

TAQNĪN AL-AHKĀM
(Telaah Sejarah Legislasi Hukum Perdata Islam
dalam Hukum Nasional Indonesia)

Miftahul Ulum

STAI Syaichona Moh. Cholil Bangkalan
Email: miftahul_ulum2001@yahoo.com

Moh. Mujibur Rohman

Program Studi Hukum Keluarga Islam, Pascasarjana IAIN Madura
Email: mujibur.rohman6568@gmail.com

Mohsi

STAI Miftahul Ulum Pamekasan
Email: silamohsi@gmail.com

Abstract

In establishing law (*istinbath al-hukm*) Islam uses an approach to the al-Qur'an and al-Hadith, where both are references to all legal problems. Indonesia is a country with the largest majority of Muslims in the world. Not so, the existence of Indonesia as a law state that adheres to a democratic system requires the existence of Islamic legal legislation from living law to legal law. Where, Fiqh began to be formulated into constitution. Therefore, Indonesia, which is known as the trias politica government system (Judicative, Executive and Legislative), must also provide space for Muslims in the National Legislation Program (Prolegnas) to form Islamic law in Indonesia. This legislative process in Islam is known as Taqnīn Al-Ahkām (legal legislation).

Keywords: *Taqnīn al-Ahkām, Islamic Civil Law Legislation.*

Abstrak

Dalam penetapan hukum (*istinbath al-hukm*), Islam menggunakan pendekatan terhadap al-Qur'an dan al-Hadis, dimana kedua merupakan rujukan segala problematika hukum. Indonesia merupakan negara dengan mayoritas pemeluk agama Islam terbesar di dunia. Tidak demikian, adanya Indonesia sebagai negara hukum yang menganut sistem demokrasi menuntut adanya legislasi hukum Islam dari *living Law* menjadi *Legal Law*. Dimana, Fiqh mulai dirumuskan menjadi undang-undang dasar. Oleh karenanya Indonesia yang dikenal dengan sitem pemerintahan trias politika (Yudikatif, Eksekutif dan Legislatif) harus turut memberi ruang untuk umat Islam dalam Program Legislasi Nasional

(Prolegnas) untuk membentuk hukum Islam di Indonesia. Proses legislasi ini dalam Islam dikenal dengan sebutan *Taqnīn Al-Abkām* (legislasi hukum).

Kata Kunci: *Taqnīn al-Abkām, Legislasi Hukum Perdata Islam.*

Pendahuluan

Islam adalah agama dengan penganut terbesar di Indonesia dari pada agama-agama lain yang di akui di Indonesia, seperti Kristen Protestan, Kattholit, Hindu dan Budha. Meski Islam adalah agama dengan penganut terbesar bukan berarti Indonesia adalah negara Islam. Indonesia adalah negara hukum (*rechtstaat*) yang berideologikan pancasila, bukan sebuah negara kekuasaan (*machstaats*). Oleh sebab Indonesia sebagai negara hukum, maka semua peraturan yang berlaku di Indonesia adalah Undang-Undang. Yakni aturan mengikat bagi rakyatnya dengan keberagaman Ras, Suku, Budaya dan Agama.

Meskipun Indonesia bukan negara Islam, namun dalam perkembangan sejarah, hukum Islam diberlakukan di Indonesia (secara praktik, bukan tertulis) bersamaan dengan masuknya Islam ke Nusantara. Kendati demikian seiring perkembangan jaman serta adanya hukum yang dinamis, hukum Islam sudah mulai dilegalkan di Indonesia dengan dimasukkannya kedalam bentuk Undang-Undang. Seperti, yang berkaitan dengan akuntabilitas publik atau tanggung jawab publik, yaitu undang-undang tentang zakat, wakaf, haji, peradilan agama, bank syariah dan Kompilasi Hukum Islam (KHI).

Memasukkan sebuah hukum Islam -hukum yang hidup (*living law*) di dalam masyarakat- menjadi sebuah peraturan atau undang-undang, dengan cara mengkodifikasi hukum itu sendiri, dalam Islam dikenal dengan *taqnīn al-abkām* (legislasi hukum). *Taqnī al-abkām* itu sendiri adalah mengumpulkan beberapa hukum (kodifikasi hukum) dan kaidah penetapan hukum (*tasyrī'*) yang berkaitan dengan hubungan sosial yang kemudian disusun secara sistematis serta diungkapkan dengan kalimat-kalimat yang tegas, ringkas dan jelas dalam bentuk bab, pasal dan ayat yang memiliki nomor secara berurutan, yang kemudian ditetapkan sebagai undang-undang atau peraturan dan disahkan oleh pemerintah sehingga wajib ditegakkan oleh penegak hukum di tengah masyarakat".¹

Penelitian ini menggunakan pendekatan *historical approach* dan *statute approach*, dengan jenis penelitian kualitatif. Dengan menjadikan undang-undang

¹Musthafa Ahmad al-Zarqā, *al-Madkhal al-Fiqh al-'Āmī*, Vol. 1 (Beirut: Dar al-Qalam, 2004), 313.

sebagai sebagai rujukan dan sumber primer, mengingat yang menjadi obyek penelitian ini adalah tentang sejarah perundang-undangan hukum nasional, dimana sepanjang sejarah hukum nasional Indonesia, hukum Islam memberikan andil dalam pembentukan hukum. Dalam penelitian ini akan mengungkap sejarah bentuk-bentuk hukum Islam yang telah mendapatkan posisi dalam system hukum nasional, serta diskursus antar ulama` atas adanya pembentukan taqin al-ahkam, bagaimana juga pengaruh dan relevansinya dalam upaya membentuk hukum yang masalah dan berkeadilan.

Konseptualisasi *Taqnīn al-Ahkām*

Berbicara mengenai *taqnīn al-ahkām* tidaklah lengkap jika tidak mengetahui makna atau definisi dari *taqnīn al-ahkām* itu sendiri baik secara etimologi atau terminologi. Kata “تقنين” (*taqnīn*) merupakan bentuk *masdar* yang dicetak dari *fi’l madi* “فَنَّ” secara makna bahasa atau etimologi dalam bahasa Arab memiliki arti membuat, menetapkan, mengkodifikasikan (undang-undang).² Sama dengan *taqnīn* yaitu kata *qanūn* “قانون” yang mempunyai arti ukuran segala sesuatu, ada juga yang memberi makna jalan atau cara (*tharīqah*), pemaknaan tersebut merupakan makna secara bahasa atau etimologi sedang secara istilah *qanūn* “قانون” itu sendiri adalah hal yang bersifat menyeluruh (*amr al-kulliy*) untuk mengetahui sebuah hukum, yang mencocoki terhadap bagiannya masing-masing.³

Kata “الأحكام” (*al-ahkām*) merupakan bentuk jamak atau plural dari kata “حکم” (*hukmun*) yang artinya adalah hukum, peraturan, ketetapan dan keputusan.⁴ Secara terminologi “حکم” (*hukmun*) adalah *kehitbah Allah* (titah Allah) yang berhubungan dengan perbuatan orang mukallaf, baik berupa tuntutan atau pilihan atau berhubungan dengan sesuatu yang lebih umum secara *mad’i*, yaitu *kehitbah* yang berlaku menjadi sebab, syarat, *mani’*, *shabih* dan *fasid*.⁵ Jadi *Taqnīn al-ahkām* “تقنين الأحكام” adalah kata majmuk⁶ yang dalam gramatika Arab dikenal

²Atabik Ali & A. Zuhrī Muhdlor, *Kamus Kontemporer: Arab-Indonesia* (Yogyakarta: Multi Karya Grafika, t.t.), 1474.

³Ibrahim Anis, *al-Mu’jam al-Wasīth*, Vol. 2 (Beirut: Dar al-Ilmiyah, 1987), 763.

⁴Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir: Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 286.

⁵Zakariya al-Anshorī, *Ghāyah al-Wushūl Syarh Lubbu al-Ushūl* (Surabaya: al-Hidāyah, t.t.), 6.

⁶Kata majmuk adalah gabungan dari dua atau beberapa kata tetapi mempunyai satu makna.

dengan susunan *idlāfah* (*mudāf–mudāf ilaih*)⁷. Kata *taqnīn al-abkām* sendiri memiliki arti kodifikasi beberapa hukum atau peraturan.

