

PERPADUAN HUKUM ISLAM DAN HUKUM ADAT (Upaya Merumuskan Hukum Islam Berkepribadian Indonesia)

Moh. Zahid

*(Jurusan Syari'ah STAIN Pamekasan, Alumni S2 IAIN Sunan Ampel Surabaya,
dan peminat kajian perkembangan pemikiran hukum Islam)*

Abstrak

Perubahan sosial sebagai akibat modernisasi menuntut terjadinya pembaruan hukum. Hukum Islam yang pada dasarnya bersifat universal dan fleksibel cenderung akomodatif terhadap hukum adat selama tidak bertentangan dengan dalil yang aksiomatik (*qath'iy*). Perpaduan antara hukum Islam dan hukum Adat diharapkan mampu melahirkan ketentuan hukum Islam yang mengakar pada budaya lokal. Namun dalam sejarah keindonesian terjadi tarik-menarik otoritas hukum Islam dan hukum Adat. Pada tataran inilah diperlukan kesepakatan (*ijtihâd jamâ'i*) guna merumuskan kaidah hukum yang diperlukan. Artikel ini berupaya mengupas kemungkinan terwujudnya rumusan hukum Islam yang berkepribadian Indonesia.

Kata Kunci:

pembaruan hukum, hukum Islam, dan hukum adat

Pendahuluan

Menurut J.N.D Anderson dan John L. Esposito,¹ pembaruan hukum Islam di dunia Islam umumnya menggunakan metode yang

¹ J.N.D Anderson, *Law Reform in the Muslim World* (London: Univesity of London The Athlon Press, 1976), hlm. 42; L. Esposito, *Women in Muslim Family Law* (Syracus: Syracus University Press, 1982), hlm. 94-102.

masih bertumpu pada pendekatan yang *ad hoc* dan terpilah-pilah dengan prinsip *takhayyur*² dan *talfiq*.³

Secara garis besar sistem hukum yang dibangun dibagi menjadi 3 kelompok: (1) sistem yang mengakui *Syari'ah* sebagai hukum asasi dan kurang lebihnya masih menerapkannya secara utuh; (2) sistem yang meninggalkan *syari'ah* dan menggantikannya dengan hukum sekuler, dan (3) sistem yang mengkompromikan kedua sistem tersebut.⁴

Negara-negara yang mengambil sistem ketiga sebagai jalan moderat adalah antara lain Mesir, Sudan, Lebanon, Suriah, Yordania, Irak, Tunisia dan Maroko dan (termasuk) Indonesia.⁵ Tahap pertama berlangsung sejak kira-kira tahun 1850. Dikotomi yang tegas dalam hukum sebagian diwarnai oleh aturan hukum yang berinspirasi Barat, sementara bagian lainnya tetap berada di bawah naungan *syari'ah*.

Pembaruan hukum Islam di dunia Islam dalam perspektif sejarah menurut Noel J. Coulson, dapat disimpulkan menampakkan diri dalam empat bentuk:

1. Dikodifikasikannya hukum Islam menjadi hukum perundang-undangan negara, yang disebutnya doktrin *siyâsah*;
2. Tidak terikatnya umat Islam pada hanya satu *madzhab* hukum tertentu, yang disebutnya doktrin *takhayyur* (seleksi) pendapat mana yang paling dominan dalam masyarakat;
3. Perkembangan hukum dalam mengantisipasi perkembangan peristiwa hukum yang baru timbul, yang disebutnya doktrin *tabîq* (penerapan hukum terhadap peristiwa baru);
4. Perubahan hukum dari yang lama kepada yang baru yang disebutnya doktrin *tajdîd* (pembaruan).⁶

Sejarah Indonesia telah mencatat adanya pergeseran dan perubahan format acara, scope, dan otoritas hukum Islam (bukan

² *Takhayyur* adalah suatu metode yurisprudensi yang karena dalam situasi spesifik dibolehkan meninggalkan madzhab hukumnya untuk mengikuti madzhab lainnya. Lihat. Anderson, *Law Reform*, hlm. 51

³ *Talfiq* adalah suatu metode mengkombinasikan berbagai madzhab untuk membentuk peraturan tunggal. Ibid, hlm. 55-56.

⁴ J.N.D Anderson, *Islamic Law in the Muslim World* (New York: New York University Press, 1975), hlm. 82-83.

