

MENGGAGAS FIQH NUSANTARA: DIALEKTIKA ADAT DAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA

Teguh Prawiro

UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

DPK. Sekolah Tinggi Ilmu Tarbiyah Muslim Asia Afrika Jakarta

Email : teguhprawiro@uinjkt.ac.id

Abstract

Islam, including Islamic law have a very long history in Nusantara. This history goes beyond Indonesia as nation state. This history also shows the dynamic of relationship between Islamic law and the customs in Nusantara. Some cases, such as limiting the age of marriage, *ta'lik talak* (talak hanging), *tabbani* (adoption), and others show a harmonious relationship between Islamic law and the customs of Indonesia. The flexible character of Islamic law allows a dialectic between Islamic law and customary law in Indonesia

The contiguity between Islamic law and customs and culture in Indonesia requires Indonesian moslem scholars to do *ijtihad* to accommodate the local culture in Nusantara as part of religious teachings. We all know that Arabic culture effectively filled the legal vacuum in the early f Islam, so the culture of Nusantara should also be an important part of the development of Islamic law for Indonesian moslem community. The flexibility of Islamic teachings should be accommodate every local culture that is an inseparable part of life for every moslem in each country.

Keywords : Adat, 'urf, dialectics, ijtihad, reactualization, islamic law, culture, paradigm, Indonesia

Abstrak

Ajaran Islam dan hukum Islam di Nusantara memiliki sejarah yang sangat panjang. Sejarah itu melampaui eksistensi Indonesia sebagai negara bangsa. Sejarah itu pula yang menunjukkan hubungan yang dinamis antara hukum Islam dengan adat istiadat yang berlaku di Nusantara. Beberapa kasus, seperti pembatasan usia pernikahan, *ta'lik talak* (penggantungan Thalak) *tabbani* (adopsi), dan lainnya menunjukkan hubungan harmonis antara keduanya. Karakter masyarakat Islam Indonesia dan sifat hukum Islam yang terbuka terhadap perubahan memungkinkan terjadinya dialektika antara hukum Islam dan hukum Adat.

Pergumulan antara hukum Islam dengan adat dan budaya di Indonesia menuntut umat Islam untuk terus berijtihad mengakomodasi kebudayaan lokal nusantara sebagai bagian dari ajaran agama. Sebagaimana budaya Arab yang secara efektif telah mengisi kekosongan hukum di awal Islam, budaya nusantara mestinya juga menjadi bagian penting dalam pengembangan hukum Islam bagi umat islam di Indonesia. Begitulah semestinya keluwesan ajaran Islam yang lentur mengakomodasi setiap kebudayaan lokal yang menjadi bagian hidup yang tak terpisahkan dari umat Islam di masing-masing daerah.

Kata Kunci : Adat, 'urf, dialektika, ijtihad, reaktualisasi, hukum Islam, budaya, paradigma, Indonesia

PENDAHULUAN

Dalam wacana hukum Islam, adat yang dipandang sebagai sinonim *al-'urf*, memiliki sejarah semantik yang menarik. Secara literal, term *al-'adat* berarti kebiasaan, adat, dan praktek, sementara term *al-'urf* sering dimaknai sebagai “sesuatu yang telah diketahui”. Meskipun arti kedua term di atas memberi peluang untuk saling dibedakan, tetapi dalam banyak hal keduanya dianggap mempunyai arti yang sama (ekuivalen), yaitu adat atau kebiasaan.¹

Menurut sebagian orientalis, semenjak awal sejarah Islam, meskipun secara teoritis hukum adat diindikasikan tidak diakui sebagai salah satu sumber dalam jurisprudensi Islam,² tetapi pada prakteknya ia memainkan peranan yang signifikan dalam proses kreasi hukum Islam dalam berbagai aspek hukum yang muncul di negara-negara Islam. Bahkan peranan hukum adat dalam berbagai hal ternyata secara efektif cukup dominan.

Hal ini terbukti dari keefektifitasannya dalam menjawab banyak persoalan yang tidak ada jawaban kongkretnya dalam Alquran maupun Hadis. Fakta sejarah menunjukkan, semenjak awal pembentukan hukum Islam, adat lokal justru cukup kuat untuk mengatasi praktek hukum yang diduga berasal dari ajaran Nabi. Misalnya, diterimanya sistem jual-beli *'al-'araya (bai' al-'araya)*³ yang dipraktikkan oleh masyarakat Madinah. Padahal, praktek jual beli tersebut (transaksi antar barang yang berbeda kualitasnya, seperti pertukaran antara jenis kurma kering dengan yang basah) secara eksplisit telah dilarang oleh Nabi.⁴

Dalam konteks Indonesia, pergumulan yang sangat lama antara adat dan budaya Nusantara dengan ajaran Islam telah dengan nyata menghasilkan artefak kebudayaan yang sangat kaya. Dengan latar belakang budaya unik, mestinya umat Islam di Indonesia harus berani mulai menggagas varian baru dalam sistem beragama. Begitu juga yang terkait dengan fiqh dan hukum Islam. Karena dengan latar belakang budaya yang berbeda dengan masyarakat Arab, tidak jarang penerapan hukum dapat kehilangan konteksnya.

PEMBAHASAN

Seiring dengan perjalanan panjang sejarah hukum Islam, eksistensi adat atau hukum adat sebagai salah satu pilar kedinamisan hukum Islam tidak jarang berfluktuasi. Fluktuasi ini, tampaknya, berkorelasi dengan wacana *al-husn* (kategori baik) dan *al-qubh* (kategori buruk) yang dikembangkan oleh kelompok umat Islam. Misalnya, golongan Asy'ariyah di satu sisi dan golongan Mu'tazilah di sisi lain.

Dalam pandangan teologi Asy'ariyah *al-husn* dan *al-qubh* hanya dapat diketahui melalui wahyu. Karenanya, segala kebaikan, apapun dan bagaimanapun bentuknya, yang hanya dikenali dengan rasionalisasi akal manusia tidak dapat dianggap sebagai sebuah kebaikan yang hakiki dan dijadikan dasar pedoman

¹ Lihat Subhi Mahmashani, *Falsafat al-Tasyri' fi al-Islam*, (Beirut: Dar al-Kasyaf li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1952), hlm. 179-181.

² Baca Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (Oxford: The clarendon press, 1964), hlm. 62.

³ Sistem jual-beli *al-'araya* adalah salah satu bentuk sistem jual-beli yang berupa pertukaran antara dua barang dalam satu jenis dengan cara melebihkan satu jenis di antaranya. Yang paling sering dipraktikkan oleh masyarakat Madinah adalah jual-beli antara kurma kering dengan kurma yang masih basah. Semnetra sistem jual-beli *al-salam* adalah sistem jual beli terhadap sesuatu yang tidak dihadirkan pada waktu terjadi transaksi.