Pendapat lain mengatakan bahwa *taqnīn* merupakan bahasa serapan dari bahasa Romawi yang berupa *canon*. Para orientalis barat seperti Goldziher, Van Kremer dan Scheldon Amos mengatkan bahwa syariat yang dibawa Muhammad Saw. seperti halnya hukum-hukum *conanic* (Romawi) yang diadopsi kedalam hukum-hukum Arab. Ia juga menegaskan argumennya dengan mengatakan bahwa Muhammad sebelum menjadi Rasul telah mengetahui hukum-hukum Romawi dengan melihat negri-negri yang menjadi kekuasaan imperium Romawi. Pernyataan tersebut terbantahkan melalui argumen para sarjana muslim yang mengatakan bahwa Nabi Muhammad Saw. lahir di mekah yaitu daerah yang bukan kekuasaan imperium Romawi. Selain itu Nabi tidak pernah keluar dari Makah sebelum diutus melainkan hanya dua kali. *Pertama*: pergi ke Syam bersama pamannya yaitu Abu Thalib. *Kedua*; ketika beliau berumur 25 tahun menjalankan bisnis Khadijah. Selain itu pendapat para sarjana muslim itu juga menegaskan bahwa syariat Islam dengan *qanun* Romawi mustahil bercampur karena syariat Islam berdasarkan Wahyu Allah Swt. Namun ada juga yang mengatakan bahwa kata *taqnīn* berasal dari kata Persia. Meski demikian ada sebagian yang berpendapat sebaliknya, yaitu bangsa Romawi yang meng adopsi dari orang Arab (Islam). Pendapat ini dikemukakan oleh Nallion, Fitzgerald, Abd. Razzaq dan Muhammad Yusuf Musa.⁸

Musthafa Ahmad al-Zarqā dalam kitabnya *al-Madkhal al-Fiqh al-‘Āmi* menyatakan bahwa yang dimaksud *taqnīn* secara umum adalah:

يقصد بالتقنين بوجه عام جمع الاحكام والقواعد التشريعية المتعلقة بمجال من مجالات العلاقات الاجتماعية, وتبويبها وترتيبها, وصياغتها بعبارات امرة موجزة واضحة في بنود تسمى (مواد) ذات ارقام متسلسلة. ثم إصدارها في صورة قانون أو نظام تفرضه الدولة, ويلتزم القضاة بتطبيقه بين الناس.

⁷*Idlāfah* atau susunan *mudāf–mudāf ilaih* secara etimologi adalah “الإسناد” menyandarkan. Sedangkan pengertian *idlāfah* secara istilah atau terminologi adalah mengumpulkan isim dengan isim yang lain sehingga yang pertama tercegah dari harkah tanwin untuk menyempurnakan kedudukannya akibat adanya isim yang ke-dua. Isim yang pertama disebut *mudāf* sedang isim yang kedua disebut *mudāf ilaih*. Lihat: Ibn Hamdūn, *Hasyiyah Ibn Hamdūn*, Vol. 1 (Surabaya: al-Hidayah, t.t.), 194.

⁸Abdul Karim Zaidan, *al-Madkhāl li al-Darasah al-Syarī’ah al-Islāmiyah* (Beirut: Resalah Publisher, 1969), 63.

" *Taqnīn* secara umum ialah Mengumpulkan beberapa hukum (kodifikasi hukum) dan kaidah penetapan hukum (*tasyri'*) yang berkaitan dengan hubungan sosial yang kemudian disusun secara sistematis serta diungkapkan dengan kalimat-kalimat yang tegas, ringkas dan jelas dalam bentuk bab, pasal dan ayat yang memiliki nomor secara berurutan, yang kemudian ditetapkan sebagai undang-undang atau peraturan dan disahkan oleh pemerintah sehingga wajib ditegakkan oleh penegak hukum di tengah masyarakat".⁹

Senada dengan pendapat Musthafa Ahmad al-Zarqā yaitu pendapat Muhammad Zakī Abdu al-Bar.

"*Taqnīn* ialah Sebuah ibarat yang digunakan dalam mengumpulkan kaidah-kaidah yang khusus dengan beberapa cabangnya (kodifikasi hukum) setelah disusun secara sistematis dengan cara menghilangkan pertentangan atau ketidak sinambungan dari kaidah hukum tersebut kemudian dibukukan menjadi satu dan dicetak serta di sahkan oleh pemerintah yang digunakan sebagai dasar (kewajiban) oleh penegak hukum. Adanya kaidah-kaidah hukum (*tasyri'*), kebiasaan (*'urf*), budaya (*'Ādah*), *qadā'* dan lainnya menjadi penyebab terbentuknya *taqnīn* atau *qanūn*".¹⁰

Ia juga mengungkapkan dalam kitabnya *Taqnīn al-Fiqh al-Islāmī* bahwa makna *taqnīn* itu sendiri terdapat tiga makna. *Pertama*; penggunaan *taqnīn* dalam bentuk umum yaitu *taqnīn* yang bersumber dari (*tasyri'*), kebiasaan (*'urf*), budaya (*'Ādah*), *qadā'* dan lainnya, seperti *taqnīn* atau *qanūn al-madani* yaitu kaidah undang-undang khusus dalam transaksi keuangan yang bersifat pribadi. *Kedua*; kumpulan kaidah undang-undang khusus yang disusun secara sistematis tanpa adanya pertentangan antara satu peraturan dengan peraturan yang lain dengan menggunakan ibarat yang singkat. *Ketiga*; undang-undang (*law*) yang dibuat oleh pemerintah yang mempunyai kekuasaan hukum yang bersifat mengikat bagi setiap individu (baik pemerintah dan lainnya).¹¹

⁹Musthafa Ahmad al-Zarqā, *al-Madkhal al-Fiqh al-'Āmī*..., 313.

¹⁰Muhammad Zakī Abdu al-Bar, *Taqnīn al-Fiqh al-Islāmī; al-Mabdā' wa al-Manhaj wa al-Tathbiq* (Qatar: Idarah Ihya' al-Turats al-Islāmī, 1986), 21.).

¹¹Muhammad Zakī Abdu al-Bar, *Taqnīn al-Fiqh al-Islāmī*..., 21-22.

Sobhi Mahmasani memaparkan sebagaimana dikutip oleh Imam Yazid, bahwa dalam konteks masa sekarang *qanūn* atau *taqnīn* mempunyai tiga arti. *Pertama*; pengertian yang sifatnya umum yaitu kumpulan aturan hukum (*codex*) seperti *qanūn* pidana Ustmani. *Kedua*; berarti syariat atau hukum. *Ketiga*; dipakai secara khusus untuk kaidah-kaidah atau aturan yang tergolong dalam hukum muamalat umum yang mempunyai kekuatan hukum yakni undang-undang, seperti dewan legislatif membuat *qanūn* larangan menimbun barang.¹²

Qanūn atau *taqnīn* dalam kajian ilmu hukum, seringkali diartikan sebagai kumpulan undang-undang atau hukum produk manusia yang dikemas untuk perkara tertentu dan bidang-bidang tertentu, seperti undang-undang pidana dan lain-lain. Bisa pula diartikan, sebagai kumpulan hukum produk manusia yang digunakan untuk menyelesaikan dan memutuskan manusia yang sedang berperkar. *Qanūn* produk manusia yang pertama kali dikenal adalah *qanūn hamuraby* di negara Babilonia, sedang kumpulan *qanūn* klasik yang paling terkenal adalah undang-undang Romawi.¹³

Setelah mengalami beberapa perkembangan, utamanya dalam masalah literatur hukum Islam. Muncullah istilah *fiqh* yakni ilmu yang mempelajari hukum *syar'ī* yang berupa perbuatan (*amaliyah*) yang diperoleh dengan penalaran beberapa dalil secara terperinci (*tafsili*).¹⁴ Selain istilah *fiqh* juga terdapat istilah *fatwa* yakni pendapat atau ketetapan ulama tentang suatu hukum, keputusan hakim (*qadla*) dan *qanūn*.¹⁵

Pada masa sekarang ini, *qanūn* dipandang sebagai formulasi hukum Islam, yakni aturan syara' yang dikodifikasi oleh pemerintah yang bersifat mengikat dan berlaku secara umum. Lahirnya *qanūn* (legislasi hukum Islam) dalam era moderen dalam suatu sisi dianggap sebagai kemajuan Islam dalam mengembangkan syariat-Nya serta menegakkan hukum-hukum yang ada di dalamnya. Atas dasar ini, sebagian ulama menganggap formulasi hukum Islam dianggap sebagai suatu yang penting sebagai panduan putusan hukum bagi para hakim dalam memutuskan masalah yang sama di peradilan yang berbeda-beda. Meski demikian, masih ada kalangan ulama yang menolak adanya *taqnīn al-ahkām* (kodifikasi hukum) dengan argumentasi mereka sendiri.

¹²Imam Yazid, "Taqnīn al-Ahkām; Sejarah, Keabsahan dan Tantangan di Indonesia" *al-Mashlahah Journal Hukum dan Pranata Sosial Islam*, No. 05, Vol. 3 (2015), 194.

¹³Rohidin, *Pengantar Hukum Islam dari Semenanjung Arabia Sampai Indonesia* (Yogyakarta: Lintang Rasi Aksara Books, 2016), 10.

¹⁴Zain al-Dīn bin Abdu al-'Azīz al-Malībārī, *Fath al-Mu'īn* (t.tp: Gerbang Andalus, t.t.), 1.

