

RESPON ISLAM TERHADAP PERUBAHAN SOSIAL

Mohamad Deny Irawan

Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta
Email: hans_deny@yahoo.co.id

Abstract

As a universal religion, Islam has promised social change in society. Even so, a number of Muslim and Islamic scholars have also admitted that Islam has all the conditions to rise and color the social life of the world community. This article will explain the Islamic response to social change in society, including the role of fatwa as ijtihad products. Religion and Social still get space in the community. At least there are 3 bargaining power positions that are given between religion and society, namely: Religious affairs are more dominant, community affairs are more dominant and compromise between religion and social society in the frame of religion and social frame. This certainly shows that religion as a response to social change as a win-win solution to community life.

Sebagai agama universal, Islam telah menjanjikan perubahan sosial di masyarakat. Pun demikian dengan sejumlah cendekiawan muslim serta Islamolog ikut mengakui jika Islam memiliki segala syarat untuk bangkit dan mewarnai kehidupan sosial masyarakat dunia. Artikel ini akan menjelaskan tentang respon Islam terhadap perubahan sosial masyarakat termasuk juga peran fatwa sebagai produk ijtihad. Agama dan Sosial masih mendapatkan ruang di masyarakat. Setidaknya ada 3 posisi daya tawar yang diberikan antara agama dan masyarakat, yaitu: Urusan agama lebih dominan, urusan masyarakat lebih dominan dan kompromi antara agama dan sosial kemasyarakatan dalam bingkai agama maupun bingkai sosial. Hal ini tentunya menunjukkan bahwa agama sebagai respon perubahan sosial sebagai win win solution kehidupan bermasyarakat.

Keywords: Ijtihad, Rasionalitas, Radikalisme, Sekularisme, Modernisme

Pendahuluan

Sebagai agama universal, Islam telah menjanjikan perubahan sosial di masyarakat. Pun demikian dengan sejumlah cendekiawan

muslim serta Islamolog ikut mengakui jika Islam memiliki segala syarat untuk bangkit dan mewarnai kehidupan sosial masyarakat dunia. John L. Esposito¹ dalam karyanya yang berjudul *rethinking Islam and secularism* misalnya, menyebut bahwa pergerakan simbol-simbol Islam, slogan, kelompok serta munculnya aktor penggerak jihad untuk mendobrak ketidakadilan sosial menjadi amat penting dalam proses pergerakan Islam secara umum. Tidak hanya dari segi pergerakan fisik, pergerakan pemikiran juga menjadi perhatian bagi seluruh cendekiawan muslim terkhusus mereka yang bergerak di bidang-bidang praktis seperti fiqh maupun usul fiqh. Yusuf Al-Qaraḍawī dalam bukunya berjudul *Ijtihad* mengemukakan urgensi pelaksanaan ijihad dalam berbagai kesempatan (ḥarakāt al-dāimah).² Qaraḍawī menilai bahwa perbedaan pola kehidupan, kompleksitas permasalahan yang muncul hingga perubahan sosial masyarakat yang sedemikian dinamis membuat pelaksanaan ijihad sangat penting dan perlu dilaksanakan meski, beberapa pihak, mempertanyakan apakah pintu Ijtihad di masa seperti ini masih terbuka.³ Itulah mengapa Islam memosisikan ijihad sebagai sistem perumusan hukum yang sejalan dengan ‘umur’ Islam di masa-masa mendatang.

Berkaca dari perdebatan antara Wael B. Hallaq dan Josep Schacht tentang kemungkinan terbuka atau tidaknya pintu ijihad, Ali Khan memberikan pendapatnya. Dalam artikelnya yang berjudul *The Reopening of the Islamic Code: The Second era of Ijtihad*, Ali

¹John L. Esposito, “Rethinking Islam and Secularism” *quality data on religion* (1998): 1-2

²Yusuf Al-Qaraḍawī, *Ijtibād Fi Al-Shari'ah Al-Islāmiyah Ma'a Nadhariyyatu Tahliliyyah fi Al-Ijtihad Al-Mu'āṣir* (Kuwait: Dāru al-qalam, 1996), 100-101

³Perdebatan soal apakah pintu ijihad masih terbuka atau tidak terjadi antara Islamolog seperti Josep Schacht dan Wael B. Hallaq. Jika Schact mengatakan bahwa pintu Ijtihad sudah tertutup, maka Wael B. Hallaq menyatakan bahwa pintu Ijtihad tidak tertutup. Josep Schacht, *Introduction of to Islamic law* (Oxford: Oxford University Press, 1982), 70-75. Wael B Hallaq, “On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad” *Studi Islamica*, No.63 (1986) : 130-131.

