

# IMPLEMENTASI HUKUM ISLAM DI INDONESIA PERSPEKTIF SOSIOLOGIS

**Andi Muhammad Akmal**

Dosen Universitas Islam Negeri Alauddin Dpk UIM

Email: Andiakmal76@gmail.com

## **Abstract:**

*Socio-cultural change in society demands a change in law. This is where sociological considerations are urgent in the enforcement of Islamic law in Indonesia. Islamic law is doctrinal and normative, but on the other hand it accepts changes and in its application there is always a door to ijihad which gives an opportunity to adjust to its empirical reality. There are many fiqh rules that intersect with these arguments. From the various approaches to the rule, it can be understood that Islamic teachings are always in accordance with the principles of development and the dynamics of society. The implementation of the enforcement of Islamic law in Indonesia with sociological considerations can be seen from the ulama's fatwa, especially the fatwas of the Indonesian Ulema Council (MUI).*

## **Abstrak:**

Perubahan sosial budaya pada masyarakat menuntut adanya perubahan hukum. Dari sinilah pertimbangan sosiologi urgen dalam penegakan hukum Islam di Indonesia. Hukum Islam sifatnya doktriner dan normatif, namun di pihak lain ia menerima perubahan-perubahan dan dalam aplikasinya selalu ada pintu ijihad yang memberi peluang untuk menyesuaikan dengan realitas empiriknya. Kaidah fikih banyak yang bersinggungan dengan argumentasi tersebut. Dari berbagai pendekatan kaidah tersebut, dapat dipahami bahwa ajaran Islam selalu sesuai dengan prinsip-prinsip perkembangan dan dinamika masyarakat. Implementasi penegakan hukum Islam di Indonesia dengan pertimbangan sosiologis, dapat dilihat dari fatwa ulama khususnya fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI).

**Kata kunci :** Hukum Islam, Sosiologis, Fatwa MUI

## **I. PENDAHULUAN**

Setiap kehidupan senantiasa ditandai oleh gerak dan dinamika. Bermula dari gerak dan dinamika itulah perubahan dan perkembangan hidup dengan beragam variannya, terjadi secara terus menerus tanpa mengenal henti. Jika perubahan dan perkembangan sebagai akibat dari gerak dan dinamika itu tidak tampak dalam kehidupan, maka berarti telah hilang pulalah tanda-tanda kehidupan. Demikian halnya dalam agama, akan dinilai memiliki fungsi bagi sebuah kehidupan, jika agama dalam praktiknya terbuka ruang lebar bagi tuntutan gerak dan dinamika kehidupan manusia.

Demikian juga dalam Islam, suatu sisi dianggap sebagai sistem nilai yang dikonstruksi

struk atas dasar norma, fondasi yang tertanam kuat dalam batin populisme masyarakat yang memiliki hakikat kebenaran universal, namun di sisi lain, meniscayakan adanya ruang dinamis yang membuatnya mampu memberikan pedoman dan arahan bagi kehidupan manusia. Bahwa dalam kehidupan senantiasa memerlukan gerakan dan perubahan terus menerus dari situasi ke situasi lain dan dari kondisi ke kondisi lain. Atas dasar itulah, agama pada hakikatnya memuat nilai-nilai normativitas dan historisitas yang saling terkait. Hubungan antara keduanya, adalah hubungan yang saling tarik ulur, tidak bisa dipisahkan antara satu dengan yang lainnya. Dalam agama pasti terdapat pesan-pesan teks maupun konteks.

*Socio-cultural change in society demands a change in law. This is where sociological considerations are urgent in the enforcement of Islamic law in Indonesia. Islamic law is doctrinal and normative, but on the other hand it accepts changes and in its application there is always a door to ijtihad which gives an opportunity to adjust to its empirical reality. There are many fiqh rules that intersect with these arguments. From the various approaches to the rule, it can be understood that Islamic teachings are always in accordance with the principles of development and the dynamics of society. The implementation of the enforcement of Islamic law in Indonesia with sociological considerations can be seen from the ulama's fatwa, especially the fatwas of the Indonesian Ulama Council (MUI).*

**Abstrak:**

Perubahan sosial budaya pada masyarakat menuntut adanya perubahan hukum. Dari sinilah pertimbangan sosiologi urgen dalam penegakan hukum Islam di Indonesia. Hukum Islam sifatnya doktriner dan normatif, namun di pihak lain ia menerima perubahan-perubahan dan dalam aplikasinya selalu ada pintu ijtihad yang memberi peluang untuk menyesuaikan dengan realitas empiriknya. Kaidah fikih banyak yang bersinggungan dengan argumentasi tersebut. Dari berbagai pendekatan kaidah tersebut, dapat dipahami bahwa ajaran Islam selalu sesuai dengan prinsip-prinsip perkembangan dan dinamika masyarakat. Implementasi penegakan hukum Islam di Indonesia dengan pertimbangan sosiologis, dapat dilihat dari fatwa ulama khususnya fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI).

**Kata kunci :**Hukum Islam, Sosiologis, Fatwa MUI

**I. PENDAHULUAN**

Setiap kehidupan senantiasa ditandai oleh gerak dan dinamika. Bermula dari gerak dan dinamika itulah perubahan dan perkembangan hidup dengan beragam variannya, terjadi secara terus menerus tanpa mengenal henti. Jika perubahan dan perkembangan sebagai akibat dari gerak dan dinamika itu tidak tampak dalam kehidupan, maka berarti telah hilang pulalah tanda-tanda kehidupan. Demikian halnya dalam agama, akan dinilai memiliki fungsi bagi sebuah kehidupan, jika agama dalam praktiknya terbuka ruang lebar bagi tuntutan gerak dan dinamika kehidupan manusia.

Demikian juga dalam Islam, suatu sisi dianggap sebagai sistem nilai yang dikonstruksi atas dasar norma, fondasi yang tertanam kuat dalam batin populisme masyarakat yang memiliki hakikat kebenaran universal, namun di sisi lain, meniscayakan adanya ruang dinamis yang membuatnya mampu memberikan pedoman dan arahan bagi kehidupan manusia. Bahwa dalam kehidupan senantiasa memerlukan gerakan dan perubahan terus menerus dari situasi ke situasi lain dan dari kondisi ke kondisi lain. Atas dasar itulah, agama pada hakikatnya

memuat nilai-nilai normativitas dan historisitas yang saling terkait. Hubungan antara keduanya, adalah hubungan yang saling tarik ulur, tidak bisa dipisahkan antara satu dengan yang lainnya. Dalam agama pasti terdapat pesan-pesan teks maupun konteksnya. Pola relasi antara keduanya adalah pola relasionalitas yang saling berdialektika. Kadang salah satu di antaranya melakukan peran untuk menguatkan, menjustifikasi dan tidak jarang pula melakukan kritik dan koreksi.