¹⁵Jaih Mubarak, *Hukum Islam* (Bandung: Benang Merah Press, 2006), 1.

Sejarah Perkembangan *Taqnīn al-Ahkām* hingga Hukum Islam Indonesia

Taqnīn al-ahkām atau yang sering dikenal dengan *qanūn* dikaji dengan implikasi makna secara luas sesuai definisi yang bersifat umum (*‘Ām*) dengan salah satu maknanya sebagai *tasyri’* (pembentukan hukum), maka keberadaan *qanūn* sudah bisa dipastikan di jaman Nabi Saw. Akan tetapi jika makna *qanūn* diartikan dalam konteks hukum sekarang, yaitu *qanūn* yang bersifat mengikat, ditulis secara sistematis dengan menejemen yang baik (terkodifikasi baik) maka *qanūn* dalam konteks makna tersebut tidak akan ditemukan di jaman Nabi Saw.

Meski demikian dimasa Nabi Saw. pernah ada yang namanya *shahīfab madinah* atau yang dikenal dengan sebutan *piagam madinah* yang berisi tentang hak dan kewajiban warga Madinah, baik muslim maupun non-muslim untuk menjaga kedaulatan Madinah. Oleh ahli hukum dikatakan bahwa piagam Madinah merupakan konstitusi negara yang tertulis. Sejak berdirinya pemerintahan Madinah ini, Nabi Muhammad Saw. sudah bertindak sebagai kepala negara. Beliau juga mengangkat pejabat-pejabat negara, termasuk sejumlah gubernur (wali) di berbagai wilayah, beliau juga menjalankan syariat Islam terhadap seluruh warga negara. Nabi Muhammad Saw. tidak menggunakan hukum adat, hukum persia ataupun hukum Romawi untuk memutuskan perkara (mengadili) di antara rakyatnya.¹⁶

Begitu juga di masa sahabat, ide tentang *taqnīn* belum ditempuh. Ide yang baru muncul adalah pemushafan al-Qur’an yaitu mengumpulkan al-Qur’an dimasa khalifah Abu Bakar kedalam satu mushaf akibat terbunuhnya 70 pembesar sahabat penghafal al-Qur’an dalam peperangan *yamāmah* (*mi’rakatu al-yamāmah*) atas usulan Umar ibn Khattab, pengumpulan al-Qur’an (*jamu’ul qur’an*) terus berlanjut dan berakhir di masa sahabat Ustman bin Affan.¹⁷ Bahkan hingga masa Bani Umayyah *taqnīn* belum juga ada, dimasa ini yang ada hanyalah pembukuan hadis (*tadwīn al-hadist*) atas permintaan Umar bin Abdul Aziz (khalifah ke-delapan Bani Umayyah dari kalangan tabi’in).¹⁸

Usulan adanya kodifikasi hukum (*taqnīn*) baru muncul di masa Abbasiyah. Ide *taqnīn* itu sendiri muncul dari seorang sekretaris negara yang

¹⁶Mujar Ibnu Syarif & Khamami Zada, *Fiqh Siyasaḥ; Doktrin dan Pemikiran Politik Islam* (t.tp: Erlangga, 2008), 81.

¹⁷Mannā’ al-Qaththān, *Tarikh al-Tasyri’ al-Islāmī; al-Syarī’ah wa al-Fiqh* (Riyad: Maktabah al-Ma’arif li al-Nasyri wa al-Taūzi’, 1997), 191-192.

¹⁸Mannā’ al-Qaththān, *Tarikh al-Tasyri’ al-Islāmī...*, 287.

bernama Abdullah bin Muqaffa' yang mengusulkan idenya kepada khalifah Abi Ja'far al-Mansur (w. 158 H) untuk meninjau keberagaman hukum yang saling bertentangan. Ia mengatakan bahwa:

“Sebagian hal yang sangat penting diperhatikan oleh Amirul Mukminin adalah munculnya hasil keputusan para hakim yang saling bertentangan satu sama lain di berbagai wilayah dinasti Abbasiyah. Perbedaan hukum ini menjadi sangat penting diperhatikan karena dapat membahayakan jiwa, harta dan kehormatan manusia (*al-dimā' wa al-furij wa al-ammāl*). Amirul Mukminin juga harus mengambil sikap dengan meninjau serta menghimpun pendapat *fujabā'* yang terkuat dan relevan sebagai hukum materil yang nantinya akan dipakai disetiap peradilan. Hukum materil ini dijadikan pedoman yang bersifat mengikat bagi seluruh hakim disetiap peradilan. Demi terealisanya hal tersebut Khalifah harus menunjuk petugas khusus untuk setiap wilayah yang akan menghimpun hukum dengan menyesuaikan terhadap daerah tersebut serta menerapkan kaidah-kaidah penerapannya”.¹⁹

Ide kodifikasi hukum (*taqnīn*) Ibn Muqaffa' ini tidak terealisasi, bahkan ide-nya dianggap sebuah penghianatan terhadap kepemimpinan Abi Ja'far al-Mansur dan di hukum oleh khalifah.

Terdapat suatu riwayat dari Ibn Katsir dalam *Iktishār 'Ulūm al-Hadist* bahwa Abi Ja'far al-Mansur menemui Imam Malik bin Anas (w. 179 H) dengan tujuan memerintahkan agar Imam Malik membuat suatu kitab yang dapat menyatukan manusia. Namun Imam Malik tidak berkenan akal hal itu karena manusia sudah mempunyai aliran atau pegangan tersendiri sesuai dengan wilayahnya masing-masing. Seperti penduduk Irak yang tidak akan sependapat dengan Imam Malik. Meskipun tidak sependapat dengan khalifah, namun akhirnya beliau mengarang kitab yang diberi nama *al-Muwaththa'*.²⁰

¹⁹Bakr bin Abdullāh Abu Zaid, *Fiqh al-Nawāzil; Qadlāyā Fiqhiyah Mu'āshirah*, Vol. 1 (Beirut: Muassasah al-Dirāsah, 1996), 18-19.

²⁰Terdapat banyak riwayat berkenaan hal ini, menurut al-Wāqidi yang mengarang kitab *al-Maghāzī* bahwa yang bertemu dengan Imam Malik adalah al-Mahdi (w. 169 H) putra dari al-Mansur namun pendapat in termasuk pendapat yang harus ditinggalkan (*matrūk*). Sedang menurut riwayat lain adalah Harun al-Rasyid (w. 193 H) yang merupakan putra dari al-Mahdi sekaligus merupakan cucu dari al-Mansur. Ibn 'Asākir dan Ibn Abd. Bār bahwa keduanya yakni al-Mahdi dan Abi Ja'far al-Mansur sama-sama bertemu dengan Imam Malik. berdasarkan beberapa pendapat ayang ada Ibn Qayyim al-Jauziyah meberikan isyarah

Joseph Schacht, dalam bukunya *Pengantar Hukum Islam* seperti dikutip oleh Imam Yazid, bahwa Perkembangan *taqnin* selanjutnya mulai lebih tampak pada masa Utsmani, yakni tepatnya masa kepemimpinan Sultan Sulaiman (1520-1560 M). Ia sangat serius dalam memberlakukan *qanūn* atau *qanūn name* sebagai hukum resmi. Atas usahanya itu Sultan Sulaiman di beri gelar Sulaiman al-Qanuni. *Qanūn name* mengupas secara lengkap gaji tentara, polisi rakyat yang bukan muslim, urusan kepolisian dan hukum pidana, hukum pertanahan dan hukum perang. Pada masa ini juga dikenal hukum kontrak yang kemudian disebut dengan *majalah al-Adliyah*.²¹

Berdasarkan perkembangannya pada masa kekuasaan dinasti Moghul (India) juga dihimpun suatu aturan hukum yang disebut *fatawa alamghirriyah*. *Alamghirriyah* merupakan suatu nama yang dinisbatkan kepada sultan Aurangzeb (1658-1707 M) dari dinasti Moghul. Namun ketika Inggris menguasai India (tahun 1772 M), terjadilah fusi antara hukum Islam yang sudah terealisasi di India dengan sistem hukum Inggris sehingga melahirkan istilah *Anglo Muhammadan Law* (Hukum Inggris Islam). Dalam merealisasikan peraturan ini, praktiknya para hakim-hakim Inggris dalam memutuskan hukum Islam didampingi oleh mufti-mufti agar bisa memutuskan hukum Islam dengan benar.²²

Di Indonesia sendiri peradilan agama sudah ada sejak jaman kerajaan-kerajaan yang terdapat di beberapa daerah tertentu. Agama Islam tidak hanya menjadi agama resmi atau agama negara bahkan hukum yang diberlakukan adalah hukum Islam, seperti kerajaan Islam Pasai, Pagar Ruyung, Padri, kerajaan Islam Mataram di Jawa Tengah, kerajaan Islam Banjarmasin. Makasar dan Sebagainya.²³

Pada Abad ke-VII Islam telah masuk keIndonesia dan telah di anut oleh sebagian besar orang Indonesia.²⁴ Penerapan hukum Islam bukan hanya pada

bahwa Harun al-Rasyid yang bertemu dengan Imam Malik, hal ini seperti yang telah di sebutkan di dalam kitabnya *'I'lām al-Muwaqi'in* dan *al-Rūh*. Lihat: Bakr bin Abdullāh Abu Zaid, *Fiqh al-Nawāzil...*, 19-21.

