

Masalah Otoritas dalam Penyatuan Kriteria Awal Bulan di Tingkat Global

Oleh: Muhamad Rofiq Muzakkir¹

Pendahuluan

Musyawarah Nasional (Munas) Tarjih yang diselenggarakan pada bulan Syakban 1445 H atau Februari 2024 di Universitas Muhammadiyah Pekajangan Pekalongan (UMPP) yang lalu telah menghasilkan keputusan penting terkait penanggalan hijriyah. Dalam forum tersebut, Persyarikatan Muhammadiyah memutuskan untuk beralih dari penggunaan kriteria *Wujudul Hilal* (WH) menuju *Kalender Hijriyah Global Tunggal* (KHGT) sebagai pedoman penentuan awal bulan dalam kalender hijriyah.

Perlu ditegaskan bahwa KHGT merupakan hasil ijtihad kontemporer (*ijtihad mu'āsir*). Meskipun beberapa unsurnya memiliki akar dalam tradisi klasik, seperti penggunaan hisab dan konsep *ittihād al-maṭāli'* (kesatuan tempat terbit hilal), namun KHGT secara keseluruhan adalah gagasan baru di zaman modern. KHGT mengusung elemen-elemen yang tidak dijumpai dalam warisan ijtihad ulama pramodern, seperti prinsip "satu hari satu tanggal" di seluruh dunia,² penerimaan terhadap *International Date Line*, dan syarat terjadinya *ijtimā'* (konjungsi) sebelum pukul 24:00 GMT.

Keputusan Muhammadiyah untuk mengadopsi KHGT dapat dikategorikan sebagai langkah ijtihad yang berani. Hal ini disebabkan oleh posisi geografis Indonesia yang berada di bagian timur dunia. Berbeda dengan FCNA (Fiqh Council of North America) atau ECFR (European Council for Fatwa and Research) yang menerimanya, tetapi secara geografis berada di bumi bagian barat. Dalam penerapan KHGT, akan ada banyak kemungkinan di mana hilal yang akan terlihat di belahan bumi bagian barat dijadikan

* Makalah disampaikan pada Halaqah Nasional KHGT (Kalender Hijriyah Global Tunggal) yang diadakan oleh Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah, tanggal 2021- Syawwal 1446/19-20 April 2025 di Hotel Grand Rohan, Yogyakarta.

¹ Dosen Mata Kuliah *Fikih Siyasah* di PUTM dan *Pemikiran Politik Islam* di Prodi Hubungan Internasional, UMY, dan Sekretaris Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah.

² Patut dicatat bahwa kalender hisab urfi sebenarnya juga menggunakan prinsip satu hari satu tanggal di seluruh dunia, tetapi kelemahan sistem ini adalah tidak berdasarkan peredaran faktual bulan.

dasar untuk menentukan awal bulan hijriyah di Indonesia. Ini merupakan pendekatan baru yang belum pernah diterapkan sebelumnya dalam sejarah penentuan kalender Islam di kawasan ini.

Dasar dari penerimaan KHGT tentu tidak terlepas dari pertimbangan argumentasi syar'i yang menunjukkan keunggulan konsep ini dalam menjawab kebutuhan global umat Islam saat ini. Dalam pandangan Muhammadiyah, KHGT adalah jawaban atas tantangan zaman, khususnya dalam konteks kehidupan umat Islam yang semakin terhubung secara global. Selain menjadi pedoman dalam penentuan waktu ibadah, penerimaan terhadap KHGT seharusnya menjadi *conditio sine qua non* (kondisi mutlak) untuk membentuk **paradigma beragama yang mondial**. Mondialisme meniscayakan pentingnya wawasan dan aksi global dalam beragama. Dengan kata lain, KHGT sebagai satu konsep penataan waktu tidak dapat dipisahkan dari aksi-aksi pengkhidmatan universal, baik di bidang pendidikan, keagamaan, dan kemanusiaan secara umum.³

Di sisi lain, tidak dapat diabaikan pula bahwa di tengah antusiasme terhadap KHGT, terdapat juga suara-suara yang menolaknya. Pihak-pihak yang belum siap menerima KHGT secara terbuka menyampaikan argumen-argumen penolakan mereka dengan landasan dalil dan pertimbangan masing-masing. Salah satu argumen yang cukup menonjol adalah ketiadaan otoritas global yang dapat mengikat seluruh umat Islam dalam penentuan awal bulan hijriyah. Argumen ini berangkat dari asumsi bahwa penyatuan sistem kalender Islam adalah domain otoritas politik global. Karena bentuk otoritas seperti ini sudah tidak eksis dalam struktur politik umat Islam masa kini, maka penentuan awal bulan dikembalikan kepada otoritas nasional di masing-masing negara.

Pertanyaannya kemudian: benarkah otoritas politik global merupakan syarat mutlak bagi penerapan KHGT? Haruskah umat Islam menunggu otoritas politik global untuk menyepakati 1 Syawal? Tulisan ini akan mendiskusikan topik tersebut. Dalam bentuk yang lebih spesifik, rumusan pertanyaan yang memandu tulisan ini adalah sebagai berikut:

³ Patut dicatat bahwa dalam *Risalah Islam Berkemajuan*, KHGT memang disejajarkan dengan aksi-aksi kemanusiaan global lainnya. KHGT diletakkan di dalam bagian yang membicarakan pengkhidmatan global Muhammadiyah. Baca, Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Risalah Islam Berkemajuan (Keputusan Muktamar Ke-48 Muhammadiyah Tahun 2022)* (Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2023), 68.

1. Apa itu otoritas dalam konteks hukum Islam?
2. Apakah otoritas politik diperlukan dalam penentuan awal bulan hijriyah?
3. Apakah mungkin mencapai kesepakatan untuk menerapkan KHGT secara global? Jika ya, bagaimana cara mewujudkannya?

Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut, tulisan ini akan menggunakan dua kerangka analisis yang diambil dari diskursus *fiqh siyāsah*. Kerangka pertama berasal dari pemikir Usuli bermazhab Maliki, Syihāb al-Dīn al-Qarāfī (w. 684/1285) yang menawarkan tiga teori penting, yaitu: pembatasan otoritas hukum pemerintah, *obiter dictum*, dan *sui juris*, dalam kitabnya *al-Ihkām fī al-Tamyīz al-Fatāwa ‘an al-Aḥkām wa Taṣarrufāt al-Qādī wa al-Imām*. Kerangka kedua diambil dari pemikiran Khaled Abou El Fadl (lahir 1963), seorang cendekiawan kontemporer yang menekankan pentingnya pengakuan atas pluralitas penafsiran hukum Islam oleh institusi negara. Abou El Fadl menulis gagasannya dalam bukunya *Reasoning with God*.

Kedua pemikiran ini berasal dari zaman yang berbeda, namun memiliki titik temu konseptual, yaitu penerapan hukum Islam yang proporsional. Penerapan kedua gagasan ini dalam isu penentuan awal bulan hijriyah di tingkat global menunjukkan bahwa *fiqh siyāsah* adalah cabang pemikiran yang hidup dan senantiasa relevan dalam menjawab tantangan zaman. Kedua kerangka teori ini akan saya elaborasi lebih jauh pada bagian masing-masing dalam tulisan ini.

