

## KONSEP *ḤĀKIMIYYAH*

### Menimbang Ayat Suci dan Ayat Konstitusi dalam Negara Demokrasi

**Muchlis Muhammad Hanafi**

Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an

Badan Penelitian dan Pengembangan dan Pendidikan dan Latihan  
Kementerian Agama

Gedung Bayt Al-Qur'an dan Museum Istiqlal Taman Mini Indonesia Indah,  
Jakarta, Indonesia

✉ [lis\\_718@yahoo.com](mailto:lis_718@yahoo.com)

#### Abstrak

Artikel ini ingin menjelaskan tentang konsep hakimiyah yang sering dijadikan legitimasi sebagaimana komunitas muslim dalam konteks bernegara. Konsep ini juga sering dijadikan sebagai dasar tindakan yang mengarah pada ekstrimisme dengan dalih agama. Keinginan untuk menegakkan hukum Allah yang berlandaskan Al-Qur'an dibenturkan dengan kewajiban menaati konstitusi dan peraturan perundang-undangan. Implikasinya, muncul penolakan dan larangan mematuhi hukum dan perundang-undangan yang tidak bersumber dari Al-Qur'an dan hadis. Tidak jarang, sering berujung saling mengkafirkan satu sama lain. Melalui studi literatur tafsir dan pendekatan sejarah, penulis berusaha memetakan konsep hakimiyah secara lebih objektif dan kontekstual. Hasilnya, penerapan konsep hakimiyah tidaklah meniscayakan formalitas agama. Namun bisa tercermin dari munculnya regulasi dan peraturan perundang-undangan yang bersumber pada nilai-nilai beragama. Apalah artinya formalisasi konsep, namun hasil kebijakannya justru bertolak belakang dengan nilai-nilai luhur yang terkandung dalam kitab suci.

#### Kata Kunci

*Ḥākimiyyah*, *khilāfah*, kepemimpinan negara, *al-Yāsiq*

## ***The Concept of Hakimiyyah (The Judgment): Considering the Sacred Verses and the Constitutional Verses in Democratic State***

### **Abstract**

*This article tries to explain the concept of Hakimiyyah which is often used as legitimacy for some Muslim communities in the context of the concept of state. This concept is also often used as the basis for actions that lead to extremism under the pretext of religious teaching or religion. The will to enforce God's law based on the Qur'an is often clashed with the obligation to obey the constitution and statutory regulations of the state. The implication of this is that there are some rejections and prohibitions to obey the laws and regulations which are considered not to be based on the source from the Qur'an and hadith. This phenomenon is often ended up in disliking each other and even worse than that is disfavoring each other. Through the study of interpretive literature and historical approaches, the author tries to map the concept of Hākimiyyah more objectively and contextually. As a result, the application of the concept of Hākimiyyah does not necessitate religious formalities. However, this can be reflected in the emergence of regulations and laws and regulations that are rooted in religious values. What does it mean to formalize the concept, but the results of the policy are contradicted to the noble values contained in the holy book.*

### **Key words**

*Hākimiyyah, khilāfah, state leadership, al-Yāsiq*

مفهوم الحاكمية: موازنة الآيات المقدسة والآيات الدستورية في دولة ديمقراطية

### **المخلص**

يريد هذا المقال شرح مفهوم الحاكمية الذي غالبًا ما يستخدم كقاعدة شرعية لبعض المجتمعات الإسلامية في التعامل مع الدولة. كما يستخدم هذا المفهوم أيضًا كأساس لأعمال تؤدي إلى التطرف بحجة تنفيذ أوامر الدين. تتعارض الرغبة في فرض شرع الله المبني على القرآن مع واجب طاعة الدستور والأنظمة القانونية. المعنى الضمني هو أن هناك رفضًا ومحظورات ضد طاعة القوانين والأنظمة التي لا تقوم على القرآن والحديث. ليس من النادر أن ينتهي الأمر بكراهية بعضهما البعض. من خلال دراسة الأدب التفسيري والمقاربات التاريخية، يحاول المؤلف رسم خريطة لمفهوم الحاكمية بشكل موضوعي وسياقي أكثر. ونتيجة لذلك، عرف أن تطبيق مفهوم الحاكمية لا يستلزم تشكيلات دينية، بل يمكن أن ينعكس ذلك في ظهور اللوائح والقوانين والأنظمة المتجذرة في القيم الدينية. ماذا يفيد إضفاء الطابع الرسمي على المفهوم إذا كانت نتائج السياسة تتعارض مع القيم النبيلة الواردة في القرآن.

### **الكلمات المفتاحية**

حاكمية، خلافة، سياسة الدولة، الياسق

## Pendahuluan

Salah satu isu yang diusung, bahkan diperjuangkan dengan berbagai cara, termasuk kekerasan, oleh beberapa kelompok aktivis Islam adalah kewajiban menegakkan hukum Allah berlandaskan konsep *ḥākimiyyah*. Istilah *ḥākimiyyah* itu sendiri baru dikenal belakangan dalam wacana pemikiran dan gerakan Islam. Abu al-ʿAla al-Maududi adalah pemikir muslim yang pertama kali menggunakan istilah ini dalam sejarah pemikiran Islam, dan dilanjutkan oleh Sayyid Quṭb dalam bukunya *Maʿālim fi aṭ-Ṭarīq* dan tafsir *Fī Zilāl al-Qurʿān*. Istilah ini semakin meluas di kalangan pemikir Islam, khususnya setelah keberhasilan gerakan kemerdekaan di Dunia Islam dan muncul pertanyaan seputar rujukan penetapan hukum dalam kehidupan bernegara.

*Al-ḥākimiyyah* berasal dari kata *al-ḥukm* yang terbentuk dari akar kata *ḥā-kāf-mīm*. Kata ini memiliki makna dasar *al-manʿu* (menolak dan menahan). Kekang hewan disebut *ḥakamah* karena menahannya sehingga tidak berontak dan lepas. Pemerintahan disebut *ḥukūmah*, dan putusan pengadilan disebut *al-ḥukm*, karena menahan dan menolak kezaliman. *Al-Ḥukm* dan juga *al-ḥikmah* bermakna ilmu dan pemahaman, seperti pada firman Allah, “Dan Kami berikan kepadanya *al-ḥukm* selagi ia masih kanak-kanak,” (Maryam/19: 12), karena menolak kebodohan (Ibnu Fāris 1979: 2/91).

Istilah *ḥākimiyyah* identik dengan hukum, sehingga yang dimaksud adalah “mengesakan” (tauhid) Allah dengan menerapkan hukum, dan menyerahkan hukum segala sesuatu hanya kepada-Nya. Semua hukum dalam syariat Islam yang berlaku bagi semua *mukalaf* bersumber dari Allah, tidak ada yang lain. Pengertian ini ditemukan dalam Al-Qurʿan, seperti dalam firman-Nya:

قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ (٥٧)

Katakanlah (Muhammad), “Aku (berada) di atas keterangan yang nyata (Al-Qurʿan) dari Tuhanku sedang kamu mendustakannya. Bukanlah kewenanganku (untuk menurunkan azab) yang kamu tuntutan untuk disegerakan kedatangannya. Menetapkan (hukum itu) hanyalah hak Allah. Dia menerangkan kebenaran dan Dia pemberi keputusan yang terbaik” (al-Anʿām/6: 57).