Khan mengatakan ada periodesasi pelaksanaan ijtihad. Ali Khan merespon argumentasi sejumlah cendekiawan muslim yang mengatakan tidak semestinya permasalahan-permasalahan yang muncul saat ini diselesaikan dengan solusi-solusi keagamaan yang terlontar di masa lalu.⁴ Sebut saja persoalan ekonomi, politik hingga sejumlah diskursus hukum seperti perbudakan, gender dan diskriminasi keagamaan yang sangat dinamis, sudah tentu, membutuhkan landasan keagamaan yang jelas dan tegas. Ali Khan, selanjutnya, menawarkan era kedua pelaksanaan ijtihad.⁵

Oleh karena itu, makalah ini akan menjelaskan tentang respon Islam terhadap perubahan sosial masyarakat termasuk juga peran fatwa sebagai produk ijtihad.

Ijtihad dan perubahan sosial

Ijtihad sebagai Respon Perubahan

Secara bahasa, Ijtihad berasal dari kata *Ja-Ha-Da* yang berarti mengeluarkan kemampuan puncak untuk menghasilkan hukum syari'ah yang berasal dari Al-Qur'an dan hadits dengan metode-metode yang telah berlaku.⁶ Secara spesifik, Wahbab Zuhaili menyebut Ijtihad sebagai proses pengambilan hukum yang bersumber dari dali-dalil yang bersumber dari al-qur'an dan hadits.⁷ Abu Zahroh menambahkan ijtihad sebagai upaya mengeluarkan seluruh potensi kemampuan untuk menjelaskan

⁴Ali Khan "The reopening of the Islamic Code: The Second Era of Ijtihad" *University of St. Thomas Law Journal* vol.1:1 (2003): 342

⁵Pada Era kedua Ijtihad, metodologi ijtihad dimungkinkan untuk berubah menyesuaikan dengan tempat dan keadaan masyarakat tanpa meninggalkan 2 sumber utama hukum Islam yaitu Al-Qur'an dan Sunnah. Ali Khan "The reopening of the Islamic Code: The Second Era of Ijtihad" *University of St. Thomas Law Journal* vol.1:1 (2003): 384-385

⁶Yusuf Al-Qaraḍawī, *Ijtihād fī Al-Shari'ah Al-Islāmiyah Ma'a Nadhariyyatū Tahālīyyah fī Al-Ijtihād Al-Mu'aşir*, 11

⁷Wahbab Zuhaili, *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī* (Beirut: Dāru al-fikr, 1986) Juz 2, 1038

hukum dengan segala kekurangan yang dimiliki oleh faqih, produsen produk ijtihad, tentang fenomena hukum di masyarakat.

Ijtihad mensyaratkan beberapa hal bagi pelaksananya, yakni: kemampuan untuk memahami bahasa arab, tafsir al-qur'an, pengetahuan tentang hadits baik *sanad* ataupun *matan*, pengetahuan tentang Ijma' para sahabat, *tābi'iin* dan *tābi'u al-atbā'*, memahami qiyas dan mengetahui sebab-sebab hukum hingga proses ditemukannya sebab hukum ('illatu al- ḥukm).⁸ Ada pula yang menambahkan pemahaman tentang *maqāṣid al-shari'ah* sebagai syarat lain bagi mujtahid.⁹ Kemampuan-kemampuan inilah yang kemudian dijadikan prinsip dasar seseorang yang mengaku sebagai mujtahid.