Adapun argumen utama yang saya kemukakan dalam tulisan ini dapat dirumuskan sebagai berikut. Meskipun secara konseptual KHGT memiliki potensi untuk menyatukan penanggalan hijriyah umat Islam, implementasinya tidak memerlukan mekanisme penetapan oleh otoritas politik, baik di tingkat nasional maupun global. Hal ini disebabkan oleh dua alasan utama: *pertama*, upaya semacam ini belum pernah dilakukan oleh otoritas politik sepanjang sejarah Islam, bahkan ketika umat Islam masih berada di bawah kepemimpinan khalifah tunggal. *Kedua*, upaya ini bertentangan dengan karakter ijtihad dalam hukum Islam yang bersifat pluralistis dan berakar dari masyarakat (*bottom-up*), bukan bersifat sentralistik dan memaksa.

Alih-alih menjadi domain otoritas politik, persoalan penyatuan kalender hijriyah sebenarnya menjadi ranah **otoritas epistemik** (keilmuan). Dalam praktik hukum Islam pramodern, penentuan awal bulan adalah kewenangan mazhab-mazhab fikih. Dalam konteks modern seperti di Indonesia, kewenangan ini dijalankan oleh organisasi masyarakat yang memiliki kapasitas melakukan ijtihad kolektif. Pemerintah pun

sebenarnya dapat menyusun konsep kalender dan menetapkan kriteria, namun dalam kapasitasnya sebagai otoritas epistemik, bukan sebagai pemegang kekuasaan yang mengikat secara hukum. Ketika pemerintah Turki menyusun KHGT, pemerintah Saudi merumuskan kalender *Umm al-Qurā*, atau MABIMS menetapkan kriteria *imkān al-ru'yah* dengan *wilāyat al-ḥukm*, misalnya, semua itu harus dipahami sebagai hasil ijtihad yang tidak bersifat mengikat secara mutlak. Dengan kata lain, keputusan pemerintah tidak dapat membatalkan atau menafikan ijtihad dari kelompok masyarakat lainnya. Inilah karakter penerapan hukum Islam yang bersifat organik—yakni tumbuh dari masyarakat, dinamis, dan terbuka terhadap pluralitas penafsiran.

Argumen saya selanjutnya adalah karena penyatuan kalender hijriyah pada tingkatan global adalah otoritas epistemik, maka Muhammadiyah perlu membangun kolaborasi internasional berbasis ilmu, bukan politik.

Pelajaran Konseptual dari al-Qarāfi

Syihāb al-Dīn al-Qarāfi (626–684 H / 1228–1285 M) merupakan seorang ulama terkemuka dari mazhab Maliki yang dikenal luas keahliannya dalam bidang fikih, usul fikih, linguistik, hingga perbandingan agama. Di antara seluruh cabang keilmuan tersebut, keahliannya dalam usul fikih menempati posisi paling menonjol. Menurut al-Ṣafadī, al-Qarāfi adalah salah satu tokoh terkemuka dalam usul fikih.⁴ Al-Suyūṭī menyebutnya sebagai puncak pengetahuan dalam Mazhab Maliki pada zamannya.⁵ Karya-karya penting al-Qarāfi dalam bidang usul fikih antara lain: *al-Furūq*, *al-Iḥkām*, *Nafā'is al-Uṣūl fī Syarḥ al-Maḥṣūl*, dan *Syarḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl*. Pemikiran Usul Fikih al-Qarāfi banyak dikutip oleh pemikir muslim di Timur maupun Barat sebagai basis teoretis untuk penerapan hukum Islam di zaman modern.⁶

Al-Qarāfi hidup pada masa yang penuh gejolak. Ia menyaksikan transisi kekuasaan dari Dinasti Ayyubiyah ke Dinasti Mamluk, serta konflik militer besar antara Mamluk dan

⁴ Ṣalāḥ al-Dīn al-Ṣafadī, *al-Wāfi bi al-Wafayāt*, vol. VI (Beirut: Dār Iḥyā' li al-Turās al-'Arabiy, 2000), 147.

⁵ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Ḥusn al-Muḥāḍarah fī Tārikh Misra wa al-Qāhirah*, vol. I (Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1967), 316.

⁶ Baca, Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Sunnah al-Nabawiyyah: Maṣḍaran li al-Ma'rifah wa al-Ḥaḍārah* (Kairo: Dār al-Syurūq, 2002), 27-31; Sherman A Jackson, *The Islamic Secular* (Oxford: Oxford University Press, 2024), 77-83; 98-107.

Mongol. Dalam konteks epistemik, al-Qarāfi menghadapi situasi pluralisme hukum yang kompleks. Dinasti Mamluk mewarisi kebijakan dari Ayyubiyah yang memberikan pengakuan formal terhadap empat mazhab hukum Sunni. Salāḥ al-Dīn al-Ayyūbī, sebagai pendiri dinasti Ayyubiyah, bahkan mendirikan madrasah-madrasah untuk meneguhkan doktrin Sunni sekaligus mengikis pengaruh mazhab Fatimiyyah yang Syiah. Namun dalam praktiknya, mazhab Syafi'i memperoleh dominasi, bahkan bisa dikatakan menikmati hegemoni, terutama karena Salahuddin sendiri menganut mazhab tersebut.⁷

Pada era Mamluk, sistem *legal pluralism* yang didominasi mazhab Syafii ini berlanjut. Baybars, sultan Mamluk (658-676 H/1260-1277 M), dikenal sebagai pemimpin pertama yang membentuk *quadruple structure of the judiciary* (empat hakim agung yang berasal dari empat mazhab fikih yang berbeda).⁸ Sistem ini adalah upaya Baybars untuk mereformasi pengadilan yang sebelumnya telah mengalami hegemoni mazhab Syafi'i. Namun demikian, secara empirik di tengah masyarakat mazhab Syafii tetap paling dominan. Ini terlihat dari fakta bahwa para penguasa Mamluk banyak yang berpindah dari mazhab Maliki ke mazhab Syafi'i setelah naik takhta. Sherman Jackson, seorang ulama Amerika pengkaji al-Qarāfi, menyebut bahwa akibat dari dominasi mazhab Syafii di Mesir, mazhab Maliki yang dianut al-Qarāfi dan mazhab-mazhab lainnya, menjadi marginal dan tidak memiliki pengaruh signifikan dalam kebijakan hukum resmi negara.⁹ Pernah terjadi satu insiden di mana seorang hakim agung dari mazhab Syafi'i, Tāj al-Dīn ibn Binti al-A'azz, menolak mengesahkan putusan hakim yang bermazhab Maliki karena putusannya tidak sesuai dengan pendapat mazhabnya. Peristiwa ini banyak mendapatkan perhatian penulis sejarah Islam karena merupakan peristiwa penting yang mendorong terjadinya reformasi sistem peradilan di dinasti Mamluk.¹⁰

⁷ Sherman A Jackson, *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb Al-Dīn Al-Qarāfi* (Leiden; New York: E.J. Brill, 1996), 53-4.

⁸ Yossep Rapoport, "Royal Justice and Religious Law: Siyāsah and Shari'ah under the Mamluks," *Mamlūk Studies Review* 16 (2012): 71-102, <https://doi.org/10.6082/M1833Q5D>.

⁹ Jackson, *Islamic Law and the State*, xx.

¹⁰ Di antaranya direkam oleh Ibnu Kaṣīr dalam *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*. Ia menceritakan awal mula Sultan Baybars membentuk sistem peradilan dengan empat hakim agung dari empat mazhab berbeda. Ia menulis:

Dalam konteks eksklusivisme mazhab seperti inilah al-Qarāfi menulis karya penting *al-Iḥkām fī Tamyīz al-Fatāwā ‘an al-Aḥkām wa Taṣarrufāt al-Qāḍī wa al-Imām*. Buku ini ditulis sebagai bentuk kritik terhadap dominasi dan sikap diskriminatif terhadap mazhab-mazhab minoritas, serta untuk mengusulkan pembatasan kewenangan otoritas politik dalam wilayah ijtihad keagamaan. Buku ini dengan kata lain adalah upaya untuk menghalangi terjadinya tirani dalam pelaksanaan hukum Islam.