Oleh karena itu, upaya kontekstualisasi pemikiran hukum Islam dalam konteks ke-Indonesiaan senantiasa mengidealkan adanya pola relasi dialogis-dialektis, antara tataran normativitas nilai-nilai teks yang dianggap memiliki kebenaran universal-transendental (teologis) dengan tataran historisitas nilai-nilai keberagamaan Islam yang bersifat partikular-kultural (sosiologis). Lebih riil, pengan-daian pola relasionalitas antara keduanya bisa dirasakan ketika praktik keberagamaan yang bersifat historisitas itu menyimpang, maka nilai-nilai normativitas teks dapat dijadikan alat koreksi sekaligus dijadikan sebagai media untuk ditafsirkan dan dipahami kem-

bali bagaimana idealitas pola keberagamaan Islam dalam konteks ke-Indonesiaan itu. Logika dialektika ini bisa diilustrasikan dalam nalar yang lebih sederhana, yaitu “jika nilai-nilai normativitas teks yang bersifat universal-transendental itu tidak secara efektif mampu membumi dalam tataran realitas, maka keberadaannya bagaikan adagium tak bermakna, sebaliknya jika perilaku keberagamaan yang bersifat partikular-kultural tidak mendapatkan sentuhan-sentuhan nilai fundamental teks, maka bagaikan tindakan yang kehilangan arah.” Kehilangan arah berarti telah kehilangan relevansi yang selalu dituntut oleh perkembangan zaman untuk senantiasa melakukan aktualisasi dan kontekstualisasi ajaran-ajarannya. Dengan demikian, Islam menjadi sebuah ajaran yang mampu merespon sekaligus memfilter beragam nilai sekuler yang datang dari luar.

Tanpa terasa, proses Islamisasi ke Indonesia pun pada hakikatnya adalah proses dinamis yang senantiasa memerlukan adanya gerakan dan perubahan. Sementara dalam proses Islamisasi itu senantiasa terlihat unsur-unsur kontinuitas dan perubahan. Karena itu, setiap tahapan dalam perkembangan Islam disadari atau tidak pasti terdapat gagasan pembaruan, sekalipun gagasan itu tidak selalu memiliki karakter yang linear.

Perubahan sosial dalam masyarakat modern menuntut adanya perubahan di bidang hukum, seperti halnya perubahan sosial, merupakan sesuatu yang *perennial* (bersifat abadi), selalu terjadi sepanjang masa. Perubahan hukum merupakan hal yang *inheren* (melekat) dalam ajaran Islam. Karena ajaran Islam ada yang bersifat statis (*qat'iy*) dan tidak berubah sepanjang zaman dan ini porsinya sedikit, sedangkan mayoritas ajaran Islam bersifat elastis (*zanniy*) dapat berubah sesuai dinamika zaman.

Oleh sebab itu, perubahan hukum dan pembaruan Undang-Undang dalam masyarakat Islam suatu keniscayaan dari perubahan norma dan pergeseran nilai yang terjadi di tengah-tengah kehidupan masyarakat yang selalu berubah. Hal ini sebenarnya sudah diisyaratkan oleh kalangan ulama

dahulu bahwa hukum Islam memberikan ruang gerak yang memadai bagi kemungkinan terjadi perubahan hukum dari waktu ke waktu dan dari tempat ke tempat. Ungkapan berikut mengisyaratkan hal itu.

تغير الفتوي بتغير الأزمان و الامكنة و الاحوال  
و العوائد و النيات

Artinya:

Fatwa (hukum) itu dapat berubah disebabkan perubahan zaman, tempat, keadaan, kebiasaan dan niat (motivasi).<sup>1</sup>

Dalam kaidah lain yang lebih singkat dengan ungkapan:

لا ينكر تغير الاحكام بتغير الأزمان

Artinya:

Tidak dapat dipungkiri bahwa hukum berubah karena perubahan keadaan (zaman).<sup>2</sup>

Kaidah ini menjadi pendorong sebagian ulama untuk menampilkan hukum Islam yang dinamis dan kreatif serta respons terhadap segala perubahan sosial sehingga hukum Islam harus dapat memecahkan persolan kontemporer. Hal tersebut sangat erat kaitannya dengan aspek sosiologi dalam melahirkan dan menerapkan hukum Islam, termasuk di Indonesia. Hal inilah yang akan dikemukakan lebih lanjut dalam tulisan ini.

Masalah pokok dalam penelitian ini bagaimana implementasi hukum Islam di Indonesia perspektif sosiologis? dan diurai menjadi beberapa sub masalah yaitu : Bagaimana teori penerapan hukum Islam di Indonesia? Bagaimana urgensi sosiologi dalam penerapan hukum Islam? dan bagaimana implementasi hukum Islam di Indonesia perspektif sosiologis?

## II. PEMBAHASAN

### A. Teori Penerapan Hukum Islam di Indonesia

<sup>1</sup>Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'alamin*, jilid III (Beirut: Dar al-Jail, t.th.), h. 14.

<sup>2</sup> Muhammad al-Zarqa, *Syarah Qawa'id al-Fiqhiyyat* (Damaskus: Darul Qalam, 1989), h. 227.

Teori penerapan hukum Islam dapat disederhanakan menjadi tiga: (1) teori otoritas hukum, resepsi dan berbagai derivasinya; (2) teori *living ordonantie* (hukum yang hidup di masyarakat); dan (3) teori penegakan hukum.

## 1. Teori Otoritas Hukum, Resepsi dan berbagai derivasinya.

### a. Teori Otoritas Hukum

Nabi Muhammad saw. yang telah berhasil menegakkan Islam di Madinah dan sekitarnya mulai menjadi perdebatan mengenai posisinya: apakah beliau hanya memiliki misi risalah atukah merangkap juga sebagai kepala negara? Ulama pada umumnya berpendapat bahwa Muhammad saw. adalah pemimpin politik atau kepala negara; sedangkan 'Ali 'Abd al-Raziq menolaknya.<sup>3</sup> Pemerintahan al-Khulafa al-Rasyidun memiliki keunikan tersendiri. Dari segi pergantian pemimpin, Abu Bakar diangkat menjadi khalifah atas dasar musyawarah elit politik dari kalangan Muhajirin (Makah) dan Ansar (Madinah). 'Umar ra. ditunjuk menjadi khalifah oleh Abu Bakar. 'Usman Ibn 'Affan diangkat menjadi khalifah atas dasar usaha anggota tim formatur yang dibentuk oleh 'Umar pada akhir kekuasaan politiknya dan 'Ali Ibn Abi Talib diangkat menjadi khalifah oleh umat Islam yang tidak puas dengan kepemimpinan 'Usman Ibn 'Affan.<sup>4</sup>

Karena diyakini bahwa Nabi Muhammad saw. tidak menentukan penggantinya sebelum wafat dan juga berarti tidak menentukan cara pergantian pemimpin hingga wafat, ulama Sunni berpendapat bahwa politik (penyelenggaraan negara) termasuk wilayah ijtihad. Oleh karena itu, di samping perubahan cara-cara pengangkatan pemimpin terjadi pada zaman al-Khulafa al-Rasyidun, Bani Umayyah dan Bani 'Abbas yang berkuasa setelahnya, menggunakan sistem *al-mamlakah*. Peruba-

han dari sistem *al-khilafah* kepada sistem *al-mamlakah* dianggap sebagai *ijma'* (*sukuti*).

Salah satu gagasan tentang pembentukan khalifah yang dikutip oleh Munawir Sjadzali adalah gagasan Rasyid Rida. Rida mengusulkan pembentukan *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi* yang bertugas memilih dan mengangkat khalifah melalui Mukhtar Akbar Islam.<sup>5</sup> Gagasan pembentukan *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi* merupakan salah satu bukti bahwa para pemikir Muslim sesudah menerima gagasan negara dari pemikir Barat setelah melalui beberapa modifikasi.