Tidak ada yang salah dengan pengertian di atas. Pakar hukum Islam, al-ʿAmidiy, misalnya mengatakan, “Ketahuilah bahwa tidak ada penetap hukum selain Allah Swt., dan tidak ada ketetapan hukum kecuali apa yang ditetapkan-Nya (al-ʿAmidiy 1981: 1/79).” Persoalan muncul ketika diberi makna dan tujuan yang tidak benar. Kata itu sendiri benar, tetapi maksudnya yang tidak benar. Atau, seperti kata Imam Ali kepada kaum

Khawarij ketika mereka mengatakan *lā ḥukmā illā lillāh*, “Itu kalimat yang benar (*ḥaq*), tetapi yang dimaksud keliru (*bāṭil*) (*kalimatu ḥaqqin urida bihā bāṭil*). Imam Nawawi memberi komentar, “Kalimat ini pada mulanya benar, sebab Allah berfirman: ... *ini al-ḥukmu illā lillāh*, tetapi yang dimaksud oleh mereka adalah menolak keputusan politik Imam Ali yang memilih jalan *taḥkīm* (arbitrase) dalam perseteruannya dengan Muawiyah”, sehingga mereka menganggapnya kafir (an-Nawawiy 1971: 7/173).

Kesalahpahaman seputar konsep *ḥākimiyyah* dan penerapannya terkait erat dengan fenomena ekstremisme keagamaan yang muncul pertama kali di kalangan Khawarij. Fenomena ini terus berlanjut dan tumbuh subur disebabkan pemahaman yang dangkal dan fanatisme berlebihan terhadap individu atau kelompok tertentu. Hasan al-Basri, sebagaimana dikutip Būṭarbūsy (2014), pernah berkomentar, “Agama ini hilang karena dua hal; orang yang ekstrem dalam memahami dan mengamalkannya, dan yang menjauh dan meninggalkannya.”

Dalam sejarah Islam, kesalahpahaman dan penerapan yang keliru terhadap konsep *ḥākimiyyah* telah mengakibatkan pertumpahan darah sesama umat Islam. Yang tidak menerapkan hukum Allah dikafirkan, sehingga halal darahnya. Inilah yang pernah diramalkan oleh Rasulullah sebagai fenomena *al-haraj* di akhir zaman, yaitu saling membunuh sesama umat Islam (*yaqtulu ba’ḍukum ba’ḍān*) (Ibn Mājah n.d.: 2/1309).<sup>1</sup>

Di Dunia Islam, konsep *ḥākimiyyah* yang diperkenalkan al-Maududi dan Sayyid Quṭb dikembangkan dan diperjuangkan oleh kelompok-kelompok Islam garis keras, mulai dari jamaah *at-Takfir wal Hijrah* dan lainnya di Mesir, sampai kepada Jamaah Islamiyah (JI), Jamaah Ansharut Tauhid (JAT) pimpinan ustad Abu Bakar Baasyir di Indonesia. Konfrontasi antara aktivis gerakan Islam dengan pemerintahan negara-negara Islam tak terelakkan, dan mengakibatkan jatuhnya banyak korban, termasuk dari kalangan sipil dan orang-orang yang tidak berdosa.

Demikian, kesalahpahaman terhadap konsep keagamaan menjadi sumber malapetaka dalam Islam. Lebih-lebih bila kesalahpahaman itu ditambah dengan tujuan dan kepentingan tertentu yang keliru. Tulisan ini akan menjawab beberapa pertanyaan tentang bagaimana sejarah munculnya konsep *ḥākimiyyah*? Apa argumen yang mendasari konsep tersebut? Dan bagaimana pandangan ulama terhadap konsep tersebut dan penerapannya dalam konteks kekinian?

---

1 *Kitāb al-Fitan, Bāb at-Tasabbut fi al-Fitnah*, No. 3959

## Sejarah dan Perkembangan Konsep *Hākimiyyah*

### 1. *Hākimiyyah* di Masa Lalu

Istilah *hākimiyyah* tidak terlepas dari pemahaman kelompok Khawarij yang keliru karena bermuatan politis. Kelompok ini muncul dilatarbelakangi oleh peristiwa politik setelah terjadi perseteruan antara Ali dan Muawiyah. Tepatnya, seputar masalah *khilāfah* atau *al-imāmah al-‘uzmā* (kepemimpinan negara). Pada mulanya belum berbentuk kelompok. Hanya beberapa orang yang tadinya berada dalam barisan Imam Ali berperang melawan Muawiyah. Setelah berhenti perang Şiffin dan Imam Ali memilih sikap *tahkīm*, kelompok ini berubah menjadi gerakan politik.

Sejarawan Ibnu al-Asir menceritakan, ketika Imam Ali masuk ke Kufah, sebanyak 12.000 orang yang ahli Al-Qur’an berpaling/membelot darinya. Karenanya mereka disebut *khawārij* (orang-orang yang keluar). Kelompok itu disebut juga *Ḥarūriyyah* karena menjadikan desa Ḥarūra di Kufah sebagai markasnya. Mereka mengangkat Syabib bin Rabi’ at-Tamimi sebagai panglima perang dan Abdullah bin al-Kawa ay-Yasykuri sebagai pemimpin spiritual (Ibnu al-Asir 1983: 3/165). Belakangan, setelah berdiskusi dan berdebat dengan Imam Ali, dan juga Ibnu Abbas, sebanyak delapan ribu orang dari mereka bertaubat, termasuk Ibn al-Kawa (al-Bagdādiy 1977: 57).

Khawarij membelot dari Imam Ali, paling tidak, karena dua sebab utama; *pertama*, mereka membolehkan kepemimpinan di tangan selain suku Quraisy selama bersikap adil. Jika dipandang menyimpang harus dijatuhkan atau dibunuh. Syarat harus berasal dari kalangan suku Quraisy tidak berlaku. Bahkan mereka juga membolehkan untuk tidak mengangkat pemimpin sekali pun. *Kedua*, mereka menyalahkan Imam Ali yang memilih *tahkīm*, sebab itu berarti berhukum kepada manusia. Padahal hukum itu hanya milik Allah. Atas dasar itu mereka membelot dari penguasa dan memisahkan diri dari umat (Lahsasinah 2007: 104).

Mereka adalah benih pertama dalam Islam yang mengafirkan sesama muslim dan menghalalkan darah dan harta sesama, termasuk para sahabat pada masa itu. Salah satu korbannya ‘Abdullāh Ibn Khabbāb beserta anggota keluarganya yang dibunuh secara kejam. Bahkan, perut istrinya yang sedang hamil dibedah dan dikeluarkan isinya (Ibnu al-Asir 1983: 3/173). Padahal, mereka adalah ahli ibadah, zuhud, selalu salat malam, dan berpuasa. Kedangkalan pemahaman terhadap Al-Qur’an, terutama pemahaman *ini al-ḥukmu illā lillāh*, dan kepentingan tertentu telah membutakan hati sehingga tega melakukan itu semua. Atas nama keimanan dan pemahaman yang keliru mereka menghalalkan darah dan melakukan serangan di mana-mana.