Menariknya, salah satu latar belakang penulisan *al-Iḥkām* sendiri adalah perdebatan tentang penetapan hilal Ramadan. Ketika seorang hakim dari mazhab Syafi'i menetapkan awal puasa berdasarkan rukyat satu orang saksi, timbul pertanyaan: apakah

وفيها: ولي الظاهر قضاة من بقية المذاهب في مصر مستقلين بالحكم يولون من جهتهم في البلدان أيضا كما يولي الشافعي، فتولى قضاء الشافعية التاج عبد الوهاب ابن بنت الأعز، والحنفية شمس الدين سليمان، والمالكية شمس الدين السبكي، والحنابلة شمس الدين محمد المقدسي، وكان ذلك يوم الاثنين الثاني والعشرين من ذي الحجة بدار العدل.

وكان سبب ذلك كثرة توقف القاضي ابن بنت الأعز في أمور تخالف مذهب الشافعي، وتوافق غيره من المذاهب، فأشار الأمير جمال الدين أيد غدي العزيزي على السلطان بأن يولي من كل مذهب قاضيا مستقلا يحكم بمقتضى مذهبه، فأجابه إلى ذلك، وكان يحب رأيه ومشورته.

Dan pada tahun ini [663 H] al-Zahir [Baybars] mengangkat hakim-hakim dari mazhab-mazhab hukum yang lainnya di Mesir, yang semuanya diberi wewenang untuk mengangkat hakim-hakim di berbagai distrik sebagaimana ia telah mengangkat lebih dulu hakim Syafi'i. Tāj al-Dīn Abdul Wahhab [Ibn Bint al-A‘azz] memangku jabatan untuk Mazhab Syafi'i, Syams al-Dīn Sulayman untuk Mazhab Hanafi, Syams al-Dīn al-Subkī untuk Mazhab Maliki, dan Syams al-Dīn Muhammad al-Maqdisi untuk Mazhab Hanbali. Peristiwa ini terjadi pada hari Senin, 22 Dzulhijjah, di Dār al-‘Adl.

Penyebab dari lahirnya kebijakan ini adalah berulang kali terjadi penolakan oleh hakim Ibnu Bint al-A‘azz untuk menegakkan putusan yang bertentangan dengan pandangan mazhab Syafii namun berkesesuaian dengan pandangan salah satu mazhab lainnya. Amir Jamal al-Din Ayd Ghadi al-Azizi mengusulkan kepada Sultan agar ia menunjuk seorang hakim independen dari setiap mazhab yang memutuskan perkara sesuai dengan mazhabnya. Sultan menyetujui hal ini, dan ia menyukai pendapat dan nasihat sang pangeran.

Baca, Abū al-Fidā’ Ibnu Kaṣīr, *al-Biḍāyah wa al-Nihāyah*, vol. XIII (Damaskus: Dār Ibn Kaṣīr, 2010), 403. Lihat juga, Jackson, *Islamic Law and the State*, 64-8, 145-6; Sherman A. Jackson, “The Primacy of Domestic Politics: Ibn Bint Al-A‘azz and the Establishment of Four Chief Judgeships in Mamlūk Egypt,” *Journal of the American Oriental Society* 115, no. 1 (January 1995): 52, <https://doi.org/10.2307/605308>.

keputusan tersebut mengikat mazhab Maliki yang mensyaratkan dua orang saksi. Menurut al-Qarāfi, muslim yang bermazhab Maliki tidak wajib ikut puasa yang ditentukan oleh pemerintah yang bermazhab Syafii, karena ini tidak sesuai dengan *legal doctrine* dalam mazhab yang ia yakini.¹¹

Tujuan penulisan *al-Iḥkām* secara umum dapat diringkas dalam tiga poin, yaitu:

1. Membedakan secara tegas antara peran pemerintah (khalifah, sultan, dan qāḍī) dengan ulama sipil (fuqaha mazhab) dalam proses hukum.
2. Membatasi yurisdiksi pemerintah (*al-ḥākim*) dalam mengatur pelaksanaan hukum Islam, sehingga tidak terjadi penyalahgunaan wewenang.
3. Menegaskan kesetaraan antar mazhab, dengan menolak anggapan bahwa satu mazhab lebih sah atau lebih kuat dibandingkan yang lain dalam menetapkan hukum.

Dengan demikian, karya al-Qarāfi tidak hanya penting secara historis sebagai jendela untuk melihat pengakuan pluralitas ijtihad pada masa lampau, tetapi juga relevan untuk membentuk pemahaman bahwa hukum Islam tidak semestinya dijalankan secara hegemonik dan eksklusif. Hukum Islam lebih dari itu bersifat sentrifugal, *bottom up*, dan non-sentralistik. Konsep hukum yang seperti inilah yang kondusif untuk upaya penyatuan kalender hijriyah global.

Strategi al-Qarāfi dalam Membatasi Peran Pemerintah

Menurut al-Qarāfi, peran utama pemerintah adalah menjaga ketertiban umum dan menjamin terpenuhinya hak-hak warga negara. Pemerintah, dalam pandangannya, bukanlah pemilik tunggal atau absolut dari otoritas hukum maupun otoritas keagamaan. Pemerintah tidak memiliki hak untuk memaksakan interpretasi hukum yang berimplikasi pada penghilangan keabsahan pandangan pihak-pihak lain yang berbeda pendapat. Meski mengakui kewenangan eksekutif negara, al-Qarāfi menegaskan bahwa kewenangan tersebut harus dibatasi hanya pada hal-hal yang benar-benar diperlukan untuk ketertiban dan kemaslahatan umum.¹²

¹¹ Syihāb al-Dīn al-Qarāfi, *al-Iḥkām fī Tamayyūz al-Fatāwā ‘an al-Aḥkām wa Taṣarrufāt al-Qāḍī wa al-Imām* (Beirut: Dār al-Basyāir al-Islāmiyyah, 1995), 30.

¹² Jackson, *Islamic Law and the State*, 226.

Untuk membatasi otoritas negara, al-Qarāfi mengembangkan tiga strategi utama, yaitu:

1. Membatasi Ruang Lingkup Hukum yang Mengikat

Strategi pertama adalah membatasi ruang lingkup hukum, yaitu area di mana pendapat pemerintah bersifat mengikat secara hukum. Menurut al-Qarāfi, ruang ini terbatas pada dua hal, yaitu: *pertama*, hanya perkara-perkara dalam wilayah *mu'āmalāt* serta hal-hal yang bersifat wajib, mubah, dan haram yang dapat diatur oleh negara.¹³ Urusan ibadah, misalnya tata cara salat atau kesucian air, merupakan ranah fatwa yang bersifat tidak mengikat, dan bukan ranah keputusan hukum negara. Al-Qarāfi menegaskan bahwa penguasa tidak berwenang memutuskan sah atau tidaknya salat seseorang, atau menentukan kenajisan air hanya karena tidak memenuhi ukuran tertentu (seperti dua kullah), sehingga tidak bisa digunakan oleh seorang penganut mazhab tertentu.¹⁴

Kedua, bahkan dalam ranah *mu'āmalāt*, kewenangan pemerintah tetap tidak bersifat mutlak. Intervensi hanya dapat dilakukan pada bidang-bidang yang menimbulkan perbedaan pendapat di tengah masyarakat.¹⁵ Oleh karena itu, al-Qarāfi tidak menolak

¹³ Urusan *mu'āmalāt* yang bersifat *mandūb* dan *makrūh* tidak bisa diatur oleh putusan pemerintah. Apa yang dikeluarkan oleh pemerintah hanyalah berstatus fatwa atau himbauan. Baca, al-Qarāfi, *al-Ihkām*, 69.