⁵ Ibid., hlm. 89-90.

⁶ N. J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), hlm. 149-185.

***Perpaduan Hukum Islam dan Hukum Adat
(Upaya Merumuskan Hukum Islam Berkepribadian Indonesia)***

dalam perubahan substansi materi). Pada fase awal adalah menguatnya dua bentuk hukum adat dan hukum Islam di Indonesia dan kemudian bergeser pada penguatan dua kepentingan yang terfokus pada subyek yang berbeda, yakni negara dan masyarakat. Hal ini bisa dilihat dari munculnya secara berurutan teori *Receptio in complexu*⁷, teori *Receptio*,⁸ dan teori *Receptio a Contrario*;⁹ teori-teori yang mengindikasikan perdebatan otoritas penerapan hukum Islam.

Dengan diundangkannya Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan dengan beberapa peraturan pelaksanaannya dapat dipandang sebagai pembaruan hukum Islam menurut bentuk 1, 2 dan 3. Sedangkan sebagian isi Kompilasi Hukum Islam untuk pegangan para hakim Pengadilan Agama Indonesia merupakan pembaruan hukum bentuk 2 (doktrin takhayyur) dan 4 (doktrin *tabîq*) dalam arti pembaruan hukum *ijtihâdi*.

Saat sekarang, reformulasi hukum Islam lebih berpeluang dijalankan, sedikitnya karena empat alasan; 1) tekanan politik mulai tampak memberikan pintu kepada setiap perubahan, 2) menguatnya kelas menengah (*middle class*) yang terdiri dari kaum intelektual, mahasiswa dan profesional, 3) menguatnya masyarakat madani (*civil society*), 4) berkembangnya teori hukum yang mendukung perubahan hukum untuk kepentingan sosial di Indonesia, seperti teori *sociological jurisprudence* dalam hukum umum, dan teori *urf* dan *mashlahah* dalam hukum Islam.

⁷ Teori ini dikembangkan oleh Van Den Berg, mengharuskan umat Islam untuk tunduk pada aturan Islam secara total (utuh). Lihat, Ichtiyanto, "Pengembangan Teori berlakunya Hukum Islam di Indonesia", dalam Surjama (ed.), *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan* (Bandung, PT. Remaja Rosdakarya, 1991) hlm. 120.

⁸ Teori ini disampaikan oleh Christian Snouck Hurgronje (1889-1906) sebagai tanggapan terhadap teori *Receptie in Complexu*. Teori ini menyatakan bahwa hukum masyarakat pribumi yang sebenarnya adalah hukum adat, dan hukum Islam baru bisa berlaku apabila ia tidak bertentangan dengan hukum adat itu sendiri. Lihat Ibid, hlm. 122. lihat juga Daniel S. Lev, *Islamic Court in Indonesia, A Study in The Political Bases of Legal Institution* (London: University of California Press, 1972) hlm. 20.

⁹ Teori ini dimunculkan oleh Sajuti Thalib sebagai counter terhadap teori *receptie* Christian Snouck Hurgronje. Teori ini menyatakan bahwa hukum Islamlah yang mempunyai hak menentukan suatu tradisi atau adat itu berlaku. Teori ini senada dengan teori *exit* yang dikemukakan oleh Hazairin.

Sudah barang tentu reformulasi pemikiran hukum Islam harus tetap mencerminkan karakter hukum Islam itu sendiri yang bersifat elastis, adaptable dan applicable, yang bermuara pada terciptanya *maqâshid al-syarî'ah*, yakni kemaslahatan umum.¹⁰ Untuk itu kajian konteks lebih terfokus dibanding kajian teks.

Oleh karena itu penting mendiskusikan pergumulan antara hukum Islam dan hukum adat dalam konteks ke-Indonesia-an, terutama untuk mencari metode apa yang dapat ditawarkan untuk mengadakan pembaharuan hukum Islam dan hukum adat dalam menjawab persoalan-persoalan kontemporer.

