

# **Berbagi suami atas nama Tuhan: pengalaman keseharian perempuan dipoligami di Langsa**

Muhammad Ansor

*Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Zawiyah Cot Kala Langsa*

*E-mail: ansor\_rian@yahoo.co.id*

This article explores how daily experience of the women living in the polygamous family in Langsa, Aceh. The primary argument proposed in this paper is that conflict, in fact, emerges from husband decision to practice polygamy in domestic life despite the belief of some women who accept that Islam countenances the practice of polygamy. The conflict sometimes arises among wives, between husband and the wives or among children of different wives. To prove such argument, the investigation of the daily experience of polygamous family such as the relation among the wives, household financial management, articulation of fairness on both physical and spiritual fulfilment, celebration of religious days (*Idul Fitri and Idul Adha*), as well as upbringing of children was carried out during second semester of 2011. The data was collected through semi-structured interview, observation to the domestic life of the polygamous family, and documentation on divorce suit as a result of practiced polygamy. This study revealed that peaceful family (*keluarga sakinah*) as often regarded as one of the ultimate goals of marriage would never be attained through such practice.

Tulisan berikut mengeksplorasi pengalaman keseharian perempuan dalam keluarga poligami di Langsa, Aceh. Argumen pokok yang diajukan adalah meskipun sebagian perempuan dipoligami mempercayai pernikahan poligami dibolehkan Islam, namun konflik akibat keputusan suami berpoligami memenuhi lanskap kehidupan rumah tangga mereka. Konflik terkadang berlangsung antara sesama istri, antara suami dengan para istrinya, ataupun antara sesama anak dari istri yang berbeda. Untuk membuktikan argumen tersebut, penulis menelusuri pengalaman keseharian keluarga poligami, baik menyangkut relasi antar para istri, pengelolaan ekonomi rumah tangga, artikulasi konsepsi adil baik secara batiniyah dan lahiriah, pengalaman ketika perayaan hari besar agama (*idul Fitri dan idul Adha*), dan perkembangan anak. Data dikumpulkan selama semester kedua tahun 2011, melalui wawancara semi-terstruktur, observasi kehidupan keseharian keluarga dipoligami, dan penelusuran dokumentasi tentang gugatan perceraian karena suami berpoligami. Penelitian ini menyimpulkan bahwa keluarga sakinah yang seringkali

dianggap sebagai salah satu tujuan utama perkawinan tidak akan pernah didapatkan dalam pernikahan poligami.

**Keywords :** *Women; Marriage; Polygamous Family; Langsa*

## **Pendahuluan**

Poligami merupakan isu sosial yang cukup problematik di Indonesia (Huda, 2010: 55; Robinson, 2009:176-187). Walaupun menganut asas perkawinan monogami, namun undang-undang perkawinan Indonesia juga mengatur kemungkinan suami menambah istri. Mayoritas Muslim—termasuk sebagian intelektual dan ulama di Indonesia—mempercayai ‘Islam membolehkan poligami’ (Adnan, 2004: 176), bahkan sebagian mereka beranggapan ‘poligami dianjurkan dalam Islam’ (Nasir, 2009: 26; Irawan, 2007:60). Namun demikian, legalitas poligami selalu mendapatkan penentangan keras dari sebagian aktivis feminis Muslim di Indonesia.

Islam bukan agama yang sepi dari perlawanan terhadap praktik poligami. Perlawanan perempuan terhadap poligami sudah ditemukan sejak masa dinasti Umayyah (Mernissi, 1999:152). Mernissi mencatat, Sakinah binti Husein, cucu perempuan Nabi, berhasil memaksa suaminya yang ketiga, cucu laki-laki Usman Ibn Affan, untuk menaati monogami. Sakinah bahkan melarang suaminya mendekati wanita lain, termasuk *jawari*-nya sendiri. Sakinah menceraikan suaminya meskipun hal itu menimbulkan skandal besar, ketika dia memergoki suaminya bersama salah seorang *jawari*-nya yang dimiliki sesuai dengan aturan yang ditetapkan.

Mernissi, merupakan salah satu feminis Muslim kontemporer yang cukup keras dalam menentang praktik poligami. Poligami menurut Mernissi (1997:112) merupakan salah satu cara bagi laki-laki untuk merendahkan wanita secara seksual. Selain Mernissi, Siti Musdah Mulia aktivis feminis Muslim Indonesia juga tercatat sebagai penentang poligami. Pada 2004, Mulia bersama koalisi organisasi perempuan yang berbasis di Jakarta mengajukan *Counter Legal Draft* Kompilasi Hukum Islam di Indonesia, yang berisi tuntutan agar negara menerbitkan undang-undang yang mengatur larangan poligami (Mulia, 2005). Meski tuntutan tersebut diabaikan pemerintah, dalam diskursus di ruang publik Indonesia, aktivis Muslim penentang poligami cukup aktif memperjuangkan aspirasi mereka.

Perempuan Langsa memperlihatkan pandangan beragam menyangkut kebolehan poligami dalam Islam. Seorang perempuan yang belum menikah mengatakan poligami dibenarkan Islam meskipun dirinya secara pribadi sangat menentang dan menceraikan suaminya yang berpoligami (Wawancara Wati, 2011). Perempuan lainnya mengatakan poligami sebagai takdir Tuhan atas dirinya yang tidak mungkin dapat ditolak kendati secara pribadi dirinya tidak setuju (Wawancara Sofi, 2011). Ada juga yang tidak mempersoalkan dan merelakan suaminya berpoligami karena mempercayai Islam membolehkan poligami. Berdasarkan survey yang dilakukan di Langsa, mayoritas perempuan mempercayai poligami sejalan dengan ajaran Islam (Ansor, 2010; bandingkan Hoesterey, 2012: 97).

Meskipun meyakini Islam membolehkan poligami, perempuan Langsa umumnya menolak dipoligami dan memilih pernikahan monogami. Ini tercermin dalam banyaknya jumlah gugatan perceraian yang diajukan perempuan Langsa karena suami mereka menambah istri. Aminah (2011) mencatat selama 2010, sebanyak 20 gugatan perceraian karena poligami mendapat persetujuan Mahkamah Syariah Langsa. Kasus ini meliputi poligami yang sejak semula diketahui istri maupun poligami yang di setelah beberapa waktu pernikahan dilakukan baru terendus istri. Gugatan perceraian tersebut mengindikasikan penolakan perempuan terhadap praktik poligami.

Perempuan dan poligami dalam Islam bukan penelitian yang sama sekali baru. Nina Nurmila (2009), Taha A.Z. Yamani (2008), dan Susan Blackburn (2004) merupakan beberapa di antara intelektual yang menghabiskan banyak waktu untuk menekuni tema ini. Disertasi Nurmila yang kemudian diterbitkan dengan judul *Women, Islam and Everyday Life: Renegotiation Poligamy in Indonesia* menyoroti negosiasi perempuan Muslim terhadap legalitas poligami dengan mendasarkan pada pengalaman keseharian perempuan dipoligami di Jawa. Nurmila berargumen poligami sejatinya bukan perintah agama Islam dan juga bukan praktik yang sejalan dengan nilai-nilai Islam. Nurmila memperlihatkan, resistensi perempuan terhadap poligami menunjukkan upaya mereka menegosiasikan kembali legalitas poligami dalam Islam.

Penelitian sejenis dilakukan Yamani dengan menyoroti praktik poligami di Hijaz, salah satu daerah di Arab Saudi. Menurut Yamani, poligami pada mulanya merupakan fenomena kemanusiaan yang seringkali dihubungkan dengan praktik budaya umat Yahudi yang kemudian berkembang luas seiring dengan kemunculan Islam (Yamani, 2008: 238, bandingkan Rhouni,

2010: 171). Yamani menegaskan bahwa meluasnya praktik poligami dalam masyarakat Hijaz kontemporer selain didorong oleh lingkungan budaya masyarakat Arab, juga mendapatkan momentum dengan ‘adanya regulasi yang membolehkan poligami serta dukungan elite agama dalam menafsirkan doktrin agama Islam’. Meluasnya praktik poligami dalam masyarakat Arab kontemporer merupakan ‘gambaran menguatkan pembatasan dan tekanan sosial terhadap perempuan dalam kehidupan keseharian mereka’ (Yamani, 2008: 239-46).

Blackburn (2004:111-37) dalam karyanya berjudul *Women and the State in Modern Indonesia* membahas poligami dari sudut pandang feminis. Blackburn tidak sekedar menginvestigasi sejarah praktik poligami di Indonesia teNamun juga mengetengahkan sebuah diskursus kritis soal poligami dengan berjangkar pada tujuan-tujuan ideologis feminis, yakni penentangan terhadap poligami. Menurutnya sebagian perempuan Indonesia menentang keras poligami. Sejalan dengan Nurmila dan Yamani, Balckburn berkesimpulan bahwa hegemoni patriarkhi dalam penafsiran doktrin agama sangat mewarnai corak penyusunan undang-undang Perkawinan di Indonesia.

Penelitian ini akan memperkaya perspektif Nurmila, Yamani dan Blackburn dengan mengetengahkan etnografi pengalaman keseharian perempuan dipoligami di Langsa, Aceh. Argumen pokok yang diajukan adalah: betapapun sebagian besar perempuan dipoligami mempercayai poligami dibolehkan dalam Islam, namun pada saat bersamaan mayoritas perempuan sesungguhnya tidak setuju dengan keputusan suami berpoligami. Karenanya, ketika mereka ‘terpaksa’ harus terlibat dalam pernikahan poligami, maka konflik dan ketegangan selalu memenuhi lanskap kehidupan rumah tangga mereka. Tulisan ini berargumen bahwa keluarga sakinah yang seringkali dianggap sebagai salah satu tujuan utama perkawinan tidak akan didapatkan pasangan poligami.

Untuk memperkuat argumen yang diajukan, pertama-tama akan saya akan menjelaskan metode yang digunakan dalam penelitian. Selanjutnya akan dipaparkan sketsa praktik poligami di Langsa. Pembahasan dilanjutkan dengan mengulas pengalaman perempuan dipoligami dengan berfokus lima isu berikut: relasi para istri dalam keluarga dipoligami; pengelolaan ekonomi rumah tangga; artikulasi adil dan pengaturan jadwal untuk para istri; perayaan ‘Idul Fitri dan ‘Idul Adha; dan perkembangan anak dalam keluarga poligami. Tulisan diakhiri dengan penutup yang berisi simpulan dan rekomendasi yang relevan dengan temuan penelitian.

## Metode penelitian

Jenis penelitian berikut adalah penelitian kualitatif dengan menggunakan pendekatan fenomenologi. Peneliti berusaha memberikan deskripsi kehidupan keseharian perempuan dipoligami berdasarkan perspektif fenomenologis. Lazimnya penelitian fenomenologis, peneliti tidak dalam posisi memberi justifikasi moral atau pun hukum terhadap praktik poligami, melainkan 'sekedar' menyajikan deskripsi pengalaman kehidupan keluarga poligami dari sudut pandang perempuan (Lihat Erricker, 2002: 117).

Pengumpulan data dilakukan melalui wawancara semi-terstruktur, observasi dan studi dokumentasi selama semester kedua tahun 2011. Penulis mewawancarai perempuan dipoligami, terdiri lima orang perempuan berstatus istri pertama maupun istri kedua serta seorang suami partisipan poligami. Penulis juga mewawancarai lingkungan terdekat partisipan poligami, seperti anak, saudara, tetangga, dan seorang Imam *meunasah* (musholla) yang biasa menjadi tempat konsultasi partisipan poligami dalam mendiskusikan masalah keluarga. Wawancara didesain dengan fokus utama menelusuri pengalaman mereka dalam kehidupan poligami terutama terkait dengan hubungan sesama istri, pengelolaan ekonomi keluarga, artikulasi adil, dan perkembangan anak dalam keluarga poligami. Nama-nama informan yang disebutkan dalam tulisan ini sudah pasti disamarkan untuk memastikan kenyamanan mereka.

Mengenai observasi, selama pengumpulan data peneliti melakukan pengamatan mendetail dan berkesinambungan tentang dinamika kehidupan keseharian dua keluarga poligami. Adapun terkait teknik dokumentasi, peneliti menelusuri berkas kasus poligami yang diajukan di Mahkamah Syariah Langsa tahun 2010-2011. Data-data tentang surat gugatan perceraian, risalah persidangan, pembelaan tergugat merupakan informasi yang sangat membantu peneliti mengkonstruksi potret poligami di Langsa.

Analisis dimulai sejak pengumpulan data. Hasil wawancara diuji silang melalui komentar responden yang berbeda (suami atau istri) untuk memastikan akurasi data yang didapatkan. Karena itu, peneliti terkadang melakukan wawancara lebih dari tiga kali dengan seorang informan. Tujuannya untuk memperkuat dan memperluas bukti yang dijadikan landasan pengambilan kesimpulan tentang fenomena poligami di Langsa.

### **Sketsa praktik poligami di Langsa**

Perlu kerja keras untuk mendapatkan gambaran akurat mengenai statistik poligami di Langsa. Gagasan ingin mendapatkan data yang akurat akan berakhir mengecewakan. Terkecuali karena tidak pernah dilakukan sensus poligami, juga disebabkan ‘sebagian besar poligami dilakukan *diam-diam*’ (Chin, 2012:140-1) atau tidak resmi (Nurmila, 2009). Hanya sebagian kecil saja partisipan pernikahan poligami yang tercatat dalam kantor catatan sipil di Langsa. Hal ini agaknya karena di Indonesia, ‘poligami hanya diakui kantor catatan sipil apabila mendapatkan izin tertulis dari istri sebelumnya’ (Vignato, 2012: 253). Selama 2010-2011 misalnya, hanya tercatat dua orang yang mengajukan izin poligami ke Mahkamah Syariah Langsa, sementara puluhan perempuan Langsa mengajukan gugatan perceraian karena suami berpoligami. Statistik pernikahan poligami diperkirakan jauh lebih besar dari jumlah perempuan yang mengajukan gugatan ke pengadilan.

Untuk sekedar sketsa, saya akan menggambarkan fenomena poligami di sekitar lingkungan tempat tinggal saya, di desa Seulalah Baru, dan di Mahkamah Syariah Langsa. Sekitar radius 250 meter dari rumah saya, sedikitnya ada enam perempuan dipoligami, baik sebagai istri pertama maupun istri kedua. Rumah tempat tinggal saya dapat diakses dari tiga arah, jalan sebelah barat, timur dan selatan. Dari jalan sebelah barat ada satu orang berstatus sebagai istri pertama dan seorang berstatus istri kedua. Bagian timur rumah saya terdapat dua perempuan dipoligami: seorang berstatus istri pertama dan lainnya sebagai istri kedua. Sementara di sebelah selatan terdapat seorang perempuan berstatus istri pertama dan satu orang berstatus sebagai istri kedua. Fakta sederhana ini menunjukkan poligami merupakan fenomena keseharian yang mudah ditemukan.

Sketsa poligami di Mahkamah Syariah, antara lain terlihat ketika Zainab (32 tahun) yang menggugat cerai Maulud (43 tahun) karena berpoligami. Maulud menikahi tiga perempuan, yakni secara berurutan Anggita, Zainab, dan Ramadani. Sebelum pernikahan dengan Zainab, Maulud ‘telah memiliki istri’ (Anggita). Seiring permasalahannya dengan Zainab, Maulud menikahi Ramadani. Namun Maulud tidak mendaftarkan pernikahan poligaminya dengan Zainab dan Ramadani di kantor pencatatan sipil. Karenanya ketika Zainab mengajukan gugatan perceraian, saat bersamaan dirinya juga mengajukan permohonan *isbat* (pengakuan) nikah. Alasan Zainab mengajukan gugatan perceraian dikarenakan ‘telah terjadi percekocokan

dan perselisihan yang terus menerus’, ‘tergugat telah kawin lagi dengan dua orang wanita lain’ dan ‘memiliki sifat kasar serta suka menghina keluarga penggugat’, sehingga Zainab merasa tidak lagi dapat melanjutkan pernikahannya.

Fenomena di Seulalah dan kisah Maulud merupakan potret kontemporer tentang poligami di Langsa. Agar pemaparan lebih informatif, saya akan menelusuri praktik poligami di Aceh sekitar dua abad sebelumnya. Adalah fenomena umum bahwa seorang raja di Aceh, demikian halnya di tempat lain di Nusantara, digambarkan memiliki istri lebih dari seorang. Mereka digambarkan mengumpulkan para istri ataupun gundik untuk tinggal di istana. Teks-teks tentang Aceh abad XVII menggambarkan kisah-kisah keindahan istana pada masa Iskandar Muda berupa paduan antara kemewahan bangunan fisik dan para perempuan yang mendiaminya. Augustin de Beaulieu, seorang pelancong Perancis yang berada di Aceh selama 1620-1621 sebagaimana dikutip Lombart (2008: 84) membuat deskripsi fenomena poligami pada masa pemerintahan Iskandar Muda.

“Sesuai dengan hukum Muhammad, mereka memperistri perempuan sebanyak yang mereka inginkan atau dapat mereka hidupi, teNamun salah satu dari perempuan itu adalah istri utama dan anak-anaknyalah yang menjadi pewaris yang sah; mereka tidak memperlihatkan istri mereka atau mengizinkannya ke luar rumah, teNamun yang boleh keluar ialah budak dan beberapa selir mereka. Si Suami biasanya memperistri dara muda dan ia harus membayar untuk memperolehnya dari orang tuanya, dan harus memberinya sebagian dari harta bendanya, sebagai warisan (Lombart, 2008:84).

Beaulieu menggambarkan orang-orang kaya dan penguasa bebas menikahi perempuan sesuai jumlah yang diinginkan. Jumlah istri atau gundik berbanding urus dengan tingkat status sosial laki-laki. Sayangnya Beaulieu tidak menginformasikan fenomena poligami masyarakat awam. Fenomenana poligami tidak mengalami perubahan berarti dua abad kemudian. Hurgronje melaporkan, ‘yang paling sering melakukan poligami adalah kalangan bangsawan (tuanku), hulubalang dan penguasa lainnya, dan guru agama atau orang-orang terpandang karena kesalehan atau pun pendidikannya’ (Hurgronje, 1985: 401-2). Kepada mereka ini, lanjut Hurgjonje, ‘orang-orang Aceh dengan senang hati mengawinkan puterinya, walaupun hanya menjadi istri kedua, ketiga atau bahkan keempat’.

Hurgronje dan Beaulieu sependapat mengenai poligami sebagai fenomena elite di Aceh. Hanya saja jangkauan pengamatan Hurgronje sedikit lebih luas dengan mengatakan orang-

orang seperti hulu balang dan guru agama sebagai pelaku poligami selain para penguasa. Tidak tersedia catatan poligami di kalangan masyarakat biasa. Namun pada masa sekarang, fenomena poligami tidak hanya dilakukan elite, Namun juga masyarakat biasa. Salah satu suami partisipan poligami yang menjadi informan studi ini berprofesi penjual rujak keliling. Bagaimanapun, secara umum tidak ada perbedaan signifikan menyangkut perilaku poligami dalam masyarakat Aceh selama dua abad terakhir. Menurut Zeitzen (2008:70-1) poligami sebetulnya merupakan praktik yang sudah sejak lama ditemukan dalam masyarakat Melayu (termasuk Aceh) dan masih tetap berlangsung hingga sekarang.

### **Perempuan dalam pernikahan poligami**

Sesi berikut akan menginvestigasi pengalaman perempuan dalam keluarga poligami. Saya akan memaparkan potret keseharian perempuan dipoligami dengan berfokus pada relasi para istri, manajemen ekonomi keluarga, artikulasi perayaan hari besar agama, dan perkembangan anak dalam lingkungan keluarga dipoligami. Sesi ini bermaksud memberikan gambaran bahwa perempuan dipoligami seringkali mengalami situasi yang sulit akibat relasi yang tidak seimbang antara dirinya dan suami.

#### *Relasi para istri dalam keluarga poligami*

Poligami sangat berdampak terhadap pola relasi sosial antara sesama istri dipoligami (Altman, 1996: 366; Yamani, 2008: 163-204). Sarah Hicks (2008) menggambarkan hubungan antar sesama istri dipoligami sebagai hubungan yang rumit dan pelik. Nurmila (2009:116) membagi relasi antara istri yang dipoligami ke dalam empat kategori. *Pertama*, para istri tidak pernah saling bertemu satu sama lain meskipun keduanya mengetahui bersuami orang yang sama. *Kedua*, para istri pernah berkomunikasi satu sama lain meskipun hanya melalui telepon, tanpa pernah bertemu secara langsung. *Ketiga*, para istri saling mengenal dan pernah berkomunikasi satu sama lain kendati hubungan antara kedua tidak berlangsung baik. *Keempat*, hubungan antara para istri secara umum berlangsung relatif baik, meskipun selalu diwarnai kecemburuan dan ketegangan antara para istri.

Kategorisasi yang dikemukakan Nurmila cukup membantu saya mendeskripsikan pola relasi para istri dalam keluarga poligami meskipun tidak semua kategorisasi tersebut saya

temukan dalam penelitian di Langsa. Terkait kategorisasi pertama, di Seulalah, Kecamatan Langsa Lama, satu dari enam perempuan yang dipoligami tidak pernah bertemu dengan istri muda suaminya, meskipun dirinya mengetahui suaminya sudah beristri lagi. Hindun, nama disamarkan, mengatakan dirinya tidak berminat mengenal istri muda suaminya karena dirinya khawatir apabila sewaktu-waktu secara tidak sengaja bertemu dengan istri kedua suaminya di tempat umum dirinya dia tidak dapat mengontrol emosinya. Dia memilih tidak ingin pernah mengenal istri kedua suaminya agar “tidak mencakar-cakar anak orang” (Wawancara Hindun, 12 November 2011).

Selanjutnya, saya juga menemukan contoh relasi para istri dalam keluarga poligami yang dikategorisasi model kedua. Seorang rekan kerja saya, Malizar (laki-laki, 34 tahun), yang merupakan anak hasil pernikahan poligami dari istri kedua, mengatakan dahulu ayahnya berpoligami karena alasan ingin mendapatkan anak perempuan. Tiga orang anak yang dilahirkan dari istri sebelumnya, semuanya laki-laki. Tanpa sepengetahuan istrinya, dia berpoligami dengan harapan mendapatkan anak perempuan. Ketika poligaminya terbongkar, istri pertama meminta suaminya berkomitmen tidak membawa pulang istri keduanya ke desa. Komitmen tersebut disepakati suami, sehingga pertemuan antara para istri tersebut tidak pernah terjadi hingga istri pertama meninggal dunia (Wawancara Malizar, 19 November 2011). Pengalaman poligami ayah Malizar memperlihatkan contoh hubungan yang minimalis antara para istri dalam pernikahan poligami.

Model relasi ketiga adalah hubungan di mana istri pertama dan kedua saling melakukan komunikasi, bahkan saling mengenal satu sama lain, meski hubungan tersebut tidak berlangsung secara harmonis. Keduanya selalu terlibat dalam ketegangan dan upaya untuk menegaskan keberadaan satu sama lain di hadapan suaminya. Lain kata, keduanya selalu terlibat kontestasi untuk mendapatkan pengaruh dan berusaha meyakinkan suami agar meninggalkan istri yang lainnya. Model yang ketiga ini paling banyak dijumpai dalam pernikahan poligami di Langsa, dan mungkin juga di pelbagai wilayah di Indonesia.

Salah satu contoh adalah poligami Bu Sofyah yang menikah pada akhir 1970-an. Pada 2006 suaminya berpoligami dengan menikahi perempuan yang digambarkan Bu Sofyah sebagai ‘bukan perempuan baik-baik’. Saat mengetahui suaminya menikah lagi setelah tiga bulan pernikahan poligami berlangsung, dia segera mencari rumah perempuan tempat tinggal

istri baru suaminya. Di rumah kontrakan istri kedua suaminya dia melampaikan kemarahan, kendati tidak cukup berhasil meyakinkan, suaminya menceraikan istri barunya dan kembali padanya. Bahkan konflik berujung pada keputusan suami menceraikan Bu Sofyah dengan talak tiga. Sekitar enam bulan kemudian, Bu Sofyah menikah dengan seorang duda, teNamun kemudian bercerai dan rujuk dengan suami sebelumnya setelah bersepakat dirinya bersedia dipoligami (Wawancara Bu Sofyah, November 2011).

Hingga saat penelitian dilakukan, kehidupan rumah tangga Bu Sofyah dan suaminya masih berlangsung dalam kombinasi antara konflik dan harmoni. Selama dua tahun dia dan istri muda suaminya tinggal dalam satu rumah kontrakan dengan dua kamar tidur dengan kamar mandi di luar. Suaminya mengatur penjadwalan tidur bersama para istrinya dan berpindah dari satu kamar ke kamar lainnya setiap hari. Sang suami mengatakan kepada saya meskipun kedua istrinya terlihat bisa akur di depannya, teNamun terkadang di belakangnya mereka berdua sering bertengkar.

Kategorisasi keempat adalah pola di mana secara umum kehidupan keluarga poligami tergolong harmonis, meskipun terkadang diwarnai ketegangan dan kecemburuan antara satu sama lain. Patut disayangkan, selama masa penelitian saya tidak bertemu dengan keluarga yang tergolong harmonis dalam menjalankan pernikahan poligami. Saya memperkirakan relasi antara istri dalam pernikahan poligami yang tergolong harmonis cukup sedikit jumlahnya. Selama penelitian saya tidak menemukannya di Langsa. Terlebih apabila merujuk pada sengketa rumah tangga akibat poligami yang melibatkan figur penceramah terkenal, Abdullah Gymnastiar, yang menjadi perbincangan nasional (Hoesterey, 2012: 96-98), hemat saya walaupun ada relasi yang harmonis antara para istri dalam keluarga poligami, ini merupakan sebuah perkecualian yang sangat sedikit sekali (Lihat Nurmila, 2009).

#### *Manajemen ekonomi keluarga*

Regulasi di Indonesia mengatur agar suami yang berpoligami dapat memastikan kemampuan berlaku adil secara lahir dan batin terhadap para istri. Bagi sebagian besar suami pelaku poligami dengan status ekonomi kelas menengah ke atas, memperlakukan para istri dengan adil secara lahir barangkali tidak terlalu menjadi persoalan serius, teNamun sebaliknya bagi kalangan masyarakat menengah ke bawah, hal tersebut seringkali menjadi problem. Seringkali

tindakan suami melakukan poligami berkorelasi positif dengan penurunan kesejahteraan istri pertama karena keterbatasan sumber-sumber ekonomi suami yang harus dibagi bersama para istri mereka. Persoalan ini pula yang seringkali memicu konflik antar istri dalam keluarga poligami.

Kiranya cukup menarik membahas pengelolaan ekonomi dalam keluarga poligami. Jan Pahl (1980: 133-5) mengemukakan setidaknya dua pola pengelolaan ekonomi keluarga, yakni dengan menggunakan pola *allowance system*, dan kedua pola *whole wage system*. Kedua pola memperlihatkan konsekwensi yang berbeda terkait dengan pola relasi antara suami dengan istrinya. *Allowance system* merupakan pola di mana uang belanja dalam sebuah rumah tangga diberikan kepada istri dalam jumlah tertentu sesuai perkiraan umum kebutuhan rumah tangga dalam satu bulan. Apabila ada kebutuhan lain di luar anggaran reguler, maka suami memberikan kembali kepada istrinya. Pola ini memperlihatkan otoritas pengelolaan keuangan keluarga berada di tangan suami.

Adapun pola *whole wage system* merupakan model di mana pengelolaan keuangan keluarga diserahkan kepada istri. Pada pola ini, suami menyerahkan hampir semua pendapatan ekonominya kepada istrinya. Suami hanya menyisakan sedikit uang yang dia pegang untuk kebutuhannya yang kecil-kecil atau mungkin untuk transportasi ke tempat kerja, untuk biaya rokok atau kebutuhan pertemanannya dalam jumlah yang tidak signifikan. Istri dalam pola ini memegang peranan penting terkait pengelolaan uang dalam keluarga tersebut. Meskipun pada kenyataannya suami tetap memiliki kontrol atas sirkulasi keuangan dalam rumah tangga tersebut, dalam pola ini, istri atau suami tidak akan mengalokasikan uang tersebut dalam jumlah yang signifikan kecuali atas kesepakatan kedua belah pihak.

Sepintas, istri terlihat lebih 'berkuasa' dalam distribusi ekonomi rumah tangga yang menggunakan pola *whole wage system*. Namun, betapapun memiliki otoritas pengelolaan keuangan keluarga, istri dalam keluarga yang menganut pola pengelolaan *whole wage system* sesungguhnya tidak memiliki kendali penuh atas sirkulasi keuangan dalam keluarga tersebut. Istri hanya memiliki otoritas melakukan pengelolaan keuangan keluarga sementara keputusan penting tentang arah pemanfaatan keuangan digariskan suami. Singkat kata, kendali utama pengelolaan keuangan tetap berada di tangan suami.

Penelitian ini menemukan sebagian besar suami partisipan poligami di Langsa lebih memilih menggunakan pola *allowance system* dalam mengelola keuangan keluarga. Beberapa kasus ditemukan bahwa seorang yang sebelumnya menganut sistem *whole wage system* pun berpindah kepada pola *allowance system* setelah berpoligami. Bagi suami partisipan poligami, model ini dipilih karena memungkinkan dirinya dapat menentukan keputusan-keputusan penting dalam distribusi keuangan keluarga. Lain itu, hal ini juga didasarkan pada pertimbangan teologis dimana dalam Islam diyakini bahwa suami merupakan pemimpin dalam sebuah keluarga.

Sebuah keluarga poligami di mana suami berprofesi sebagai polisi sementara istri pertama dan kedua tidak bekerja, memilih menerapkan *allowance system* dalam mengelola keuangan keluarga. Istri pertama menerima alokasi anggaran belanja bulanan dari gaji suami, sementara istri kedua mendapatkan alokasi dari sebagian hasil yang didapatkan di luar gaji resmi. Namun pada saat para istri membutuhkan anggaran tambahan, suami mengalokasikan sejumlah anggaran tertentu sesuai dengan keperluan para istri dengan mempertimbangkan kondisi keuangan sang suami.

Pak Sofyan, seorang partisipan poligami dengan latar-belakang ekonomi yang lebih tepat dikelompokkan sebagai golongan menengah ke bawah juga menggunakan *allowance system*. Untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari, Pak Sofyan berjualan rujak keliling dengan satu-satunya sepeda motor yang dia miliki. Istri pertama Pak Sofyan berjualan makanan ringan pada sebuah kantin di salah satu kampus di Langsa. Adapun istri kedua Pak Sofyan pernah berjualan rujak di kampus yang sama, Namun belakangan menjadi petugas parkir di sebuah apotik di kota yang sama. Istri pertama Pak Sofyan mengaku sehari-hari dia bisa menyisihkan keuntungan sebesar Rp. 25.000 dari hasil jualan, sementara Pak Sofyan mengaku dapat menyisihkan keuntungan rata-rata sebesar Rp. 50.000 dalam sehari. Dari penghasilan harian ini Pak Sofyan membaginya kepada dua orang istrinya, setelah menyisakan untuk keperluan pribadinya.

Penelitian ini menemukan sebagian besar suami pelaku poligami mengontrol sendiri keuangan keluarga dengan menerapkan *allowance system* dalam pengelolaan ekonomi keluarga. Kontrol keuangan keluarga di tangan suami sebetulnya fenomena umum dalam lingkungan masyarakat yang masih menganut budaya patriarkhi, namun dalam keluarga poligami sering ditemukan kontrol tersebut lebih ketat dibandingkan dengan yang ditemukan pada keluarga

non-poligami. Fenomena ini meneguhkan kesimpulan Blackburn (2004: 116-7) tentang tingginya tingkat ketergantungan istri terhadap suami di Indonesia.

#### *Artikulasi adil dalam keluarga poligami*

Sementara sebagian suami partisipan poligami berusaha mengartikulasikan konsep adil terhadap para istri mereka semirip mungkin dengan ketentuan-ketentuan yang diyakini sebagai pandangan Islam, sebagian lainnya tidak terlalu memedulikan petunjuk-petunjuk agama yang menuntut berlaku adil terhadap para istri mereka. Sebagian Muslim meyakini kemampuan berbuat adil sebagai salah satu hal yang harus dipertimbangkan sebelum seorang suami melakukan pernikahan poligami. Meskipun sebagian lainnya meyakini Islam memberikan kebebasan kepada para suami menikahi maksimal empat orang perempuan tanpa mempertimbangkan kemampuan berlaku adil terhadap para istri.

Selain itu, peraturan perundang-undangan di Indonesia juga mengharuskan suami menandatangani surat pernyataan mampu berbuat adil sebagai salah satu perlengkapan administratif yang harus dilengkapi ketika seseorang mengajukan izin poligami. Seorang suami yang ingin mendapatkan izin poligami dari pengadilan diharuskan mampu meyakinkan pengadilan bahwa dirinya mampu berlaku adil kepada para istri mereka baik secara batin maupun lain (Mulia, 2005). Kemampuan berlaku adil bagi sebagian besar orang diyakini berkorelasi positif dengan terjaminnya kebahagiaan pasangan yang berpoligami.

Salah satu indikator untuk mengukur artikulasi adil terhadap para istri dipoligami adalah pembagian roster antara suami dengan para istrinya di malam hari. Peneliti sedikitnya menemukan tiga pola roster yang digunakan para suami pelaku poligami di Langsa. Sebagian suami menetapkan jadwal yang ketat, ada yang membuat roster secara fleksibel, sementara sebagian lainnya tidak memiliki jadwal berpola atau hanya melakukan kunjungan kepada para istrinya secara *random*. Ada beragam faktor yang berkorelasi dengan keragaman pola penjadwalan yang dilakukan suami terhadap para istrinya. Seorang yang berpoligami dengan sepengetahuan istri pertama, memiliki karakter penjadwalan yang berbeda dengan poligami yang dilakukan di luar sepengetahuan istri pertama. Demikian pula perbedaan usia masing-masing istri, atau penampilan istri dipercaya berpengaruh terhadap durasi waktu yang akan disediakan suami kepada istri bersangkutan. Sudah menjadi perkiraan umum semakin muda,

cantik dan menyenangkan seorang istri, maka suami akan semakin banyak mengalokasikan waktu untuk dirinya.

Seorang partisipan poligami di Sei Pauh menggunakan sistem penjadwalan yang ketat terhadap para istrinya. Ia membagi malam-malam bersama istrinya masing-masing tiga malam, dan bergiliran terus secara simultan. Suami menerapkan toleransi yang rendah terhadap situasi-situasi tertentu di mana misalnya salah seorang istri pada suatu waktu lebih membutuhkan kehadiran suami dibandingkan istri yang lainnya. Relasi antara para istri tersebut tergolong harmonis, keduanya kadang terlibat dalam suatu aktivitas tertentu secara bersama-sama.

Partisipan poligami yang tidak membuat jadwal yang ketat dalam mengunjungi para istri antara lain dilakukan Pak Sofyan. Kedua istri Pak Sofyan selama dua tahun pernah tinggal satu rumah, sebelum akhirnya istri pertama memutuskan untuk mengontrak rumah sendiri. Pak Sofyan menceritakan dirinya tergolong menerapkan sistem yang fleksibel dalam membagi jadwal terhadap para istrinya. Saat kedua istrinya masih tinggal satu rumah, Pak Sofyan menggilir jadwal tidur bersama istrinya secara bergantian dengan pola tidak teratur. Namun setelah para istrinya tinggal di rumah berbeda, dirinya membagi jadwal kunjungan meskipun seringkali tidak ditaati. Biasanya Pak Sofyan selama dua sampai tiga hari bersama istri pertama, sementara empat sampai lima hari sisanya digunakan untuk bermalam di rumah istri kedua. Namun terkadang dirinya menghabiskan malam harinya selama seminggu bersama istri kedua.

Model ketiga adalah suami yang tidak memiliki sistem penjadwalan kunjungan dengan para istri. Dua dari enam partisipan poligami di desa Seulalah tidak memiliki penjadwalan khusus terkait kunjungan terhadap para istri. Seorang istri di Seulalah yang berstatus istri kedua sesekali menerima kunjungan suaminya meskipun tanpa jadwal yang baku. Suami yang merupakan salah seorang pegawai di instansi pemerintah daerah di luar Langsa lebih banyak menghabiskan waktu di rumah istri pertama. Seorang partisipan poligami lainnya di Seulalah justru lebih banyak menghabiskan waktu di rumah istri kedua, dan hampir tidak pernah terlihat berada di rumah istri pertama. Pada kasus keluarga yang disebutkan terakhir, tidak adanya kunjungan suami terhadap istri pertama karena suami tidak bersedia menceraikan istri pertama sementara istri pertama tidak dapat menerima keputusan suaminya berpoligami.

Meskipun secara kuantitatif upaya-upaya berlaku adil sering berhasil dipenuhi suami partisipan poligami, ketercapaian substansi keadilan dalam perspektif para istri merupakan suatu hal yang sangat sulit dipenuhi. Petikan wawancara berikut barangkali bisa menggambarkan kerumitan tersebut.

[...] Saya lalu bagi sama istri muda 4 malam, sama yang tua sisanya. Saya bilang ke istri-istri saya, kalau membagi urusan zahir dan batin, dan terutama batin, itu tergantung kemampuan saya. Kalau sanggup saya layani kamu, kalau lagi gak sanggup saya, saya berhenti dulu. Saya bilang lagi: mungkin kalian kurang puas sama saya karena satu minggu cuma dapat sekian kali, carilah suami lain. Kenapa, bagi saya, dibidang kebatinan itu adalah suami yang menentukan, bukan wanita. Kalau yang wanita maunya 20 kali tiap malam dia pun tahan. Wanita ini kan hanya tinggal menahan saja, sementara kalau laki-laki inikan harus menghidupkan [...] Mungkin kau mau melayani saya sampai sepuluh kali bisa, namun aku tak bisa layani kamu. Begitu saya bilang sama istri yang tua.... Saya katakan sama dia: kalau kau minta sama saya satu malam dua kali [saya tak bisa].. Saya manusia, bukan besi, bukan robot [...] (Wawancara Pak Sofyan, 14 November 2011).

Kemungkinan suami mampu mengartikulasikan konsep adil dalam keluarga poligami ditolak mentah-mentah Bu Wati, seorang perempuan yang memilih perceraian saat suaminya berpoligami. Menurutnya, adil merupakan urusan batin seorang perempuan, karenanya hal tersebut tidak dapat diukur. Bu Wati mengaku ketika melihat suaminya berboncengan dengan perempuan lain saja dirinya sudah tidak dapat mengontrol perasaan, sehingga bagaimana mungkin dirinya bisa menjalani kehidupan dimana suaminya menjadwal malam-malam hari antara dirinya dengan perempuan lain. Karena itu, Bu Wati memilih mengajukan gugatan perceraian di pengadilan ketika suaminya tetap meneruskan rencana melakukan poligami.

#### *Istri dalam perayaan Idul Fitri dan Idul Adha*

Perayaan hari raya merupakan bagian dari kehidupan keluarga sehari-hari (Altman, 1996:318). Bagi Muslim Aceh, dan juga umumnya Muslim di Indonesia, Idul Fitri dan Idul Adha merupakan momen hari besar yang selalu diperingati secara meriah. Pada kedua hari raya tersebut, orang Aceh saling mengunjungi keluarga satu sama lain (Lihat Hurgronje, 1985: 267-71). Dewasa ini orang Aceh bahkan memperingati hari raya idul Adha secara lebih meriah dibandingkan dengan peringatan hari raya Idul Fitri. Karena itu pemerintah

daerah di Aceh menerbitkan pengumuman hari libur untuk hari raya idul Adha dengan menambah satu atau dua hari dari pengumuman libur resmi.