¹⁴ Dalam *al-Furūq*, al-Qarāfi menulis:

اعلم أن العبادات كلها على الإطلاق لا يدخلها الحكم ألبتة بل الفتيا فقط فكل ما وجد فيها من الإخبارات فهي فتيا فقط فليس لحاكم أن يحكم بأن هذه الصلاة صحيحة أو باطلة، ولا أن هذا الماء دون القلتين فيكون نجسا فيحرم على المالكي بعد ذلك استعماله بل ما يقال في ذلك إنما هو فتيا إن كانت مذهب السامع عمل بها، وإلا فله تركها، والعمل بمذهبه

Ketahui bahwa semua bentuk ibadah sama sekali tidak boleh dimasuki oleh hukum (keputusan hakim), melainkan hanya fatwa belaka. Segala informasi yang terdapat dalam ibadah hanyalah berupa fatwa semata. Seorang hakim tidak berwenang memutuskan bahwa shalat ini sah atau batal, atau bahwa air ini kurang dari dua qullah sehingga menjadi najis, lalu mengharamkan penggunaannya bagi penganut mazhab Maliki setelah itu. Yang bisa dikatakan dalam hal itu hanyalah fatwa. Jika fatwa tersebut sesuai dengan mazhab pendengarnya, maka dia boleh mengamalkannya. Jika tidak, dia boleh meninggalkannya dan mengikuti mazhabnya sendiri.

Baca, Syihāb al-Dīn al-Qarāfi, *al-Furūq*, vol. IV (Kairo: Muassasah al-Risalah, 2003), 94.

¹⁵ Al-Qarāfi menulis:

kaidah *ḥukm al-ḥākim ilzām wa yarfa' al-khilāf* (putusan pemerintah bersifat mengikat dan dapat menyelesaikan perbedaan). Ia menerima prinsip tersebut, namun dengan catatan bahwa ruang lingkungannya sangat terbatas dan tidak berlaku secara mutlak.

Secara lebih spesifik, al-Qarāfi menyebutkan bahwa hanya tiga jenis perkara yang termasuk dalam domain putusan pemerintah yang mengikat. Tiga perkara tersebut adalah:¹⁶

السُّؤَالُ الْأَوَّلُ

ما حقيقة الحُكْمِ الذي يَقَعُ للحاكم وَيَمْتَنَعُ نقضُهُ ؟

جَوَابُهُ

أَنَّهُ إِنِّشَاءٌ إِطْلَاقِيٌّ أَوْ إِزَامِيٌّ فِي مَسَائِلِ الْإِجْتِهَادِ الْمُتَقَارِبِ فِيمَا يَقَعُ فِيهِ النَّزَاعُ لِمَصَالِحِ الدُّنْيَا

Baca, al-Qarāfi, *Al-Iḥkām*, 33.

¹⁶ Ia menulis tentang tiga domain perkara yang bisa diintervensi putusan pemerintah, yaitu:

السُّؤَالُ الثَّانِي وَالثَّلَاثُونَ

ما ضابطُ ما يفتقرُ لحكم الحاكم، ولا يكفي فيه وجودُ سببه الشرعي؟ وما لا يفتقرُ ويكفي فيه وجودُ سببه؟

جَوَابُهُ

أَنَّ الضابِطَ الذي يُرْجَعُ إليه في ترتيب الأحكام على أسبابها من غير حكم حاكم، وما يفتقرُ لحكم الحاكم: أَنَّ المَوْجِبَ للإفتقار الحاكم الحاكم ثلاثة أسباب:

السببُ الأول: كَوْنُ ذلك الحكم يَحْتَاجُ إلى نظرٍ وتحرير، وبذلِ جهِدٍ من عالم بصيرٍ، حَكَمٍ عَدْلٍ في تحقيق سببه ومقدارٍ مُسَبَّبِهِ، وله مُثَلُّ:

المثالُ الأول: الطلاقُ بالإعسار؛ لأنه يفتقرُ إلى تحقيق الإعسار،

السببُ الثاني المَوْجِبَ لافتقارِ ترتيبِ الحكم على سببه إلى حكم الحاكم ومباشرةِ ولايةِ الأمور: كَوْنُ تفويضِهِ لجميع الناس يُفْضِي إلى الفتن والشحناء، والقتلِ والقتال، وفسادِ النفس والمال

السببُ الثالث: قُوَّةُ الخلافِ مع تعارضِ حقوقِ الله تعالى وحقوقِ الخلق، فَوَجَبَ افتقارُ ذلك للحاكم؛ لأنه نائبُ الله تعالى في أرضه خلافةً عن نبيه - صلى الله عليه وسلم -، فإذا أنشأ حُكْمًا مما تقبلُهُ ذلك المحل تعين فيه ووجِبَ الإدعاءُ إليه .

1. Perkara yang memerlukan pemeriksaan dan penelitian khusus melalui pengadilan. Misalnya, kasus talak karena alasan kesulitan ekonomi, yang perlu diverifikasi oleh hakim apakah benar ada kondisi yang membenarkannya.
2. Perkara yang tidak dapat diserahkan kepada masyarakat luas tanpa menimbulkan kekacauan. Contohnya adalah pelaksanaan *ḥudūd*, pembagian *ghanīmah* (harta rampasan perang), dan pemungutan pajak. Perkara-perkara ini memerlukan ketetapan dari otoritas tunggal agar tercipta ketertiban.
3. Perkara yang berada pada percampuran antara ibadah dan mu‘āmalāt. Misalnya, pembebasan budak, yang di dalamnya terkandung hak Allah sekaligus hak manusia, sehingga tidak dapat diserahkan sepenuhnya kepada masyarakat.

2. Mengembangkan konsep *obiter dictum*¹⁷

Menurut al-Qarāfi, pemerintah tidak selalu berada dalam posisi sebagai pihak yang pendapatnya bersifat mengikat. Ia memandang bahwa pemerintah juga memainkan peran sebagai pemimpin yang memiliki otoritas untuk mengeluarkan kebijakan diskresioner (*taṣarruf*) serta memberikan fatwa. Dengan demikian, menurutnya terdapat tiga bentuk kebijakan yang dapat dikeluarkan oleh pemerintah, yaitu:

1. Keputusan yang bersifat mengikat, terutama dalam hal-hal yang berkaitan dengan kepentingan publik, yang ia sebut sebagai *ḥukm*;
2. Kebijakan diskresioner pemerintah, yang ia istilahkan sebagai *taṣarrufāt*;
3. Fatwa, yakni pandangan keagamaan yang tidak bersifat mengikat.¹⁸

Al-Qarāfi secara tegas menyatakan bahwa fatwa yang dikeluarkan oleh pemerintah tidak memiliki kekuatan mengikat. Fatwa dapat dikritisi, diabaikan, serta tetap bersaing secara terbuka dengan fatwa-fatwa lain dalam ruang publik keagamaan. Sementara itu,

al-Qarāfi, *Al-Iḥkām*, 151-61.

¹⁷ Istilah ini berasal dari Bahasa Latin yang artinya adalah sesuatu yang berasal dari hakim atau penguasa, tetapi tidak mengikat.

