

OTORITAS DALAM HUKUM ISLAM: ANTARA TRANSFORMASI DAN KRISIS DALAM SISTEM NEGARA MODERN

Ahwan Fanani*

Abstrak : Tulisan ini hendak melihat bagaimana transformasi dan krisis otoritas yang terjadi dalam bingkai hukum Islam. Untuk keperluan ini, penulis membandingkan teori otoritas yang digagas oleh Weber dan Hallaq. Hallaq menyatakan bahwa otoritas yang berkembang dalam tradisi hukum Islam adalah otoritas epistemis yang berpusat pada para ahli hukum Islam (*al-fuqaha*). Otoritas ini ditandai dengan kemampuan mereka menerjemahkan maksud Tuhan dalam bentuk rumusan hukum. Akan tetapi seiring dengan munculnya era modern, otoritas epistemis ini digeser oleh otoritas yang oleh Hegel disebut dengan otoritas legal-rasional. Munculnya otoritas ini dalam bingkai hukum Islam ditandai dengan regulasi pemerintah, utamanya dalam persoalan hukum kekeluargaan dalam bentuk kodifikasi hukum Islam.

Kata kunci : hukum Islam, otoritas, otoritas legal-rasional, otoritas epistemis, modernitas, mujtahid.

PENDAHULUAN

Hukum Islam merupakan hasil dialektika otoritas yang didukung oleh wahyu dengan konteks sosialnya.

* Penulis adalah Dosen Fakultas Tarbiyah IAIN Walisongo Semarang.

Pembentukan hukum Islam semenjak awal terjadi melalui proses dialektis di mana elemen-elemen tradisi masyarakat diambil, dimodifikasi, dan dihapus sesuai dengan nilai moral yang ingin ditanamkan oleh Islam. Perubahan tradisi tersebut tidak berjalan secara revolusioner, melainkan melalui proses evolusi. Perubahan tersebut dapat terjadi karena adanya proses transformasi otoritas sehingga perubahan memiliki legitimasi di masyarakat. Al-Qur'an menjadi legitimasi pertama dan utama dalam perubahan tradisi masyarakat Arab pra-Islam menuju tradisi Islam karena al-Qur'an membangun otoritas karismatis dalam diri Nabi Muhammad.

Beberapa perubahan telah dilakukan oleh al-Qur'an terhadap tradisi masyarakat pra-Islam. Perubahan yang terjadi dalam bidang hukum keluarga dipandang sebagai pencapaian terbesar al-Qur'an dalam bidang hukum.¹ Pernikahan, bersama dengan waris, membentuk hukum perdata Islam dan menjadi elemen paling jelas dan tegas dalam skema hukum Islam. hukum keluarga, khususnya mengenai pernikahan, mencerminkan penataan al-Qur'an terhadap pranata sosial dasar di masyarakat Arab, yang pengaruhnya tetap terasa sampai saat ini.

Pranata yang didukung oleh Islam adalah sebuah pranata yang lahir dalam sebuah masyarakat tradisional, yaitu masyarakat yang dibimbing oleh nilai-nilai dan kesucian tradisi, bukan oleh hukum positif yang dihasilkan oleh organisasi negara. Dalam konteks tersebut, hukum-

¹ Baca pendahuluan dan bab pertama buku Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960).

hukum bersifat arbitratif dan moral. Otoritas yang berkerja dalam sebuah sistem sosial tradisional tersebut adalah otoritas tradisi yang diselenggarakan oleh orang-orang yang mendapatkan legitimasi dari masyarakat karena keturunan.

Pada perkembangannya, institusi ulama adalah pemegang otoritas keagamaan dalam Islam. Meskipun ulama dalam Islam, terutama di kalangan sunni, tidak memiliki organisasi keulamaan seperti dalam sistem gereja Katholik, ulama memainkan peran penting dalam sejarah Islam. Ulamalah yang dipandang sebagai penerjemah pesan Tuhan, setelah Rasulullah wafat. Ulama juga berfungsi sebagai pemberi fatwa ketika muncul persoalan di kalangan umat Islam. Peradilan dalam sejarah Islam diisi oleh para ulama dengan referensi hukum hasil dari *ijtihad*, bukan hukum hasil legislasi lembaga legislatif.

Problem muncul tatkala hukum keluarga Islam, khususnya yang menyangkut pernikahan, bersentuhan dengan negara modern. Negara modern melahirkan sebuah sistem kekuasaan politik baru, dimana legitimasi aparatusnya tidak diperoleh melalui tradisi, melainkan dari aturan hukum formal. Sistem otoritas yang membentuk negara modern tersebut adalah sistem otoritas legal-rasional.

Munculnya otoritas baru tersebut menimbulkan beberapa problem dalam pelaksanaan hukum Islam. Problem tersebut paling tampak terkait dengan hukum keluarga, khususnya yang menyangkut pernikahan dan perceraian. **Pertama**, pernikahan dan perceraian dalam hukum Islam berada di antara wilayah, yaitu wilayah

sakral dan wilayah profan.² Pernikahan sebagai akad adalah bagian mu'amalah, tetapi sebagai sebuah perjanjian yang diperintahkan Allah dan Rasul-Nya dengan prosedur yang ditentukan oleh *nas*, pernikahan dan perceraian ia juga menjadi bagian ibadah. Ketika aturan negara, sebagai produk kekuasaan yang temporal dan profan tersebut turut campur dalam urusan pernikahan, muncul resistensi dari sebagian pihak yang merasa beberapa aturan negara tidak sesuai dengan aturan syariat. Contoh tersebut dapat dilihat dalam perceraian, yang menurut Undang-undang nomor 1 tahun 1974 baru sah apabila dilakukan di depan sidang pengadilan, padahal dalam aturan fikih perceraian telah jatuh begitu suami secara sepihak menyatakannya.