⁴ Baca Abdul Wahab Khalaf, *Mashadir al-Tasyri' al-Islami fi ma la Nash fi hi*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1972), hlm. 148.

dalam hukum Islam. Dengan kata lain, akal atau adat, dalam pandangan kelompok ini, tidak dapat dijadikan sebagai dasar atau paramater untuk membedakan antara kategori baik dengan kategori buruk secara absolut dalam berkehidupan beragama.

Berbeda dengan pandangan teologi Asy'ariyah, adalah pandangan teologi Mu'tazilah yang justeru berpendapat bahwa manusia dengan akalunya dianggap mampu untuk membedakan antara *al-husn* dengan *al-qubh*. Bahkan secara ekstrim mereka percaya bahwa akal dapat dijadikan sebagai sumber pengetahuan tentang etika meskipun tidak ada konfirmasi dari wahyu. Menurut mereka, kategori baik dan buruk, salah dan benar, serta perintah dan larangan dalam agama menyatu dengan intelek manusia.⁵ Pandangan teologis yang seperti ini, tampaknya, mempunyai pengaruh terhadap eksistensi adat dan hukum adat dalam struktur sumber hukum Islam.

Meskipun begitu, yang jelas, keefektivitasan adat dalam menjawab berbagai macam persoalan tetap tidak diragukan. Baik itu oleh ulama Asy'ariyah dan terlebih ulama Mu'tazilah.⁶ Pada umumnya, ketika hukum Islam memasuki sebuah wilayah baru dengan komunitas manusianya, melahirkan proses dialogis antara hukum Islam dengan hukum adat. Baik hasilnya sebuah kompromi antara dua entitas hukum tersebut maupun sebuah koreksi. Akan tetapi fenomena ini tetap bergantung erat pada kreativitas umat Islam dengan segala inovasinya.⁷ Dengan demikian, dialektika adat dengan hukum Islam dalam proses pencarian solusi bagi masalah-masalah kontemporer tidak dapat dihindari. Karena keduanya berkorelasi dan saling memberikan pengaruhnya, baik secara langsung maupun tidak, dalam memformulasikan aturan-aturan hukum baru.

Dalam konteks Indonesia, simbiosis antara kedua sistem hukum ini sedikit banyak dipengaruhi secara positif oleh pendapat-pendapat dari tokoh yang berusaha mengkonstruksikan kembali pemahaman baru terhadap hukum Islam yang diderivasikan dari nilai-nilai lokal masyarakat Indonesia. Di antara mereka, yang paling menonjol, adalah Hazairin (1905-1975) dan Hasbi Ash Shiddieqy (1906-1975), yang secara konsisten mengembangkan ide-ide reformasi hukum Islam dalam konteks keindonesiaan.

Pasca kemerdekaan, Hazairin dapat dipandang sebagai tokoh yang pertama kali mengajukan gagasan untuk menciptakan suatu mazhab baru dalam hukum Islam, yang difokuskan pada kebutuhan-kebutuhan partikular dari masyarakat Indonesia.⁸ Sebenarnya sebelum Hazairin, Hasbi Ash Shiddieqy telah

⁵ Di sinilah, pemikiran Mu'tazilah memiliki nilai strategisnya bagi pengembangan konsep mashlahat sebagai *maqashid al Syari'ah* dalam hukum Islam. Di mana dengan pengembangan konsep ini, hukum Islam

⁶ Sejatinya dua kelompok ini merepresentasikan dua aliran pemikiran dalam wilayah teologis (kalam). Akan tetapi pada praktiknya alur pemikiran mereka mengimbas pada dinamika pemikiran hukum Islam.

⁷ Disinilah kreativitas kita, umat Islam, dipertaruhkan. Antara mencukupkan diri dengan tradisi lama tanpa melakukan inovasi atau kreativitas-kreativitas yang berarti atau sebaliknya. Dengan gerak sadar ke depan berusaha menghiasi zaman kita sebagaimana umat Islam dahulu menghiasi zaman mereka.

⁸ Berdasarkan keyakinan pintu ijtihad senantiasa terbuka bagi para mujtahid baru, ia mengajak untuk membngun sebuah mazhab nasional Indonesia. Menurutnya, aturan-aturan hukum yang berhubungan dengan resolusi masalah-masalah yang spesifik bagi masyarakat Indonesia seharusnya tidak dibatasi mazhab Syafi'i saja. Lebih jauh, dia melihat signifikansi pengemabgan mazhab Syafi'i sesuai dengan nilai-nilai lokal Indonesia. Lihat Hazairin, *Tujuh Serangkai tentang Hukum*, (Jakarta: Tintamas, 1974), hlm.115, serta, *Hukum Kekeluargaan Nasional*, (Jakarta: Tintamas, 1982), di mana ia menyarankan perubahan dari istilah "mazhab

memulai mengembangkan wacana fiqh Indonesia. Akan tetapi wacana tersebut kurang mendapatkan respon yang serius dari umat Islam di Indonesia. Hal ini tampaknya sebagai akibat lemahnya formulasi dan konsep idenya tersebut. Akhirnya, sekitar satu dekade setelah Hazairin, Hasbi Ash Shiddieqy mengajukan kembali pendapatnya tentang fiqh Indonesia dengan bahasa yang lebih koheren.

Berangkat dari premis yang sama dengan yang dikemukakan Hazairin, Hasbi mendekati isu ini dengan sedikit berbeda. Secara lebih spesifik, Hasbi memandang bahwa fiqh yang dikembangkan oleh umat Islam Indonesia selama ini tidak lain adalah *al-Fiqh al-Hijazy* dan *al-Fiqh al-Mishry*. Yaitu, fiqh yang dibangun berdasarkan atas adat istiadat masyarakat Hijaz dan budaya Mesir.

Oleh karena itu, menurutnya, karakteristik yang khusus dari masyarakat Islam Indonesia menjadi terabaikan, sebab hukum Islam dengan karakteristik budaya luar tersebut secara ketat diterapkan ke dalam komunitas masyarakat Indonesia melalui *taqlid* buta.⁹ Dengan demikian terlihat bahwa ide reformasi hukum Islam yang ditawarkan Hasbi mempunyai cakupan yang lebih luas dan sama sekali tidak ingin terikat dengan sebuah mazhab hukum tertentu.

Pada praktiknya dan secara pragmatis dapat dirasakan, harmonisasi nilai-nilai yang berasal dari adat dengan hukum Islam ke dalam sebuah entitas, nampak paling menonjol pada bidang hukum keluarga, sebagaimana yang dapat dilihat dalam beberapa fenomena berikut ini:

Pertama, pembatasan usia pernikahan. Ketentuan ini merupakan sesuatu yang baru, yang tidak diketemukan teladannya dalam tradisi klasik fiqh Islam. Selama ini fiqh Islam kurang memperhatikan masalah usia pernikahan bagi para calon pengantin. Sehingga secara tradisional tidak jarang terjadi kasus pernikahan dini, bahkan oleh anak-anak yang belum baligh sekali-pun.