¹⁸ Al-Qarāfi membedakan secara tegas antara *ḥukm* (putusan) dan fatwa. Perbedaannya ada dua: *pertama*, hukum bersifat *insyā’*, yakni suatu bentuk perintah atau keputusan yang bersifat mengikat (*ilzām*), sedangkan fatwa bersifat *khābar*, yaitu informasi yang bisa benar atau salah, dan bisa diterima atau ditolak. Kedua, *khābar* tidak menjadi sebab terjadinya suatu tindakan, sedangkan *insyā’* atau hukum merupakan sebab yang melahirkan tindakan yang mengikat secara hukum. Baca, al-Qarāfi, *al-Iḥkām*, 63.

taṣarrufāt atau diskresi pemerintah, menurutnya, terdiri atas dua jenis: yang bersifat mengikat dan yang tidak.

Diskresi yang mengikat meliputi, misalnya, penempatan pasukan untuk kepentingan perang, pengangkatan pejabat negara, dan pemungutan pajak. Sebaliknya, diskresi yang tidak mengikat dapat diabaikan oleh masyarakat tanpa konsekuensi hukum. Al-Qarāfi bahkan menyebutkan bahwa terdapat dua puluh bentuk *taṣarruf* yang tidak memiliki sifat mengikat.¹⁹

Baik fatwa maupun diskresi yang tidak mengikat disebut oleh al-Qarāfi sebagai *obiter dictum*, yakni pernyataan atau opini pemerintah yang tidak memiliki kekuatan hukum yang *mulzim* (mewajibkan pelaksanaannya).

Salah satu contoh konkrit dari diskresi pemerintah (*taṣarruf*) yang tidak mengikat adalah penentuan awal bulan hijriah. Al-Qarāfi secara eksplisit menyatakan bahwa penentuan hilal bukan termasuk dalam domain *ḥukm* (keputusan yang mengikat). Ia menulis:

النوع الخامس: إثبات أسباب الأحكام الشرعية، نحو الزَّوَالِ، وَرُؤْيَةِ الْهَيْلَالِ فِي رَمَضَانَ وَشَوَالٍ وَذِي الْحِجَّةِ، مِمَّا يَتَرْتَبُ عَلَيْهِ الصَّوْمُ، أَوْ وَجُوبُ الْفِطْرِ، أَوْ فِعْلُ النَّسْكِ، وَنَحْوُ ذَلِكَ، وَجَمِيعُ أَوْقَاتِ الصَّلَاةِ. فَجَمِيعُ إِثْبَاتِ ذَلِكَ لَيْسَ بِحُكْمٍ، بَلْ هُوَ كإِثْبَاتِ الصِّفَاتِ. وَلِلْمَالِكِيِّ أَنْ لَا يَصُومَ فِي رَمَضَانَ إِذَا أَثْبَتَ الشَّافِعِيُّ هَيْلَالَ رَمَضَانَ بِشَاهِدٍ وَاحِدٍ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِحُكْمٍ وَإِنَّمَا هُوَ إِثْبَاتٌ سَبَبٌ، فَمَنْ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ عِنْدَهُ سَبَبًا لَا يَلْزَمُهُ أَنْ يُرْتَبَ عَلَيْهِ حُكْمًا

Jenis kelima: menetapkan sebab-sebab hukum syar'i, seperti waktu tergelincir matahari (zawal), dan terlihatnya hilal Ramadan, Syawal, dan Dzulhijjah, yang berkaitan dengan kewajiban puasa, berbuka, atau pelaksanaan manasik haji, serta seluruh waktu shalat. Semua penetapan tersebut bukanlah hukum, melainkan semata-mata seperti penetapan sifat. Maka, seorang yang bermazhab Maliki boleh saja tidak berpuasa Ramadan meskipun mazhab Syafi'i menetapkan telah terlihatnya hilal Ramadan dengan satu orang saksi. Sebab penetapan itu bukan hukum, melainkan penetapan atas suatu sebab. Maka, siapa pun yang tidak

¹⁹ al-Qarāfi, *al-Iḥkām*, 180-90.

menganggapnya sebagai sebab, tidak berkewajiban untuk menerapkan hukum yang dibangun di atasnya.²⁰

Dalam *al-Furūq*, al-Qarāfi kembali menegaskan bahwa penentuan awal bulan oleh hakim hanyalah fatwa yang tidak mengikat.

ويلحق بالعبادات أسبابها فإذا شهد بهلال رمضان شاهد واحد فأثبتته حاكم شافعي، ونادى في المدينة بالصوم لا يلزم ذلك المالكي لأن ذلك فتيا لا حكم

Dan hal yang sama berlaku untuk hal-hal yang menjadi sebab ibadah. Jika muncul kesaksian satu orang tentang terlihatnya hilal Ramadhan, lalu seorang hakim bermazhab Syafi'i menetapkannya dan mengumumkan puasa di kota tersebut, maka hal itu tidak mengikat penganut mazhab Maliki. Karena penetapan itu hanyalah fatwa, bukan keputusan hukum yang mengikat.²¹

Dengan demikian, menurut al-Qarāfi, diskresi dan fatwa pemerintah yang didasarkan pada mazhab tertentu tidak lebih dari sekadar salah satu opini keagamaan di antara banyak opini-opini yang lain. Statusnya sejajar dengan pendapat mazhab-mazhab lain dan tidak memiliki legitimasi pada dirinya sendiri untuk membatalkan pendapat yang berbeda.

Tidak berhenti di sini, al-Qarāfi memperluas wilayah yang boleh ditolak dari diskresi pemerintah. Tidak hanya urusan ibadah yang terbuka untuk tidak diikuti, tetapi juga urusan muamalah. Jika seseorang mengikuti mazhab hukum yang memiliki pandangan berbeda dengan kebijakan pemerintah, maka ia dibenarkan untuk mengambil sikap yang berbeda. Pengecualiannya adalah jika penolakan terhadap kebijakan pemerintah tersebut dianggap sebagai bentuk pembangkangan (*shiqāq*), maka ketaatan menjadi suatu keharusan.

Al-Qarāfi menulis:

النوع السادس: من تصرفات الحكام، الفتاوى في الأحكام في العبادات وغيرها، من تحريم الأبخاع، وإباحة الانتفاع، وطهارات المياه، ونجاسات الأعيان، ووجوب الجهاد، وغيره من الواجبات، وليس ذلك

²⁰ al-Qarāfi, *Al-Ihkām*, 180.

²¹ al-Qarāfi, *al-Furūq*, vol. IV, 94.

بحكم، بل لمن لا يعتد ذلك أن يُفتي بخلاف ما أفتى به الحاكم أو الإمام الأعظم. وكذلك إذا أمروا بمعروف أو نهوا عن منكر وهم يعتقدونه منكراً أو معروفاً، فلمن لا يعتد ذلك أن لا يفعل مثل فعلهم، إلا أن يدعو الإمام للإنكار، وتكون مخالفته شقاقاً، فتجب الطاعة لذلك

Jenis keenam dari tindakan pemerintah adalah fatwa-fatwa mengenai hukum-hukum dalam ibadah dan selainnya, seperti pengharaman hubungan suami-istri, kebolehan memanfaatkan sesuatu, kesucian air, kenajisan benda-benda, kewajiban jihad, dan kewajiban-kewajiban lainnya. Semua ini bukanlah hukum yang mengikat. Maka, siapa pun yang tidak meyakinkannya, berhak untuk berfatwa dengan pendapat yang berbeda dari fatwa penguasa atau imam besar (khalifah). Begitu pula apabila penguasa memerintahkan suatu kebaikan atau melarang suatu kemungkaran berdasarkan keyakinan mereka, maka orang yang tidak meyakinkannya tidak wajib mengikuti perintah tersebut. Kecuali jika imam menginstruksikan secara langsung untuk melakukan amar makruf nahi munkar dan penolakannya dianggap sebagai pembangkangan, maka dalam hal itu ketaatan menjadi wajib.²²

3. Konsep *Sui Juris* dalam Pelaksanaan Syariah: Syariah yang Berdiri Sendiri

Al-Qarāfi selanjutnya mengingatkan satu prinsip penting dalam hukum Islam, yaitu hukum syariah memiliki sifat *sui juris*—yakni berdiri sendiri dan tidak bergantung pada keberadaan atau legitimasi dari kekuasaan politik. Dengan kata lain, hukum syariah berlaku karena keberadaan sebab-sebab syar'i, bukan karena intervensi atau penetapan dari pemerintah. Ini berarti tiga hal:

Pertama, pelaksanaan syariah tidak memerlukan otorisasi dari pemerintah. Ia dapat dijalankan secara mandiri oleh individu maupun komunitas karena keberlakuannya bersumber dari dalil dan sebab syar'i, bukan dari keputusan politik. Keberadaan hukum bukan ditentukan oleh kekuasaan, melainkan oleh realitas hukum itu sendiri dalam pandangan syariah.