Gagasan 'Abd al-Wahhab Khallaf dan Fati Usman mengenai sumber kekuasaan, relatif menarik. 'Abd al-Wahhab Khallaf menjelaskan bahwa kekuasaan negara dibedakan menjadi tiga: legislatif (*al-sultah al-tasyri'iyah*, kekuasaan pembentukan undang-undang), yudikatif (*al-sultah al-qadaiyyah*, kekuasaan badan peradilan) dan eksekutif (*al-sultah al-tanfiziyyah*, kekuasaan sebagai pelaksana undang-undang). Selanjutnya Khallaf menjelaskan bahwa khalifah memegang tiga kekuasaan ini. Ia berhak membuat UU, melaksanakan UU dan dapat bertindak sebagai hakim (*qadi*). Dalam pelaksanaannya, wewenang tersebut dapat dilimpahkan. Kewenangan legislatif ditangani oleh para mujtahid dan mufti; kewenangan yudikatif dilaksanakan oleh para hakim; dan kewenangan eksekutif ditangani oleh khalifah, para sultan dan perangkat pemerintah di bawahnya.<sup>6</sup>

Fati 'Usman menjelaskan bahwa kekuasaan pembentukan hukum dan Undang-Undang dalam negara Islam (legislatif) berada di tangan para mujtahid dan *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi*; kekuasaan peradilan (yudikatif) berada di tangan para hakim; dan kekuasaan pemerintahan eksekutif berada di tangan khalifah dan para pemim-

<sup>5</sup>Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: UI-Press, 1991), h. 134-137.

<sup>6</sup>'Abd al-Wahhab Khallaf dalam kitab *al-Siyasat al-Syar'iyat* dalam Ahmad Sukardja, "Siyasah Syar'iyah dalam Konsep Abdul Wahhab Khallaf" dalam Darul Hukum: Jurnal Dinamika Hukum, Forum Studi Hukum Islam (FSHI), Ed. Ke-2, 1993, h. 49.

<sup>3</sup>'Ali 'Abd al-Raziq dalam Charles Kuraman (ed), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Kontemporer tentang Isu-Isu Global* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2011), h. 1-17.

<sup>4</sup>Jalal al-Din al-Sayuti, *Tarikh al-Khulafa'* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), h. 26-172.

pin di bawahnya.<sup>7</sup> Lebih penting dari itu Khallaf menyatakan bahwa pemerintahan Islam adalah konstitusional, bukan tirani.<sup>8</sup>

Teori ini diperkuat oleh informasi yang dibuat oleh Satria Effendi M. Zein (alm). Dalam salah satu tulisannya, menjelaskan bahwa konstitusi Kerajaan Saudi Arabia dinyatakan bahwa kerajaan berdasarkan Islam dan berpedoman pada syari'at Islam dan mazhab yang dipilih menjadi mazhab negara adalah mazhab Hanbali. Di samping itu, Satria juga menginformasikan tentang *al-sultah al-qadaiyyah* yang dijalankan Kerajaan Saudi Arabia.<sup>9</sup>

Dalam sejarah dikenal beberapa teori mengenai pelaksanaan syari'at Islam, yaitu teori Autoritas Hukum. Teori ini dikemukakan oleh H.A.R. Gibb. Menurut teori ini, umat Islam yang telah menerima Islam sebagai agamanya, telah menerima otoritas hukum Islam atas dirinya.<sup>10</sup> Maksudnya, manusia yang telah memeluk agama Islam berarti telah siap menjalankan ajaran Islam (termasuk hukum-hukum yang dikandungnya).

b. Teori Resepsi dan Berbagai Derivasinya.

1) Teori Receptie in Complexu

Teori yang dikemukakan oleh Gibb mendapat dukungan dari Lodewijk Willem Christian van den Berg (1845-1927). Berg mengajukan teori *receptie in*

---

<sup>7</sup>Fati 'Usman, *al-Fikr al-Qanuni al-Islami bayn Usul al-Syari'ah wa Turas al-Fiqh* (t.t.: Maktabah Wahbah, t.th.), h. 107.

<sup>8</sup>Ahmad Sukardja, , *op.cit.*, h. 49.

<sup>9</sup>Pembentukan peradilan di Kerajaan Saudi Arabia didasarkan atas kualitas perkara: berat dan ringan. Perkara-perkara ringan diselesaikan di al-Mahakim al-Juz'iyat; sedangkan perkara-perkara berat ditangani oleh al-Mahakim al-'Ammah. Mereka yang tidak puas dengan putusan hakim tingkat pertama, dapat banding pada Mahkamah al-Tamyiz; dan mereka yang tidak puas dengan putusan hakim tingkat banding dapat melakukan kasasi ke Majlis al-Qada' al-A'la. Lihat Satria Effendi M. Zein, "Teori dan Praktek Hukum di Kerajaan Saudi Arabia" dalam *Istiqra'*, Nomor 3/Th. II/Januari-Juni 1989, h. 44-48.

<sup>10</sup>Ichtijanto, "Pengembangan Teori Berlakunya Hukum Islam di Indonesia" dalam Tjun Sumardjan (ed.), *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1991), h. 114-115.

*complexu*. Menurut teori ini, bagi orang Islam berlaku penuh hukum Islam sebab dia telah memeluk agama Islam walaupun dalam pelaksanaannya terdapat penyimpangan-penyimpangan.<sup>11</sup>

Teori yang diajukan oleh Berg lebih rinci dibanding teori yang diajukan oleh Gibb; sebab praktiknya, hingga sekarang umat Islam di Indonesia masih banyak yang belum taat dalam menjalankan ajaran agama. Di samping itu, ketaatan mereka pun pada umumnya masih terbatas pada shalat lima waktu, zakat, puasa dan haji; sedangkan ajaran-ajaran Islam yang lainnya masih kurang mendapat tempat yang baik, termasuk ajaran agama Islam tentang ekonomi dan perbankan yang terhindar dari riba.

2) Teori Resepsi

Teori ini mendapat tantangan dari pemikirhukum Belanda berikutnya, yaitu Christian Snouck Hurgronya (1857-1936) dan dikembangkan oleh C. Van Vollenhoven dan Ter Haar. Menurut teori ini, bagi rakyat pribumi pada dasarnya berlaku hukum adat; hukum Islam berlaku norma hukum Islam itu telah diterima oleh masyarakat sebagai hukum adat.<sup>12</sup>

Toeri ini mempertalikan antara hukum Islam dengan hukum adat. Pertalian tersebut dibangun atas dasar ketidak seimbangan; sebab pelaksanaan hukum Islam bergantung pada hukum adat; hukum Islam yang telah diterima sebagai hukum adat dapat dijalankan; sebaliknya, hukum Islam yang belum diterima oleh hukum adat tidak bisa dijalankan. Dengan kata lain, hukum adat adalah penentu bagi berlaku atau tidak berlakunya hukum Islam.

3) Teori Resepsi Exit.

Teori Resepsi Exit dikemukakan oleh Hazairin. Menurut teori ini, teori resepsi telah patah dan keluar dari Indonesia sejak diberlakukannya UUD 1945;<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup>*Ibid.*, h. 120.

<sup>12</sup>*Ibid.*, h. 122. Lihat pula E. Utrecht, *Pengantar dalam Hukum Indonesia* (Jakarta: Balai Buku Ichtiar, 1959), h. 46.

<sup>13</sup>Sumardjan (ed.), *op.cit.*, h. 128.

karena UUD 1945 dan Pancasila memberikan tempat yang luas bagi berlakunya hukum agama (termasuk agama Islam). Oleh karena itu, Hazairin berpendapat bahwa teori resepsi yang dikemukakan oleh Christian Snouck Hugronye dan didukung oleh C. Van Vollenhoven dan Ter Haar, adalah teori Iblis.