Tradisi ini tampaknya berkorelasi dengan anjuran Nabi kepada umat Islam untuk memperbanyak pernikahan dan kelahiran. Secara tekstual anjuran tersebut dapat dipahami sebagai keinginan atau kebanggaan Nabi untuk membanggakan kuantitas umatnya. Seiring dengan perkembangan zaman, pemahaman ini ternyata tidak dapat dipertahankan untuk selamanya. Karena, justru dengan jumlah anak yang terlalu banyak malah menimbulkan *madllarat*, keburukan, misalnya ketika kemampuan mendidik dan memelihara anak oleh umat Islam sangat terbatas.

Oleh karena itu, seiring dengan perkembangan zaman, tampak terjadi pergeseran pemahaman terhadap ukuran yang menjadi kebanggaan Nabi dari sesuatu yang dititik beratkan pada kategori kuantitas (jumlah besaran umat Islam) kepada sesuatu yang ditekankan pada kategori kualitas. Terlebih pada saat ini seorang laki-laki yang berusia tujuh belas tahun belum tentu mampu memenuhi kebutuhan hidup sebuah keluarga. Mengingat permasalahan-permasalahan sosial saat ini, di Indonesia khususnya, sangat kompleks, tidak sederhana pada masa lalu.

Dengan demikian, tuntutan untuk menjaga kualitas dan untuk dapat mewujudkan kemaslahatan dalam berkeluarga, Islam (umat Islam) menghendaki adanya pembatasan usia pernikahan bagi kedua calon mempelai. Sebagai apresiasi atas tuntutan tersebut, undang-undang nomor 1 tahun 1974 tentang perkawinan menetapkan batas umur minimal sembilan belas tahun bagi calon pengantin pria

nasional” ke “mazhab Indonesia”. Hal ini tampaknya berhubungan dengan ide fiqh Indonesia yang ditawarkan oleh Hasbi Ash Shiddieqy.

⁹ Hasbi Ash Shiddieqy, *Syariat Islam Menjawab tantangan Jaman*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1966), hlm. 43.

dan enam belas tahun bagi calon pengantin wanita (Pasal 7 ayat 1).¹⁰ Dan secara tegas Kompilasi Hukum Islam menyatakan bahwa ketentuan ini didasarkan pada kemaslahatan keluarga dan rumah tangga (Pasal 15 ayat 1).¹¹

Kedua, prinsip monogami dalam pernikahan. Allah berfirman:

“Apabila kalian semua khawatir tidak dapat berlaku adil terhadap anak-anak yatim, maka nikahilah (perempuan-perempuan) yang baik bagimu, dua, tiga, dan empat. Akan tetapi apabila kalian semua khawatir tidak dapat berlaku adil, maka nikahilah satu orang saja atau (perempuan) yang menjadi sahayamu. Itu-lah (jalan) untuk tidak beraniaya”. (Annisa:3)

Pada mulanya, keadilan yang dimaksud ayat di atas diukur dengan keseimbangan dalam pembagian nafkah lahir dan batin yang diberikan suami kepada isterinya.

Pemahaman prinsip keadilan dalam pernikahan yang seperti ini secara implisit menegaskan bahwa hak untuk menambah jumlah isteri adalah mutlak di tangan suami. Namun, konsep keadilan yang seperti ini di era modern terlihat sangat simplistik, yang hanya menghargai isteri hanya dengan ukuran-ukuran biologis. Implikasinya, kedudukan isteri menjadi sangat lemah dalam institusi pernikahan dan hanya sebagai obyek hukum yang pasif.

Sehingga, pada akhirnya, muncul keinginan untuk mengembangkan pemahaman terhadap nash tersebut agar dapat mengelaborasi konsep keadilan yang dapat dirasakan oleh kedua belah pihak (suami dan Isteri) sekaligus. Di antara kreasi atas konsep keadilan tersebut terwujud dalam perubahan posisi hukum isteri dalam institusi pernikahan, dari sekedar obyek hukum yang pasif menjadi subyek hukum yang aktif, yang turut berperan serta dalam menentukan kebijakan rumah tangga, termasuk menyangkut poligami. Semangat ini tampaknya yang ditangkap oleh undang-undang Perkawinan nomor 1 tahun 1974 dengan menjadikan monogami sebagai asas pernikahan, namun tetap membuka peluang poligami dengan beberapa syarat, di antaranya adalah persetujuan isteri secara sadar dan tidak terpaksa.¹²

Ketiga, *ta'lik thalak* dalam aqad nikah. Metode perceraian yang biasa berlaku dalam sebuah institusi pernikahan dalam Islam selain dapat terwujud atas inisiatif suami (*thalak*), juga dapat berasal dari inisiatif isteri dengan persetujuan suami (*khuluk*). Di samping kedua institusi diatas, umat Islam Indonesia juga mengenal institusi *ta'lik thalak* sebagai salah satu bentuk proses yang memungkinkan terjadinya perceraian.

Hampir dalam setiap prosesi akad nikah di Indonesia selalu diiringi dengan pembacaan ikrar *ta'lik thalak* yang dilakukan oleh pihak suami. Dalam ikrar tersebut, suami mengajukan beberapa syarat atau kondisi tertentu yang dapat menyebabkan putusnya ikatan perkawinan. Uniknya, justeru secara eksplisit eksistensi institusi *ta'lik thalak* tidak dibahas dalam hukum perkawinan Indonesia maupun peraturan pelaksanaannya (Peraturan Pemerintah No. 9 tahun 1975). Baru

¹⁰ Bakri A. Rahman dan Ahmad Sukardja, *Hukum Perkawinan Menurut Islam, Undang-Undang Perkawinan, dan Hukum Perdata/B. W.*, (Jakarta: Hidakarya Agung, 1981), hlm. 32.

¹¹ Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Akademika Pressindo, 1992), hlm. 117.

¹² Bakri A. Rahman dan Ahmad Sukardja, *Ibid.*, hlm. 9. Dan baca Abdurrahman, *Ibid.*, hlm. 126-127.

Kompilasi Hukum Islam yang kemudian secara tegas mengakui eksistensinya (Pasal 45).

Adanya tradisi *ta'lik thalak*, yang disinyalir telah berlaku semenjak jaman kerajaan Islam Jawa, justru menunjukkan kedalaman landasannya dalam masyarakat Indonesia. Hal ini juga mengindikasikan suatu fenomena bahwa hukum Islam tidaklah superfisial sifatnya dalam sentral masyarakat muslim Indonesia. Unsur adat yang dominan dalam institusi ini adalah pengakuan atas hak isteri untuk mengajukan perceraian, selaras dengan kecenderungan umum dari adat yang memberikan status yang kurang lebih sama antara suami dan isteri dalam sebuah perkawinan. Sehingga kedua belah pihak mempunyai kedudukan yang seimbang dalam menentukan sebuah perceraian. Di sisi lain, institusi ini juga dapat dipandang sebagai komplemen (pelengkap) dari institusi khuluk yang sejak awal telah dikenal dalam Islam.