Dalam Ijtitihad, ada dua ranah kehidupan masyarakat (*majālu al-ijtihād*) yang dapat dibahas, yaitu: ranah ijtihad yang boleh dilakukan karena tidak memiliki *naṣ* yang jelas dan ada juga ranah ijtihad yang memiliki tidak boleh dilakukan. Contoh ranah ijtihad pertama adalah perintah sholat 5 waktu, puasa, zakat, haji, mengucapkan 2 syahadat, mencuri, minum-minuman keras hingga membunuh. Sedangkan untuk ranah ijtihad kedua yaitu Ijtihad yang dalil-dalinya yang penerapannya bersifat *dhanni* dan hukum-hukum yang belum tercantum dalam al-qu'ran maupun hadits.¹⁰

Ahmad Raissouni menyebut beberapa kemungkinan atau penjelasan yang terkait persoalan yang bersifat *ijtihadiyah* seperti: benar-salahnya hasil ijtihad, kebebasan dan pertanggungjawaban

⁸Yahya Muhammad, *Al-ijtihād wa al-taqlīd wa al-itibā' wa al-nadhar* (Beirut: Al-Intishār al-'arabīy, 2000) , 41

⁹Pertanyaan mendasar dalam syarat ini adalah seputar pemahaman seorang mukallaf tentang pelaksanaan perintah agama. Itulah mengapa, Ahmad Raissouni dan Muhammad Jamāl Bārūt mensyaratkan *maqāṣid al-shari'ah* sebagai salah satu syarat mujtahid. Ahmad al-Raissouni and Muhammad Jamāl Bārūt, *Al-Ijtihād: al-naṣ, al-wāqi', al-maṣlaḥah* (Beirut: Dāru al-fikr, 2000), 9

¹⁰Wahbah Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh Al-Islāmī*, Juz 2, 1052-1053

ijtihad, serta priotas dalil atau kemaslahatan.¹¹ Soal pertama, Raissouni menjelaskan tentang hadits Rasulullah yang mengapresiasi pelaksanaan ijithad meskipun hasilnya tidak tepat. Berikut hadits yang dimaksud Raissouni:

حدثنا عبد الله بن يزيد المقرئ المكي، حدثنا حمزة بن شريح، حدثني يزيد بن عبد الله بن الهاد، عن محمد بن إبراهيم بن الحارث، عن بسر بن سعيد، عن أبي قيس، مولى عمرو بن العاص، عن عمرو بن العاص، أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»، قال: فحدثت بهذا الحديث أبي بكر بن عمرو بن حزم، فقال: هكذا حدثني أبو سلمة بن عبد الرحمن، عن أبي هريرة، وقال عبد العزيز بن المطلب، عن عبد الله بن أبي بكر، عن أبي سلمة، عن النبي ﷺ مثله

Artinya: Rasulullah Saw bersabda: “Jika seorang hakim memutus acara dengan berijtihad, apabila benar ia dapat 2 pahala, jika ia berijtihad kemudian salah, maka baginya satu pahala.” (HR. Bukhari Muslim)¹²

Dalam hadits ini, Raissouni menggambarkan tentang potensi manusia sebagai seorang mujahid yang rentan melakukan kesalahan. Menurutnya, ada 3 kemungkinan bagi mujtaahid: *pertama*, jika ia benar ia mendapatkan 2 pahala; *kedua*, jika salah ia

¹¹Ahmad al-Raissouni and Muhammad Jamāl Bārūt, *Al-Ijtihād: al-naṣ, al-wāqi', al-maslahah*, 12-29

¹²Abī 'Abdillah Muhammad bin Ismā'il al-Bukhārī, *Al-Jāmi' al-Ṣāḥīḥ* (Kairo: Maktabatu Al-Salafiyyah, tt) Hadits nomor 7352, Juz 4, 372. Imām Al-Hāfiidh Abī Al-Husayn Bin Muslim Bin Al-Hujaj Al-Qushayrī Al-Naysabūrī, *Sahīh Muslim* (Riyadh: Baytu al-afkār al-dawliyah, 1998) Hadits Muslim 1716, 713.

mendapatkan 1 pahala; dan *ketiga*, jika salah ia tidak mendapatkan apa-apa.¹³

Sedangkan ijihad dalam bingkai kebebasan dan pertanggungjawaban diartikan oleh Raissouni sebagai pembatasan atas kebebasan atau improvisasi berlebihan atau kemungkinan menabrak aturan-aturan yang telah ditetapkan. Pasalnya, Ijtihad bagian dari amanat, bahkan dalam beberapa kesempatan ijihad lebih tinggi dari amanat itu sendiri.¹⁴