#### 4) Teori *Receptio a Contrario*

Teori *receptio a contrario* dikemukakan oleh Sayuthi Thalib (murid Hazairin). Menurut teori ini, bagi umat Islam, yang berlaku adalah hukum Islam; hukum adat baru berlaku apabila tidak bertentangan dengan hukum Islam.<sup>14</sup>

Diakui bahwa teori-teori tersebut belum dihubungkan dengan negara sebagaimana dijelaskan oleh Satria Effendi M. Zein. Padahal, gagasan penerapan syari'at Islam bukanlah sekedar teori-normatif, tetapi teori empiris.<sup>15</sup> Oleh karena itu, gagasan Kartosoewirjo tentang pembentukan hukum dapat dilihat dalam Qanun Asasiy Negara Islam Indonesia, menjadi signifikan.<sup>16</sup>

Dalam Qanun Asasiy tersebut Kartosoewirjo telah menjamin berlakunya syari'at Islam,<sup>17</sup> pembentukan Majelis Syura (Parlemen) dan Dewan Syura sebagai wakil yang dipilih oleh rakyat yang bertugas menetapkan Kanun Azazy dan Garis-garis Besar Haluan Negara<sup>18</sup> dan menyusun undang-undang (*al-qanun*)<sup>19</sup>, Dewan Fatwa,<sup>20</sup> Dewan Imamah<sup>21</sup> dan kehakiman (yudikatif).<sup>22</sup>

Dari uraian tentang pembedangan kekuasaan negara yang dijelaskan oleh 'Abd al-Wahhab al-Khallaf dan Fati 'Usman,

<sup>14</sup>*Ibid.*, h. 132.

<sup>15</sup>Ahmad Suhelmi, "Menimbang Ketokohan S.M. Kartosoewirjo dan Pemikiran Politiknnya" dalam Al Chaidar, *Pemikiran Politik Proklamator Negara Islam Indonesia, S.M. Kartosoewirjo: Fakta dan Data Sejarah Darul Islam* (Jakarta: Darul Falah, 1999), h.vii.

<sup>16</sup>Kanun Azazy Negara Islam Indonesia dapat dilihat dalam B.J. Boland, *Pergumulan Islam di Indonesia* (Jakarta: PT. Grafiti Press, 1985), h. 268-275.

<sup>17</sup>*Ibid.*, pasal 1 ayat (3).

<sup>18</sup>*Ibid.*, pasal 5.

<sup>19</sup>*Ibid.*, pasal 3 ayat (1).

<sup>20</sup>*Ibid.*, pasal 21.

<sup>21</sup>*Ibid.*, pasal 22.

<sup>22</sup>*Ibid.*, pasal 25.

penjelasan yang dituturkan oleh Satria Effendi M. Zein dan gagasan Karosoewirjo yang tertuang dalam Kanun Azazy Negara Islam Indonesia, kiranya dapat dikatakan bahwa teori pemberlakuan hukum Islam dapat disusun sebagai berikut: *pertama*, konstitusi negara yang dianut memungkinkan diberlakukannya syari'at Islam; *kedua*, pembentukan fikih dan fatwa diproduksi melalui ijtihad (personal) menjadi Undang-Undang (*al-qanun*, prosesnya sering disebut *taqin*); *ketiga*, untuk melaksanakan *al-qanun* perlu dibentuk lembaga peradilan yang di dalamnya terdapat para hakim. Keterpaduan antara konstitusi, undang-undang dan pelaksana undang-undang (terutama *qadi*) merupakan syarat terbentuknya pelaksanaan dan penegakan syariat Islam.

#### c. Teori *Living Ordonantie*.

Dalam sosiologi hukum dikatakan bahwa hukum dapat dikelompokkan menjadi dua: hukum yang hidup (*living ordonantie*) dan hukum yang mati (*died ordonantie*).

Hukum dapat disebut sebagai hukum yang hidup di masyarakat apabila: *pertama*, berlaku secara yuridis (pemberlakuan hukum didasarkan pada kaidah yang tingkatannya lebih tinggi). Bila berlaku hanya secara yuridis, hukum termasuk kaidah yang mati (*dode regel*); *kedua*, berlaku secara sosiologis (hukum dapat dipaksakan keberlakuannya oleh penguasa meskipun masyarakat menolaknya [teori kekuasaan] atau hukum berlaku karena diterima dan diakui oleh masyarakat [teori pengakuan]). Apabila berlaku hanya secara sosiologis dalam teori kekuasaan, hukum hanya akan menjadi alat untuk memaksa; dan *ketiga*, berlaku secara filosofis (sesuai dengan cita-cita hukum sebagai nilai positif yang tertinggi). Apabila berlaku hanya secara filosofis, hukum hanya akan menjadi kaidah yang dicita-citakan (*ius constituendum*).<sup>23</sup>

Cita-cita yang bersifat filosofis dapat dicapai dengan jalan taat (menjalankan perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya).

<sup>23</sup>Soerjono Soekanto dan Mustafa Abdullah, *Sosiologi Hukum dalam Masyarakat*, (Cet. Ke-3; Jakarta: Rajawali Press, 1987), h. 13-14.

Oleh karena itu, penyimpangan dan pelanggaran terhadap perintah dan larangan Allah merupakan deviasi dari cita-cita filosofis umat Islam. Cita-cita mulia itu mesti dibuktikan dalam bentuk nyata, empiris-sosiologis.

#### d. Teori Penegakan Hukum

Hukum yang hidup di masyarakat belum tentu dapat ditegakkan; karena hukum yang hidup di masyarakat juga bergantung pada penegak hukum di masyarakat.

Menurut teori penegakan hukum, hukum dapat tegak di masyarakat bergantung pada tiga sisi: *pertama*, materi hukum (fikih, fatwa dan *qanun*); *kedua*, aparat atau penegak hukum (hakim, panitera, jurusita dan P3N); dan *ketiga*, kesadaran hukum masyarakatnya. Oleh karena itu, pelaksanaan hukum Islam dapat dilihat segi cakupan materi hukum, aparat hukum dan kesadaran hukum masyarakatnya.

#### B. Urgensi Sosiologi dalam Penegakan dan Pengamalan Hukum Islam di Indonesia

Gagasan kritis seputar hak-hak asasi, antara lain hak untuk mengutarakan pendapat dan gagasan, secara kebetulan telah mempertanyakan untuk apa hukum itu dibuat. Karena hukum bagi perspektif kritis hak-hak asasi merupakan bentuk kekangan terhadap kebebasan manusia. Sementara kekangan tersebut meskipun sedikit menuntut adanya alasan pembenaran yang kuat.

Roscoe Pound<sup>24</sup> mengatakan sedikitnya terdapat 12 konsepsi hukum dan masing-masing punya arti yang berbeda-beda. Diantara keduabelas konsepsi hukum tersebut antara lain ada yang mengatakan bahwa hukum adalah tradisi dari kebiasaan lama yang telah disepakati oleh para dewa, karena ia dianggap sebagai penunjuk jalan manusia. Hukum juga diartikan sebagai refleksi dari kebijakan/kepentingan dari penguasa. Di pihak lain, hukum juga dipahami sebagai kaidah-kaidah yang diturun-

kan oleh Tuhan untuk mengatur kehidupan manusia.

Konsep hukum tersebut masing-masing mempunyai tekanan sendiri. Tekanan pertama didasarkan pada tradisi dari kebiasaan lama. Sementara model kedua tekanan hukumnya tergantung kepada upaya-upaya kepentingan/kebijakan dari penguasa. Sedangkan model terakhir semangat hukumnya berseiringan dengan situasi dan kondisi perkembangan masyarakat.