Dan *keempat*, *wasiat wajibah*. Ide dasar yang melatari eksistensi wasiat wajibah sebagai salah satu metode pendistribusian harta warisan adalah firman Allah di bawah ini:

“Telah ditetapkan bagi kalian semua, apabila salah seorang di antara kalian (hampir) mati, jika ia meninggalkan kebaikan (harta), hendaklah berwasiat bagi kedua orang tua dan kerabatnya dengan baik, sebagai suatu kebenaran bagi orang-orang yang bertaqwa”. (Albaqarah:180)

Meskipun sebagian besar ulama memandang ayat ini telah dinasakh (dihapus) oleh ayat berikut ini:

“Bagi anak laki-laki (ada) bagian dari peninggalan kedua orang tua dan kerabatnya, dan bagi anak perempuan (ada) bagian dari peninggalan kedua orang tua dan kerabatnya, baik sedikit maupun banyak. (Itu-lah) bagian yang telah ditetapkan”. (Annisa:7)

Akan tetapi sebagian ulama yang lain mengajukan argumen yang lebih kuat bahwa nasakh (penghapusan) hanya menyangkut kerabat dekat yang menjadi *ahl al-faraidl* (kelompok yang mendapatkan bagian tertentu dalam pembagian harta warisan).

Sehingga, wasiat yang dibuat untuk kerabat dekat, yang tidak termasuk *ahl al-faraidl*, masih diperkenankan. Dalam pandangan Ibn Hazm, Q.S.: 2:180 di atas menetapkan suatu kewajiban hukum yang definitif bagi orang Islam untuk membuat wasiat yang akan diberikan kepada kerabat yang tidak masuk kategori *ahl al-faraidl*. Bahkan seandainya seseorang yang semasa hidupnya tidak sempat berwasiat, maka pengadilan harus membuatkan wasiat atas namanya.¹³

Permasalahan selanjutnya yang muncul adalah sekitar penentuan kerabat dekat yang dapat menerima wasiat wajibah. Pada tahun 1946, ulama mesir mensepesifikasi kerabat bukan *ahl alfaraidl* tersebut kepada cucu yang orangtuanya meninggal terlebih dahulu.¹⁴ Sementara di Indonesia, wacana ini lebih berkembang akibat pergumulannya dengan hukum adat yang berlaku. Ulama

¹³ Lihat Ali ibn Ahmad ibn Hazm, *Al-Muhalla*, (Kairo: Idaratt al-Thiba'ah al-Muniriyah, tt.), jilid 9, hlm. 312-316.

¹⁴ Abd al-Majid Abd al-Hamid al-Zibani, *Ahkam al-Mawarits wa al-Tarikat wa al-Washiyah fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, (t.tp.: Al-Dar al-Jamahiriyah li al-Nasyr wa al-Tauzi' wa al-I'lam, 1993), hlm. 144-145.

Indonesia selain menerima kehadiran cucu yatim sebagai penerima wasiat wajibah (Kompilasi Hukum Islam, Pasal 185 ayat 1), sekaligus juga memberikan peluang bagi anak angkat dan atau orang tua angkat untuk menerima wasiat yang serupa (Kompilasi Hukum Islam., Pasal 209 ayat 1).

Menurut adat yang umum berlaku di Indonesia, dengan berbagai macam variasinya, setiap keluarga berhak untuk mengadopsi anak untuk kemudian dimasukkan ke dalam lingkungan keluarga masing-masing. Banyak motivasi yang dapat melatar belakangi praktek adopsi tersebut, namun galibnya didasari atas pertimbangan moral. Misalnya, untuk membantu kehidupan anak-anak yatim atau meringankan keluarga yang lemah ekonominya. Pada umumnya, anak angkat tersebut dalam sebuah keluarga mempunyai hubungan yang sangat harmonis dengan masing-masing anggota keluarga. Dan bahkan secara adat anak angkat mempunyai hak mewarisi dari orang tua angkat.

Adat seperti ini tentunya tidak relevan dengan aturan umum hukum Islam yang menolak lembaga adopsi (*al tabani*) seperti ini. Sebagaimana yang dijelaskan firman Allah berikut ini:

“Serulah mereka (anak-anak angkatmu) dengan menggunakan (nama) bapak-bapak mereka, (karena) demikianlah yang lebih adil di sisi Allah. Apabila kalian tidak mengetahui (nama) bapak-bapak mereka, maka mereka adalah saudara-saudara kalian dalam agama dan saudara-saudara sepupu kalian. Tiada dosa bagi kalian atas kekhilafan kalian (yang tidak tersengaja) yang lalu dalam hal ini. Akan tetapi (dosa) hanya atas apa yang telah kalian sengaja. Dan Allah maha Pengampun lagi Penyayang”.(Alahzab:5)

Oleh karena itu, Kompilasi Hukum Islam, Pasal 209 ayat 1 di atas dapat dipandang menjembatani kesenjangan antara hukum adat dengan hukum Islam.

Jembatan tersebut berupa pengakomodasian sistem nilai yang ada dalam keduanya dengan cara mengambil institusi wasiat wajibah yang berasal dari hukum Islam sebagai sarana untuk menerima nilai moral yang ada di balik praktek adopsi dalam hukum adat. Terlebih, anak angkat dan atau orang tua angkat tersebut tidak mempunyai ikatan kekeluargaan (hubungan darah) yang menjadi syarat utama dalam kewarisan Islam.

Pergeseran Paradigma

Islam, inherent hukum Islam, dan pemikiran Islam, termasuk di dalamnya pemikiran hukum Islam, merupakan dua entitas yang berbeda. Di mana yang pertama adalah wahyu dari Zat yang maha Mutlak, sedangkan yang kedua (pemikirannya) adalah hasil interpretasi subyektif manusia terhadap pesan wahyu yang obyektif. Meskipun, dalam tataran praktis, tidak jarang antara keduanya tidak selalu sederhana dan mudah untuk dipetakan.

Sebagai entitas kebenaran subyektif yang tentunya bersifat relatif dan tentatif, hasil pemikiran (interpretasi) dengan sendirinya membuka peluang bagi perubahannya, sesuai dan selaras dengan perkembangan informasi dan pengetahuan --di sekitar pembacaan pesan Tuhan-- yang diterima pembacanya.

Baik pada tingkat pengetahuan maupun pada level pengalaman intelektual sebagai hasil pergumulan manusia dengan konteks zamannya. Karena itu, setiap lontaran pemikiran seharusnya dipahami dan ditempatkan sebagai karya ijtihadi yang mempunyai kualitas kebenaran relatif dan tentatif dalam rangka menggapai dan mengapresiasi kehendak Tuhan. Bukan malah diklaim sebagai kehendak dan hukum Tuhan yang absolut dan final, yang setiap perbedaan dan kritik

terhadapnya dianggap senantiasa berimplikasi pada dimensi teologis (menyalahkan golongan lain, dan tak jarang memakai term kufr).