Tidak hanya itu, hubungan antara dalil dan kemaslahatan merupakan dua hal yang tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Raissouni membagi 2 ranah maslahat yang dimaksudkan: *pertama*, ranah permasalahan yang telah jelas dalil, kepastian hukum secara jelas dan terperinci; dan *kedua*, permasalahan kekinian yang belum ada dalil kusus dalam al-quran dan sunnah.¹⁵

Dengan beberapa penjelasan diatas, Ijithad dipandang menjadi salah satu model yang ditawarkan oleh Islam sebagai respon terhadap perubahan sosial. Yusuf Al-Qarađawī memberikan tiga gambaran ijithad kontemporer, yaitu: *Taqnīn*, Fatwa dan penelitian.¹⁶ Yusuf Al-Qarađawī memberikan kontribusi dalam menunjang pengembangan hukum seperti memberikan motivasi untuk terus menerus menggali hukum Islam dan pengembangannya; memberikan peluang berijithad bagi ulama-ulama; memberikan tuntunan dan pedoman dalam

¹³Ahmad al-Raissouni and Muhammad Jamāl Bārūt, *Al-Ijtihād: al-naṣ, al-wāqi', al-maṣlahah*, 12

¹⁴Ahmad al-Raissouni and Muhammad Jamāl Bārūt, *Al-Ijtihād: al-naṣ, al-wāqi', al-maṣlahah*, 15-16

¹⁵Ahmad al-Raissouni and Muhammad Jamāl Bārūt, *Al-Ijtihād: al-naṣ, al-wāqi', al-maṣlahah*, 29

¹⁶Taqnīn yang dimaksud oleh Al-Qarađawī adalah ijithad tidak bertentangan dengan ijithad yang telah dirumuskan para imam madzhab. Yusuf Al-Qaradawī, *Ijtihād fi Al-Shari'ah Al-Islāmiyah Ma'ad Nadhariyyatu Taḥlīliyyah fi Al-Ijtihād Al-Mu'aṣir*, 134

berijithad; dan menjawab tantangan zaman di bidang hukum Islam.¹⁷

Agama dan Sosial: Hubungan Timbal Balik

Hubungan antara agama dan masyarakat tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Bahkan, sinergi keduanya dibutuhkan untuk menjamin kehidupan yang lebih baik. Bambang Pranowo menyebut bahwa masyarakat perlu memahami fenomena-fenomena yang terjadi di masyarakat sehingga langkah-langkah untuk mendeskripsikan, membahas, membandingkan serta menganalisis aspek kehidupan sosial-keagamaan dapat dilaksanakan.¹⁸ Bahkan, Azyumardi Azra menyebut bahwa dalam menganalisa fenomena masyarakat perlu meletakkan posisi manusia sebagai teks yang bisa dibaca.¹⁹ Dalam konteks agama, posisi manusia sebagai teks inilah yang kemudian dijadikan pedoman dalam mengamati perilaku-perilaku agama di masyarakat.

Salah satu negara yang kondisi sosialnya dipengaruhi agama maupun sebaliknya adalah Nigeria utara. Menurut E. R. Yeld, Islam di Nigeria utara mempengaruhi stratifikasi sosial masyarakat setempat. Dalam penelitiannya, E. R. Yeld meneliti Sokoto, Gwandu, Kano, Katsina dan Zaria dalam yang terangkum dalam suku Fulani-Hausa emirates²⁰ dengan kepala suku (the Village Head) merupakan posisi tertinggi di masyarakat seiring dengan superioritas politik yang dimilikinya. Lainnya, posisi pria lebih

¹⁷Agus Mahfuddin, “Ijithad Kontemprorer Yusuf Al-Qaradawi dalam pengembangan hukum Islam” *Religi: Jurnal Studi Islam* volume 5, Nomor 1 (2014): 27-41

¹⁸M. Bambang Pranowo, *Memahami Islam Jawa* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2011) cet. 2, v

¹⁹Azyumardi Azra dalam kata pengantar buku ‘memahami Islam jawa’ karya M. Bambang Pranowo. M. Bambang Pranowo, *Memahami Islam Jawa* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2011) cet. 2, xii-xiv