²¹Imam Yazid, "Taqnin al-Ahkam....", 196.

²²Imam Yazid, "Taqnin al-Ahkam....", 196.

²³Abdullah Tri Wahyuni, *Peradilan Agama di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 3.

²⁴Islam telah masuk ke Sriwijaya berdasarkan cerita buku sejarah Cina yang menyebutkan bahwa Dinasti Tang memberitakan tentang utusan *Tache* (sebutan untuk Orang Arab) ke Kalingga pada tahun 674 M. Juga telah terdapat perkampungan muslim di pantai barat

pelaksanaan ibadah-ibadah tertentu melainkan juga di terapkan dalam masalah-masalah *muamalah*, *munakahat*, dan *ukubat (jinayah/budud)* melalui pegawai khusus yang mempunyai keahlian dalam hukum Islam di tiap-tiap daerah yang menerpakan ajaran Islam. Hal tersebut diselesaikan melalui peradilan agama yang secara tertulis yuridis hal tersebut belum ada namun secara praktik dan penerapannya sudah ada yang dikenal dengan 3 periode, yaitu *periode tahkim*²⁵, *periode ahlil hilli wal Aqdi*²⁶ dan *periode tabuliyah*²⁷.

Sebagaimana diungkapkan oleh Martin yang dikutip oleh Mahsun Fuad dalam bukunya *Hukum Islam Indonesia* bahwa “sulit bagi kita untuk memotret secara cukup sempurna perkembangan Islam di Indonesia sebelum abad XVIII M. Hal itu merupakan problem tersendiri ketika kita harus memotret karakteristik pemikiran hukum Islam yang terjadi pada saat itu mengingat eksistensinya telah ada bersamaan dengan masuknya Islam untuk pertama kalinya di Nusantara Ini. Memang sangat disayangkan, mengapa hal ini harus terjadi pada kasus hukum Islam, yang sejak kemunculannya telah menjadi hukum yang hidup (*living law*) di dalam masyarakat. Hukum dalam Islam adalah ruh yang juga sebagai aspek ajaran yang mendominasi dibanding dengan disiplin keilmuan tradisional mapan lainnya. Dengan demikian, dalam konteks ini,

Sumatera pada tahun 674 M. Lihat: Abdullah Tri Wahyuni, *Peradilan Agama di Indonesia....*, 4.

²⁵Periode *tahkim*: belum ada masyarakat yang modern, pada periode ini masyarakat tergolong sederhana terdiri dari kelompok-kelompok yang dipimpin oleh kepala adat. Bila terjadi benturan-benturan tentang hal pribadi dalam kehidupan bermasyarakat, maka mereka serahkan kepada pemuka-pemuka agama atau ahli agaman hal ini lah yang kemudian disebut *tahkim*. Misalnya seorang wanita yang akan melakukan pernikahan kepada penghulu karena belum mengetahui masalah nikah sesuai agama Islam maka ia ber-*tahkim* kepada penghulu agama. Lihat: Abdullah Tri Wahyuni, *Peradilan Agama di Indonesia....*, 5.

²⁶Periode *ahlil hilli wal aqdi*: terbentuknya masyarakat yang terorganisir namun masih primitif tapi sudah ada kepala masyarakat dan seorang yang menjadi *qadli* atau hakim pengadilan agama yang dinobatkan oleh masyarakat tersebut. Hal ini terjadi tidak hanya di pulau jawa melainkan juga di luar jawa. Pada waktu sultan agung berkuasa di Mataram melakukan perubahan dalam tata hukum kerajaan dengan menjunjung tinggi hukum Islam. Peradilan yang bernama Peradilan Pradata di ubah menjadi Peradilan Surambi. Lihat: Abdullah Tri Wahyuni, *Peradilan Agama di Indonesia....*, 5-6.

²⁷Periode *tahuliyah*: periode adanya pemisahan kekuasaan karena pengaruh teori *trias politica* yang memisahkan antara kekuasaan eksekutif, legislatif dan yudikatif. Kewenangan dan kekuasaan mengadili diserahkan kepada kekuasaan yudikatif. Lihat: Abdullah Tri Wahyuni, *Peradilan Agama di Indonesia....*, 6.

pengetahuan kita hanya mampu memotret fenomena pemikiran hukum yang terjadi dan dimulai pada abad ke-17 M²⁸.

Setelah melalui sejarah yang begitu panjang dari berbagai perubahan yang ada peng-*qanūnan*- kodifikasi hukum –telah ada sejak awal pendirian bangsa Indonesia yang ditandai dari ide untuk memasukkan kewajiban melaksanakan syariat bagi pemeluk agama Islam. Di era orde baru, sebagian dari hukum Islam diakomodasi oleh pemerintah dengan adanya undang-undang No. 14 Tahun 1970 tentang ketentuan-ketentuan pokok kekuasaan kehakiman. Berdasarkan pasal 10 ayat (1) peradilan agama merupakan salah satu lingkungan peradilan yang melaksanakan kekuasaan kehakiman di samping peradilan lainnya. Selain adanya kewenangan relatif dan absolut dalam ruang lingkup peradilan, semangat *qanūn* juga dibuktikan dengan lahirnya undang-undang perkawinan (1974)²⁹, peraturan pemerintah tentang wakaf (1977)³⁰, dan Kompilasi Hukum Islam (1991)³¹. Di era reformasi, semangat *qanūn* terus berlanjut dan semakin besar baik melalui undang-undang atau peraturan daerah (PERDA), hingga akhirnya beberapa undang-undang maupun peraturan daerah yang berhubungan dengan hukum Islam telah lahir .

Pandangan Ulama Terhadap *Taqnīn al-Ahkām*

Seperti yang telah diketahui sebelumnya bahwa perkembangan *taqnīn* mulai lebih tampak pada masa Utsmani, yakni tepatnya masa kepemimpinan Sultan Sulaiman (1520-1560 M). Hal ini menunjukkan bahwa perkembangan *taqnīn* tidak lagi dalam masa ulama klasik, meskipun demikian pada masa ulama klasik sudah tampak hal-hal yang mengarah terhadap *taqnīn* seperti adanya hakim yang harus mengikuti suatu pendapat dalam memutuskan suatu perkara yang tidak boleh dilanggarnya meskipun ia memiliki ijtihad sendiri³². Berkenaan

²⁸Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia; dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris* (Yogyakarta: LKIS, 2005), 34.

²⁹Undang-undang yang dimaksud adalah undang-undang Nomor 1 tahun 1997 tentang perkawinan.

³⁰Undang-undang wakaf ini telah di amandemen dengan undang-undang Nomor 41 tahun 2004 tentang wakaf.

³¹Kompilasi Hukum Islam (KHI) merupakan Instruksi Presiden (Inpres) Nomor 1 Tahun 1991 tanggal 10 Juni 1991.

³²Ketika yang menjadi hakim ialah orang-orang yang memenuhi syarat ijtihad, maka yang menjadi rujukan dalam mengambil keputusan ialah hasil ijtihadnya dengan menjadikan al-Qur'an dan Sunnah sebagai dasarnya baik secara langsung atau melalui dali-dalil sekunder. Namun, apabila yang menjadi hakim bukan seorang mujtahid maka mau tidak mau harus

dengan penggunaan *taqnīn* (kodifikasi hukum) sebagai pegangan dalam memutuskan hukum. Ada *khibāf* atau perbedaan pendapat dikalangan ulama antara tidak setuju dan setuju berkenaan dengan *taqnīn* itu sendiri:

1. Ulama yang Tidak Setuju dengan *Taqnīn al-Ahkām* (Kontra-*Taqnīn*)

Ulama yang tidak setuju dengan adanya *taqnīn al-ahkām* mayoritas terdiri dari ulama klasik, baik dari kalangan Maliki, Syafi'i dan Hambali serta kedua murid Imam Abu Hanifah yaitu Abu Yusuf dan Muhammad bin al-Hasan. Ibnu Taimiyah dalam kitabnya *Majmū' Fatāwā* pada pembahasan bab *qadla'* mengatakan “para hakim dalam mengambil keputusan sebuah hukum harus bertendensi dengan hukum yang sudah Allah Swt. tetapkan, tidak boleh seorang hakim bertendensi atas keputusan seorang mahluk. Karena sejatinya hukum yang terjadi kepada mahluk sudah ditetapkan Allah (al-Qur'an) dan Rasulullah Saw. (al-Hadist).³³