Berdasarkan kesadaran di atas, maka, setiap topik pemikiran yang lahir dari masing-masing individu muslim pada dasarnya merupakan wilayah (*field*) diskusi, kritik, dan komentar, bukan malah sebaliknya, menjadi ajang klaim kebenaran absolut dengan berbagai macam otoritas ketuhanan yang diberikannya, sebagaimana yang sering ditunjukkan dalam banyak teladan sejarah suram hukum Islam. Akan tetapi fenomena yang terakhir, tampaknya, yang masih hidup di tengah-tengah masyarakat Islam.¹⁵

Dengan menyadari realitas yang sesungguhnya persoalan yang dihadapi umat Islam berhadapan dengan konteks zamannya, pemikiran hukum Islam merupakan sebuah keniscayaan bagi reaktualisasi dan dinamisasi hukum Islam itu sendiri. Karena seandainya hal ini tidak dilakukan, hukum Islam akan kehilangan relevansinya dengan kehidupan modern. Apalagi catatan sejarah menunjukkan bahwa perkembangan dan dinamika hukum Islam terletak pada hubungan keluwesan sumber hukum Islam dengan dinamika, kreativitas, dan keahlian (kemampuan) pengikutnya, serta tidak kalah pentingnya metodologi yang mereka gunakan. Sehingga tanpa adanya relasi antara keduanya, hukum Islam tidak akan pernah menemukan dinamika dan relevansinya dalam perkembangan kehidupan manusia.

Reaktualisasi Hukum Islam di Indonesia

Sebuah ironi yang jarang disadari umat Islam Indonesia adalah realitasnya sebagai komunitas terbesar di dunia namun tidak didukung dengan kontribusinya dalam berbagai dimensi kehidupan bagi pengembangan hukum Islam dalam skala lokal apalagi global. Meskipun penulis tidak terlalu sepekat untuk selalu merujuk akar sejarah primordial pribadi bangsa Indonesia, dimana diindikasikan bahwa ketika dunia luar telah sampai pada tahap kehidupannya yang rasional, leluhur bangsa Indonesia malah masih terbenam dalam pola kehidupan yang irasional.¹⁶ Meskipun sesungguhnya memang tidak mudah untuk menafikan relevansi ini begitu saja. Sekiranya memang demikian, berarti, keterasingan dan ketertinggalan bangsa Indonesia dari dinamika perkembangan dunia patut diduga mempunyai relevansi dengan sejarah kehidupan leluhur bangsa Indonesia pada masa lalu.

Namun demikian, kehidupan beragama umat Islam Indonesia sesungguhnya sama sekali tidak hampa dari hiasan gelombang-gelombang

¹⁵ Selaras dengan fenomena di atas, Muhammad Hussain al Zahabi menyatakan, “Pendapat-pendapat imam mazhab telah menempati posisi *nash-al syar’i*, sehingga dapat dikatakan bahwa sumber hukum Islam setelah Alquran dan Sunah adalah kitab-kitab karangan imam mazhab. Dan barang siapa yang membaca, mempelajari, dan menghafal pendapat-pendapat imam mazhab tersebut, maka dia-lah yang di pandang sebagai *faqih* (ahli fiqh)”. Lihat Muhammad Husain al Zahabi, *Al Syari’ah al Islamiyah, Dirasatun Muqaranatun baina Mazahib Ahl al Sunah wa al Mazahib al Ja’fariyah*, (Kairo: Dar al Kutub al Haditsah, 1968), hlm. 12.

Senada dengan pernyataan al Zahabi di atas adalah pendapat Qatadah yang menyatakan:

“Barang siapa yang tidak mengetahui (dan mungkin lebih utama menghafal) perbedaan-perbedaan pendapat ulama terdahulu sesungguhnya belum mengetahui hukum Islam”. Lihat Abu Ishaq al Syatibi, *Al Muwafaqat fi Ushul al Syari’ah*, (Abdullah Daraz, tahq.), (Beirut: Dar al Fikr, tt.), vol. IV, hlm. 89.

Menurut penulis perbedaan prinsipil antara dua statemen di atas adalah, di mana yang pertama dinyatakan sebagai ungkapan ironi, sementara yang kedua tampaknya dinyatakan dengan nada sungguh-sungguh.

¹⁶ Seperti perbandingan antara Ken Arok dengan intrik politiknya yang culas dengan Alghazali yang pada saat yang sama telah melahirkan karya-karya ilmiahnya.

pemikirannya. Meskipun kecil, riak-riak gelombang tersebut senantiasa muncul ke permukaan. Adakalanya gelombang itu menyiram kegersangan kehidupan keberagamaan umat Islam. Akan tetapi tidak jarang gelombang tersebut malah menghempaskan sistem beragama yang telah dianggap mapan (*established*). Misalnya, lahirnya isu-isu baru yang tidak sekedar memunculkan masalah-masalah Islam konvensional, tetapi meluas mencakup berbagai aspek kehidupan yang diteropong dari berbagai dimensinya.

Fenomena ini juga berlaku dalam eksistensi substansial hukum Islam di Indonesia. Sehingga *khazanah* hukum Islam di Indonesia kaya dengan dinamika pemikirannya yang dihadirkan para cendikiannya. Dinamika ini pada akhirnya membangun sebuah wacana yang sering diidentifikasi sebagai upaya reaktualisasi hukum Islam di Indonesia.

Kesadaran untuk mengaktualkan kembali (reaktualisasi) hukum Islam ini sebenarnya secara umum adalah berawal dari kesadaran sebagian umat Islam akan ketertinggalan sistem hukum Islam dari sistem hukum lainnya (terutama sistem hukum Barat). Kesadaran itu muncul manakala performance hukum Islam yang diwarisi dari ulama klasik dipaksa berkompetisi dengan sistem hukum Barat atau kemampuan sistem hukum modern lainnya.

Misalnya, sebagaimana yang terlihat dalam kasus *tanzimat* di Turki. Dimana tujuan awal Tanzimat sebenarnya adalah untuk menata perundang-undangan hukum Islam, yang tekanannya pada segi tatanan, bentuk, dan format lahiriah hukum Islam, walaupun pada akhirnya malah memarginalkan posisi hukum Islam dalam sistem hukum yang berlaku di Turki.

Menurut penulis, selain alasan di atas, ketertinggalan Islam dan hukum Islam, secara spesifik, tidak terlepas dari lahirnya semangat nasionalisme. Sebagai contoh, fenomena terlepasnya beberapa wilayah imperium Islam Turki, seperti Mesir, sebenarnya lebih merupakan sebagai akibat dari tumbuhnya semangat nasionalisme Arab yang eksekutif dibandingkan dengan munculnya gairah baru dalam beragama umat Islam. Bahkan, kemudian yang dominan di Mesir justru semangat nasionalisme Mesir dengan memunculkan budaya Fir'aun.