Hukum Adat dalam Perspektif Hukum Islam

Al-'urf dan *al-'âdah* dalam hukum Islam sering diterjemahkan sebagai hukum adat. Kedua term tersebut memiliki arti yang sama, yaitu setiap perbuatan atau ucapan yang menjadi kebiasaan ummat manusia dan masih berlangsung dalam kehidupan masyarakat.¹¹ Dalam al-Qur'an term *al-'urf* tercantum dalam surat al-A'raf: 199:

(خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلین)

Pemberlakuan hukum adat tidak harus dalam bentuk kesepakatan bersama, tetapi dapat terjadi melalui kontak sosial. Oleh karena itu, hukum adat bersifat netral dan muncul akibat proses sosial. Berbeda dengan *ijmâ'* yang merupakan produk dari kesepakatan para mujtahid.¹²

¹⁰ Pemikiran yang cukup populer tentang *maqâshid al-syarî'ah* adalah pemikiran Abû Ishâq al-Syathibî dalam kitabnya *al-Muwâfaqat fi Ushûl al-Syarî'ah* (Kairo: Mathba'ah Salafiya, 1341 H) hlm. 305.

¹¹ Abduh Al-Sahî Syawqî, *Al-Madkhal Lî Dirâsat al-Fiqh al-Islâmî* (Baghdad: Dâr al-Wafâ', 1989), hlm. 172. Bandingkan dengan Yâsin al-Fadanî, *al-Fawâ'id al-Jâniyah* (Beirut: Dâr Al-Fikr, 1996), hlm. 267. Sebagian ulama membedakan kedua term tersebut. Jika kebiasaan itu muncul Dâri individu masyarakat, maka dapat disebut *al-'âdah*. Akan tetapi, jika muncul Dâri kelompok, maka dinamakan *al-'urf*. Lihat. Shâlih bin Abdillâh bin Hâmid, *Raf'u al-Haraj fi al-Syarî'ah al-Islâmîyah* (Mekkah: Markâs Al-Bath al-Ilmî wa Ihyâ al-Thurâts al-Islâmî, 1403 H.) hlm. 319. Muhammad Musthafâ Shalabî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmîy* (Beirut: Dâr al-Nadwa al-Arabiyah, 1986) hlm. 313-315.

¹² Abd al-Wahhab Khallâf, *Ilmu Ushûl Fiqh* (Kairo: Maktabah al-Dakwah al-Islâmîyah, 1990) hlm. 89. Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz II (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986) hlm. 429.

**Perpaduan Hukum Islam dan Hukum Adat
(Upaya Merumuskan Hukum Islam Berkepribadian Indonesia)**

Ulama membagi hukum adat menjadi dua macam, yaitu adat yang benar (*shahîh*) dan adat yang salah (*fâsid*).¹³ Nash al-Qur'an maupun al-Hadits ada yang memberi petunjuk secara aksiomatik (*qath'îy al-dilâlah*) dan ada pula yang memberi petunjuk secara hipotetik (*dzannîy al-dilâlah*).¹⁴ Konsekuensinya adalah adat yang tidak sesuai dengan nash yang *dzannîy* dapat dibenarkan asal tidak berlawanan dengan tujuan syari'ah (*maqâsid al-syari'ah*) dan dalil yang *qath'îy*. Demikian pula batasan halal dan haram yang belum jelas kewenangannya. Perkara yang dihalalkan oleh para ulama dapat dianggap haram oleh ulama lain karena adanya 'illah yang berbeda.

Dilihat dari cakupannya, adat terdiri dari dua macam. Pertama, adat yang bersifat umum (*al-`urf al-`amm*), yaitu kebiasaan yang berlaku pada semua daerah pada waktu tertentu. Kedua adat yang bersifat khusus (*al-`urf al-khâs*), yakni kebiasaan yang berlaku pada daerah tertentu.¹⁵

Dengan demikian hukum adat menjadi sumber sekunder. Artinya, apabila tidak ada ketentuan tegas dari sumber primer, maka pemecahan hukum dapat merujuk pada hukum sekunder, di antaranya adalah hukum adat. Posisi ini menyebabkan adat sebagai sumber hukum yang marginal. Joseph Schacht menyatakan:

"As a point of historical fact, custom contributed a great deal to the formation of Islamic law, but the classical theory of Islamic law was concerned not with its historical development but with the systematic foundation of the law,

¹³ Shahî, *al-Madkhal*, hlm. 173. Adat dapat dikatakan benar, menurut Shawqî, Abduh al-Shahî, jika tidak berlawanan dengan nash atau kaidah syari'ah. Sementara menurut Wahbah al-Zuhaylî, sepanjang tidak mengharamkan perkara yang halal atau menghalalkan perkara yang haram, maka adat tersebut adalah benar. Al-Zahaylî, *Ushûl al-Fiqh*, hlm. 830.