²⁰E. R. Yeld, “Islam and Social Stratification in Northern Nigeria” *The British Journal of Sociology*, vol.11, no. 2 (1960): 114

tinggi ketimbang wanita serta kehidupan patrilinear yang terhubung 3 generasi.²¹ Sedangkan Islam, secara stratifikasi sosial, berada di posisi paling tinggi diatas kristen dan pagan. hal ini diperkuat dengan superioritas pengikut Mohammedans yang berkembang sejak abad 19 yang terhubung dengan dominiasi tenis Fulani kecuali 3 kepemimpinan yang diemban oleh Hausa.²²

Selain di Nigeria Utara, perkembangan Pakistan sebagai salah satu negara dengan mayoritas muslim di dunia juga menjadi sorotan, terlebih setelah hadirnya tokoh Abul A'la Al-Mawdūdī yang mengusung pola keadian sosial (Social Justice). Terkait ide al-Mawdūdī tersebut, Fazlur Rahman menilai bahwa keadilan sosial yang digelorakan tidak lebih dari sekedar upaya melindungi perubahan sisi keIslam dari versi-versi yang lebih segar (fresh version of Islam); terbangunnya perlawanan yang dinisiasi oleh kalangan Islam yang konservatif yang berdampak pada manuver-manuver politik serta eksploitasi; pekerjaan rumah bagi umat Islam adalah menghubungkan antara moral-moral keIslam dalam permasalahan ekonomi.²³ Meski demikian, Muhammad Muslehuddin menilai bahwa peranan Islam di masyarakat dapat pula berbentuk penerapan sistem hukum Islam. Muslehuddin menilai bahwa hukum Islam memiliki kapasitas untuk menjaga rekonsiliasi yang stabil terhadap perubahan.²⁴

Sementara itu, India juga mengalami hal serupa. Menurut Nasreen Fazalbhoy, relasi antara muslim-hindu di bidang politik memberikan kekuatan terhadap identitas keagamaan

²¹E. R. Yeld, "Islam and Social Stratification in Northern Nigeria" *The British Journal of Sociology*, vol.11, no. 2 (1960): 115

²²E. R. Yeld, "Islam and Social Stratification in Northern Nigeria" *The British Journal of Sociology*, vol.11, no. 2 (1960): 115

²³Fazlur Rahman, "Islam and Social Justice" *Pakistan Forum*, vol. 1, No. 1 (1970):4-5

²⁴Muhammad Muslehuddin, "Islamic Law and Social Change" *Islamic Studies*, Vol.21, No. 1 (1982): 54

pemeluknya.²⁵ Lebih lanjut, Fazalbhoy mengatakan bahwa muslim di India berusaha untuk selalu belajar dan mengamati fenomena yang tengah menjadi sorotan masyarakat India seperti identitas kelompok, sufisme dan wanita.²⁶

Sedangkan di Tunisia, Islam juga memberikan pengaruh sosial yang tidak sedikit terutama yang terkait dengan peran Rachid Ghannouchi dalam menyebarluaskan Islamisme di Tunisia. Rikke Hostrup Haugbolle dan Fransesco Cavatorta mengatakan bahwa 25 tahun sebelum presiden Ben Ali terpilih, Tunisia menerapkan ekonomi neo-liberal. setelahnya, pergantian sistem ekonomi yang kerap dilaksanakan memuncak kala Tunisia, oleh media prancis *La regente de Carthage* yang terbit pada 2009, dianggap sebagai negara mafia.²⁷ dalam catatan akhirnya, Rikke Hostrup Haugbolle dan Fransesco Cavatorta mengutip pernyataan seorang psikolog bernama Jerba, pendukung Enhada, yang mengatakan: “You cannot Impose Islam on People. It has to be a personal choice, to come from the heart,” (Kau tidak bisa memaksakan Islam kepada seseorang. Itu adalah pilihan personal yang datangnya dari hati).