Sepertinya hukum Islam yang diturunkan Allah melalui wahyuNya, secara substansial memiliki kedekatan dengan konsepsi yang terakhir. Dalam aplikasinya, ia memiliki fungsi ganda. *Pertama*: fungsi ‘*Basyiran*’, yaitu fungsi penggembira, pemotivasi dan pendorong. *Kedua*: fungsi ‘*naziran*’, yaitu fungsi peringatan dan ancaman. Dengan demikian pada langkah awal bisa jadi manusia merasakan adanya kekangan-kekangan atas peringatan dan ikatan yang terdapat dalam wahyuNya. Namun karena fungsi *basyiran*, pada langkah berikutnya manusia akan menyadari pentingnya peringatan-peringatan, ikatan-ikatan yang disertai dengan berbagai ancaman Tuhan. Kesadaran ini muncul karena atas fungsi *basyiran*, sebagai fungsi penggembira, pemotivasi yang dibarengi dengan janji-janji Tuhan.

Disanalah akan terjadi proses transaksional suatu hukum, yaitu antara hukum Tuhan yang bercorak ancaman dan peringatan dengan hukum Tuhan yang bercorak balasan dan pahala. Transaksi itu pada gilirannya akan melahirkan kesadaran manusia untuk menggabungkan dua corak pesan ayat Tuhan tersebut. Transaksi tersebut bukan berarti membuka kemungkinan untuk melakukan perubahan-perubahan teks yang telah tersusun secara mutlak. Tetapi transaksi itu bisa dilihat dari semangat teks wahyu yang sangat adaptif, komunikatif, dialogis dan kompromistik terhadap tuntutan perkembangan sosial budayanya. Hal demikian bisa diamati lebih dalam pada peristiwa *asbab al-nuzul* teks tersebut, yang selalu terkait dengan fenomena pra kehidupan masyarakat Arab ketika itu.

<sup>24</sup>Roscoe Pound, *An Introduction to the Philosophy of Law*, terj. M. Radjab (Pengantar Filsafat Hukum) (Jakarta: Bhartara, 1989), h. 28-30.

Inilah sebabnya, hukum Islam dalam konteks kesejarahan tidak pernah menampakkan sifatnya yang kaku. Fungsi pertama selalu berinteraksi dengan fungsi kedua. Dengan kata lain manusia mengalami tekanan-tekanan, ikatan-ikatan akan suatu hukum, pada saat yang sama mereka menyadari bahwa di balik itu semua terdapat kemudahan-kemudahan, kemenangan-kemenangan dari sejumlah janji-janji Tuhan yang lain.

Sama saja artinya manusia dihadapkan pada dua pilihannya, tanpa harus memaksimalkan kehendaknya. Di satu pihak, hukum Islam memiliki sifatnya yang doktriner dan normatif, namun di pihak lain ia menerima perubahan-perubahan dan dalam aplikasinya selalu ada pintu ijtihad yang memberi peluang untuk menyesuaikan dengan realitas empiriknya. Oleh karenanya tidak heran jika dalam kaidah-kaidah fikih banyak yang bersinggungan dengan argumentasi tersebut.

Sebut saja misalnya, *Al-Hukmu Yaduru Ma'a 'Illatih Wujudan wa 'Adaman* (hukum itu mengitkuti ada atau tidak adanya illat). *Al-Daruratu Tubihu al-Mahzurat* (Keterpaksaan membolehkan sesuatu yang dilarang). Demikian juga dalam dunia politik dikenal juga kaidah "*ma la yudraku kulluh la yutraku kulluh*" (apa yang tidak bisa diperoleh semuanya maka tidak ditinggalkan semuanya).

Sementara dalam hal budaya dan peradaban berpegang pada kaidah "*al-muhafazatu 'ala al-qadimi al-salih} wa al-akhz/lu bi al-jadid al-aslah*" (memelihara produk budaya lama yang baik dan mengambil produk budaya baru yang lebih baik).<sup>25</sup>

Dari berbagai pendekatan kaidah-kaidah tersebut, ada kesan bahwa ajaran Islam selalu sesuai dengan prinsip-prinsip perkembangan dan dinamika masyarakat. Pandangan tersebut senada dengan tiga asas penerapan hukum dalam pemikiran Hudari.<sup>26</sup> *Pertama: 'Adamu al-kharaj* (tidak memper-

sulit), *kedua: taqlilu al-takalif* (memperingan beban), *ketiga: al-tadrij* (berangsur-angsur, tahap demi tahap). Pandangan serupa sebagaimana telah disabdakan oleh Nabi beberapa abad sebelumnya, yang berisi: tidaklah dipilih dua hal, melainkan saya memilih yang paling mudah, sepanjang pilihan tersebut tidak termasuk perbuatan dosa.<sup>27</sup>

Tiga asas penerapan hukum menurut pandangan Khudari dalam prakteknya masih terus mengalami perkembangannya. Antara lain hukum bisa berarti sebagai *al-tasyji'* (motivasi). Fungsi ini bisa diamati dalam ayat-ayat Alquran yang muatannya berkesan hanya berlaku untuk budaya lokal masyarakat pra Arab dan Arab ketika itu. Kalimat "*al-jannatu tajri min tahtih al-anhar*" misalnya, adalah salah satu contoh ilustrasi kehidupan akhirat, dengan ilustrasi ini Tuhan bermaksud memberi *al-tasyji'* (motivasi) kepada komunitas tertentu.

Ilustrasi ini akan terasa sangat indah jika berlaku untuk masyarakat yang secara geografis memiliki iklim yang panas dan jauh dari air, lebih-lebih di gurun pasir. Oleh karena itu teks tersebut akan berfungsi lebih tepat dan benar-benar akan menjadi *al-tasyji'* (motivasi) jika diturunkan untuk masyarakat Arab setempat. Sebaliknya akan berbeda maksud dan pesannya jika pesan hukum tersebut diberlakukan pada masyarakat pegunungan misalnya, yang kesehariannya sudah menyatu dan banyak bersentuhan dengan air yang melimpah.

Pemahaman kontekstual semacam ini akan memiliki konsekuensi-konsekuensi, antara lain, jika ayat tersebut diturunkan di Indonesia, maka yang disebut *al-jannah* adalah sesuatu yang paling menarik dan memberi motivasi bagi mayoritas bangsa Indonesia, bisa jadi berupa kekayaan, karena mayoritas bangsa Indonesia adalah miskin. Ilustrasi *al-jannah* tersebut akan berbeda juga jika diturunkan di tempat lain. Ini artinya tergantung kepada motivasi dari masing-masing situasi dan kondisi budaya bangsa. Dari sini bisa diamati bahwa

<sup>25</sup>Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah-Masalah Kenegaraan* (Jakarta: LP3S, 1985), h. 5.

<sup>26</sup>M. Khudari Bek, *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, (Mesir: al-Maktabah al-Tasyri'iyah al-Kubra)

<sup>27</sup>Manshur Amin, Ismail S. Ahmad (ed.), *Dialog Pemikiran Islam dan Realitas Empirik* (Yogyakarta: LKPSM NU, 1993), h. Vii.

hukum Tuhan yang diperuntukkan manusia selalu sinergi dengan perkembangan dan budaya manusia yang ada.