Keberadaan suami dalam momentum hari raya merupakan peristiwa penting dalam kehidupan keluarga poligami (Nurmila, 2009:131-132). Tidak jarang konflik dalam rumah tangga keluarga poligami terjadi karena soal menentukan dimana suami merayakan hari raya. Hal ini karena keputusan suami untuk menentukan tempat dimana dia akan merayakan hari besar tersebut merupakan ekspresi simbolis tentang siapa yang dinilai lebih penting diantara para istrinya. Kasus Zainab dengan suaminya, Maulud, mengindikasikan hal ini. Berdasarkan dokumen persidangan di Mahkamah Syariah, Zainab (istri kedua) bertengkar dengan suaminya saat mengetahui istri pertama menelpon agar sang suami merayakan lebaran di rumahnya (istri pertama).

Umumnya partisipan poligami dalam penelitian ini memperingati hari raya, baik Idul Fitri maupun Idul Adha di rumah istri pertama. Hanya sebagian kecil suami memperingati hari raya di rumah istri kedua. Terkadang memperingati hari raya di rumah istri kedua dilakukan karena konflik antara suami dengan istri pertama sedang memuncak sehingga tidak memungkinkan bagi mereka merayakan hari raya bersama. Setelah memperingati hari raya di rumah istri pertama, maka dua atau tiga hari berikutnya suami pergi ke rumah istri kedua. Seorang suami partisipan poligami di Sei Pauh, Kecamatan Langsa Barat misalnya memilih memperingati hari raya pertama bersama istri pertama dan anak-anaknya sementara istri yang kedua memperingati hari raya dengan pulang ke rumah orang tuanya. Aktivitas ini dilakukan rutin sejak poligami berlangsung.

Namun ada beberapa pengecualian. Seorang anggota kepolisian di Seulalah yang berpoligami tidak selalu merayakan hari raya di rumah istri pertama. Terkadang dia berada di rumah istri pertama, namun juga terkadang berada di rumah istri kedua. Bagi seorang anggota kepolisian sudah barang tentu akan sangat mudah untuk menentukan tempat di mana dia akan merayakan hari raya pertama tanpa adanya tekanan sosial dari publik di sekitarnya, karena dalam anggapan publik, seorang polisi bisa saja sedang bertugas di luar daerah saat hari raya.

Terdapat perubahan kecenderungan pola perayaan hari raya Idul Fitri bagi beberapa partisipan poligami dalam penelitian di Langsa. Seorang suami pada saat masih berstatus

keluarga monogami dalam merayakan Idul Fitri biasanya mengunjungi keluarga dari pihak kedua istri sehingga membutuhkan waktu beberapa hari. Hal ini bagi sebagian orang tidak mungkin dilakukan apabila kunjungan ke para saudara membutuhkan waktu misalnya lebih dari tiga hari. Sebab, pada hari kedua atau ketiga, biasanya seseorang yang sudah menjadi partisipan keluarga poligami harus berada di rumah istrinya yang kedua, sementara seringkali istri kedua berada di tempat yang berbeda dengan tempat tinggalnya.

#### *Perkembangan anak dalam keluarga poligami*

Terdapat penilaian yang berbeda-beda menyangkut dampak negatif yang ditimbulkan pernikahan poligami terhadap pertumbuhan anak. Omar Khasawneh (2011) dalam penelitian yang dilakukan di Jordan menyimpulkan poligami tidak menimbulkan dampak negatif yang signifikan terhadap perkembangan anak. Berbeda dengan Khasawneh, Nurmila (2009:138) berpandangan 'poligami tidak hanya berdampak terhadap perkembangan ekonomi dan emosi istri, namun juga anak-anak dari pasangan poligami'. Perbedaan ini diperkirakan karena poligami di Jordan diterima baik secara legal maupun sosial, sementara praktik poligami di Indonesia diterima secara legal, namun dipersoalkan secara sosial.

Saya akan memperlihatkan dampak negatif poligami terhadap pola relasi antar anak dalam keluarga dengan ibu yang berbeda. Salah satu contohnya adalah poligami yang dilakukan Pak Sofyan, suami Bu Sofi. Pak Sofyan memiliki tujuh anak dari istri pertama, tiga diantara belum menikah saat dirinya berpoligami, yakni Wulan (17 tahun), dan Rahmad (12 tahun). Sementara itu, istri kedua Pak Sofyan adalah janda dengan tiga anak: yakni, Nurul (19 Tahun), Bahtiar (12 Tahun) dan Nur Sapna (4 tahun). Saat penelitian berlangsung, pernikahan Pak Sofyan dengan istri kedua menghasilkan satu orang anak (Nursaleha, 2,5 tahun).

Konflik antara Bu Sofi (istri pertama) dengan Pak Sofyan karena poligami mengakibatkan Wulan kehilangan kesempatan satu tahun untuk melanjutkan sekolah. Saat orang tuanya berpisah, Wulan dibawa Bu Sofi pindah ke Aceh Tengah. Kehilangan kesempatan ini sangat berpengaruh terhadap pertumbuhan kepribadian Wulan. Hubungan antara Wulan dengan Nurul dan ibunya juga berlangsung secara tidak harmonis. Wulan menganggap Nurul dan ibunya sebagai pihak yang paling bertanggung jawab dalam merampas kebahagiaan keluarganya. Menurut Pak Sofyan dan Bu Sofi, Nurul dan Wulan dalam empat tahun terakhir

tidak pernah bertegur sapa ketika mereka bertemu.

Poligami Pak Sofyan juga berpengaruh terhadap perkembangan pendidikan anak-anaknya yang lain. Kedua anak Pak Sofyan, yakni Lukman (anak kandung) dan Bahtiar (anak tiri) dititipkan di sebuah Panti Asuhan di Gampang Jawa Belakang. Namun, bagi Bu Sofi, menempatkan anaknya (Lukman) di panti asuhan bukan langkah yang tepat. Bu Sofi tidak habis pikir dengan sikap suaminya yang memilih menempatkan anak kandungnya di Panti Asuhan sementara dua anak tirinya (Nurul dan Nur Sapna) tinggal serumah dengan dirinya. Bagi Bu Sofi, membiarkan anak sendiri di panti asuhan untuk mengasuh “anak orang lain” merupakan cerminan sikap suami yang kurang bertanggung jawab. Keputusan menempatkan Lukman di panti asuhan selalu menjadi sumber sengketa antara Ibu Sofi dengan suaminya.

Poligami juga berdampak negatif terhadap pendidikan anak pasangan Bu Wati dan Pak Syahrur. Bu Wati lebih memilih mengajukan gugatan cerai daripada dipoligami. Saat itu Bu Wati dan Pak Syahrur sudah memiliki tiga orang anak: anak pertama baru menyelesaikan SLTA, anak kedua sedang menempuh pendidikan tingkat SLTP di sebuah pesantren di Banda Aceh, dan anak ketiga menempuh pendidikan tingkat dasar di Langsa. Ketika terjadi konflik antara kedua orang tuanya terkait rencana poligami, suaminya mengancam akan mengeluarkan anaknya dari pesantren dan menghentikan anggaran pendidikan anaknya. Ancaman itu kemudian terbukti, setelah mereka bercerai, anak keduanya dipulangkan dari pesantren, sementara anak ketiga tinggal bersama ibunya di Langsa.

Dampak poligami juga dialami Malizar (32 tahun), anak pertama Pak Madjid (80 tahun) dengan istri keduanya, Rosniar (60 tahun). Malizar menceritakan, ayahnya berpoligami karena ingin mendapatkan anak perempuan. Poligami Pak Madjid mulanya tanpa sepengetahuan istri pertama. Namun tiga tahun kemudian pernikahan poligami tersebut terbongkar. Istri pertama Pak Madjid meminta agar suaminya tidak pernah membawa istri keduanya ke desanya di Aceh Timur. Komitmen tersebut berhasil dijalani sehingga sampai mahasiswa, Malizar tidak pernah dibawa ke kampung halaman ayahnya. Malizar bertemu pertama kali dengan Ibu tirinya ketika sudah mahasiswa.

Pernikahan poligami Pak Madjid mengakibatkan ketidakharmonisan hubungan antara anak-anak Pak Madjid dari istri pertama dan istri kedua. Sebagai seorang *toke beras* di Aceh Timur dengan usaha yang sangat berkembang pesat, Pak Madjid tergolong berkecukupan

secara ekonomi. Namun Pak Madjid lebih memprioritaskan alokasi sumber-sumber ekonominya kepada keluarga dari istri pertama. Secara faktual memang terlihat ketimpangan sosial ekonomi antara keluarga Pak Madjid dari istri pertama dan istri kedua, demikian pula dengan kondisi ekonomi anak-anaknya. Anak pertama Pak Madjid dari istri pertama sekarang dipercaya mengelola usaha ayahnya, anak keduanya menyelesaikan doktor di luar negeri atas dukungan biaya dari keluarga dan sekarang bekerja di pemerintah daerah di Aceh. Adapun anak ketiga Pak Madjid saat ini menjabat sebagai Sekretaris Gampong di desanya di Perlak. Malizar menceritakan salah satu alasan dirinya melanjutkan kuliah program pascasarjana adalah merupakan strategi agar dirinya dapat mengakses fasilitas ekonomi ayahnya dengan alasan biaya perkuliahan, sebagaimana dilakukan abangnya dari ibu yang berbeda.

Menurut Malizar, dalam kultur masyarakat Aceh, pada saat anak dari istri kedua tidak pernah diperkenalkan oleh suami kepada istri pertama, maka kesempatannya untuk mendapatkan akses ekonomi dari orang tuanya menjadi lebih terbatas. Pada saat pernikahan, Malizar membiayai sendiri kebutuhan pernikahannya. Ini berbeda dengan sikap ayah Malizar terhadap anak-anaknya dari istri pertama yang relatif lebih mendapatkan akses ekonomi dari orang tuanya. Hal ini, kata Malizar ditunjukkan dengan sikap orang tua yang menyerahkan bisnisnya kepada anak pertamanya.

Ketimpangan akses ekonomi dari orang tua yang dialami Malizar menandakan akses ekonomi anak hasil poligami cenderung berbeda dengan anak dari istri pertama. Bagi Malizar, hal ini berpengaruh terhadap perkembangan kepribadiannya dan corak pembentukan identitasnya. Meskipun Malizar merupakan anak yang lahir dari pasangan orang tua laki-laki dari Aceh dan Ibu dari Batak, Malizar lebih suka mengidentifikasi diri sebagai orang Batak. Di depan publik dirinya lebih suka memperkenalkan diri dengan identitas ke-Batak-kannya dibandingkan dengan ke-Acehan-nya. Malizar sering dipesankan Ibunya agar jangan sampai menikah dengan perempuan yang seetnis dengan orang tuanya, karena pengalaman pahit yang dirasakan Ibunya. Meski belakangan Malizar justru menikahi dengan orang Aceh.

Narasi di atas memperlihatkan poligami menimbulkan dampak negatif terhadap perkembangan anak. Pernikahan poligami dalam keluarga Pak Sofyan, Pak Syahrur, dan Pak Madjid misalnya memperlihatkan efek negatif terhadap perkembangan anak-anak mereka. Memang pada kasus Pak Madjid, anak-anaknya dari istri pertama tidak menerima

dampak negatif secara ekonomi, Namun efek negatif secara ekonomi justru dirasakan anak-anaknya dari istri kedua.

## **Simpulan**

Salah satu tujuan pernikahan dalam Islam adalah membentuk keluarga sakinah. Namun, berdasarkan penelitian di atas, tujuan ideal tersebut sulit diwujudkan keluarga yang terlibat pernikahan poligami. Berbagi suami, kendati pun dilakukan atas nama berburu perkenan Tuhan, seringkali menjadi petaka dalam pernikahan.

Bukannya melempangkan jalan pembentukan keluarga sakinah, poligami justru menjadi sumber persoalan rumah tangga dan ketidakharmonisan sosial. Kehidupan rumah tangga keluarga poligami selalu diwarnai dengan ketegangan dan konflik. Hasil penelitian menemukan interaksi antara sesama istri dipoligami umumnya tidak harmonis. Meskipun barangkali ditemukan keluarga poligami yang berhasil membangun rumah-tangga harmonis, namun kasus yang demikian ini merupakan perkecualian yang jarang ditemukan. Penelitian ini juga memperlihatkan bahwa konsep adil dalam pemenuhan kebutuhan batin (seksual) dan zahir (ekonomi) sangat sulit diwujudkan suami partisipan poligami. Tidak hanya terhadap perempuan (istri), poligami juga berdampak terhadap perkembangan anak-anak. Konflik antar anak dari hasil pernikahan poligami seringkali menjadi trauma yang mendalam dan mengganggu jalan terwujudnya keluarga harmonis yang dicitakan Islam.

Penelitian ini mementahkan anggapan umum bahwa poligami merupakan solusi yang ditawarkan Islam (Nasir, 2009; Irawan, 2007). Sejalan dengan itu penelitian merekomendasikan pihak-pihak terkait, terutama pemerintah, untuk melakukan dua hal. *Pertama*, mempertimbangkan perlunya menerbitkan peraturan yang lebih ketat mengenai mekanisme perizinan poligami; dan *kedua*, memberi sanksi hukum yang tegas terhadap pasangan poligami yang melakukan pernikahan tanpa mengikuti prosedur yang ditetapkan pemerintah. Melalui mekanisme ini diharapkan dampak negatif poligami dapat diminimalisir.

Mengakhiri tulisan, sebagai refleksi atas keterbatasan penelitian ini, saya ingin mengemukakan dua hal. *Pertama*, penelitian tentang praktik poligami dalam komunitas Muslim idealnya dilakukan dalam bentuk tim penelitian yang melibatkan anggota laki-laki dan perempuan. Pembelajaran saya selama melakukan penelitian adalah adanya hambatan kultural

saat pengumpulan data lapangan, terutama ketika mewawancarai perempuan atau para istri yang dipoligami. Hal ini mengingat dalam budaya masyarakat di Langsa dan mungkin juga tempat lain di Indonesia, seorang informan akan lebih terbuka dalam menyampaikan informasi kepada orang lain yang berjenis kelamin serupa. *Kedua*, penelitian dengan tema serupa perlu dikembangkan dalam cakupan area studi yang lebih luas agar menghasilkan potret yang relatif lebih utuh mengenai dampak negatif poligami. Ini penting agar hasil penelitian dengan tema ini memiliki argumentasi yang lebih meyakinkan untuk dijadikan landasan pembaharuan hukum perkawinan di Indonesia.

### Daftar pustaka

- Adnan, Gunawan. *Women and the Glorious Qur'an: An Analytical Study of Women-Related Verses of Sura An-Nisa'*. Göttingen: Universitätsdrucke Göttingen, 2004.
- Altman, Irwin dan Joseph Ginat. *Polygamous Families in Contemporary Society*. New York: Cambigde University, 1996.
- Aminah, Siti, "Cerai Gugat di Langsa: Studi tentang Faktor-faktor Cerai Gugat di Mahkamah Syar'iyah Kota Langsa pada 2010", Skripsi diajukan pada Program Studi Akhwal al-Syakhsiyah, STAIN Zawiyah Cot Kala Langsa, 2011.
- Ansor, Muhammad, Zubir dan Muhammad Abu Bakar. *Religiusitas dan Sikap atas Penerapan Syariat Islam di Kota Langsa*. Langsa: LP3M STAIN Zawiyah Cot Kala, 2010.
- Blackburn, Susan. *Women and the State in Modern Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Chin, Grace V.S. "Imagined Subjects: Polygamy, Gender and Nation in Nia Dinata's *Love for Share*", *Journal of International Women's Studies*, Vol. 13, No. 3 (Juli 2012): pp. 137-152.
- Erricker, Clive, "Pendekatan Fenomenologis", dalam *Aneka Pendekatan Studi Agama*. Jogyakarta: LKiS, 2002.
- Hoesterey, James B., "Pemasaran Moralitas: Naik, jatuh, dan Pembentukan Ulang Cap-Merek As Gym", dalam Fealy, Greg dan Sally White (ed.), *Ustadz Seleb, Bisnis Moral dan Fatwa Online: Ragam Ekspresi Islam Indonesia Kontemporer*. Jakarta, Komunitas Bambu: 2012.
- Hicks, Sarah, "The Malignd, Maltreated Madu: Female Experiences of Polygyny in Three Romantics Syair", *Indonesia and the Malay World*, 36:104 (2008): pp. 47-66. DOI: 10.1080/13639810802016521.
- Hurgronje, Snouck. *Aceh di Mata Kolonialis*. Jakarta: Yayasan Soko Guru, 1985.

- Irawan, Chandra Sabtia. *Perkawinan dalam Islam: Poligami atau Monogami?*. Yogyakarta: an-Naba, 2007.
- Khasawneh, Omar M, Abdul Hakeem Yacin Hijazi, Nassmat Hassan Salman, “Polygamy and its Impact on the Upbringing of Children: A Jordanian Perspective”, *Journal of Comparative Family Studies*, Vol 42, No. 4 (2011): 563-XVI.
- Lombard, Denys. *Kerajaan Aceh Zaman Sultan Iskandar Muda 1607-1636*. Jakarta: KPG, 2008.
- Mahmood, Saba. *Politics of Piety: The Islamis Revival and the Feminist Subject*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005.
- Mernissi, Fatima. *Beyond the Veil: Dinamika Pria Wanita dalam Masyarakat Modern*. Surabaya: Al-Fikri, 1997.
- Mernissi, Fatima. *Pemberontakan Wanita: Peran Intelektual Kaum Wanita dalam Sejarah Muslim*. Bandung: Mizan, 1999.
- Mulia, Siti Musdah. *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaharu Keagamaan*. Jakarta: Mizan, 2005.
- Nasir, Jamal JA. *The Status of Women under Islamic Law and Modern Islamic Legislation*. Leiden: Brill, 2009.
- Nurmila, Nina. *Women, Islam and Everyday Life: Renegotiation Polygamy in Indonesia*. London and Now York: Routlegde, 2009.
- Pahl, Jan, “Patterns of Money Management within Marriage”, *Journal of Social Science Policy* 9, 1980.
- Rhouni, Raja. *Secular and Islamic Feminist Critique in the Work of Fatima Mernissi*. Leiden: Brill, 2010.
- Robinson, Kathryn. *Gender, Islam and Democracy in Indonesia*. London and New York: Routlegde, 2009.
- Scott, James C. *Domination and the Art of Resistance: Hidden Transcripts*. London: Yale University Press New Haven and London, 1990.
- Vignato, Silvia, “Men Come in, Men Go Out: Single Muslim Women in Malaysia and Aceh”, *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, 18:2 (2012): pp. 239-57. DOI : 10.1080/13504630.2012.652847.
- Yamani, Maha A.Z. *Polygamy and Law in Contemporary Saudi Arabia*. New York: Ithaca Press, 2008.
- Zeitzen, Miriam Koktvedgaard. *Polygamy A Cross-cultural Analysis*. New York: Berg, 2008.

#### Dokumen Persidangan

*Banyaknya Perkara yang Diterima dan Diputus Mahkamah Syariah Langsa Perbulan*, Dokumen Mahkamah Syariah Kota Langsa, 03 Januari 2011, tidak dipublikasikan.

Berbagi suami atas nama Tuhan: pengalaman keseharian perempuan dipoligami... (Muhammad Ansor)

*Dokumen Gugatan Perceraian di Mahkamah Syariah Langsa Tahun 2010*, Nomor Register 03, 60, 78, 96, 98, 185, 117, 118, 119, 138, 140, 148, 155, 161, 201, 212, 220, dan 223.

*Dokumen Permohonan Izin Poligami di Mahkamah Syariah Langsa Tahun 2011*, Nomor Register 97.

*Dokumen Permohonan Izin Poligami di Mahkamah Syariah Langsa Tahun 2010*, Nomor Register 03.

*Faktor-faktor Penyebab Terjadinya Perceraian Perbulan di Langsa Tahun 2010*, Dokumen Mahkamah Syariah Kota Langsa, 03 Januari 2011, tidak dipublikasikan.

*Laporan Tahun 2010 Mahkamah Syariah Langsa tentang Perkara Yang Diterima*, Dokumen Mahkamah Syariah Langsa, 03 Januari 2011, tidak dipublikasikan.

#### Wawancara

Hindun (46 tahun), *Istri Pertama*, Langsa, 12, 18 November 2011.

Malizar (32 tahun), *Anak Dari Istri Kedua*, Langsa, 19 November 2011.

Mandar (52 tahun), *Istri Pertama*, Langsa, 12 November 2011.

Nurman (50 tahun), *Imam Musholla Seulalah*, di Langsa, 24 Desember 2011.

Rusniah (20 tahun), *Mahasiswa*, di Langsa, 28 November 2011.

Sodiah (44 tahun), *Istri Kedua*, Langsa, 15, 24 November 2011.

Sofi (48 tahun), *Istri Pertama*, Langsa, 28, 30, Oktober 15, 24 November 2011.

Sofyan (50 tahun), *Suami Partisipan Poligami*, Langsa, 14 November 2011.

Wati (36 tahun), *Janda Cerai Karena Poligami*, Langsa, 24 Desember 2011.

Zubir (38 tahun), *Akademisi*, di Langsa, 24 Desember 2011.

# Dari *'illah* ke *maqāṣid*: formula dinamisasi hukum Islam di era kekinian melalui pengembangan konsep *maqāṣid*

Abad Badruzaman

*Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah, LAIN Tulungagung*

*E-mail: abualitya@gmail.com*

This article has been pushed by the fact that the reading of classical texts does not involve the consciousness that the texts present not in a hollow space, but in a chamber having its own language, culture, values, social institutions and other patterns of social relations. This is a pure library study; all data sources are in the form of written materials related to the topic that has been set. Then these concepts, with the help of modern literature, are developed in line with the present context. Three things formulated in this study are: the concept of *'illah*, *maqāṣid*, and the development of *maqāṣid* concepts in order to make Islamic law remain dynamic. The content and the range of meaning of each of the five *maqāṣid* formulated by al-Syatibi can be developed due to the demands of the present context. Therefore, the development of content and range of meaning is carried out by this paper. The author put a great effort to put a number of Qur'anic verses as the guide and giver of moral messages. Themes such as religious freedom, the maintenance of natural resources from exploitation and extermination, gender equality, nourishing the generations from neglect, oppression and poverty, and must enable the common sense in all things, in the opinion of the author are able to fill all of the content as well as expand the range of concepts of *maqāṣid* in the contemporary era.

Tulisan ini mendorong kenyataan bahwa umumnya pembacaan atas teks-teks klasik masih belum melibatkan kebersadaran bahwa teks-teks itu hadir tidak di ruang hampa, melainkan di ruang yang memiliki bahasa, budaya, tata-nilai, pranata social dan pola-pola relasi kemasyarakatan lainnya. Penelitian ini bercorak *library* murni; semua sumber datanya berupa bahan-bahan tertulis yang berkaitan dengan topik yang telah ditetapkan. Tiga hal terumuskan dalam penelitian ini: konsep *'illah*, konsep *maqāṣid*, dan pengembangan konsep *maqāṣid* guna menjadikan hukum Islam tetap dinamis. Tiap-tiap *maqāṣid* dari lima *maqāṣid* yang dirumuskan al-Syatibi dapat dikembangkan konten dan jangkauan maknanya mengikuti tuntutan konteks kekinian dan kedisisinian. Pengembangan konten dan jangkauan makna itulah yang dilakukan oleh tulisan ini. Pengembangan itu sedapat mungkin penulis lakukan dengan menjadikan sejumlah ayat al-Qur'an sebagai pengarah dan pemberi pesan-moral. Tema-tema seperti kebebasan

beragama dan berkeyakinan, pemeliharaan kekayaan alam dari eksploitasi dan pemusnahan, kesetaraan gender, memelihara keturunan dari keterlantaran, penindasan dan kemiskinan, serta keharusan memfungsikan akal sehat dalam segala hal, dalam hemat penulis semua ini dapat mengisi konten serta memperluas jangkauan konsep *maqāṣid* di era kekinian.

**Keywords:** *Maqāṣid*; *Hifẓ al-dīn*; *Hifẓ al-māl*; *Hifẓ al-nafs*; *Hifẓ al-nasl*; *Hifẓ al-‘aql*

## **Pendahuluan**

Setiap pengkaji teks klasik hendaknya melibatkan “kebersadaran” dalam pengkajiannya. Yaitu kebersadaran bahwa teks-teks klasik itu merupakan produk masa lalu. Teks-teks itu hadir tidak di ruang hampa, melainkan di ruang yang memiliki bahasa, budaya, tata-nilai, pranata sosial dan pola-pola relasi kemasyarakatan lainnya. Sementara itu si pengkaji berada di masa kini dan di sini. Ada rentang waktu dan jarak antara pengkaji dan teks yang dikaji. Si pengkaji dituntut mampu mengoperasikan perangkat “kebersadaran” itu untuk menunjukkan “kekekalan” dan “kemanusiaan” teks di era kini lewat penerapan ideal-moral teks, bukan legal-spesifiknya; lewat pesan-pesan universal-humanisnya, bukan suratan-suratan formal-legalnya (Nasir: 2007, Abou El Fadl: 2003, al-Banna: 1999, Misrawi: 2008, Syahrur: 2007, Hidayat: 2004).

Teks yang akan dikaji oleh peneliti berhubungan dengan *‘illah* dan *maqāṣid*. Kebersadaran seperti disitir di paragraf sebelum ini akan dilibatkan sedemikian rupa. Dalam hal ini, kebersadaran dioperasikan guna menunjukkan bahwa hukum Islam dapat mengikuti gerak zaman dan dinamika masyarakat lewat pengembangan dan pengayaan *maqāṣid* yang terkandung dalam setiap materi hukumnya. Seraya mengapresiasi karya ulama terdahulu dalam bidang hukum Islam dengan *maqāṣid*-nya, pengembangan makna serta pengayaan materi akan diupayakan, semata-mata guna menunjukkan bahwa hukum Islam *ṣāliḥ li kull zamān wa makān*.

## **Dari ‘illah ke maqāṣid**

‘Illah

Banyak definisi untuk *‘illah*. Di antaranya: (1) Pendorong munculnya hukum (al-San’ani: 1986); (2) Nama untuk setiap sifat yang mengharuskan sesuatu secara mendesak (pasti) (Ibn Hazm: 1404); (3) Hikmah yang mendorong terbentuknya sebuah hukum. Ia merupakan

masalah yang harus diwujudkan atau disempurnakan, atau mafsadat yang harus dicegah atau dikurangi. Ia juga dapat didefinisikan sebagai sifat yang nampak lagi kokoh (*muḍabbiḥ*) dan diyakini sebagai hikmah (dari sebuah hukum) (Khudari Bik: 1988); (4) Sesuatu yang karenanya sebuah hukum terbentuk, baik pada hukum asal maupun cabang. Dikatakan pula, sesuatu yang mengharuskan terbentuknya sebuah hukum. Dikatakan juga, makna yang mendorong munculnya sebuah hukum (al-Najjar: 1997).

Pembahasan tentang 'illah dapat diringkas dalam tiga poin utama: Pembagiannya, syarat-syaratnya, dan cara mengetahuinya. *Pertama*, pembagian 'illah. 'illah dapat dibagi berdasar tiga tinjauan: berdasar *maqāṣid*-nya, berdasar kemampuannya menyampaikan pada *maqāṣid*, dan berdasar pertimbangan *syāri'* (pembuat hukum). Ada tiga macam *maqāṣid ḍarūriyāh* (primer), *ḥājjiyāh* (sekunder), dan *kamāliyah* (tertier). *Maqāṣid ḍarūriyāh* adalah sesuatu yang harus ada demi terwujudnya kemaslahatan agama dan dunia. Jika ia tidak ada, kemaslahatan dunia tidak akan tegak. Bahkan kehidupan ini akan sirna serta kebaikan akhirat tidak akan tercapai tanpanya. *Maqāṣid ḍarūriyāh* ada lima: *ḥifẓ al-dīn* (memelihara agama), *ḥifẓ al-nafs* (memelihara jiwa), *ḥifẓ al-nasl* (memelihara keturunan), *ḥifẓ al-māl* (memelihara harta), dan *ḥifẓ al-'aql* (memelihara akal).

Sedangkan *maqāṣid ḥājjiyāh* adalah sesuatu yang diperlukan untuk memberi keluasan atau menghilangkan kesempitan yang pada umumnya menimbulkan kesulitan dan kesusahyang diiringi tidak tercapainya sesuatu yang dituntut. Jika sesuatu dari *maqāṣid ḥājjiyāh* ini diabaikan maka si seseorang secara umum akan masuk dalam kesulitan dan kesusahan, walaupun tidak sampai pada kegagalan dalam menunaikan tugasnya. *Maqāṣid ḥājjiyāh* berlaku dalam bidang ibadat, adat, mu'amalat, dan *jināyāt*.

Adapun *maqāṣid kamāliyāt* adalah kebiasaanyang baik dan indah (*maḥāsīn al-'ādāt*). *Maqāṣid kamāliyāt* pada cabang ibadat antara lain bersuci dan berhias yang tidak berlebihan, pada cabang adat seperti adab makan-minum, pada cabang mu'amalat seperti larangan jual-beli najis, dan pada cabang *jināyāt* seperti larangan membunuh wanita dan anak-anak dalam perang.

Sedangkan 'illah berdasar kemampuannya menyampaikan pada *maqāṣid* terbagi menjadi lima: *Pertama*, 'illah yang benar-benar menyampaikan pada *maqāṣid*, seperti pada jual-beli yang sah dan terlaksana. *Kedua*, 'illah yang diduga kuat menyampaikan pada *maqāṣid*, seperti

pada *qiyās*. Dua macam *'illah* ini (no. 1 dan 2) disepakati dapat digunakan dalam proses penelusuran dalil. *Ketiga*, *'illah* yang diragukan dapat menyampaikan pada *maqāṣid*. Dalam arti kemungkinan dapat atau tidaknya menyampaikan pada *maqāṣid*sama. Seperti pada *ḥadd* minum *kehamr*. *Keempat*, *'illah* yang secara prasangka lemah (*waḥm*) dapat menyampaikan pada *maqāṣid*, seperti menikah dengan wanita yang sudah tidak mungkin hamil. Dua macam *'illah* ini (no. 3 dan 4) diperselisihkan boleh tidaknya dijadikan dasar penelusuran dalil. Namun menurut jumhur boleh. *Kelima*, *'illah* yang sudah pasti tidak dapat menyampaikan pada *maqāṣid*, seperti menunjuk anak dari seorang wanita dari suku tertentu (sebut saja Papua) sebagai anak seorang pria dari suku lain (sebut saja Aceh) yang diketahui secara pasti keduanya tidak pernah bertemu (Khudari Bik: 1988).

Terakhir *'illah* berdasar pertimbangan *Syārī'*. Semua hukum yang ditetapkan *Syārī'* terhadap perbuatan *mukallaḥ* tidak dapat dipisahkan dari *'illah*-nya. *'illah* itu sendiri terkait erat dengan kemaslahatan *mukallaḥ*. Hanya saja, di antara *'illah* itu ada yang dapat diketahui, ada pula yang tidak dapat ditelusuri. Hukum-hukum yang *'illah*-nya tidak dapat diketahui dinamai *ahkām ta'abbudiyah* (hukum *ta'abbud* murni). Sejauh yang dapat dikatakan tentang hukum model ini adalah ia ditetapkan Allah demi satu kemaslahatan yang hanya diketahui-Nya (Khudari Bik: 1988, Khallaf: 1968).

*Kedua*, syarat-syarat *'illah*. Seperti telah disinggung, *'illah* itu harus *ḡubūr* dan *indibāf* (jelas dan kokoh/kuat), karena ia merupakan “tanda pengenalan” hukum. Ia juga harus *munāsabah* (relevan) dengan hukumnya. Karena itu ia harus berupa hikmah dari penetapan hukum atau sesuatu yang diduga kuat sebagai hikmah (Khudari Bik: 1988).

*Ketiga*, cara mengetahui *'illah*. Ada beberapa jalan untuk mengetahui *'illah*: (1) adanya *ijma'* bahwa sifat tertentu merupakan *'illah*; (2) adanya nash, baik nash *ṣarīḥ* (eksplisit) maupun yang tidak *ṣarīḥ* (implisit), (3) dengan cara *sibr wa taqṣīm*. Yang dimaksud dengan *sibr wa taqṣīm* adalah menghimpun (mendata) sifat-sifat yang mungkin menjadi *'illah* hukum, lalu menyisihkan sebagiannya karena ada petunjuk bahwa yang disisihkan itu tidak mungkin menjadi *'illah* (Khudari Bik: 1988, Khallaf: 1968).

Hingga di sini dapat dikatakan bahwa *'illah* adalah pendorong utama atau motif kuat bagi munculnya sebuah hukum, atau hikmah nyata yang mendorong terbentuknya sebuah hukum. Posisi *'illah* dalam hubungan segi-tiga: hukum-*'illah*-*maqāṣid*, berada di awal. Sementara,

*maqāṣid* akan dibahas di akhir. Maka, jika 'illah yang berada di awal merupakan faktor “pemicu” lahirnya sebuah hukum, *maqāṣid* yang berada di ujung merupakan tujuan akhir yang kepadanya hukum mengarah. Ambil hukum keharaman *ḵhamr* sebagai misal. *Iskār* (memabukkan) berada di awal dan mendorong lahirnya keharaman *ḵhamr* yang memang memabukkan. Sedang *ḥifẓ al'aql* berada di akhir sebagai tujuan (*maqṣad*, jamak: *maqāṣid*) dari keharaman *ḵhamr*.

### ***Maqāṣid***

Hukum (syariat) dibuat sepenuhnya demi kemaslahatan hamba di dunia dan akhirat. Hal ini disiratkan antara lain QS al-Anbiyā'/21: 107, al-Mā'idah/5: 6, al-Ankabūt/29: 45, al-Hajj/22: 28, 39; al-Baqarah/2: 179, 190; dan lainnya. Ayat-ayat ini dan ayat-ayat lain yang senafas menunjukkan bahwa hukum Allah tidak dibuat kecuali untuk mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Hal ini berlaku bukan hanya pada “hukum-hukum induk” saja, tetapi juga pada “hukum-hukum turunan” yang muncul belakangan lewat prosedur *qiyās* atau lainnya.

Dengan kata lain, setiap aturan-hukum muncul karena terdorong oleh satu 'illah dan dirancang serta diproyeksikan untuk mewujudkan satu tujuan: kemaslahatan. Dalam kajian hukum Islam, tujuan ini dinamai *maqāṣid al-syarīah* (selanjutnya disebut *maqāṣid*). Maka perlu dipastikan dulu secara definitif apa itu *maqāṣid* yang kepadanya hukum tertuju.

Sebelum mendefinisikan *maqāṣid*, penulis terlebih dahulu menunjukkan makna syariah itu sendiri. Syariah adalah perintah dan larangan Tuhan yang berkaitan dengan tindakan-amali manusia. Syariah berbeda dengan aqidah yang merupakan perintah dan larangan Tuhan yang berhubungan dengan keimanan, yakni keyakinan hati tentang hakikat-hakikat gaib dan cabang-cabangnya sebagaimana diberitakan agama. Dengan begitu, *maqāṣid* terutama tertuju pada hukum-hukum yang berhubungan dengan tindakan-amali, bukan yang berhubungan dengan keimanan. Dalam kerangka pemahaman inilah kajian-kajian tentang *maqāṣid* pada umumnya digunakan.

Dari paparan ini, *maqāṣid* dapat didefinisikan sebagai *gāyah* (tujuan) yang untuknya hukum-hukum syariat dibuat, baik hukum-hukum “induk” maupun hukum-hukum “cabang”. Tujuan itu diyakini menjamin keberlangsungan hidup manusia diliputi kebaikan dan kemaslahatan

(al-Najjar: 2008, al-Fasi: 2011). Karena setiap hukum yang ditetapkan memiliki satu tujuan yang hendak direalisasikan, maka sebanyak hukum yang ditetapkan sebanyak itu pula tujuan yang hendak direalisasikan. Namun dari sekian banyak tujuan itu, pastilah ada satu tujuan utama dan tertinggi.

Untuk mengetahui apa tujuan utama dan tertinggi dari syariat perlu diketahui terlebih dulu apa tujuan hakiki dari penciptaan manusia itu sendiri. Dari QS al-Baqarah/2: 30 dan al-Zāriyyāt/51: 56 dapat diketahui bahwa tujuan dari penciptaan manusia adalah menegakkan *khiṭāfah* dan menunaikan *‘ibādah*. Yakni mengelola dan memakmurkan bumi demi kebaikan para penghuninya, serta melakukan pengabdian pada-Nya dengan menempuh jalan yang dapat menjadikan hidup lebih saleh dan bermartabat, baik pada level individu maupun sosial. Jika tujuan syariat dipadukan dengan tujuan penciptaan, maka *maqāṣid* utama dan tertinggi dari syariat Islam adalah memberdayakan manusia meraih kebaikan dan kemaslahatan dengan memerankan tugas *khiṭāfah* dan *‘ibādah* (al-Najjar: 2008). Namun demikian, fokus tulisan ini adalah *maqāṣid* syariat saja, tidak termasuk *maqāṣid* penciptaan.

Jika *maqāṣid* nyata adanya, lalu bagaimana cara mengetahuinya? Bagaimana diperoleh keyakinan atau dugaan kuat bahwa hukum tertentu ditetapkan demi tujuan tertentu? Berikut pembahasan tentang hal itu. Sekurangnya ada empat cara mengetahui *maqāṣid*:

*Pertama*, berdasar perintah Allah. Setiap perintah Tuhan—baik perintah mengerjakan atau pun perintah meninggalkan—pasti melahirkan hukum syar’i. Kepastian ini menjadi jalan untuk mengetahui tujuan dari hukum yang ditetapkan berdasar perintah Tuhan itu. Dengan kata lain, seorang peneliti *maqāṣid* dapat mengetahui bahwa *maqāṣid* itu benar-benar ada di balik sebuah hukum begitu ia memastikan bahwa benar-benar ada perintah Tuhan menyangkut hukum tersebut. Singkatnya, adanya perintah Tuhan merupakan kepastian adanya *maqāṣid*.

*Kedua*, penjelasan nash al-Qur’an dan hadis. Dalam al-Qur’an dan hadis terdapat banyak penjelasan mengenai *maqāṣid*. Memang penjelasan-penjelasan itu tidak mencakup semua *maqāṣid*. Tingkat kepastiannya juga bertingkat; ada yang meyakinkan ada pula yang meragukan. Hanya saja secara umum penjelasan-penjelasan itu dapat dijadikan jalan mengetahui *maqāṣid*. Setidaknya dapat menjadi pengarah-pembantu dalam menentukan *maqāṣid*.

QS. al-Mā'idah/5: 32 dapat dijadikan sampel nash al-Qur'an yang secara tegas menentukan *maqāṣid* dari sebuah hukum. Ayat ini dengan jelas memberi petunjuk bahwa tujuan dari *qishāsh* adalah mencegah terjadinya pembunuhan. Sementara itu QS al-Baqarah/2: 193 memberi petunjuk tentang *maqāṣid* sebuah hukum, hanya saja tingkat kepastiannya tidak sekuat QS al-Mā'idah/5: 32, seakan menyisakan ruang bagi penafsiran lain (al-Najjar: 2008).