Kedua, dengan dimasukkannya beberapa elemen pernikahan dan perceraian dalam wilayah peradilan muncul konflik antara otoritas, yaitu antara otoritas tradisional, yaitu para ulama, dengan otoritas rasional-legal, yaitu para aparat peradilan. Kasus ketegangan antara dua otoritas tersebut di antaranya adalah resistensi sebagian ulama terhadap pencatatan pernikahan. Berdasarkan tradisi fikih Islam, pernikahan telah diatur ketentuannya melalui syarat dan rukun nikah. Munculnya Undang-undang nomor 1 tahun 1974 mewajibkan setiap pernikahan dicatatkan. Pada prakteknya, pencatatan nikah tetap dipandang sebagian otoritas tradisional bukan sebagai tuntutan dalam pelaksanaan pernikahan sehingga

² Ziba Mir-Hosseini, *Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law, Iran and Morocco Compared* (London, New York: I.B. Taurist Ltd., 1993), 1.

pernikahan *sirri* (tidak tercatat) banyak terjadi di masyarakat.

Makalah ini adalah upaya untuk mengungkap bagaimana proses transformasi otoritas berkembang dalam tradisi hukum Islam. Transformasi otoritas adalah sebuah proses sosial yang memungkinkan hukum-hukum Islam yang dalam waktu panjang berada di luar legislasi negara dapat memiliki nilai praktis dan memiliki legitimasi di masyarakat muslim.

RASULULLAH: AGEN TRANSFORMASI OTORITAS DAN TRADISI

Islam datang bukan untuk mengubah seluruh tata sosial yang ada secara revolusioner, melainkan sebagai penyempurnaan atas nilai-nilai kebaikan yang ada di masyarakat. Rasulullah sendiri menyatakan bahwa beliau diutus untuk menyempurnakan akhlak yang mulia. Dengan demikian, visi utama Islam adalah nilai-nilai kebaikan bagi umat manusia. Visi tersebut terungkap dalam pandangan Mu'tazilah mengenai *al-husn wa al-qubh* (kebaikan dan keburukan). Bagi kalangan Mu'tazilah, akal manusia sebelum adanya syariat telah mampu mengenal kebaikan dan keburukan. Turunnya syariat adalah sebagai penegasan kembali nilai-nilai kebaikan manusia tersebut.³

³ Lihat uraiannya dalam Najm al-Din al-Tufi, *Syarah Mukhtasar al-Randab* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1987), Jilid 1 : 404-405.

Kelemahan Mu'tazilah adalah kurang mempertimbangkan kasus di mana ada adat yang dianggap sebagai tradisi mapan yang kemudian diubah oleh al-Qur'an. Karena itu, gagasan Ash'ariyah dan Maturidiyah mengenai posisi penting wahyu dalam menjustifikasi baik dan buruk dapat digunakan untuk menyempurnakan gagasan Muktaizilah.

Visi mengenai penyempurnaan tradisi yang baik dapat dilihat kembali dalam hubungan antara Islam dan tradisi Arab pra-Islam. Secara garis besar pola hubungan antara Islam dengan tradisi pra-Islam dapat dibagi menjadi tiga: 1) adopsi dan adaptasi, 2) modifikasi, dan 3) pembatalan. Secara umum, tradisi (adat) tetap menjadi bagian penting dalam pembentukan hukum Islam karena ayat-ayat hukum al-Qur'an di antaranya turun dalam konteks perdebatan yang terkait dengan tradisi.

Contoh yang jelas adalah turunnya ayat-ayat tentang poligami,⁴ pernikahan dengan janda anak angkat,⁵ dan pemberian harta waris bagi anak perempuan dan anak laki-laki yang masih kecil.⁶ Ayat-ayat tersebut bisa dipahami dalam kaitannya dengan tradisi Arab yang berlaku. Perubahan yang dilakukan oleh Al-Qur'an utamanya ditujukan untuk mengubah sebuah norma sosial. Norma dalam sebuah masyarakat tradisional adalah norma yang dibangun di atas otoritas tradisi, yaitu nilai-nilai yang dianggap suci oleh masyarakat yang dianggap berasal dari

⁴ Q.S. al-Nisa' (4): 3

⁵ Q.S. al-Ahzab (33): 4-5

⁶ Q.S. al-Nisa' (4): 127

masa lalu. Perubahan dalam Islam terhadap tradisi hukum pra-Islam memang belum sepenuhnya mengubah sistem sosial tersebut secara keseluruhan. Pranata-pranata politik dan hukum masih dijalankan dengan otoritas tradisi.

Keberadaan hukum Islam merupakan pengubahan tradisi menjadi sebuah tradisi yang baru. Term tradisi tersebut dijawabantahkan secara baik dalam istilah *sunnah*. Orang-orang Arab menggunakan istilah *sunnah* untuk kebiasaan masa lalu dan perilaku yang patut dicontoh yang ditinggalkan nenek moyang dari kebiasaan mereka atau hukum adat. *Sunnah* dalam pengertian awalnya adalah praktek masyarakat atau perilaku individu yang mengandung elemen normatif.⁷

Sunnah umumnya selalu dikaitkan dengan tradisi yang mapan karena dalam masyarakat Arab pra-Islam belum ada institusi hukum formal. Hukum yang ada adalah tradisi-tradisi dan kebiasaan-kebiasaan yang beragam sesuai dengan kabilah-kabilah yang ada. Namun pengaruh dari agama-agama samawi pra-Islam pun telah ada seiring dengan penyebaran agama Yahudi dan Nasrani di kalangan orang-orang Arab.⁸

Substitusi norma sosial yang dilakukan oleh Islam pada dasarnya adalah sebuah penggantian tradisi dengan sebuah tradisi yang baru. Tradisi baru tersebut merupakan perpaduan tradisi pra-Islam dengan nilai baru yang dibawa oleh Islam. Islam memberikan sumber legitimasi

⁷ Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Islamabad: Islamic Research Institute, 1970, h. 85-86

⁸ Lihat 'Atiyyah Musharrafah, *al-Qaḍā' fī al-Islām*. (Tq: Shirkah al-Sharq al-Awsat, 1966), 13

bagi perubahan tradisi melalui nilai-nilai baru tersebut melalui wahyu (Al-Qur'an) dan secara historis direpresentasikan oleh Rasulullah. Perubahan tradisi pra-Islam ke dalam tradisi Islam dijumpai melalui otoritas karismatis yang dimiliki oleh Rasulullah.