### ***C. Implementasi Hukum Islam di Indonesia Perspektif Sosiologis***

Pengaruh faktor sosial budaya dalam penerapan hukum Islam di Indonesia, dapat dilihat dari fatwa ulama khususnya fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI). Sejak berdirinya pada tahun 1975 hingga tahun 1988, MUI telah mengeluarkan lebih dari 38 fatwa yang isinya mencakup banyak bidang kehidupan: ibadah, perkawinan dan keluarga, makanan, kebudayaan, soal hubungan antar agama, soal-soal kedokteran, keluarga berencana dan lain-lain. Beberapa di antara fatwa itu, di antaranya:

Fatwa MUI tentang pembudidayaan kodok misalnya, jelas sekali menunjukkan keinginan MUI untuk menunjang kebijakan pemerintah dalam usaha memperbanyak komoditas ekspor. Fatwa MUI mengenai hal ini mengatakan bahwa membudidayaan kodok itu boleh hukumnya, tetapi memakan kodok haram hukumnya. Untuk fatwanya ini, MUI bersedia melakukan *talfiq* dengan mengambil pendapat Imam Syafi'i dan Imam Malik sekaligus. Untuk pembudidayaan kodok, MUI mengambil pendapat Imam Malik yang membolehkannya, sedangkan untuk memakannya, MUI mengambil pendapat Imam Syafi'i yang mengharamkannya. Sementara fatwa ini dikritik oleh banyak pihak sebagai tidak mempunyai integritas karena seolah-olah biar saja orang lain yang memakan kodok itu asalkan kita sendiri tidak memakannya. Fatwa ini menunjukkan bagaimana faktor sosial budaya telah mempengaruhi produk pemikiran hukum Islam.

Fatwa MUI tentang keluarga berencana, khususnya tentang kebolehan menggunakan IUD (spiral) dalam ber-KB, juga memperlihatkan bagaimana faktor sosial budaya telah berpengaruh terhadap produk pemikiran hukum Islam. Bahkan untuk ini MUI berani membatalkan fatwa ulama sebelumnya yang mengharamkan penggunaan IUD. Sebagaimana diketahui, pada tahun 1971 sejumlah ulama terkemuka Indonesia mengeluarkan fatwa tentang

haramnya penggunaan IUD dalam KB, karena pemasangannya menyangkut penglihatan aurat wanita. Kemudian pada tahun 1983 MUI membatalkan fatwa ulama tahun 1971 itu dan menyatakan bahwa IUD boleh dipakai dalam KB asalkan pemasangannya dilakukan oleh dokter wanita atau oleh dokter laki-laki dengan disaksikan oleh si suami.

Meskipun untuk fatwanya itu MUI mempunyai alasan metodologis tersendiri, misalnya dengan menyatakan bahwa pengharaman melihat aurat wanita itu bukan karena zatnya tetapi karena *sadd al-zara'i*. Hal itu menunjukkan bahwa yang mendorong MUI untuk mengeluarkan fatwa itu ialah kenyataan bahwa semakin pentingnya usaha-usaha pengendalian kependudukan di Indonesia dan IUD dalam hal ini, pada tahun 1970-an dan awal 1980-an merupakan alat kontrasepsi yang paling murah dan karenanya paling banyak digunakan oleh para akseptor KB selain tingkat keberhasilannya cukup tinggi. Oleh karena itu, pemakaian IUD perlu dihalalkan untuk meniadakan hambatan keagamaan.

Demikianlah faktor sosial budaya telah mempengaruhi warna produk pemikiran hukum Islam yang bila perlu membatalkan produk pemikiran hukum sebelumnya. Dengan cara itu, sama sekali MUI tidak merasa keluar dari hukum Islam dan memang MUI tidak keluar dari hukum Islam. Yang terjadi ialah bahwa MUI telah pindah dari produk pemikiran hukum yang satu kepada yang lain, setelah melewati masa tertentu atau setelah ada perkembangan tertentu.

Demikian pula fatwa-fatwa MUI yang lain mengenai halalnya donor mata, tentang transpalantasi katup jantung, tentang halalnya daging hewan yang disembelih secara massal dan mekanis, tentang sahnya Bandara Internasional King Abdul Aziz di Jeddah sebagai tempat miqat bagi jama'ah haji Indonesia, semuanya merupakan usaha MUI untuk menjawab tantangan perkembangan masyarakat yang diakibatkan oleh kemajuan di bidang kedokteran, ekonomi dan transportasi. Meskipun fatwa-fatwa MUI dalam hal ini tampak argumennya lebih independen, warna produk pemikiran

hukum yang dikeluarkannya tetap saja mengakui pengaruh faktor sosial budaya yang mengitarinya.<sup>28</sup>

Fatwa MUI tentang bayi tabung yang dikeluarkan pada tanggal 29 November 1990 ditegaskan bahwa: 1) Inseminasi buatan/bayi tabung (melalui tabung uji) dengan sperma dan ovum yang diambil dari pasangan suami isteri yang sah dibenarkan oleh Islam. 2) Inseminasi buatan/bayi tabung dengan sperma dan ovum (telur) yang diambil dari bukan pasangan suami isteri hukumnya haram.<sup>29</sup>

Perbincangan mengenai bayi tabung adalah perbincangan tentang bagaimana mewujudkan kemungkinan melahirkan bagi pasangan suami isteri. Tidak sedikit keluarga yang telah berusaha semaksimal mungkin untuk mendapatkan keturunan, namun belum juga berhasil. Kemajuan teknologi kedokteran dewasa ini menawarkan harapan baru untuk mendapatkan keturunan dalam bentuk inseminasi buatan/bayi tabung. Persoalannya sekarang bagaimana kedudukan hukum mendapatkan keturunan di luar saluran konvensional itu? Bayi tabung merupakan jalan alternatif, karena masalah itu tidak ditemukan dalam telaah ulama fikih terdahulu. Di samping itu pula, Alquran dan Hadis sebagai sumber ajaran Islam tidak menyebutkan kebolehan atau ketidakbolehan bayi tabung.

Oleh sebab itu disebutkannya dalam sumber utama ajaran Islam, sedang di pihak lain terdapat temuan baru dalam teknologi kedokteran, sehingga permasalahannya menjadi ruang lingkup ijtihad. Dalam posisinya sebagai masalah *ijtihadiyah*, metode istinbat hukum *al-maslahah al-mursalah* dengan analisis *maqasid al-syari'ah* menjadi sangat relevan dan menentukan. Analisis *maqasid al-syari'ah* di sini, berangkat dari kandungan ayat-ayat Alquran dan Hadis-hadis yang berbicara tentang kedudukan anak dalam keluarga.

<sup>28</sup>M. Atho Mudzhar, *Fatwas of the Council of Indonesia Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia*, Ph.D. Dissertation (Los Angeles: University of California, 1990), h. 80-86.

<sup>29</sup>Surat Keputusan MUI Nomor 925/XI/1990, tanggal 29 Nopember tentang Inseminasi Buatan.

Ayat-ayat dan Hadis-hadis yang dimaksud antara lain:

زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ  
وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ  
وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ  
وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ  
عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَبَإِ<sup>30</sup>

Terjemahnya:

Dihiaskan (dan dijadikan indah) kepada manusia, kesenangan kepada benda-benda yang diinginkan hawa nafsu yaitu perempuan-perempuan, anak-anak, harta benda yang banyak berpikul-pikul dari emas dan perak, kuda peliharaan yang bertanda lagi terlatih, binatang ternak dan kebun-kebun tanaman. Demikianlah kesenangan kehidupan dunia dan di sisi Allah lah sebaik-baik tempat kembali.