Kedua, waktu pelaksanaan ibadah seperti puasa, sama halnya dengan waktu salat, ditentukan oleh sebab-sebab syar'i yang bersifat objektif dan dapat diketahui secara langsung. Misalnya, waktu salat ditentukan oleh pergerakan matahari, bukan oleh

²² al-Qarāfi, *Al-Ihkām*, 180.

keputusan penguasa. Maka, ketika seorang muslim mengetahui bahwa sebab syar'i telah terpenuhi—seperti masuknya waktu atau adanya hilal—maka hukum langsung berlaku dan wajib dilaksanakan, tanpa menunggu pengesahan dari pemerintah.

Ketiga, syariah secara historis dan normatif mendahului keberadaan negara atau institusi pemerintahan. Syariah telah berlaku sejak wahyu diturunkan dan tetap berlaku meskipun tidak ada otoritas politik yang memaksakannya. Oleh karena itu, pelaksanaan syariah tidak bersifat dependen (bergantung) terhadap eksistensi negara. Ia merupakan sistem hukum ilahiah yang otonom dan berlaku langsung.

Dengan demikian, pelaksanaan syariah yang masuk dalam kategori *sui juris* ini bersifat otomatis (*directly operative*) dan tidak menunggu intervensi atau persetujuan dari otoritas politik. Pemahaman ini penting untuk menegaskan bahwa umat Islam memiliki kapasitas untuk menjalankan syariah secara mandiri berdasarkan ilmu, sebab, dan bukti yang sah menurut ketentuan agama.

Karakter Pemikiran *Siyāsah Syariyyah* Pra-Modern

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa al-Qarāfi merupakan salah satu pemikir hukum Islam yang menekankan pentingnya pelaksanaan hukum Islam secara *sentrifugal*, yakni berpijak pada masyarakat dan fuqaha, bukan *sentripetal*, yang terpusat pada negara atau otoritas penguasa. Dalam pandangannya, keterlibatan pemerintah dalam penegakan hukum Islam semestinya bersifat minimal. Namun perlu dicatat bahwa peran pemerintah pada masanya tidak sehegemonik sebagaimana yang kita saksikan dalam sistem hukum modern. Sebaliknya, dalam kehidupan masyarakat Muslim pra-modern, norma-norma hukum yang mengatur kehidupan sehari-hari lebih banyak bersumber dari ijihad para fuqaha dan berlaku secara sosial tanpa harus melalui institusi negara.

Hal lain yang perlu untuk dicatat adalah keterbatasan wewenang pemerintah dalam mengatur hukum Islam, sebagaimana digambarkan al-Qarāfi, bukanlah pemikiran yang unik. Ini adalah pandangan umum di kalangan ulama klasik, terutama pada masa sebelum modernisasi dan kodifikasi hukum. Dalam konteks pra-modern, fungsi pemerintah lebih bersifat pelengkap—menangani hal-hal yang memang secara fungsional membutuhkan intervensi negara—seperti urusan keamanan, pengangkatan pejabat publik, atau pelaksanaan jihad. Namun, dalam urusan ibadah, muamalah, dan fatwa, peran negara bersifat opsional dan tidak mengikat secara absolut.

Memasuki era modern, terjadi perubahan besar dalam struktur otoritas keagamaan. Peran ulama sebagai penentu hukum secara bertahap digantikan oleh institusi negara. Negara mulai mengambil alih wewenang dalam merumuskan, mengatur, dan memaksakan pelaksanaan hukum Islam, baik melalui lembaga legislatif, eksekutif, maupun yudikatif. Perubahan ini memunculkan berbagai pertanyaan kritis mengenai batas-batas kewenangan negara dalam konteks pelaksanaan hukum Islam kontemporer.

Bagaimana para pemikir fikih siyasah kontemporer memandang persoalan ini? Sampai sejauh mana negara diperbolehkan untuk mengatur pelaksanaan syariah? Pertanyaan-pertanyaan ini akan menjadi fokus pembahasan pada bagian selanjutnya.

Khaled Abou El Fadl dan Pandangannya tentang Peran Negara dalam Pelaksanaan Syariah

Khaled Abou El Fadl adalah seorang pemikir hukum Islam kontemporer kelahiran Kuwait berdarah Mesir yang kini menetap dan mengajar di Amerika Serikat. Sebagai profesor hukum Islam, pemikirannya memberikan kontribusi penting dalam diskursus hubungan antara syariah dan negara modern, terutama dalam konteks sistem negara-bangsa (*nation-state*).

Salah satu karya sentralnya dalam membahas isu ini adalah *Reasoning with God*. Dalam buku tersebut, Abou El Fadl mengkaji bagaimana seharusnya syariah diterapkan dalam konteks dunia modern, khususnya oleh institusi negara. Ia menyoroti bahwa intervensi negara yang tidak tepat dalam pelaksanaan hukum Islam dapat berakibat fatal, yakni menyempitkan makna syariah dan bahkan menyebabkannya runtuh. Fenomena ini ia sebut sebagai “kepunahan syariah” (*extinction of syariah*), sebuah gagasan yang menurut saya terinspirasi dari pemikiran Imām al-Ḥaramain dalam *Ghiyāṣ al-Umam*.²³

Posisi Abou El Fadl dapat dikatakan mengambil jalan tengah antara dua pemikir besar lainnya, yaitu Abdullahi Ahmed An-Na'im dan Wael B. Hallaq. Di satu sisi, An-Na'im menolak keterlibatan negara dalam urusan agama dan bahkan menganjurkan

²³ Abū Ma‘ālī ‘Abd al-Mālik al-Juwaynī, *Ghiyāṣ al-Umam fī Tiyāṣ al-Zulam*, ed. Muṣṭafā Ḥilmī and Fuād ‘Abd al-Mun‘im (Alexandria: Dār al-Da‘wah, tth). Buku yang secara spesifik membahas kebangkrutan syariah di zaman modern adalah: Hallaq, *Sharī‘a; The Impossible State*; Ahmad Atif Ahmad, *The Fatigue of the Shari‘a* (New York: Palgrave, 2012).

sekularisasi.²⁴ Di sisi lain, Hallaq mengajukan kritik yang jauh lebih radikal dengan menyatakan bahwa konsep negara modern itu sendiri tidak kompatibel dengan syariah. Baginya, umat Islam seharusnya menolak format negara modern dan mencari sistem alternatif yang sesuai dengan prinsip-prinsip Islam. Ia bahkan lebih jauh berargumen bahwa segala bentuk penerapan hukum Islam di bawah payung sistem negara bangsa adalah suatu bentuk kegagalan dan justru menciptakan Syariah yang lumpuh.²⁵

Berbeda dengan keduanya, Abou El Fadl menolak gagasan sekularisasi total seperti yang diusulkan oleh An-Na'im, tetapi juga tidak sejalan dengan penolakan total terhadap *nation-state* seperti yang disuarakan Hallaq. Ia mengakui eksistensi historis dan sosiologis negara-bangsa sebagai suatu kenyataan yang tidak dapat dihindari. Namun, ia menekankan bahwa negara tidak boleh mengklaim monopoli atas penafsiran syariah.