Otoritas karismatis Rasulullah bersumber kepada dua hal. **Pertama** adalah kemampuan Rasulullah sebagai seorang *hakam* (arbitrator). Sejak awal, masyarakat Arab mengakui kemampuan dan kelebihan Rasulullah sebagai *hakam* sehingga memberinya gelar *al-Amīn* (yang dapat dipercaya). Ketika pertama kali hijrah di Madinah, Nabi Muhammad hanyalah pemimpin klan Muhajirin. Kenabiannya hanya diakui oleh minoritas di Madinah, tetapi otoritasnya sebagai arbitrator diterima oleh mayoritas masyarakat Madinah. Penerimaannya sebagai Nabi pada perkembangan selanjutnya membuatnya diterima sebagai pemimpin bagi semua masyarakat. Kekuasaan Nabi di Madinah tersebut berkembang seiring dengan perkembangan waktu dan pencapaian-pencapaian politik yang beliau raih di Madinah.⁹

Kedua, adalah legitimasi wahyu atas posisi Nabi Muhammad sebagai seorang tokoh yang harus diikuti. Tindakan-tindakan hukum Rasulullah seringkali mendapatkan legitimasi dari wahyu (otoritas transendental). Contoh yang jelas adalah kasus turunnya surat al-Nisa' ayat 52. Ayat tersebut turun dalam konteks persengketaan dua orang yang kemudian meminta

⁹ Lihat dalam Hichem Djait, "The Origins of The Islamic State", dalam Klaus Ferdinand dan Mehdi Muzafari, *Islam: State and Society* (London: Curzon Press, 1998), 1-15.

keputusannya dari Rasulullah. Karena tidak puas, salah satu dari mereka mencari penyelesaian dari pihak lain. Ketidakpuasan terhadap keputusan Nabi tersebut mendapatkan kecaman keras dari al-Qur'an.¹⁰

Transformasi terhadap tradisi yang dilakukan oleh Rasulullah dapat dilakukan karena kualitasnya yang menggabungkan kemampuan individu dan kapasitas sebagai Rasul Allah. Karena itulah, *sunnah* dalam Islam di antaranya mengacu kepada praktik Rasulullah. Rasulullah secara individual bisa menjadi sumber bagi tradisi-tradisi (*sunan*) yang baru.

Perubahan tradisi karena faktor otoritas Karismatis Nabi Muhammad tersebut tampak dalam praktek poligami. Dalam tradisi Arab, poligami adalah sebuah kebiasaan yang normal. Adat tidak memberikan batasan maksimal jumlah isteri yang boleh dinikahi.

Dengan turunnya surat al-Nisa ayat 3, terjadilah pembatalan poligami tak terbatas. Poligami yang tadinya tidak membatasi jumlah isteri yang boleh dinikahi, kemudian hanya dibatasi sampai kepada empat saja, dengan ketentuan harus adil. Rasulullah kemudian memerintahkan agar orang-orang yang memiliki isteri lebih dari empat untuk menceraikan istrinya kecuali empat saja.¹¹ Ketentuan tersebut memiliki perkecualian pada diri

¹⁰ Lihat riwayat-riwayat mengenai sebab turunnya surat al-Nisa' ayat 52 berikut penilaian kualitasnya dalam Ibnu Taymiyyah, *Sharh al-Ma'ali 'ala Shāhin al-Rasā'ī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 37-40.

¹¹ Muhammad bin Ali bin Muhammad al-Shawkanī, *Fatḥ al-Qadīr, al-Jāmi' liḥayāt al-Riwayāt wa al-Diḥāj min 'Ilal al-Taḥqīq* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), 1: 528.

Rasulullah sendiri. Besarnya karisma yang ia miliki membuatnya bisa mendapatkan hak istimewa atas tradisi yang baru terbentuk dengan keputusannya sendiri.

Wafatnya Rasulullah membuat otoritas tradisi yang berpijak kepada karisma beliau mengalami goncangan. Di antara indikasinya adalah munculnya klaim-klaim nabi dari beberapa kalangan, dan penolakan pembayaran zakat karena kewajiban zakat sangat terkait dengan keberadaan Rasulullah.

Para sahabat, yang dimulai oleh kekhilafahan Abū Bakr, melakukan restorasi tradisi Islam melalui tindakan politik. Absensnya otoritas karismatis yang melekat kepada Nabi Muhammad membuat hukum Islam harus menemukan otoritas baru. Otoritas tersebut kemudian diperoleh melalui kesepakatan sahabat (*ijma'* sahabat) dan dukungan kekuatan politik.

Para sahabat merupakan otoritas epistemis pertama dalam sejarah Islam. Perkembangan hukum Islam di *amṣar* (kota-kota garnisun Islam) selalu dikaitkan dengan otoritas sahabat yang hijrah ke kota tersebut. Perkembangan hukum di Kūfah, misalnya, dikaitkan dengan otoritas Ibnu Mas'ud, di Mesir dengan Amru bin al-'Aṣ, Syiria dengan Mu'āwiyah, Makkah dengan Ibnu 'Abbās, Madinah dengan 'Ali dan 'Abdullāh Ibn 'Umar.¹²

Sistematisasi otoritas epistemis semakin tegas dan kuat dengan lahirnya teori hukum Islam, yang ditulis oleh al-Shāfi'i. Otoritas epistemis kemudian selalu dikaitkan dengan tokoh yang dipandang sebagai pendiri madhhab.

¹² Ahmad Hasan. *The Early Development...*, 17, 20-21.

Aliran-aliran hukum klasik yang berpijak kepada tradisi hukum di kota-kota besar, seperti Kūfah dan Madinah, mengalami transformasi dan membentuk Madhhab Hanafi dan Maliki. Pijakan madhhab-madhhab hukum di Kūfah dan Madinah bukan kepada tradisi, melainkan kepada tokoh *mujtahid*. Tokoh-tokoh mujtahid itulah yang kemudian dipandang sebagai otoritas tertinggi madhhab hukum Hanafi dan Maliki.

Sementara itu, dua madhhab hukum lain, yaitu Shāfi'i dan Hanbali sejak awal dibangun di atas otoritas pendiri madhhab tersebut. Proses pembangunan sistem otoritas madhhab tersebut tidak dilakukan oleh pendiri madhhab itu sendiri, melainkan oleh para pengikut mereka yang mencoba mencari pengakuan publik melalui afiliasi kepada otoritas epistemis tersebut.