Dalam sebuah Hadis, Nabi saw. bersabda:

إِنْ أَطِيبَ مَا أَكَلْتُمْ مِنْ كَسْبِكُمْ. وَإِنْ  
أَوْلَادِكُمْ مِنْ كَسْبِكُمْ<sup>31</sup>

Artinya:

Bahwa sesungguhnya sebaik-baik apa yang kalian makan berasal dari usaha kalian. Dan sesungguhnya anak-anak kamu merupakan hasil usaha kalian.

Ayat dan Hadis tersebut menggam-barkan dua sisi persoalan: *pertama*, hasrat untuk memiliki keturunan dan merupakan naluri kemanusiaan,<sup>32</sup> *kedua*, keinginan naluri itu harus diikuti dengan usaha. Oleh karena ia merupakan usaha, maka manusia dimungkinkan untuk melakukan sesuatu yang pada akhirnya dapat mewujudkan

<sup>30</sup>Alquran, Ali 'Imran 3:14.

<sup>31</sup>Sunan Ibn Majah, Jilid II, Nomor hadis 2290, h. 768.

<sup>32</sup>Abu 'Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Ansari al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, jilid II (Kairo: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1967), h. 143.

keinginannya. Atas dasar itu segala usaha yang dapat mewujudkan hal tersebut selama tidak bertentangan dengan ajaran Islam secara keseluruhan, seperti inseminasi buatan/bayi tabung tersebut dapat dibenarkan. Ia merupakan usaha untuk mewujudkan *maqasid al-syari'ah* dalam kaitannya dengan hakikat perkawinan yaitu berketurunan dan beranak cucu.

Fatwa MUI tentang keharusan sertifikat atau surat keterangan halal bagi produk makanan, minuman dan kosmetik. MUI melalui Lembaga Pengkajian Pangan, Obat-obatan dan Kosmetika (LP. POM MUI) mengadakan penelitian terhadap produk makanan, minuman, obat-obatan dan kosmetik yang dihasilkan oleh sebuah perusahaan untuk dipasarkan.

Untuk mendapatkan sertifikat dan surat keterangan halal bagi sebuah perusahaan, LP. POM MUI menetapkan beberapa syarat yang harus dipenuhi oleh pengusaha/produsen diantaranya masalah prosedur, masa berlaku sertifikat, cara pemeriksaan produk, bentuk berita acara pemeriksaan LP. POM, isi sertifikasi dan label-label halal. Sebelum mengajukan sertifikasi halal, produsen diwajibkan menyiapkan sistem mutu, pedoman mutu dan prosedur pelaksanaan baku.

Untuk memudahkan produsen menyiapkan sistem mutu dan sekaligus mempermudah tim LP. POM MUI melaksanakan audit di lokasi produsen (pengusaha), MUI telah menyediakan pedoman umum cara memproduksi yang halal. Pedoman ini berlaku bagi semua produsen yang melakukan usaha pengolahan makanan dan minuman.

Setelah proses penelitian dilakukan, LP. POM MUI membuat laporan kemudian diserahkan kepada bagian fatwa MUI untuk dikeluarkan fatwanya. Fatwa yang dikeluarkan merupakan keputusan tentang kelayakan sesuatu produk mendapat sertifikat halal.

Usaha yang dilakukan MUI ini merupakan langkah positif untuk melindungi umat Islam dari makanan, minuman, obat-obatan serta bahan-bahan kosmetik yang tidak halal digunakan atau dikonsumsi.

Ajaran Islam mengharuskan umat Islam mengkonsumsi produk yang halal saja. Keharusan ini ditegaskan dalam QS. Al-Baqarah Ayat 168:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ

Terjemahnya:

Hai sekalian manusia, makanlah yang halal lagi baik dari apa yang terdapat di bumi dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah syaitan karena sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang nyata bagimu.

Perintah dalam ayat tersebut dikaitkan dengan arti makanan itu sendiri bagi manusia, yakni membentuk keturunan yang sehat, tidak hanya jasmani tetapi juga rohani (sebab makanan dan minuman kemungkinan besar berpengaruh pada watak dan moral generasi yang akan datang). Dalam konteks inilah usaha sertifikasi halal bagi sebuah produk terkait erat dengan *maqasid al-syari'ah* yang intinya adalah kemaslahatan umat manusia. Sangat bijaksana serta lebih mendatangkan kemaslahatan apabila dibuatkan undang-undang mengenai hal tersebut dan disetujui oleh Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) atau Parlemen dan Pemerintah.

Di samping itu, penentuan sertifikasi halal bagi sebuah produk sangat diperlukan karena dalam ajaran Islam keharaman sesuatu makanan tidak semata-mata bergantung pada 'illah yang dijadikan sebagai salah satu sebab pengharamannya. Akan tetapi sesuatu makanan harus pula dilihat dari sudut *ta'abbudi* (kepatuhan penuh kepada perintah Tuhan). Sebagai contoh, pengharaman makan daging babi atau makanan yang mengandung lemak babi walaupun sudah diberi obat penawar dan dipastikan bahwa daging babi tersebut terbebas dari bakteri dan cacing ganas yang boleh merusak kesehatan tubuh manusia

(ada sebagian orang menganggap bahwa bakteri dan cacing ganas adalah *'illah* mengharamkan babi), namun tidak dapat mengubah status hukumnya babi menjadi halal untuk dimakan.

Kementerian Agama Republik Indonesia memasukkan ibadah qurban dalam kategori wajib bagi setiap jamaah haji. Ditegaskan pula bahwa dana atau biaya untuk qurban ini akan dimasukkan dalam Ongkos Naik Haji (ONH) atau setoran untuk perjalanan haji. Penetapan ini didasarkan pada pertimbangan perolehan kemaburan ibadah haji serta banyaknya berlaku penyelewengan dalam ibadah qurban jika ditangani secara sendiri-sendiri. Penetapan ini didasarkan pada pertimbangan kemaslahatan.

Sebenarnya, memungut biaya qurban secara resmi dan sedikit memaksa ini ada baiknya. Usaha ini diharapkan dapat menghilangkan “mafia” qurban di Arab Saudi. Setiap musim haji banyak pengusaha qurban yang bermunculan. Mereka itu berasal dari para *muqimin* (orang-orang Indonesia yang bermukim di Arab Saudi), petugas maktab, petugas haji di Mekah atau pemandu kelompok dalam satu penerbangan. Mereka berlomba-lomba mengumpulkan uang untuk qurban lalu dilaksanakan oleh mereka. Dalam pengumpulan ini mereka sering bersaing harga sehingga sangat meragukan apakah betul dapat dilaksanakan dengan baik, karena tidak lagi sesuai dengan harga kambing atau unta, apalagi mereka adalah pengusaha yang mencari keuntungan. Ini berarti bahwa dalam pelaksanaan qurban selama ini sangat terbuka peluang terjadinya penyimpangan. Boleh jadi, pengusaha itu tetap menyembelih kambing atau unta, tetapi binatang yang disembelih itu kurang atau tidak memenuhi syarat-syarat fikih. Bahkan tidak mustahil, ada di antara mereka tidak melakukan penyembelihan binatang qurban tersebut.

Aspek *masalah* yang dapat dilihat dari keputusan pemerintah (dalam hal ini Kementerian Agama Republik Indonesia) ialah menghimpun uang untuk qurban dari jamaah haji dan seterusnya disalurkan

kepada Islamic Development Bank (IDB) kemudian pelaksanaan penyembelihan akan dilaksanakan secara profesional, maka penyimpangan yang terjadi selama ini dapat diminimalisasi dan diharapkan tidak akan terjadi lagi. Demikian pula manfaat yang akan diperoleh dari ibadah sosial ini akan maksimum terarah serta mencapai sasaran utamanya.