Sedangkan dari kalangan ulama kontemporer yang tidak setuju dengan adanya *taqnīn al-ahkām* kebanyakan terdiri dari pembesar ulama Arab Saudi. Diantaranya adalah Syaikh Bakr bin Abdullah Abu Zaid, Syaikh Shalih bin Fauzan al-Fauzan, Syaikh Abdullah bin Abdurrahman al-Bassam, Syaikh Abdullah bin Abdurrahman al-Jabirin, Abdurrahman bin Abdullah al-Ajlan, Syaikh Abdullah Ibn Muhammad al-Ghunaiman, Syaikh Abdul Aziz bin Abdullah ar-Rajhi.³⁴

Ada beberapa dasar berkenaan ulama yang tidak setuju dengan adanya *taqnīn al-ahkām* berikut sebagian alasan mendasar yang paling kuat dalam menolak *taqnīn*:

a. Al-Qur'an

يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الدَّيْنَ يَضِلُّونَ
عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا الْحِسَابَ.

bertaklid dengan merujuk kepada hasil ijtihad *fuqaha'* yang tertuang di dalam kitab-kitab dalam berbagai madzhabnya. Meski demikian, terkadang terdapat kesulitan dalam merujuk kepada kitab-kitab fiqh. Kesulitan tersebut bisa diatasi dengan adanya *taqnīn*, yakni kodifikasi undang-undang. Bahkan, bagi hakim yang mujtahid pun kehadiran undang-undang tetap di perlukan. Lihat: Afifuddin Muhajir, *Fiqh Tata Negara; Upaya Mendialogkan Sistem Ketatanegaraan Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2017), 159-160.

³³Ahmad bin Taimiyah, *Majmū' Fatāwā*, Vol. 35 (Madinah: Wizārah al-Syu'ūn al-Islāmiyah wa al-Awqāf wa al-Da'wah wa al-Irsyād, 2004), 357.

³⁴Bakr bin Abdullāh Abu Zaid, *Fiqh al-Nawāzil; Qadlāyā Fiqhiyah Mu'āshirah....*, 1.

Artinya: “Hai Daud, sesungguhnya Kami menjadikan kamu khalifah (penguasa) di muka bumi, maka berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan adil dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu, karena ia akan menyesatkan kamu dari jalan Allah. Sesungguhnya orang-orang yang sesat dari jalan Allah akan mendapat adzab yang berat, karena mereka melupakan hari perhitungan”.³⁵

Ibn Qudamah mengatakan bahwa ayat di atas tidak terbatas pada madzhab tertentu dan besar kemungkinan kebenaran akan terdapat di luar madzhab yang diikuti oleh seorang hakim.³⁶ Oleh karenanya, pemerintah tidak berhak melarang masyarakat (*qadli*) untuk melaksanakan hasil ijtihadnya dengan membatasi penggunaan ijtihad melalui *taqnin* atau *qanun*, melainkan pemerintah harus meringankan dan memberi keleluasaan kepada masyarakat.

Selain ayat di atas, ada juga ayat lain yang juga di jadikan sandaran atau alasan ketidaksetujuan ulama terhadap *taqnin* atau *qanun*.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ.

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mendahului Allah dan Rasul-Nya dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha mendengar lagi Maha mengetahui.”³⁷

Dalam menetapkan hukum, seorang hakim harus tetap memegang teguh prinsip tauhid. Dalam hal ini kewajiban untuk petuh atas undang-undang menunjukkan adanya unsur meremehkan prinsip tauhid yaitu meninggalkan ketaatan hukum Allah Swt.

- b. *Taqnin* membuat hakim terbelenggu karena harus terkait dengan salah satu pendapat tertentu, yaitu pendapat yang dipilih oleh pembuat undang-undang. sementara fiqh itu sangat kaya dengan pendapat dan hasil ijtihad *fugaha'* sehingga memberi peluang bagi hakim supaya memilih salah satu pendapat yang diyakini lebih *rajih* (unggul), *maslahah* dan sesuai dengan kondisi dan situasi tertentu.³⁸

³⁵al-Qur'an, al-Shad (38): 26.

³⁶Abi Muhammad Abdullah bin Ahmad bin Muhammad bin Qudamah, *al-Mughni*, Vol. 14 (Riyad: Dar 'Alim al-Kutub, 1997), 91.

³⁷al-Qur'an, al-Hujurat (49): 1.

³⁸Afifuddin Muhajir, *Fiqh Tata Negara....*, 160.

- c. Kerugian akibat *taqnīn* akan tampak jelas ketika terjadi perubahan sosial yang menyebabkan ketentuan hukum menjadi tidak *maslahah* atau tidak relevan dengan keadaan. Sementara, hakim tidak bisa menyimpang dari ketentuan itu karena secara legal formal, *taqnīn* tetap memiliki kekuatan hukum yang mengikat.³⁹
- d. *Taqnīn* menciptakan kemalasan bagi para hakim dalam merujuk langsung pada sumber-sumber fiqh dan mendalami materi-materi hukum beserta dalilnya. Padahal, apabila hal itu dilakukan, akan memperluas wawasan para hakim dan membuat mereka selalu berkomunikasi dengan fiqh dan sumber-sumbernya.⁴⁰

Ulama menilai adanya *taqnīn* akan mempersempit ruang gerak ijtihad, sehingga penggunaan suatu hukum yang sudah ditentukan oleh pemerintah cenderung akan menimbulkan sifat enggan (ketidak ingin tahuan) seorang hakim kepada sumber-sumber asli dalam permasalahan fiqh. Sedangkan dalam fiqh terdapat beberapa pendapat ulama yang secara eksplisit menunjukkan adanya tuntutan berijtihad.

2. Ulama yang Setuju dengan *Taqnīn al-Ahkām* (Pro-*taqnīn*)

Abu Hanifah mengatakan, “seorang penguasa boleh mewajibkan para hakim untuk memutuskan suatu masalah menggunakan madzhab tertentu”. Pendapatnya tersebut ditentang oleh kedua muridnya yaitu Abu Yusuf dan Muhammad bin al-Hasan. Pendapat Abu Hanifah tersebut menegaskan bahwa wewenang untuk mengadili dibatasi oleh tempat, waktu, dan diberikan kepada orang tertentu pula. Jika penguasa mengangkat seorang sebagai hakim maka jabatan itu dibatasi pada waktu dan tempat tertentu. Hal ini dikarenakan orang tersebut adalah petugas sebagai wakil penguasa. Jika penguasa membatasi hakim dan melarangnya menggunakan putusan atas madzhab yang ada maka hakim tidak melakukannya (mengikuti penguasa). Ia hanya boleh memutuskan berdasarkan kitab undang-undang yang telah disahkan penguasa.⁴¹

Mayoritas ulama kontemporer memperbolehkan *taqnīn al-ahkām*, diantaranya adalah Shalih Ibn Ghashun, Abdul Majid Ibn Hasan, Abdullah Ibn

³⁹Afifuddin Muhajir, *Fiqh Tata Negara....*, 160.

⁴⁰Afifuddin Muhajir, *Fiqh Tata Negara....*, 160-161.

⁴¹Jaenudin, “Pandangan Ulama Tentang Taqnin Ahkam” *‘Adliya; Jurnal Hukum dan Kemanusiaan*, No. 1, Vol. 11 (2017), 47.

Mani', Abdullah Khayyath, Muhammad Ibn Jabir, Rasyid bin Hunain. Selain mereka juga terdapat ulama masa kini seperti Musthafa al-Zarqa, Muhammad Abu Zahrah, Yusuf al-Qardhawi dan Wahbah al-Zuhaili.⁴² Ada beberapa dasar yang digunakan untuk memperkuat asumsi mereka, sebagian dari dasar yang digunakan untuk memperkuat pendapatnya tersebut adalah:

a. Al-Qur'an

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا.

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (al-Qur'an) dan Rasul (sunnah), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari akhir. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya".

Ayat di atas menjelaskan adanya tuntutan patuh atau taat kepada Allah dalam artian perintah-perintah Allah lewat al-Qur'an dan patuh pula kepada Rasul (utusan) Allah, selain itu ayat ini juga menjelaskan adanya perintah untuk patuh kepada "ulil amri"⁴³, pemimpin atau orang yang memiliki wewenang kekuasaan. Berdasarkan definisi *taqin* atau *qanun* yang merupakan perundang-undangan yang sifatnya mengikat, sudah disepakati dan ditetapkan oleh pemerintah.

b. Diantara sekian banyak hakim, justru ada yang perlu diikat dengan *taqin* agar tidak sembarangan dalam membuat keputusan. Sebab tidak semua hakim

⁴²Jaenudin, "Pandangan Ulama Tentang Taqin...", 47.