Tafsir politis terhadap konsep *ḥākimiyyah* oleh Khawarij, menurut Abū Zahrah, tidak lepas dari faktor sosial dan ekonomi. Kebanyakan mereka berasal dari suku Arab Badui (pedalaman). Karakter mereka yang kasar, keras, dan terbelakang secara intelektual berpadu dengan kemiskinan yang mereka alami, sehingga mendorong mereka untuk meraih kedudukan dan kekuasaan dengan berbagai cara, termasuk dengan kekerasan (Abū Zahrah n.d.: 60).

## 2. Konsep *Ḥākimiyyah* di Era Modern

Di era modern, istilah dan semangat *ḥākimiyyah* diperkenalkan oleh Abū al-A'lā al-Maududiy dalam karya-karyanya yang ditulis pada kurun waktu antara tahun 1937-1941. Saat itu, di India, negara asalnya sebelum Pakistan berpisah, hukum yang berlaku adalah produk kolonial Inggris. Sehingga, terbayang sampai pun India merdeka bentuk negaranya adalah model Barat; nasionalis-demokratis-sekuler. Di tingkat global, Dunia Islam sedang porak-poranda setelah runtuhnya Khilafah Islamiah di Turki tahun 1924. Negara-negara mayoritas berpenduduk muslim masih berada di bawah penjajahan. Siasat kolonial saat itu hampir seragam, yaitu sekularisasi atau menjauhkan agama dari kehidupan umat Islam.

Al-Maududi berhadapan dengan kenyataan upaya pemisahan agama dari negara dan menjauhkan Islam dari segala urusan umat. Lebih-lebih sejak berdirinya negara Pakistan pada tahun 1947 terjadi perselisihan antara gerakan Islam yang menginginkan penerapan syariat Islam dan tokoh-tokoh nasionalis. Belum lagi serangan dari kelompok komunis dan sekuler yang menentang syariat Islam di Pakistan. Al-Maududi menolak keras sistem pemerintahan dan legislasi yang bersumber dari Barat (demokrasi) dan mengajukan konsep teokrasi dengan prinsip Tuhan sebagai sumber hukum (al-Maududiy 1987: 105).

Pandangan al-Maududi tecermin dalam ungkapannya sebagai berikut:

“Dasar yang menjadi penyangga utama politik dalam Islam adalah mencabut seluruh kekuasaan, termasuk legislasi, dari tangan manusia, baik secara individu maupun kelompok. Tidak diperkenankan bagi seseorang di antara mereka untuk memerintahkan sesuatu kepada sesama manusia dan ditaati, atau menetapkan undang-undang bagi manusia yang harus ditaati dan diikuti. Kewenangan itu semua hanya milik Allah semata, dan tidak ada seorang pun yang menyertai-Nya (al Maududiy n.d.: 31).”

Pandangan dan sikap ini diikuti oleh Sayyid Quṭb, pemikir dan cendekiawan asal Mesir. Secara substantif tidak ada perbedaan konsep antara al-Maududiy dan Sayyid Quṭb. Bedanya, konsep al-Maududiy lahir di tengah pergumulan mencari dasar dan merumuskan konstitusi negara

Islam Pakistan, sehingga penuh dengan teori, filsafat, dan komparasi hukum. Sementara Qutb menghadapi apa yang disebutnya sebagai jahiliah modern yang didukung oleh kekuatan negara di Mesir. Bisa dikatakan, konsep *ḥākimiyyah* Qutb adalah reaksi dari konsep nasionalisme dalam bernegara di Mesir, terutama yang diusung oleh Gamal Abdul Nasir.

Menurut Qutb (1993: 10), jahiliah adalah ancaman terbesar yang bertentangan dengan tauhid uluhiyyah dan merenggut kekuasaan Allah di muka bumi. Jahiliah berlandaskan kedaulatan manusia, sehingga satu dengan lainnya saling mempertuhankan dalam bentuk pengakuan memiliki hak menetapkan nilai, hukum, undang-undang, dan sistem yang jauh dari *manhaj* Allah. Qutb (1992: 4/1990) mengatakan, “Kewenangan menetapkan hukum hanya milik Allah, karena sifat uluhiyyah-Nya. *Ḥākimiyyah* adalah salah satu sifat khas uluhiyyah-Nya. Siapa saja mengaku mempunyai hak itu, maka ia telah menyaingi Allah dalam sifat paling khusus dari uluhiyyah-Nya. Siapa saja melakukan itu, maka ia telah kafir dengan kekafiran yang nyata.” Konsep *ḥākimiyyah* Qutb dijelaskan panjang lebar dalam bukunya *Ma’ālim fi at-Tarīq* dan tafsir *Fi Zilāl Al-Qur’ān*, terutama pada pengantar tafsir surah al-An’am.

Pandangan Sayyid Qutb ini mendapat tempat di hati para aktivis gerakan Islam di Mesir dan menjadi inspirasi lahirnya kelompok-kelompok ekstrem-radikal di era dekade enam dan tujuh puluhan abad ke-20, terutama di saat pemerintahan Nasser dan Anwar Sadat menekan keras gerakan Ikhwanul Muslimin. Pemikiran ekstrem dan radikal lahir dari tokoh-tokoh yang dipenjara dan disiksa. Tidak segan-segan mereka mengafirkan penguasa dan masyarakat yang mendiamkan kekufuran dan kezaliman. Aksi kekerasan bersenjata pun menjadi pilihan dan memakan banyak korban dari kalangan ulama, tokoh politik, dan bahkan rakyat sipil.

### Argumen *Ḥākimiyyatullāh*

Al-Maududiy mendasari konsep *ḥākimiyyah* dan menghidupkannya kembali dalam konteks perundang-undangan dan konstitusi modern dengan beberapa ayat Al-Qur’an yang menunjukkan kekhususan Allah dalam menetapkan hukum. Ayat-ayat tersebut, antara lain:

يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ (٤٥١)

Mereka berkata, “Adakah sesuatu yang dapat kita perbuat dalam urusan ini?” Katakanlah (Nabi Muhammad), “Sesungguhnya segala urusan itu di tangan Allah.” (Āli ‘Imrān/3: 154).

وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ (٤٤)

Siapa yang tidak memutuskan (suatu urusan) menurut ketentuan yang diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang kafir. (al-Mā’idah/5: 44).

وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (٤٥)

*Siapa yang tidak memutuskan (suatu urusan) menurut ketentuan yang diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang zalim. (al-Mā'idah/5: 45).*

وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ (٤٧)

*Siapa yang tidak memutuskan (suatu urusan) menurut ketentuan yang diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang fasik. (al-Mā'idah/5: 47).*

إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (٤٠)

*Ketetapan (yang pasti benar) itu hanyalah milik Allah. Dia telah memerintahkan agar kamu tidak menyembah selain Dia. Itulah agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui. (Yūsus/12: 40).*

وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الكَذِبَ هَذَا حَلَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الكَذِبَ  
إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ (١١٦)

*Janganlah kamu mengatakan terhadap apa yang diucapkan oleh lidahmu secara bohong, "Ini halal dan ini haram," untuk mengada-adakan kebohongan terhadap Allah. Sesungguhnya orang-orang yang mengada-adakan kebohongan terhadap Allah tidak akan beruntung. (an-Nahl/16: 116).*

Menurut al-Maududiy (n.d.: 31-32), ayat-ayat tersebut menyatakan secara tegas bahwa kedaulatan hukum itu hanya ada di tangan Allah. Tidak ada seorang pun, tak terkecuali Nabi, yang boleh menetapkan larangan dan perintah tanpa ada mandat dari Allah. Pandangan serupa dikemukakan Imam Samudra, pelaku Bom Bali, dalam *Aku Melawan Teroris*. Ia mengatakan, "Allah telah menetapkan undang-undang untuk seluruh manusia. Undang-undang yang lengkap. Allah telah menetapkan *Way of Life* yang sempurna, tidak kurang dan tidak lebih. ...Tetapi manusia, makhluk Allah yang zalim, bodoh lagi lemah, malah membuat *Way of Life* sendiri, menandingi hukum Allah yang sempurna. Manusia telah menyekutukan Allah dengan hukum buatannya sendiri (Samudra 2004: 200)."