PERAN DAN BENTUK OTORITAS EPISTEMIS

Max Weber membagi otoritas menjadi tiga, yaitu legal-rasional, kharismatis, dan tradisional. Pembagian tiga otoritas tersebut didasarkan atas validitas klaim legitimasi yang dijadikan pijakan. **Pertama**, otoritas yang bersandar kepada legitimasi rasional, yaitu yang berpijak kepada legalitas pola aturan normatif dan formal. **Kedua**, otoritas yang bersandar kepada legitimasi tradisional, yaitu kepercayaan yang mapan, kesucian tradisi masa lalu, dan legitimasi orang-orang yang melaksanakan otoritas tersebut. **Ketiga**, otoritas yang bersandar kepada legitimasi karisma, yaitu yang berpijak pada kesucian tertentu, seperti kepahlawanan atau karakter teladan dari seorang

individu dan pola normatif yang ia ditunjukkan orang tersebut.¹³

Pembagian otoritas oleh Weber tersebut didasarkan atas kajian sosiologis yang ia lakukan. Ketiga otoritas versi Weber tersebut mencakup otoritas yang didasarkan atas organisasi modern (rasional-legal), otoritas yang didasarkan atas nilai-nilai sosial dan tradisi (tradisional), dan otoritas yang didasarkan atas kapasitas dan keutamaan individu (karismatis).

Ketiga ragam otoritas tersebut memang mampu menggambarkan ragam-ragam otoritas empiris. Sayangnya, otoritas yang mendapatkan legitimasi dari kemampuan individu memahami pesan transenden tidak memiliki ruang yang memadai dalam teori otoritas Weber. Kesulitan itulah yang kemudian ditangkap oleh Wel B. Hallaq. Hallaq memperkenalkan satu bentuk otoritas yang menarik untuk dicermati yang terkait dengan kajian hukum Islam, yaitu **otoritas epistemis**.

Para ahli hukum Islam (muftahid) disebut oleh Hallaq sebagai otoritas epistemis adalah karena mereka satu-satunya agen epistemologi dan hermeneutika hukum. Para muftahid adalah agen yang mampu menerjemahkan tanda (*sign*) dari Tuhan yang ada dalam wahyu menjadi seperangkat aturan hukum. Otoritas epistemis, menurut Hallaq, memiliki kapasitas untuk mengetahui hukum dan bagaimana hukum dijabarkan, ditafsirkan, dan diterapkan.

¹³ Max Weber. "Power and Burocracy", diseleksi dan diedit oleh Kenneth Thompson and Jeremy Thunstall dalam *Sociological Perspectives: Selective Reading* (Middlesex: Penguin Book Ltd., 1977), 68-69.

Otoritas tersebut menggabungkan di dalamnya kekuasaan agama, moral, sosial, dan hukum sekaligus.¹⁴

Otoritas epistemis itulah yang menjadi perantara antara masyarakat muslim, Tuhan, dan kekuasaan. Keunikan otoritas epistemis dapat dilihat dari bagaimana mereka mendapatkan legitimasi atas otoritasnya. Otoritas seorang mujtahid tidak didasarkan atas nilai-nilai yang hidup di masyarakat, meskipun dalam taraf tertentu ia menjalankan peran yang memang diakui di masyarakat muslim. Seorang mujtahid juga tidak mendapatkan otoritasnya karena karismanya, meskipun barangkali banyak *mujtahid* yang dikagumi dan dihormati oleh masyarakat. Seorang mujtahid juga tidak diikat oleh aturan-aturan yang dibuat oleh lembaga legislatif, karena dalam sejarah Islam pasca Khulafa' Rasyidin terjadi perpecahan antara kekuasaan dengan otoritas agama. Pengembangan hukum pada abad II Hijriyah dilakukan oleh para ahli hukum yang bukan menjadi bagian dari kekuasaan.

Upaya *taqîn* yang digagas Ibnu Muqaffa' dan diajukan kepada Abū Ja'far al-Manṣūr, khalifah Abbasiyah ke-2, juga tidak terlaksana.¹⁵ Karena itu, otoritas hukum

¹⁴ Wael B. Hallaq, "Juristic Authority Vs State Power: The Legal Crises of Modern Islam", *Journal of Law and Religion*, 243-244

¹⁵ Ibnu Muqaffa' melihat perkembangan hukum Islam memungkinkan bahaya munculnya *anarkisme*. Untuk itu ia menyarankan agar khalifah membentuk undang-undang umum yang diambil dari Al-Qur'an, Sunah, dan pendapat-pendapat yang ada dengan didasarkan atas keadilan dan kemaslahatan. Namun Malik, yang ditawarkan khalifah Ja'far al-Manṣūr menolak madhhabnya dipaksakan karena menurutnya masing-masing kaum telah memiliki ulama masing-masing. Lihat Subhi Mahmassani, *Fatayat Hukum dalam Islam*, terj. (Bandung: Al-Maarif, 1981), 66-68.

tetap berada di tangan para ahli hukum. Seorang hakim (*qāḍī*) tidak secara mandiri mengeluarkan keputusan hukum, terutama apabila ia bukan tergolong *mujtahid*. Hakim pun masih harus merujuk kepada para ahli hukum yang bisa memberikan fatwa-fatwa hukum.

Hallaq berpendapat bahwa secara faktual, kekuasaan politik dan kekuasaan hukum dalam sejarah Islam tidak pernah sepenuhnya bersatu. Para penguasa selalu memerlukan keberadaan ahli hukum karena untuk menjadi otoritas epistemis harus memenuhi perangkat-perangkat epistemologis dan metodologis yang umumnya tidak dimiliki oleh penguasa. Penguasa juga memerlukan para ahli hukum karena merekalah yang memiliki suara dan kaitan langsung dengan massa akar rumput.¹⁶

Di kalangan ahli hukum tersebut, otoritas bersumber dari kenyataan bahwa mereka mencari hukum langsung dari teks Al-Qur'an dan sunnah Rasulullah. Para ahli hukum juga mampu meletakkan seperangkat instrumen untuk memahami hukum-hukum dari kedua teks di atas. Para pendiri *madhhab* adalah tokoh yang meletakkan landasan bagi otoritas epistemis bagi suatu *madhhab*. *Mujtahid* lain bisa menjadi bagian dari suatu *madhhab* dan memperoleh otoritas hukum karena berafiliasi kepada *madhhab* hukum. Kendatipun dalam banyak kasus, seorang *mujtahid* yang berafiliasi kepada *madhhab* berbeda pendapat mengenai berbagai keputusan hukum praktis, afiliasi tersebut diabsahkan melalui penerimaan

¹⁶ Wael B. Hallaq, "Juristic Authority...", 251-252.

epistemologis atas metode yang diletakkan pendiri madhhab.