⁴³Ahmad Mustafa al-Marāghi menjelaskan yang dimaksud "ulil amri" adalah pemerintah (pemimpin). Baik pemerintah tersebut yang tertinggi atau pemerintah yang ada di bawahnya, dimana tugasnya adalah memelihara ke maslahatan umat manusia. Dengan demikian aturan-aturan yang dibuat oleh pemerintah untuk kemaslahatan manusia wajib ditaati selama aturan-aturan tersebut tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan al-Hadis. Sedangkan menurut imam Karakhi yang dimaksud "ulil amri" adalah pemimpinnya orang muslimin dimasa Nabi dan masa-masa setelahnya dan termasuk dalam hal "ulil amri" adalah *khulafā' al-Rāshidūn*, *qādi* dan para pemimpin perang. Ada yang mengemukakan pula bahwa yang dimaksud "ulil amri" adalah para ulama atau pemuka-pemuka agama. Lihat: Ahmad Mustafa al-Marāghi, *Tafsīr al-Marāghi*, Vol. 5 (Mesir: t.p., 1946), 72. Lihat pula: Sulaimān bin 'Umar al-'Ajlī al-Jamal, *al-Futūhāt al-Ilāhiyah bi Taudīh Tafsīr Jalālain li al-daqa'iq al-Khāfiyah*, Vol. 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 2011), 73.

memiliki kemampuan untuk men-*tarjih* atau memilih salah satu diantara sekian banyak pendapat. Selain itu, hakim yang bisa berijtihad dengan sendirinya sudah menjadi mahluk langka, bahkan boleh dikatakan tidak ada pada zaman sekarang.⁴⁴

- c. Emosi dan kepentingan pribadi hakim selalu dikhawatirkan berpengaruh terhadap pengambilan keputusan. Kekhawatiran tersebut menjadi besar apabila tidak ada acuan hukum yang berupa *taqnīn* atau *qanūn*.⁴⁵
- d. Dengan adanya *taqnīn* atau *qanūn*, masyarakat memiliki pengetahuan tentang hal yang boleh atau harus dilakukan dan yang tidak boleh dilakukan. Dengan demikian, orang yang sedang berperkara memiliki pengetahuan tentang arah keputusan hakim, meskipun secara global.⁴⁶
- e. Pendapat ulama yang setuju dengan adanya *taqnīn* atau *qanūn* ini dinilai lebih kuat serta lebih realistis jika diterapkan pada masa sekarang. Selain itu kehadiran kitab undang-undang juga dinilai tidak menjadi penghalang bagi hakim untuk berijtihad, berkreasi dan berinovasi.

Adanya *ikhtilaf* (perbedaan pendapat) dikalangan ulama antara setuju dan tidak setuju atas penerapan sesuatu baik itu hukum atau yang lainnya merupakan ciri khas tersendiri dalam dunia ke-Islaman. Afifuddin Muhajir lebih memilih pendapat yang kedua yaitu *pro-taqnīn*, menurutnya adanya *taqnīn* atau *qanūn* yang harus dipatuhi oleh para hakim, masih menyisakan dua ruang agar seorang hakim beraktivitas dengan ijtihad.

Pertama, ijtihad ketika tidak ada teks hukum. sebuah jargon yang menyatakan bahwa teks hukum jumlahnya terbatas dan peristiwa hukum tidak terbatas (النصوص تناهي و الوقائع لا تتناهي), merupakan realitas hukum yang tidak bisa dipungkiri. Berpegang pada jargon tersebut, *fuqaha'* meniscayakan terus dibukanya pintu ijtihad sepanjang zaman, baik untuk melahirkan ketentuan hukum bagi kasus-kasus yang belum ada ketentuan hukumnya, maupun untuk menelaah kembali (*reviue*) ketentuan-ketentuan hukum yang sudah ada, tetapi dinilai tidak relevan dengan kondisi zaman.⁴⁷

Keterbatasan teks tidak hanya diperuntukkan untuk al-Qur'an dan al-Hadist, tetapi undang-undang juga mengalami keterbatasan. Seberapa luas undang-undang itu terkodifikasi tetap saja tidak mungkin menjangkau semua

⁴⁴Afifuddin Muhajir, *Fiqh Tata Negara*...., 161.

⁴⁵Afifuddin Muhajir, *Fiqh Tata Negara*...., 161.

⁴⁶Afifuddin Muhajir, *Fiqh Tata Negara*...., 161-162.

⁴⁷Afifuddin Muhajir, *Fiqh Tata Negara*...., 162-163.

persoalan atau kasus yang terjadi di masyarakat. Sementara itu, seorang hakim dituntut untuk memberikan putusan dalam setiap perkara yang dihadapi. Pada saat posisi inilah peran ijtihad seorang hakim menjadi penentu putusnya sebuah persoalan hukum.

Kedua, ijtihad dalam tataran penerapan teks hukum. Bagi sebagian kalangan, telah lumrah bahwa adanya ijtihad tidak hanya bertujuan melahirkan hukum dari al-Qur'an dan sunnah secara langsung atau tidak langsung, melainkan juga dalam rangka menerapkan ketentuan hukum yang sudah siap pakai pada suatu kasus. Ijtihad dalam bentuk ini tetap diperlukan meskipun ketentuan hukum yang hendak diterapkan sangat jelas dan tegas, karena diambil dari dalil yang *qath'i* dari segi *wurud* (datangnya dari wahyu) dan *dalalah*-nya (indikasi hukumnya).⁴⁸

Dengan demikian, adanya *taqin* atau butiran peraturan yang sudah terkodifikasi kedalam kitab undang-undang tidak membuat hakim terbelenggu dengan tercegahnya melakukan ijtihad. Justru dengan adanya kodifikasi undang-undang ini seorang hakim diharapkan lebih banyak lagi dalam melakukan pertimbangan (ijtihad) dalam menetapkan hukum.

Legislasi Hukum Perdata Islam dalam Hukum Nasional di Indonesia

Pasca-jatuhnya kerajaan Islam terakhir, Turki Ustmani, pada abad ke-19 M, penjajahan barat mulai memasuki wilayah-wilayah kekuasaan Islam. Isu negara bangsa dengan tingkat keragaman penduduk mulai banyak di gulirkan oleh banyak kalangan. Menurut para negarawan dan pemuka agama adanya pengangkatan isu negara bangsa bertujuan untuk merumuskan kembali sistem ketatanegaraan yang sesuai dengan semangat perubahan. Berbagai tantangan dan harapan ikut mendorong mereka agar mencari penyelesaian, baik secara politis maupun akademis. Lalu sistem *syura* atau demokrasi yang pernah tersemai pada periode pemerintahan keempat dalam Islam (*kebulafa al-rasyidun*) kembali diembuskan dalam berbagai forum dan kesempatan.⁴⁹

Indonesia sebagai negara dengan tingkat keragaman penduduk yang terbilang sangat tinggi ikut mewacanakan bentuk dan dasar negara yang hendak dirumuskan. Setelah merdeka dari kungkungan penjajah pada tahun 1945, para pemuka dan *founding father* republik ini sepakat bahwa sitem pemerintahan yang

⁴⁸Afifuddin Muhajir, *Fiqh Tata Negara....*, 162-163.

⁴⁹Afifuddin Muhajir, *Fiqh Tata Negara....*, 21.

akan digunakan adalah demokrasi⁵⁰, sementara Pancasila menjadi dasar dan idiologi dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

As'ad Said Ali mengatakan dalam kutipan Afifuddin Muhajir dalam bukunya *Fiqh Tata Negara*, bahwa adanya Pancasila merupakan suatu konsensus dasar yang menjadi syarat utama terwujudnya bangsa yang demokratis. Ia juga mengemukakan bahwa ide pemikiran politik yang ada di dalam Pancasila merupakan racikan sempurna yang dapat memberikan solusi demi terwujudnya negara demokrasi dengan segmen penduduk yang sangat majemuk. Para pendiri negeri ini sangat kreatif dengan mengambil jalan tengah antara dua pilihan ekstrem yaitu negara sekuler dan negara agama. Mereka menyusun dengan rumusan imajinatif, yakni negara berdasarkan atas Ketuhanan Yang Maha Esa.⁵¹

Seperti yang telah diketahui bersama bahwa Indonesia bukanlah negara dengan paham teokrasi. Yaitu, menuntut adanya negara dan agama dipahami sebagai dua hal yang tidak dapat dipisahkan. Yakni dijalankan berdasarkan firman-firman tuhan sehingga tata kehidupan masyarakat, bangsa dan negara dilakukan dengan titah tuhan dalam kehidupan umat manusia. Pada dasarnya, paham ini akan melahirkan konsep negara agama dengan menjadikan agama resmi sebagai hukum positif. Bukan pula paham sekuler, yang memisahkan antara agama dan negara secara diamentral. Paham ini melahirkan konsep agama dan negara merupakan dua etnis yang berbeda dan satu sama lain mempunyai garapan masing-masing sehingga tidak boleh ada intervensi diantara keduanya.⁵² Akan tetapi, Indonesia adalah negara hukum (*rechtsstaat*) dengan sistem demokrasi.⁵³ Antara agama dan negara di Indonesia tidak dapat dipisahkan sehingga ada relasi diantara keduanya. Agama dan negara merupakan hal yang berbeda. Namun, keduanya keduanya dipahami saling membutuhkan secara timbal balik. Sebagaimana ungkapan Afifuddin Muhajir, bahwa hadirnya negara merupakan sebuah konsekuensi logis dari adanya aturan-aturan syariat yang tidak mungkin terlaksana tanpa kehadiran negara. Dengan demikian, kehadiran negara menjadi syarat dan instrumen bagi terlaksananya aturan-aturan syariat.⁵⁴

⁵⁰Negara Demokrasi adalah sistem dimana seorang pemerintah memberi kekuasaan sepenuhnya kepada rakyat.