Berangkat dari konsep *ḥākimiyyah* ini, al-Maududiy (n.d.: 251) menilai peradaban Barat dan sistem pemerintahan di dunia Arab dan Islam sebagai bentuk jahiliah yang pantas disebut sebagai sistem kafir, sebab telah keluar dari ketetapan hukum Allah (*ḥākimiyyah*). Ia juga menolak konsep nasionalisme, demokrasi, dan sekularisme karena dianggap telah merampas hak Allah dalam menetapkan hukum.



Selain ayat-ayat di atas, kelompok ekstrem-radikal mempersamakan undang-undang dan konstitusi yang berlaku di negara-negara Arab dan Islam dengan *al-Yāsiq* yang dibuat oleh Jengis Khan, penguasa Tatar. *Al-Yāsiq* adalah buku kompilasi hukum yang disusun sendiri oleh Jengis Khan berdasarkan pikiran dan ilusinya, dan dalam beberapa hal mengutip dari syariat agama-agama, yang ditetapkan sebagai hukum yang harus dipatuhi. Mereka mengutip tafsir Ibnu Kaṣīr ketika menjelaskan firman Allah:

أَفْحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ (٥٠)

*Apakah hukum Jahiliah yang mereka kehendaki? (Hukum) siapakah yang lebih baik daripada (hukum) Allah bagi orang-orang yang meyakini (agamanya)? (al-Mā'idah/5: 50).*

Menurut Ibnu Kaṣīr (1999: 131), melalui ayat di atas Allah mengecam siapa saja yang keluar dari hukum-Nya yang berisikan kebaikan dan berpaling kepada pandangan dan istilah yang ditetapkan manusia tanpa bersumber dari syariat Allah. Persis seperti yang dilakukan oleh masyarakat jahiliah di masa lalu, dan yang dilakukan penduduk Tatar yang berhukum dengan undang-undang yang ditetapkan Jengis Khan, yaitu *al-Yāsiq*, sebuah kompilasi hukum yang diambil dari syariat beberapa agama; Yahudi, Kristen, dan Islam. Di dalamnya juga terdapat pandangan-pandangan pribadi Jengis Khan. Tetapi *al-Yāsiq* dikedepankan dari lainnya, termasuk Al-Qur'an dan Sunnah. Siapa saja yang melakukan itu, kata Ibnu Kaṣīr, maka ia telah kafir dan wajib dibunuh.

Fatwa Ibnu Kaṣīr ini dikutip oleh Imam Samudra dalam *Aku Melawan Teroris*. Ia menulis,

“Hukum di Indonesia tak ada bedanya dengan hukum *Ilyāsīq*, yaitu hukum yang berlaku di zaman Jengis Khan. *Ilyāsīq* adalah cuilan-cuilan (kompilasi) hukum dari hukum Yahudi, sebagian hukum Nasrani, bahkan hukum Islam. Kemudian ditampilkan dan diunggulkan serta didahulukan daripada kitab Allah dan Sunnah Nabi Muhammad saw. Menyikapi hal ini, Ibnu Kaṣīr berkata, ‘Barangsiapa yang melakukan hal tersebut, maka dia kafir dan wajib diperangi sampai ia kembali kepada hukum Allah dan Rasul-Nya, sehingga ia tidak berhukum kepada hukum selain Allah, sedikit atau banyak.’” (Samudra 2004: 200)

Atas dasar itu, Aman Abdurrahman (2013: 71), tokoh kelompok ekstrem, mengatakan, seperti dimuat Abu Bakar Baasyir dalam Buku II *Tadzkiroh*, “Negara Republik Indonesia adalah negara jahiliah, kafir, zalim, dan fasiq, sehingga wajib bagi setiap muslim membenci dan memusuhinya, serta haramlah mencintai dan loyal kepadanya.”

## Menimbang Argumen *Ḥākimiyyatullāh*

### a. Apakah Manusia Mempunyai Hak Menetapkan Hukum?

Ayat-ayat di atas secara eksplisit menegaskan bahwa Allah Swt. adalah pembuat dan penetap hukum di alam semesta. Hukum-hukum-Nya meliputi hukum alam yang mengatur alam semesta berdasarkan kehendak-Nya, dan hukum syariat yang berlaku bagi seluruh *mukallaf* (akidah, ibadah, muamalah, dan akhlak). Yang pertama disebut *ḥākimiyyah takwīniyyah*, yaitu kehendak Allah di alam semesta yang menunjukkan pengetahuan dan kekuasaan-Nya yang mutlak. Tidak ada yang terjadi di alam semesta ini di luar ketetapan-Nya (al-An‘ām/6: 57 dan al-A‘rāf/7: 54). Yang kedua disebut *ḥākimiyyah tasyrī‘iyyah*, yaitu ketetapan yang terkait dengan kehendak-Nya untuk memberlakukan syariat atau hukum-hukum-Nya bagi manusia. Dalam pelaksanaan-Nya di muka bumi mandat diberikan kepada para nabi, khalifah, ulul amri, *ahlul halli wa al-‘aqdi* (kelompok pilihan untuk mengurus kepentingan masyarakat). Dari sini, manusia juga punya kewenangan menetapkan hukum, seperti terlihat pada ayat-ayat yang berbicara tentang perintah memutuskan hukum secara adil (an-Nisā’/4: 58) dan memutus perkara dalam konflik keluarga antara suami-istri (an-Nisā’/4: 35).

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ  
إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا (٥٨)

*Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanah kepada pemiliknya. Apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia, hendaklah kamu tetapkan secara adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang paling baik kepadamu. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat. (an-Nisā’/4: 58).*

وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا  
يُوقِفِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَبِيرًا (٣٥)

*Jika kamu (para wali) khawatir terjadi persengketaan di antara keduanya, utuslah seorang juru damai dari keluarga laki-laki dan seorang juru damai dari keluarga perempuan. Jika keduanya bermaksud melakukan islah (perdamaian), niscaya Allah memberi taufik kepada keduanya. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Mahateliti. (an-Nisā’/4: 35).*

Kewenangan ini dilakukan melalui mekanisme ijtihad dalam konteks kepemimpinan, peradilan, dan fatwa dengan tetap mengacu kepada Al-Qur’an dan Sunnah sebagai sumber utama. Ijtihad (upaya keras dalam menyimpulkan atau memutuskan hukum) diperkenankan karena pada sebagian besar masalah Al-Qur’an dan hadis hanya meletakkan prinsip-

prinsip/kaidah-kaidah umum. Dalam mengelola kehidupan bermasyarakat dan bernegara, misalnya, Al-Qur'an meletakkan prinsip musyawarah dalam memutuskan segala perkara (Āli 'Imrān/3: 159, asy-Syūrā/42: 38). Tetapi dalam perincian pelaksanaannya Al-Qur'an menyerahkan kepada manusia untuk menentukannya sesuai kondisi dan keadaan masing-masing. Bisa melalui kesepakatan bersama yang melibatkan semua pihak; bisa melalui sistem perwakilan apa pun bentuk lembaganya, atau bentuk-bentuk lainnya yang dipandang maslahat.