*Ketiga*, lewat proses induksi (*istiqrā'*). Memang semua hukum syariat ditetapkan demi mewujudkan *maqāṣid*. Hanya saja tidak semua hukum dapat diketahui *maqāṣid*-nya secara mudah lewat nash. Dari sini metode *istiqrā'* menjadi salah satu jalan penting untuk mengetahui *maqāṣid*. Di antara bentuk *istiqrā'* adalah meneliti sejumlah hukum yang berada dalam satu rumpun. Misalnya rumpun harta. Dalam rumpun ini akan terpantau bahwa *maqāṣid* bersamanya adalah terwujudnya *takaḥful ijtimā'i* (solidaritas sosial) (al-Najjar: 2008).

*Keempat*, praktik-amali Nabi. Perbuatan Nabi Saw. yang dapat dijadikan dalil bagi hukum syara' adalah perbuatan beliau yang termasuk dalam *taṣarruḥat nabawiyah-tablīgiyah* (tindakan terkait kenabian yang harus disampaikan pada umat). Maka tidak termasuk perbuatan beliau yang bersifat naluriah seperti kecenderungan beliau pada salah satu macam makanan. Di antara perbuatan Nabi Saw. yang dapat menuntun pada *maqāṣid* adalah bahwa beliau mengunjungi para sahabat di rumah mereka. Dari kunjungan-kunjungan itu dapat diketahui bahwa *maqāṣid*-nya adalah memperkuat jalinan persaudaraan di antara kaum Muslim. Diriwayatkan pula beliau mengunjungi tetangganya seorang Yahudi yang sakit. Beliau juga berdiri dengan khushyuk saat jenazah seorang Yahudi lewat. Dari dua kejadian ini dapat dipetik *maqāṣid* yaitu memuliakan manusia (*takrīm dzāt basyariyah*) apa pun agamanya (al-Najjar: 2008).

### **Dinamisasi hukum Islam melalui pengembangan konsep *maqāṣid***

Seperti telah disinggung, seluruh ajaran Islam diyakini para pemeluknya *ṣāliḥ lī kull ḡamān wa makān*. Keyakinan ini perlu dibuktikan juga pada bidang hukum (syariah). Lima dasar *maqāṣid* yang dirumuskan al-Syatibi merupakan salah satu prestasi terpenting ulama Muslim dalam bidang tersebut. Konsep *maqāṣid* merupakan upaya nyata al-Syatibi menjadikan hukum Islam *ṣāliḥ lī kull ḡamān wa makān*. Pengkajian hukum Islam berwawasan *maqāṣid* membukakan pemahaman bahwa mempelajari dan menguasai hukum Islam memang penting. Tetapi

lebih penting lagi memahami tujuan atau kemaslahatan yang hendak dicapai oleh setiap rumusan hukum. Wawasan *maqāṣid* membukakan pemahaman bahwa hukum Islam hadir tidak di ruang hampa, melainkan di ruang yang memiliki bahasa, budaya, tata-nilai, pranata sosial dan pola-pola relasi kemasyarakatan lainnya. Wawasan *maqāṣid* meneguhkan jargon *al-naṣṭalbiyatun li al-wāqī'* (teks; ajaran; hukum, lahir dalam rangka merespon tuntutan realitas dengan segala dinamika dan kandungannya).

Jika ulama terdahulu telah berhasil merumuskan konsep *maqāṣid* sebagai buah keseriusan mereka mengkaji hukum Islam, maka di antara tugas para pengkaji hukum Islam sekarang adalah melakukan pengembangan atau penambahan konten terhadap konsep lima *maqāṣid* utama seperti yang telah dirumuskan al-Syatibi. Berikut penjelasan singkat masing-masing dari lima *maqāṣid* utama serta pengembangan atau konten apa saja yang mungkin dimasukkan ke dalam masing-masing dari lima *maqāṣid* itu.

### ***Hifẓ al-dīn***

*Maqāṣid* terbesar dan tertinggi adalah *hifẓ al-dīn* (memelihara agama). Arti “memelihara agama” adalah mempersembahkan penghambaan hanya untuk Allah; tidak ada sekutu baginya. *Maqāṣid hifẓ al-dīn* dibangun di atas dua pilar: *Pertama*, memelihara apa yang dapat menegakkan rukun-rukun agama dan meneguhkan kaidah-kaidahnya, dan *kedua*, memelihara agama dengan menolak apa yang merusak agama atau diprediksi kuat dapat merusak agama (al-Syatibi: 1997)

Seperti terlihat, *maqāṣid* ini berkisar pada agama sebagai ajaran yang berorientasi pada penghambaan pada Tuhan, dan upaya penolakan serta perlindungan terhadap segala hal yang dapat merusak kemurnian dan keagungan agama. Tentu ini merupakan upaya ulama klasik yang harus diapresiasi sebagai upaya mereka menggali pesan-moral atau maksud tertinggi di balik hukum yang telah ditetapkan-Nya. Namun, dalam konteks kekinian, apresiasi itu antara lain dalam bentuk pengembangan atau pengayaan konten atas apa yang telah dirumuskan ulama klasik tersebut. Hemat penulis, tujuan *hifẓ al-dīn* dapat diperkaya di antaranya dengan menelusuri ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara tentang *dīn* (agama). Dari penelusuran itu akan diperoleh apa saja yang dikehendaki al-Qur'an ketika mengintrodukir term agama. Tentu saja tidak semua ayat yang memuat term *dīn* mengusung *maqāṣid* termaksud. Setidaknya

QS. al-Baqarah/2: 256, al-Kāfirūn/109: 6 dan al-Mā'ūn/107: 1-7 dapat dijadikan landasan bagi pengembangan *maqāṣid ḥifẓ al-dīn*.

QS. al-Baqarah/2: 256, seperti kata Sayyid Qutb, mengandung penghargaan Tuhan atas manusia menyangkut kehendak, pemikiran dan perasaan mereka. Dalam urusan yang berhubungan dengan masalah keyakinan dan pilihan jalan hidup, Tuhan menyerahkannya kepada mereka. Kelak mereka akan memetik hasil buah keyakinan dan amal yang mereka tempuh berdasar pilihan-bebas. Inilah karakter paling utama dari kebebasan manusia. Kebebasan beragama, tegas Qutb, merupakan hak manusia paling asasi yang dengannya manusia layak disebut manusia (*insān*). Merampas hak ini sama dengan merampas kemanusiaan (*insāniyah*) manusia (Qutb: 1990). Kebebasan berkeyakinan dan beragama seperti diakui dan dihormati al-Qur'an dapat memperkaya *maqāṣid ḥifẓ al-dīn*.

Kebebasan beragama seperti digariskan QS. al-Baqarah/2: 256 juga dikuatkan QS. al-Kāfirūn/109: 6. Terlepas dari konteks awal yang melatari turunnya surat ini, yang jelas pesan-moralnya mengukuhkan kebebasan beragama yang dapat memperkaya atau mengembangkan konten *maqāṣid ḥifẓ al-dīn* (Madjid: 2000, Munawar-Rachman: 1998, Rakhmat: 2006, Shihab: 1998, Masduqi: 2011).

Terakhir QS al-Mā'ūn/107: 1-7. Surah al-Mā'ūn dapat mengembangkan cakupan *maqāṣid ḥifẓ al-dīn*, yaitu memelihara agama dari tindakan yang bertolak belakang dengan pesan-moral dan ajaran sosial agama. Di antara tindakan kontra pesan-moral agama sebagaimana disebut Surah al-Mā'ūn adalah menelantarkan anak yatim, mengabaikan kaum miskin, mengerjakan shalat secara serampangan dan asal-asalan, serta enggan mengulurkan bantuan kepada sesama yang membutuhkan. Para pelaku tindakan kontra pesan-moral agama itu oleh Surah al-Mā'ūn disebut pendusta agama. Maka, di antara bentuk *ḥifẓ al-dīn*, berdasar Surah al-Mā'ūn, adalah menghindari segala tindakan yang pelakunya dapat dicap pendusta agama (al-Gazali: 2005).

### ***Ḥifẓ al-māl***

*Ḥifẓ al-māl* bukan hanya memelihara harta milik pribadi dari pelanggaran terhadapnya, tetapi juga memelihara harta milik umum dari pemusnahan dan eksploitasi tak terkendali yang mengancam keseimbangan lingkungan dan kelestarian hayati. Harta milik umum yang harus

dipelihara keseimbangan dan kelestariannya adalah kekayaan lingkungan berupa laut dengan segala kekayaan yang dikandungnya, hutan dengan segala keragaman flora serta fauna di dalamnya, kekayaan bawah-tanah dengan segala sumber daya mineral yang dikandungnya. Tegasnya, *maqāṣid ḥifẓ al-māl* juga seharusnya meliputi kewajiban memelihara sumber daya alam yang menjadi milik bersama. Makna ini diisyaratkan antara lain oleh QS. al-Rūm/30: 41, al-Gāsyiyah/88: 17-20, al-Nahl/16: 6, 66, al-Anʿām/6: 99, 141, Sabāʿ/34: 15-17, al-Māʿidah/5: 95.

Perhatian terhadap kekayaan lingkungan serta kelestariannya juga ditemukan dalam banyak Sunnah Nabi Saw. Sebagai contoh sederhana, hadis melarang kencing dan buang air besar di perairan yang tidak mengalir, di jalan, di bawah pohon, dan di sungai. Sunnah juga menegaskan apa yang dinyatakan al-Qurʿan tentang larangan berburu dan menebang pepohonan saat menunaikan haji dan umrah. Perhatian Sunnah terhadap kelestarian flora juga jelas terlihat pada hadis ini, “Barangsiapa menebang pohon sidrah, Allah akan memasukkan kepalanya ke dalam neraka” (HR. Abū Dāwud). Juga hadis ini, “Tidaklah seorang Muslim menanam tanaman melainkan apa yang dimakan darinya menjadi sedekah baginya, apa yang dicuri darinya menjadi sedekah darinya, dan apa yang diambil oleh seseorang darinya menjadi sedekah baginya sampai hari kiamat” (HR. Muslim). Sedangkan perhatian Sunnah terhadap kelestarian fauna terlihat antara lain dalam hadis ini, “Barangsiapa membunuh burung pipit secara sia-sia, maka burung itu akan mengadu kepada Allah di hari kiamat dengan berkata, ‘Ya Tuhan, sesungguhnya Si Fulan telah membunuhku dengan sia-sia. Ia tidak membunuhku demi kemanfaatan’” (HR. Ahmad dan al-Nasaʿi) (al-Qaradawi: 1997).

Maka, kajian hukum Islam tentang hak dan kewajiban menyangkut harta hendaknya berwawasan lingkungan dalam arti mikro dan makro secara menyeluruh dan terpadu. Bukan *melulu* tentang harta-milik pribadi dengan segala hak yang melindunginya.

### ***Ḥifẓ al-nafs***

Sebagai salah satu *maqāṣid*, *ḥifẓ al-nafs* berarti menyediakan segala hal yang membuat diri manusia kuat dan eksis serta menolak segala hal yang membuat diri manusia lemah dan punah. *Ḥifẓ al-nafs* hendak menjadikan diri manusia berada dalam keadaan seideal mungkin yang menjadikannya mampu menjalankan tugasnya. Cukup banyak ayat yang memperkuat

*ḥifẓ al-nafs*. Namun ayat-ayat itu dapat disimpulkan dalam QS. al-Baqarah/2: 195: "...dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan" (al-Najjar: 2008).

"Diri manusia" adalah hakikat dirinya yang mencakup sisi materi yakni jasmani, dan sisi maknawi yakni ruh. *Ḥifẓ al-nafs* tertuju pada diri manusia dengan dua sisinya itu, agar mereka sanggup menjalankan titah *kebilāfah*. Tugas *kebilāfah* menuntut totalitas diri manusia; jasad dan ruhnya, jasmani dan ruhaninya. Maka *ḥifẓ al-nafs* harus meliputi dua sisi tersebut, yaitu segala upaya yang menjadikan manusia kuat seutuhnya; materil dan maknawi, jasad dan ruh, jasmani dan ruhani.

Dalam konteks kekinian, term *nafs* harus diperkaya cakupan maknanya. Bukan hanya *nafs* dalam arti totalitas yang meliputi sisi jasad dan sisi ruh, sisi materil dan sisi maknawi, tetapi juga *nafs* yang meliputi gender: pria dan wanita, laki-laki dan perempuan. Dalam hal ini, pengembangan cakupan makna *nafs* dapat dielaborasi di antaranya dari QS. al-Nisā'/4: 1 dan al-A'rāf/7: 98, 189. Dari ayat-ayat ini dan ayat lain yang sepadan maknanya dapat dikembangkan cakupan *ḥifẓ al-nafs* tentang kesetaraan gender. Kajian-kajian hukum Islam dewasa perlu berwawasan gender yang ramah perempuan. Maka kajian *maqāṣid ḥifẓ al-nafs* menjadi kajian hukum Islam yang tersinari oleh wawasan bahwa laki-laki dan perempuan sejatinya merupakan *nafs wāḥidah* (satu jiwa). Dari sini, segala bentuk penindasan, diskriminasi, dan pandangan minor terhadap kaum perempuan sesungguhnya bertentangan dengan *maqāṣid ḥifẓ al-nafs* (al-Ghazali: 1990, Jawad: 1998, Asghar: 2003; Husein: 2002).

### **Ḥifẓ al-nasl**

Selama ini pembahasan tentang *ḥifẓ al-nasl* (memelihara keturunan) berkisar anjuran menikah (QS. al-Nisā'/4: 3), anjuran memperbanyak keturunan, dorongan untuk tidak menempuh hidup membujang, pengharaman membunuh anak-anak dan aborsi (QS. al-Isrā'/17: 31, al-Mumtahanah/60: 12), ancaman tegas terhadap klaim atau penolakan keturunan yang tidak berdasar (QS. al-Aḥzāb/ 33 :5), pengharaman zina (QS. al-Isrā'/17: 32, al-Nūr/24: 2), pengharaman hubungan sejenis (homoseks dan lesbi), dan pengharaman menuduh berbuat zina (QS. al-Nūr/24: 23). Cabang-cabang pembahasan ini dapat disimpulkan dalam satu kata: Nikah. Dengan kata lain, dalam kajian *maqāṣid* lama, *ḥifẓ al-nasl* selalu berujung pada pembahasan tentang nikah dengan segala cabang permasalahannya.

Dalam konteks kekinian *ḥifẓ al-nasl* dapat diperluas jangkauan makna dan ruang lingkup kontennya. Bukan hanya dalam arti memelihara keturunan dengan memperjelas kedudukan nasab lewat pernikahan sah, tetapi juga memelihara keturunan (anak-anak) dari keterlantaran, kemiskinan, penindasan, eksploitasi dan sebagainya. Perluasan wilayah serta jangkauan *ḥifẓ al-nasl* ini dapat dikembangkan dari ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara tentang anak, kemudian dilakukan kontekstualisasi dengan *melongok* pola-perilaku kehidupan modern dalam memperlakukan dan memposisikan anak.

Dengan perluasan makna tersebut, maka kajian tentang *ḥifẓ al-nasl* dapat meliputi pembahasan tentang perlunya perhatian dan perlindungan terhadap anak yatim, anak-anak terlantar, dan anak-anak dengan kebutuhan khusus. Singkat kata, dalam setiap kajian hukum Islam yang ber-*maqāṣid ḥifẓ al-nasl*, maka wacana yang dikembangkan bukan hanya seputar keharusan memelihara keturunan dengan menjamin kejelasan garis nasabnya lewat lembaga pernikahan, tetapi juga hendaknya meliputi pembahasan tentang keharusan memelihara keturunan dari keterlantaran, kemiskinan, penindasan, eksploitasi dan sebagainya.

### ***Ḥifẓ al-'aql***

Dengan akal manusia mengenal Tuhan. Karena akal Tuhan menyeru dan memberi titah kepada mereka. Tanpa akal manusia turun martabatnya ke level lebih rendah dari binatang. Tanpa kendali akal akan muncul dari manusia beragam rupa kejelekan, dosa, kejahatan, dan kenistaan, bahkan yang tidak pernah muncul dari binatang sekali pun. Karena akal merupakan anugerah Tuhan paling berharga bagi manusia, maka Tuhan menyuruh mereka melakukan segala yang dapat menjamin keselamatan dan perkembangan akal seperti memupuk diri dengan ilmu-pengetahuan, dan di saat sama melarang mereka melakukan segala yang merusak akal atau memperlemah kekuatan dan potensinya seperti mengkonsumsi minuman memabukkan (*ḥamr*) dan narkoba (*mukḥaddirāt*).

Sejauh ini *ḥifẓ al-'aql* selalu dikaitkan dengan keharaman mengkonsumsi *ḥamr* dan sebagainya yang menimbulkan kerusakan akal serta kebobrokan masyarakat. Singkat kata, untuk memelihara akal maka langkah yang harus dilakukan adalah menghancurkan segala sesuatu yang memabukkan, mencegah orang meminumnya, dan menghukum orang meminumnya.

Pengembangan *hifẓ al-'aql* perlu dilakukan di antaranya dengan menelusuri pesan-moral al-Qur'an tentang akal lewat kajian atas ayat-ayat yang mengintrodusir term akal dengan segala bentuk dan penekanan maknanya. Sekilas dapat dikatakan di sini bahwa makna *hifẓ al-'aql* selain memelihara akal dari *muskirāt* dan *mukhadirāt*, juga menjadikannya pengarah, pemandu, dan pengendali bagi rasionalitas (*'aqlāniyah*). Dari sini, *hifẓ al-'aql* lebih mengarah pada keharusan memfungsikan akal-sehat dalam segala sikap, laku dan ucapan. Termasuk dalam kerangka makna ini, menjauhi segala perilaku yang bertolak belakang dengan tuntutan *'aqlāniyah* seperti tindakan bodoh yang menihilkan peran akal-sehat (*jāhiliyah*), fanatisme kebangsaan (*'as}abiyah*), fanatisme golongan (*tā'ifiyah*), dan fanatisme kesukuan (*'irqiyah*).

Di antara karaktersitik al-Qur'an paling menonjol adalah seruan dan apresiasinya terhadap akal. Al-Qur'an terbukti telah menyeru, baik langsung atau pun tidak langsung, implisit maupun eksplisit, secara global atau pun terperinci, untuk menghargai akal dan menjadikannya sebagai rujukan penting. Sedemikian intensifnya seruan al-Qur'an sehingga ia mengulang-ulang seruan itu, hal mana menunjukkan betapa akal dalam pandangan al-Qur'an memiliki kedudukan tinggi dan mulia. Dalam rangka menegaskan kedudukan akal tersebut, al-Qur'an menggunakan bermacam term yang memiliki makna serupa atau menunjuk padanya, seperti *tafakkur*, *qalb*, *fu'ād*, *lubb*, *naẓar*, *'ilm*, *tadhakkur*, *rushd*, *hikmah*, *fiqh*, *ra'y*, dan term-term lain yang maknanya berkisar seputar fungsi akal dengan berbagai keragaman sub-makna serta cakupannya.

Dari penelusuran terhadap ayat-ayat *naẓar* misalnya, diperoleh kesimpulan bahwa al-Qur'an menyeru manusia untuk menggunakan penalaran, yaitu proses berpikir logis dan sistematis untuk membentuk dan mengevaluasi suatu keyakinan. *Naẓar* yang dikehendaki ayat-ayat *naẓar* bukan sekadar melihat sesuatu tanpa melibatkan rasa dan pikiran, melainkan pengamatan berkesadaran dan bertujuan, yakni menangkap hakikat di balik apa yang diamati.

Pada banyak tempat, dan dalam hampir semua surat, al-Qur'an menyeru untuk memfungsikan akal dan menggunakannya agar sampai pada keimanan akan keagungan serta keesaan Allah. Dari penelitian terhadap ayat-ayat *'aql* diperoleh kesimpulan bahwa akal yang sehat adalah akal yang dapat membawa pemiliknya mengikuti jalan Tuhan, dan barangsiapa mengikuti jalan Tuhan maka ia telah menelusuri jalan surga. Seruan penggunaan akal dalam al-Qur'an semakin kuat dengan adanya kata-kata lain yang semakna dengan akal seperti *lubb*, *fu'ād*, *hijr* dan lainnya yang juga diperintah untuk difungsikan.

Sementara itu, dari kajian atas ayat-ayat *tafakkur* diperoleh kesimpulan bahwa objek yang harus menjadi fokus pemikiran manusia mencakup banyak hal; mulai dari hal-hal yang menyangkut diri manusia sendiri, penciptaan semesta, pribadi Nabi Muhammad Saw., kedudukan al-Qur'an, hukum, bahkan makhluk lain seperti binatang.

Demikian, *naẓr*, *'aql* dan *fikr* adalah tiga dari banyak term yang digunakan ketika menyeru dan menyentuh akal, pikiran dan nalar manusia, agar mereka menggunakannya dalam memandang, memahami dan meyakini sesuatu, tidak terkecuali dalam urusan keimanan. Makna-makna ini, hemat penulis, dapat dijadikan materi pengembangan *maqāṣid ḥifẓ al-'aql*.

## **Penutup**

Ulama terdahulu memiliki jasa amat berharga dalam bidang kajian hukum Islam. Ilmu usul fikih, fikih, *'illah*, *ḥikmah al-tashrī'*, dan ilmu *maqāṣid* merupakan beberapa di antara banyak jasa ulama terdahulu dalam bidang ini. Ilmu *maqāṣid* misalnya, merupakan hasil dari pembacaan yang teliti, mendalam, sungguh-sungguh dan berkesinambungan atas teks-teks agama berwatak hukum. Oleh mereka, teks-teks itu dipetakan hubungannya satu sama lain; mana yang global mana yang terinci, yang umum mana yang khusus, mana *nāsikh* mana *mansūkh*, dan seterusnya. Dipetakan pula hubungannya dengan teks-teks lain yang tidak berwatak hukum seperti teks-teks akidah-keimanan dan akhlak.

Oleh karena waktu terus bergulir, zaman terus berganti, dan manusia yang berada dalam arus waktu dan kisaran zaman itu terus berdinamika, maka pencapaian-pencapaian ulama terdahulu itu harus terus dikaji guna dilakukan pengembangan cakupan dan pengayaan materi yang memungkinkan hukum Islam dapat merespon dan mengayomi perkembangan zaman dengan segala dinamika yang dikandungnya. Makalah ini, dengan segala keterbatasan dan kementahannya berupaya melakukan pengembangan dan pengayaan termaksud. Tentu saja dengan niatan menjadikan hukum Islam tetap bertahan dan sanggup merespon tantangan zaman lewat pengembangan *maqāṣid*-nya.

## **Daftar Pustaka**

Jamal, Al-Banna, *Nabw al-Fiqih Jadid*. Cairo: Darul Fikr al-Islami, 1999, (terj. Hasibullah Satrawi dan Zuhairi Misrawi, *Manifesto Fiqih Baru, Memahami Diskursus al-Qur'an*). Jakarta: Penerbit Erlangga, 2008.

- Bik, Muhammad al-Khudari. *Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Fikr, 1988.
- Engineer, Asghar Ali. *The Qur'an Women and Modern Society* (terj. Agus Nuryatno: *Pembebasan Perempuan*). Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Khaled M. Abou, Al-Fadl. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, Oxford: Oneworld Publications. 2003 (terj. R. Cecep Lukman Yasin, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*). Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004.
- 'Allal, Al-Fasi. *Maqāṣid al-Syarāḥ al-Islāmiyah wa Makārimuhā*. Cairo: Dār al-Salām, 2011.
- Muhammad, Al-Ghazali. *Nahw Tafsīr Mawḍū'ī lī Suwar al-Qur'ān al-Karīm*, Kairo: Dār al-Syurūq, cet. VIII, 2005.
- Muhammad, Al-Ghazali. *Qaḍāyā al-Mar'ah, Bayna al-Taqālīd al-Rākīdah wa al-Wāfīdah*, Kairo: Dār al-Syurūq, cet. II, 1990.
- Isma'il, Al-Hasani. *Nazriyah al-Maqāṣid 'Ind al-Imām Muḥammad al-Tāḥir bin 'Asyūr*. Virginia: al-Ma'had al-Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1995.
- Hazm, 'Ali bin Ahmad Ibn. *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Cairo: Dār al-Hadīth, 1404 H.
- Hidayat, Komaruddin. *Menafsirkan Kebenda Tuhan*. Jakarta: Teraju, 2004.
- Jawad, Haifaa A. *The Rights of Women in Islam, An Authentic Approach*. London: MacMillan Press Ltd., 1998.
- Khallaf, 'Abdul Wahhab. *Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Cairo: Maktabah al-Da'wah al-Islāmiyah, cet. VIII, 1968.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2000.
- Madjid, Nurcholish. *Pintu-pintu Menuju Tuhan*, Jakarta: Paramadina, cet. VIII, 2008.
- Masduqi, Irwan. *Berislam Secara Toleran*. Bandung: Mizan, 2011.
- Muhammad, Husein. *Fiqh Perempuan Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: LKiS, 2002.
- Munawar-Rachman, Budhy, et. al. *Atas Nama Agama*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1998.
- 'Abdul Majid, Al-Najjar. *Maqāṣid al-Sharī'ah bi' Ab'ād Jadīdah*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2008.
- Taqiyuddin Ibn, Al-Najjar. *Syarḥ al-Kaukab al-Munīr*. Tp.:Maktabah al-'Abīkan, 1997.
- Nashir, 'Imarah. *Al-Lughab wa al-Ta'wīl*. Beirut: Dār al-Fārābī, 2007.
- Yusuf, Al-Qaradawi. *Al-Sunnah Mas'ḍaran li al-Ma'rifah wa al-Ḥaḍārah*. Kairo: Dār al-Syurūq, 1997.
- Qutb, Sayyid. *Fī Zilāl al-Qur'ān*. Cairo: Dār al-Shurūq, 1990.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Islam dan Pluralisme: Akhlak al-Qur'an Menyikapi Perbedaan*. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2006.

Muhammad bin Ismail, Al-San'ani. *Uṣūl al-Fiqh (Ijābah al-Sā'il Sharḥ Bughyah al-Āmil*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1986.

Shihab, Alwi. *Islam Inklusif, Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*. Bandung: Mizan, 1998.

Syahrur, Muhammad. *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āshirah*, (terj. Sahiron Syamsudin & Burhanudin Dzikri, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*). Yogyakarta: eLSAQ, 2007.

Ibrahim bin Musa, Al-Syatibi. *Al-Muwāfaqāt*. Tt.: Dār Ibn 'Affān, 1997.

# Kontekstualisasi hukum murtad dalam perspektif sejarah sosial hadis

Ja'far Assagaf

*Institut Agama Islam Negeri Surakarta*

*E-mail: dua\_puteri76@yahoo.co.id*

Apostasy is a conversion of the original Muslim, abandoning the faith and following other religion than Islam. In Islamic law, the perpetrator of apostasy will receive punishment of execution according to the jurists' consensus. The consensus is understood from some hadiths containing the command to execute the apostates and the fact of execution of apostates in the prophetic period of Muhammad saw. This article analyzes hadiths about the problematics of apostasy from the used terms, the background, and the contexts of the existence of command to execute apostates. The hadiths about apostasy were analyzed through socio-historical view of hadiths by the theory of compromise towards the seemingly contradictive hadiths. The result of analysis shows that the background of execution of apostates tended to the war situation in that period and the social crimes committed by the apostates, indicated by the existence of fact that the apostates committing religious crime, changing verses of al-Quran, received amnesty and were not executed. At present time, execution of apostates is a lively issue of debate. The result of analysis can provide other alternatives since apostate execution is not the only right way and it cannot be applied in any countries.

Murtad adalah perpindahan agama dari orang yang semula beragama Islam, keluar dan beragama lain selain Islam. Pelaku murtad dalam hukum Islam akan memperoleh hukuman berupa eksekusi mati menurut konsensus *fuqaha*. Konsensus tersebut dipahami dari beberapa hadis berisi perintah membunuh pelaku murtad dan fakta tentang eksekusi murtad di masa Nabi Muhammad saw. Tulisan ini menganalisa hadis-hadis terkait problematika murtad dimulai kosa kata, latar belakang, konteks adanya perintah eksekusi pelaku murtad. Hadis-hadis seputar murtad dianalisa melalui sejarah sosial hadis dengan teori kompromi terhadap hadis-hadis yang nampak kontradiktif. Hasil analisa menemukan bahwa eksekusi mati bagi pelaku murtad cenderung dilatar belakangi situasi perang saat itu dan tindak kejahatan sosial pelaku murtad, sebab terdapat pelaku murtad yang juga melakukan kejahatan religius; merubah ayat al-Qur'an ternyata memperoleh amnesti dan tidak dieksekusi mati. Masa kini eksekusi mati pelaku murtad ramai diperdebatkan. Hasil tulisan ini mungkin dapat membuka alternatif lain kalau eksekusi mati pelaku murtad bukan satu-satunya cara yang tepat dan tak dapat diterapkan di negara mana saja.

**Keywords:** *Apostasy; Execution; Amnesty; History; Social context*

## Pendahuluan

Memilih merupakan hak setiap orang, demikian ungkapan yang sering terdengar di tengah-tengah masyarakat. Pilihan apapun yang telah diambil merupakan hasil dari pertimbangan rasa maupun rasio terhadap apa yang menjadi keputusan seseorang dalam memilih sesuatu, termasuk dalam memilih agama. Secara mendasar pilihan orang terhadap suatu agama merupakan hak individu bahkan merupakan bagian dari hak-hak Asasi manusia (HAM) yang memperoleh perlindungan melalui undang-undang.

Menjadi Muslim dan beragama Islam merupakan hak setiap orang tanpa ada paksaan (QS. al-Kāfirūn; 6; al-Gāshiah: 21-22) bahkan Islam tak melarang Muslim melakukan hubungan baik dengan non muslim yang tak memusuhi apalagi memerangi Muslim (QS. al-Mumtahanah: 8), sebab konsep universal Islam adalah memberi dan menebarkan kasih sayang di seluruh alam semesta (QS. al-Anbiyā': 107). Konsep Islam sebagai agama rahmat sering dipertanyakan pada era globalisasi. Pertanyaan sering kali muncul karena beberapa keputusan hukum (fikih) terkait dengan non Muslim, dinilai mediskreditkan bahkan terkesan menomor duakan komunitas non Muslim, baik dalam pembangunan rumah ibadah, keberagamaan, bahkan hak berpindah agama (baca; murtad).

Bila Islam sebagai agama rahmat telah memberikan hak setiap orang memilih agama, tentu hak yang sama harus diberi pada orang yang ingin mengganti keyakinannya sebagai muslim dengan agama selain Islam. Beberapa kalangan menilai praktek hukuman bagi pelaku murtad justeru menunjukkan Islam tidak sungguh-sungguh memberikan hak kebebasan memilih agama. Tulisan ini berusaha melacak akar permasalahan tersebut melalui konteks dan historis tentang hadis-hadis terkait dengan tindakan dan hukuman bagi pelaku murtad di masa Nabi saw.

## Definisi murtad (*al-riddah*)

Murtad adalah kata yang sangat populer karena sanksi berat untuk mereka yang melakukan tindakan *riddah*. Kata الرِّدَّة berasal dari رَدّ aslinya رَدَد (Nasif; t.th.,11-12). رَدَد artinya kembali dari sesuatu atau bekas (Faris; 1991, II, 386; al-Asfihaniy, t.th.,197; Jayb; 1998, 147). Orang yang kembali berarti menuju ke tempat semula yang masih ada bekasnya dahulu, atau meninggalkan bekas untuk mereka yang ditinggalkan. Orang yang meninggalkan Islam

berarti kembali ke agamanya yang lalu, masih ada bekas saat ia masuk Islam atau meninggalkan kesan bagi orang lain saat ia masih Muslim.

Dalam al-Qur'an kata **رَدَّ** dengan berbagai derivasinya terulang 60 kali, 6 di antaranya dalam konteks *riddah*: QS. al-Baqarah:109 dan 217; Āli-'Imrān:100 dan 149; al-Mā'idah:54; Muḥammad:25 (Baqiy; 1994, 309-310). Ulama mendefinisikan *riddah* sebagai tindakan seseorang berpindah agama dari Islam menuju agamanya yang lama atau agama baru yang diyakini bahkan tidak beragama. *Riddah* dilakukan dengan keyakinan, kata-kata maupun perbuatan. Pelaku *riddah* disebut murtad karena ia kembali pada kekafiran yang pernah diyakini maupun menjadi kafir setelah menjadi Muslim. Dua kemurtadan ini disebut *murtad al-millah* atau *murtad al-fiṭr*. (Sanu: 2000, 219; Qal'ajiy dan Qanibiy, 1985: 221, 421; Jayb: 147; *Ensiklopedi Hukum Islam*: 1999/3: 304-305).

Hukuman mati bagi pelaku murtad cukup kontroversial karena bertentangan dengan Hak-Hak Asasi Manusia yang dicetuskan negara-negara Barat, terlebih secara mendasar Islam tidak memaksa orang untuk beragama (QS. al-Baqarah:256). Fuqahā' menilai murtad lebih identik dengan pelanggaran religius ketimbang publik (Sachedina, 2001: 98-99). Padahal di masa Nabi saw., terdapat indikator kuat kalau pelaku murtad dijatuhi hukuman mati bila ia melakukan kejahatan publik.

### Hadis-hadis tentang perintah membunuh pelaku murtad

Konversi agama (baca; murtad) dinilai cukup kontroversial karena setiap individu berhak memilih agama yang ia yakini, sementara secara normatif terdapat perintah membunuh pelaku murtad (al-Bukhariy: 1994, II, 202, no. 3017; IV, 226, no. 6922):

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ عِكْرِمَةَ أَنَّ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حَرَّقَ قَوْمًا فَبَلَغَ ابْنَ عَبَّاسٍ فَقَالَ لَوْ كُنْتُ أَنَا لَمْ أُحَرِّقْهُمْ لِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تُعَذِّبُوا بِعَذَابِ اللَّهِ وَلَقَتَلْتُهُمْ كَمَا قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ

Terjemahnya:

“Sesungguhnya Ali telah membakar sekelompok orang, maka (ketika berita itu) sampai pada Ibn 'Abbas, ia berkata: 'jika saya dalam posisi itu maka, tidak akan membakar mereka sebab Rasul sam.

*bersabda: janganlah menyiksa orang seperti siksaan Allah snt'. Namun saya akan membunuh mereka karena Rasul juga bersabda: 'barang siapa yang mengganti agamanya (murtad) maka bunuhlah orang tersebut'.*

Terdapat landasan normatif lain bagi *fuqahā'* melegalkan pembunuhan pelaku murtad (Muslim; 1993, II, 99-100, no. 1676):

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ غِيَاثٍ وَأَبُو مُعَاوِيَةَ وَوَكَيْعٌ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُرَّةَ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَّا يَأْخُذِي ثَلَاثُ الثَّيْبِ الزَّانِي وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ

Terjemahnya:

*“tidak halal darah seorang Muslim yang bersaksi tiada tuhan selain Allah dan aku (Muh}ammad) adalah utusan Allah, kecuali dengan salah satu dari tiga penyebab: 1) orang yang sudah kawin berzina; 2) jiwa (yang dibunuh diganti) dengan jiwa dan ; 3) orang yang meninggalkan agamanya, yang berpisah dari jama'ahnya (murtad)”.*

### Analisa *sanad* dan *matan* hadis

*Riwayat al-Bukhari (194-256 H)*

Hadis pertama riwayat al-Bukhari dari Ibn ‘Abbas (w. 68 H), juga diriwayatkan oleh Abu Dawud (w. 275 H) (Dawud; 2003, IV, 112, no. 4351); al-Turmudhi (w. 279 H) (al-Turmudhi; 2003, III, 138, no. 1463); al-Nasa’i (w. 303 H) (al-Nasa’i; 1995, IV, vol VII, 109-111, no. 4065-4071); Ibn Majah (w. 273 H) (Majah; 2004, II, h. 50, no. 2535); Ibn Hanbal (w. 241 H) (Hanbal, t.th., I, 217, 282-283, 322; V, 231). *Sanad* mereka bertemu dengan *sanad* al-Bukhari pada Ayyub al-Shakhtianiy (w. 131 H) dari ‘Ikrimah (w. 107 H) dari Ibn ‘Abbas.

Pada redaksi *matan* terdapat beberapa jalur riwayat merinci peristiwa tersebut dengan perbedaan *matan* dengan al-Bukhariy, tapi tidak menyebabkan perbedaan substansi bahkan cenderung mirip antara redaksi satu dengan lainnya. Perbedaan dimaksud terletak pada kata بدل dalam al-Bukhari diganti dengan إرتد dalam riwayat ‘Abd Razzaq (w. 211 H) dari

'Aishah (w. 57 H) (1403 H, X, 114) dan al-Tabaraniy (w. 360 H) dari 'Asamah bin Malik al-Hadhmiy (al-Tabaraniy, 1983: XVII, 186). Riwayat lain mengganti kata بدل dengan غير dan kata فَاقْتُلُوهُ diganti dengan kalimat فاضربوا عنقه seperti riwayat Malik (w. 179 H) dari Zayd bin Aslam (w. 136 H) (Malik: 2005, 449, no. 1444). *Sanad* Malik bernilai *mursal* karena Zayd adalah tabi'in (Imad, 1998/I: 327), sementara riwayat al-Tabaraniy walau *muttasil* bernilai *da'if* karena ada al-Fadal bin Mukhtar (al-Haithamiy, 1988/IV: 261).

Semua perbedaan *matan* di atas tetap berisi instruksi membunuh pelaku murtad dan hadisnya bernilai *sahih*. Ilustrasi agar pelaku murtad tetap dibunuh juga nampak ketika Ali kw (w. 40 H) membakar pelaku murtad dan Ibn 'Abbas tidak menyetujui tindakan itu, namun Ibn 'Abbas tidak menghalangi jika pelaku murtad dibunuh.

#### *Riwayat Muslim (204-261 H)*

Hadis kedua riwayat Muslim tentang halalnya darah mereka yang meninggalkan agama Islam juga diriwayatkan oleh Dawud (2003/IV: 112-113, no. 4352), al-Turmudhi (2003/III: 101-102, no. 1407), al-Nasa'i (1995/IV: vol VII: 95, no. 4022; vol VIII: 13, no. 4730), Ibn Majah (2004/II: 49-50, no. 2534); Hanbal (t.th/I: 382, 428, 444, 465; VI, 181); al-Darimiy (w. 255 H) (al-Darimiy; 2005/II: 119, 152, no. 2295, 2445). *Sanad* mereka bertemu dengan *sanad* Muslim pada al-A'mash (w. 148 H) dari Abdullah bin Murrah (w. 100 H) dari Masruq (w. 63 H) dari Abdullah bin Mas'ud (w. 32 H).