¹⁴ Khallaf, *Ilm Ushûl*, 35. Maksud nass-nass hadits yang qat'i disini adalah hadits mutawatir dengan lafaznya. Jumlah yang pasti Dâri hadits ini tidak disepakati, tetapi konon tidak lebih Dâri sepuluh hadits. Lihat Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1991), hlm. 70.

¹⁵ al-Sahî, *al-Madkhal*, hlm. 172. al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fqh*, hlm. 429-430. Al-Hindî membagi adat menjadi tiga macam adat tersebut, al-Hindî menambahkan *al-'Urfiyah al-Shar'iyah*, seperti shalat, zakat, dan haji. Macam yang terakhir ini, lemah karena tidak sesuai dengan definisi adat pada umumnya. Lihat Zayn al-'Abidin Ibrâhîm b. Nujayn, *al-Asybah wa al-Nadzâir 'alâ Madzhab Abî Hanifah al-Nu'man* (Beirut: Dâr Al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), hlm. 93.

Moh. Zahid

and the consensus of the scholars denied conscious recognition to costum".¹⁶

Sebagai contoh adat pra Islam yang diadopsi dan dilegalkan oleh Islam, adalah tradisi khitan yang berasal dari hukum Nabi Ibrahim.¹⁷ Juga transaksi jual beli pesanan (*bay` al-Salâm*) yang telah dipertahankan pada masa Nabi SAW.¹⁸ Demikian pula Islam tetap memberlakukan poligami dengan batasan dan persyaratan tertentu, tetapi Islam menghapuskan praktek poliandri karena dapat merusak keturunan. Pada masa khalifah Umar bin al-Khattab (W. 23 H./644 M.) mendirikan sistem dewan untuk menyesuaikan dengan tradisi Persia.¹⁹ Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa Islam tidak menggantikan hukum yang lama dengan hukum yang baru secara keseluruhan tetapi mengadopsi hukum lama secara selektif dan menyempurnakannya.

Demikian juga pandangan para Imam Mazhab; Abu Hanifah (81 H./700 M.-150 H./767 M.) memasukkan hukum adat dalam pondasi istihsan. Bahkan dia lebih mempertimbangkan hukum adat dari pada *qiyâs*, jika tidak ditemukan nash yang jelas.²⁰ Malik bin Anash (94 H. / 714 M. - 179 H. / 795 M.) sangat memperhatikan hukum adat, terutama adat penduduk Madinah.²¹ Selain itu, Malik juga mengembangkan hukum adat yang benar dalam konsep *Mashlahah Mursalah*.²² Al-Syâfi'î (150 H./767 M.-204 H./819 M.)

¹⁶ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: the Clarendon Press, 1964) hlm. 62.

¹⁷ Pendapat yang paling "ekstrem" mengenai hal ini adalah pernyataan Ignaz Goldzeher bahwa Islam merupakan produk Dâri berbagai pengaruh yang telah memberikan dampak pada perkembangan sebagai suatu pandangan dunia etika dan sebagai suatu sistem hukum dan dogma sebelum mencapai bentuknya yang definitif dan ortodoks. Ignaz Goldezher, *Introduction To Islamic Theologi and Law*, Trj. Andras dan Ruth Hamori (New Jersey: Princeton University Press, 1981), hlm. 4.

¹⁸ Al-Bukhârî, *Jâmi' al-Sahîh*, Juz III, (Beirut: Dâr Al-Fikr, t.th.), hlm. 111.

¹⁹ Al-Mawardî, *Al-Ahkâm Al-Sulthânîyyah* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.) hlm. 199.

²⁰ al-Sarakhsî, *al-Mabsuth*, Juz 6, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), hlm. 17. Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Kairo: Dâr Al-Fikr, 1986), hlm. 429.

²¹ Walî Allâh al-Dahlâwî, *al-Mustawâ Sharh al-Muwatthâ'* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983), hlm. 37.

²² Selain Imam Mâlik, Imam Ahmad juga mengakui adanya *al-Maslahah al-Mursalah*. Sedangkan ulama Syâfi'iyah dan Hanafiyah menolaknya. Lihat Abd. al-Karîm Zaydan, *al-Wajiz* (Auman: Maktabah al-Bashâir, 1994), hlm. 238.