Ijtihad hukum diperkenankan karena Allah telah memberikan akal kepada manusia untuk memikirkan apa yang maslahat dalam upaya memelihara jiwa, harta, dan kehormatan. Oleh karena itu, dalam sumber hukum Islam, selain Al-Qur'an dan Sunnah, ditemukan *qiyās*, *istihsān*, *maṣāliḥ mursalah*, dan sebagainya. Selain itu, Allah juga memberi peluang kepada manusia untuk menetapkan hukum pada wilayah “kosong” yang disebut *manṭiqat al-farāg at-tasyrī'iy*. Dibiarkan kosong tidak ada ketetapan hukumnya bukan karena Allah lupa, tetapi sebagai wujud kasih sayang Allah kepada hamba-Nya. Rasulullah dalam hadis yang diriwayatkan oleh al-Bazzār (2009: 10/26) dari Abū Dardā' menjelaskan:

مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ فَهُوَ حَلَالٌ وَمَا حَرَّمَ فَهُوَ حَرَامٌ وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ عَفْوٌ فَاقْبَلُوا  
مِنَ اللَّهِ عَافِيَتَهُ فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُنْ لِيُنْسَى شَيْئًا، ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ: {وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا}  
(رواه البزار عن أبي الدرداء)

*Apa yang telah dihalalkan oleh Allah dalam Al-Qur'an, maka itu jelas halal, dan apa yang diharamkan, maka itu haram, dan yang didiamkan oleh Allah, maka itu sesuatu yang dibiarkan kosong, maka terimalah kekosongan yang dibiarkan itu, karena itu bukan disebabkan Allah lupa. Kemudian Rasulullah membacakan ayat “dan Tuhanmu tidak pernah lupa” (Riwayat al-Bazzār dari Abū Dardā').*

Di dalam hadis lain, ad-Dāruqūṭniy (2004: 5/325) juga meriwayatkan:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ فَرَائِضَ فَلَا تُضَيِّعُوهَا وَحَرَّمَ حُرْمَاتٍ فَلَا تَنْتَهِكُوهَا وَحَدَّ حُدُودًا  
فَلَا تَعْتَدُوهَا وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءٍ مِنْ غَيْرِ ذِسْيَانٍ فَلَا تَبْحَثُوا عَنْهَا (أخرجه الدارقطني  
في سننه)

*Sesungguhnya Allah telah menetapkan untuk kalian beberapa kewajiban, maka jangan abaikan. Dia telah mengharamkan banyak hal, maka jangan dilanggar, dan Dia telah menetapkan batasan-batasan, maka jangan melebihi batas itu. Banyak hal didiamkan oleh Allah (tidak ditetapkan sebagai perintah atau larangan), bukan karena lupa, maka jangan kalian bahas itu (Riwayat ad-Dāruqūṭniy)*

Banyak hal yang didiamkan oleh Allah, tidak dijelaskan perinciannya dan tidak ditegaskan keharaman dan kehalalannya sebagai bentuk rahmat

dan kasih-sayang-Nya kepada manusia. Maka jangan dibahas atau dikaji terlalu mendalam yang akan berakibat semakin mempersulit. Terimalah itu sebagai kemudahan dari Allah (al-Aṣḥabāniy 1998: 162).

Dari pembahasan di atas dapat disimpulkan bahwa manusia diberi kewenangan oleh Allah untuk menetapkan hukum yang dipandang masalah baginya dalam kehidupan, dengan tetap berpegangan kepada sumber hukum utama, yaitu Al-Qur'an dan sunnah. Sudah tentu, hasil ketetapanannya tidak bersifat *ma'ṣūm* (terjaga dari kesalahan). Dalam proses ijtihad berlaku kaidah "jika benar mendapat dua pahala, dan bila keliru mendapat satu pahala".

#### b. Tidak Menjalankan Hukum Allah Kafir, Zalim, dan Fasik

Ketiga ayat dalam surah al-Mā'idah di atas merupakan ayat yang dianggap paling tegas menunjukkan kewajiban melaksanakan hukum Allah (*qaṭ'īyyu ad-dalālah*). Tetapi, menyangkut hukum orang yang tidak menjalankan hukum tersebut terdapat banyak penafsiran, karena masih bersifat *ẓanniy*. Terkait pemahaman ayat tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut:

**Pertama:** Melihat *sabab nuzul* dan konteks penyebutannya (*siyāq*), ayat-ayat tersebut turun terkait erat dengan kaum Yahudi. Dalam sejumlah hadis sahih, antara lain dalam riwayat al-Bukhāriy dan Muslim, dijelaskan ayat ini turun berkenaan dengan kasus perzinaan yang terjadi di kalangan mereka. Mereka meminta Nabi untuk memutuskan sanksi lain yang harus diberikan. Padahal dalam kitab suci mereka, Taurat, ada ketetapan hukum Allah, yaitu rajam. Tetapi mereka ingin mengubahnya. Dengan cara demikian, mereka telah berdusta kepada Allah dan berupaya menipu Nabi dengan menyembunyikan ketetapan-Nya (hukum rajam) dalam Taurat. Mereka bukan sekadar tidak menjalankan hukum Allah, tetapi berupaya menyembunyikan dan menggantinya. Pakar tafsir Ibnu Kaṣīr (1999: 3/120) menjelaskan sebab mereka dinyatakan kafir karena mereka mengingkari hukum Allah dengan sengaja dan sebagai bentuk pembangkangan.

Dilihat dari konteks penyebutannya (*siyāq al-āyat*), ayat-ayat sebelumnya (*sibāq al-āyat*) dan setelahnya (*lihāq al-āyat*), bahkan kandungan surah al-Mā'idah secara umum, berbicara tentang Ahlul Kitab (Yahudi).

**Kedua:** Meski para ulama sepakat menyatakan ayat ini turun dalam konteks Ahlul Kitab (Yahudi) pada masa Nabi, tetapi hukumnya juga berlaku bagi umat Islam sepanjang masa. Kekhususan sebab tidak menghalangi pemberlakuan hukum secara umum. Di sini berlaku kaidah *al-'ibratu bi 'umūm al-lafẓ la bikhuṣūṣ as-sabab* (yang menjadi sandaran adalah keumuman lafal/redaksi, bukan kekhususan sebab). Al-Hasan al-

Basri, seperti dikutip Ibnu Kaṣīr (1999: 119), menyatakan, “Ayat-ayat ini turun terkait Ahlul Kitab, tetapi juga menjadi kewajiban kita untuk melaksanakannya.” Dalam kitab tafsirnya, al-Qurṭubiy (2006: 7/497) mengutip Ibnu Mas‘ud dan Hasan al-Basri yang mengatakan, “Ayat-ayat ini berlaku umum bagi siapa pun yang tidak menjalankan hukum Allah, baik dari kalangan umat Islam maupun Yahudi.”