Menurut Abou El Fadl, ketika negara mengadopsi satu penafsiran tunggal terhadap hukum Tuhan dan menyingkirkan interpretasi lainnya, maka pada hakikatnya negara telah melakukan perampasan terhadap syariah. Ia menegaskan:

*If the state adopts a single determinative interpretation of the law of God and implements it without regard to competing interpretations and constructions, the state has, in fact, caused the extinction of the Shari'ah because, in effect, the state usurped the Shari'ah and equated its own interpretations to the will and truth of God.*²⁶

Jika negara mengadopsi penafsiran tunggal yang bersifat determinatif terhadap hukum Tuhan dan menerapkannya tanpa memperhatikan penafsiran dan konstruksi yang bersaing, maka negara sebenarnya telah menyebabkan punahnya syariah karena, pada dasarnya, negara merampas

²⁴ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* (Harvard University Press, 2008).

²⁵ Wael B Hallaq, *Shari'a : Theory, Practice, Transformations* (Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2012); *The Impossible State: Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2014).

²⁶ Khaled Abou El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age* (Rowman & Littlefield, 2014), 305.

syariah dan menyamakan penafsirannya sendiri dengan kehendak dan kebenaran Tuhan.

Abou El Fadl dalam tulisan-tulisannya selalu mengingatkan tentang bahaya jika manusia memonopoli kebenaran hukum Islam.²⁷ Kebenaran absolut hanya milik Tuhan. Ia juga mengingatkan potensi ini dapat dilakukan oleh insitusi negara. Ia menulis:

*The modern state cannot and should not pretend to be the representative of God's law. The state is not a consecrated church that has been empowered to divine God's will, and in all cases, the compulsive power of the modern state makes its enforcement of some version of God's law inherently oppressive and tyrannical.*²⁸

Negara modern tidak bisa dan tidak seharusnya berpura-pura menjadi perwakilan hukum Tuhan. Negara bukanlah gereja yang dikuduskan dan diberdayakan untuk menjalankan kehendak Tuhan, dan dalam situasi apapun, kekuatan koersif negara modern menjadikan penerapan salah satu versi hukum Tuhan sebagai sesuatu yang menindas dan bersifat tiranik.

Sebagai solusi atas penafsiran monolitik terhadap hukum Islam oleh negara, Abou El Fadl menekankan pentingnya proses pemahaman hukum Islam yang adil dan partisipatif dalam konteks negara modern. Ia menawarkan tiga prinsip utama sebagai fondasi dalam proses tersebut:

1. *Tanāsub* – kesesuaian antara tujuan dan cara dalam penetapan hukum.
2. *Tawāzun* – keseimbangan antara hak dan kepentingan seluruh lapisan masyarakat.
3. *Talāzum* – keterlibatan semua elemen masyarakat yang berkepentingan dalam proses legislasi hukum.²⁹

²⁷ Selain *Reasoning with God*, topik ini juga menjadi perhatian Abou El Fadl dalam karya-karya lainnya. Baca, Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: One World Publications, 2001); Khaled Abou El Fadl, *And God Knows the Soldiers: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourses* (Maryland: University Press of America, 2001).

²⁸ Abou El Fadl, *Reasoning with God*, 307.

²⁹ Abou El Fadl, *Reasoning with God*, 346-7.

Jika prinsip-prinsip parsipatif ini diabaikan, maka hukum yang dihasilkan berpotensi besar dianggap tidak adil atau tidak masuk akal. Abou El Fadl menegaskan:

*If a legal determination or decision is disproportionate to the problem dealt with or is too one-sided, unfair, or biased or is seen as whimsical, chaotic, or idiosyncratic, it is hardly surprising that such a determination or decision would be seen as unreasonable.*³⁰

Jika suatu penentuan atau keputusan hukum tidak proporsional dengan masalah yang dihadapi, atau terlalu berat sebelah, tidak adil, atau bias, atau dianggap aneh, kacau, atau tidak lazim, maka tidak mengherankan bila penentuan atau keputusan tersebut dianggap tidak masuk akal.

Dengan demikian, dalam pandangan Khaled Abou El Fadl, negara modern tidak bisa sepenuhnya netral (sekuler) seperti gagasan an-Naim, namun juga tidak boleh menjadi otoritas tunggal dalam menafsirkan hukum Tuhan. Ia menyerukan model negara yang berfungsi sebagai fasilitator atas keberagaman tafsir keagamaan, bukan sebagai penentu tunggal atas kebenaran syariah.

Perbandingan Dua Konsep: al-Qarāfi dan Abou El Fadl dalam Konteks Penyatuan Kalender Islam

Ketika membandingkan pemikiran al-Qarāfi dan Khaled Abou El Fadl dalam hal penerapan hukum syariah, khususnya terkait isu penyatuan kalender Islam, dapat ditemukan sejumlah titik temu dan perbedaan yang signifikan. Titik temunya adalah keduanya sama-sama menolak monopoli tunggal negara atas penafsiran hukum Islam, dan menekankan bahwa pelaksanaan syariah seharusnya menjadi domain masyarakat, bukan otoritas negara. Namun, pendekatan keduanya dibentuk oleh konteks historis dan sosial yang berbeda. Al-Qarāfi berbicara dalam konteks tradisi fikih pra-modern, sementara Abou El Fadl berpijak pada realitas negara modern yang terpusat dan memiliki kekuasaan regulatif yang luas.

Dalam kerangka pemikiran pra-modern, al-Qarāfi menegaskan bahwa hukum Islam bersifat *sui juris*—yakni berdiri sendiri dan berlaku karena kekuatan internalnya, bukan

³⁰ Abou El Fadl, *Reasoning with God*, 54.

karena pengesahan dari negara atau penguasa. Syariah, dalam pandangannya, tidak memerlukan legitimasi politik untuk berlaku.

Jika diterapkan pada konteks penetapan awal bulan Hijriyah, pandangan al-Qarāfi memberikan dua implikasi penting. *Pertama*, penentuan masuknya bulan seperti Ramadan atau Syawal tidak mensyaratkan keputusan dari otoritas negara. *Kedua*, individu atau komunitas dapat bertindak berdasarkan sebab syar'i, yaitu munculnya hilal, tanpa menunggu otorisasi dari lembaga politik. Dengan demikian, tidak ada kewajiban syar'i untuk menyatukan kalender berdasarkan otoritas politik. Yang menjadi titik krusial adalah validitas metode yang digunakan. Validitas metode ini sepenuhnya menjadi wilayah **otoritas epistemik**, yaitu para mujtahid atau ahli hukum Islam.

Berbeda dari al-Qarāfi, Khaled Abou El Fadl hidup dalam konteks modern yang ditandai dengan negara-negara yang kuat, sentralistik, dan mengatur banyak aspek kehidupan masyarakat. Namun demikian, ia mengkritik keras ketika negara mengklaim hanya satu tafsir syariah sebagai yang sah, dan menyingkirkan penafsiran lain yang juga valid dalam tradisi Islam.