Usaha yang sama dalam konteks Indonesia tampak terlihat pada pembentukan Kompilasi Hukum Islam (KHI). KHI sebagai hasil ijtihad dalam hukum Islam dibentuk dengan menghimpun dan menyeleksi berbagai pendapat ulama fiqh dalam beberapa mazhab mengenai persoalan yang berkaitan dengan perkawinan, kewarisan, dan perwakafan. Pembentukan Kompilasi Hukum Islam dilakukan dengan perencanaan yang matang dan cenderung sangat hati-hati. Dalam masa dua tahun, sebagaimana yang tercantum dalam SKB ketua Mahkamah Agung dan Menteri Agama, dipersiapkan pula hal hal yang mengarah pada pembentukan kesadaran hukum masyarakat muslim supaya siap untuk menerima hasil akhir dari kompilasi sebagai hukum yang benar dan adil.¹⁷

Dalam hal pemikiran hukum Islam, wacana reaktualisasi di Indonesia muncul dalam berbagai aspeknya. Akan tetapi dalam tulisan ini penulis batasi pada dua kasus reaktualisasi hukum Islam. Pertama, dalam bidang *faraidh*. Menurut ketentuan dasar Islam (Alquran), ditetapkan bahwa anak laki-laki mendapatkan bagian dua kali lebih banyak dari bagian anak perempuan. Seperti yang ditegaskan ayat Alquran di bawah ini:

¹⁷ Lihat Busthanul Arifin, *Pelebagaan Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 58.

“Mereka meminta fatwa kepadamu (Muhammad). Katakan: “Allah memberi fatwa (menetapkan) kepada kalian mengenai kalalah. Apabila ada seseorang yang meninggal dunia, tidak meninggalkan anak dan hanya saudara perempuan, maka baginya (saudara perempuan) separuh bagian dari peninggalannya. Dan dia-pun --sekiranya saudaranya perempuan tersebut meninggal terlebih dahulu dan tidak meninggalkan anak-- dapat mewarisi (pusakanya). Apabila saudara perempuan tersebut dua orang, maka bagi keduanya dua pertiga dari harta peninggalan. Dan apabila saudara-saudara tersebut terdiri atas laki-laki dan perempuan, maka bagian bagi (saudara) laki-laki sama dengan bagian bagi dua orang (saudara) perempuan. Allah menerangkan kepada kalian, supaya kalian tidak tersesat. Dan Allah maha Mengetahui atas segala sesuatu”.

Akan tetapi menurut Munawir Sjadzali, ketentuan ini tidak lagi mencerminkan semangat keadilan bagi masyarakat Islam Indonesia.¹⁸ Hal ini, menurutnya, dapat dilihat antara lain dari banyaknya penyimpangan-penyimpangan yang dilakukan umat Islam atas ketentuan ayat tersebut. Menurutnya, penyimpangan ini tidak saja dilakukan oleh anggota masyarakat Islam awam, namun bahkan dilakukan juga oleh para ulamanya.

Dalam praktiknya, supaya tidak dipandang telah melanggar ajaran Islam, banyak ulama yang melakukan al hilah (devising) untuk menghindari ketentuan tersebut. Di mana, semasa masih hidup, mereka membagi harta yang akan menjadi peninggalan kepada anak-anaknya sebagai hibah tanpa memandang secara diskriminatif terhadap perbedaan jenis kelamin masing-masingnya.

Masalah prinsip, menurut Munawir, sebenarnya yang tidak disadari oleh pelaku al hilah di atas adalah bahwa mereka secara tidak langsung, dapat dipandang, sudah tidak mempercayai lagi keadilan hukum waris Islam. Karena seandainya mereka mempercayainya, niscaya mereka tidak akan mengambil tindakan pre-emptive tersebut. Padahal dari segi akidah dan keimanan, sikap seperti ini sangat serius dan berbahaya.¹⁹ Oleh karena itu, Munawir Sadjali --walau tidak secara eksplisit, karena baru merupakan sebuah pertanyaan atau gugatan-- tampak lebih cenderung untuk memberikan bagian yang sama kepada para ahli waris, tanpa memperhatikan perbedaan jenis kelamin.

Sayangnya, kecenderungan ini tidak dibarengi dengan argumentasi-argumentasi teologis atau kerangka berfikir yang dapat melegitimasi keabsahannya. Melainkan semata berdasarkan alasan-alasan sosiologis dan kebutuhan-kebutuhan pragmatis yang melatar belakangnya. Dengan kata lain, karena adanya perbedaan antara sistem sosial, di Jawa khususnya, dengan sistem sosial bangsa Arab pada masa pembentukan hukum Islam (al tasyri).

Meskipun begitu, Munawir sebenarnya tetap berusaha mendapatkan legitimasi atau pembenaran bagi keabsahan pendapatnya. Bahkan, dengan bersemangat, beliau berusaha mendapatkan legitimasi bagi pendapatnya tersebut dengan beberapa kasus yang dianggap dapat menjadi teladannya. Ada beberapa teladan sejarah, menurutnya, yang dapat dipakai sebagai dasar pijakan bagi sistem pemikiran yang bernuansa pemberontakan atau penyimpangan terhadap eksistensi nash (Alquran dan Hadis).

¹⁸ Baca Munawir Sadjali, *Ijtihad Kemanusiaan*, (Jakarta: Paramadina, 1997), hlm. 4-7.

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 8.

Dalam pandangannya, beberapa tokoh Islam telah mempraktikkan sebuah teladan yang berupa penyimpangan terhadap Alquran dan Hadis.²⁰ Di antara tokoh-tokoh Islam yang telah dianggap pernah melakukan penyimpangan terhadap nash adalah, Umar ibn al Khathab dengan beberapa kasus, seperti, modifikasi pemanfaatan ghanimah, pengabaian bagian zakat bagi muallaf dalam suatu masa, dan peniadaan had al saraqah (had pencurian) dalam sebuah kasus pencurian di masa paceklik. Umar ibn Abd al Aziz dengan kasus pelarangan penerimaan hadiah bagi para pejabat negara dan karyawan pemerintahan. Dan Abu Yusuf al Hanafi dengan fatwanya mengenai perubahan ketentuan hukum yang berdasarkan adat akibat adanya perubahan adat itu sendiri.

Kedua, reaktualisasi zakat. Wacana reaktualisasi zakat dalam dinamika pemikiran hukum Islam berangkat dari perasaan ironi penggagasnya, Masdar F. Masudi, yang melihat realitas umat Islam selama ini. Dalam pandangannya, dalam rentang sejarahnya yang teramat panjang, umat Islam cenderung mengabaikan amanat sosial yang tampak nyata dalam ajaran agamanya, sebagaimana yang diindikasikan oleh ajaran zakat, misalnya.