Tetapi, dengan mencermati pandangan para ulama tafsir lain, mulai dari masa sahabat, tabi'in, dan ulama setelah mereka, dapat disimpulkan bahwa sekadar meninggalkan hukum Allah tidak dianggap kafir, keluar dari Islam. Hanya dianggap maksiat dan dosa. Baru dianggap kafir jika disertai dengan tindakan yang jelas menunjukkan kekufuran, seperti menolak, melecehkan, mendahulukan yang lain karena dianggap lebih baik dari hukum Allah.

Ibnu Abbās, sepupu Nabi yang dianggap piawai dalam menafsirkan Al-Qur‘an (*turjumān al-Qur‘ān*), pernah ditanya tentang al-Mā'idah. Dia menjelaskan bahwa yang dimaksud adalah kufur, tapi bukan kufur yang seperti diduga banyak orang, yaitu seperti kufur terhadap Allah, malaikat, kitab-kitab, dan rasul-rasul-Nya (Ibnu Kaṣīr 1999: 120). Bukan juga kufur akidah, yang menyebabkan seseorang keluar dari Islam, tetapi kufur amalan yang berakibat dosa. Pandangan serupa dikemukakan oleh ‘Abdullāh bin Mas‘ūd, al-Ḥasan al-Baṣriy, ‘Aṭā’, dan Ṭāwus.

Ulama mazhab, Imam Ahmad Ibn Hanbal, seperti dikutip Ibnu Taimiyah (1995: 7/206), ketika ditanya apa yang dimaksud kufur pada ayat itu mengatakan, “Kekufuran yang tidak menyebabkan seseorang keluar dari agama. Seperti halnya iman itu bertingkat-tingkat, demikian pula kekufuran.” Pakar tafsir Ibnu Aṭiyyah (2001: 2/196) mengatakan, “Menurut banyak ulama, ayat tersebut berlaku untuk semua orang yang tidak menerapkan hukum Allah, tetapi untuk para pemimpin umat Islam kufur itu dimaknai kemaksiatan yang tidak menyebabkan mereka keluar dari Islam.” Pakar tafsir lain, al-Bagawiy (1989: 3/61), menjelaskan bahwa yang dimaksud adalah “tidak menerapkan keseluruhan hukum Allah. Adapun orang yang masih bertauhid kepada Allah dan tidak berbuat syirik, kemudian tidak menerapkan semua syariat (hukum) Allah, maka tidak tercakup dalam ayat-ayat tersebut.”

Dengan demikian, masalah *ḥākimiyyah* tidak berkaitan dengan hal-hal yang membatalkan keislaman seseorang kecuali disertai dengan pengingkaran/penolakan dan upaya menggantinya dengan yang lain. Kalau tidak menjalankan karena masalah selera, atau karena tuntutan zaman dan keadaan, maka itu hanya dianggap sebagai maksiat, bukan kekufuran, yang bisa dimohonkan ampunan melalui tobat.

**Ketiga:** Ahlu Sunnah wa al-Jamaah sepakat bahwa siapa yang meninggalkan salah satu kewajiban agama, atau melakukan salah satu larangan agama, tidak dianggap kafir selama ia tidak mengingkarinya, dan selama tidak menghalalkan yang haram atau sebaliknya mengharamkan yang halal. Imam aṭ-Ṭahāwiy dalam buku *al-'Aqīdah aṭ-Ṭahāwīyyah* menyatakan, “Kita tidak mengafirkan seorang muslim karena sebuah dosa selama tidak menganggapnya halal,” (al-Barrāk 2008: 126). Pandangan ini menolak anggapan kelompok Khawarij yang mengafirkan pelaku dosa besar, dalam hal ini Imam Ali yang dianggap tidak menerapkan hukum Allah dengan memilih *taḥkim*.

**Keempat:** Kata kafir pada ayat tersebut dimaknai kemaksiatan karena memang dalam beberapa teks keagamaan, seperti dalam hadis riwayat Imam Muslim, meninggalkan salat disebut kafir, “(Batas pemisah) antara seseorang dengan syirik dan kekufuran adalah meninggalkan salat” (riwayat Muslim dari Jabir Ibn Abdillah). Tidak mensyukuri nikmat juga disebut *kufur*, seperti dalam firman Allah, “(Ingatlah) ketika Tuhanmu memaklumkan, “*Sesungguhnya jika kamu bersyukur, niscaya Aku akan menambah (nikmat) kepadamu, tetapi jika kamu mengingkari (nikmat-Ku), sesungguhnya azab-Ku benar-benar sangat keras.*” (Ibrāhīm/14: 7).

Dalam kaitan ini, para ulama menjelaskan bahwa kekufuran itu ada dua macam; *aqdī* dan *'amalī*, terkait keyakinan dan perbuatan. Kufur perbuatan bisa dalam bentuk kufur nikmat dan maksiat. Pembagian ini berdasarkan definisi iman yang berupa membenaran (keyakinan) dan perbuatan (*taṣḍīq wa 'amal*). Kufur yang berkaitan dengan *taṣḍīq* menyebabkan seseorang keluar dari Islam, seperti mengingkari Allah, para malaikat, rasul, kitab suci, hari akhir, dan ketetapan baik-buruk (qada dan qadar)-Nya. Ini dikenal dengan Rukun Iman (an-Nisā'/4:150-151). Sedangkan kufur yang berkaitan dengan perbuatan (*kufir 'amaliy*) tidak menyebabkan pelakunya keluar dari Islam, tetapi hanya dianggap telah melakukan kemaksiatan/dosa.

Dalam kitab *Madārij as-Sālikīn*, Ibnu al-Qayyim membedakan dua macam kekufuran: kufur besar (*al-kufr al-akbar*) dan kufur kecil (*al-kufr al-aṣḡar*). Kufur besar adalah kekufuran yang menyebabkan seseorang keluar dari agama sehingga kekal di neraka; sementara kufur kecil menyebabkan pelakunya diancam siksa neraka namun tidak kekal di dalamnya. Kufur besar membuat pelakunya keluar dari agama, sementara kufur kecil tidak sampai membuat pelakunya keluar dari agama. Istilah kufur kecil dapat diperoleh dari beberapa redaksi hadis Nabi, misalnya, sabdanya, “*Dua hal pada umatku yang mereka menjadi kafir (kecil) karenanya: merusak nasab dan meratapi mayit (niyāhah).*” (Muslim 1955:

1/82)<sup>2</sup> Demikian pula sabda Nabi, “Jangan kembali sepeninggalku kepada kekufuran, (yaitu) sebagian kalian saling memukul leher sebagian yang lain (berperang/saling membunuh) (al-Bukhārī 2002: 42).”<sup>3</sup>

Perihal kufur yang bertingkat-tingkat itu juga diisyaratkan oleh Imam al-Bukhāriy ketika ia memberikan tema untuk sebuah hadis Nabi dengan judul, “*Bāb Kufrān al-‘Asyīr wa Kufrun Dūna Kufrin*” (bab mengingkari suami dengan tidak mensyukurinya dan kekufuran di bawah kekufuran). Ibnu Hajar, ulama pensyarah kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhāriy*, mengomentari, “Maksud penulis adalah menjelaskan bahwa sebagaimana ketaatan itu disebut sebagai iman, demikian pula kemaksiatan disebut kekufuran. Tetapi ketika disebut sebagai suatu kekufuran yang dimaksud bukanlah kekufuran yang membuat seseorang keluar dari agama Islam (al-‘Asqalānī 1959: 1/83).”