Bila pelaku murtad harus dihukum maka bagaimana cara menghukuminya? Riwayat lain menjelaskan proses eksekusi terhadap pelaku murtad melalui 3 alternatif yaitu: dibunuh, disalib dan atau diasingkan, seperti penggalan hadis berikut (al-Nasa'i, 1995/IV, vol VII: 107, no. 4054):

..رَجُلٌ يُخْرَجُ مِنَ الْإِسْلَامِ يُحَارِبُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَرَسُولَهُ فَيُقْتَلُ أَوْ يُصَلَّبُ أَوْ يُنْفَى مِنَ الْأَرْضِ

Dengan redaksi yang berdekatan, riwayat ini juga terdapat dalam Abu Dawud, (2003, IV, 113, 168, no. 4353, 4502), al-Turmudhi (2003/IV: 64, no. 2165), Majah (II: 49, no. 2533), al-Darimi (II: 119, no. 2294), Hanbal (t.th./I: 61, 63, 65, 70; VI: 58, 205, 214). Hadis-

hadis mengenai halal darah orang yang murtad dari salah satu riwayat Abu Dawud dan dua riwayat Ibn Hanbal juga bersumber dari 'Aishah. *Sanad* Abu Dawud bertemu dengan *sanad* hadis riwayat al-Nasa'i pada Ibrahim bin Tahman (w. 168 H) dari 'Abd 'Aziz bin Rufai' (w. 130 H) dari 'Ubaid bin 'Umair (w. 68 H) dari 'Aishah. Dua *sanad* Ibn Hanbal bertemu dengan *sanad* hadis riwayat al-Nasa'i pada 'Aishah melalui 'Amar bin Galib (w. ± 110 H), sementara *sanad* al-Turmudhi, al-Darimi dan Ibn Majah bermuara pada 'Uthman bin 'Affan (w. 35 H).

Kata يُحَارِبُ dari حرب riwayat al-Nasa'i tersebut berarti merampas (al-Athir, t.th/ I: 358) lalu diartikan dengan memerangi dan melanggar (Anis, t.th./I: 163). Dalam konteks ini, kata tersebut berarti memerangi sebab tindakan murtad sudah pasti melanggar hak Allah Swt. Penyebutan kata يُحَارِبُ sebagai tindakan memerangi agama. Adapun kata يَنْفِي dari penggalan hadis di atas lebih tepat berarti pelaku murtad diasingkan dari negerinya. Bila diartikan dengan membunuh, maka kata tersebut telah *include* di kata فَيَقْتُلُ, sehingga kata يَنْفِي dari نَفَى diartikan menjauhkan atau mengasingkan (Manzur, t.th/ XV: 336-337) sebagaimana QS. al-Mā'idah:33.

Hadis riwayat Muslim dan hadis pertama dari al-Bukhariberisi legalisasi hukuman mati bagi pelaku murtad. Melalui pengertian kosa kata di atas, menjelaskan pelaku murtad akan dieksekusi bila dibarengi dengan memusuhi Allah dan Rasulullah saw. Pemaknaan ini membutuhkan penjelasan lanjut, sebab hadis sebelumnya riwayat al-Bukhari secara teks berisi perintah membunuh siapa saja yang murtad.

Dalam hadis lain disebutkan, pelaku murtad ada yang dieksekusi karena melakukan pelanggaran religius semata dan ada yang melakukan kejahatan publik, namun ada pula pelaku murtad yang diampnesti dan ia tidak melakukan kejahatan publik. Agar dapat dipahami lebih detail dan komprehensif, perlu dipaparkan hadis-hadis terkait praktek eksekusi mati terhadap pelaku murtad.

### **Praktek eksekusi pelaku murtad di masa nabi Muhammad Saw.**

#### *Kisah suku 'Ukl dan 'Uraynah*

Suku 'Ukl dari bani Ta'im al-Ribab turunan `Adnân. Suku 'Uraynah dari turunan Qahtan. Suku 'Uraynah disini dari bani Ba'jilah, karena dalam suku 'Uraynah ada bani Ba'jilah dan

Quḍā'ah (Hajar, 2000/I: 449). Peristiwa kedatangan dan murtadnya suku 'Ukl dan 'Uraynah diriwayatkan sahabat Anas (al-Bukhari, 1994/III: 46-47, no. 4192):

قال البخاري حَدَّثَنِي عَبْدُ الْأَعْلَى بْنُ حَمَادٍ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ عَنْ قَتَادَةَ أَنَّ  
 أَنَسًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حَدَّثَهُمْ أَنَّ نَاسًا مِنْ عُكْلٍ وَعُرَيْنَةَ قَدِمُوا الْمَدِينَةَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ  
 عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَتَكَلَّمُوا بِالْإِسْلَامِ فَقَالُوا يَا نَبِيَّ اللَّهِ إِنَّا كُنَّا أَهْلَ ضَرْعٍ وَلَمْ نَكُنْ أَهْلَ رِيفٍ  
 وَاسْتَوَحَّمُوا الْمَدِينَةَ فَأَمَرَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِذَوْدٍ وَرَاعٍ وَأَمَرَهُمْ أَنْ  
 يَخْرُجُوا فِيهِ فَيَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا فَانْطَلَفُوا حَتَّى إِذَا كَانُوا نَاحِيَةَ الْحَرَّةِ كَفَرُوا بَعْدَ  
 إِسْلَامِهِمْ وَقَتَلُوا رَاعِيَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاسْتَأْفَقُوا الذَّوْدَ فَبَلَغَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ  
 وَسَلَّمَ قَبْعَتَ الطَّلَبِ فِي آثَارِهِمْ فَأَمَرَ بِهِمْ فَسَمَرُوا أَعْيُنَهُمْ وَقَطَعُوا أَيْدِيَهُمْ وَتَرَكُوا فِي نَاحِيَةِ  
 الْحَرَّةِ حَتَّى مَاتُوا عَلَى حَالِهِمْ

Terjemahnya:

*“Sekelompok orang dari suku 'Ukl dan 'Uraynah datang ke Madinah menemui Nabi saw. dan membicarakan tentang Islam (masuk Islam dalam riwayat lain). Mereka berkata: 'ya Nabi Allah, sesungguhnya kami ini berasal dari tempat yang gersang dan tidak subur. Mereka memandang Madinah tidak cocok (karena penyakit yang mereka alami), maka Rasul Saw. memerintahkan mereka (memberikan) unta (antara 3-10 ekor) dan penggembala serta memerintahkan agar keluar (memanfaatkan unta). Kemudian mereka meminum susu dan kencing unta tersebut. (setelah selesai) mereka lalu pergi sehingga tiba di daerah pasir dan bebatuan. Pada saat itu mereka murtad dan membunuh penggembala Nabi Saw. tersebut, unta-unta itu kemudian mereka giring (curi). Info tersebut sampai pada Nabi Saw., lalu ia mengutus beberapa sahabat mencari jejak mereka dan memerintahkan (untuk bertindak). Akhirnya sahabat mencongkel mata dan memotong tangan pelaku murtad tersebut, dan membiarkan mereka di tempat itu sampai menemui ajalnya”.*

Riwayat ini memuat secara lengkap suku 'Ukl dan 'Uraynah menemui Rasul saw. Kedatangan kedua suku tersebut diperkirakan terjadi pada ± 6 H setelah Hudaibiyah walau sejahrawan belum sepakat di bulan apa (Sa'ad, t.th./II: 93; Hajar, 2000/I: 449). Riwayat Muslim dan Ibn Hanbal memuat kedatangan suku 'Ukl berjumlah 8 orang tanpa menyebutkan

jumlah personil suku 'Uraynah (Muslim, 1993/II: 96, no. 1671; Hanbal, t.th./III:186, juga 163,170,177,205, 233, 287, 290). Riwayat al-Bukhari sendiri tidak mengungkap secara jelas apakah mereka masuk Islam atau tidak, tapi keislaman mereka nampak dalam riwayat al-Nasa'i (IV, vol. VII: 101, no. 4035; 99-103, no. 4031-4040) dan lainnya tentang kemurtadan suku 'Uraynah yang datang ke Madinah tanpa menyebut suku 'Ukl (Dawud/IV: 117-119, no. 4364-4367, 4369; al-Turmudhi/I: 132-133, no. 72; IV: 6, no. 2049; Majah/II: 63, no. 2578-2579).

Kehadiran kedua suku tersebut di Madinah tidak berlangsung lama. Mereka tidak cocok dengan udara atau mengalami gangguan pencernaan akibat cuaca. Kondisi ini dipahami dari kata *استوخموا* dalam riwayat al-Bukhary, berarti memberatkan seseorang karena ia tidak cocok untuk tinggal. Arti ini mirip dengan kata *اجتروا* pada riwayat al-Nasa'i yang disinyalir, yaitu cuaca yang tidak mendukung kesehatan yang dapat menyebabkan sakit pada bagian pencernaan (Hajar, 2000/I: 449-450; Anis, t.th./II: 1019). Dua kata tersebut menunjukkan sesuatu yang memberatkan mereka karena penyakit di lambung yang disebabkan makanan. Kondisi ini menjadi penyebab Rasul saw. menyuruh agar mereka melakukan terapi urin unta, dan terbukti menyembuhkan mereka (*فَلَمَّا صَحُّوا*) seperti dalam riwayat al-Nasa'i (1995/IV: 101, no. 4035). Setelah sembuh, suku 'Ukl dan 'Uraynah malah membunuh gembala utusan Nabi Muhammad Saw. bernama Yasar al-Nawby, akhirnya mereka juga dibunuh setelah ± 20 pemuda Ansar, dipimpin oleh Sa'id (Sa'ad) bin Zayd al-Ashhaliy berhasil menyusul dan membalas perbuatan mereka (Hajar, 2000/XI: 452; al-Bukhari, 1994/III: 46).

Kata *سمر* dalam riwayat al-Bukhari, awalnya berarti warna di antara hitam dan putih atau diartikan dengan gelap. Orang yang dibutakan berarti tidak bisa melihat, gelap pandangannya. Karena itu, kata tersebut juga berarti membutakan (Manzur, t.th./IV: 376-378). Dalam riwayat al-Nasa'i tersebut, kata *سمر* diganti dengan kata *سمل* berarti mencongkel mata dengan besi yang panas atau dengan sesuatu yang tajam. Makna yang disebut terakhir memiliki kesamaan arti dengan kata *samara* (Hajar, 2000/XI: 453) Tindakan itu sebagai balasan atas perbuatan suku 'Ukl dan 'Uraynah (Muslim, 1993/II: 97, no. 1671). Pemaparan ini juga menandakan kedua suku itu dihukum karena mereka melakukan kejahatan publik.

*Kisah Yahudi di Yaman*

Kisah Yahudi Yaman yang murtad lalu dieksekusi akan kontradiktif dengan murtadnya suku 'Ukl dan 'Uraynah dilihat dari aspek pelanggaran publik. Kedua suku tersebut melakukan kejahatan publik, sementara Yahudi itu tidak melakukannya seperti riwayat dari sahabat Abu Musa al-Ash'ari (w.50 H) (Hanbal; t.th./IV: 409):

قَالَ أَبُو مُوسَى الْأَشْعَرِيُّ أَقْبَلْتُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَعِيَ رَجُلَانِ مِنَ الْأَشْعَرِيِّينَ أَحَدُهُمَا عَنْ يَمِينِي وَالْآخَرُ عَنْ يَسَارِي فَكِلَاهُمَا سَأَلَ الْعَمَلَ وَالنَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْتَاكَ قَالَ مَا تَقُولُ يَا أَبَا مُوسَى أَوْ يَا عَبْدَ اللَّهِ بْنَ قَيْسٍ قَالَ قُلْتُ وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ مَا أَطَّلَعَانِي عَلَى مَا فِي أَنْفُسِهِمَا وَمَا شَعَرْتُ أَنَّهُمَا يَطْلُبَانِ الْعَمَلَ قَالَ فَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى سِوَاكِهِ تَحْتَ شَفْتَيْهِ قَلَصْتُ قَالَ إِنِّي أَوْ لَا نَسْتَعْمِلُ عَلَى عَمَلِنَا مَنْ أَرَادَهُ وَلَكِنْ أَذْهَبَ أَنْتَ يَا أَبَا مُوسَى أَوْ يَا عَبْدَ اللَّهِ بْنَ قَيْسٍ فَبَعَثَهُ عَلَى الْيَمَنِ ثُمَّ أَتَبَعَهُ مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ فَلَمَّا قَدِمَ عَلَيْهِ قَالَ انزِلْ وَأَلْقَى لَهُ وَسَادَةً فَإِذَا رَجُلٌ عِنْدَهُ مُوثِقٌ فَقَالَ مَا هَذَا قَالَ كَانَ يَهُودِيًّا فَأَسْلَمَ ثُمَّ رَاجَعَ دِينَهُ دِينَ السُّوءِ فَتَهَوَّدَ فَقَالَ لَا أَجْلِسُ حَتَّى يُقْتَلَ قَضَاءُ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثَلَاثَ مِرَارٍ فَأَمَرَ بِهِ فُقْتِلَ ثُمَّ تَذَاكَرْنَا قِيَامَ اللَّيْلِ فَقَالَ مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ أَمَا أَنَا فَأَنَا وَمُؤْمِنٌ أَوْ أَقَوْمٌ وَأَنَا وَمُؤْمِنٌ وَأَرْجُو فِي نَوْمَتِي مَا أَرْجُو فِي قَوْمَتِي

Terjemahnya:

“Saya (Abu Musa al-Ash'ari) datang pada Rasulullah saw bersama dua orang dari suku Ash'ary. Salah satu di antara mereka berada di sebelah kanan dan lainnya di sebelah kiri. Keduanya meminta pekerjaan (jabatan di Yaman), yang pada saat itu Nabi saw (diam) sedang bersinak'. Rasul saw bersabda: 'apa yang engkau (ingin) katakan hai Abu Musa atau 'Abdullah bin Qays berkata perani (ragu mana yang disebut). Saya (Abu Musa) menjawab: 'demi yang mengutusmu dengan kebenaran, mereka berdua tidak membukakan (membicarakan) padaku apa yang mereka inginkan (dari

*kedatangan mereka), dan saya tidak merasa mereka akan meminta pekerjaan (berbuat seperti ini dengan meminta jabatan)'. Saya (sempat) melihat simaknya Rasul saw di bawah bibirnya bergeser, lalu beliau bersabda: 'sesungguhnya saya atau kami tidak akan memberikan pekerjaan (jabatan) bagi mereka yang memintanya. Tetapi engkau hai Abu Musa atau 'Abdullah bin Qays pergilah, maka Nabi saw mengutusnyanya ke Yaman. Kemudian Mu'adh bin Jabal menyusul dan tatkala sampai, berkata Abu Musa: 'turunlah (dari kendaraanmu)' dan ia meletakkan bantal (sebagai penghormatan) pada Mu'adh. (sedangkan) Di samping Abu Musa ada seseorang yang terikat, Mu'adh berkata: apa ini, Abu Musa menjawab: dia Yahudi yang masuk Islam tetapi kembali menjadi Yahudi lagi (murtad). Mu'adh menimpali: Saya tidak akan duduk sehingga ia dibunuh, inilah ketentuan Allah dan Rasul-Nya, tiga kali ia berkata demikian. Kemudian Yahudi tersebut dibunuh. (Setelah selesai), kami berbincang-bincang mengenai shalat malam, Mu'adh berkata: 'saya bangun dan (kemudian) tidur atau sebaliknya, dan saya mengharapkan melalui tidurku ini bisa dapat beribadah dengan baik saat bangun nanti'".*

Dengan *matan* yang mirip dan ringkas, hadis ini juga diriwayatkan al-Bukhari(1994/IV: 226, no. 6923) dan terulang sekitar 11 kali dalam *Ṣhaḥīḥ al-Bukhārī*; Muslim (1995/II: 186, no. 1824); Dawud (2003/IV: 113-114, no. 4354); al-Nasa'i (1995/I: 27, no. 4). *Sanad* mereka bertemu dengan *sanad* Ibn Hanbal pada Yahya bin Sa'īd al-Qattan (w. 198 H) dari Qurrah bin Khalid (w. 154 H) dari Humayd bin Hilal dari Abu Burdah (w. 104 H) dari Abu Musa (w. ± 50 H).

Dalam riwayat Ibn Hanbal di atas, dilustrasikan Yahudi tersebut sedang terikat (diborgol/ *مَوْتَق*), sehingga menimbulkan keheranan pada Mu'adh (w. 18 H) yang sedang bersama Abu Musa ke Yaman. Keheranan Mu'adh hilang setelah Abu Musa berkata: *ثُمَّ رَاجِعْ دِينَهُ دِينَ السُّوءِ فَتَهُود*, salah satu versi al-Bukhari menyebut secara ringkas tapi padat *ثُمَّ ارْتَدَّ* (al-Bukhari/III:71, no. 4344/45).

Dari tinjauan *matan*, tidak terdapat hadis yang kontradiktif sekalipun dalam mengisahkan jalannya peristiwa itu terdapat versi berlainan. Riwayat Ibn Hanbal di atas dan versi al-Bukhary, keduanya saling mendukung tentang pengutusan dua sahabat tersebut ke Yaman dan eksekusi Yahudi dimaksud, yang terjadi sebelum atau setelah perang Tabuk di tahun 9 H, karena Mu'adh dan Abu Musa mengikuti perang tersebut (Sa'ad, t.th./III: 590; Ibn Hajar, 2000/VIII: 387, 449), hanya al-Bukharimenginformasikan pengutusan kedua sahabat tersebut sebelum perang Tabuk.

Eksekusi Yahudi Yaman tidak hanya kontra dengan eksekusi suku 'Ukl dan 'Uraynah , tapi juga dengan amnesti Nabi saw. terhadap Ibn Abi Sarh yang juga murtad.

*Amnesti terhadap 'Abdullah bin Abi al-Sarh (w. 57/59 H)*

Saat *Fath Makkah* (8 H), beberapa tokoh *kuffar* masuk dalam daftar hitam yang harus dibunuh disebabkan perbuatan dan propaganda mereka atas Islam, termasuk Ibn Abi Sarh (Dawud, 2003/II: 410, no. 2683-2684):

لَمَّا كَانَ يَوْمُ فَتْحِ مَكَّةَ أَمَّنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ النَّاسَ إِلَّا أَرْبَعَةَ نَفَرٍ وَأَمْرَاتَيْنِ وَسَمَاهُمْ وَابْنُ أَبِي سَرْحٍ فَذَكَرَ الْحَدِيثَ قَالَ وَأَمَّا ابْنُ أَبِي سَرْحٍ فَإِنَّهُ اخْتَبَأَ عِنْدَ عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ فَلَمَّا دَعَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ النَّاسَ إِلَى الْبَيْعَةِ جَاءَ بِهِ حَتَّى أَوْفَقَهُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا نَبِيَّ اللَّهُ بَايَعُ عَبْدَ اللَّهِ فَرَفَعَ رَأْسَهُ فَنَظَرَ إِلَيْهِ ثَلَاثًا كُلُّ ذَلِكَ يَأْبَى فَبَايَعَهُ بَعْدَ ثَلَاثٍ ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى أَصْحَابِهِ فَقَالَ أَمَا كَانَ فِيكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ يَقُومُ إِلَيَّ هَذَا حَيْثُ رَأَيْتُ كَفَفْتُ يَدِي عَنْ بَيْعَتِهِ فَيَقْتُلُهُ فَقَالُوا مَا نَدْرِي يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا فِي نَفْسِكَ أَلَا أَوْمَأْتِ إِلَيْنَا بِعَيْنِكَ قَالَ إِنَّهُ لَا يَنْبَغِي لِنَبِيِّ أَنْ تَكُونَ لَهُ خَائِئَةً الْأَعْيُنِ قَالَ أَبُو دَاوُدَ كَانَ عَبْدُ اللَّهِ أَخَا عُثْمَانَ مِنَ الرِّضَاعَةِ .

Terjemahnya:

“Ketika *Fath al-Makkah*, Rasul saw memberikan jaminan keamanan pada semua orang kecuali 4 lelaki dan 2 wanita. Lalu Sa'ad menyebutkan orang-orang tersebut, Ibn Abi Sarh termasuk di dalamnya. Sa'ad menyebutkan hadis tersebut, dia berkata: 'adapun Ibn Abi Sarh berlandung pada 'Uthman bin 'Affan. Tatkala Rasulullah saw memanggil orang-orang untuk berbaiat. 'Uthman datang dengan Ibn Abi Sarh hingga dia memberhentikan (Ibn Abi Sarh) tepat berada pada Rasulullah saw. 'Uthman berkata: 'ya Nabi Allah (terimalah) bai'at Abdullah. Nabi saw mengangkat kepalanya dan melibat Abdullah 3 kali. Semuanya mengindikasikan Nabi enggan menerimanya. Setelah lebih 3 kali, Nabi membaiat Abdullah. Kemudian (setelah itu) Nabi saw menghadap para sahabatnya dan bersabda: 'apakah ada di antara kalian orang yang dapat mengambil petunjuk (pandai) dalam peristiwa ini saat melibat saya tidak membaiat Abdullah, maka bunuhlah dia'. Sahabat menjawab: 'kami

*tidak tahu apa yang kamu inginkan ya Rasulullah saw, tidakkah (saat itu) engkau memberi isyarat pada kami dengan matamu? Nabi Saw. bersabda: sesungguhnya tidak pantas bagi seorang Nabi khianat mata (berlaku curang)". Abu Daud berkata: 'Abdullah adalah sandara sesusuan 'Uthman'.*

Terkait amnesti untuk Ibn Abi Sarh tersebut, al-Nasa'i memuat lebih rinci peristiwa itu berisi instruksi Nabi Saw., untuk membunuh personil tertentu melalui penggalan hadis *اقتلوهم وإن وجدتموهم متعلقين بأستار الكعبة*. Ungkapan tersebut berisi kesungguhan menghukumi mereka yang jelas berbuat kejam pada Islam, termasuk pelaku murtad. Riwayat tersebut juga menyebutkan eksekusi mati Ibn Khatal dan Miqyas bin Subabah karena murtad (al-Nasa'i, 1995/IV, vol. VII: 111-112, no. 4073), namun Abdullah bin Sa'ad bin Abi Sarh yang pernah menjadi penulis wahyu, selamat melalui jaminan 'Uthman ra (w. 35 H) sebagaimana terlihat dalam riwayat Abu Daud di atas.

*Sanad* al-Nasa'i dengan *sanad* Abu Daud bertemu pada Ahmad bin Mufaddal (w. 215 H) dari Asbat (w. ± 198 H) dari al-Suddiy (w. 127 H) dari Mus'ab bin Sa'ad (w. 103 H) dari Sa'ad bin Abi Waqqas (55/56/57 H). Peristiwa murtadnya Ibn Abi Sarh dan mendapat amnesti Nabi saw atas jaminan Utsman adalah berita masyhur yang tak mungkin ditutupi sebab terdapat juga di beberapa kitab hadis seperti *al-Mustadrak* (al-Hakim, 1990/III: 47); *Sunan al-Kubra* (al-Bayhaqiy, 1994/VII: 40; VIII: 205) dan kitab sejarah seperti *al-Sīrah al-Nabawiyah* (Hisyam, 2004/II: 316); *al-Kāmil fī al-Tārīkh* (al-Athir, 1979/II: 249).

Menilik peristiwa amnesti atas Ibn Abi Sarh dapat menimbulkan pertanyaan kenapa Ibn Abi Sarh memperoleh amnesti sedangkan Miqyas dan lainnya dibunuh? Sebelum melihat latar belakangnya, perlu dipahami lebih awal kata *اِحْتَبَأَ* dalam riwayat Abu Dawud, berarti bersembunyi atau berlingdung (al-Sindi dalam al-Nasa'i/ IV, vol. VII: 111; Anis, t.th./I: 213). Abdullah saat itu berlingdung pada 'Uthman melalui dua pendekatan: (1) 'Uthman sesusuan dengan Ibn Abi Sarh; (2) 'Uthman dekat dengan Nabi saw. Menurut al-Sindi al-Hanafi (w.1138 H), penggalan hadis *أَمَّا كَانَ فِيكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ* dalam riwayat Abu Dawud tersebut, berarti orang cerdas untuk mengambil suatu keputusan yang tepat (al-Sindi dalam al-Nasa'i/ IV, vol. VII: 111). Saat itu Nabi saw. membutuhkan orang yang mengerti dengan diamnya beliau, agar membunuh Ibn Abi Sarh.

Semua jalur *sanad* hadis tentang amnesti atas Ibn Abi Sarh bernilai  $\frac{1}{2}$  / *sāliḥ* (Hajar, 1964/III: 130) menyisakan pertanyaan, benarkah pelaku murtad yang tidak melakukan kejahatan publik juga harus dibunuh?. Fakta Rasulullah Saw. ingin mengeksekusi Ibn Abi Sarh seperti dipahami dari berbagai penggalan kalimat di atas. Bila begitu, apakah hanya karena jaminan 'Uthman yang dekat dengan Nabi Saw., sehingga eksekusi terhadap Ibn Abi Sarh menjadi batal?.

Pertanyaan di atas memunculkan pemahaman lebih substansi, bila pelaku murtad harus dihukum mati maka siapapun dia tentu harus pula dieksekusi. Kasus Ibn Abi Sarh, mengindikasikan terdapat kemungkinan pelaku murtad diamnesti, jika mereka tidak melakukan kejahatan publik.

### **Pemahaman kontekstual hadis tentang murtad dan hak memilih agama**

Meninjau kembali beberapa hadis terkait dengan konversi agama (baca; murtad) dan praktek eksekusi mati di masa Nabi Muhammad Saw., memunculkan kontradiktif, sebab terdapat amnesti Rasulullah Saw. terhadap pelaku murtad bernama Abdullah bin Abi Sarh. Di sisi lain, nampak kontras karena suku 'Ukl dan 'Uraynah yang murtad dibunuh atas perintah Nabi Muhammad Saw.

Berdasarkan riwayat, suku 'Ukl dan 'Uraynah dihukum mati karena dua alasan: (1) mereka telah membunuh dan (2) murtad. Kondisi ini akan sedikit kontradiktif dengan kisah eksekusi Yahudi di Yaman akibat murtad atas perintah Mu'adh ra pada Abu Musa di zaman Nabi saw, karena Yahudi dimaksud tidak melakukan pembunuhan yang mungkin masih bisa diampuni bila dianalogikan pada kasus Abdullah bin Abi Sarh.

Diakui memang pelik bahkan mungkin lebih rumit bila kasus murtad diperhadapkan dengan landasan Islam tentang tidak ada paksaan memilih agama (QS. al-Baqarah: 256), karena itu beberapa kasus di atas harus dilihat lebih spesifik terkait hadis-hadis yang berisi perintah membunuh pelaku murtad. Terungkap pernah ada eksekusi terhadap suku 'Ukl, 'Uraynah dan Yahudi Yaman karena murtad, namun sebagaimana terbaca kalau kedua suku tersebut dihukum lantaran mengacaukan tatanan sosial masyarakat. Landasan ini jika dipakai maka Yahudi Yaman tidak boleh dibunuh oleh Mu'adh dan Abu Musa, sebab Yahudi tersebut tidak melakukan kejahatan publik sebagaimana kasus kedua suku di atas, dan atau

Yahudi itu bukan orang sepenting Abdullah bin Abi Sarh.

Kasus Ibn Abi Sarh lebih berat ketimbang murtadnya Yahudi Yaman, sebab Ibn Abi Sarh sebelum murtad termasuk penulis wahyu, bahkan ia pernah berusaha melakukan distorsi beberapa kata al-Qur'an (al-Tabari, 1407/II: 218; al-Athir, 1979/II: 249). Adapun Yahudi Yaman sebagaimana data yang ada, tidak ditemukan indikator kalau dia tokoh masyarakat atau orang penting di komunitasnya. Yahudi itu dapat dianggap rakyat biasa, yang secara politik maupun sosial tidak memiliki pengaruh apa-apa terhadap kelangsungan penyebaran *risalah* Islam.

Dalam dua kasus murtad di atas, penulis melihat tiga hal yang menyebabkan muncul kebijakan yang berbeda: (1) hukuman yang harus ditimpakan pada Abdullah adalah dibunuh, namun karena ada jaminan maka Abdullah diampuni; (2) Harus dilihat kalau kasus Abdullah bin Sa'ad bin Abi Sarh langsung ditangani oleh Rasul saw., sedangkan kasus Yahudi Yaman dihadapi oleh sahabat. Nabi saw. mengetahui kasus Yahudi melalui informasi dari kedua sahabat tersebut. Mu'adh maupun Abu Musa berada di tempat tugas mereka yaitu Yaman sampai Nabi saw. wafat 11 H. Mu'adh sendiri menurut riwayat yang *mashbur*, kembali ke Madinah di masa awal khalifah Abu Bakar ra, akhir 11 H. Penulis tidak memperoleh data kapan Abu Musa kembali ke Madinah. Selain fakta tersebut, juga terdapat surat Rasul saw. kepada para sahabat di Yaman. Saat itu, Mu'adh sebagai motifator dari sekian sahabat Nabi Saw. di Yaman untuk memendam gerakan al-Aswad al-'Unsiy sebagai nabi palsu. Al-Aswad terbunuh di Yaman di saat-saat terakhir kehidupan Rasul saw. di Madinah. Karena itu, surat yang Mu'adh kirim berisi kematian al-'Unsiy mendapat balasan surat dari Abu Bakar ra sebagai khalifah baru (Sa'ad, t.th./III: 585; VII: 388; al-Athir, 1979/II: 336-341, 383; Hajar, VI: 137).

Dengan fakta ini, penulis cenderung bila Nabi saw. yang menghadapi langsung kasus Yahudi Yaman, maka ada kemungkinan diampuni karena Yahudi tersebut walaupun telah melakukan pelanggaran religius, namun ia tidak melakukan kejahatan publik. Dia masih mungkin memperoleh amnesti melalui alasan ke (3) bukan hanya Abdullah bin Abi Sarh yang harus dibunuh, tetapi terdapat juga Abdullah bin Khatal dan Miqyas bin Subabah. Kedua orang ini juga dibunuh bukan karena murtad saja, tapi mereka juga membunuh orang Muslim. Abdullah bin Khatal ketika murtad, membunuh pembantunya yang Muslim,

ia juga termasuk propagandis yang melecehkan Islam dan Rasul saw. melalui dua anak buahnya. Sementara Miqyas bin Subabah selain murtad, ia juga membunuh seorang Ansar (Hisyam, 2004/IV: 316-317; al-Tabari, 1407/II: 110,160; al-Athir, 1979/II: 249-250).

Seperti telah disinyalir ada konsensus *fuqahā* tentang eksekusi mati pelaku murtad (al-Maqdisi, 198/IX:16; al-Nawawi, 2000/VI, vol. XII: 164) secara umum mereka beralasan bahwa tindakan murtad dapat membahayakan agama itu sendiri maupun tatanan masyarakat Islam (Shuhbah, 1974: 325) bahkan dapat melahirkan bahaya yang lebih jauh terhadap Negara (Baidhawiy, 2006: 119). Kedua alasan ini menjadi tepat bila dilihat pada konteks historis di masa Nabi Saw., masa itu hubungan antara Muslim dengan non Muslim khususnya musyrik dalam situasi perang. Kasus murtad dapat dinilai sama dengan pembelotan militer di masa kini.

Berpijak dari fakta di atas, eksekusi mati bagi pelaku murtad lebih tepat dilihat sebagai pelanggaran sipil atau kejahatan publik dan bukan pelanggaran religius. Menurut Sachedina, para *fuqahā* belum melakukan telaah lebih mendalam tentang perintah legal tertentu dalam al-Qur'an, termasuk masalah konversi agama yang juga dianut oleh agama misi lain seperti Kristen dalam surah Ulangan 17: 1-7 menyatakan pelaku murtad harus dikeluarkan dari gerbang kota lalu dirajam dengan batu sampai mati. Menurutnya, perbedaan antara aspek religius dan sipil dalam Islam bukan merupakan perbedaan *de jure*, namun perbedaan itu layak disebut sebagai *de facto*. Tapi ia mengakui bahwa untuk membedakan kedua hal tersebut tidaklah mudah. Sebab itu, sekalipun Sachedina setuju bahwa pelaku murtad hanya bisa dihukum oleh Allah, karena melanggar *ḥuqūq Allāb*. namun ia juga tidak menyalahkan pelakunya dieksekusi mati, bila kemurtadan tersebut membahayakan publik masyarakat (Sachedina, 2001: 98-101; Little, 1997: 110-112)

Sachedina seperti penulis lain (Sachedina, 2001:100; Little, 1997: 113-118; Khadduri, 2006: 77) sering mengemukakan contoh tindakan *riddah* dari beberapa suku Arab setelah Rasul saw. wafat adalah kurang tepat. Sebab fakta-fakta di atas membuktikan bahwa tindakan *riddah* yang dilakukan secara personil akan dijatuhi hukuman, bila tindakan tersebut membahayakan publik masyarakat. Memang kalau Sachedina memandang pelanggaran hak tuhan dan hak manusia melalui tindakan *riddah*, menandakan bahwa aspek religius dan aspek sipil ada saling ketergantungan dalam hukum untuk menata komunitas Muslim

(Sachedina, 2001: 99), maka hal itu juga mesti berlaku pada tindakan kejahatan publik yang dilakukan walaupun hanya seorang seperti tindakan Miqyas, mengingat ada unsur mengacaukan tatanan komunitas Muslim.

Dalam konteks kekinian muncul pemikiran untuk meniadakan eksekusi mati terhadap pelaku konversi agama, termasuk di negara yang berlandaskan syari'at Islam. Dengan alasan bahwa di era globalisasi ini, belahan dunia manapun telah menjadi persinggungan agama-agama besar maupun kecil. Dalam sebuah negara Islampun terdapat beragam etnis, suku, budaya termasuk agama. Karena alasan ini dan penegakkan hak-hak asasi manusia (HAM), pendapat ini menganggap eksekusi mati akibat dari konversi agama tidak relevan lagi, dan patut ditiadakan (Baidhawiy, 2006:126-127).

Perlu diberi catatan dari pendapat di atas sebagai berikut; 1) Islam sekalipun sebagai agama universal untuk umat manusia, namun memberikan hak pilih pada setiap individu untuk memilih agama yang ia yakini. Islam tidak memaksa kepada individu manapun untuk menjadi seorang Muslim, namun di saat yang sama bila orang tersebut telah memilih menjadi Muslim, secara otomatis ia mesti terikat dengan peraturan Islam. Konsekuensi ini sangat rasional, kalau tidak demikian maka setiap orang dapat berganti agama sesuka hati dengan menjadikan agama sebagai mainan. Selain itu, murtad akan berubah sebagai produk yang membentuk ambivalen dalam jiwa pelakunya. Berkepribadian ganda kapanpun sangat tercela terutama bagi sebuah negara yang membutuhkan kesetiaan setiap warganya. Analogi ini cukup sederhana karena fenomena yang ada menerangkan tidak sedikit orang dieksekusi mati, hanya karena ia berkhianat pada negara, organisasi (Shuhbah, 1974: 324-325) bahkan melakukan transaksi narkoba yang menyebabkan rusaknya tatanan sosial, atau dengan membocorkan rahasia negara. Bukankah tindakan konversi agama juga merupakan sebuah bentuk penghianatan dan bila dibiarkan begitu saja dapat menyebabkan setiap orang mempermainkan agama?; 2) dengan hak asasi manusia, seyogyanya setiap negara diberi kebebasan mengatur rumah tangganya. Permasalahan konversi agama layak dikembalikan kepada setiap negara yang menganut hukuman tersebut tanpa ada campur tangan pihak-pihak tertentu. Dengan begitu, HAM bisa dirasakan negara manapun tanpa ada diskriminasi. Dewasa ini, Arab Saudi, Pakistan, Sudan dan Malaysia memberlakukan hukum mati bagi pelaku konversi agama (Baidhawiy, 2006: 124-126; Kasimin, 1990: 66-71); 3) Hukum mati

terhadap pelaku konversi agama (murtad) dapat dibatalkan dengan melihat konteks tertentu dan tidak mesti hukuman mati adalah satu-satunya cara menghukumi mereka yang murtad sebagaimana kasus Abdullah bin Abi Sarh, atau bahkan dapat diganti dengan hukum lain yang memiliki kesan jera.

Beragam analisa di atas, menjelaskan murtad secara mendasar tetap dihukum dengan kualifikasi bila tindakan itu membawa dampak sosial, dan tidak mungkin diterapkan di negara yang tidak berlandaskan syari'at Islam seperti Indonesia.

### Daftar pustaka

- Anis, Ibrahim dkk. *Mu'jam al-Wasīf*. Juz I-II. Cairo: tp, t.th.
- Al-Asbahi, Malik bin Anas. *Muwatta' Mālik bi Riwayah al-Laythiy*. Beirut: Dār al-Fikr, 2005.
- Al-Asfihani, Raghīb. *Mu'jam Mufradāt al-Fāḫ al-Qur'ān*. Ditahqiq oleh Nadīm Mar'ashliy. Beirut: Dār al-Fikr, t. th.
- Al-Asqalani, Ibn Hajar Ahmad bin Ali. *Fath al-Bāriy bi Sharḥ Shaḥīḥ al-Bukhāriy*. Juz I, VIII, XI, XIV. Beirut: Dār al-Fikr, 2000.
- Al-Asqalani, Ibn Hajar Ahmad bin Ali. *al-Isābah fī Tamyiz al-Ṣaḥābah*. Juz IV, VI. Diedit oleh 'Ali Muh}ammad al-Bujāwiy. Beirut: Dār al-Jayl, 1992.
- Al-Asqalani, Ibn Hajar Ahmad bin Ali. *Talkhīṣ al-Ḥabir*. Juz III. Madinah: t.p, 1964.
- Al-Athir Ibn, 'Iz al-Din Abu al-Ḥasan Ali bin Muhammad. *al-Kāmil fī al-Tārīkh*. Jilid II. Beirut: Dār al-Ṣādr, 1979.
- Al-Athir Ibn, Majd al- Din Mubarak bin Muhammad. *al-Nihāyah fī Garīb al-Ḥadīth wa al-Athar*. Juz I. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Baidhawiy, Zakiyuddin. *Kredo Kebebasan Beragama*. Jakarta: PSAP, 2006.
- Al-Baihaqī, Ahmad bin Husain; Abu Bakar. *Sunan al-Kubrā li al-Baihaqī*. Juz VII-VIII. Diedit oleh Muṣṭafā 'Abd Qādir al-'Aṭā'. Makkah: Maktabah Dār al-Bāz, 1994.
- Baqy, Muhammad Fuad Abd. *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāḫ al-Qur'ān al-Karīm*. Beirut: Dār al-Fikr, 1994.
- Al-Bukhari, Muhammad bin Isma'il. *Shaḥīḥ al al-Bukhārī bi Ḥāshiyah al-Sindī*. Juz I-IV. Beirut: Dār al-Fikr; 1994.
- Al-Darimi, Abu Muhammad 'Abdullah bin Bahram. *Sunan al-Dārimiy*. Juz II. Beirut: Dār al-Fikr, 2005.
- Al-Dhahabi, Muhammad bin Ahmad. *Siyar A'lām al-Nubalā'*. Juz V. cet IX. Diedit oleh Shu'ayib al-Arnawūṭ dan Muḥammad Nu'aym al-'Arqusūsiy. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, , 1413 H.