Otoritas epistemis itulah yang bekerja dalam memberikan fatwa-fatwa hukum di masyarakat muslim, yang sebelum era modern tidak memiliki ikatan dengan hukum positif. Fatwa-fatwa ahli hukum, yang didukung oleh legitimasi *madhhab*, menjadi landasan bagi pemecahan masalah hukum di masyarakat. Para ahli hukum secara aktif terlibat dengan dinamika masyarakat. Pranata (institusi) hukum dalam masyarakat muslim dengan demikian memasukkan para ahli hukum sebagai bagian integral dalam sistem sosialnya.

Coulson pun berpendapat bahwa hukum Islam berkembang dari keputusan para ahli hukum, bukan keputusan hakim. Yang pertama bekerja dalam perumusan hukum, sementara yang kedua bekerja dalam pelaksanaan hukum. Yang pertama mengontrol yang kedua.¹⁷ Yang menjadi persoalan dari penilaian Coulson adalah bahwa ia beranggapan bahwa banyak kasus yang dibahas dalam kitab-kitab hukum Islam adalah hasil kajian hipotetis, bukan didasarkan atas kasus aktual.

Pendapat Coulson, bahwa para ahli hukum Islam merumuskan hukum secara hipotetis dan spekulatif tersebut dibantah oleh Hallaq. Ia justru melihat tali temali fatwa sebagai wacana dengan fatwa sebagai instrumen sosial. Fatwa hukum justru terlibat secara langsung dengan perubahan sosial dan perubahan substantif hukum Islam.

¹⁷ Noel James Coulson, *Conflict and Tension in Islamic Jurisprudence* (Chicago, London: The University of Chicago Press, 1969), 9.

Hallaq membuktikan hipotesisnya tersebut melalui penelitian terhadap fatwa-fatwa di bidang *furu'*.¹⁸

Dalam kerangka fatwa, tingkatan *ijtihad* membantu mendefinisikan bagaimana fatwa harus tetap dilakukan dengan legitimasi *madhhab*. Setiap fatwa harus dijangkarkan kepada pendiri *madhhab* sehingga ia dapat memperoleh legitimasi. Muncullah kemudian fenomena *taqlid* sebagai sarana untuk mencari legitimasi agar suatu fatwa bisa diterima dengan mudah oleh audiens. Tingkatan-tingkatan *ijtihad* pada dasarnya tidak mencerminkan kemampuan nyata para *mujtahid* yang ada di tingkatan-tingkatan tersebut. *Mujtahid* yang memposisikan diri sebagai *muqallid* memiliki kemampuan yang sama dengan *mujtahid* di atasnya. "Institusi taqlid, demikian kata Sherman A. Jackson, sebenarnya adalah pencarian sumber otoritas yang stabil dan tidak terbantahkan di era pertengahan."¹⁹

Taklid adalah proses pemilihan otoritas, bukan substansi, di antara berbagai otoritas yang ada. *Muqallid* cenderung merujuk kepada *mujtahid* yang telah diterima otoritasnya oleh umat Islam agar penafsiran hukumnya memiliki legitimasi.

Afiliasi kepada *madhhab* tersebut tetap memelihara kontekstualitas penafsiran hukum. Karena itu, banyak

¹⁸ Lihat Wael Bahjah Hallaq, "From *Fatwa* to *Furu'*: Growth and Change in Islamic Substantive Law." Dalam *Anthology of Islamic Studies*, Vol II. (Montreal Kanada: McGill Institute of Islamic Studies, 1006), 170, 187.

¹⁹ Al-Qarifi adalah salah satu ahli yang menyatakan bahwa *mujtahid* dan *muqallid* sebenarnya sama dalam penguasaan skill dasar berijtihad. Lihat dalam Sherman A. Jackson, *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi* (Leiden, New York, Kohlen: E.J. Brill, 1996), 80-81.

muqallid yang justru merujuk kepada sumber-sumber madhhab bukan pada level pertama untuk mencari keputusan yang lebih sesuai dengan kenyataan sosial yang ia hadapi karena sumber pertama terlalu jauh jarak waktunya. Hal itu tampak dalam strata *ijtihad* dalam madhhab Syafi'iyah. Otoritas yang dipergunakan oleh kalangan Syafi'iyah pasca al-Nawawi adalah al-Nawawi dan al-Rafi'i, bukan *mujtahid-mujtahid* yang berada di level atas mereka. Hal itu dilakukan untuk mencari keputusan hukum yang lebih aktual, tetapi tetap masih mendapatkan legitimasi karena mereka dipandang sebagai otoritas di kalangan Syafi'iyah. Karena itu, Hallaq berpendapat bahwa otoritas madhhab berada dalam semua level *mujtahid*.²⁰

Perujukan kepada *mujtahid* lain yang berada dalam satu madhhab adalah upaya untuk menegaskan bahwa fatwa-fatwanya memiliki sandaran otoritas karena dengan merujuk *mujtahid* lain yang masih dalam kerangka madhhab, ia bisa memastikan bahwa ia bekerja di dalam otoritas madhhab. Perujukan tersebut terkadang dilakukan melalui proyeksi balik (*backward projection*). Para ulama belakangan untuk mendapatkan legitimasi terkadang mengungkapkan pendapat yang ia katakan sebagai pendapat dari pendiri madhhab meskipun tidak ada bukti eksplisit yang mendukung.

Wacana "pintu *ijtihad* tertutup" adalah sebuah upaya untuk menegaskan bahwa pemikiran hukum di luar empat aliran utama tidak dapat diterima sebagai sesuatu yang

²⁰ Wael B. Hallaq, "Jurisic Authority...", 246.

legitimate. Aktivitas *ijtihad* tetap ada tetapi selalu dilakukan dalam kerangka yang otoritas *madhhab*.²¹ Tingkatan-tingkatan *ijtihad* adalah upaya menjaga kesinambungan *ijtihad* dalam kerangka otoritas yang *madhhab* tersebut. Tingkatan *madhhab* yang awalnya tiga kemudian akhirnya berkembang menjadi tujuh²² menunjukkan bahwa semakin panjang jarak dengan pendiri *madhhab* semakin perlu jangkar opini yang lebih dekat.