⁵¹Afifuddin Muhajir, *Fiqh Tata Negara; Upaya Mendialogkan Sistem Ketatanegaraan Islam*, 21.

⁵²Afifuddin Muhajir, *Fiqh Tata Negara*...., 41.

⁵³*Pasal 1 ayat (3) Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945.*

⁵⁴Afifuddin Muhajir, *Fiqh Tata Negara*...., 69.

Adanya timbal balik bahwa agama membutuhkan negara sebagai instrumen dalam melestarikan dan mengembangkan agama. Begitu pula sebaliknya, negara membutuhkan agama dalam pembinaan moral, etika dan spiritualitas. Timbal balik inilah yang kemudian disebut dengan paradigma. Dalam konteks ke-Indonesia-an paradigma seperti ini disebut dengan paradigma simbolik, dimana kedudukan hukum Islam menempati posisi strategis sebagai sumber legitimasi untuk menegakannya dalam porsi yang proporsional.⁵⁵

Meski Islam menjadi agama dengan penganut terbanyak di Indonesia bahkan di dunia. Namun, Indonesia bukanlah sebuah negara Islam tetapi sebuah negara Nasional yang tidak memberi tempat pada umat Islam untuk melaksanakan hukum Islam tetapi juga kepada umat-umat penganut agama lain dalam hal ini Kristen Protestan, Khatolik, Hindu dan Budha. Akan tetapi, secara formal negara juga tidak sepenuhnya menutup mata dari pelaksanaan hukum Islam sehingga di samping punya landasan dokmatik pada ajaran agama, keberadaan umat Islam juga didukung oleh umatnya dan untuk sebagian mempunyai landasan formal dari kekuasaan negara Republik Indonesia.⁵⁶ Berhubung Indonesia sebagai negara hukum. Maka, hukum agama di Indonesia diposisikan sebagai sumber hukum materiil (dalam Islam; *fiqh*) sedang hukum tertulis seperti perundang-undangan disebut sebagi hukum formil atau formal.

Legislasi hukum Islam ke dalam sistem hukum nasional di Indonesia perlu adanya peran lembaga-lembaga yang berwenang dalam pembentukan perundang-undangan. Ada lembaga yang berperan penting dalam hal melegislasikan sebuah produk hukum, lembaga tersebut diistilahkan dengan nama legislatif.⁵⁷ Lembaga ini mempunyai kedudukan yang sangat strategis dalam sitem tata kelola negara, tak terkecuali dalam hal melegislasi sebuah produk hukum menjadi undang-undang.

⁵⁵Ujang Ruhyat Syamsoni, "Taqnin al-Ahkam (Legislasi Hukum Islam ke dalam Hukum Nasional)" *Nur El-Islam*, No. 2, Vol. 2 (Oktober 2015), 188.

⁵⁶Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: CV Akademika Pressindo, 2010), 1.

⁵⁷Pemerintahan Indonesia menerapkan teori trias politika. Trias politika merupakan pembagian kekuasaan pemerintah menjadi tiga bidang yang memiliki kedudukan sejajar. 1). Legislatif: bertugas membuat undang-undang. Seperti, Dewan Perwakilan Rakyat (DPR). 2). Eksekutif: bertugas menerapkan atau melaksanakan undang-undang. Seperti, Presiden dan Wakil Presiden. 3). Yudikatif: bertugas mempertahankan pelaksanaan undang-undang. Seperti, Mahkamah Agung (MA) dan Mahkamah Konstitusi (MK).

Berdasarkan sejarah perkembangannya, hukum Islam masuk di Indonesia bersamaan masuknya agama Islam di negeri ini.⁵⁸ Pada zaman VOC kedudukan hukum Islam dalam bidang ke keluarga di akui bahkan dikumpulkan dalam sebuah kumpulan peraturan yang dinamakan *compendium freyer*, serta pada masa itu sudah dibuat kumpulan hukum perkawinan dan kewarisan Islam untuk daerah Cirebon, Semarang dan Makasar. Selain itu pada tahun 1937 pemerintah Hindia-Belanda mengeluarkan kewarisan dari kewenangan Peradilan Agama di Jawa dan Madura. Setelah Indonesia merdeka, hukum Islam yang berlaku terserak-serak di berbagai kitab fiqh dengan pendapat yang beragam. Undnag-Undang Nomor 22 Tahun 1946 dan Undang-Undang Nomor 32 Tahun 1954 dimaksudkan untuk memenuhi kebutuhan mendesak akan adanya kesatuan dan kepastian hukum dalam pencatatan nikah, talak dan rujuk umat Islam.⁵⁹

Terkait proses legislasi hukum Islam itu sendiri ada dua langkah yang harus dilalui, yaitu proses demokrasi dan program legislasi nasional (prolegnas)⁶⁰. Proses demokrasi harus melalui musyawarah mufakat yang kemudian hasil musyawarah tersebut nantinya dituangkan kedalam program legislasi nasional (prolegnas). Hukum Islam yang berupa materiil (*fiqh*) untuk menjadi hukum positif diperlukan kajian lebih mendalam melalui beberapa naskah akademik karena menyangkut tujuan dari berbagai macam aspek. Baik sosiologis, politis, ekonomis maupun filosofis. Hal ini sebagaimana diatur dalam undang-undang No. 10 tahun 2004 yang kemudian di ubah menjadi undang-undang No. 12 tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-

⁵⁸Terdapat tiga teori tentang masuknya Islam ke Nusantara. *Pertama teori Gujarat (India)*; awal penyebaran Islam di Indonesia pada abad ke-13 M. Tempat asalnya Gujarat dan pelakunya adalah para pedagang India yang telah memeluk agama Islam. *Kedua teori Mekkah (Arab)*; penyebaran Islam terjadi pada abad ke-7 M sedang pelakunya terdapat dua versi ada yang berpendapat dari Gujarat, sedang pendapat lain mengatakan dari daerah Timur Tengah yaitu Mekkah. *Ketiga teori Persia*; Islam masuk ke Nusantara berasal dari Persia, singgah di Gujarat dan hal ini terjadi pada abad ke-13 M. Lihat: A. Malthuf Siroj, *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia; Telaah Kompilasi Hukum Islam* (Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2012), 1-2.

⁵⁹A. Basiq Djalil, *Peradilan Agama di Indonesia* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2012), 108.

⁶⁰Prolegnas disusun oleh DPR bersama Pemerintah yang dalam penyusunannya dikordinasikan oleh DPR. Kordinasi yang dilakukan oleh DPR merupakan konsekuensi logis dari hasil amandemen pertama UUD 1945 yang menggeser penjuror atau titik berat pembentukan undang-undang dari pemerintah ke DPR.

Undang-undang. Setelah melalui sejarah yang cukup panjang akhirnya ada beberapa norma-norma hukum Islam yang sudah menjadi hukum positif. Seperti, yang berkaitan dengan akuntabilitas publik atau tanggung jawab publik, yaitu undang-undang tentang zakat⁶¹, wakaf⁶², haji⁶³, peradilan agama⁶⁴, bank syariah⁶⁵ dan Kompilasi Hukum Islam (KHI)⁶⁶.

Berdasarkan pasal 15 ayat (1) Undang-Undang Nomor 10 tahun 2004 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undang menegaskan bahwa, “*perencanaan penyusunan undang-undang dilakukan dalam satu Program Legislasi Nasional*”.⁶⁷ Berdasarkan hal tersebut, dapat dipahami bahwa prolegnas merupakan “wadah” politik hukum (untuk jangka waktu tertentu). Ayat (2) setelahnya menegaskan, “*perencanaan penyusunan peraturan daerah dilakukan dalam suatu Program Legislasi Daerah*”.⁶⁸ Dengan demikian dapat dipahami bahwa pembentukan undang-undang atau legislasi ditangani pemerintah mulai dari tingkat pusat hingga daerah. Dapat disimpulkan bahwa dengan adanya prolegnas setiap jenis undang-undang yang akan dibuat untuk jangka tertentu sebagai politik hukum.