Meskipun begitu, bukan berarti realitas ini menafikan sama sekali dimensi sosial yang telah ditegakkan umat Islam selama ini. Akan tetapi, menurutnya, seakan-akan hal itu tidak mempunyai kaitan organik dan fungsional dengan akidahnya. Karena ajaran Islam dengan komitmen sosialnya yang telah begitu eksplisit mereka reduksi menjadi agama yang hanya berurusan dengan perikehidupan yang berskala personal dan kental dengan praktik ritual tanpa mengenal dimensi sosialnya. Sehingga yang terjadi, umat Islam tidak mampu mengekspresikan agamanya dalam kehidupannya di tengah-tengah hegemoni dan determinasi skularisme Barat.

Dalam pandangan Masdar, pemikiran dan praktek zakat selama ini senantiasa disertai dengan tiga kelemahan dasar, yang sekaligus menjadi ciri pokok yang saling kait-mengait. Pertama, kelemahan pada segi filosofisnya. Kedua, kelemahan pada segi struktur dan kelembagaannya. Dan ketiga, kelemahan pada segi manajemen operasionalnya. Di mana komplikasi atau akumulasi dari ketiganya menjadikan ajaran zakat yang pada dasarnya merupakan proses sosial, dengan jangkauannya yang menyentuh realitas sosial, menjadi sekedar aktivitas personal yang sepenuhnya tergantung pada kesadaran individual.²¹

Menurutnya, kelemahan yang menyangkut segi filosofis zakat adalah akibat tidak adanya pandangan sosial yang mendasari praktik zakat. Pelaksanaan zakat pada umumnya dipahami sebatas sebagai apresiasi perintah atau kewajiban yang berasal dari sang Pencipta tanpa dibarengi pemahaman substansial nilai-nilai aksiologisnya dalam kehidupan. Sehingga ajaran zakat tereduksi menjadi aktivitas yang a-sosial dan teralienasi dari fungsi dasar yang inherent ada di dalamnya.

Sementara akibat kelemahan yang berkaitan dengan struktur dan kelembagaan zakat, seperti konsep zakat, komoditas zakat, waktu zakat, dan siapa-siapa (obyek) yang berhak menerimanya (al mustahiq), menjadikannya sebagai ajaran yang formalistis a-historis. Dan terakhir, kelemahan pada segi

²⁰ Bahkan secara lebih spesifik bagian ini beliau tempatkan ke dalam sebuah sub-bab tersendiri dalam karyanya tersebut. Hal itu mungkin untuk menunjukkan betapa bahwa penyimpangan itu telah benar-benar terjadi. Lihat Munawir Sjadzali, *Ibid.*, hlm. 37.

²¹ Baca Masdar F. Masudi, *Agama Keadilan, Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), hlm. 37.

manajemen dan operasionalnya menyebabkan praktik zakat kandas di tangan feodal keagamaan.²²

Padahal, menurutnya, pada zaman Nabi sampai dengan zaman al khulafa al rasyidin, secara konsisten pengelolaan zakat dalam wujud kelembagaannya, secara substansial, tidak mempunyai perbedaan signifikan dengan pengolahan pajak di era modern ini. Di mana otoritas pengelolannya berada di bawah tanggung jawab pemerintah. Ia dipungut dan ditasharufkan (didistribusikan) oleh pemerintah. Berdasarkan realitas di atas, Masdar sampai pada kesimpulan bahwa meskipun zakat dan pajak berbeda, tapi bukan untuk dipisahkan apalagi diperhadapkan secara konfrontatif. Karena keduanya adalah bagaikan ruh dan badan. Karena ajaran zakat, sebagai konsep keagamaan adalah berdimensi ruhaniyah dan personal. Akan tetapi, ajaran zakat dalam konsep kelembagaannya bersifat profan dan sosial, yang implementasinya dapat terwujud dalam institusi pajak.

Oleh karena itu, menurutnya, umat Islam yang telah membayar pajaknya -- dengan niat sebagai zakat- maka telah menggugurkan (menunaikan) kewajiban agamanya. Dan sebagai konsekwensinya, penunaian kewajiban zakat tanpa melalui otoritas negara berubah menjadi sedekah biasa yang tidak dapat menggugurkan substansi kewajiban zakat.

Membangun paradigma pemikiran hukum Islam Ke Indonesiaan

Pemikiran ini berangkat dari realitas dan kesadaran yang sangat sederhana. Yaitu, berawal dari gugatan yang tersirat dalam pertanyaan berikut ini: “kalau para imam mazhab --yang tinggal dalam beberapa wilayah yang berbeda-- mampu mengembangkan hukum Islam dengan berbagai karakteristiknya tanpa kehilangan substansi hukum Islam, mengapa umat Islam di Indonesia tidak mampu menghadirkan nuansa hukum Islam yang bercitrakan Indonesia tentunya tanpa meninggalkan substansi hukum Islam”?

Karena itu, sebenarnya, kitab-kitab fiqh (kitab kuning) yang selama ini menjadi rujukan utama umat Islam hampir di seluruh dunia, tidak lain merupakan hasil ekspresi atas syari'ah Islamiyah yang dilandasi kultur lokal tertentu dari bangsa Arab dan atau Timur-Tengah pada umumnya. Ironisnya, justeru hasil ijtihad mereka dipandang sebagai ajaran yang universal dan estalished.

Dengan demikian, sesungguhnya, penulis tidak hendak membuat sebuah konsep yang baru sama sekali dalam pengembangan dinamika hukum Islam di Indonesia. Karena pemikiran ini tidak lebih sebagai upaya mengeksplorasi dan mengeksplorasi peluang-peluang atau celah-celah yang dimungkinkan dalam pembaruan hukum Islam.²³

Penghadiran nuansa hukum Islam yang bercitrakan Indonesia menjadi sangat signifikan bagi pengembangan dan penerapan hukum Islam di Indonesia. Pembangunan paradigma hukum Islam keindonesiaan ini menjadi sangat realistis

²² Menurut Masdar, mereka yang mempunyai otoritas keagamaan dalam praktiknya juga menerima upeti, sebagaimana yang diterima oleh penguasa (pemerintah). Bedanya, di mana yang pertama bernama zakat, yang tentunya dipandang kental dengan nuansa religius, sementara yang terakhir bernama pajak, yang kering dari nuansa keagamaan. Dengan otoritas keagamaan yang mereka miliki, tidak jarang zakat ditasharufkan secara subjektif. Dengan niatan maupun tidak. Seperti yang terlihat dalam fenomena pembauran urusan (termasuk di dalamnya, milik) pribadi dengan urusan umum. Lihat Masdar F. Mas'udi, Ibid., hlm. 70.