MODERNITAS DAN KRISIS OTORITAS

Modernisasi yang masuk ke dunis Islam melalui invasi negara-negara Barat ditandai dengan beberapa hal. Pertama, munculnya negara bangsa (*nation state*) yang kemudian menjadi model umum negara di abad ke-20. Kedua, tumbuhnya rasionalitas dalam sistem sosial yang ditandai dengan munculnya organisasi-organisasi sosial. Ketiga, sebagai konsekuensi dari fenomena pertama dan kedua adalah tumbuhnya otoritas legal-rasional, yang didasarkan atas sistem keorganisasian. Keempat, munculnya tren unifikasi dan kodifikasi hukum sebagai akibat dari semakin berkembangnya otoritas legal-formal, dengan negara sebagai pilarnya.

²¹ Hallaq menolak bahwa aktivitas *ijtihad* berhenti. Fatwa-fatwa mengenai kasus-kasus *fiqh* ini memandang menunjukkan dinamika *ijtihad* yang sangat erat dengan dinamika masyarakat muslim. Lihat uraian lengkapnya dalam dalam Wael B. Hallaq, "From *Fatwa* to *Furu'*..."

²² Lihat kajian yang baik mengenai perkembangan isu penutupan *ijtihad* tersebut dalam Wael B. Hallaq, "Was the Gate of *Ijtihad* Closed?" dalam Ian Edge (ed.) *Islamic Law and Legal Theory* (England: Dartmouth Publishing Company Ltd., 1996), 304, 313.

Fenomena modern tersebut berpengaruh terhadap sistem otoritas yang telah ada selama berabad-abad dalam hukum Islam. Sistem otoritas yang berbasis kepada otoritas epistemis mulai diganggu oleh sistem otoritas legal-rasional. Posisi *mujtahid*, sebagai pemegang otoritas epistemis, mulai mendapatkan saingan dari kekuasaan politik, yaitu lembaga legislatif. Dalam trias politika, lembaga kekuasaan (eksekutif), pembuat undang-undang (legislatif), dan peradilan (yudikatif) adalah tiga unsur yang terjalin berkelindan, tetapi tidak saling mengganggu otoritas pihak lain. Lembaga peradilan harus merujuk produk-produk hukum yang dihasilkan oleh lembaga legiaslatif - bersama lembaga eksekutif dalam sistem politik Indonesia.

Bagi tradisi hukum Barat hal itu bukan sebuah fenomena baru. Bernard Weiss menyatakan bahwa meskipun hukum Islam sama dengan hukum Romawi dalam hal bahwa hukum adalah hukum hasil para ahli hukum (*jurist law*).²³ Kendatipun kedua sistem hukum berangkat dari kerja ahli hukum, tetapi ada perbedaan mendasar antara kedua sistem hukum tersebut. *Pertama*, kerja para ahli hukum Romawi dibatasi oleh kegiatan legistaltif yang dilakukan oleh negara, baik oleh senat maupun oleh kaisar. Sementara itu, dalam sistem hukum Islam tradisional negara tidak memiliki kekuasaan legislasi. Negara hanya bisa menegakkan hukum, tetapi tidak memiliki hak untuk membuat hukum.

²³ Lihat juga dalam Noel J. Coulson, *Conflict and Tension...*, 9; dan Shreeman A. Jackson, *Islamic Law...*, xvii dan xvi.

Kedua, hakim-hakim dalam tradisi hukum Romawi memiliki keleluasaan dalam memutuskan hukum karena keputusan hukum didasarkan atas kekuatan intuisinya. Hal itu terjadi karena hakim dipandang sebagai orang yang bijaksana sehingga keputusan hukum dilihat dari kemampuannya menggali nilai keadilan itu sendiri. Sementara itu, dalam tradisi hukum Islam para ahli hukum diikat oleh sumber formal, yaitu teks. Otoritasnya lebih didasarkan atas keterampilannya menjabarkan teks, dibandingkan oleh kebijaksanaannya.²⁴

Munculnya negara bangsa model Barat tersebut mengubah sifat dasar legislasi hukum Islam tradisional. Negara memainkan peran yang lebih besar dalam mengintervensi legislasi hukum Islam. Instrumen yang dipandang Hallaq digunakan untuk memformulasikan hukum yang bersifat sentralistik adalah kodifikasi. Kodifikasi bukan sebuah proses hukum yang netral, melainkan sebuah upaya hukum dimana peran penafsiran yang dilakukan para ahli hukum dibatasi. Kodifikasi menghalangi instrumen hukum tradisional untuk memainkan peran sentral.²⁵

Otoritas hukum epistemis yang berbasis kepada kemampuan dan keterampilan individu *mujtahid* dan didukung oleh legitimasi *madhhab* harus menghadapi kenyataan bahwa otoritas mereka semakin dibatasi dalam negara bangsa. Legislasi hukum semakin lama semakin

²⁴ Bernard Weiss, "Interpretation in Islamic Law: The Theory of *Ijtihad*", Dalam Ian Edge (ed.), *Islamic Law ...*, 199-200.

²⁵ Wael B. Hallaq, "Juristic Authority...", 255.

menjadi wilayah para aktor politik di lembaga perwakilan rakyat. Kenyataan tersebut bertolak belakang dengan tradisi hukum Islam di mana kekuatan politik tidak bisa menjadi pihak menentukan penafsiran hukum Islam. Akan tetapi, di negara bangsa para aktor turut campur dalam legislasi hukum Islam, termasuk dalam penetapan hukum substansialnya.

Penetrasi otoritas legal-rasional terhadap otoritas epistemis beragam bentuknya. Awalnya penetrasi tersebut masuk ke dalam wilayah administratif. Kasus paling representatif untuk melihat fenomena penetrasi tersebut dalam wilayah pernikahan. Keabsahan pernikahan dalam aturan hukum Islam klasik ditentukan oleh kontrak individual antara pihak mempelai laki-laki dan mempelai perempuan. Keabsahan tersebut melibatkan sebuah pandangan sakral dimana pernikahan memiliki nilai ritual di dalamnya.