- Al-Dimashqi ‘Abd Hayyi bin Ahmad Ibn Imad. *Shadharāt al-Dhabab fī Akhbār Man Dhabab*. Jilid I. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998.
- Al-Haithami, Ali bin Abu Bakar. *Majma‘ al-Zawā‘id wa Manba‘ al-Fawā‘id*. Juz VI. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988.
- Hanbal, Abu Abdillah Ahmad Ibn. *al-Musnad Ah̄mad bin Ḥanbal*. Jilid I, III, IV-VI. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Kasimin, Amran. *Satu Analisa Mengenai Murtad*. Kuala Lumpur: Pustaka Mizan, 1990.
- Khadduri, Majid. *War and Peace in the Law of Islam*. Clark New Jersey: The Lawbook Exchange, LTD, 2006.
- Little, David et. al. *Human Rights and the Conflict of Cultures: Western and Islamic Perspectives*. Alih bahasa Riyanto berjudul: *Kajian Lintas Kultural Islam-Barat: Kebebasan Agama dan Hak-Hak Asasi Manusia*. Yogyakarta: Academia, 1997.
- Al-Ma‘afiri, ‘Abd Malik Ibn Hisyam. *al-Sīrah al-Nabawīyyah*. Juz IV. Cairo: Dār al-Ḥadīth, 2004.
- Manzur, Muhammad bin Mukarram Ibn. *Lisān al-‘Arab*. Jilid I, XV, cet. I. Beirut: Dār Shādr, t.th.
- Al-Maqdisi, Abdullah bin Ahmad Ibn Qudamah. *al-Mugnī ‘alā Mukhtaṣar al-Kharqī*. Juz IX. Beirut: Dār al-Fikr, 1405 H/1985.
- Al-Naisaburi, Muhammad bin Abdullah al-Hakim. *al-Mustadrak ‘alā Ṣaḥīḥain*. Juz III. Diedit oleh Mustafa ‘Abd Qadir al-‘Ata’. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990.
- Al-Nasa’i, Abu ‘Abd Rahman Ahmad bin Shu‘ayib. *Sunan al-Mujtabā al-Nasāīy*. Jilid I, vol I. Jilid IV, vol VII-VIII. Diberi *Ḥāshiyah* oleh al-Sindi dan notasi oleh Shidqī Jamīl al-‘Aṭṭār. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.
- Nasif, Hafniy dkk. *Qawā‘id al-Lughah al-‘Arabīyyah*. Surabaya: al-Ḥikmah, t. th.
- Al-Nawawi, Abu Zakariyya Yahya bin Sharaf al-Din. *Ṣaḥīḥ Muslim bi Sharḥ al-Nawawī*. Jilid VI, vol. XII. Beirut: Dār al-Fikr, 2000.
- Qal‘aji, Muhammad Rawwas dan Hamid Sadiq Qanibi. *Mu‘jam Luḡah al-Fuqahā’*. Cet. I. Beirut: Dār al-Nafa‘is, 1985.
- Al-Qizwini, Abu Abdillah Muhammad bin Yazid. *Sunan Ibn Mājah*. Juz II. diedit oleh Shidqī Jamīl al- ‘Aṭṭār. Beirut: Dār al-Fikr, 2004.
- Al-Qushairi, Abu Husein Muslim bin Hajjaj al-Naisaburi. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Jilid II. Beirut: Dār al-Fikr, 1993.
- Sachedina, Abd Aziz. *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Sa‘dī, Abu Jayb. *al-Qāmus al-Fiqh Luḡatan wa Isṭilāḥan*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1998.

- Al-San'ani, 'Abd Razzaq bin Hammam. *Muṣannaf 'Abd Razzaq*. Juz X. Diedit oleh Ḥabīb al-Raḥmān al-A'zamī. Beirut: Maktabah al-Islāmī, 1403 H.
- Sanu, Qutub Mustafa. *Mu'jam Muṣṭalahāt Uṣūl al-Fiqh*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2000.
- Syuhbah, Muhammad Abu. *al-Ḥudūd fī al-Islām wa Muqāranatubā bi al-Qawānīn al-Wasfiyyah*. Cairo: Silsilah al-Buḥūth al-Islāmiyyah, 1974.
- Al-Sijistani, Sulaiman bin Ash'ath. *Sunan Abī Dāud*. Juz II, IV. Diedit oleh Shidqī Jamīl al-'At}t}ār. Beirut: Dār al-Fikr, 2003.
- Al-Ṭabarani, Abu Qasim Sulaiman bin Ahmad. *Mu'jam al-Kabīr*. Juz XVII. Diedit oleh Hamdiy bin Abd Majid al-Salafiy. Mouṣol: Maktabah al-'Ulūm wa al-Ḥikam. 1983.
- Al-Ṭabari, Muhammad bin Jarir. *Tārīkh al-Ṭabarī*. Juz II. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1407 H.
- Tim Penyusun. *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jilid 3. Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1999.
- Al-Turmudhi, Abu 'Isa Muhammad bin 'Isa bin Surah. *Sunan al-Turmudhī*. Juz I, III-IV. Diberi notasi oleh Shidqī Jamil al-'Attar. Beirut: Dar al-Fikr, 2003.
- Zakariyya, Ahmad bin Faris bin. *Mu'jam Maqāyīs al-Lughab*. Jilid I-VI. Beirut: Dār al-Jayl, 1991.
- Al-Zuhri, Sa'ad Ibn Abu Abdillah Muhammad al-Basri. *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Juz II-III. Beirut: Dār al-Shādr, t. th.

# Kontribusi konsep jarimah zina dalam pembaharuan hukum pidana Indonesia

Ishaq

*Jurusan Syari'ah STAIN Kerinci  
Jl. Pelita IV Koto Lolo Sungai Penuh  
E-mail: ishaqdama@gmail.com*

This study aims to explore the contribution of the concept of adultery jarimah to the renewal of the Indonesian criminal law. The method used is the approach of the legislation. Data are taken from the interpretation of Qur'an, hadith ahkam, fikih jinayah, Draft of Criminal Code and the Criminal Code. This study shows that the definition of adultery and sanctions under Article 284 of the Criminal Code are contrary to Islamic values and indigenous national culture based on Pancasila. Therefore, it needs to be updated to include the Islamic values and indigenous national culture based on Pancasila.

Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan konsep jarimah zina dalam memberikan kontribusi terhadap pembaharuan hukum pidana Indonesia. Metode yang digunakan adalah pendekatan undang-undang. Sumber datanya adalah data sekunder berupa tafsir al-Qur'an, hadits ahkam, fikih jinayah, KUHP dan Rancangan KUHP. Definisi zina dan sanksinya di dalam Pasal 284 KUHP bertentangan dengan nilai agama Islam, adat budaya bangsa yang berdasarkan Pancasila. Oleh karena itu, perlu diperbaharui dengan memasukkan nilai agama Islam, adat budaya bangsa yang berdasarkan Pancasila.

**Keywords:** *Jarimah adultery; Criminal law reform; Indonesia*

## Pendahuluan

Indonesia merupakan negara yang berdasarkan kepada hukum, hal ini telah dijelaskan di dalam Pasal 1 ayat (3) Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia 1945 hasil amandemen yaitu, "Negara Indonesia adalah negara hukum" (UUD 1945, 2002: 4). Maksudnya, bahwa Negara Kesatuan Republik Indonesia adalah negara yang berdasarkan atas hukum (*rechtsstaat*), tidak berdasar atas kekuasaan (*machtstaat*), dan pemerintahan

berdasarkan sistem konstitusi (hukum dasar), bukan absolutisme (kekuasaan yang tidak terbatas).

Indonesia merupakan negara yang berdasarkan kepada hukum, sebagai negara hukum, maka terdapat 3 (tiga) prinsip dasar wajib dijunjung oleh setiap warga negara, yaitu supermasi hukum, kesetaraan dihadapan hukum, dan penegakan hukum dengan cara-cara yang tidak bertentangan dengan kaedah hukum. Perwujudan hukum tersebut terdapat dalam Undang-Undang Dasar 1945 serta peraturan perundang-undangan di bawahnya.

Kaedah hukum, kaedah kesusilaan, dan kaedah keagamaan berfungsi untuk melarang melakukan perbuatan zina. Akan tetapi kaedah hukum melarang perbuatan tersebut adalah dengan jalan merumuskan di dalam undang-undang hukum pidana, bahwa apabila seseorang melakukan suatu perzinaan, maka ada orang lain yang ditunjuk oleh peraturan hukum akan menerapkan terhadap pelaku zina tersebut suatu tindakan paksaan tertentu yang ditetapkan oleh peraturan hukum itu.

Kaedah keagamaan suatu kaedah sosial yang asalnya dari Tuhan Yang Maha Esa yang isinya berupa larangan, perintah, dan anjuran. Apabila larangan dan perintah itu tidak dilaksanakan, maka Allah Swt. akan memberikan sanksi kepada umatnya di dunia dan di akhirat nanti. Kaedah agama bertujuan agar manusia menjadi sempurna, yang akhirnya tidak ada lagi manusia menjadi jahat. Hal ini senada pendapat Sudikno Mertokusumo yang mengatakan bahwa tujuan kaedah agama adalah penyempurnaan manusia oleh karena kaedah ini ditujukan kepada umat manusia dan melarang manusia melakukan perbuatan jahat (Mertokusumo, 1999: 6).

Dalam agama Islam mengatur tentang macam-macam perbuatan yang dilarang menurut *syara'* (*syariat*), atau yang disebut dengan istilah *jinayat*, yakni setiap perbuatan yang diharamkan secara *syara'*, baik apakah perbuatan itu dilakukan terhadap jiwa, harta, akal, dan kehormatan. Perbuatan-perbuatan tersebut oleh Miftahul Huda mensyari'atkan hukumnya untuk memelihara kemaslahatan manusia, sekaligus untuk menghindari mafsadat (kerusakan), baik di dunia maupun di akhirat (Huda, 2006: 116).

Kemudian Al-Juwaini mengelompokkan ashal atau tujuan hukum menjadi tiga kelompok, yaitu *darūriyyāt*, *ḥājjiyyāt* dan *makramāt* (dalam istilah lain makramat disebut *taḥsīniyyāt*) (al-Juwaini, 1997: 23). Ketiga kategori hukum tersebut adalah kebutuhan hidup manusia dalam melaksanakan eksistensinya sebagai khalifah di bumi.

Adapun kebutuhan yang dimaksud dapat dijelaskan di bawah ini, yaitu:

Kebutuhan *darūriyyāt* (primer) adalah kebutuhan utama yang harus dilindungi atau dipelihara (agama, jiwa, akal, keturunan dan harta) sebaik-baiknya oleh hukum Islam agar kemaslahatan hidup manusia itu benar-benar terwujud. Kebutuhan *ḥājīyyāt* (sekunder) adalah kebutuhan yang diperlukan oleh manusia untuk mencapai kebutuhan primer misalnya pelaksanaan hak asasi manusia. Kebutuhan *taḥsīniyyāt* (tersier) adalah kebutuhan hidup manusia yang menunjang kebutuhan primer dan sekunder (Ali, 2008: 16).

Dengan demikian kebutuhan *darūriyyāt* (primer) oleh setiap manusia mutlak dibutuhkan dalam upaya mewujudkan kemaslahatan hidup. Kemaslahatan itu dapat diperoleh apabila lima unsur pokok dapat diwujudkan dan dipelihara. Salah satu dari lima unsur pokok tersebut adalah memelihara keturunan (*ḥifẓ al-nasl*). Abdul Ghofur Anshori, dan Yulkarnain Harahap mengatakan bahwa, memelihara keturunan (*ḥifẓ al-nasl*) dalam Islam adalah memiliki porsi perhatian yang serius. Rusaknya generasi manusia akan mengakibatkan rusaknya manusia seutuhnya (Anshori dan Harahab, 2008: 34).

Oleh karena itu Islam berupaya memelihara keturunan, Islam mengatur pernikahan dan mengharamkan atau melarang berbuat zina. Hal ini telah dijelaskan di dalam al-Qur'an di dalam surat al-Isra (17) ayat 32 yang menjelaskan kepada manusia sebagai berikut, yaitu:

وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا ﴿٣٢﴾

Artinya : Dan janganlah kamu mendekati zina; Sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji dan suatu jalan yang buruk (Departemen Agama RI,1982: 429).

Kata *وَلَا تَقْرَبُوا* berarti, dan jangan mendekati, mengandung makna larangan untuk terjerumus dalam rayuan sesuatu yang berpotensi mengantarkan kepada langkah melakukannya. Zina itu adalah *وَلَا تَقْرَبُوا* suatu perbuatan yang amat keji yang melampaui batas dalam ukuran apapun dan suatu jalan yang buruk dalam menyalurkan kebutuhan biologis (Shihab, 2002: 458-459).

Jika diperhatikan larangan zina dan perbuatan-perbuatan yang mendekati zina dalam ayat-ayat di atas, terlihat bahwa larangan tersebut tidak diikuti dengan penyebutan ancaman atau sanksi duniawi, melainkan hanya celaan saja. Di samping itu, larangan di atas lebih menekankan pada tuntunan dan budi pekerti dari pada larangan dengan ancaman pidana.

Maksudnya larangan-larangan tersebut lebih menekankan pada kehendak untuk kesempurnaan pribadi orang perorangan.

Menurut ayat-ayat di atas, bahwa zina merupakan norma agama, norma kesusilaan. Pelaku zina dalam kaedah hukum Islam sanksinya telah ditetapkan oleh al-Qur'an. Akan tetapi sanksi yang ditetapkan oleh kaedah keagamaan mempunyai karakter transendental, sanksi ini tidak diformulasikan oleh masyarakat, namun demikian ditetapkan oleh kaedah keagamaan. Sanksi yang ditetapkan oleh kaedah keagamaan menurut Wardi Muslich adalah suatu tindakan yang diberikan oleh syara', sebagai pembalasan atas perbuatan yang melanggar ketentuan syara', dengan tujuan untuk memelihara ketertiban dan kepentingan masyarakat, sekaligus juga untuk melindungi kepentingan individu (Muslich, 2007: 59).

Kemudian lebih lanjut dijelaskan oleh Rahmat Hakim, bahwa esensi dari pemberian hukuman bagi pelaku suatu *jarimah* menurut Islam adalah pertama, pencegahan serta balasan (*al-radd wa al-zahr*), dan kedua adalah perbaikan dan pengajaran (*al-iṣlāḥ wa al-tahdhīb*) (Syah, 1992: 65).

Berdasarkan tujuan hukuman tersebut di atas, pelaku *jarimah* seyogyanya tidak mengulangi perbuatan jeleknya. Di samping itu, juga merupakan tindakan preventif bagi orang lain untuk tidak melakukan hal yang sama. Hukum pidana yang berlaku sekarang ini yang mengatur tentang zina belum bisa memelihara ketertiban dan kepentingan masyarakat, serta untuk melindungi kepentingan individu. Oleh karena itu permasalahan dari makalah ini adalah bagaimanakah kontribusi konsep jarimah zina dalam pembaharuan hukum pidana Indonesia?

Untuk menjawab permasalahan tersebut, penulis menggunakan metode deskriptif analisis berusaha memaparkan data-data secara akurat tentang pendapat para ulama dengan disertai dalil yang memadai. Kemudian akan dilakukan suatu analisis secara mendalam, sehingga diharapkan dapat ditemukan suatu jawaban yang komprehensif. Pengumpulan data dilakukan secara *library research*, dengan mempelajari dari kitab fikih, ushul fikih, al-Qur'an, hadits dan buku-buku serta tulisan ilmiah lainnya yang berkaitan dengan pokok masalah.

### Jarimah zina dan pembaharuan hukum

Dalam pandangan Islam, setiap perbuatan apapun yang dilakukan oleh siapapun yang dapat mendatangkan kerusakan atau *muḍārat* (مضارت) dan menghalangi tercapainya *maslahat* bagi kehidupan manusia, pada hakikatnya adalah dilarang (maksiat). Karena perbuatan yang demikian ini bertentangan dengan tujuan inti disyari'atkannya hukum Islam. Tujuan inti dari hukum Islam, adalah untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia sebagaimana disebutkan di dalam kaidah-kaidah fikih yang mengatakan : *درء المفا سد مقدم على جلب المصالح*, yaitu menolak mafsadah didahulukan dari pada meraih maslahat (Djazuli, 2011: 11).

Secara global tujuan syara' dalam menetapkan hukum-hukumnya adalah kemaslahatan manusia seluruhnya, baik kemaslahatan di dunia yang fana ini, maupun kemaslahatan di hari yang baqa (kekal) kelak (Syah, 1992: 65). Dalam bahasa hukum, pelarangan terhadap suatu perbuatan yang tercelah atau terlarang yang sering dikenal dengan sebutan tindak pidana atau menurut terminologi hukum pidana Islam biasanya disebut dengan istilah jarimah atau jinayah. Suatu perbuatan dinamai jarimah (tindak pidana, peristiwa pidana atau delik) apabila perbuatan tersebut mengakibatkan kerugian bagi orang lain atau masyarakat baik jasad (anggota badan atau jiwa), harta benda, keamanan, tata aturan masyarakat, nama baik, persamaan ataupun hal-hal lain yang harus dipelihara dan dijunjung tinggi keberadaannya (Hakim, 2000: 17).

Jarimah zina dikategorikan sebagai suatu tindak pidana yang termasuk dalam kelompok jarimah hudud, yaitu kelompok jarimah yang menduduki urutan teratas dalam hirarki jarimah-jarimah (Hakim, 2000: 70). Kelompok jarimah hudud ini mengancamkan pelakunya dengan hukuman yang sangat berat, seperti rajam, didera, dan hukuman pengasingan (*isolasi*).

Zina menurut bahasa dan istilah syara' mempunyai pengertian yang sama, yaitu persetubuhan yang dilakukan seorang laki-laki dan perempuan pada kemaluan depannya tanpa didasari dengan tali kepemilikan dan syubhat kepemilikan (al-Zuhaili, 2011: 303). Kemudian H.A. Djazuli menjelaskan bahwa jarimah zina menurut hukum Islam adalah setiap hubungan seksual yang diharamkan, baik yang dilakukan oleh orang yang telah berkeluarga maupun yang belum berkeluarga asal ia tergolong orang mukallaf, meskipun dilakukan dengan rela sama rela (Djazuli, 1997: 35).

Zina menurut hukum Islam bukan saja sebagai perbuatan dosa besar, tetapi juga menimbulkan negatif terhadap kesehatan jasmani, yaitu timbulnya penyakit kelamin (Muslich, 2005 : 5). Di samping itu, bahwa zina itu juga bententangan dengan moral, sifat kemuliaan, keutamaan dan keluhuran, merusak struktur kehidupan masyarakat dan keluarga, mengacaukan keturunan, memutuskan hubungan suami isteri serta merusak pendidikan anak (al Jaziry, t.th. : 49-50).

Tindak pidana zina juga dapat merusak kesehatan jasmani, yakni timbulnya penyakit kelamin. Secara tegas pelarangan zina erat kaitannya dengan upaya menegakkan moral atau akhlak mulia dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Perzinaan merupakan kejahatan yang masuk dalam kelompok atau bab tindak pidana kesopanan (Prodjodikoro, 1980 :115). Jarimah zina merupakan salah satu jarimah (tindak pidana) dalam hukum Islam yang konsep-konsep dasarnya sudah ditegaskan sedemikian rupa dalam al-Qur'an dan al-Hadits, sehingga tidak memberikan peluang interpretasi dalam praktek penerapan hukum sebagai cermin dari kebebasan hakim.

Dalam hukum pidana Islam ditemukan beberapa *'illat* (alasan) yang menyebabkan jarimah zina dianggap sebagai jarimah yang sangat tercela dan dapat membahayakan terhadap keberadaan moral masyarakat, termasuk dosa besar yang paling keji, dan tidak satu agama pun yang menghalalkannya. Oleh karena itu sanksinya juga sangat berat, karena mengancam kehormatan dan hubungan nasab (al-Syarbaini, t.th :143).

Kemudian Abdur Rahman I Doi mengemukakan bahwa *'Illat* atau alasan-alasan dilarangnya perbuatan zina itu disebabkan karena :

*Pertama*, Zina dipandang sebagai perbuatan yang dapat mencegah tercapainya salah satu dari tujuan disyariatkannya hukum Islam yakni terpeliharanya kesucian keturunan manusia. Islam menganggap apabila perbuatan zina tidak dilarang maka akan banyak terjadi kehamilan di luar nikah yang pada gilirannya kondisi sosial ini akan merusak moralitas dan kesucian keturunan manusia secara luas. Oleh karena itu hal tersebut harus dicegah yang diantaranya melalui pengaturan hukum tentang larangan zina ini. *Kedua*, Zina dalam pandangan Islam dianggap sebagai salah satu dari 3 (tiga) dosa besar yakni setelah perbuatan syirik dan pembunuhan. *Ketiga*, Dalam pandangan Islam perbuatan zina dianggap sebagai potensi yang membuka peluang bagi terjadinya *jarimah* (tindak pidana) dan berbagai dampak negatif lainnya seperti pembunuhan, pencurian, kehancuran keluarga, dan penyakit aids (Do'i, 1992: 31-32)

Menurut beberapa *'illat* (alasan) di atas tentang dilarangnya zina tersebut, maka ada beberapa ketentuan hukum atau nash baik di dalam al-Qur'an, maupun di dalam al-hadis untuk mencegah perbuatan zina dan disertai dengan ancaman pidana yang demikian berat. Ketentuan nash atau hukum yang tercantum di dalam al-Qur'an, dan al-hadis merupakan sumber pengaturan tentang jarimah zina tersebut.

Dalam hukum Islam, perzinaan merupakan suatu perbuatan yang sangat terkutuk dan dianggap sebagai jarimah. Perzinaan adalah hubungan badan yang diharamkan oleh Allah Swt. dan Nabi Saw. dalam al-Qur'an dan hadits serta disepakati oleh para ulama dari berbagai mazhab akan keharamannya (Irfan dan Masyrofah, 2013: 19).

Kemudian Neng Djubaedah memberikan pengertian zina, yakni hubungan seksual yang dilakukan oleh seorang laki-laki dengan seorang perempuan yang tidak terikat dalam perkawinan yang sah secara syariah Islam, atas dasar suka sama suka dari kedua belah pihak, tanpa keraguan (*syubhat*) dari pelaku atau para pelaku zina bersangkutan (Djubaedah, 2010: 119). Di dalam Ensiklopedi Hukum Islam juga dijelaskan, bahwa zina adalah hubungan seksual antara seorang laki-laki dengan seorang perempuan yang tidak atau belum diikat dalam perkawinan tanpa disertai unsur keraguan dalam hubungan seksual tersebut (Dahlan, 1996: 2026). Menurut Ibnu Rusyd:

الزنا فهو كل وطء وقع على غير نكاح صحيح ولا شبهة نكاح ولا ملك يمين وهذا متفق عليه باجملة من علماء الاسلام فان كانوا اختلفوا فيما هو شبهة تدر الحدود مما ليس بشبهة دائرة

Artinya: zina adalah setiap persetubuhan yang terjadi bukan karena pernikahan yang sah, bukan karena syubhat, dan bukan pula karena pemilikan (budak). Secara garis besar, pengertian ini telah disepakati oleh para ulama Islam, meskipun mereka masih berselisih pendapat tentang mana yang dikatakan syubhat yang menghindarkan hukuman had dan mana pula yang tidak menghindarkan hukuman tersebut (Rusyd, 1989: 324).

Kemudian Abu Bakar Jabir al-Jazairi, juga memberikan pengertian zina sebagai berikut:

الزنا هو الوطء المحرم في قبل كان او دبر

Artinya : Zina adalah melakukan hubungan seksual yang diharamkan dikemaluan atau di dubur oleh dua orang yang bukan suami isteri (al-Jazairi, 2004: 432).

Sedangkan Sayyid Sabiq memberikan definisi zina sebagai berikut :

ان كل اتصال جنسي قائم على اساس غير شرعي يعتبر زنا تترتب عليه العقوبة المقررة من حيث انه جريمة من المرائم التي حددت عقوبتها

Artinya : Bahwa semua hubungan kelamin yang menyimpang dari ajaran agama (Islam) dianggap zina yang dengan sendirinya mengandung hukuman yang telah digariskan, karena ia (zina) merupakan salah satu di antara perbuatan-perbuatan yang telah dipastikan hukumnya (Sabiq, 1980: 400).

Lebih lanjut juga dikemukakan oleh Imam Syafi'i, bahwa zina adalah suatu pertemuan atau sejenis hubungan kelamin antara lelaki dengan seorang perempuan tanpa ikatan pernikahan (Syafi'i, t.th.: 143). Berdasarkan beberapa definisi di atas dapat dipahami, bahwa perzinahan itu merupakan suatu hubungan seksual melalui pertemuan dua alat vital antara pria dan wanita di luar ikatan pernikahan untuk keduanya.

Dari beberapa definisi zina yang telah disebutkan di atas dapat terlihat bahwa sesungguhnya dalam pengertian zina paling tidak harus memuat sedikitnya dua unsur pokok yang harus terpenuhi, yaitu: pertama, Adanya persetubuhan antar dua orang yang berlainan jenis (laki-laki dengan perempuan). Kedua, Persetubuhan tersebut tidak dalam ikatan perkawinan yang sah.

Dalam hukum Islam perzinahan dianggap suatu perbuatan yang sangat terkutuk dan termasuk *jarimah*. Pernyataan ini disepakati oleh ulama, kecuali perbedaan sanksinya. Menurut hukum Islam, bahwa zina itu adalah suatu persetubuhan yang dilakukan oleh orang yang belum menikah, persetubuhan yang demikian ini disebut dengan zina *gairu muḥṣan*. Sedangkan persetubuhan orang yang sudah menikah disebut dengan zina *muḥṣan*. Baik zina *gairu muḥṣan* maupun zina *muḥṣan* termasuk perbuatan melawan hukum.

Senada dengan hal tersebut di atas, juga Taqiyuddin Abu Bakar Bin Muhammad Al husaini mengemukakan, bahwa :

الزنا بني على ضر بين : محصن وغير محصن.

Artinya : orang yang berzina ada dua macam, yaitu *muḥṣan* dan bukan *muḥṣan* (Alhusaini, t.th.: 365).

Pendapat tersebut di atas sangat esensial berbeda dengan definisi zina yang terdapat di dalam rumusan Pasal 284 KUHP sebagai hukum positif Indonesia yang bersumber dari hukum Barat dengan hukum pidana Islam. Di dalam Kitab Undang-Undang Hukum Pidana Indonesia Pasal 284 bahwa zina adalah persetubuhan yang dilakukan oleh laki-laki atau perempuan yang telah kawin dengan perempuan atau laki-laki yang bukan istri atau suaminya. Dan supaya masuk Pasal ini, maka persetubuhan itu harus dilakukan dengan suka sama suka tidak boleh ada paksaan dari salah satu pihak (Soesilo, t.th.: 209).

Hal ini dapat dilihat bunyi rumusan Pasal 284 KUHP sebagai berikut :

1. Dihukum penjara selama-lamanya Sembilan bulan :
  - a. laki-laki yang beristeri, berbuat zina, sedang diketahuinya, bahwa Pasal 27 Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (sipil) berlaku padanya.
  - b. perempuan yang bersuami, berbuat zina:  
Laki-laki yang turut melakukan perbuatan itu, sedang diketahuinya, bahwa kawannya itu bersuami:
  - c. Perempuan yang tiada bersuami yang turut melakukan perbuatan itu, sedang diketahuinya, bahwa kawannya itu beristeri dan Pasal 27 Kitab Undang-Undang Hukum perdata (sipil) berlaku pada kawannya itu.
2. Penuntutan hanya dilakukan atas pengaduan suami (isteri) yang mendapat malu dan jika pada suami (isteri) itu berlaku Pasal 27 Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (sipil) dalam tempo 3 bulan sesudah pengaduan itu, diikuti dengan permintaan akan bercerai atau bercerai tempat tidur dan meja makan (*scheiding van tafel en bed*) oleh perbuatan itu juga.
3. Tentang pengaduan ini Pasal 27, 73, dan 75 tidak berlaku.
4. Pengaduan itu boleh dicabut selama pemeriksaan dimuka sidang pengadilan belum dimulai.
5. Kalau bagi suami dan isteri itu berlaku Pasal 27 Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (sipil) maka pengaduan itu tidak diindahkan, sebelum mereka itu bercerai, atau sebelum keputusan hakim tentang perceraian tempat tidur dan meja makan mendapat ketetapan (R. Soesilo, t.th :208-209).

Apabila diperhatikan rumusan Pasal 284 ayat (1) KUHP itu merupakan suatu tindak pidana yang harus dilakukan dengan sengaja. Maksudnya unsur kesengajaan itu harus terbukti ada pada diri pelaku. Selanjutnya dalam Pasal 284 KUHP disebutkan bahwa, hanya pria atau wanita yang telah menikah sajalah yang dapat melakukan zina, sedangkan pria atau wanita yang tidak menikah itu, menurut rumusan ketentuan pidana yang diatur dalam Pasal 284 ayat (1) angka 2e huruf a dan b KUHP itu hanya dipandang sebagai orang-orang yang turut melakukan zina yang dilakukan oleh orang-orang yang telah menikah (Theo Lamintang, 2009: 84-85).

Dengan demikian rumusan Pasal 284 KUHP ini menurut SR. Sianturi, adalah sebagai berikut:

Hanya pelaku persetubuhan yang sudah terikat perkawinan yang dapat disebut sebagai pezina (pegendak). Jika keduanya sudah terikat perkawinan, maka keduanya adalah pezina. Jika salah satu saja yang sudah terikat perkawinan, maka yang belum/tidak terikat itu disebut sebagai peserta pezina saja. Dan jika keduanya belum/tidak terikat suatu perkawinan, maka tidak ada pezina di antara mereka (Sianturi, 1983: 225).

Jika diperhatikan perumusan Pasal 284 KUHP itu tidak sejalan dengan nilai-nilai agama Islam dan adat budaya bangsa Indonesia yang berdasarkan falsafah Pancasila. Hal ini senada dengan pendapat S.R Sianturi, rumusan zina dalam Pasal 284 tersebut dirasakan kurang sesuai dengan moralitas bangsa kita yang mendasari Pancasila di mana sila-silanya dipedomani secara berimbang, harus disempurnakan (Sianturi, 1983: 230).

Di samping itu, bahwa ketentuan pidananya di dalam Pasal 284 KUHP hanya dihukum penjara selama-lamanya 9 (Sembilan) bulan. Akibatnya hukum tidak membuat orang jera atau takut melakukan tindak pidana. Dengan demikian sanksi pidana yang tercantum di dalam Pasal 284 KUHP itu tidak berfungsi sebagaimana mestinya.

Pidana pada dasarnya merupakan sarana untuk mencapai tujuan tertentu, yaitu perlindungan masyarakat dan perlindungan individu. Hukum pidana merupakan hukum sanksi, suatu upaya untuk dapat mempertahankan agar kehidupan bersama akan selalu dalam keadaan lestari. Senada dengan pernyataan tersebut di atas, sejalan dengan pendapat Roeslan Saleh yang mengatakan bahwa tujuan dari hukuman terutama adalah untuk mempertahankan ketertiban masyarakat. Ketertiban masyarakat itu antara lain dijamin dengan aturan-aturan pidana (Saleh, 1983: 30).

Begitu juga yang dikemukakan oleh Sudarto, bahwa hukum pidana bertugas atau bertujuan untuk menanggulangi kejahatan. Ini semua demi kesejahteraan dari masyarakat beserta anggota-anggotanya, dengan perkataan lain demi pengayoman masyarakat (Sudarto, 1981: 44). Berkaitan dengan tujuan pidana yang garis besarnya telah dikemukakan di atas, maka muncullah teori-teori pemidanaan, yaitu sebagai berikut (Hamzah, 1993: 26), Pertama, Teori absolut atau teori pembalasan (*vergeldings theorien*). Kedua, Teori relatif atau tujuan (*doeltheorien*). Ketiga, Teori gabungan (*verenigings theorien*).

Menurut teori absolut muncul pada akhir abad ke 18 (delapan belas), dianut oleh Immanuel Kant, Hegel, Herbart, Stahl, dan Leo Polak dan beberapa sarjana yang mendasarkan teorinya pada filsafat Katolik, dan juga sarjana hukum Islam yang mendasarkan teorinya pada ajaran kisah dalam al-Qur'an. Teori absolut menjelaskan bahwa hukuman itu dijatuhkan sebagai pembalasan terhadap para pelaku karena telah melakukan kejahatan yang mengakibatkan kesengsaraan terhadap orang lain atau anggota masyarakat (Marpaung, 2008: 4). Seorang penjahat mutlak harus dipidana. Semboyan yang sangat populer pada teori ini adalah darah ganti darah, nyawa ganti nyawa.

Teori pemidanaan yang kedua adalah relatif atau tujuan, yakni suatu teori yang menjelaskan bahwa pemidanaan bertujuan untuk melindungi masyarakat atau mencegah terjadinya kejahatan supaya orang jangan melakukan kejahatan (Sianturi dan Panggabean, 1996: 29). Dengan adanya penjatuhan pidana diharapkan si pelaku atau terpidana menjadi jera dan tidak lagi mengulangi perbuatannya itu. Di samping itu, terpidana merasa menyesal sehingga tidak mengulangi lagi perbuatannya itu, dan kembali kepada masyarakat sebagai orang yang baik dan berguna.

Teori pemidanaan ketiga adalah teori penggabungan antara teori pembalasan dengan teori tujuan. Teori ini berpendapat bahwa penjatuhan sanksi pidana di samping diadakan untuk membalas perbuatan pelaku, juga dimaksudkan agar pelaku dapat diperbaiki sehingga bisa kembali ke masyarakat (Ali, 2011: 191). Jadi penjatuhan suatu pidana kepada seseorang tidak hanya berorientasi pada upaya untuk membalas tindakan orang tersebut, melainkan juga untuk mendidik atau memperbaiki penjahat sehingga tidak melakukan kejahatan lagi yang dapat merugikan dan meresahkan masyarakat.

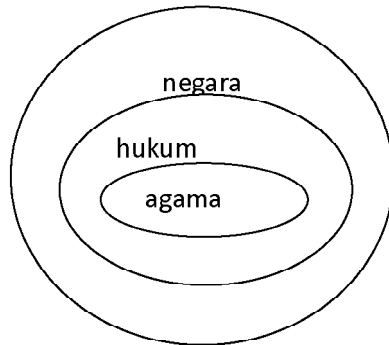
Perumusan Pasal 284 KUHP yang berlaku sekarang ini belum memenuhi tujuan pemidanaan. Oleh karena itu perumusan Pasal 284 KUHP itu perlu direformasi atau diperbaharui dalam upaya penanggulangan tindak pidana zina tersebut. Dalam konteks inilah reformasi atau pembaharuan hukum pidana menjadi sangat urgen, yaitu sebagai upaya untuk memasukkan nilai-nilai yang hidup dalam masyarakat ke dalam hukum pidana Indonesia (Tongat, 2002: 25), seperti nilai hukum adat, nilai-nilai Pancasila terutama nilai sila pertama yakni Ketuhanan Yang Maha Esa, dan sila kedua, yaitu Kemanusiaan Yang Adil dan Beradab, serta nilai hukum Islam. Tentu saja nilai hukum adat dan nilai hukum Islam itu dapat mewarnai bahkan menjadi materi pokok hukum nasional (Ahmad, 2005: 16).

Hal ini telah disebutkan dalam ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia Nomor IV/MPR/1999 tentang Garis-Garis Besar Haluan Negara Tahun 1999-2004 pada Bab IV, Arah Kebijakan, A. Hukum, butir 2 (dua) yang mengatakan bahwa:

Menata sistem hukum nasional yang menyeluruh dan terpadu dengan mengakui dan menghormati hukum agama dan hukum adat serta memperbarui perundang-undangan warisan kolonial dan hukum nasional yang diskriminatif, termasuk ketidakadilan gender dan ketidaksesuaiannya dengan tuntutan reformasi melalui program legislasi (Indonesia, 1999: 15)

Berdasarkan arah kebijakan Garis-Garis Besar Haluan Negara (GBHN) 1999-2004 tersebut semakin jelas, bahwa hukum Islam merupakan bagian dari sumber hukum yang dapat diserap dalam rangka pengembangan dan pembinaan hukum nasional.

Hal ini sesuai dengan teori lingkaran konsentris yang dikemukakan oleh H. Muhammad Tahir Azhary, yang mengatakan bahwa negara dan hukum sangat berkaitan erat dengan agama. Ketiga komponen itu agama, hukum dan negara apabila disatukan akan membentuk lingkaran konsentris yang merupakan satu kesatuan dan berkaitan erat antara satu dengan yang lainnya (Azhary, 2007: 67). Agama sebagai komponen pertama berada pada posisi lingkaran yang terdalam, karena merupakan inti dari lingkaran itu. Kemudian disusul oleh hukum yang menempati lingkaran kedua. Negara sebagai komponen ketiga berada dalam lingkaran terakhir. Jika digambarkan posisi ketiga komponen tersebut dapat dilihat di bawah ini, yaitu :



Gambar 1  
Teori Lingkaran Konsentris (Azahary, 2007: 68).

Ketiga komponen itu, yakni agama, hukum dan negara, maka posisi agama merupakan inti dari lingkaran konsentris itu, maka pengaruh agama sangat besar sekali terhadap hukum dan sekaligus, bahwa agama merupakan sumber utama dari hukum di samping di samping rasio sebagai sumber komplementer. Jika dilihat dari sudut Islam yang terdiri dari aqidah dengan tauhid (Ketuhanan Yang Maha Esa) sebagai titik sentral, syari'ah dan akhlak harus tercermin dalam struktur dan substansi hukum, sehingga konsep hukum dalam lingkungan itu berisi, bukan hanya semata-mata hukum dalam arti normatif saja, tetapi juga hukum dan kesusilaan.

Oleh karena itu, agama dalam hal ini hukum Islam pantas menjadi sumber pembentukan hukum nasional, karena nilainya yang bersifat universal, dan tidak ditemukan adanya perbedaan, maupun pertentangan dengan nilai-nilai yang terkandung di dalam Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945. Selanjutnya nilai-nilai hukum yang universal itu dikembangkan dan diangkat menjadi kaedah hukum normatif yang konkrit dalam perundang-undangan nasional.

Urgensi dari penggunaan nilai-nilai hukum Islam tersebut relevan untuk dikedepankan, karena hukum pidana yakni Kitab Undang-Undang Hukum Pidana nasional yang akan datang terbentuk nantinya harus berakar dan sekaligus manifestasikan nilai keadilan yang ada dalam kehidupan masyarakat. Sedangkan salah satu sumber pandangan tentang nilai keadilan masyarakat adalah ajaran agama Islam yang menyatu dengan keyakinan ummat pemeluknya.

Oleh karena itu, membangun hukum pidana nasional yang responsif terhadap nilai-nilai ajaran hukum pidana Islam memang sesuai dengan rasa keadilan.

Apabila diperhatikan konsep hukum Islam dengan konsep dengan hukum pidana positif, maka terdapat perbedaan. Walaupun sama-sama bertujuan untuk memelihara kepentingan dan ketenteraman masyarakat, serta menjamin kelangsungan hidup, namun hukum pidana Islam lebih memperhatikan soal akhlak, di mana tiap-tiap perbuatan yang bertentangan dengan akhlak yang tinggi tentu diancam hukuman. Akhlak dan hati nurani yang mengharuskan manusia mentaati aturan dan undang-undang (Ash-Shiddieqy, 2013: 102). Akan tetapi tidak demikian halnya dengan hukum pidana positif yang boleh dikatakan telah mengabaikan soal-soal akhlak sama sekali dan baru mengambil tindakan apabila perbuatan tersebut membawa kerugian langsung bagi perorangan atau ketentuan masyarakat (Hanafi, 1993: 4).

Hukum pidana positif tidak menghukum orang yang berbuat zina, kecuali ada pengaduan dari salah satu pasangan yang merasa tercemar akibat perbuatan tersebut. Oleh karena itu, jika pelakunya diam, tidak ada yang merasa dicemari atau dirugikan, maka tidak dihukum. Akan tetapi di dalam hukum pidana Islam menghukum perbuatan zina dalam keadaan dan bentuk bagaimanapun juga, karena zina dipandang sebagai dosa besar, dan bertentangan dengan akhlak dan apabila akhlak sudah rusak maka rusaklah masyarakat.