²³ Di mana celah-celah pengembangan hukum Islam yang penulis maksud meliputi wilayah: pertama, *al ibahah al ashliyah*. Kedua, *al kulli min Alquran*. Ketiga, *al dzanni min Alqura*. Keempat, pertimbangan kondisi mukalaf, seperti adanya *al rukhshah*. Dan kelima, *al 'urf* (adat istiadat) yang berlaku.

manakala hukum Islam tidak diperhadapkan secara konfrontatif (contrary) dengan adat (hukum adat) yang berlaku di Indonesia. Di samping itu, upaya mengakomodasi adat diharapkan mampu menghadirkan sebuah sistem hukum Islam yang lebih membumi bagi masyarakat muslim Indonesia, sebagaimana yang telah ditunjukkan dalam pergumulannya.

Akan tetapi tidak semua elemen hukum Islam dapat dikompromikan dengan sistem hukum adat atau kebutuhan-kebutuhan lokal secara fleksibel. Elemen yang dimaksud di sini adalah yang termasuk dalam kategori al tsabit (ajaran yang konstan) dalam hukum Islam. Kekonstanannya ini, di samping menunjukkan bahwa hukum Islam memang secara genuine berasal dari Tuhan, dan karenanya harus bersifat universal, sekaligus untuk menafikan tuduhan-tuduhan yang menganggap bahwa hukum Islam lahir dari pergumulan kehidupan Muhammad dan para pengikutnya dengan konteks zamannya masing-masing.

Oleh karena itu, ketika kebutuhan-kebutuhan lokal berhadapan secara konfrontatif dengan ajaran al tsabit (yang konstan) dalam hukum Islam setidaknya akan melahirkan dua bentuk alternatif kompromi yang satu dengan lainnya berada dalam kutub yang saling berlawanan. Di satu kutub, demi untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan lokalnya (adat), sebagian umat Islam mengalahkannya syari'ah Islamiyah dengan berbagai formula dan argumentasi yang diberikan. Sementara di kutub lainnya, sebagian umat Islam tetap mempertahankan eksistensi ajaran al tsabit (yang konstan) dalam hukum Islam di atas kebutuhan-kebutuhan lokalnya.

KESIMPULAN

Eksistensi hukum Islam saat ini, lebih sering dipandang hanya sebagai hasil transfer yang utuh dan murni dari sebuah bangsa yang mempunyai kebudayaan berbeda sama sekali dengan budaya bangsa Indonesia. Sehingga, penerapannya tidak dapat menyentuh dimensi keadilan dan psikologis masyarakat muslim Indonesia dengan karakteristik kebudayaannya yang khas. Oleh karena itu, menjadi sangat signifikan bagi umat Islam di Indonesia untuk senantiasa memperhatikan keragaman kebudayaannya yang unik. Hal ini terutama karena relevansinya dengan pengembangan hukum Islam di Indonesia, di mana ia merupakan satu aspek yang integral dalam agama Islam. Terlebih, terbukti bahwa sebuah sistem hukum hanya dapat diterima dan berlaku secara utuh apabila berkorelasi dengan cita-cita masyarakatnya (*probono publico*). Karena pemisahannya dari integritas ajaran Islam menunjukkan sebuah sistem beragama yang ambivalen.

Dengan realitas yang seperti ini, maka untuk saling menerima antara kedua belah pihak merupakan sebuah keniscayaan atau kelaziman dalam proses mempertahankan nilai-nilai hukum dan menghindari konflik yang kemungkinan muncul antara keduanya. Apalagi akomodasi ataupun kompromi semacam ini, dalam catatan sejarah, mendapatkan legitimasi dari teladan Nabi, sebagaimana yang telah dalam beberapa peristiwa hukum yang terjadi. Dalam suasana yang demikian sepertinya penerimaan hukum Islam terhadap adat dibangun. Sayangnya watak hukum Islam yang lentur dan fleksibel saat ini tidak banyak dikaji, sehingga pemahaman yang banyak hadir di tengah masyarakat, hukum Islam sebagai hukum Tuhan yang sempurna dan final sehingga tak perlu lagi terjadi perubahan dan ijtihad atasnya. Padahal sikap yang demikian yang membuat hukum Islam kemudian berjarak dengan kehidupan masyarakat secara faktual. Maka untuk membumikan ajaran Islam dan hukum Islam di Indonesia kita perlu menggagas fiqh Nusantara.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Akademika Pressindo, 1992)
- Arifin, Busthanul, *Pelebagaan Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996)
- Bakri A. Rahman dan Ahmad Sukardja, *Hukum Perkawinan Menurut Islam, Undang-Undang Perkawinan, dan Hukum Perdata/ B. W.*, (Jakarta: Hidakarya Agung, 1981)
- Hazairin, *Tujuh Serangkai tentang Hukum*, (Jakarta: Tintamas, 1974), hlm.115, serta, *Hukum Kekeluargaan Nasional*, (Jakarta: Tintamas, 1982)
- Hazm, Ali bin Ahmad bin, *Al-Muhalla*, jilid 9, (Kairo: Idaratt al-Thiba'ah al-Muniriyah, tt.)
- Khalaf, Abdul Wahab, *Mashadir al-Tassyri' al-Islami fi ma la Nash fi hi*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1972)
- Mahmashani, Subhi *Falsafat al-Tasyri' fi al-Islam*, (Beirut: Dar al-Kasyaf li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1952)
- Masudi, Masdar F., *Agama Keadilan, Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991)
- Rahman, Bakri A., dan Ahmad Sukardja, *Hukum Perkawinan Menurut Islam, Undang-Undang Perkawinan, dan Hukum Perdata/ B. W.*, (Jakarta: Hidakarya Agung, 1981)
- Sadzali, Munawir, *Ijtihad Kemanusiaan*, (Jakarta: Paramadina, 1997)
- Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, (Oxford: The clarendon press, 1964)
- Shiddieqy, Hasbi Ash-, *Syariat Islam Menjawab tantangan Jaman*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1966)
- Suyuti, Jalaluddin al-, *Al-Asybah wa al-Nadlair*, (Indonesia: Maktabah Dar al-Ihya al-Kutub al-'Arabiyah, tt.)
- Syatibi, Abu Ishaq al-, *Al Muwafaqat fi Ushul al Syari'ah*, (Abdullah Daraz, tahq.), (Beirut: Dar al Fikr, tt.)
- Zahabi, Muhammad Husain al-, *Al Syari'ah al Islamiyah, Dirasatun Muqaranatun baina Mazahib Ahl al Sunah wa al Mazahib al Ja'fariyah*, (Kairo: Dar al Kutub al Haditsah, 1968)
- Zibani, Abd al-Majid Abd al-Hamid al-, *Ahkam al-Mawarits wa al-Tarikat wa al-Washiyah fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, (t.tp.: Al-Dar al-Jamahiriyyah li al-Nasyr wa al-Tauzi' wa al-I'lam, 1993)