Munculnya negara bangsa menuntut bahwa praktek hukum di masyarakat dapat dikontrol oleh negara.²⁶ Contoh tindakan pertama yang menunjukkan bentuk intervensi agama ke dalam wilayah kewenangan keagamaan yang menjadi kekuasaan otoritas epistemis dimulai ketika Era Kolonial. Pemerintah kolonial pada tahun 1937 mengumumkan rencana untuk membuat ordonansi perkawinan. Ordonansi tersebut akan memberikan kesempatan seseorang menikah di catatan sipil, mewajibkan seseorang beristri hanya satu, dan

²⁶ Untuk melihat bagaimana ketegangan dalam bidang hukum keluarga akibat munculnya modernisasi di negara-negara muslim, lihat dalam Fazlur Rahman, "A Survey of Modernization of Muslim Family Law".

perceraian hanya jatuh melalui keputusan pengadilan. Gagasan tersebut mendapat tentangan keras dari umat Islam, seperti PSII, NU, Muhammadiyah, Penyedat SI, dan Perhimpunan Penghulu dan Punggawanya.²⁷

Ketika gagasan semacam itu muncul kembali di masa Indonesia merdeka, reaksi keras tetap saja muncul. RUU Perkawinan yang menegaskan prinsip monogami pun mendapatkan tentangan keras dari wakil-wakil Islam. Ketika berbagai aturan administrasi masuk ke dalam Undang-undang, hal itu pun belum membuat UU no 1 tahun 1974 benar-benar diakui legitimasinya oleh sebagian kalangan Islam. Fenomena nikah sirri (nikah tidak tercatat), misalnya, adalah bentuk resistensi dari kalangan otoritas epistemis terhadap aturan yang lahir dari otoritas legal-rasional.

Keberatan dalam praktek juga terkait dengan talak, yang menurut aturan hanya jatuh dalam sidang pengadilan. Aturan demikian mengkhawatirkan sebagian pihak akan resiko perzinaan karena dalam fikih klasik, talak jatuh cukup dengan pernyataan sepihak suami. Tuntutan administratif demikian tentu saja mengganggu ketentuan yang telah dilegitimasi oleh kitab-kitab hukum klasik tentang proses talak yang dapat dilakukan tanpa melalui proses peradilan.

Aturan yang mengatur bahwa perceraian hanya dapat terjadi di sidang pengadilan telah diterapkan di berbagai negara muslim, termasuk Indonesia dan Tunisia.

²⁷ Lihat Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda* (Jakarta: LP3ES, 1985), 30-32, utamanya dalam catatan kaki no. 90 dan 94.

Menurut hukum Tunisia tahun 1957, misalnya, perceraian di luar sidang pengadilan tidak memiliki dampak hukum.²⁸ Akibatnya, aturan yang dibuat lembaga legislatif menentukan, atau setidaknya membatasi, aturan-aturan yang telah ada di dalam hukum Islam klasik produk *madhhab*.

Problem tersebut lahir karena persoalan nikah dan talak selama ini diatur melalui hukum yang diyakini berasal dari otoritas transendental, yaitu Allah dan Rasul-Nya. Dengan demikian, dalam aturan pernikahan terdapat nilai-nilai ritual, bukan sekedar kontrak biasa. Nilai-nilai ritual tersebut secara teoritis hanya dapat dijabarkan oleh otoritas epistemis karena merekalah yang memiliki kemampuan untuk melakukan tafsir terhadap teks. Sementara itu, aturan yang berbeda tersebut dirancang oleh pihak-pihak yang tidak dipandang memiliki otoritas untuk mengubah aturan hukum yang telah dilakukan para otoritas epistemis.

Proses kodifikasi hukum, sebagaimana dikatakan oleh Hallaq dan Coulson, telah merusak sistem doktrin yang telah dimapankan oleh kitab-kitab hukum klasik, yang ditulis oleh para otoritas hukum. Tren yang terjadi adalah munculnya penelitian yang lebih bebas terhadap hukum Islam, dengan tetap menegaskan untuk tidak mengganggu otoritas tradisional (epistemis).²⁹ Usaha-usaha melampaui otoritas tersebut dilakukan dengan

²⁸ Lihat dalam Noel James Coulson, *Conflict and Tension...*, 48.

²⁹ Coulson masih menggunakan pemetaan otoritas Weber untuk otoritas hukum Islam sebagai otoritas tradisional, sementara Hallaq menyebutnya otoritas epistemis.

menjangkarkan diri kepada Al-Qur'an atau sunnah, setidaknya dengan tidak membuat keputusan yang bertentangan dengan keduanya.³⁰

Ziba Mir-Huseini menyetujui penilaian Hallaq dan Coulson tersebut. Ia menegaskan bahwa kodifikasi dan unifikasi hukum adalah dua hal yang asing dalam hukum Islam. Ada dua alasan yang ia ajukan. *Pertama*, syariah dalam bentuk klasiknya memungkinkan hubungan yang cair antara aspek moral dan hukum. Syariah terbuka terhadap penafsiran dan mampu mengakomodasi kebutuhan individu dan lingkungan. *Kedua*, syariah dijabarkan dan ditransmisikan oleh para sarjana yang berlandaskan tradisi intelektual dalam madhhab-madhhab hukum, yang tidak memiliki akses langsung kepada sistem yudisial kenegaraan.³¹

Bagi Ziba Mir-Hosseini, dampak dari perubahan tersebut adalah terganggunya keseimbangan tradisional antara hukum Islam dan negara. Ketegangan intrinsik antara idealitas agama dan hukum positif yang telah lama ada mengambil bentuk yang berbeda. Di masa pramodern, hukum Islam, secara teoritis mampu menjaga jarak dengan kekuasaan politik. Negaralah yang harus menerima syariah dan negara mendapatkan legitimasi dari syariah.³²

Dalam era negara bangsa yang terjadi adalah sebaliknya. Syariah harus menerima negara dan memperoleh legitimasi melalui negara. Penguasa Islam

³⁰ Dalam Noel James Coulson. *Conflict and Tension...*, 56-57.

³¹ Ziba Mir-Huseini. *Marriage on Trial...*, 11.