Terkait fenomena yang terjadi di Nigeria Utara, Pakistan, India dan Tunisia, dapat kita diambil garis merah bahwa hubungan timbal balik antara Islam dan sosial sangat berpengaruh. Warner J. Chanman mengatakan bahwa perilaku sosial yang terjadi di masyarakat tidak lepas dari kultur budaya ataupun lingkungan sosial yang berkembang di masyarakat. Pun demikian, opsi untuk memisahkan antara kultur budaya atau sosial tidak

²⁵Nasreen Fazalbhoy, "Sociology of Muslims in India" *Economic and Political Weekly*, Vol. 32, No. 26 (1997): 1547

²⁶Nasreen Fazalbhoy, "Sociology of Muslims in India" *Economic and Political Weekly*, Vol. 32, No. 26 (1997): 1549

²⁷Rikke Hostrup Haugbolle and Fransesco Cavatorta, “Beyond Ghannouchi: Islamism and Social Change in Tunisia” *Middle East Report*, No. 262, Pull of the Possible (2012) : 22

dimungkinkan.²⁸ Bahkan, budaya bisa menjadi salah satu motivasi seseorang untuk bertindak ketimbang hubungan formal yang selama ini disebut sebagai ‘hubungan sosial’ itu sendiri.²⁹

Indonesia: Tarik-ulur Sekulerisme

Fenomena yang sosial yang terjadi di Indonesia pasca kekalahan Basuki Tjahaja Purnama dalam pemilihan gubernur DKI Jakarta, telah merubah peta sosial masyarakat saat ini. Kalaupun tidak merubah, setidaknya, hubungan antara 2 kelompok agama terbesar di Indonesia, Islam dan Kristen, semakin menunjukkan adu kekuatan masing-masing. Jika komunitas muslim bergerak dengan aksi 212, 411 untuk menuntut gubernur DKI Jakarta dalam kasus penistaan agama yang diikuti dengan kekalahan di Pilkada serta vonis 2 tahun atas kasus penistaan agama,³⁰ maka komunitas masyarakat kontra aksi yang dilakukan komunitas muslim menganggap kekalahan Basuki sebagai Pilkada dan vonis 2 tahun adalah sinyal dari tumbuh suburnya sikap anti-kebhinekaan,³¹ intoleransi dan berkembangnya gerakan-gerakan radikalisme di Indonesia.

Terkait gerakan-gerakan radikalisme di Indonesia, Martin van Bruinessen mengungkapkan genealogi kelompok radikal setelah presiden Soeharto lengser dari jabatannya. Menurutnya, ada sejumlah ideologi yang mendasari sikap-sikap radikal seperti, Sayyid Qutb dan Ali Shari‘ati yang menginspirasi gerakan revolusi Islam di Iran.³² tidak hanya itu, gerakan-gerakan liberalisme, yang berasal

²⁸Werner J. Chanman, "Culture, Civilization, and Social Change" *The Sociological Quarterly*, Vol. 3, No. 2 (1962): 93

²⁹Werner J. Chanman, "Culture, Civilization, and Social Change" *The Sociological Quarterly*, Vol. 3, No. 2 (1962): 94

³⁰<https://www.theguardian.com/world/2017/may/09/jakarta-governor-ahok-found-guilty-of-blasphemy-jailed-for-two-years>

³¹<http://news.okezone.com/read/2017/05/07/337/1685202/din-syamsuddin-siapa-pihak-yang-antikebhinekaan-dan-intoleran>

³²Martin van Bruinessen, "Genealogies of Islamic radicalism in post-Suharto Indonesia" *South East Asia Research*, Vol.10, No. 2 (2002): 149

dari barat juga dianggap menginspirasi gerakan-gerakan reformis yang tertanam di pikiran mahasiswa Indonesia yang berada di luar negeri. Martin van Bruinessen menilai pihak-pihak yang terpengaruh oleh Barat terinspirasi dari pemikiran ne-ibnu Rushdian, Hasan Hanafi, Muhammad Abed Al-Jabiri.

Selain radikalisme, sisi positif hubungan antara agama dan interaksi masyarakat di Indonesia tercermin dari sejumlah regulasi pemerintah. Di Indonesia, sejumlah regulasi hukum yang bernuansa Islam terasa seperti UU No.1 tahun 1974 tentang perkawinan, UU Nomor 1/PNPS/1965 tentang Penodaan agama, Kompilasi Hukum Islam, UU Zakat, UU Wakaf, UU Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah hingga RUU Penjagaan Umat Beragama dan lain sebagainya.