**Perpaduan Hukum Islam dan Hukum Adat
(Upaya Merumuskan Hukum Islam Berkepribadian Indonesia)**

pernah mengubah pendapatnya dari *qawl qadîm* di Baghdad menjadi *qawl jadîd* di Mesir karena mereka kedua daerah tersebut memiliki adat yang tidak sama.²³ Bagi Ahmad bin Hanbal (164 H./780 M.- 241 H./855 M.), hadits yang lemah (*dla'îf*) dapat diterima jika sesuai dengan adat setempat.²⁴

Para ulama membuat beberapa kaidah yang berkaitan dengan hukum adat untuk memperjelas kedudukan adat dan peranannya dalam pengambilan hukum (*al-Istinbâth*).

Di antara kaidah-kaidah tersebut adalah:

1. Ketetapan hukum yang diderivasikan dari hukum adat sama dengan ketetapan dari konteks-konteks nass. (*al-tsâbit bi al-`urf ka al-tsâbit bi al-nash*).
2. Adat istiadat dapat dijadikan sebagai sumber hukum (*al-`âdah muhakkamah*).
3. Hukum adat harus dipertimbangkan dalam syari'ah (*al-`urf fi al-syar`i mu`tabar*).
4. Tidak dapat dipungkiri adanya perubahan hukum karena perubahan masa (*la yunkar taghayyur al-ahkâm bi taghayyur al-zamân*).
5. Perkara yang dapat diketahui dengan adat adalah sama seperti persyaratan yang dikemukakan dengan syarat (*al-ma`rûf `urfan ka al-masyrut syarthan*).
6. Perilaku umat manusia dapat menjadi hujjah yang diamalkan (*isti'mal al-nash hujjat yu`mal biha*).
7. Adat menjadi hukum jika tidak ditemukan ketentuan yang sharih yang bertolak belakang (*al-`âdah taj`al hukm idza lam yûjad al-tashrih bi khilafih*).
8. Teori yang umum dapat dispesifikkan oleh ketetapan adat (*al-muthlaq min al-kalâm yutaqayyad bi dalâlah al-`urf*).
9. Adat diperhitungkan untuk membatasi ketentuan yang bersifat umum (*al-`âdah mu'tabarâh fi taqyid mutlâq al-kalâm*).
10. Segala sesuatu yang datang dari syari'ah secara mutlak tanpa ada batasan apapun, sekalipun dalam segi bahasa, dapat

²³ Penjelasan *Qawl Qadim* dan *Qawl Jadid*, dapat diperiksa pada Nahrawi, Abd Salam, *al-Imâm al-Syâfi'î fi Madhâbih al-Qadim Wa al-Jadid* (Kairo: Maktabah Al-Shabab, 1988), hlm. 433-601.

²⁴ Ibn Qudamah, *Al-Mughnî*, Jilid VI, (Kairo: Dâr Al-Manar, 1947), hlm. 485.

dikembalikan kepada adat (*kullu mâ warada bih al-shar'u mutlâqan wa lâ dabit lah fih wa lâ fi al-lughah yurja' fih ilâ al-'urf*).

11. Prinsip kembali kepada hukum adat dimaksudkan untuk menjaga kesejahteraan masyarakat dan menghapus kesulitan mereka (*asas i'tibar al'urf yurja' ila ri'ayah masalih al-nass wa rafi al-haraj 'anhum*).
12. Sesuatu yang ditetapkan adat tanpa penjelasan tidak dapat ditetapkan ketika telah jelas perlawanannya (*mâ yatsbut bi al-'urf bidûn dzikr la yatsbut idzâ nashsha `ala khilâfih*).²⁵

Mewujudkan Hukum Islam Berkepribadian Indonesia

Sesungguhnya kaum muslim Indonesia terinspirasi untuk memiliki sebuah hukum Islam (*fiqh*) yang berkepribadian Indonesia dengan melepaskan diri dari kebiasaan-kebiasaan Timur Tengah.²⁶ Menurut mereka, saat ini Islam sangat kental dengan ke-Araban. Demikian juga, mereka menyadari bahwa posisi geografis Indonesia hanya berada di periferi²⁷ pusat Islam dengan banyak diferensiasi kultural antara pusat dan periferi.

