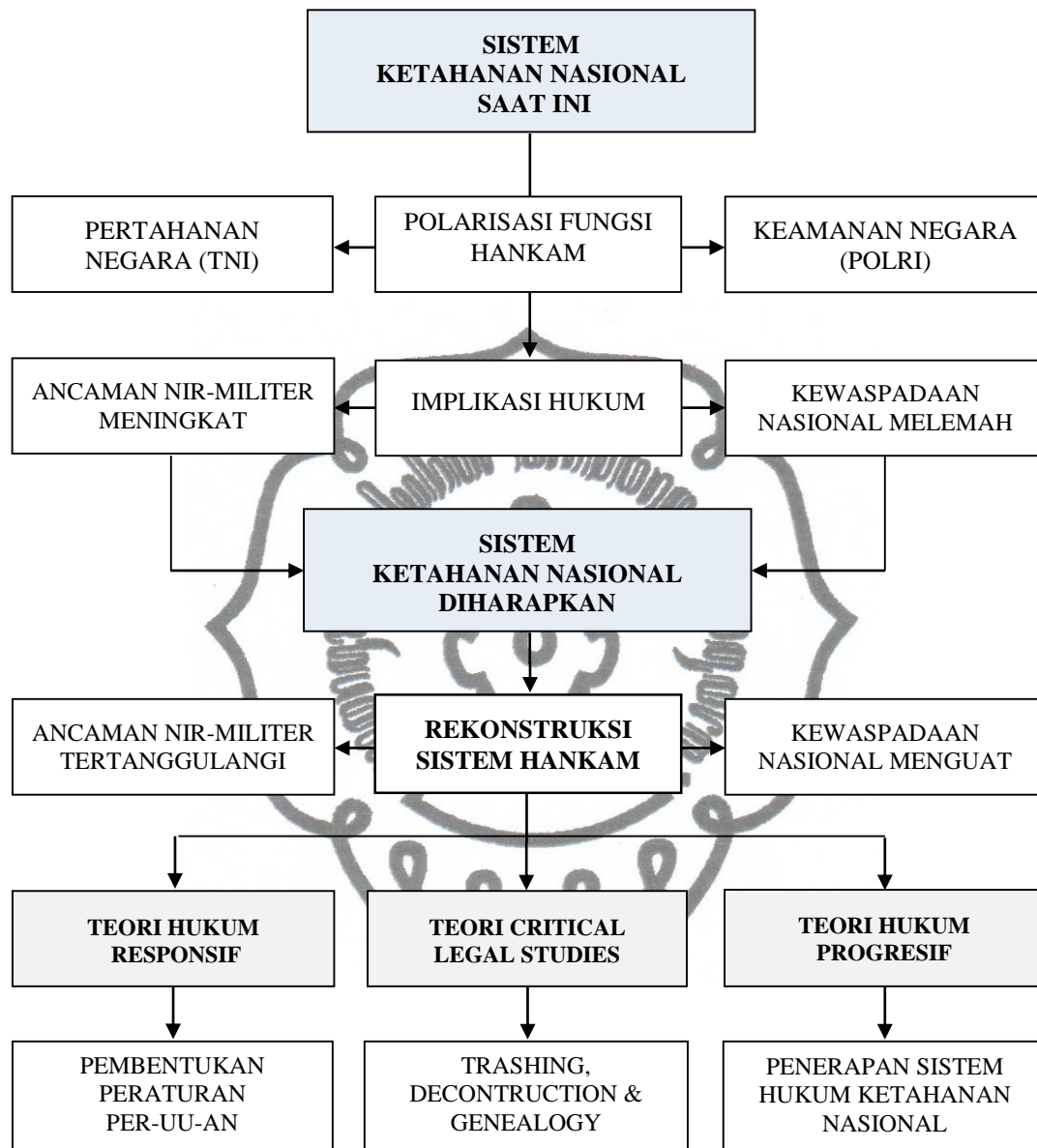
commit to user

Apabila tidak ada payung hukum (*umbrella act*) yang menaungi perlindungan atas kemurnian ajaran pokok agama, maka dapat dipastikan akan menimbulkan konflik yang lebih besar lagi di kemudian hari. Keadaan ini sangat tidak kita inginkan, karena dapat memecah-belah umat dan mengancam keutuhan dan kedaulatan NKRI. Lebih lanjut, dalam kaitannya dengan ideologi transnasional, negara juga memiliki landasan konstitusional untuk melakukan pencegahan masuk dan berkembangnya ideologi dimaksud dalam rangka memperkokoh ketahanan nasional.

Pokok terpenting (*out put*) dari pengembangan teori yang dibangun adalah dalam kaitannya dengan politik hukum pidana (kriminalisasi) terhadap ekspansi ideologi transnasional yang berhubungan dengan kemurnian ajaran agama dan kedaulatan NKRI. Pada tataran preventif adalah mengoptimalkan keberlakuan kewaspadaan nasional (deteksi dini) dengan mendayagunakan berbagai sumber daya yang ada. Untuk membangun politik hukum sistem ketahanan nasional yang tangguh terhadap ancaman masuk dan berkembangnya ideologi transnasional, penulis menggunakan teori *critical legal studies*, teori hukum responsif, dan teori hukum progresif.

Bagan pada halaman berikut menjelaskan penerapan teori hukum dalam membangun sistem ketahanan nasional Indonesia yang tangguh.

Bagan 13. Penerapan Teori Hukum Dalam Membangun Sistem Hukum Ketahanan Nasional yang Tangguh



Adanya ancaman nir-militer berupa ideologi transnasional memerlukan suatu sistem ketahanan nasional yang tangguh. Ketahanan nasional merupakan geostrategi Indonesia. Geostrategi adalah strategi atau suatu pelaksanaan kebijakan politik dalam hal ini menyangkut keamanan nasional. Dalam konsep keamanan nasional sudah terkandung aspek pertahanan dan keamanan (keamanan publik maupun keamanan individu). Dalam membangun sistem ketahanan nasional yang tangguh diperlukan adanya rekonstruksi terhadap sistem pertahanan dan keamanan. Untuk kepentingan ini, perlu menggunakan landasan

teori untuk memberikan arahan atau petunjuk untuk memecahkan permasalahan (*problem solving*). Teori *critical legal studies* digunakan untuk kepentingan rekonstruksi yang positif terhadap peraturan perundang-undangan di bidang pertahanan yang belum mampu mengantisipasi dan menanggulangi masuk dan berkembangnya ideologi transnasional.

Di sisi lain Rancangan Undang-Undang Keamanan Nasional belum dapat diundangkan, karena belum adanya kesamaan persepsi antara TNI dan Polri. Guna mendukung rekonstruksi sistem pertahanan dan keamanan, peranan teori hukum responsif dan teori hukum progresif juga sangat membantu menjelaskan dalam tahap pembentukan peraturan perundang-undangan dan tahap pelaksanaannya.