Mengaitkan dengan kasus Basuki diatas, salah satu dampak sosial atas fenomena tersebut adalah desakan untuk menghapus undang-undang nomor 1/PNPS/1965 tentang penodaan agama. Penistaan/penodaan agama menjadi problem yang terjadi disetiap agama. Dalam hal ini, mempertahankan regulasi tentang penodaan agama mutlak diperlukan hingga, andaikata muncul kelompok masyarakat yang menghendaki penghapusan UU nomor 1/PNPS 1965, adanya perbaikan serta kontekstualitas hukum.³³

Dalam Islam, perbedaan kelompok serta mazhab tidak digolongkan sebagai perbedaan secara akidah. Hal ini tidak lepas dari tersedianya pilihanmuslim untuk memegang teguh mazhab yang yang dipegangnya. Di Inggris dan Wales, penistaan agama atau sering disebut dengan Blasphemy menjadi salah satu problem yang kerap terjadi sehingga mau tidak mau, perlu diberikan payung hukum untuk melindungi penistaan agama. Menurut Mark hill dan Russel Sandberg, problem penistaan agama menjadi perhatian karena berasal bukan dari penentangan terhadap konvensi eropa

³³M. Atho' Mudzhar, "Pengaturan kebebasan beragama dan penodaan agama di Indonesia dan berbagai negara" *kajian putusan Mahkamah Konstitusi* No.140/PUU-VII/2009 (2010) : 3-4

tentang Hak Asasi manusia tapi lebih karena bentuk kesesatan dari sekulerisme serta rekaya Sosial yang terjadi.³⁴ Kasus pertama terkait penistaan agama terjadi pada Taylor tahun 1676. Taylor mengatakan bahwa jesus adalah seorang bajingan, penipu dan oleh karena itu maka jesus tidak saja melanggar peraturan tuhan dan agama tapi juga telah melanggar hukum, negara dan pemerintah.⁴³⁵ Blasphemy sendiri telah melewati waktu yang panjang dalam sejarah kristen. Talal Asad menyebut kehadiran Blasphemy merupakan konsekuensi dari ajaran kristen yang bebas menyatakan pendapat (*freedom of Speech*) untuk kepentingan kristen sehingga apapun yang dikatakan kalangan kristen, meski pernyataannya menghina ajaran agama lain, diperbolehkan.⁵³⁶ Dengan beredarnya kasus tersebut, maka tidak heran sebagaimana yang diatur dalam hukum inggris, undang-undang terkait hukuman bagi penista agama diterbitkan pada abad 17. Masih dalam konteks yang sama, Maka perlu juga dibedakan antara kebebasan berpendapat dengan tindakan enistaan atas agama.⁶

Indonesia, dengan mayoritas masyarakat muslimnya, selalu mengedepankan upaya kerukunan umat beragama. Masyarakat Indonesia, melalui pemerintah selalu mengupayakan cara tentang bagaimana seorang muslim mampu berkomunikasi dengan baik kepada mereka yang non muslim begitu juga sebaliknya. Bahkan tidak jarang, dengan fakta muslim sebagai mayoritas, kaum minoritas terkesan meminta lebih dari apa yang berhak didapatkannya. Menurut Mubarok, Kepala Pusat Kerukunan Umat Beragama Kementerian Agama, kesulitan yang dihadapi lantaran menjalin komunikasi antar umat bergama banyak disebabkan

³⁴Mark Hill, Russel Sandberg “Blashpemy and Human Rights: An english Experience in a European Context” : 145

³⁵Mark Hill, Russel Sandberg “Blashpemy and Human Rights: An english Experience in a European Context” : 145

³⁶Talal Asad , “Free Speech, Blashpemy and Secular Criticism: Is Critique secular? Blasphemy, Injury and Free Speech” *The Townsend papers in the humanities* (2009): 34-35.

persoalan keyakinan yang sifatnya sensitif dan personal.³⁷ Namun demikian, bagi Machasin, Staf Ahli Menteri Agama bidang hukum dan HAM, kerukunan umat bergama masih bisa terjalin asalkan menyentuh 3 pokok hal: (1) diferensi perlakuan pejabat daerah dan masyarakat kepada non muslim, (2) minimnya upaya dialog antar agama dan yang terakhir (3) minimnya komunikasi antar umat agama yang dinilai masih renggang.³⁸