Walau bagaimanapun pertimbangan yang dikemukakan tersebut belumlah cukup untuk menjadikan ibadah *sunnah muakkadah* ini naik taraf ke peringkat wajib dengan makna bahwa orang yang melaksanakan ibadah qurban pasti mendapat pahala dan orang yang meninggalkannya pasti mendapat dosa. Maksud baik dan pertimbangan kemaslahatan umat jamaah haji tidak dapat mengubah status suatu hukum.

Sebagaimana diharapkan bahwa ibadah qurban hanyalah *sunnah muakkadah* (ibadah sunnah yang ditekankan). Ini berarti bahwa orang yang melaksanakan ibadah qurban mendapat pahala dan yang tidak melaksanakannya tidak mendapat dosa. Keterangan ini mengisyaratkan bahwa melaksanakan ibadah qurban bukanlah keharusan bagi setiap orang termasuk tentunya jamaah haji.

Oleh karena itu umat Islam khususnya di Indonesia yang akan menunaikan ibadah haji sebenarnya tidak mesti menyembelih binatang qurban di Mekah, boleh saja melaksanakannya di negeri sendiri atau di daerah jamaah haji masing-masing, sebab pelaksanaan ibadah qurban itu tidak kenal tempat, tetapi ia hanya berhubungan dengan waktu yang dikenal dengan *ayyam al-nah}r* atau *ayyam al-tasyriq*, yakni pada hari raya Idul Adha dan tiga hari setelahnya. Kemudian fungsi sosial ibadah qurban ini jauh lebih besar manfaatnya kalau dilaksanakan di daerah masing-masing jamaah. Betapa banyak saudara-saudara seagama yang mengalami kekurangan makanan yang sangat memerlukan bantuan. Dasar hukum dari kebijakan pemerintah ini berdasar kaidah:

## حكم الحاكم يرفع الخلاف و دفع المفسد مقدم علي جلب المصالح

Keputusan pemerintah dapat menyelesaikan masalah yang diperselisihkan dan menolak yang membawa pada kerusakan didahulukan dari mendatangkan kebaikan.

### III. KESIMPULAN

Dari uraian pembahasan sebelumnya dapat disimpulkan bahwa teori pelaksanaan hukum Islam di Indonesia dapat disederhanakan menjadi tiga: a. Teori otoritas hukum, resepsi dan berbagai derivasinya; b. Teori *living ordonantie* (hukum yang hidup di masyarakat) dan c. Teori penegakan hukum.

Pertimbangan sosiologi urgen dalam penegakan hukum Islam di Indonesia. Adanya teks wahyu yang sangat adaptif, komunikatif, dialogis dan kompromistik terhadap tuntutan perkembangan sosial budaya. Hal demikian bisa diamati lebih dalam pada peristiwa *asbab al-nuzul* teks tersebut, yang selalu terkait dengan fenomena pra kehidupan masyarakat Arab ketika itu. Hukum Islam memiliki sifatnya yang doktriner dan normatif, namun di pihak lain ia menerima perubahan-perubahan dan dalam aplikasinya selalu ada pintu ijtihad yang memberi peluang untuk menyesuaikan dengan realitas empiriknya. Oleh karenanya tidak heran jika dalam kaidah-kaidah fikih banyak yang bersinggungan dengan argumentasi tersebut. Dari berbagai pendekatan kaidah-kaidah tersebut, ada kesan bahwa ajaran Islam selalu sesuai dengan prinsip-prinsip perkembangan dan dinamika masyarakat.

Implementasi penegakan hukum Islam di Indonesia dengan pertimbangan sosiologis, dapat dilihat dari fatwa ulama khususnya fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang isinya mencakup banyak bidang kehidupan: ibadah, perkawinan dan keluarga, makanan, kebudayaan, soal hubungan antar agama, soal-soal kedokteran, keluarga berencana dan lain-lain.

### DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd al-Raziq, ‘Ali dalam Charles Kuraman (ed), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Kontemporer tentang Isu – Isu Global*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2001.
- Amrullah Ahmad (ed.), *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional: Mengenang 65 Tahun Bustanul Arifin*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- B.J. Boland, *Pergumulan Islam di Indonesia*. Jakarta: PT. Grafiti Press, 1985.
- Beik, M. Khudari. *Tarikh al-Tasyri’ al-Islami*. Mesir: al-Maktabah al-Tasyri’iyah al-Kubra.
- Cammack, Marck. “Islamic Law in Indonesia’s New Order” dalam *International and Comparative Law Quarterly*, 38. January, 1989.
- E. Utrecht, *Pengantar dalam Hukum Indonesia*. Jakarta: Balai Buku Ichtiar, 1959.
- H. Ichtijanto. “Pengembangan Teori Berlakunya Hukum Islam di Indonesia” dalam Tjun Sumardjan (ed.), *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1991.
- Jauziyyah, Ibn Qayyim. *I’lam al-Muwaqi’in ‘an Rabb al-‘alamin*, jilid III. Beirut: Dar al-Jail, t.t.
- Khallaf, ‘Abd al-Wahhab. dalam kitab al-Siyasat al-Syar’iyyat dalam Ahmad Sukardja, “*Siyasah Syarr’iyyah dalam Konsep Abdul Wahhab Khallaf*” dalam Darul Hukum: Jurnal Dinamika Hukum, Forum Studi Hukum Islam (FSHI), Ed. Ke-2, 1993.
- M. Zein, Satria Effendi. “*Teori dan Praktek Hukum di Kerajaan Saudi Arabia*” dalam Istiqra’, Nomor 3/Th. II/Januari-Juni 1989.

- Ma'arif, Syafi'i. *Islam dan Masalah-Masalah Kenegaraan*. Jakarta: LP3S, 1985.
- Manshur Amin, Ismail S. Ahma (ed.), *Dialog Pemikiran Islam dan Realitas Empirik*. Yogyakarta: LKPSM NU, 1993.
- Mudzhar, M. Atho. *Fatwas of the Council of Indonesia Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia*, Ph.D Dissertation. Los Angeles: University of California, 1990.
- Al-Qurtubi, Abu 'Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Ansari. *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, jilid II. Kairo: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1967.
- Roscoe Pound, *An Introduction to the Philosophy of Law*, terj. M. Radjab (Pengantar Filsafat Hukum). Jakarta: Bhratara, 1989.
- Al-Sayuti, Jalal al-Din. *Tarikh al-Khulafa'*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th..
- Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*. Jakarta: UI-Press, 1991.
- Soerjono Soekanto dan Mustafa Abdullah, *Sosiologi Hukum dalam Masyarakat*. Cet. Ke-3; Jakarta: Rajawali Press, 1987.
- Suhelmi, Ahmad. "Menimbang Ketokohan S.M. Kartosoewirjo dan Pemikiran Politiknnya" dalam Al Chaidar, *Pemikiran Politik Proklamator Negara Islam Indonesia, S.M. Kartosoewirjo: Fakta dan Data Sejarah Darul Islam*. Jakarta: Darul Falah, 1999.
- 'Usman, Fati. *al-Fikr al-Qanuni al-Islami bayn Usul al-Syari'ah wa Turas al-Fiqh*. t.t.: Maktabah Wahbah, t.th..
- Al-Zarqa, Muhammad. *Syarah Qawa'id al-Fiqhiyyat*. Damaskus: Darul Qalam, 1989.