Konsep pemikiran *jarimah* zina sebagaimana telah dikemukakan di atas, kiranya sangat urgen untuk diimplementasikan dalam penyusunan Rancangan Undang-Undang KUHP Indonesia mendatang yang tujuannya sejalan dengan tujuan umum dari hukum Islam, yakni untuk menciptakan *maṣlahah* dan mencegah *mafsadah* dengan memberikan jaminan perlindungan kepada tiga persoalan, yaitu sebagai berikut:

Pertama, persoalan pokok (*darūriyyāt*) untuk mempertahankan hidup dan kehidupan yang asasi, seperti agama, jiwa, akal, kehormatan keluarga, dan harta. Kedua, kebutuhan hidup (*al-hajjiyyāt*) untuk menjaga martabat hidup dalam pergaulan sosial yang wajar. Ketiga, kebaikan hidup (*al-taḥsīniyyāt*) untuk meningkatkan martabat dan kesejahteraan sosial manusia sebagai makhluk yang berbudaya (Hasan, 2005: 108).

Ketiga masalah tersebut di atas dipandang Islam sebagai syarat terwujudnya kemaslahatan umat manusia, dan oleh karenanya harus diatur dengan tatanan hukum yang mengikat dan mengandung sanksi, baik berupa sanksi fisik, material maupun spiritual. Pada dasarnya Is-

lam datang bertujuan untuk membimbing orang-orang baik serta menjaga mereka (preventif) supaya taat pada aturan dan tidak menyalahinya. Ini didasari pada konsep semua manusia pada awalnya adalah orang-orang baik, mereka adalah bayi-bayi suci yang kemudian tercemar dan kotor akibat lingkungan yang tidak baik. Islam turun untuk menyelamatkan bayi-bayi suci tersebut, menjaga mereka agar tetap berada dalam fitrahnya. Dan ini sangat logis ketika kemudian Islam hadir dengan aturan yang sesuai dengan fitrah manusia (Ibrahim, 2012: 270).

Tindak pidana zina merupakan tindak pidana yang bertentangan dengan fitrah manusia. Pelaku tindak pidana zina berdasarkan pendapat jumhur ulama, dapat diklasifikasikan menjadi dua macam, yaitu pertama *ghairu muḥṣan* (belum kawin), diancam hukuman jilid 100 (seratus) kali dan ditambah pengasingan selama satu tahun. Kedua pezina *muḥṣan* (sudah kawin), diancam hukuman rajam. Namun dalam hadits yang lain dikatakan bahwa bagi pezina muḥṣan juga dijilid 100 (seratus) kali kemudian baru dirajam (Khairuddin, 2011: 109).

Dalam Rancangan Undang-Undang KUHP Tahun 2013 pada Pasal 483 tersebut belum memberikan klasifikasi pelaku zina, dan masih tergolong tindak pidana aduan. Oleh karena itu rumusan tindak pidana zina dalam Rancangan Undang-Undang KUHP yang akan datang seyogyanya berpedoman kepada nilai-nilai ajaran al-Qur'an seperti yang disebutkan di dalam surat an-Nur (24) ayat 2, dan hadits Rasulullah Saw. yang berasal dari Ubadah bin Shamit yang diriwayatkan oleh Muslim.

Berdasarkan dalam surat al-Nur (24) ayat 2 dan hadits Rasulullah saw, yang berasal dari Ubadah bin Shamit yang dirwayatkan oleh Muslim, maka ulama fikih mengklasifikasikan sanksi terhadap pelaku zina itu ke dalam 2 (dua) bagian, yaitu (1) sanksi pelaku zina perawan atau jejak (*ghair muḥṣan*) di dera/dicambuk 100 (seratus) kali dan diasingkan selama satu tahun. (2) Sanksi pelaku zina yang sudah kawin baik laki-laki, maupun perempuan (*muḥṣan*) adalah di dera 100 (seratus) kali dan dirajam. Lebih lanjut juga dijelaskan di dalam ayat 3 (tiga) pada surat an-Nur (24), bahwa:

الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً...

Artinya: laki-laki yang berzina tidak mengawini melainkan perempuan yang berzina...(Departemen Agama, 1981/1982: 543).

Makna ayat di atas menurut Abul A'la al-Maududi, bahwa selama pezina laki-laki belum bertaubat, maka wanita yang cocok dinikahinya adalah wanita yang pezina. Laki-laki pezina tidak pantas mengawini mukminah dan wanita shalehah. Begitu juga halnya dengan wanita pezina, bahwa laki-laki yang pantas dengannya adalah laki-laki pezina (al-Maududi, 1995: 91).

Dari berbagai bentuk sanksi tindak pidana zina sebagaimana telah dijelaskan di dalam nas tersebut dapat ditarik benang merah seperti yang diungkapkan oleh Jalaluddin Rahmat, hukum *rajam* mempunyai fungsi sebagai penjara yang dalam konteks masyarakat modern dapat diganti dengan hukuman lain (Rahmat, 1996: 16). Kemudian Makhrus Munajat mengemukakan, bahwa hukum *rajam* atau dera seratus kali bagi pezina bukanlah suatu kemutlakan (Munajat, 2009: 141). Lebih lanjut Muhammad Syahrur menjelaskan, bahwa hukum *rajam*, dera bisa dipahami sebagai hukum tertinggi dan adanya upaya untuk berjihad dalam kasus tersebut dapat dibenarkan (Syahrur, 1990: 455).

Berdasarkan penjelasan tersebut di atas, maka idealnya perumusan tindak pidana zina di dalam Rancangan Kitab Undang-Undang Hukum Pidana yang akan datang menurut hemat penulis seyogyanya dirumuskan sebagai berikut :

1. Dipidana karena zina, dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun:
  - a. Laki-laki yang berada dalam ikatan perkawinan melakukan perseubuhan dengan dengan perempuan yang bukan istrinya;
  - b. Perempuan yang berada dalam ikatan perkawinan melakukan persetubuhan dengan laki-laki yang bukan suaminya.
2. Dipidana karena zina, dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun laki-laki dan perempuan yang masing-masing tidak terikat dalam ikatan perkawinan yang sah melakukan persetubuhan; dan laki-laki tersebut mengawini perempuan yang telah dizinai itu.

Memperhatikan rumusan tindak pidana zina di atas dapat ditegaskan bahwa rumusan tersebut mengklasifikasikan zina itu kepada dua macam, yakni zina *muhsan* yang ancaman hukumannya 10 (sepuluh) Tahun sebagaimana tercantum pada bunyi ayat (1) a, dan b, dan zina *ghair muhsan* yang ancaman hukumannya adalah 5 (lima) Tahun sebagaimana tercantum pada rumusan ayat (2), dan harus mengawini perempuan yang telah dizinai tersebut, serta tidak lagi termasuk tindak pidana aduan.

Rumusan tindak pidana ini berpedoman kepada pemikiran konsep *jarimah* zina yang berdasarkan nilai hukum adat, dan nilai-nilai Pancasila terutama nilai ketuhanan, kemanusiaan dan keadilan, dan nilai-nilai ajaran Islam yang ancaman hukumannya sangat berat. Hal ini disebabkan karena tujuan hukum pidana Islam adalah untuk kemaslahatan manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Tujuan inilah yang tetap berwujud dalam seluruh hukum Islam. Tidak ada sesuatu hukum Islam yang tidak mengandung kemaslahatan yang hakiki, walaupun kemaslahatan itu tidak nampak bagi sebagian orang (Ash-Shiddieqy, 2013: 115)

Islam menetapkan hukuman zina itu dengan berat yang bertujuan untuk tertibnya kehidupan individu maupun masyarakat sebagai orang yang telah melanggar akan merasakan hukuman yang sebanding dengan perbuatannya, tertanam perasaan jera dan takut melakukan perzinaan berikutnya, sehingga akan timbul sifat kehati-hatian dalam berperilaku, dan mencegah untuk melakukan perbuatan zina tersebut.

### **Simpulan**

Tindak pidana zina dalam Pasal 284 KUHP disebutkan bahwa, hanya pria atau wanita yang telah menikah sajalah yang dapat melakukan zina, sedangkan pria atau wanita yang tidak menikah itu, menurut rumusan ketentuan pidana yang diatur dalam Pasal 284 ayat (1) angka 2e huruf a dan b KUHP itu hanya dipandang sebagai orang-orang yang turut melakukan zina yang dilakukan oleh orang-orang yang telah menikah.

Di samping itu bahwa ketentuan pidana di dalam Pasal 284 KUHP hanya dihukum penjara selama-lamanya 9 (Sembilan) bulan. Akibatnya hukum tidak membuat orang jera atau takut melakukan tindak pidana. Dengan demikian sanksi pidana yang tercantum di dalam Pasal 284 KUHP itu tidak berfungsi sebagaimana mestinya.

Oleh karena itu perumusan Pasal 284 KUHP itu perlu direformasi atau diperbaharui dalam upaya penanggulangan tindak pidana zina, dengan memasukkan nilai-nilai hukum adat, nilai-nilai Pancasila terutama nilai sila pertama yakni Ketuhanan Yang Maha Esa, dan sila kedua, yaitu Kemanusiaan Yang Adil dan Beradab, serta nilai hukum Islam.

### **Daftar pustaka**

- Ali, H. Zainuddin. *Hukum Pidana Islam*. Jakarta: Sinar Grafika, 2007
- Ali, Mahrus. *Dasar-Dasar Hukum Pidana*. Jakarta: Sinar Grafika, 2011.
- Anwar, H.A.K Moch (Dading). *Hukum Pidana Bagian Khusus (KUHP Buku II)* Jilid 2. Bandung: Alumnii, 1986
- Azhary, H. Muhammad Tahir. *Negara Hukum Suatu Studi tentang Prinsip-Prinsipnya Dilibat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini*. Jakarta: Prenada Media Group, 2007.
- Bassar, M. Sudradjat. *Tindak-Tindak Pidana Tertentu di dalam Kitab Undang-Undang Hukum Pidana*. Bandung: Remadja Karya, 1984.
- Dahlan, Abdul Aziz et al. *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid 6, Cet. I. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1996.
- Departemen Agama RI. *Alqur'an dan Terjemahnya*. Jakarta : Proyek Pengadaan Kitab Suci Al-Qur'an, 1981/1982.
- Djazuli, H.A. *Fikih Jinayah*. Cetakan kedua. Jakarta: Raja Grapindo Persada, 1997.
- Djazuli, H.A. *Kaidah-Kaidah Fikih*. Jakarta: Kencana, 2011.
- Djubaedah, Neng. *Perzinaan dalam Peraturan Perundang-Undangan di Indonesia Ditinjau dari Hukum Islam*. Jakarta: Kencana, 2010.
- Do'i, Abdur Rahman I. *Tindak Pidana dalam Syari'at Islam*. Jakarta: Rineka Cipta, 1992.
- Hakim, H. Rahmat. *Hukum Pidana Islam (Fikih Jinayah)*. Bandung: Pustaka Setia, 2000.
- Hanafi, Ahmad. *Asas-Asas Hukum Pidana Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1993.
- Hasan, Muhammad Tholhah. *Islam dalam Perspektif Sosio Kultural*. Cetakan Ketiga. Jakarta: Lantabora Perss, 2005.
- Al-Husaini, Abubakar Bin Muhammad Taqiyuddin. *Kifāyat al-Akhyar*. Jilid. II. Surabaya: Bina Iman, t.th.
- Al-Jazairi, Abu Bakar Jabir. *Minbāj al-Muslim*. Kairo: Maktabah Dār al-Turāth, 2004.
- Al-Jaziry, Abdurrahman. *Kitāb al-Fiqh 'Alā Madhābi al-Arba`ah*, Jilid V, Cet.ke I. Bairut: Darul Fikri, t.th.
- Al-Juwaini. *Al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997.
- Ibrahim, Muhammad Syahrial Razali, “al-Qur'an dan Keadilan Islam dalam Pensyariaan Hudud”, *Media Syari'ah Jurnal Hukum Islam dan Pranata Sosial*, Vol.XIV, No.1 (Januari-Juni 2012).
- Irfan, H.M. Nurul, Masyrofah. *Fikih Jinayah*. Jakarta: Amzah, 2013.

- Khairuddin, "Had bagi Pezina Muhshan (Kajian Perbandingan Dalil)", *Media Syari'ah Jurnal Hukum Islam dan Pranata Sosial*, Vol.XIII, No.1 (Januari-Juni 2011).
- Lamintang, P.A.F, Theo Lamintang. *Delik-Delik Khusus Kejahatan Melanggar Norma Kesusilaan dan Norma Kepatutan*, Edisi Kedua. Jakarta: Sinar Grafika, 2009.
- Al-Umm*, Juz VI. Beirut: Dār al- Kutub al-'Ilmyah, t.th.
- Marpaung, Leden. *Asas-Teori-Praktek Hukum Pidana*, Jakarta: Sinar Grafika, 2008.
- Al-Maududi, Abul A'la. *Tafsir Surat An-Nur*. penerjemah, A.M. Basalamah. Jakarta: Gema Insani Press, 1995.
- Al-Mawardi, Imam. *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*. Penerjemah Fadli Bahri. Jakarta: Darul Falah, 2006.
- Mertokusumo, Sudikno. *Mengenal Hukum Suatu Pengantar*, Cetakan Kedua. Yogyakarta: Liberty, 1999.
- Muslich, H. Ahmad Wardi. *Hukum Pidana Menurut Al-Qur'an*. Cet. I. Jakarta: Diadit Media, 2007.
- Muslich, H. Ahmad Wardi. *Hukum Pidana Islam*, Cetakan pertama. Jakarta: Sinar Grafika, 2005.
- Munajat, Makhrus. *Dekonstruksi Hukum Pidana Islam*, Yogyakarta: Logung Pustaka, 2004.
- Prodjodikoro,Wirjono. *Tindak-Tindak Pidana Tertentu di Indonesia*. Jakarta-Bandung: Eresco, 1980.
- Rahmat, Jalaluddin. *Pengantar dalam Islam dan Tantangan Modernitas*. Bandung: Mizan, 1996.
- Rusyd, Ibnu. *Bidāyah al-Mujtabid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*. Beirut: Dār al Jil, 1409 H/1989.
- Sabiq, Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*. Jilid II. Kairo: Maktabah Dār-al-Turāth, 1980.
- Saleh, Roeslan. *Suatu Reorientasi dalam Hukum Pidana*, Cetakan kedua. Jakarta: Aksara Baru, 1983.
- Ash-Shiddieqy, Teungku Muhammad Hasbi. *Falsafah Hukum Islam*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2013.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Misbah Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Sianturi, SR. *Tindak Pidana di KUHP Berikut Uraianannya*. Jakarta: AHM-PTHM,1983.
- Sianturi ,SR., Mompang L. Pangabea. *Hukum Penitensia di Indonesia*. Jakarta: Alumni Ahaem-Petehaem, 1996.
- Soesilo, R. *Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP) Serta Komentar-Komentarnya Lengkap Pasal Demi Pasal*. Bogor: Politeia, t.th.
- Sudarto. *Hukum Dan Hukum Pidana*. Bandung: Alumni, 1981

Al-Syarbaini, Muhammad al-Khatib. *Mughni Al-Muhtaj*, Jilid IV. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

Syah, H. Ismail Muhammad. *Filsafat Hukum Islam*, Cetakan kedua. Jakarta: Bumi Aksara, 1992.

Syahrur, Muhammad. *Al-Kitāb wa al-Qurʾān Qirāʾah wa al-Muʿāshirah*, Mesir: Dār al-Insāniyah al-ʿArabiyah, 1990.

Tongat. *Pidana Kerja Sosial dalam Pembaharuan Hukum Pidana Indonesia*. Jakarta: Djambatan, 2002.

Al-Zuhaili, Wahbah. *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Juz 7. Damsyik: Dār al-Fikr, 2005.

# Peluang baru keberterimaan Barat atas syariah Islam

Abdul Aziz Nugraha Pratama

*STAIN Salatiga, Jl. Tentara Pelajar No. 02 Salatiga*

E-mail : pratama\_abdul@yahoo.com

Judul : Membumikan Syariah, Pergulatan Mengaktualkan Islam

Pengarang : Mohammad Hashim Kamali

Penerbit : Noura Books (PT Mizan Publika)

Tahun terbit : 2013

Tebal : viii + 442

## Pendahuluan

“Orang yang tidak mau mendasarkan negara itu kepada hukum-hukum Islam dengan alasan tidak mau merusakkan hati orang yang beragama Islam, sebenarnya (dengan tidak sadar atau memang disengaja) telah berlaku zalim kepada orang Islam sendiri yang bilangannya di Indonesia 20 kali lebih banyak, lantaran tidak menggugurkan sebagian dari peraturan-peraturan agama mereka (agama Islam). Ini berarti merusakkan hak-hak mayoritas, yang sama-sama hal itu tidak berlawanan dengan hak-hak kepentingan minoritas, hanya semata-mata lantaran takut, kalau si minoritas itu “tidak doyan”. Ini namanya “staatkundige”, demokrasi tunggang balik.”

*Allahyarham* Mohammad Natsir, tokoh Partai Masyumi

“Sebagai Muslim, janganlah kita melalaikan hukum Allah. Sebab, di awal surah Al-Maaidah sendiri yang mula-mula diberi peringatan kepada kita ialah supaya menyempurnakan segala ‘uqud (janji). Maka, menjalankan hukum Allah adalah salah satu ‘uqud yang terpenting diantara kita dengan Allah. Selama kita hidup, selama iman masih mengalir di

seluruh pipa darah kita, tidaklah boleh sekali-kali kita melepaskan cita-cita agar hukum Allah tegak di dalam alam ini, walaupun di negeri mana kita tinggal. Moga-moga tercapai sekadar apa yang kita dapat capai. Karena Tuhan tidaklah memikulkan beban kepada kita suatu beban yang melebihi dari tenaga kita. Kalau Allah belum jalan, janganlah kita berputus asa. Dan kufur, zalim, fasiklah kita kalau kita percaya bahwa ada hukum yang lebih baik daripada hukum Allah. Jika kita yang berjuang menegakkan cita Islam ditanya orang, 'Adakah kamu, hai umat Islam bercita-cita, berideologi, jika kamu memegang kekuasaan, akan menjalankan hukum syariat Islam dalam negara yang kamu kuasai itu? Janganlah berbohong dan mengolok-olokkan jawaban. Katakan terus terang, bahwa cita-cita kami memang itu. Apa artinya iman kita kalau cita-cita yang digariskan Tuhan dalam Al-Qur'an itu kita pungkiri?

Dan kalau ditanya orang pula, tidaklah demikian dengan kamu hendak memaksakan agar pemeluk agama lain yang digolongkan kecil (minoritas) dipaksa menuruti hukum Islam? Jawablah dengan tegas, "Memang akan kami paksa mereka menuruti hukum Islam. Setengah dari hukum Islam terhadap golongan pemeluk agama yang minoritas itu ialah agar mereka menjalankan hukum Taurat, ahli Injil diwajibkan menjalankan hukum Injil. Kita boleh membuat undang-undang menurut teknik pembikinannya, memakai fasal-fasal dan ayat suci, tapi dasarnya wajiblah hukum Allah dari Kitab-kitab Suci, bukan hukum buatan manusia atau diktator manusia. Katakan itu terus terang, dan jangan takut! Dan insafilah bahwa rasa takut orang menerima hukum Islam ialah karena propaganda terus menerus dari kaum penjajah selama beratus tahun. Sehingga, orang-orang yang mengaku beragama Islam pun kemasukan rasa takut itu..."

Hamka, Tafsir Al-Azhar, Juz 6

Kutipan di awal artikel ini merupakan petikan pernyataan penting dari dua tokoh Muslim dan negarawan Indonesia, yakni Mohammad Natsir dan Buya HAMKA tentang Syariat Islam. Keduanya memberikan nasehat kepada mereka yang "takut atau terkesan malu-malu" untuk menegakkan Syariat Islam.

Bagi pegiat di bidang syariah (baca juga: Hukum Islam), khususnya yang pro kepada penegakan syariat Islam, perbincangan yang mengasumsikan bahwa watak syariah atau hukum Islam itu bersifat dinamis (lawan dari statis), luwes (lawan dari kaku), dan *rahmatan lil 'alamin* adalah sesuatu yang sudah *ma'fhum*. Namun bagi kubu penentang pemahaman tersebut, mengasumsikan bahwa syariah atau hukum Islam itu telah beku, usang dan tidak layak di jaman yang sudah jauh dari awal kemunculannya. Padahal Hukum Islam sangat sesuai dengan

kondisi di mana ia berlaku dan berkembang.

Hingga saat ini, seringkali kemunculan wacana untuk mengaplikasikan Hukum Islam masih dianggap sebagai momok yang mengkhawatirkan, bahkan menakutkan. Dan patut disayangkan ketika para ahli besar Syariah sering terlihat tidak siap untuk menyampaikan nuansa dan asal-usul diskursus Islam yang fundamental kepada pendengar yang lebih luas. Sementara itu, di Barat muncul suatu sudut pandang *xenofobik* yang hendak menempatkan Syariah menjadi suatu gagasan lintas sejarah yang membatu dan selamanya bertentangan dengan kesetaraan gender, demokrasi, dan hal itu (agakny) berada di pusat kesadaran Barat. Jarang sekali ada sarjana yang bisa berbicara dengan otoritas dan pemahaman mendalam mengenai Syariah kepada pendengar luas. Sampai hadir Mohammad Hashim Kamali (hal. v).

Buku *Membumikan Syariah, Pergulatan Mengaktualkan Islam* yang diterjemahkan dari *Shari'ah law, An Introduction* karya M. Hashim Kamali ini dimaksudkan untuk mengungkap kembali secara komprehensif asal-usul Syariah dalam Al-Qur'an dan hendak mencoba menjelaskan posisi dan arti sebenarnya 'Syariah' dalam ajaran Islam. Kamali menggambarkan bahwa Joseph Schacht yang sudah meninggal tahun 1969 pernah mendeskripsikan Syariah dengan penjelasan yang salah. Menurut Kamali, Schacht telah mendeskripsikan Syariah sebagai inti atau hakikat dari agama dan esensi Islam itu sendiri. Hal tersebut berakibat pada kecenderungan anggapan dengan mereduksi Islam hanya sebagai ajaran yang melingkupi seperangkat aturan hukum. Maka bagi Kamali, hal tersebut sangatlah berlebihan dan tidak memiliki dasar dalam al-Qur'an dan Sunnah (Kamali, 2008:3).

Dr. Mohammad Hashim Kamali adalah Ketua Pendiri dan CEO dari *International Institute of Advanced Studi Islam* (IAIS) Malaysia . Dia adalah anggota *Constitution Review Commission of Afghanistan* (2003), Penasihat Senior PBB pada reformasi konstitusi di Maladewa (2004), penasehat konstitusi Irak (2005) dan saat ini bekerja pada konstitusi baru Somalia. Dr. Hashim Kamali sangat dicari sebagai seorang ahli dalam reformasi konstitusi, hukum Islam dan Timur Tengah. Latar belakangnya dalam hukum positif berarti bahwa ide-idenya yang paling utama pragmatis. Dia adalah seorang sarjana yang sangat langka yang memimpin kehormatan di kedua kalangan Barat dan Muslim. Benar-benar berakar dalam tradisi tekstual klasik dan Arab, kata-katanya membawa bobot di kalangan umat Islam; dan pengetahuan tentang sejarah hukum dan konstitusi Eropa dan Amerika berarti bahwa ia berbicara kepada

keprihatinan kontemporer Barat. Dia adalah Guru Besar Hukum dan Yurisprudensi Islam di International Islamic University Malaysia (1985-2004) , dan juga Dekan International Institute of Islamic Thought and Civilisation (ISTAC) dari 2004 sampai 2006. Dr. Kamali adalah seorang Profesor di Universitas Capital, Ohio, dan juga di *Institute for Advanced Study (Wissenschaftskolleg)* dari Berlin.

Dia melayani di dewan 13 jurnal akademik lokal dan internasional. Profesor Kamali telah mengikuti lebih dari 150 konferensi nasional dan internasional, dan dia telah menerbitkan 20 buku dan lebih dari 140 artikel akademis. Buku-bukunya antara lain: *Principles of Islamic Jurisprudence* (Prinsip fikih Islam); *A Textbook of Hadith Studies* (Textbook Studi Hadis); dan *Freedom of Expression in Islam* (Kebebasan Berekspresi dalam Islam) ; dan *Shariaah Law: An Introduction* (Hukum Syariah : Sebuah Pengantar) adalah referensi kerja di universitas berbahasa Inggris terkemuka di seluruh dunia.

Reputasi dan karya Kamali tersebut akan memungkinkan para pembaca memberikan penilaian tersendiri atas buku ini.

### **Antara syariah, hukum Islam, dan fikih**

Di dalam kepustakaan hukum Islam berbahasa Inggris, Syari'at Islam diterjemahkan dengan *Islamic Law*, sedang Fikih Islam diterjemahkan dengan *Islamic Jurisprudence*. Di dalam bahasa Indonesia, untuk syari'at Islam, sering, dipergunakan istilah hukum syari'at atau hukum *syara'* untuk fikih Islam dipergunakan istilah hukum fikih atau kadang-kadang Hukum Islam (Faiz,2001:171).

Di buku Kamali dan buku lain, berbagai pakar, khususnya yang menekuni hukum Islam, telah memberikan definisi hukum Islam, syariah, dan fikih. Diantara definisi tersebut diuraikan berikut ini :

1. Menurut Joseph Schacht (1964:1), Hukum Islam (*Islamic Law*) merupakan perintah-perintah suci dari Allah Swt. yang mengatur seluruh aspek kehidupan setiap Muslim. Melalui penelitian sejarah yang empiris, Joseph Schacht menyebut *Islamic Law* sebagai ringkasan dari pemikiran Islam, manifestasi *way of life* Islam yang sangat khas, dan bahkan sebagai inti dari Islam itu sendiri.

2. S.D. Goiten (1960:23) menyatakan bahwa Hukum Islam di samping merupakan perintah-perintah suci dari Allah Swt. yang mengatur seluruh aspek kehidupan setiap Muslim, juga meliputi materi-materi-materi hukum secara murni serta materi-materi spiritual keagamaan.
3. Omid Safi (hal. v) menyatakan di Kata Pengantar buku karya Hashim Kamali, bahwa istilah Syariah sering diterjemahkan sebagai “hukum Islam”.
4. Hashim Kamali (hal.19) mengartikan syariah secara harfiah berarti titian menuju sumber air, yang jelas untuk diikuti dan harus dijalani oleh orang beriman guna mendapatkan panduan di dunia ini dan keselamatan di akhirat.
5. Fikih adalah istilah padanan Syariah dan keduanya sering digunakan bergantian; namun kedua kata ini tidak identik. Jika syariah disampaikan terutama melalui wahyu yang terkandung dalam al-Qur’an dan hadis sahih, maka fikih terutama merujuk pada *corpus juris* yang dikembangkan oleh berbagai mazhab, para fuqaha dan hakim, penggunaan penalaran hukum (*ijtihad*) dan pemberian pendapat hukum (*fatwa*) (hal. 5).

Dengan menyimak definisi tentang hukum Islam dan atau Syariah serta fikih, sebagaimana diuraikan di atas, maka dapat kita simpulkan bahwa para pakar Barat (saat itu) nampak kurang tepat dalam mendefinisikan hukum Islam atau Syariah (Islam). Mereka menganggap bahwa hukum Islam atau syariah (Islam) itu adalah inti dari ajaran Islam. Padahal hukum Islam atau syariah yang sebenarnya, sebagaimana dikemukakan Hashim Kamali, adalah “hanya” sebagian dari ajaran Islam secara keseluruhan. Bahkan sebagian besar isi al-Qur’an, yakni 85 dari 114 surat, diturunkan di Makkah dan semuanya fokus pada Islam sebagai keyakinan dan struktur nilai-nilai moral (hal. 7).

Dr. Ali Mabrook, Guru Besar Filsafat Islam Cairo University menyatakan bahwa tidak akan pernah mungkin untuk menyatukan antara fikih dan syari’ah. Pasalnya fikih bersifat humanistic (insani) yang dipengaruhi kondisi dan tradisi masyarakat, sedangkan syari’ah bersifat teosentris (ilahi). Nah, kalau ada tuntutan penerapan syariah Islam di suatu negara, maka yang terjadi sebenarnya adalah penyempitan makna syari’ah.

Menurut Kamali, istilah Syariat sendiri tidak pernah digunakan oleh para Khulafa’ Rasyidun sepeninggal Nabi, dan mereka tidak juga menggunakan fikih dalam maknanya sebagai kitab hukum. Peristilahan tersebut muncul jauh belakangan dan terutama terdiri dari ketentuan-ketentuan hukum yang baru diterima ketika fikih dikembangkan dalam rentang waktu yang

lama (hal. 8). Dia juga menyatakan bahwa identifikasi Syariah sebagai tatanan hukum dan unsur penentu masyarakat dan Negara Islam, yang lalu menjadi lazim dalam tulisan-tulisan fikih yang muncul kemudian, tidak *memiliki pijakan yang kuat dalam sumber-sumber Islam. Menurutnya pula, Islam yang utama dan terutama adalah keimanan dan tatanan moral*; ia berdiri di atas kelima pilarnya, dan mengikuti kitab hukum adalah hal yang relatif dan subsider dibandingkan seruan dan pesan awal Islam. Karena itu, kata Kamali, penekanan pada legalisme yang selama ini mendominasi tradisi fikih Islam dan Syariah perlu diperlunak. Prinsip *tawbid* sebagai hal yang utama dalam Islam memerlukan pendekatan nilai yang terpadu dan tidak sepatutnya ditempatkan di bawah rubrik legalitas yang berfokus pada perilaku eksternal, dan seringkali dengan mengorbankan perkembangan diri manusia.

Pendapat Kamali di atas nampak begitu lugas dan seperti tidak terduga. Hal tersebut mengingat bahwa selama ini fikih dan syariah selalu dianggap sebagai bagian utama dalam ajaran Islam. Karena pemahaman yang demikian di sebagian besar ummat Islam, berakibat perbedaan yang berujung perpecahan. Mereka seringkali mempertahankan pendapat sesuai pemahaman diri dan kelompoknya hingga “titik darah penghabisan”.

Karenanya, Kamali melalui buku ini hendak menawarkan sebuah rekaman perdebatan tentang Syariah dan pelaksanaannya di berbagai jaman dan tempat. Dengan bahasa yang sederhana dan contoh-contoh aktual, Kamali juga membawa pembaca ke dalam kajian tentang hakikat Syariah dan kaidah-kaidahnya, serta ijtihad para ulama di sepanjang jaman tanpa terjebak ke dalam semangat sektarian (lihat: *back cover*).

Kata Syariah dalam al-Qur’an digunakan sebagai lawan kata *hawa*. Definisi Syariah, yang sering digunakan dalam makna umum, yang mencakup tidak hanya hukum dalam al-Qur’an dan sunnah namun juga aturan-aturan rinci fikih yang telah dikembangkan oleh para ahli hukum dan ilmuwan melalui tafsir dan *ijtihad*. Namun lebih khusus lagi, Syariah didasarkan pada hukum-hukum dalam al-Qur’an dan Sunnah, berbeda dari fikih yang merupakan konstruksi hukum. Alur diskusi ini kemudian diikuti oleh pemaparan sumber-sumber Syariah di bawah tiga judul utama yakni al-Qur’an, Sunnah, dan ijtihad. Sisa bab ini membahas maksud dan tujuan atau *maqāṣid*, Syariah yang dijabarkan dengan aturan-aturan rinci syariah dalam berbagai cabangnya. Maka pemahaman tentang *maqāṣid* menjadi penting untuk mendapatkan wawasan mendalam mengenai Syariah. Syariah sering dideskripsikan sebagai

keragaman dalam kesatuan-keberagaman penafsiran masing-masing faqih dan mazhab yang telah menjadi ciri khas Syariah, dan kesatuan maksud dan tujuan yang diikuti dengan penjabaran hukumnya. Melalui kesadaran akan maksud dan tujuan Syariah inilah kesatuan Syariah dilindungi dan ditegakkan.

Para sarjana di jaman sekarang merasa agak terkekang dalam mengupayakan rekonstruksi hukum dan ijtihad di tengah-tengah arus perubahan sosial yang begitu deras .(hal. 48).

### **Jatidiri syariah**

Syariah adalah hukum ilahiah yang memiliki validitas permanen, yang juga merupakan manifestasi pandangan monoteisme (*tawhid*) dalam rumusan-rumusan yuristiknya. Syariah juga hendak melindungi kontinuitas maupun perubahan seperti halnya ia juga menyediakan mekanisme bagi kebertautan antara wahyu dan nalar dalam perumusan aturan-aturannya. Diskusi buku Kamali tentang masalah ini diikuti oleh satu bagian singkat tentang aspek lahiriah dan niat, di mana konformitas yang kaku pada aturan yang terlepas dari niat dan maksud hukum tidaklah dianjurkan. Keterputusan semacam ini sesekali juga ditemukan dalam bagian-bagian tertentu fikih, seperti akal-akalan hukum (*al-hiyal*), yang sudah jelas bermasalah, dan tempatnya dalam pemikiran fikih harus dikurangi seminim mungkin.

Perbedaan pendapat yuristik (*ikhtilāf*) merupakan ciri khas Syariah sekaligus disiplin akademis dan salah satu cabang Syariah. Fakultas Hukum Universitas Islam Malaysia, contohnya menawarkan satu mata kuliah studi *ikhtilāf*. Lawan kata *ikhtilāf* adalah konsensus umum (*ijma*) dan Kamali membahas peran dan nilainya masing-masing dalam perkembangan hukum Islam. *Ijtihad* serta *ikhtilāf* sama-sama merupakan sisi yang bernilai, bahkan keniscayaan, dalam hukum Islam. Namun, hari ini kita barangkali hidup dalam periode sejarah yang lebih menekankan perlunya konsensus ketimbangan perbedaan. Terlihat seolah-olah *ijtihad* di masa lalu digunakan sebagai instrumen perbedaan pendapat daripada persatuan dan konsensus. Saat ini konsensus yang lebih besar lebih disarankan, bahkan barangkali menjadi keharusan bagi bangkitnya kembali Syariah dan *ijtihad* dan peran yang hendak dimainkan dalam hukum dan pemerintahan kontemporer di masyarakat Muslim.

Kamali juga menyoroti problematika *ijtihad* dan *fatwa* di masa modern. Keduanya, menurut Kamali, berperan penting dalam menghubungkan sumber-sumber daya Syariah

kepada persoalan kontemporer, namun kegunaannya terhambat oleh beberapa kekurangan yang perlu diatasi terlebih dahulu. *Ijtihad* dapat berupa penafsiran baru atas teks dalam kaitannya dengan persoalan-persoalan tertentu yang belum pernah ditemui sebelumnya. *Ijtihad* dapat juga berupa langkah-langkah di luar penafsiran dengan menerapkan satu atau beberapa doktrin yang ada, seperti analogi (*qiyās*), pertimbangan kepentingan publik (*istiṣlāḥ*), preferensi yuristik (*istiḥsān*) dan seterusnya yang sesungguhnya merupakan sub-varian *ijtihad* dan dirancang untuk member pendekatan terstruktur dan metodologi. Fatwa biasanya terdiri atas respons-respons fuqaha terhadap suatu pertanyaan, saran yang bisa berupa jawaban ringkas, persetujuan atau ketidaksetujuan, bisa menyerupai *ijtihad* atau berada di bawah tingkatan itu. Bab ini diakhiri dengan pemaparan tentang problematika fatwa di masa modern dan member beberapa usulan untuk pembaruan.

Kamali juga menekankan tentang Syariah dan Prinsip Legalitas yang menggali syarat-syarat dasar prinsip legalitas dalam hukum modern dan sejauh mana hal ini bisa diterapkan dalam syariah. Prinsip legalitas, yang juga dikenal dengan prinsip supremasi hukum (atau juga dikenal dengan taat aturan/*due process*) pada intinya dipandu oleh gagasan pemerintahan di bawah supremasi hukum dan ia berlaku pada hampir semua bidang hukum yang hendak melindungi warga Negara dari penggunaan kekuasaan sewenang-wenang. Prinsip ini secara natural menjadi penting dalam lingkup hukum pidana, penangkapan, interogasi dan proses beracara dalam persidangan, dan bab ini mengangkat ketiga persoalan tersebut dalam kaitannya dengan Syariah dan sejauhmana ia dapat sesuai dengan prinsip legalitas konsitusional.

### **Ketika syariat Islam bersinggungan dengan demokrasi**

Ketika membahas “Demokrasi, Hak-hak Fundamental dan Syariah”, Kamali juga menengahkan pandangan tentang seberapa jauh keharmonisan dapat dicapai antara postulat-postulat dasar demokrasi dan Syariah. Diangkatnya pula, fenomena meningkatnya dukungan bagi demokrasi di antara partai-partai dan gerakan Islam dan meningkatnya kehadiran mereka dalam politik electoral khususnya sejak 1999 di Timur Tengah, Turki, Pakistan, Indonesia, dan Malaysia.

Terminologi-terminologi keadilan, *shūrā*, *ijma'*, *ikhtilāf*, *bay'ah*, dan *maṣlahah* (kepentingan publik) telah memberi kerangka dasar bagi demokrasi Islami.(hal. 293). Hal tersebut

nampaknya sejalan dengan hipotesis yang dikemukakan Saiful Mujani (2007: 32-34) yang bertolak belakang dengan pandangan para pakar Barat semisal Samuel P. Huntington, yang mengemukakan beberapa hipotesis berikut ini: Hipotesis *pertama*, semakin Islami, semakin kecil keterlibatannya dalam kegiatan masyarakat yang bersifat sekuler. *Kedua*, semakin Islami, semakin tidak toleran ia terhadap kelompok lain (terutama yang berbeda keyakinan). *Ketiga*, semakin Islami semakin jauh ia terlibat dalam politik (demokrasi). *Keempat*, semakin Islami maka akan semakin tidak percaya ia terhadap institusi demokrasi. Hipotesis *kelima*, semakin Islami, semakin besar pula penolakan atas prinsip demokrasi. *Keenam*, semakin Islami, semakin ia tidak mendukung negara bangsa sebagai sebuah komunitas politik (karena Islam lebih mengenal konsepsi *ummah*). *Ketujuh*, semakin Islami semakin ia tidak berpartisipasi dalam politik kecuali politik itu terkait dengan tuntutan agama. *Kedelapan*, semakin Islami semakin kecil kemungkinan ia menjadi warga yang setia (tertarik pada politik dan percaya pada institusi politik demokrasi). *Hipotesis terakhir*, seorang Muslim yang tidak toleran akan cenderung aktif dalam politik.

Dengan menggunakan metode survei opini publik, Saiful Mujani (2007: 313-324) menemukan sejumlah kesimpulan: *Pertama*, Islam di Indonesia mempunyai keterlibatan dalam kegiatan kewarganegaraan sekuler. Ibadah sunnah di NU, identitas ke-Muhammadiyah-an dan jaringan keterlibatan dalam perkumpulan sesama Muslim, justru memperkuat keterlibatan orang dengan kegiatan yang bersifat sekuler. *Kedua*, keterlibatan umat Islam di Indonesia dalam kegiatan keagamaan dan sekuler membuat umat Islam toleran terhadap kelompok lain. *Ketiga*, umat Islam di Indonesia justru memberikan kontribusi positif bagi munculnya partisipasi demokrasi. *Keempat*, umat Islam yang saleh di Indonesia tidak mengancam konsolidasi demokrasi. Ada sejumlah nilai dalam Islam yang diyakini mendukung demokrasi, yakni melalui *ijtihad* (penalaran rasional), *ijma* (konsensus), *ikhtilaf* (perbedaan pendapat), dan *shūrā* (konsultasi). Saiful Mujani menyimpulkan, korelasi negatif antara Islam dengan prinsip demokrasi meragukan. Muslim di Indonesia sangat mendukung negara bangsa. Konsepsi tentang *ummah* tidak otomatis bertentangan dengan gagasan negara bangsa. Unsur-unsur ibadah dalam Islam justru makin memperkuat keterlibatan umat Islam di Indonesia dengan berbagai masalah masyarakat, tak hanya yang terkait dalam urusan agama. Dalam hipotesis kedelapan, Saiful menemukan tak ada kaitan antara keimanan seorang Muslim

dengan ketertarikan dengan politik dan kepercayaan terhadap institusi politik. Terakhir, Islamisme yang bersifat intoleran tak terkait dengan aktifitas politik. Seorang Muslim yang intoleran justru cenderung tidak aktif dalam politik dan bukan merupakan ancaman bagi demokrasi.