Berdasarkan pembahasan di atas, prolegnas dapat dianggap baik sebagai isi atau materi hukum yang akan dibuat atau sebagai instrumen mekanisme perencanaan hukum. Sebagai isi hukum, prolegnas memuat daftar rencana materi-materi hukum (RUU) yang akan dibentuk dalam periode tertentu guna meraih tahap tertentu dalam mencapai cita-cita bangsa dan tujuan negara. Sebagai instrumen perencanaan hukum, prolegnas menentukan cara dan prosedur yang harus ditempuh agar pembentukan undang-undang tidak keluar dari landasan dan arah konstitusionalnya. Dengan demikian, prolegnas merupakan potret politik hukum nasional yang memuat tentang rencana materi sekaligus merupakan instrumen (mekanisme) pembuatan hukum.

⁶¹*Undang-Undang No. 23 Tahun 2011 Tentang Pengelolaan Zakat.*

⁶²*Undang-Undang No. 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf.*

⁶³*Undang-Undang No. 8 Tahun 2019 Tentang Penyelenggaraan Haji dan Umrah.*

⁶⁴*Undang-Undang No. 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama.*

⁶⁵*Undang-Undang No. 21 Tahun 2008 Tentang Perbankan Syariah.*

⁶⁶Kompilasi Hukum Islam (KHI) merupakan Instruksi Presiden (Inpres) Nomor 1 Tahun 1991 tanggal 10 Juni 1991.

⁶⁷*Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 10 Tahun 2004 Tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undang.*

⁶⁸*Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 10 Tahun 2004 Tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undang.*

Kesimpulan

Pada masa sekarang ini, *qanūn* dipandang sebagai legislasi hukum Islam, yakni aturan syara' yang bersifat *living law* oleh pemerintah dijadikan bersifat mengikat dan berlaku secara umum. Lahirnya *qanūn* (legislasi hukum Islam) dalam era moderen dalam suatu sisi dianggap sebagai kemajuan Islam dalam mengembangkan syariat-Nya serta menegakkan hukum-hukum yang ada di dalamnya. Atas dasar ini, sebagian ulama menganggap formulasi hukum Islam sebagai suatu yang penting, sebagai panduan putusan hukum bagi para hakim dalam memutuskan masalah yang sama di peradilan yang berbeda-beda.

Secara praktik keagamaan, hukum Islam sudah mulai diterapkan pada masa itu. Namun secara tertulis pemberlakuan hukum Islam di Indonesia ada sejak zaman VOC, dimana kedudukan hukum Islam dalam bidang ke keluargaan di akui bahkan dikumpulkan dalam sebuah kumpulan peraturan yang dinamakan *compendium freyer*, serta pada masa itu sudah dibuat kumpulan hukum perkawinan dan kewarisan Islam untuk daerah Cirebon, Semarang dan Makasar. Selain itu pada tahun 1937 pemerintah Hindia-Belanda mengeluarkan kewarisan dari kewenangan Peradilan Agama di Jawa dan Madura. Setelah Indonesia merdeka, hukum Islam yang berlaku terserak-serak di berbagai kitab fiqh dengan pendapat yang beragam. Undnag-Undang Nomor 22 Tahun 1946 dan Undang-Undang Nomor 32 Tahun 1954 dimaksudkan untuk memenuhi kebutuhan mendesak akan adanya kesatuan dan kepastian hukum dalam pencatatan nikah, talak dan rujuk umat Islam.

Berhubung Indonesia sebagai negara hukum. Maka, hukum agama di Indonesia diposisikan sebagai sumber hukum materiil (dalam Islam; *fiqh*) sedang hukum tertulis seperti perundang-undangan disebut sebagai hukum formil atau formal. Legislasi hukum Islam ke dalam sistem hukum nasional di Indonesia perlu adanya peran lembaga-lembaga yang berwenang dalam pembentukan perundang-undangan. Ada lembaga yang berperan penting dalam hal melegislasikan sebuah produk hukum, lembaga tersebut diistilahkan dengan nama legislatif.

Daftar Pustaka

Abdu al-Bar, Muhammad Zakī. 1986. *Taqnīn al-Fiqh al-Islāmī; al-Mabdā' wa al-Manhaj wa al-Tatbbīq*. Qatar: Idarah Ihya' al-Turats al-Islāmī.

- Abdurrahman. 2010. *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: CV Akademika Pressindo.
- Abu Zaid, Bakr bin Abdullāh. 1996. *Fiqh al-Nawāzil; Qadlāyā Fiqhiyah Mu'ashirah*. Vol. 1. Beirut: Muassasah al-Dirāsah.
- al-Anshorī, Zakariya. t.t. *Ghāyah al-Wushūl Syarh Lubbu al-Ushūl*. Surabaya: al-Hidāyah
- Ali, Atabik & Muhdlor, A. Zuhdi. t.t. *Kamus Kontemporer: Arab-Indonesia*. Yogyakarta: Multi Karya Grafika.
- al-Jamal, Sulaimān bin 'Umar al-'Ajlī. 2011. *al-Futūhāt al-Ilābiyah bi Taudih Tafsīr Jalālain li al-daqa'iq al-Khāfiyah*. Vol. 2. Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
- al-Malībārī, Zain al-Dīn bin Abdu al-'Azīz. t.t. *Fath al-Mu'im*. t.tp: Gerbang Andalus.
- al-Marāghi, Ahmad Mutofa. 1946. *Tafsīr al-Marāghi*. Vol. 5. Mesir: t.p.
- al-Qaththān, Mannā'. 1997. *Tarikh al-Tasyri' al-Islāmi; al-Syari'ah wa al-Fiqh*. Riyad: Maktabah al-Ma'arif li al-Nasyri wa al-Tauzi'.
- al-Qur'ān.
- al-Zarqā, Musthafa Ahmad. 2004. *al-Madkhal al-Fiqh al-'Amī*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Qalam.
- Anis, Ibrahim. 1987. *al-Mu'jam al-Wasīth*. Vol. 2. Beirut: Dar al-Ilmiyah.
- Djalil, A. Basiq. 2012. *Peradilan Agama di Indonesia* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group).
- Fuad, Mahsun. 2005. *Hukum Islam Indonesia; dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*. Yogyakarta: LKIS.
- Ibn Hamdūn. t.t. *Hasyiyah Ibn Hamdūn*. Vol. 1. Surabaya: al-Hidayah.

- Ibn Taimiyah, Ahmad. 2004. *Majmū' Fatāwā*, Vol. 35. Madinah: Wizārah al-Syu'ūn al-Islāmiyah wa al-Awqāf wa al-Da'wah wa al-Irsyād.
- Jaenudin, 2017. "Pandangan Ulama Tentang Taqnin Ahkam" *'Adliya; Jurnal Hukum dan Kemanusiaan*. No. 1, Vol. 11:
<https://Journal.uinsgd.ac.id/index.php/adliya/article/download/4851/pdf>. (diakses pada 3 Maret 2020).
- Mubarok, Jaih. 2006. *Hukum Islam*. Bandung: Benang Merah Press.
- Muhajir, Afifuddin. 2017. *Fiqh Tata Negara; Upaya Mendialogkan Sistem Ketatanegaraan Islam*. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Munawwir, Ahmad Warson. 1997. *Kamus al-Munawwir: Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progressif.
- Rohidin. 2016. *Pengantar Hukum Islam dari Semenanjung Arabia Sampai Indonesia*. Yogyakarta: Lintang Rasi Aksara Books.
- Siroj, A. Malthuf. 2012. *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia; Telaah Kompilasi Hukum Islam*. Yogyakarta: Pustaka Ilmu.
- Syamsoni, Ujang Ruhyat. 2015. Taqnin al-Ahkam (Legislasi Hukum Islam ke dalam Hukum Nasional). *Nur El-Islam*. No. 2, Vol. 2:
<https://www.neliti.com/publication/226413/taqnin-al-ahkam-legislasi-hukum-islam-ke-dalam-hukum-nasional>. (diakses pada 5 Maret 2020).
- Syarif, Mujar Ibnu & Zada, Khamami. 2008. *Fiqh Siyasah; Doktrin dan Pemikiran Politik Islam*. t.tp: Erlangga.
- Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945.*
- Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 10 Tahun 2004 Tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan.*
- Wahyuni, Abdullah Tri. 2004. *Peradilan Agama di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Yazid, Imam. 2015. “Taqnin al-Ahkam; Sejarah, Keabsahan dan Tantangan di Indonesia” *al-Mashlahah Journal Hukum dan Pranata Sosial Islam*, No. 05, Vol. 3:

<https://jurnal.staialhidayahbogor.ac.id/index.php/am/article/download/140/138>. (diakses pada 3 Maret 2020).

Zaidan, Abdul Karim. 1969. *al-Madkhal li al-Darasah al-Syari'ah al-Islamiyah*. Beirut: Resalah Publisher.