Menyadari hal tersebut, Hasbi Ash-Shiddiqy (1904-1975 M.) menawarkan gagasan *fiqh* Indonesia; sebuah bangunan *fiqh* yang sesuai dengan kepribadian dan karakteristik bangsa Indonesia, yakni *fiqh* Indonesia.²⁸ Dengan demikian, *fiqh* yang oleh sebagian orang Indonesia dianggap sudah menjadi barang antik yang layak dipajang di museum,²⁹ akan mampu memecahkan berbagai persoalan hukum yang timbul di kalangan masyarakat Indonesia.

²⁵ al-Suyûthî, *al-Asybah wa al-Nadhâir* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), hlm. 98. Shalih al-Haraj, hlm. 322. al-Sahi, *al-Madkhal*, hlm. 173. Abd. Al-Karim Zaydan, *al-Wajiz*, hlm. 257.

²⁶ Nurcholis Madjid, "Islam on The Indonesian Soil: An Ongoing Process of Aculturation and Adaptation", *Arts of The Islamic World*, No. 20, 1991: hlm. 66.

²⁷ Nurcholis Madjid, "Akar Islam: Beberapa Segi Budaya Indonesia dan Kemungkinan Pengembangannya bagi Masa Depan Bangsa", dalam Nurcholis Madjid, *Islam Kemoderenan dan Keindonesiaan*, ed. Agus Edi Santoso (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 67.

²⁸ Hasbi, Me'moedah'kan, *Panji Islam*, Th. VII, 48. Lihat juga idem, *Sjari'at Islam Mendjawab Tantangan Zaman* (Yogyakarta: IAIN, 1961), 41. Untuk sanggahannya baca KH. Ali Yafie, "Mata Rantai yang Hilang", *Pesantren*, No.2/Vol. II/1985, hlm. 36.

²⁹ Hasbi, "Tugas Para Ulama dalam Memelihara dan Mengembangkan Qur'an, Hadits, dan *Fiqh* dalam Generasi yang Sedang Berkembang", *Panji Masyarakat*, Th. XIV, No. 122 (Maret 1973), hlm. 17.

***Perpaduan Hukum Islam dan Hukum Adat
(Upaya Merumuskan Hukum Islam Berkepribadian Indonesia)***

Menurut Hasbi, agar *fiqh* mendapat dukungan hangat dan memasyarakat di kalangan bangsa Indonesia, dalam mengkaji *fiqh* para ulama' Indonesia seharusnya mencari pendapat yang lebih sesuai dengan watak dan kepribadian bangsa Indonesia dan sesuai dengan alam pikiran kontemporer. "...karena sering benar adanya", kata Hasbi, "bahwa paham Abu Hanifah umpamanya dalam suatu masalah lebih sesuai dengan masyarakat kita sekarang ketimbang paham Syâfi'i, seperti paham membersihkan najis dengan segala benda cair walaupun bukan air, seperti boorwater, di mana hal ini tidak boleh dalam pandangan Syâfi'i. Paham Abu Hanifah di sini lebih sesuai dengan alam pikiran kita".³⁰

Dalam konteks tersebut, Hasbi menawarkan metodologi dalam rangka pembentukan *fiqh* Indonesia, yaitu (a) perbedaan *syarî'ah* dan *fiqh* untuk menentukan ruang lingkup *fiqh* Indonesia, (b) pemahaman historis tentang perkembangan *fiqh* atau pendekatan kesejarahan (*tarikh tasyrî'*) untuk menjustifikasi keberadaan *fiqh* regional, terutama *fiqh* Indonesia, dan (c) studi komparatif yurisprudensi (*dirâsat al-muqâranah al-fiqhiyyah*).

Menurut Hasbi, *fiqh* sebagai produk ijtihad bersifat lokal, temporal, dan relatif. Oleh karena itu, fiqh Indonesia didefinisikan sebagai fiqh yang ditentukan berdasarkan kepribadian dan karakter bangsa Indonesia.³¹ Perlu dicatat bahwa Hasbi membatasi fiqh Indonesia dalam lingkup ibadah dan non *qath`î*.³²

Dalam merumuskan metodologi fiqh Indonesia, Hasbi tetap merujuk pada perbandingan Mazhab, baik mazhab di kalangan sunni maupun luar sunni. Ia lebih menekankan pada metodologi mazhab (*mazhab manhâji*) dari substansi mazhab (*mazhab qawli*).³³ Jika terdapat problematika yang belum dipecahkan oleh para mujtahid terdahulu, Hasbi menganjurkan untuk melakukan *ijtihâd bi al-ra'yî*, yaitu

³⁰ Hasbi, "Menghidupkan", *Aliran Islam*, Th. I, No. 2 (Desember 1948), hlm. 103.