Penelitian tersebut dapat merefleksikan nuansa baru perpolitikan Negara dengan penduduk yang mayoritas merupakan Muslim. Kondisi demikian ini akan menumbuhkan peluang baru keberterimaan Barat atas syariah Islam. Syariah Islam tidak selalu menjadi momok menakutkan bagi siapapun, terutama masyarakat Barat yang selama ini memberinya cap miring. Syariat Islam tidak selalu *vice a vice* dengan demokrasi. Dan kondisi umat Muslim Indonesia bisa menjadi “dirijen” yang lihai mengarahkan keterpaduan Syariah dan demokrasi dalam kehidupan bernegara.

### **Daftar pustaka**

- Faiz, Maksun. *Konstitusional Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional, Membedah Peradilan Agama*. Semarang: PPHIM Jawa Tengah, 2001.
- Goitein, S.D., “The Birth-Hour of Muslim Law; an Essay in Exegesis” *The Muslim World*, vol. L (1960).
- <http://www.eraMuslim.com/manhaj-dakwah/fikih-siyasi/pesan-buya-hamka-dan-m-natsir-jangan-takut-menegakkan-syariat-islam.htm#.U3Rli9KQb2o>
- <http://www.uinsby.ac.id/index.php/18-uinsa/news/110-tidak-mungkin-enyatukan-konsep-syariah-fiqh-penerapan-syari-ah-islam-di-negara-hanya-upaya-talbis>
- Kamali, Muhammad Hashim. *Membumikan Syariah*. Diterjemahkan oleh Miki Salman. Jakarta: Noura Books (PT Mizan Publika), 2013.
- Mujani, Saiful. *Muslim Demokrat: Islam, Budaya Demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca-Orde Baru*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007.
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*, cet. II. Oxford: Oxford University Press, 1964.

# Pemaknaan masyarakat santri atas fatwa-fatwa keagamaan produk pesantren

Ahmad Munjin Nasih

*Fakultas Sastra Universitas Negeri Malang*

*E-mail: munjin\_nasih1@yahoo.com*

As a Islamic educational institutions, *pesantren* produces not only *ulama'* who are capable to guide Muslim to the right way, but also many *fatwa* as solutions for Muslim community problems. This study tries to reveal how the Muslim community gives meaning of *fatwa* from *pesantren*. The results of this study shows that Muslim society vary in give meaning to *fatwa*. They are divided into three groups, namely: the dogmatic community, logical community, and pragmatic community. The existence of these groups is caused by education background, intensity of communication, and vested interests of the community.

Pesantren sebagai lembaga pendidikan agama tidak hanya melahirkan tokoh-tokoh agama yang mampu memberikan pencerahan pada masyarakat, tetapi pesantren juga telah melahirkan banyak fatwa sebagai upaya memberikan solusi atas persoalan yang terjadi pada masyarakat. Penelitian ini berusaha mengungkap bagaimana masyarakat santri memberikan pemaknaan atas fatwa yang telah dikeluarkan oleh pesantren. Hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa ada polarisasi pemaknaan masyarakat santri terhadap fatwa pesantren. Setidaknya ada tiga kelompok masyarakat santri, yakni masyarakat dogmatis, logis, dan pragmatis. Ketiga kelompok masyarakat santri ini muncul karena faktor pendidikan, komunikasi, dan kepentingan yang ada pada diri mereka.

**Keywords:** *Pesantren; Fatwa; Muslim community; Santri*

## Pendahuluan

Pesantren adalah artefak peradaban Indonesia yang dibangun sebagai institusi pendidikan keagamaan bercorak tradisional dan unik. Sebagai artefak peradaban keberadaan pesantren dipastikan memiliki akar historis dan kultural yang sangat kuat dengan bangsa Indonesia. Karena itu, tidaklah berlebihan jika sebagian kalangan menyebut pesantren sebagai lembaga

pendidikan *indigenus* Indonesia, yakni lembaga pendidikan keagamaan yang orisinal terlahir dari rahim bangsa Indonesia (Madjid, 1997:10).

Identitas keagamaan yang melekat pada pesantren ditambah lagi keberadaannya di tengah-tengah masyarakat menjadikan lembaga ini harus berperan dalam dua wilayah yang berbeda, yakni wilayah pendidikan dan fatwa. Pada wilayah pendidikan pesantren berusaha mempersiapkan kader-kader ulama yang mampu memberikan pencerahan kepada umat mengenai persoalan keagamaan. Sementara itu pada wilayah fatwa, pesantren harus mampu memberikan solusi atas persoalan keagamaan yang dihadapi masyarakat. Kondisi ini tidak dapat dihindari mengingat sejauh ini kalangan pesantren dimana para kyai dan santri berada di dalamnya dianggap sebagai individu-individu yang cakap dalam memahami dan memberikan solusi atas persoalan keagamaan yang mereka miliki.

Dalam penelusuran penulis, sejauh ini pesantren melalui lembaga fatwanya yang dikenal dengan nama Lembaga Bahtsul Masail telah menelorkan banyak fatwa keagamaan, mulai dari persoalan ibadah, keluarga, sampai persoalan ekonomi dan politik. Bahkan jumlah fatwa yang telah dikeluarkan mencapai angka ratusan. Sebagai contoh Pesantren Sidogiri Pasuruan telah menghimpun 741 fatwa keagamaan hasil dari *bahtsul masail*. Fatwa-fatwa tersebut dimuat dalam sebuah buku berjudul *Santri Salaf Menjawab: Pandangan Kitab Kuning Mengenai Berbagai Persoalan Keagamaan, Kenegaraan dan Kemasyarakatan*. Sementara itu Pesantren Al Falah Ploso Kediri menghimpun 759 fatwa keagamaan yang dihimpun dalam buku kumpulan fatwa berjudul *Tuhfatur Rohabab*.

Diantara ratusan fatwa yang diputuskan, terdapat beberapa fatwa kontroversial yang mengundang pro dan kontra dari masyarakat. Fatwa seputar keharaman *facebook*, *rebounding*, dan foto *pre wedding* adalah contoh fatwa kontroversial tersebut. Pada Januari 2010 FBMP3 (Forum Bahtsul Masail Pondok Pesantren Putri) mengeluarkan fatwa haram tentang *rebounding*, foto *pre wedding*, dan ojek bagi perempuan (Surya, 15 Januari 2010). Setahun sebelumnya pada akhir Mei 2009 forum ini juga mengeluarkan fatwa yang kontroversial, yakni fatwa haram atas penggunaan *facebook* (Jawa Post, 23 Mei 2009).

Dilihat dari redaksional fatwanya, keharaman *facebook* yang dimaksudkan oleh FBMP3 adalah jika *facebook* digunakan untuk tujuan maksiat, tetapi apabila digunakan untuk hal-hal yang positif hukumnya diperbolehkan. Meskipun demikian, pro dan kontra menanggapi

keputusan ini pun tak terhindarkan menyeruak ke permukaan, bahkan lembaga seperti MUI dan Kemenkominfo yang kala itu dipimpin M. Nuh pun angkat bicara terhadap fatwa ini ([www.vivanews.com](http://www.vivanews.com) dan [www.detiknet.com](http://www.detiknet.com), diakses pada 12 Juli 2011).

Lahirnya banyak fatwa pesantren pada satu sisi dapat dimaknai bahwa dialog yang terjadi antara pesantren dengan masyarakat berjalan dengan baik. Selain itu kondisi ini setidaknya menandakan masih tingginya kepercayaan sebagian masyarakat santri terhadap lembaga fatwa. Lantas, pertanyaannya apakah semua lapisan masyarakat santri memberikan apresiasi yang tinggi bagi fatwa-fatwa pesantren? Tulisan berikut ini mencoba menelusuri bagaimana ragam persepsi masyarakat santri dari berbagai level memberikan apresiasi terhadap fatwa-fatwa pesantren.

### **Metode penelitian**

Untuk menemukan jawaban atas persoalan penelitian ini, peneliti menggunakan pendekatan deskriptif kualitatif. Sebagai patokan dalam melakukan penelitian ini, peneliti menggunakan parameter yang telah dirumuskan oleh Lincoln dan Guba (1985) serta Bogdan dan Biklen (1989). Parameter tersebut adalah *pertama*, bersifat alamiah. Peneliti tidak memberi perlakuan dan rekayasa tertentu terhadap data dan sumber data. Dalam konteks penelitian ini, peneliti menghimpun data yang berupa dokumen dan penjelasan dari pihak-pihak yang mempunyai keterkaitan dengan pesantren baik langsung maupun tidak, mulai dari pimpinan Pesantren, pimpinan NU, tokoh masyarakat, akademisi, praktisi dan politisi.

*Kedua*, menggunakan peneliti sebagai alat pengumpul data (*human instrument*). Dalam konteks penelitian ini, peneliti hadir langsung di Pesantren Sidogiri dan Al-Falah Ploso. Secara rinci proses penggalian data penelitian adalah sebagai berikut: 1) Penjajakan ke lokasi penelitian, yakni Pesantren Sidogiri dan Al-Falah Ploso; 2) Mencari dan menentukan informan, baik dari kalangan dalam Pesantren Sidogiri dan Al-Falah Ploso maupun dari masyarakat santri; 3) Penggalian informasi seputar tema penelitian dari para informan maupun dari dokumen yang ditemukan; dan 4) Mencatat informasi dalam format khusus yang telah disiapkan.

*Ketiga*, menggunakan analisis data secara induktif. Dalam konteks ini, peneliti berusaha memahami realitas di Pesantren Sidogiri dan Al-Falah Ploso dan pada masyarakat santri secara bertahap. Artinya temuan awal menjadi bahan analisa untuk melangkah pada tahap

selanjutnya, begitu seterusnya sampai akhirnya ditemukan sebuah kesimpulan. *Keempat*, menggunakan teknik triangulasi untuk menentukan validitas hasil analisisnya. Pihak-pihak terlibat dalam proses ini adalah para pakar yang mendalami persoalan pesantren dan hukum Islam. Setelah data terkumpul, peneliti melakukan analisis data dan pembuatan kesimpulan.

### **Fatwa ibadah ritual**

Hasil-hasil keputusan BM tidak bisa dipungkiri merupakan bagian dari fatwa keagamaan yang dikeluarkan oleh kalangan pesantren. Secara umum fatwa-fatwa pesantren dapat dikategorisasi dalam dua kelompok besar, yakni fatwa seputar ibadah ritual dan non ibadah ritual.

Salah satu bagian yang menjadi kajian BM di kalangan pesantren adalah persoalan seputar ibadah ritual, yang meliputi *thabarab*, salat, puasa, zakat, dan haji. Tema ini dapat dikatakan mendominasi hampir seluruh keputusan BM. Secara kuantitatif dapat digambarkan bahwa fatwa ibadah ritual bisa mencapai hampir 50% dari total fatwa yang dikeluarkan pesantren.

Untuk sekedar contoh, dari 741 fatwa yang diputuskan oleh Pesantren Sidogiri sebagaimana terangkum dalam buku *Santri Salaf Menjawab*, ada 309 fatwa seputar ritual keagamaan atau setara dengan 41.7%. Sementara itu, fatwa untuk tema ini dari Pesantren Al-Falah Ploso mencapai 47.2% (358 fatwa) dari total 759 fatwa yang telah dikeluarkan sebagaimana terangkum dalam buku *Tubfatur Rohabab* jilid 1 sampai 5.

Besarnya prosentase fatwa ibadah yang dikeluarkan pesantren menurut Nur Hakim, ustaz dari Pesantren Al-Falah Ploso, salah satu faktor penyebabnya adalah karena persoalan yang diajukan masyarakat ke pesantren banyak berkisar persoalan ibadah, sehingga wajar jika materi pembahasan dalam BM didominasi persoalan ibadah. Menurutnya, masyarakat menganggap bahwa persoalan ibadah adalah persoalan antara manusia dengan Tuhan, sehingga perlu kehati-hatian dan bimbingan yang benar, dan pesantren dalam pandangan masyarakat adalah lembaga yang paling berkompeten untuk itu.

Senada dengan pernyataan Nur Hakim, Achyat Ahmad salah satu ustaz di Pesantren Sidogiri menyatakan “Selama ini pertanyaan yang masuk ke tim kajian fikih di Pesantren Sidogiri adalah banyak didominasi persoalan seputar ibadah harian. Kami di sini berprinsip kalau tidak ada pertanyaan, ya tidak kami kaji. Semua keputusan yang ada dalam buku

adalah pertanyaan dari masyarakat. Kami tidak mengada-ada apalagi merekayasa persoalan yang diputuskan”.

M. Sulhan, ketua MUI Purwosari Pasuruan yang juga alumni dari Pesantren Termas Kertosono dan Pondok Modern Gontor membenarkan pernyataan Nur Hakim dan Achyat Ahmad. Menurutnya dalam urusan ibadah masyarakat santri di Pasuruan masih sangat percaya kepada para kiai dan kalangan pesantren untuk memberikan bimbingan. Sebab dalam pandangan mereka, urusan ibadah adalah urusan akhirat, yang tidak boleh dibuat main-main.

Fakta-fakta di atas menunjukkan bahwa dalam konteks *ubudiyah* masyarakat santri masih menaruh kepercayaan kepada pihak pesantren. Terkait dengan hal ini Wakil Ketua I STAIS (Sekolah Tinggi Agama Islam Sholahudin) Pasuruan Abu Amar Bustomi menjelaskan bahwa dalam urusan ibadah ritual masyarakat santri di Pasuruan masih banyak mempercayakannya kepada pesantren.

Sejalan dengan pengamatan Abu Amar Bustomi, Sekretaris MUI Kec. Kraton Pasuruan, Muhammad Munir, menyatakan bahwa masyarakat di sekitar Sidogiri masih banyak berkiblat kepada Pesantren Sidogiri dalam urusan ibadah keseharian. Bahkan dalam urusan penentuan awal dan akhir Ramadhan sekalipun, mereka lebih mempercayakan fatwa yang dikeluarkan oleh Pesantren Sidogiri daripada keputusan pemerintah. Menurutnya “Masyarakat sekitar sini lebih banyak mendengar apa kata Sidogiri, kami-kami yang bukan alumni dari Sidogiri tidak banyak didengar oleh masyarakat”.

Kenyataan bahwa fatwa-fatwa pesantren seputar ibadah masih menjadi hal penting dalam kehidupan masyarakat santri setidaknya dapat ditemui pada diri Saiful Hadi Susilo, seorang manager BPR Setia Bhakti di Kediri yang juga alumni Pesantren Mahasiswa Al-Hikam Malang. Saiful menyatakan bahwa dalam urusan ibadah secara umum dia masih menjadikan fatwa para kiai pesantren sebagai rujukan. Sebab menurutnya ibadah adalah urusan manusia dengan Tuhan secara langsung, sehingga harus hati-hati.

Pengakuan yang tidak jauh berbeda disampaikan oleh Abdus Salam, Direktur BPR Syariah UMMI Pasuruan yang juga alumni Pesantren Sidogiri. Menurutnya bahwa dalam mengamalkan praktek ibadah keseharian dia lebih nyaman mengikuti fatwa yang diputuskan oleh Pesantren Sidogiri atau apa yang telah diajarkan oleh para Kiai. Lebih jauh dia menjelaskan

“Kalau saya latar belakangnya dari pesantren, fatwa pesantren adalah pilihan. Untuk urusan ibadah saya akan mengambil seutuhnya, tetapi untuk ekonomi itu tunggu dulu, saya perlu meninjau ulang, walau itu keputusan BM Sidogiri”.

Muhammad Lutfi Amin, seorang Hakim di Pengadilan Agama Kab. Kediri yang juga alumni dari Pesantren Al-Falah Ploso menyatakan:

“Sampai hari ini fatwa yang lebih cocok dan bisa diaplikasikan dari fatwa pesantren, saya kira fatwa-fatwa seputar ibadah ritual. Khusus untuk saya, kadang-kadang kalau saya mau keluar dari Syafi’iyah ada perasaan takut dan was-was. Contohnya untuk persoalan *thabarab*, saya masih ragu-ragu jika air yang dipakai berwuđu kurang dari dua *qullab*. Saya juga tidak nyaman jika setiap salat tidak membaca *ushalli*, atau jika salat *shubuh* tidak membaca *qunut*.”

“Sebagai alumni, secara pribadi saya tidak terikat dengan fatwa Ploso (Pesantren Al-Falah Ploso). Bahkan andaikata ada dua fatwa yang berbeda antara Ploso dan Lirboyo misalnya, Pondok Ploso mengeluarkan hukum A, sedang Lirboyo mengeluarkan B, saya akan lihat dulu. Kalau pendapat Lirboyo lebih kuat saya akan memilih Lirboyo, tapi kalau pendapat Ploso lebih kuat saya memilih pendapat Ploso. Mungkin karena telah kuliah di IAIN, sehingga saya lebih terbuka menerima perbedaan”.

### **Fatwa-fatwa non ibadah ritual**

Persoalan penting lainnya yang menjadi perhatian kalangan pesantren selain persoalan ibadah ritual adalah persoalan-persoalan *waqi’iyah* (aktual) yang terjadi di masyarakat, mulai dari persoalan ekonomi sampai kepada persoalan politik. Karena itu, tidak mengherankan apabila terlahir fatwa-fatwa melalui forum BM seputar politik, ekonomi, kesehatan, atau yang lain.

Secara umum dapat digambarkan bahwa jumlah fatwa untuk tema-tema di luar ibadah tidak sebanyak fatwa-fatwa seputar ibadah ritual itu sendiri. Sebagai contoh dari jumlah keseluruhan fatwa sebanyak 741 fatwa yang telah dikodifikasi Pesantren Sidogiri dalam buku *Santri Salaf Menjawab*, keberadaan fatwa di luar ibadah dapat digambarkan sebagai berikut: *munakahat* 120 fatwa (16.2%), *muamalat* 78 fatwa (10.5%), janazah 53 fatwa (7.1%), *jinayat* 32 fatwa (4.5%), politik dan kenegaraan 12 fatwa (1.7%), selebihnya 18.3% adalah fatwa seputar persoalan aktual dari tema yang beragam.

Sementara itu, dari 759 fatwa yang dikeluarkan Pesantren Al-Falah Ploso yang terangkum dalam buku *Tuhfatul Rohabab* dapat digambarkan sebagai berikut: *muamalat* 103 fatwa (13.5%),

*munakahat* 72 fatwa (9.5%), janazah 54 fatwa (6.9%), *udhiyyat* dan qurban 42 fatwa (5.5%), masail al-Qur'an 28 fatwa (3.6%), wakaf dan masjid 28 fatwa (3.6%), politik 9 fatwa (1.1%), selebihnya 9.1% adalah fatwa seputar persoalan aktual dari tema yang beragam.

Dilihat dari distribusi fatwa dua pesantren di atas, hal menarik yang perlu digarisbawahi bahwa keduanya memiliki *concern* yang berbeda dalam menentukan bidang kajian yang perlu difatwakan. Secara sederhana hal ini bisa dilihat dari respon masing-masing pesantren terhadap satu tema yang sama, sebut saja misalnya bidang *mu'amalat*. Fatwa bidang *mu'amalat* dari Pesantren Sidogiri mencapai angka 10.5% dan menjadi fatwa terbesar kedua (di luar ibadah) setelah *munakahat*. Berkebalikan dengan Pesantren Sidogiri, fatwa dari Pesantren Al-Falah Ploso untuk bidang *mu'amalat* mencapai 13.5% dan disusul kemudian bidang *munakahat*.

Bagi sebagian masyarakat santri fatwa-fatwa pesantren dalam bidang di luar ibadah ritual, tidak selalu sejalan dengan kecenderungan dan realitas yang terjadi di lapangan. Sebagai contoh, pesantren Sidogiri dalam salah satu fatwanya memutuskan bahwa pembelian barang dengan cara kredit sebagaimana yang lazim di masyarakat hukumnya tidak boleh karena termasuk dalam kategori *ba'i'atani fi ba'i'atin* (dua transaksi untuk satu barang) (Ahmad, 2010:452).

Fatwa tentang ketidakbolehan pembelian dengan pola kredit, sedikit banyak memiliki potensi resistensi dan diabaikan oleh kalangan masyarakat santri. Sebab, bagi sebagian masyarakat, termasuk di dalamnya masyarakat santri, untuk memenuhi kebutuhan hidup seperti tempat tinggal, kendaraan bermotor, perkakas rumah tangga, atau kebutuhan yang lain masyarakat sulit mendapatkannya dengan cara tunai, banyak diantara mereka memilih pola kredit.

Sebagai contoh pada saat berlangsungnya Pilpres tahun 2009, pada tanggal 22 Mei 2009 para ulama pengasuh pondok pesantren dan tokoh NU Jawa Timur melakukan BM terbatas untuk membahas penentuan pasangan Capres dan Cawapres yang layak dipilih oleh warga pesantren dan NU. Hasil BM tersebut selanjutnya merekomendasikan agar warga NU memberikan dukungan kepada pasangan Capres dan Cawapres yang memiliki kesamaan ideologi dan mampu membawa aspirasi mereka. Fatwa ini dapat ditebak diarahkan kepada pasangan JK Wiranto, sebab dari 3 pasangan capres dan cawapres yang ada, yakni SBY-Budiono, Mega-Prabowo, dan JK-Wiranto, hanya pasangan JK-Wiranto yang memiliki

kedekatan dengan NU, bahkan JK kala itu masih tercatat sebagai mustasyar PWNU Sulawesi Selatan (Republika, 15 Nop 2011).

Contoh lain dari fatwa pesantren adalah fatwa politik menjelang Pilpres tahun 2009 silam. Pada tanggal 22 Mei 2009 para ulama pengasuh pondok pesantren dan tokoh NU Jawa Timur melakukan BM terbatas untuk membahas penentuan pasangan Capres dan Cawapres yang layak dipilih oleh warga pesantren dan NU. Hasil BM tersebut selanjutnya merekomendasikan agar warga NU memberikan dukungan kepada pasangan Capres dan Cawapres yang memiliki kesamaan ideologi dan mampu membawa aspirasi mereka. Fatwa ini dapat ditebak diarahkan kepada pasangan JK Wiranto, sebab dari 3 pasangan capres dan cawapres yang ada, yakni SBY-Budiono, Mega-Prabowo, dan JK-Wiranto, hanya pasangan JK-Wiranto yang memiliki kedekatan dengan NU, bahkan JK kala itu masih tercatat sebagai mustasyar PWNU Sulawesi Selatan ([www.republika.co.id /berita/57283](http://www.republika.co.id/berita/57283), diakses 15 Nop 2011).

Dua contoh fatwa pesantren di atas merupakan fatwa keagamaan yang sangat bersinggungan langsung dengan kehidupan masyarakat. Polarisasi terhadap keberterimaan fatwa menjadi suatu yang tidak dapat dihindari. Sebagian menerima dan dan sebagian yang lain menolaknya.

Nur Khozin seorang kontraktor di Pasuruan menyatakan “Hasil BM bisa memberikan pengetahuan baru tentang suatu hukum Islam yang sebelumnya mengambang, kita lebih *enak* dalam melangkah, sebab sekarang sudah ada patokan hukumnya”.

Senada dengan pendapat Khozin, Saiful Hadi Susilo seorang Manager BPR di Kediri, berpandangan bahwa ia masih memerlukan dukungan legalitas hukum dari kacamata agama untuk menciptakan kenyamanan dalam bekerja. Menurutnya “Sebagai alumni pesantren, saya masih merasa perlu bahwa setiap aktivitas saya dituntun oleh agama, sebab ini ada hubungannya dengan akhirat nanti”.

Namun demikian Saiful menilai bahwa secara umum fatwa yang dikeluarkan oleh pesantren khususnya yang berkaitan dengan dunia ekonomi terasa berat untuk diaplikasikan. Menurutnya “fatwa pesantren di luar ibadah, terlalu *saklek*, penafsirannya kaku karena tidak melihat perkembangan realitas”. Salah satu faktor penyebabnya, menurut Saiful karena pesantren dalam hal ini tidak terjun langsung ke masyarakat, sehingga pengamatan pesantren

terhadap suatu hal seringkali berbeda dengan substansi masalah yang dikajinya. Akibatnya fatwa yang dihasilkan pesantren seringkali tidak sejalan dengan realitas yang sebenarnya.

Oleh karena itu, Saiful menyarankan kepada kalangan pesantren sebelum memutuskan hukum hendaknya memahami secara mendalam terhadap materi yang sedang dikaji dan melakukan kerjasama dengan pihak-pihak terkait. Menurutnya “Pesantren hendaknya melakukan kerjasama dengan para pelaku bisnis, sehingga fatwa yang dikeluarkan terarah sesuai dengan realitas yang sebenarnya”.

Sejalan dengan pernyataan Saiful, Abdus Salam Direktur BPRS UMMI Pasuruan menyatakan bahwa untuk fatwa yang berkaitan dengan ekonomi dia tidak seberapa terikat dengan fatwa pesantren meskipun dia adalah alumni Pesantren Sidogiri, bahkan sampai sekarang masih aktif sebagai tenaga pengajar di sana. Lebih jauh dia menjelaskan:

“Kalau saya latar belakangnya dari pesantren, fatwa pesantren adalah pilihan. Untuk urusan ibadah saya akan mengambil seutuhnya, tetapi untuk ekonomi itu tunggu dulu, saya perlu meninjau ulang, walau itu keputusan BM Sidogiri. Sebab ekonomi itu *kan* dinamis, sehingga fatwa ekonomi harus diputuskan dari berbagai sisi dengan mendatangkan para ahli hukum, praktisi, dibahas secara komprehensif. Yang terjadi di pesantren persoalan tersebut hanya dikaji oleh para ahli fikih dibahas dengan *mushabbih*, cukup itu saja. Ketika sudah keluar saya sebagai praktisi mungkin tidak cocok.”

Gambaran di atas dalam pandangan Bustomi memang nyata keberadaannya. Tidak dipungkiri bahwa pada sebagian alumni pesantren ada yang berusaha melepaskan diri dari ikatan-ikatan yang berbau pesantren ketika berhadapan dengan realitas di masyarakat. Menurutnya, alumni yang berprinsip seperti ini biasanya adalah mereka yang sudah tidak lagi menjalin komunikasi dengan pesantren. Namun bagi mereka yang masih aktif membangun komunikasi dengan pesantren, mereka tetap menjadikan fatwa pesantren sebagai referensi sebelum mengambil sebuah keputusan.

Mempertegas penilaian Bustomi, Muzamil Syafi'i menjelaskan bahwa keengganan masyarakat santri terhadap fatwa pesantren setidaknya disebabkan oleh dua faktor. *Pertama*, minimnya informasi pada diri masyarakat santri terhadap fatwa pesantren, “Sepengetahuan saya, kalangan pesantren tidak melakukan banyak sosialisasi terhadap hasil BM kepada masyarakat luas”. *Kedua*, minimnya interaksi masyarakat santri dengan pesantren. Minimnya interaksi ini didasari oleh semakin pragmatisnya sikap masyarakat santri dalam menyelesaikan

problem kehidupan mereka. Sebab yang lain karena semakin banyaknya aktifitas santri yang tidak mempunyai korelasi dengan pesantren.

Ditambahkan oleh Muzammil, bahwa masyarakat biasanya hanya bertanya kepada pesantren atau kiai jika mereka mengalami problem hidup yang sudah tidak mampu lagi dicarikan jalan keluarnya. Jika mereka berada dalam kondisi biasa-biasa saja, praktis interaksi antara masyarakat dengan pihak pesantren tidak terjadi. Bahkan pola relasi semacam ini juga terjadi antara pihak pemerintah dengan pesantren.

“Ketika saya menjabat sebagai Wabup (Wakil Bupati) Pasuruan tahun 2004-2009, saya tidak menjadikan fatwa pesantren sebagai pertimbangan untuk menentukan kebijakan daerah, biasanya kalau kita butuh baru menengok ke pesantren. Contohnya, untuk menentukan awal Ramadhan kita pasti mendiskusikan dengan pesantren atau ketika terjadi problem keamanan kita selalu berkoordinasi dengan pesantren.”

Apa yang dinyatakan oleh Muzammil di atas, khususnya terkait dengan minimnya sosialisasi hasil BM oleh kalangan pesantren dibenarkan oleh Muhammad Mansur, seorang alumni Pesantren Al-Falah Ploso dan aktifis kegiatan BM. Berdasarkan pengamatan dia ketika masih aktif dalam kegiatan BM pada periode 2000-2005, hasil-hasil BM Pesantren Al-Falah Ploso tidak pernah disampaikan masyarakat di sekitar pesantren, bahkan kepada santri sekalipun. Kalaupun disosialisasikan kepada santri, itu pun terbatas kepada santri-santri yang aktif dalam BM.

Kajian mengenai persoalan politik bagi pesantren pada satu sisi bisa menjadi salah satu tolok ukur kepekaan pesantren terhadap situasi yang ada di sekitarnya, akan tetapi hal ini juga mempunyai tingkat kerawanan tinggi khususnya dalam hal kepentingan. Artinya bahwa kajian tentang politik ini sangat berpotensi menyeret pihak pesantren kepada arus politik tertentu, sehingga hasil kajian dalam BM menjadi sarat kepentingan dan tidak orisinal lagi. Kalau sudah demikian, fatwa pesantren justru tidak banyak memberikan pencerahan kepada masyarakat santri.

Selanjutnya bagaimana dengan akseptabilitas masyarakat santri terhadap fatwa seputar persoalan hukum dan politik? Muzammil Syafi'i, mantan Wabup Kab. Pasuruan yang dulu pernah menjabat Ketua PKB Pasuruan dan kini aktif di Partai Nasdem (Nasional Demokrat) menilai bahwa hasil BM yang dikeluarkan oleh pesantren seputar persoalan politik, tidak

menjadi rujukan bagi para politisi dan masyarakat di luar pesantren. Fatwa-fatwa politik pesantren hanya berlaku terbatas bagi kelompoknya saja. Kalaupun ada orang-orang di luar pesantren menggunakan fatwa pesantren hal itu hanya dikarenakan faktor kepentingan, dan bukan kepada pertimbangan nilai-nilai agama.

Ditambahkan oleh Muzammil bahwa semasa menduduki jabatan politik sebagai Wabup, dia tidak pernah menjadikan fatwa pesantren sebagai salah satu pertimbangan menentukan kebijakan daerah. Padahal dilihat dari aspek kedekatan Muzammil dengan kalangan pesantren, dapat dikatakan memiliki hubungan yang sangat dekat. Sebab, dia adalah menantu dari KH. Zaki Ubaid pengasuh Pesantren Salafiah di Pasuruan.

“Saya tidak menjadikan fatwa pesantren sebagai pertimbangan daerah, biasanya kalau kita butuh baru menengok ke pesantren. Biasanya kalau awal Ramadan kita pasti mendiskusikan dengan pesantren. Kalo sudah konflik pesantren baru dipakai, kalo tidak adak konflik ya nanti dulu. Kalau untuk penyusunan APBD kita juga mengundang mereka, biar kita tahu kebutuhan mereka.”

Lebih jauh Muzammil menjelaskan bahwa penolakan fatwa pesantren secara umum dan persoalan politik secara khusus di samping disebabkan oleh minimnya pengetahuan masyarakat tentang keputusan BM pesantren, juga disebabkan oleh formula keputusan BM yang tidak mudah dikonsumsi oleh mereka yang berada di luar pesantren.

Sama dengan persoalan politik, dalam konteks hukum positif, Muhammad Lutfi, seorang Hakim di Pengadilan Agama Kediri menilai bahwa fatwa kalangan pesantren dalam persoalan hukum belum bisa dijadikan pegangan bagi para penegak hukum. Sebab, fatwa yang dikeluarkan pesantren selama ini seringkali terlahir dari sudut pandang yang kurang komprehensif. Tak jarang faktor perkembangan realitas masyarakat diabaikan oleh pesantren dalam pertimbangan perumusan fatwa. Pada saat yang sama pesantren hanya mengacu kepada pertimbangan hukum dari kitab-kitab fikih klasik yang sudah barang tentu tidak terbebas dari ruang dan waktu di mana dan kapan ia dirumuskan.

Salah satu contohnya adalah fatwa yang dikeluarkan oleh Pesantren Al-Falah ketika merespon rencana dikeluarkannya RUU Perkawinan oleh pemerintah yang akan memberikan sanksi pidana bagi pelaku nikah siri dan poligami yang tidak mendapatkan ijin dari istrinya. Melalui kajian yang dilakukan, Pesantren Al-Falah berkesimpulan bahwa rencana undang-

undang itu sangat diskriminatif, kewajibannya hanya bersifat lahiriyah, sehingga tidak ada keharusan bagi umat Islam untuk mematuhi (www.santriploso.com, diakses 25 Okt 2010).

Di antara argumentasi yang dikemukakan oleh Pesantren Al-Falah bahwa dalam Islam atau lebih tepatnya dalam fikih, seorang suami tidak ada keharusan meminta izin kepada istrinya apabila ingin melakukan pernikahan lagi. Demikian juga bagi orang Islam yang hendak melangsungkan pernikahan, bagi mereka tidak ada keharusan mencatatkan pernikahan kepada pihak pemerintah. Islam hanya menyarankan bahwa bagi seorang pria dan wanita yang usianya sudah mencukupi, wajib menyegerakan pernikahan untuk menghindari perbuatan dosa. Mengingat sekarang ini banyak orang tidak mampu mengeluarkan biaya nikah, apalagi mereka yang tinggal di pedesaan, maka nikah siri menjadi jalan keluar.

Belum lagi adanya pembatasan dari pihak pesantren terhadap pengambilan rujukan hukum hanya kepada kitab-kitab *Syafi'iyah* juga menjadi salah satu faktor tidak efektifnya fatwa pesantren dalam menyelesaikan persoalan kemasyarakatan. Sebab, menurut Lutfi para penegak hukum agama dituntut mampu menyelesaikan persoalan hukum di masyarakat dari beragam perspektif. Untuk kepentingan tersebut, para hakim agama merasa perlu memperkaya khazanah pengetahuan tentang hukum Islam dari beragam mazhab fikih yang ada, baik Hanafi, Maliki, Syafi'i, maupun Hambali.

Berikut ini penjelasan Muhammad Lutfi terkait dengan ketidakefektifan fatwa-fatwa pesantren:

“Fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh pesantren-pesantren dalam konteks penegak hukum masih belum cukup dijadikan referensi untuk memutuskan persoalan yang terjadi di lapangan. Sebab pesantren terlalu bergantung kepada mazhab *Syafi'iyah* sehingga tidak memberikan peluang terhadap mazhab lainnya. Secara teori, yang saya tahu BM sebenarnya tidak mengacu kepada salah satu empat mazhab tetapi dalam realitasnya hanya mengambil satu, dan itu kurang bisa menjawab persoalan pragmatis di masyarakat.”

Hal menarik yang bisa difahami dari pernyataan Muzammil dan Lutfi yang notabene sebagai alumni pesantren, bahwa apabila masyarakat santri dalam lingkaran terdekat dengan pesantren dalam penentuan sikap keberagamaan tidak selalu merujuk kepada fatwa pesantren, maka dapat dipastikan bahwa kalangan masyarakat santri yang berada dalam lingkaran yang lebih jauh tidak terlalu mempedulikan keberadaan fatwa-fatwa pesantren.

Hal menarik yang disampaikan oleh Abdus Salam dan Muhammad Lutfi di atas bahwa fatwa-fatwa yang dikeluarkan pesantren ternyata tidak seluruhnya dapat diterima dan diikuti oleh para alumninya sebagai bagian dari masyarakat santri. Hanya fatwa-fatwa yang berhubungan dengan ibadah harian yang masih mendapat apresiasi besar dari para alumni. Para alumni relatif bisa menerima fatwa-fatwa ibadah dengan terbuka dan tanpa banyak mempersoalkan. Namun, untuk fatwa-fatwa di luar persoalan ibadah, hal ini sangat bergantung kepada bagaimana argumentasi yang dibangun dalam suatu fatwa dapat mempengaruhi logika berfikir para alumni. Apabila argumentasi yang dipakai dipandang kuat, para alumni akan mengikutinya, akan tetapi jika argumentasi dan bangunan logika berfikirnya lemah, maka mereka tidak segan-segan mencari alternatif fatwa yang lain, atau kalau perlu menolaknya.

Apabila dalam persoalan di luar ibadah para alumni belum bisa menerima dengan seutuhnya dan cenderung berfikir untung dan ruginya, lantas mengapa dalam hal yang berhubungan dengan ibadah tidak demikian? Menurut Muzammil Syafi'i, mantan Wakil Bupati Pasuruan periode 2004-2009 yang juga seorang alumni pesantren, bahwa kesadaran masyarakat santri, termasuk di dalamnya alumni, tetap memilih fatwa ibadah yang dikeluarkan oleh pesantren dikarenakan masyarakat masih memandang bahwa kalangan pesantren adalah lembaga yang kredibel yang memiliki kompetensi untuk mengeluarkan fatwa-fatwa tersebut. Dalam keyakinan masyarakat santri, kalangan pesantren adalah pihak-pihak yang mengkhususkan dirinya untuk mendalami persoalan agama. Namun untuk fatwa-fatwa terkait persoalan di luar ibadah seperti politik, ekonomi, kesehatan atau yang lain, masyarakat masih belum terlalu yakin dengan pesantren.

Kecenderungan para alumni yang tidak sejalan dengan logika pesantren dalam urusan di luar persoalan ibadah, bisa difahami mengingat bahwa selepas keluar dari pesantren, mereka menemukan ruang baru dalam berfikir dan bersikap yang sangat berbeda dengan kondisi sebelumnya. Mereka tidak lagi berada dalam satu ritme pemikiran ala pesantren, tetapi langsung berhadapan dengan masyarakat dengan pola pikir yang sangat beragam.

Bagi yang memilih langsung terjun ke dunia kerja misalnya, para alumni menemukan realitas-realitas baru di masyarakat yang menuntut adanya penyikapan segera dan realistis sejalan dengan keinginan masyarakat itu sendiri. Sementara itu, para alumni yang melanjutkan

studi ke jenjang perguruan tinggi misalnya, mereka berhadapan dengan pola fikir baru yang lebih kritis dalam melihat sesuatu persoalan, di mana hal ini sangat bertolak belakang dengan pola pikir di pesantren yang cenderung *sami'na wa atha'na*.

Selanjutnya, bagi alumni yang tetap menekuni bidang dakwah keagamaan, mereka harus berhadapan dengan pemikiran keagamaan masyarakat yang tidak tunggal, bahkan dengan masyarakat yang sama sekali tidak peduli terhadap agama. Dalam konteks ini, para alumni sudah barang tentu dituntut lebih bijaksana dan tidak memaksakan pola pikir ala pesantren kepada masyarakat yang mereka hadapi.