Jadi, tidak semua yang dilabelkan kafir dalam Al-Qur’an dan hadis berarti kufur yang menyebabkan keluar dari Islam. Adakalanya yang dimaksud *al-kufr al-‘aqdi* atau *al-kufr al-akbar* yang mengeluarkan dari Islam, dan terkadang *al-kufr al-‘amaliy* atau *al-kufr al-aṣḡar* yang dianggap sebagai kemaksiatan saja. Pakar tafsir asy-Syanqīṭiy (2019: 2/125) mengatakan, “Ketahuilah bahwa kekufuran, kezaliman, dan kefasikan masing-masing terkadang dalam teks-teks keagamaan dimaksudkan sebagai kemaksiatan, dan terkadang yang dimaksud adalah kekufuran yang menyebabkan seseorang keluar dari agama Islam.”

### Membaca Fatwa Ibnu Kaṣīr

Salah satu yang mendasari pengafiran dan perang terhadap orang atau kelompok orang (negara) yang tidak menerapkan syariat Islam adalah fatwa yang disampaikan Ibnu Kaṣīr ketika menafsirkan firman Allah dalam al-Mā’idah/5: 50. Fatwa tersebut ditujukan kepada bangsa Tatar yang tunduk pada hukum yang dibuat oleh Jengis Khan, yaitu *al-Yāsīq*, seperti telah dijelaskan terdahulu. Fatwa tersebut dikeluarkan berdasarkan pertimbangan keadaan bangsa Tatar pada masanya. Ibnu Kaṣīr mengafirkan mereka karena beranggapan *al-Yāsīq* itu adalah wahyu dari langit melalui Jengis Khan. Padahal isinya hanya ilusi Jengis Khan yang dalam beberapa hal kebetulan sama dengan yang ada dalam ajaran agama. Mereka juga memperlakukan Jengis Khan seperti Tuhan. Atas dasar itu mereka difatwa kafir dan wajib diperangi.

Bisakah fatwa tersebut diberlakukan dalam konteks negara muslim seperti Indonesia? Dalam kaidah hukum Islam, fatwa dapat berubah sesuai

2 *Kitāb al-Imān, Bāb Iṭlāq Ism al-Kufr ‘ala aṭ-Ta’n fin Nasab*, no. 121.

3 *Kitāb al-‘Ilm, al-Inṣāt lil ‘Ulamā’*, no. 121.

perubahan ruang, waktu, keadaan, dan kebiasaan masyarakat (*al-fatwā tatagayyaru bitagayyuri az-zamān wa al-makān wa al-ahwāl wa al-‘awā'id*). Boleh jadi fatwa tersebut benar pada masanya di tempat itu, tetapi belum tentu benar dan dapat berlaku sepanjang masa di semua tempat. Penerapan fatwa di masa lalu pada masa kini, di tempat dan waktu yang berbeda, harus memiliki kesamaan *‘illat* (sebab) yang menyebabkan fatwa tersebut lahir. Pertanyaannya, apakah realitas negara Indonesia, atau negara muslim lainnya, sama dengan Tatar di masa lalu? Apakah *al-Yāsīq* yang ditetapkan untuk bangsa Tatar sama dengan konstitusi dan undang-undang yang ada di negara kita?

Alasan Ibnu Kasīr mengafirkan mereka adalah karena “mereka mendahulukan *al-Yāsīq* daripada berhukum dengan Al-Qur’an dan sunah.” Jadi, mereka tidak hanya meninggalkan syariat Allah, tetapi mengagungkan, bahkan mengultuskan dengan menganggapnya sebagai wahyu dari langit. Tentu ini berbeda dengan keadaan di Indonesia. Pancasila sebagai dasar negara dan falsafah hidup bangsa Indonesia digali dari nilai-nilai agama, termasuk Islam. Para ulama Islam terlibat dalam penyusunannya dan bisa dipastikan tidak ada yang bertentangan dengan nilai-nilai dan ajaran agama Islam. Walaupun agama tidak secara resmi dijadikan dasar negara, tetapi negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agama dan kepercayaannya itu.

Atas dasar itu negara menyelenggarakan dan memfasilitasi acara-acara keagamaan. Bahkan para pejabat negara yang beragama Islam diambil sumpah janjinya di bawah kitab suci Al-Qur’an. Satu hal yang menyiratkan bahwa dalam menjalankan amanat negara harus berpedoman kepada Al-Qur’an. Jika ditelisik lebih jauh lagi, dilihat dari kesesuaiannya dengan syariat Islam, undang-undang atau hukum yang berlaku di Indonesia dapat diklasifikasikan menjadi tiga:

- 1) Bersumber dari syariat Islam, seperti undang-undang perkawinan, zakat, wakaf, haji, kompilasi hukum Islam yang menjadi pedoman dalam peradilan agama.
- 2) Sejalan dengan syariat Islam, seperti undang-undang sistem pendidikan nasional, anti pornografi, dan lain-lain.
- 3) Bertentangan dengan syariat Islam, seperti undang-undang pidana (*hudūd* dan *jināyāt*). Meski bertentangan, tetapi sejalan dengan syariat Islam dari segi pemberian sanksi hukuman yang berat terhadap tindakan kriminal, seperti membunuh, mencuri, kejahatan narkoba, dan sebagainya. Bahkan dalam konteks otonomi khusus, Provinsi Aceh diperkenankan menjalankan syariat Islam secara



utuh, yang meliputi akidah, syariah, muamalah, dan akhlak, termasuk *ḥudūd* dan *jināyāt*.

Dalam hal undang-undang yang bertentangan dengan syariat Islam, umat Islam mempunyai hak konstitusional untuk membatalkannya melalui mekanisme yang berlaku, antara lain melalui Mahkamah Konstitusi. Ini yang dilakukan oleh Ormas Muhammadiyah, misalnya, melalui jihad konstitusi.

Atas dasar itu, tidak tepat mempersamakan negara dan bangsa Indonesia dengan Tatar di bawah kepemimpinan Jengis Khan. Demikian pula Pancasila sebagai dasar negara yang bersumber dari ajaran agama dan memberi kebebasan kepada umat Islam menjalankan agama sesuai keyakinannya tidak bisa dipersamakan dengan *al-Yāsīq* yang disusun berdasarkan keinginan pribadi Jengis Khan dan diposisikan melebihi kitab suci agama. Dengan demikian, salah alamat bila menerapkan fatwa Ibnu Kaṣīr untuk Tatar dalam konteks negara Indonesia.

### Kesimpulan

Setelah mencermati sejarah kemunculan konsep haakimiyah, argumentasi yang dibangun dan pendapat para pakar tafsir yang membincang tentang ayat-ayat yang sering dijadikan dalil oleh para penganut hakimiyah dapat disimpulkan sebagai berikut.