Penutup

Agama dan Sosial masih mendapatkan ruang di masyarakat. Setidaknya ada 3 posisi daya tawar yang diberikan antara agama dan masyarakat, yaitu: Urusan agama lebih dominan, urusan masyarakat lebih dominan dan kompromi antara agama dan sosial kemasyarakatan dalam bingkai agama maupun bingkai sosial. Hal ini tentunya menunjukkan bahwa agama sebagai respon perubahan sosial sebagai *win win solution* kehidupan bermasyarakat. *Wallāhu A'lam bi al-ṣawāb*

Daftar Pustaka

Al-Bukhārī, Abī ‘Abdillah Muhammad bin Ismā’il. *Al-Jāmi’ al-Sahīh* (Kairo: Maktabatu Al-Salafiyyah, tt)

Al-Naysabūrī, Imām Al-Ḥāfiḍh Abī Al-Husayn Bin Muslim Bin Al-Ḥujāj Al-Qushayrī. *Sahīh Muslim* (Riyadh: Baytu al-afkār al-dawliyah, 1998)

Al-Qaraḍawī, Yusuf. *Ijtihād Fi Al-Shari‘ah Al-Islāmiyah Ma’ā Nadhariyyatu Tahlīliyyah fi Al-Ijtihād Al-Mu‘āşir* (Kuwait: Dāru al-qalam, 1996)

Al-Raisouni, Ahmad and Muhammad Jamāl Bārūt. *Al-Ijtihād: al-naṣ, al-wāqi’, al-maṣlaḥah* (Beirut: Dāru al-fikr, 2000)

³⁷ <http://www.republika.co.id/berita/nasional/umum/14/09/20/nc7491-tiga-pokok-masalah-dalam-kerukunan-umat-beragama> acceced 20 september 2014 Pukul 14.31 WIB

³⁸ <http://www.republika.co.id/berita/nasional/umum/14/09/20/nc7491-tiga-pokok-masalah-dalam-kerukunan-umat-beragama> acceced 20 september 2014 Pukul 14.31 WIB

Asad, Talal. "Free Speech, Blashpemy and Secular Criticism: Is Critique secular? Blasphemy, Injury and Free Speech" *The Townsend papers in the humanities* (2009)

Chanman, Werner J."Culture, Civilization, and Social Change" *The Sociological Quarterly*, Vol. 3, No. 2 (1962)

Esposito, John L. "Rethinking Islam and Secularism" *quality data on religion* (1998)

Fazalbhoy,Nasreen. "Sociology of Muslims in India" *Economic and Political Weekly*, Vol. 32, No. 26 (1997):

Hallaq, Wael B. "On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad" *Studi Islamica*, No.63 (1986)

Haugbolle, Rikke Hostrup and Fransesco Cavatorta. "Beyond Ghannouchi: Islamism and Social Cange in Tunisia" *Middle East Report*, No. 262, Pull of the Possible (2012)

Khan, Ali. "The reopening of the Islamic Code: The Second Era of Ijithad" *University of St. Thomas Law Journal* vol.1:1 (2003)

Mahfuddin, Agus. "Ijithad Kontemprorer Yusuf Al-Qaradawi dalam pengembangan hukum Islam" *Religi: Jurnal Studi Islam* volume 5, Nomor 1 (2014)

Mudzhar, M. Atho'. "Pengaturan kebebasan beragama dan penodaaan agama di Indonesia dan berbagai negara" *kajian putusan Mahkamah Konstitusi* No.140/PUU-VII/2009 (2010)

Muhammad, Yahya. *Al-ijtibā' wa al-taqlid wa al-itibā' wa al-nadhar* (Beirut: Al-Intishār al-‘arabīy, 2000)

Muslehuddin, Muhammad. "Islamic Law and Social Change" *Islamic Studies*, Vol.21, No. 1 (1982)

Pranowo, M. Bambang. *Memahami Islam Jawa* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2011) cet. 2

Rahman,Fazlur. "Islam and Sosical Justice" *Pakistan Forum*, vol. 1, No. 1 (1970)

Schacht, Josep. *Introduction of to Islamic law* (Oxford: Oxford University Press, 1982)