³² Ibid., 10 dan 12.

secara tradisional tunduk kepada hukum (*syariat*) dan membiarkan fungsi dan otoritas hukum dan legislasi ada di tangan para ahli hukum (Islam). sebaliknya, negara modern membalik prinsip tersebut dan mendiktekan apa yang termasuk hukum dan apa yang bukan hukum.³³ Kodifikasi adalah bentuk pengekanan negara terhadap kreativitas otoritas epistemis dan model kerja sistem hukum Islam tradisional.

Sisi positif fenomena tersebut, menurut Ziba, adalah bahwa syariah untuk pertama kalinya memiliki kekuatan hukum yang tegas. Akan tetapi, bagi Hallaq perubahan tersebut memiliki dampak negatif, yaitu membuat otoritas yang dalam sistem hukum Islam klasik berpijak kepada pengakuan terhadap kemampuan dan kapasitas ahli tanpa nuansa koersif (paksaan) menjadi bernilai koersif. Proses unifikasi atau sentralisasi hukum, dipandang Hallaq sebagai upaya menyita seluruh realitas hukum dalam kontrol negara.³⁴

PENUTUP

Kajian mengenai otoritas hukum akhir-akhir ini menjadi perbincangan hangat di kalangan peneliti hukum Islam. kenyataan tersebut menunjukkan bahwa persoalan otoritas tidak bisa dilepaskan dari hukum karena hukum memberikan tuntutan kepada subyek hukum. Efektivitas

³³ Wael B. Hallaq, "Jurisic Authority...", 254.

³⁴ *Ibid.* h. 255.

tuntutan tersebut sangat ditentukan oleh penerimaan subyek hukum terhadap aturan-aturan hukum itu sendiri.

Problem otoritas menjadi sangat penting dalam hukum Islam. Otoritas hukum Islam dalam sejarah panjangnya, khususnya dalam bidang hukum keluarga, berada di tangan para ahli hukum. Mereka tidak memiliki aparatus kekuasaan yang bisa melakukan tindakan paksa apabila ada pihak-pihak yang tidak puas dengan keputusan yang mereka buat. Satu-satunya legitimasi yang memungkinkan hukum Islam diterima oleh masyarakat adalah aspek otoritas yang menyangga keputusan hukum itu sendiri.

Di era modern, otoritas para ahli hukum mengalami tantangan berat dari negara bangsa. Negara bangsa memperkenalkan otoritas legal-rasional dengan memanfaatkan aparatus untuk memastikan aturannya ditaati. Di negara-negara muslim sedang terjadi krisis otoritas karena otoritas epistemis (tradisional) mulai kehilangan legitimasinya, tetapi tidak sepenuhnya hilang. Sementara itu, negara semakin kuat mencengkeram semua lini kehidupan sosial, tetapi tetap tidak bisa sepenuhnya menggantikan nilai sakral yang dikandung oleh otoritas epistemis.

Krisis demikian menjadi salah satu pemicu gerakan kebangkitan Islam yang ingin secara tegas mengembalikan otoritas hukum kepada otoritas epistemis. Negara-negara bangsa moden dipandang sebagai produk asing yang melemahkan infrastruktur masyarakat muslim yang telah ada semenjak lama. Kegagalan sebuah pemerintahan untuk memperbaiki kondisi sosial-ekonomi akan semakin

menguatkan keyakinan gerakan tersebut bahwa transformasi ke arah hukum yang didasarkan atas legal rasional sebagai sebuah kesalahan.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Syawkani. *Fath al-Qadir, al-Jami' bayn al-Riwayah wa al-Dirayah min 'Ilm al-Tafsir*. Beirut; Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. 1994. Juz I.
- Al-Thufi, Najm al-Din. *Syarh Mukhtashar al-Rawdlah*. Beirut; Muassasah al-Risalah. Cet. I. 1987. Jilid I
- Coulson, Noel James. *Conflict and Tension in Islamic Jurisprudence*. Chicago, London: The University of Chicago Press. 1969.
- . *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 1960.
- Djait, Hichem. "The Origins of The Islamic State". dalam Klaus Ferdinand dan Mehdi Muzafari. *Islam: State and Society*. London: Curzon Press. Cet. I. 1998.
- Hasan, Ahmad. *The Early Development of Islamic Jurisprudence*. Islamabad: Islamic Research Institute. 1970.
- Musharrafah, 'Atiyyah. *al-Qada' fi al-Islām*. Ttp: Shirkah al-Sharq al-Awsat. Cet. II. 1966.
- Rahman, Fazlur. "A Survey of Modernization of Muslim Family Law." Dalam *International Journal of Middle East Studies*.
- Sherman A. Jackson. *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi*. Leiden, New York, Kohln: E.J. Brill. 1996.

- Subhi Mahmassani. *Filsafat Hukum dalam Islam*. terj. Bandung: Al-Maarif. Cet. II. 1981.
- Suminto, Aqib. *Politik Islam Hindia Belanda*. Jakarta: LP3ES. 1985.
- Taymiyyah, Ibnu. *Al-Şārim al-Maslūl 'ala Shūtim al-Rasūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. tth.
- Wael B. Hallaq. "Juristic Authority Vs State Power: The Legal Crises of Modern Islam." *Jurnal of Law and Religion*.
- . "From *Fatwas* to *Furu'*: Growth and Change in Islamic Substantif Law." Dalam *Antology of Islamic Studies*, Vol II. Montreal Kanada: McGill Institute of Islamic Studies. 1006.
- . "Was the Gate of Ijtihad Closed?" dalam Ian Edge (ed.) *Islamic Law and Legal Theory*. England: Darmouth Publishing Company Ltd. 1996.
- Weber, Max. "Power and Birocracy", selected reading edited by Kenneth Thompson and Jeremy Thurstall dalam *Sociological Perspective: Selective Reading*. Middlesex: Penguin Book Ltd. 1977.
- Weiss, Bernard. "Interpretation in Islamic Law: The Theory of Ijtihad". Dalam Ian Edge (ed.). *Islamic Law and Legal Theory*. England: Darmouth Publishing Company Ltd. 1996.
- Ziba Mir-Huseini. *Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law, Iran and Morocco Compared*. London, New York: I.B. Taurist Ltd. 1993.