³¹ Yudian W. Asmin, "Reorientasi Fiqh Indonesia" dalam *Islam Berbagai Perspektif*, (Ed. Al.) Sudarnoto Abdul Hakim (Yogyakarta, LPMI, 1995) hlm. 223-232. Informasi lengkap tentang Fikih Indonesia dapat dilihat dalam Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997).

³² Ibid., hlm. 227.

³³ Nourouzzaman Shiddiqi, *Jeram-Jeram Peradaban Muslim* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 245-246.

menentukan hukum berdasarkan *mashlahah*, *kaidah-kaidah kulliyah*, dan *'illah hukum*.³⁴

Hasbi memilih ijtihad kolektif (*jamâ'i*) sebagai wahana mengimplementasikan ijtihad. Ia menyarankan untuk mendirikan lembaga *Ahl al-Hall wa al-'Aqd*, atau MPR di Indonesia. Lembaga itu ditopang oleh dua lembaga. Pertama, lembaga politik (*hay'ah al-siyâsah*) yang para anggotanya dipilih dari rakyat, oleh rakyat dan untuk rakyat. Jadi lembaga tersebut dapat diterjemahkan dengan DPR di Indonesia. Kedua, lembaga legislatif (*hay'ah al-tashrî'iyah*) yang beranggotakan para ahli ijtihad dan para spesialis ahli ijtihad beranggotakan para ulama dari berbagai organisasi keagamaan di Indonesia. Dalam hal ini MUI dapat menjadi pengejawantahannya. Sementara anggota spesialis dapat diambil dari kalangan akademisi dalam berbagai disiplin ilmu pengetahuan. Lembaga semacam ini di Indonesia adalah ICMI.³⁵

Gambaran singkat *fiqh* Indonesia di atas menunjukkan suatu usaha untuk memadukan hukum Islam dengan adat nasional maupun adat lokal. Banyak hukum adat di beberapa daerah Indonesia yang tidak sesuai dengan dalil yang *qath'î*. Akan tetapi hal itu bukan berarti hukum Islam dan hukum adat tidak bisa dikompromikan. Hukum adat terbuka untuk dirubah atas kesepakatan badan legislatif dan memunculkan undang-undang. Demikian juga hukum Islam, pelaksanaan hukum yang tercantum secara *qath'î* dalam nass dapat disesuaikan dengan adat setempat sepanjang *rûh al-Syari'ah* atau tujuan syari'ah tidak diabaikan. Sebagai contoh, anak angkat menuntut hukum adat mendapatkan hak waris dari orang tua angkat. Hal itu tidak diberlakukan dalam hukum Islam. Untuk menjembatani kedua hukum tersebut, badan legislatif menetapkan wasiat wajib (*washiyyah wajibah*) bagi anak angkat maupun orang tua angkat maksimum sepertiga dari harta warisan sebagaimana dalam pasal 209 dari Kompilasi Hukum Islam.³⁶ Hukum potong tangan bagi pencuri dan *qishâsh* bagi pembunuh yang ditegaskan secara *qath'î* dalam al-Qur'an tidak dikenal dalam tradisi

³⁴ Nourouzzaman, *Fiqh Indonesia*, hlm. 66-68.

³⁵ Ibid, hlm. 120-121.

³⁶ *Kompilasi Hukum Islam dalam Bahasa Arab* (Jakarta: Dirjen Binbaga Depag R.I. 1997), hlm. 135.

**Perpaduan Hukum Islam dan Hukum Adat
(Upaya Merumuskan Hukum Islam Berkepribadian Indonesia)**

Indonesia. Tujuan diberlakukannya kedua hukum tersebut adalah untuk membuat jera para pelaku kejahatan dan menciptakan rasa aman bagi masyarakat. Oleh karena itu, apapun bentuk saksi hukum menurut adat setempat dapat diterima sepanjang tidak mengabaikan kedua tujuan syari'ah tersebut.

Pembaruan Hukum Islam dengan Hukum Adat.