Bahwa konsep hakimiyah sejatinya tidak mengharuskan pembentukan formalitas bentuk. Konsep ini cukup terbuka dalam memberikan pemahaman bernegara, utamanya di era demokrasi. Dalil-dalil hakimiyah baik dari Al-Qur'an maupun Hadist yang dikemukakan secara historis tidak ada yang eksplisit menuntut pada bentuk formalitas sistem. Namun lebih bersifat substansi yang menyentuh pada pondasi pokok dalam memberlakukan nilai-nilai universal yang inklusif tidak eksklusif.

Setiap individu muslim berkewajiban menjalankan dan menegakkan syariat Islam dalam kehidupan, tak terkecuali dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Sebagai negara berpenduduk mayoritas Islam, negara Indonesia menjamin setiap warga negara untuk menjalankan agamanya berdasarkan keyakinan masing-masing. Bila terdapat peraturan perundangan yang bertentangan dengan keyakinan umat beragama, atau ajaran agama, negara memberikan hak konstitusional untuk mengajukan gugatan melalui proses hukum. Oleh karenanya, terbuka peluang bagi setiap warga negara, baik langsung maupun melalui sistem perwakilan, untuk mengusulkan atau membatalkan undang-undang berdasarkan regulasi yang ada.

Negara Kesatuan Republik Indonesia secara substansi sudah membuktikan bahwa nilai-nilai agama tersebut bisa diejawentahkan dalam konteks bernegara. Bahkan ditengah keragaman dan kemajemukan anak bangsa. Hal ini membuktikan bahwa jargon Islam *shalihun likulli zaman wa makan* bukanlah sebuah pepesan kosong namun sebuah nilai yang terwujud nyata dalam bingkai negara Pancasila yang agamis. *wallahua'lam.*[]

### Daftar Pustaka

- Abdurrahman, Aman. 2013. "Masihkah Kalian Ragu ...? (Tentang Kafirnya NKRI)." In *Buku II Tadzkiroh*, Jakarta: JAT Media Center.
- Abū Zahrah, Muḥammad. *Tārīkh Al-Maẓāhib Al-Islāmīyyah*. Kairo: Dār al-Fikr.
- al-Āmidīy, 'Alīy bin Muḥammad. 1981. *Al-Iḥkām Fī Uṣūl Al-Aḥkām*. Beirut: al-Maktabah al-Islāmīy.
- al-Aṣbahānīy, Abū Bakar Muḥammad bin Ibrāhīm. 1998. *Mu'Jam Ibn Al-Muqri'*. Riyad: Maktabah ar-Rusyd.
- al-'Asqalānī, Ibnu Ḥajar Aḥmad. 1959. *Fatḥ Al-Bārī Bi Sharḥ Ṣāḥīḥ Al-Bukhārī*. ed. 'Abd al-'Azīz ibn 'Abd 'Allāh ibn Bāz dan Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī'. Beirut: Dār al-Ma'rīfah.
- al-Baghdādīy, 'Abdul Qāhir. 1977. *Al-Farq Baina Al-Firaq*. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah.
- al-Barrāk, 'Abd ar-Rahman bin Nāṣir. 2008. *Syarḥ Al-Aqīdah Aṭ-Ṭahāwīyyah*. Dār at-Tadamuriyah.
- al-Bazzār. 2009. *Musnad Al-Bazzār*. al-Madīnah al-Munawwarah: Maktabah al-'Ulūm wa al-Ḥukm.
- al-Bukhārī, Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Ismā'īl. 2002. *Ṣāḥīḥ Al-Bukhārī*. Beirut: Dār Ibnu Kaṣīr.
- Būṭarbusy, Muḥammad. 2014. "As-Salafīyyah Baina Al-Guluww Wa Al-'Iṭidāl." In *Ḥukm Asy-Syara' Fi Da'āwā Al-Irhāb*, Dār al-Baiḍā'. <https://www.habous.gov.ma/2012-06-26-07-34-28/987--محمد-2935/الإرهاب-في-دعوى-الغلو-والاعتدال>.html.
- ad-Dāruqūṭnīy, Abū Ḥasan Alīy bin 'Umar. 2004. *Sunan Ad-Dāruqūṭnīy*. Beirut: Mu'assasah ar-Risālah.
- Ibn Mājah, Abū 'Abdullāh Muḥammad bin Yazīd al-Qazwīnīy. *Sunan Ibn Mājah*. Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyyah.
- Ibnu 'Atīyyah, Abū Muḥammad 'Abdul-Ḥaqq bin Gālib al-Andalusīy. 2001. *Al-Muḥarrar Al-Wajīz Fī Tafṣīr Al-Kitāb Al-'Azīz*. ed. 'Abd as-Salām 'Abd asy-Syāfi Muḥammad. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibnu al-Aṣīr. 1983. *Al-Kāmil Fī at-Tārīkh*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabīy.
- Ibnu Fāris, Abū Ḥusain Aḥmad. 1979. *Mu'jam Maqāyīs Al-Lughah*. Dār al-Fikr.
- Ibnu Kaṣīr, Abū al-Fidā Ismā'īl bin 'Umar. 1999. *Tafṣīr Al-Qur'ān Al-'Azīm (Tafṣīr Ibnī Kaṣīr)*. Riyad: Dār Ṭayyibah li an-Nasyr wa at-Tauzī'.

- Ibnu Taimiyyah, Taqiy ad-Dīn. 1995. *Majmū' Al-Fatāwā*. al-Madinah al-Munawwarah: Mujamma' al-Malik Fahd li Ṭibā'ah al-Muṣṣhaf asy-Syarif.
- Lahsasinah, Hasan. 2007. *Al-Hākimiyyah Fī Al-Fikr Al-Islāmi*. Doha: Kementerian Wakaf dan urusan Islam.
- al Maududiy, Abū al-A'lā. 1987. *Ḥayātuhū Wa Da'Watuhū*. Kuwait: Dār al-Qalam.
- . *Naẓraiyyat Al-Islām Al-Sīyāsiyyah*. Beirut: Mu'assasah ar-Risālah.
- . *Tadwīn Ad-Dustūr Al-Islāmiy*. Beirut: Mu'assasah ar-Risālah.
- Muslim. 1955. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Kairo: Maṭba'ah Īsā al-Bābiy al-Ḥalabiy.
- an-Nawawiy, Abū Zakariyā Yahyā bin Syarf. 1971. *Al-Mīnhāj: Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim Bin Al-Ḥajjāj*. Beirut: Dār Ihya' at-Turās al-'Arabiyyah.
- al-Qurṭubī, Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr. 2006. *Al-Jāmi' Li Ahkām Al-Qur'an*. Beirut: Mu'assasah ar-Risālah.
- Quṭb, Sayyid. 1992. *Fī Zilāl Al-Qur'an*. Beirut: Dār asy-Syuruq.
- . 1993. *Ma'ālim Fī Aṭ-Ṭarīq*. Beirut: Dār asy-Syuruq.
- Samudra, Imam. 2004. *Aku Melawan Teroris*. Solo: Jazera.
- asy-Syanqīṭiy, Muḥammad al-Amīn. 2019. *Aḍwā' Al-Bayān Fī Īdāh Al-Qur'an Bi Al-Qur'an*. Riyad: Dār 'Aṭā'at al-Ilmi.