Dalam isu penyatuan awal bulan Hijriyah, Abou El Fadl menolak pendekatan negara yang memonopoli satu metode penetapan, misalnya mengesahkan hanya metode hisab tertentu, sambil menegaskan metode lain seperti rukyat lokal atau regional. *Manhaj* Abou El Fadl tidak menolak peran otoritas politik secara keseluruhan, tetapi meniscayakan agar negara berperan sebagai fasilitator dialog antar-tafsir dan penjaga keberagaman dalam penafsiran keagamaan. Negara seharusnya melindungi hak setiap komunitas untuk mengikuti metode yang diyakini sah, selama metode tersebut memiliki dasar dalam tradisi hukum Islam.

Berangkat dari pemikiran ini, negara perlu mengakomodir berbagai pendekatan dalam penentuan awal bulan Hijriyah, termasuk Kalender Hijriyah Global Tunggal (KHGT). Hal ini dapat diwujudkan dengan memberikan ruang yang setara bagi seluruh pendekatan fikih, baik yang berbasis hisab maupun rukyat, serta yang menganut prinsip *ittiḥād al-matāli'* maupun *ikhtilāf al-matāli'*.

Penutup: Strategi Muhammadiyah ke Depan

Konsep Kalender Hijriyah Global Tunggal (KHGT) secara konseptual memberikan peluang besar bagi terwujudnya keseragaman dalam penentuan waktu-waktu ibadah

umat Islam di seluruh dunia. Hal ini dimungkinkan karena KHGT berpijak pada prinsip *ittihād al-matāli'* dan asas *satu hari satu tanggal* secara global. Meskipun demikian, keseragaman ini tidak serta-merta menghapus kemungkinan terjadinya perbedaan pendapat, baik pada tataran nasional maupun internasional, karena sifat hukum Islam yang *bottom up* dan multitafsir.

Berdasarkan uraian dan diskusi di atas, dapat disimpulkan bahwa otoritas politik bukanlah elemen yang diperlukan dalam penentuan awal bulan Hijriyah. Dalam perspektif fikih siyasah, sekalipun otoritas semacam itu ada, ia tidak memiliki legitimasi untuk memaksakan satu tafsir dalam menyatukan umat Islam. Oleh karena itu, persoalan ini semestinya dikembalikan kepada otoritas epistemik, yakni para mujtahid dan ahli hukum Islam.

Muhammadiyah merupakan salah satu institusi yang memegang otoritas epistemik tersebut, karena di dalamnya berhimpun para pakar dan pemikir Islam yang memiliki kompetensi dalam bidang *ijtihad*. Dalam konteks ini, penyatuan kalender tidak perlu menunggu hadirnya satu otoritas politik global. Justru, ketergantungan kepada otoritas politik bertentangan dengan karakter dasar hukum Islam, khususnya dalam aspek ibadah yang bersifat independen dari kekuasaan negara.

Dengan demikian, Muhammadiyah perlu secara aktif dan persuasif mengkampanyekan KHGT melalui pendekatan intelektual dan perluasan jejaring global. Dalam hal ini, Muhammadiyah perlu berorientasi kepada gerakan global, tanpa memikirkan penyeragaman. Dalam hal ini, artinya Muhammadiyah perlu berorientasi pada proses bukan pada hasil. Muhammadiyah perlu mengajak elemen-elemen umat Islam lainnya untuk menerima KHGT sebagai konsep yang memungkinkan penyatuan waktu ibadah secara global.

Sejumlah langkah strategis yang dapat ditempuh Muhammadiyah dalam mendorong penerimaan KHGT di tingkat internasional antara lain:

1. Membangun jejaring dengan organisasi Islam internasional yang telah mengadopsi KHGT, yaitu Diyanet Turkiye, FCNA (Fiqh Council of North America), dan ECFR (European Council for Fatwa and Research);
2. Melakukan sosialisasi kepada lembaga keislaman internasional yang belum menggunakannya, seperti ANIC (Australia), JAKIM (Malaysia), MUIS (Singapura), dan lain-lain;

3. Mengusulkan resolusi dalam forum-forum keilmuan Islam seperti Majma Fikih Organisasi Kerja Sama Islam (OKI);
4. Aktif menghadiri forum-forum ilmiah internasional dan membawakan presentasi mengenai KHGT, diantara pada forum seperti British Association of Islamic Studies (BRAIS) dan American Academy of Religion (AAR), dan lain-lain;
5. Menyusun karya ilmiah dan menyampaikan ceramah dalam bahasa Arab dan Inggris agar gagasan KHGT semakin dikenal luas secara global.

Dengan pendekatan ini, Muhammadiyah dapat memainkan peran sentral sebagai motor penggerak transformasi fikih global, yang berpijak pada otoritas keilmuan, tanpa bergantung kepada otoritas politik mana pun.

Daftar Pustaka

- Abou El Fadl, Khaled. *And God Knows the Soldiers: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourses*. Maryland: University Press of America, 2001.
- . *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*. Rowman & Littlefield, 2014.
- . *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: One World Publications, 2001.
- Ahmad, Ahmad Atif. *The Fatigue of the Shari'a*. New York: Palgrave, 2012.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Harvard University Press, 2008.
- Hallaq, Wael B. *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2012.
- . *The Impossible State: Politics, and Modernity's Moral Predicament*. New York: Columbia University Press, 2014.
- Ibnu Kašīr, Abū al-Fidā'. *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*. Damaskus: Dār Ibn Katsīr, 2010.
- Jackson, Sherman A. *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb Al-Dīn Al-Qarāfī*. Leiden; New York: E.J. Brill, 1996.
- . "The Primacy of Domestic Politics: Ibn Bint Al-A'azz and the Establishment of Four Chief Judgeships in Mamlūk Egypt." *Journal of the American Oriental Society* 115, no. 1 (January 1995): 52. <https://doi.org/10.2307/605308>.
- . *The Islamic Secular*. Oxford: Oxford University Press, 2024.
- Juwaynī, Abū Ma'ālī 'Abd al-Mālik al-. *Ghiyās al-Umam fī Tiyās al-Zulam*. Diedit oleh Muṣṭafā Ḥilmī and Fuād 'Abd al-Mun'im. Alexandria: Dār al-Da'wah, tth.
- Muhammadiyah, Pimpinan Pusat. *Risalah Islam Berkemajuan (Keputusan Mukhtamar Ke-48 Muhammadiyah Tahun 2022)*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2023.
- Qaraḍāwī, Yūsuf al-. *Al-Sunnah al-Nabawiyah: Maṣḍaran li al-Ma'rifah wa al-Ḥaḍārah*. Kairo: Dār al-Syurūq, 2002.
- Qarāfī, Syihāb al-Dīn al-. *Al-Furūq*. Kairo: Muassasah al-Risalah, 2003.
- . *Al-Iḥkām fī Tamyīz al-Fatāwā 'an al-Aḥkām wa Taṣarrufāt al-Qāḍī wa al-Imām*. Beirut: Dār al-Basyāir al-Islāmiyyah, 1995.
- Rapport, Yossep. "Royal Justice and Religious Law: Siyāsah and Shari'ah under the Mamluks." *Mamlūk Studies Review* 16 (2012): 71–102. <https://doi.org/10.6082/M1833Q5D>.

Şafadī, Şalāḥ al-Dīn al-. *Al-Wāfi bi al-Wafayāt*. Beirut: Dār Iḥyā' li al-Turās al-‘Arabiy, 2000.

Suyūṭī, Jalāl al-Dīn al-. *Ḥusn al-Muḥāḍarah fī Tāriḫ Misra wa al-Qāhirah*. Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1967.