Hukum adat dapat diterima sebagai hukum Islam sepanjang tidak bertentangan dengan tujuan syari'ah, nash yang *qath'î*, serta tidak dalam lingkup *ubuddiyah* menurut Ighnaz Goldzher (1850-1921), peranan adat dalam hukum Islam terletak pada penjabaran dan pengembangan hukum Islam.³⁷

Pada era globalisasi, cakupan hukum adat akan semakin luas, karena derasnya arus informasi yang menembus ruang dan waktu. Bersamaan dengan itu, hukum Islam dihadapkan berbagai macam tantangan modernisasi. Hukum Islam akan tetap eksis jika dijadikan sebagai hukum modern.³⁸ Modernisasi hukum tersebut adalah upaya mengambil elemen-elemen yang menjadi pijakan hukum Islam dengan memadukan nilai-nilai budaya setempat, kemudian diolah menjadi undang-undang.

Langkah awal adalah membuka pintu *ijtihad* dan *tajdid* dengan tetap tidak mengabaikan metode *istinbat* yang dikemukakan para ulama. asumsinya adalah; *pertama*, hukum Islam mampu berdampingan dengan hukum adat dan hukum Barat. *Kedua*, materi

³⁷ Ignaz Goldzher, *Introduction*, hlm. 44.

³⁸ Ciri-ciri hukum modern ialah: *Pertama*, terdiri Dari aturan-aturan hukum yang seragam dan sama dalam aplikasinya. *Kedua*, hak dan kewajiban diatur sebagai hasil adanya transaksi. *Ketiga*, norma hukum modern adalah universal. *Keempat*, norma hukum modern adalah hirarkis terdiri atas pengadilan pertama, kedua, dan tertinggi. *Kelima*, sistem hukum modern diorganisasikan secara birokratis. Keenam, sistem itu rasional yang semuanya itu bersumber pada aturan-aturan yang tertulis. *Ketujuh*, sistem hukum itu ditangani oleh para profesional yang *full time*. *Kedelapan*, sistem itu lebih teknis dan kompleks. *Kesembilan*, sistem itu dapat diubah sesuai dengan kebutuhan. *Kesepuluh*, sistem itu politis, artinya hukum itu dikaitkan dengan negara. *Kesebelas*, terpisahnya tugas menemukan hukum dan mempraktekkan hukum. Lihat Achid Masduki, "Peranan Hukum Adat dalam Mengatasi Masalah Pemilikan pada Masyarakat Industri" dalam *Hukum Adat dan Modernitas Hukum*, (Ed. Al.) M. Syamsuddin (Yogyakarta: FH-UIL, 1998), hlm. 225-238.

Moh. Zahid

hukum Islam komplit yang mencakup semua bidang kehidupan. *Ketiga*, hukum Islam bersifat fleksibel.

Hal itu penting dilakukan karena keterlibatan hukum Islam dalam pembedaan hukum sangat minim. Padahal mayoritas penduduk Indonesia adalah beragama Islam. Hukum Islam hanya banyak pada perkara perdata saja. Oleh karena itu, gagasan *fiqh* Indonesia dapat diterima dan dilakukan, maka bukan tidak mungkin Indonesia akan memberlakukan hukum Islam dengan tidak mengabaikan hukum adat sekaligus akomodatif terhadap hukum Barat.

Penutup

Upaya pembaruan hukum Islam dengan memadukan hukum adat diharapkan bermuara menjadikannya sebagai undang-undang. Hukum Islam dapat akomodatif dengan hukum adat selama tidak bertentangan dengan tujuan syari'ah, nash yang *qath'î*, serta dalam lingkup mu'amalah. Di samping itu, adat juga tidak boleh bertentangan dengan akal yang sehat dan tidak mengarah pada kerusakan.

Dalam perumusan berbagai peraturan perundang-undangan hukum Islam dan hukum adat di Indonesia dapat memberi kontribusi yang besar. Kebekuan hukum Islam perlu dicairkan terlebih dahulu dengan membuka pintu *ijtihâd*. Salah satu alternatif *ijtihâd* yang ditawarkan untuk umat Islam Indonesia adalah *fiqh* Indonesia. Gagasan itu ditujukan untuk menerapkan hukum Islam sesuai dengan kepribadian bangsa Indonesia.

Pembaruan hukum Islam dengan tetap memperhatikan budaya lokal akan mendorong umat Islam terlibat pada dunia modern dengan tetap berpegang pada adagium; *al-muhâfadzah bi al-qadîm al-salih wa al-akhdh bi al-jadîd al-ashlâh*.