Kondisi yang demikian melahirkan gesekan pemikiran di antara para alumni, yang pada ujungnya berpengaruh dalam pola berfikir mereka. Karena itulah, tidak mengherankan apabila para alumni menemukan momentum untuk keluar dari logika pemikiran pesantren dan selanjutnya berusaha mengikuti kata hati serta realitas kehidupan yang melingkupi mereka.

Terkait dengan hal ini ketua STAIN Kediri, Ahmad Subakir, melihat bahwa perubahan orientasi berfikir para alumni adalah sesuatu yang yang tidak bisa dihindari. Sebab, para alumni selepas keluar dari pesantren mereka menemukan realitas yang berbeda dengan kondisi ketika masih berada di pesantren. Sebuah realitas di mana masyarakat semakin pragmatis dalam menyikapi suatu persoalan. Karenanya tak jarang terjadi perbedaan sudut pandang dalam memandang suatu hal antara masyarakat dengan pihak pesantren. Pesantren melihatnya dari kacamata legal formal sebagaimana yang termaktub dalam kitab kuning, sementara masyarakat melihatnya dari aspek fungsional dan praktis. Akibatnya, tidak mengherankan apabila fatwa yang diproduk pesantren tidak sepenuhnya diterima oleh masyarakat, termasuk para alumninya sendiri.

Hal lain yang menguatkan terjadinya resistensi fatwa pesantren di kalangan masyarakat menurut Saiful Hadi Susilo adalah minimnya keterlibatan praktisi dan para ahli dalam proses penentuan fatwa-fatwa pesantren. Sebab, tanpa kehadiran para ahli dan pihak-pihak yang berkompenten dalam bidangnya dapat dipastikan hasil kajian mengenai suatu persoalan tidak komprehensif. Jika demikian, sangat mungkin akurasi fatwa pesantren menjadi dipertanyakan. Ditambahkan oleh Saiful "Ada anggapan di masyarakat yang mengatakan bahwa fatwa-fatwa pesantren selain ibadah terkesan *sakelek* (Jawa: baca kaku), dan tidak lentur, sehingga dikhawatirkan jika meminta fatwa kepada pesantren justru akan merepotkan

diri sendiri.”

Contoh yang paling sederhana dalam hal ini bisa dilihat pada saat menjelang Pemilu atau Pilkada. Banyak tokoh masyarakat dari kalangan santri melakukan pendekatan kepada pesantren untuk mencari dukungan agar memenangi Pemilu atau Pilkada yang sedang diikutinya. Salah satu bentuk dukungan yang diharapkan minimal berupa doa atau bisa lebih dari itu berupa dikeluarkannya maklumat atau fatwa dukungan kepada yang bersangkutan.

Sebagai bagian dari pihak yang diharapkan dapat memberikan solusi atas problem-problem kemasyarakatan, sebenarnya kalangan pesantren telah melakukan tugasnya dengan baik, yakni dengan mengeluarkan serangkaian fatwa yang berhubungan dengan persoalan aktual yang dialami masyarakat santri. Meskipun harus tetap disadari bahwa fatwa tidak mempunyai daya paksa kepada masyarakat (Amin, 2009). Namun demikian, hal penting yang perlu dievaluasi oleh kalangan pesantren adalah mengapa muncul resistensi dan pembiaran dari masyarakat santri atas fatwa yang telah dikeluarkan?

Menurut hemat penulis, setidaknya ada dua faktor yang menyebabkan fatwa-fatwa pesantren berpotensi mengalami resistensi di kalangan masyarakat santri. *Pertama*, minimnya sosialisasi kepada masyarakat santri. Selama ini hasil-hasil BM sangat jarang dikomunikasikan kepada masyarakat santri. Hal inilah yang membuat masyarakat tidak banyak mengenal bagaimana logika berfikir kalangan pesantren terhadap persoalan kemasyarakatan. Ketika tiba-tiba disodorkan kepadanya pandangan pesantren terhadap sesuatu hal, maka penolakan terhadapnya sangat mungkin tidak bisa dihindari.

*Kedua*, formula keputusan BM yang terlalu sederhana dan monoperspektif. BM selalu dimulai dengan sedikit deskripsi masalah, dilanjutkan dengan pertanyaan, kemudian disusul dengan mengemukakan jawaban, yang dirujuk kepada *ta'bir* dari kitab-kitab fikih. Kajian fatwa sangat jarang dikorelasikan dengan disiplin ilmu di luar keagamaan.

Pola seperti ini, menurut hemat penulis, tidak memberikan ruang dialog kepada masyarakat santri bagaimana menyikapi suatu persoalan. Masyarakat seakan “dipaksa” mengikuti apa kata pesantren lengkap dengan argumentasi yang dikemukakan, tanpa ada kesempatan untuk memilih alternatif jawaban. Bahkan masyarakat tidak diajak sekedar untuk menelusuri bagaimana alasan para ulama' klasik berpendapat seputar persoalan yang dibahas. Padahal,

tidak bisa dipungkiri bahwa kondisi masyarakat santri dewasa ini sudah tidak bisa disamakan dengan kondisi mereka pada duapuluh atau tigapuluh tahun yang lalu, di mana mereka masih mempunyai ikatan patronase yang sangat kuat dengan pesantren.

## **Simpulan**

Masyarakat santri secara umum dapat dikatakan bisa menerima dengan mudah fatwa pesantren yang berkaitan dengan persoalan ibadah, namun tidak demikian halnya dengan persoalan di luar ibadah.

Terkait dengan sikap masyarakat santri terhadap fatwa pesantren, sejauh pengamatan penulis setidaknya ada tiga kelompok masyarakat santri. *Pertama*, masyarakat santri yang menerima fatwa pesantren tanpa reserve. Masyarakat santri tipe ini bisa disebut dengan “masyarakat santri taat” atau “dogmatis”. *Kedua*, masyarakat santri yang menerima atau menolak fatwa pesantren dengan terlebih dahulu melihat dasar penetapan hukumnya. Masyarakat santri tipe ini bisa disebut dengan “masyarakat santri rasional” atau “logis”. *Ketiga*, masyarakat santri yang menerima atau menolak fatwa pesantren berdasarkan pertimbangan untung rugi, baik secara sosial, politik, maupun ekonomi. Masyarakat santri tipe ini bisa disebut dengan “masyarakat santri pragmatis”.

Bagi masyarakat santri taat, fatwa pesantren menjadi bagian yang sangat penting untuk menuntun perilaku kehidupan beragama dan bersosial mereka, bahkan kehidupan berpolitik sekalipun. Kelompok masyarakat ini secara umum enggan mempertanyakan validitas dan rasionalisasi fatwa yang dikeluarkan pesantren. Selama fatwa tersebut telah diafirmasi oleh kiai dan pesantren mereka akan patuh dan berusaha mengamalkannya. Termasuk dalam kelompok ini adalah mereka yang masih berada dalam lingkungan pesantren dan masih aktif menjalin komunikasi dengan pesantren khususnya dalam bidang keagamaan, serta belum banyak bersinggungan dengan dinamika pemikiran keagamaan di luar pesantren.

Sementara itu, bagi masyarakat santri rasional fatwa pesantren ditempatkan sebagai salah satu referensi untuk menentukan sikap hidup. Kelompok masyarakat ini memandang bahwa fatwa pesantren masih dibutuhkan dalam menuntun jalan kehidupan mereka. Namun demikian, sebelum mereka menentukan apakah mengambil fatwa pesantren atau tidak, terlebih dahulu mereka mencoba menelaah fatwa yang dikeluarkan lengkap dengan

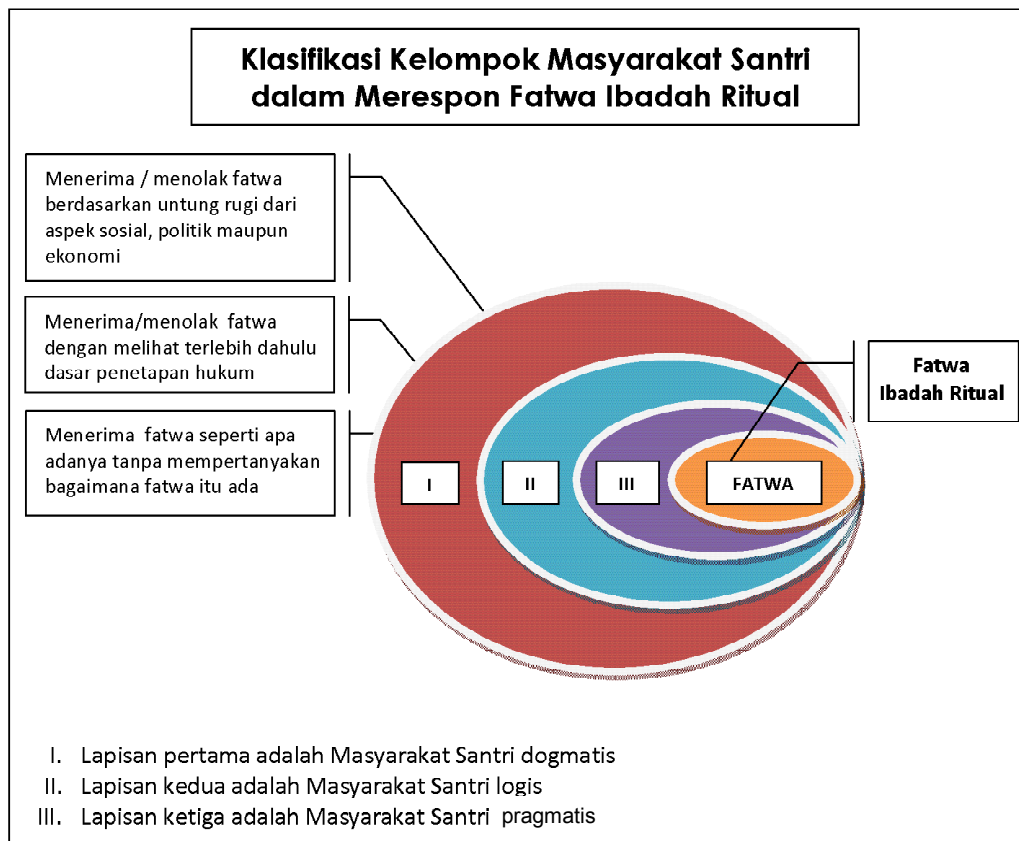
argumentasi yang dipakai. Mereka juga mempertimbangkan substansi fatwa dan untung ruginya jika fatwa tersebut diikuti dan dilaksanakan. Kelompok tipe ini biasanya terdiri dari masyarakat santri yang pernah mengenyam pendidikan di luar pesantren dan masih mempunyai hubungan dengan pesantren, atau masyarakat santri yang telah menduduki posisi penting sebagai tokoh agama dalam masyarakat.

Selanjutnya, bagi masyarakat santri pragmatis keberadaan fatwa pesantren tidak banyak mereka perhatikan. Hanya saja apabila mereka mempunyai kepentingan, apakah dalam bidang ekonomi, sosial, atau politik biasanya mereka berusaha mencari fatwa-fatwa pesantren yang sejalan dengan kepentingan mereka guna mendukung apa yang mereka inginkan. Kelompok masyarakat santri ini, biasanya terdiri dari masyarakat santri yang sudah tidak lagi menjalin komunikasi dengan pesantren dan mempunyai posisi yang strategis dalam pemerintahan atau masyarakat. Bagi kelompok ini fatwa pesantren tidak banyak mendapatkan perhatian, tidak terkecuali fatwa yang berhubungan dengan *ubudiyah*. Kelompok ini, hanya tertarik dengan fatwa yang menguntungkan mereka, baik ekonomi, politik maupun sosial.

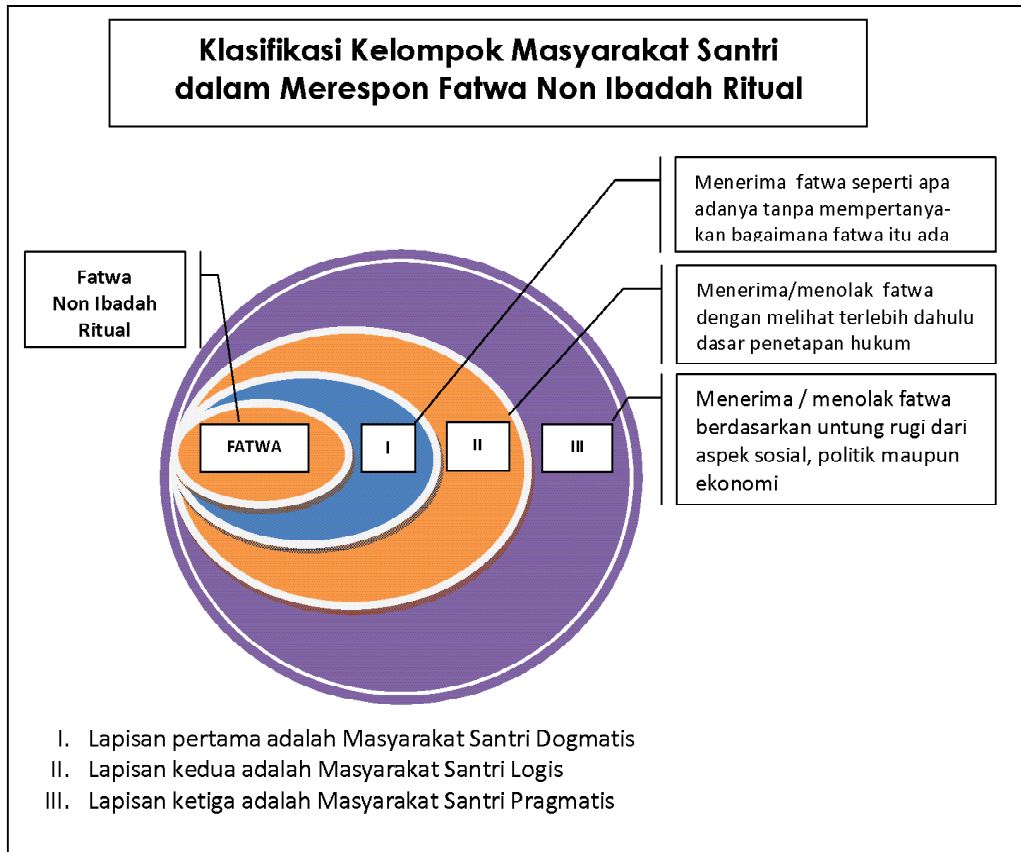
Hal penting yang perlu dicatat dalam hubungannya dengan polarisasi kelompok masyarakat santri dalam merespon fatwa pesantren bahwa ada perbedaan yang sangat diametral antara respon masyarakat santri terhadap fatwa ibadah ritual dan fatwa non ibadah ritual. Dapat digambarkan bahwa dalam merespon fatwa ibadah ritual, keberadaan “masyarakat santri dogmatis” jumlahnya lebih banyak dari pada dua kelompok masyarakat santri lainnya.

Untuk memudahkan pembacaan terhadap sikap masyarakat santri terhadap fatwa pesantren baik dalam persoalan ibadah ritual maupun non ibadah ritual kami sajikan bagan sebagai berikut.

Bagan 1. Pandangan masyarakat santri mengenai keputusan BM seputar persoalan ibadah ritual



Bagan 2. Pandangan masyarakat santri mengenai keputusan BM seputar persoalan non ibadah ritual.



### Daftar pustaka

- Ahmad, Muhamad Achyat (Ed.). *Santri Salaf Menjawab: Pandangan Kitab Kuning Mengenai Berbagai Persoalan Keagamaan, Kenegaraan dan Kemasyarakatan*.
- Amin, Ma'ruf. *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam*. Jakarta: Elsas, 2009.
- Bogdan, Robert. C. dan Biklen, Sari Knopp. *Qualitative Research In Education: An Introduction to Theory and Methods*. Boston: Allyn and Bacon, 1998.
- Lincon, Yonna S. dan Guba, Egon G. *Naturalistic Inquiry*. London: Sage Publication, 1985.
- Madjid, Nurkholis. *Bilik-bilik Pesantren Sebuah Potret Perjalanan*. Jakarta: Paramadina, 1997.

PP. Al Falah. *Tubfatur Rohabab: Tanya Jawab Masalah Agama*. Kediri: JMRT, 2008.

Jawa Post, 23 Mei 2009.

Surya, 15 Januari 2010.

Republika, 15 Nop 2011

[www.vivanews.com](http://www.vivanews.com)

[www.detiknet.com](http://www.detiknet.com).

[www.republika.co.id](http://www.republika.co.id)

[www.santriploso.com](http://www.santriploso.com).

[www.sidogiri.net](http://www.sidogiri.net).

# Posisi kitab *al-Muwatta'* dalam sejarah hukum Islam: analisis atas pandangan Yasin Dutton

Salamah Noorhidayati

*Institut Agama Islam Negeri Tulungagung*

*E-mail:salamahnoorhidayati@gmail.com*

This article discusses an academic discourse on the origin of Islamic Law by describing third school between two schools existing in this controversial field. By descriptive and comparative method, this article tries to describe how Yasin Dutton views on the beginning of Islamic Law's construction, and then how he digs his hypothesis against two dominant schools involved in the discussion of the date of Islamic Law birth. Dutton finds that if the Qur'an is the first written formulation of Islam in general, *al-Muwatta'* of Malik is arguably the first written formulation of the Islam-in-practice' that becomes Islamic law. This way is missing in the first and second school attention. He considers the methods used by Malik in the Muwatta' to derive the judgements of the law from the Qur'an is thus concerned on one level with the finer details of Qur'anic interpretation. However, since any discussion of the Qur'an in this context must also include considerations of the other main source of Islamic law, namely the sunna, or normative practice of the Prophet, this latter concept, especially its relationship to the terms of hadith and amal (traditions' and living tradition'), also receives considerable attention. it is impossible, for Dutton, to find that these two main legitimate sources, textual and practical, will be different and in dispute. This third school wanted to fill the gap between these two schools using different object and argument although in someway meet in same conclusion.

Artikel ini mendiskusikan sebuah diskursus akademik tentang asal usul hukum Islam dengan menengahkan mazhab ketiga dari dua mazhab yang telah ada. Dengan metode deskriptif-comparatif, artikel ini berusaha mendeskripsikan bagaimana Dutton melihat awal mula hukum Islam dan bagaimana ia menggali hipotesis yang berbeda dengan dua mazhab dominan berkaitan dengan penanggalan kelahiran hukum Islam. Dutton menemukan bahwa ketika al-Qur'an merupakan formula tertulis pertama tentang Islam secara umum, maka kitab *al-Muwatta'* karya Imam Malik adalah formula tertulis pertama secara praktis yang kemudian menjadi hukum Islam. Ini yang hilang dari perhatian mazhab pertama dan kedua. Ia menganggap metode yang digunakan Malik dalam *al-Muwatta'* dengan mengambil hukum dari al-Qur'an, selevel dengan metode interpretasi al-Qur'an yang paling tepat. Namun demikian, dalam

konteks ini karena diskusi tentang al-Qur'an harus pula menyertakan diskusi tentang sumber hukum Islam lainnya, utamanya sunnah sebagai praktek normatif Nabi, maka dalam hal ini diskusi tentang sunnah dalam kaitannya dengan terma hadis dan amal praktis atau tradisi hidup Nabi menjadi penting dilakukan. Bagi Dutton, tidak mungkin menemukan perbedaan dan pertentangan dalam dua sumber hukum utama ini baik secara tektual maupun praktek. Mazhab ketiga ini diharapkan mampu mengisi jarak pemisah antara dua kutub mazhab yang menggunakan obyek penelitian dan argumen yang berbeda meskipun dalam beberapa hal memiliki kesimpulan yang sama.

**Keywords:** *al-Muwatta'; Islamic law; Yasin Dutton; Historical analysis*

## **Pendahuluan**

Diskursus tentang asal hukum Islam dalam kesarjanaan Barat dan Timur merupakan hal yang menarik. Kontroversi yang melibatkan berbagai kepentingan dan tendensi mewarnai perdebatan sengit antara dua kutub besar dalam sejarah pemikiran asal usul hukum Islam dewasa ini. Kedua mazhab berusaha membuktikan kebenaran argumentasinya dalam rangka merobohkan argumentasi lawan.

Di kalangan umat Islam, hukum Islam menempati ruang yang terhormat bahkan terkadang sakral. Karena ia mencakup hal-hal yang terkait dengan tugas agama yang berasal dari wahyu langit untuk manusia di bumi, khususnya bagi umat Islam. Mereka memandang bahwa Islam tanpa hukum Islam adalah *non sense*. Karena ini merupakan urusan agama, maka di dalamnya tidak bisa melepaskan unsur ritual, ibadah, keyakinan bahkan ekonomi dan politik.

Argumentasi tentang awal pembentukan hukum Islam inilah yang sangat keras menjadi polemik khususnya di dunia kesarjanaan Barat baik antar sarjana Barat dan Timur maupun yang melibatkan sarjana Barat sendiri. Yasin Dutton, seorang sarjana Muslim, berdasarkan penelitiannya terhadap kitab *al-Muwatta'* Malik mempunyai pandangan yang berbeda dengan dua mainstream awal. Untuk itu, artikel ini akan memfokuskan pembahasan pada bagaimana posisi kitab *al-Muwatta'* dalam sejarah hukum Islam? Untuk menjawab focus di atas, ada dua turunan masalah yang dikedepankan, *pertama*, bagaimana pandangan Yasin Dutton tentang asal-usul Hukum Islam? *Kedua*, bagaimana argumen Dutton bahwa *al-Muwatta'* sebagai basis munculnya mazhab ketiga tentang asal-usul Hukum Islam. Adapun tujuan artikel ini adalah untuk mengetahui posisi kitab *al-Muwatta'* dan sejarah Hukum Islam dan mengetahui pandangan Yasin Dutton tentang asal-usul Hukum Islam dan argumentasi yang dibangun berdasarkan penelitiannya terhadap kitab *al-Muwatta'*.

## Mengenal Yasin Dutton

Yasin Dutton merupakan salah satu di antara beberapa sarjana yang berusaha mengkaji ulang secara kritis asal usul hukum Islam, suatu tema yang sungguh rumit dan kontroversial yang seolah-olah memisahkan satu pendapat di langit dan satu pendapat di bumi. Beberapa tokoh yang bisa disebut antara lain Joseph Schacht, Juynboll, Abbott, Azami, Powers, Coulson, Sezgin, Goiten, dan Wael B. Hallaq (Minhaji, 2000: 3). Dalam diskursus pengkajian asal usul hukum Islam yang semacam itu, pemikiran Dutton yang tertuang dalam karya yang pada awalnya berasal dari disertasi di Universitas Oxford tahun 1992 ini layak dielaborasi.

Dutton termasuk generasi baru yang memiliki konsern tentang kajian Islam klasik yang dimunculkan untuk merespon problem keilmuan kontemporer untuk mengetahui gambaran awal hukum Islam. Dengan merujuk kepada kitab-kitab klasik yang maha kaya, maka pandangan-pandangannya layak diapresiasi ; demikian juga karya-karyanya khususnya tentang *Asal Mula Hukum Islam*. Dengan pendekatan *literary* dan *historical criticism*, ia berusaha mengkaji asal usul hukum Islam. Tulisannya yang lain, di antaranya adalah “Sunnah, Hadis, and Medinan ‘Amal” dalam *Journal of Islamic studies* iv (1993), *review* terhadap *Studies in Early Muslim Jurisprudence* karya Chalders dalam *Journal of Islamic Studies*, v, 1994, “Amal Vs. Hadis in Islamic Law” (dalam *Islamic Law and Society*, iii, 1996, hlm. 13-40), “Juridical Practice and Medinan ‘Amal” (dalam *Journal of Islamic Studies*, x, 1999).

Yasin Dutton Memperoleh pendidikan kesarjanaan di Universitas Oxford dalam bahasa Arab dan Urdu serta doktor dalam bidang Hukum Islam awal. Setelah mengajar beberapa waktu di *Oriental Institute* di Oxford, Dutton kemudian diangkat menjadi dosen di Universitas Edinburg, Skotlandia, di samping juga bertindak sebagai Imam di Masjid pusat Norwegia. Selain menekuni kajian tentang hukum Islam ia juga menekuni bidang *qirā'āt al-Qur'ān* berdasar manuskrip yang ada, tentang Islam dan lingkungan, ekonomi Islam dan penerapan fikih di dunia modern. Saat ini, ia juga sebagai dosen senior dalam bidang Bahasa Arab dan *Islamic Studies* sekaligus kepala Jurusan Kajian Islam dan Timur Tengah di Universitas Edinburg, Skotlandia (<http://www.ummah.com/forum/archive/index>. diakses tanggal 28 Desember 2013).

### ***Al- Muwaṭṭa'* dan asal usul hukum Islam**

*Al- Muwaṭṭa'* adalah kitab hadis tertua yang masih bisa ditemukan sampai saat ini yang disusun oleh Imam Malik ibn Anas dengan sistematika fikih. Kitab ini menghimpun hadis-hadis Nabi, pendapat sahabat, *qaul ṭabi'in*, *ijmā' abl al-Madīnah*, dan pendapat Imam Malik sendiri. Terdapat perbedaan pendapat terkait dengan isi dan sistematika yang ditampilkan *al-Muwaṭṭa'* dalam hal ini, perbedaan yang ada bisa diklasifikasikan dalam tiga hal. *Pertama*, bidang keilmuan kitab *al-Muwaṭṭa'* ini, apakah ia kitab fikih, kitab hadis atau kitab fikih sekaligus kitab hadis. Abu Zahra, memasukkan *al-Muwaṭṭa'* sebagai kitab Fikih dengan argumen bahwa Malik mengumpulkan hadis-hadis yang ada dalam kitabnya adalah untuk melihat fikih dan undang-undangnya, bukan untuk menilai kesahihannya, dan Malik menyusun bab-bab dalam kitabnya berdasarkan tema-tema fikih.

Ali Hasan Abdul Qadir juga menilai bahwa kitab *al-Muwaṭṭa'* sebagai kitab fikih yang banyak menggunakan hadis sebagai dalil. Penilaian ini didasarkan pada karakteristik penulisannya yang hanya mencantumkan sebagian sanad atau bahkan tidak menyebut sanad sama sekali. Model penulisan ini menggambarkan tradisi kitab fikih yang mementingkan isi atau materi hadis demi kepraktisan atau keringkasannya. Berbeda dengan kedua ulama di atas, Abu Zahwu menganggap bahwa kitab *al-Muwaṭṭa'* ini bukan semata-mata kitab Fikih, tetapi juga sekaligus kitab hadis. Dia mengajukan argumen bahwa selain dipakai dalam kitab *al-Muwaṭṭa'*, sistematika fikih juga dipakai dalam kitab-kitab hadis lain. Yang menguatkan Abu Zahwu, adalah bahwa Imam Malik dalam kitabnya juga sesekali memberikan kritik terhadap sebuah riwayat hadis di samping juga menggunakan kriteria-kriteria tertentu dalam menyeleksi hadisnya (Zahwu, t.th.: 246).

*Kedua*, perbedaan pendapat terkait dengan latar belakang penyusunannya. Menurut Noel J. Coulson, kitab *al-Muwaṭṭa'* dilatari oleh problem politik dan sosial keagamaan (Coulson, 1987: 59). Konflik politik pada masa transisi Daulah Umayyah-Abbasiyyah melahirkan tiga kelompok besar –Khawarij, Syi'ah, Keluarga Istana- menjadi ancaman bagi integritas kaum muslimin. Demikian juga kondisi sosial keagamaan yang berkembang penuh dengan nuansa perbedaan. Perbedaan-perbedaan pemikiran, khususnya dalam bidang hukum, antara kaum rasionalis dan kaum tekstualis, telah melahirkan pluralitas yang penuh konflik (al- Khuli: t.th., 139-140).

Pendapat lain mengatakan bahwa penulisan *al-Muwatta'* ini dikarenakan adanya permintaan Khalifah Ja'far al-Mansur atas usulan Muhammad ibn al-Muqaffa' yang sangat prihatin terhadap perbedaan fatwa dan pertentangan yang berkembang saat itu, dan mengusulkan kepada Khalifah untuk menyusun undang-undang yang menjadi penengah dan bisa diterima semua pihak. Usulan tersebut ditindaklanjuti oleh Khalifah yang meminta Imam Malik menyusun Kitab Hukum sebagai kitab standar bagi seluruh wilayah Islam. Imam Malik menerima usulan tersebut, tapi keberatan menjadikannya sebagai kitab standar atau kitab resmi Negara. Sementara pendapat lain mengatakan, di samping terinisiasi oleh usulan Khalifah Ja'far al-Mansur, sebenarnya Imam Malik sendiri juga mempunyai keinginan kuat untuk menyusun kitab yang dapat memudahkan umat Islam memahami agama (Najwah, 2003: 8).

*Ketiga*, perbedaan dari sisi metode penulisannya. Tidak ada pernyataan yang tegas tentang metode yang dipakai Imam Malik dalam menghimpun kitab *al-Muwatta'*. Namun secara implisit, dengan melihat paparan Imam Malik dalam kitabnya, metode yang dipakai adalah metode pembukuan hadis berdasarkan klasifikasi hukum Islam (*abwāb fiqhīyah*) dengan mencantumkan hadis *marfū'*, *mauqūf*, dan *maqtū'*, dengan tahapan sebagai berikut: (a) menyeleksi hadis-hadis yang disandarkan kepada Nabi; (b) Asar (fatwa sahabat); (c) fatwa tabi'in; (d) Ijma' ahli Madinah, dan (e) pendapat Imam Malik sendiri. Meskipun demikian, kelima tahapan tersebut tidak selalu muncul bersamaan dalam setiap pembahasan, kecuali tahapan yang pertama. Acuan utama Imam Malik dalam mengkodifikasi hadis adalah dengan mendahulukan penelusurannya dari hadis Nabi yang *marfū'* yang telah diseleksi, sementara tahapan kedua dan seterusnya dipaparkan Imam Malik manakala diperlukan (Najwah, 2003: 13-14).

Walaupun kitab *al-Muwatta'* termasuk kitab tertua, ternyata Imam Malik telah berupaya melakukan penyeleksian. Ditemukan ada empat kriteria yang dikemukakan Imam Malik dalam mengkritisi periwayatan hadis, adalah: (a) periwayat bukan orang yang berperilaku jelek; (b) bukan ahli bid'ah; (c) bukan orang yang suka berdusta dalam hadis; (d) bukan orang yang tahu ilmu, tetapi tidak mengamalkannya. Namun demikian, ulama berbeda pendapat dalam memberikan penilaian terhadap kualitas hadis-hadis. Selain sahih, ada juga yang masuk kategori *munqati'*, *mursal* dan *mu'dal*. Dalam hal ini, kitab *al-Muwatta'* berpeluang mendapat kritikan. Di antara kritikan ini datang dari seorang orientalis, Joseph Schacht, yang

meragukan otentisitas hadis dalam *al-Muwatta'*. Di antaranya hadis yang dikritik adalah tentang bacaan ayat sajdah dalam khutbah oleh Khatib dan tentang 80 hadis yang disebut "Untaian Sanad Emas", yakni Malik-Nafi'- Ibnu Umar.

Terlepas pro kontra pendapat tentang penilaian ulama tentang kitab *al-Muwatta'* dan kualitas nilai hadis-hadis yang terkandung di dalamnya, kitab *al-Muwatta'* telah memberikan kontribusi yang besar bagi khazanah pembukuan hadis Nabi di satu sisi dan sejarah pembentukan hukum Islam di sisi lain.

### **Mazhab-mazhab pemikiran tentang asal usul hukum Islam**

Kerumitan kajian asal usul hukum Islam terletak, misalnya, pada perkelindanan aspek-aspek hukum Islam terkait dengan al-Qur'an dan tafsirnya serta hadis dan sisi otentisitasnya, yang memang sudah rumit. Di satu sisi al-Qur'an dan hadis dianggap penting tapi keduanya menyisakan masalah yang kompleks. Kontroversialitasnya terletak pada hasil yang dicapai oleh para pengkaji, terutama yang biasa diwakili oleh pertama, mazhab tradisional. Kelompok yang *nota bene* adalah ulama Islam generasi terdahulu ini menyatakan bahwa hukum Islam adalah hukum yang berasal dari dua sumber utama yang terpelihara dalam teks-teks al-Qur'an dan hadis (dokumentasi lisan dari "sunnah" nabi) di samping *ijmā'* dan *qiyās* dimana kedua sumber yang pertama itu adalah valid dan telah ada sejak masa nabi. Kedua, mazhab Barat, terutama kalangan Revisionis, sepakat bahwa al-Qur'an sebagai sumber hukum Islam, tetapi mereka mempermasalahkan status hadis. Menurut mereka, sebagian besar teks-teks hadis adalah palsu yang disandarkan kepada otoritas Nabi Muhammad. Bagi pendapat kedua ini, fakta pendukungnya adalah adanya sejumlah hadis yang menurut mereka muncul dengan pesatnya, padahal hadis-hadis tersebut tidak pernah ada sebelumnya dengan dalih ditemukannya *common link* yaitu tokoh-tokoh tertentu yang menjadi tempat menyebarnya suatu hadis. Oleh karenanya, mereka bersikeras menolak pengukuhan hadis sebagai salah satu sumber hukum Islam (Minhaji, 2000:150).

Madzhab pertama ini dipelopori oleh asy-Syafi'i dan biasanya dianut oleh ulama klasik serta kalangan Muslim Sunni yang di era belakangan diperkuat oleh banyak ahli, dalam tingkatan yang beraneka macam, seperti Azami, David Powers, N. J. Coulson, S.D. Goitein dan Wael B. Hallaq dan lainnya. Mereka mengemukakan pandangan bahwa secara jelas

eksistensi hukum Islam bagi generasi awal Islam melekat dalam berbagai ayat dan keputusan nabi yang di masa belakangan mengalami formalisasi dalam hadis Nabi sebagaimana banyak diriwayatkan para ulama hadis dan ahli sejarah. Meskipun mazhab pertama ini mengakui bahwa pada periode awal al- Qur'an dan sebagian besar hadis diriwayatkan melalui tradisi lisan dan sebagian kecil dengan tradisi tulisan, mereka menyatakan bahwa secara esensial mendasarkan pendapatnya pada teks (*text-based*) dan telah mengkristal sehingga menghasilkan pengetahuan Islam, termasuk juga Hukum Islam, yang terbatas oleh pengetahuan tentang teks-teks al-Qur'an dan Hadis yang telah terdokumentaasikan dalam kitab-kitab (Dutton, 2003: 2).

Sementara mazhab kedua, dengan imamnya Joseph Schacht dan Goldziher, dibantu Crone, Wansbrough Muir, Cook, dan Joynboll, menegaskan bahwa selama paruh awal abad pertama hijriah, hukum Islam seperti yang kita ketahui sekarang ini belum ada. Lebih lanjut Schacht menjelaskan bahwa permulaan abad kedua hijriah adalah era di mana Islamisasi hukum Islam berawal. Bahkan sekalipun ia mengakui al-Qur'an, sunnah Nabi, Ijma' dan Qiyas sebagai sumber pokok hukum Islam, namun menurutnya, fakta-fakta historis menunjukkan bahwa Qur'an dan sunnah Nabi merupakan unsur otoritatif terakhir dan bukan yang pertama dalam perumusan hukum Islam. Unsur pembentuk utamanya, menurut mereka, adalah tradisi pendahulu yang telah ada di masa itu, terutama dari agama Yahudi dan Kristen serta Masyarakat kuno Arabia ( Schacht, 1986:19).

Sejalan dengan gurunya ini, Crone berpendapat bahwa sunnah Nabi merupakan bahan nyata hukum Islam dan al-Qur'an sendiri hanya merupakan referensi sekunder. Lebih lanjut ia berargumen bahwa sebagian besar doktrin-doktrin hukum itu disahkan oleh hadis melalui metode *backward projection* dan dengan bukti *common link* (Crone,1987: 23; Minhaji, 2001: 61-62). John Wansbrough dengan mengamini Schacht menegaskan bahwa kajian Schacht terhadap perkembangan awal hukum dalam masyarakat menunjukkan bahwa dengan sedikit pengecualian, juresprudensi Muslim tidak berasal dari materi-materi al-Qur'an (Wansbrough, 1977: 44).

Demikian gambaran kontroversi tentang sejarah awal pembentukan hukum Islam yang berlangsung di dunia Islam dan di dunia Barat sehingga dapat menjadi *starting point* untuk meletakkan suatu perspektif utuh tentang pandangan dan temuan yang dialamatkan kepada

pemikiran Yasin Dutton yang menjadikan *al-Muwatta'* sebagai referensinya dengan segala metode dan pendekatannya.

### **Pandangan Yasin Dutton tentang asal-usul hukum Islam**

Dalam peta pemikiran tentang asal-usul Hukum Islam, barangkali bisa dikatakan bahwa pendapat yang disampaikan oleh Yasin Dutton adalah salah satu wakil dari mazhab ketiga. Dengan mendasarkan pendapatnya pada Imam Malik sebagaimana tertuang dalam *al-Muwatta'*-nya, Dutton menyatakan bahwa hukum Islam adalah hukum yang pada awalnya didasarkan pada al-Qur'an dan as-sunnah. Pendapat ini menunjukkan dua sisi yang unik, persamaan sekaligus perbedaan dengan dua mazhab pendahulunya. Di satu sisi, dengan menyatakan bahwa hukum Islam adalah hukum yang disandarkan pada al-Qur'an dan sunnah, maka pendapat ini bisa dikatakan sesuai dengan pandangan klasik dari mazhab tradisional. Perbedaannya terletak pada makna sunnah dan hadis, di mana konsep *sunnah* menurut Malik sama sekali berbeda dengan konsep hadis. *Sunnah* lebih dekat kepada makna tradisi (*'amal*) tertentu, sementara hadis adalah bentuk dokumentasi tertulis dari *sunnah*. *Sunnah* tidak melulu apa saja yang terdokumentasikan dalam hadis, tetapi juga *amal* (tradisi) yang dipraktikkan penduduk Madinah secara terus menerus. Dari sinilah, perbedaan antara mazhab ketiga yang bermuara pada Malik dan mazhab pertama yang bermuara pada Syafi'i bisa dijelaskan. Menurut paradigma Malik, kebenaran tidak dilihat sejauh mana kesesuaiannya dengan bunyi literal teks (baik al-Qur'an terutama Hadis), namun seberapa besar tingkat kesesuaiannya (*muwafaqah*) dengan *'amal* (tradisi) yang dipraktikkan secara terus menerus oleh penduduk Madinah (*ahl al-Madinah*). Sementara menurut paradigma asy-Syafi'i, suatu tradisi (*'amal*) bisa diterima sebagai sumber hukum asal didukung oleh khabar aḥad yang valid yang merujuk kepada Nabi saw.

Di sisi lain, mazhab ketiga ini juga memiliki persamaan dengan pandangan sarjana Barat yang mempertimbangan *sunnah* sebagai "tradisi" namun berbeda dalam segi cakupannya. Mazhab ketiga menganggap bahwa "tradisi/sunnah" memiliki akar historis dengan otoritas kenabian, sebagai sumber hukum, sementara Barat menganggap bahwa tradisi (*'amal*) tidak hanya berhubungan dengan nabi tetapi juga juga ijtihad ulama terdahulu. Mereka berpendapat bahwa konsep sunnah Nabi sebagai sumber normatif tidak eksis sebelum masa ini dan

karenanya mereka menafikan *sunnah* sebagai salah satu sumber hukum Islam (Dutton, 2003: 4).

Inilah posisi yang bisa dialamatkan kepada mazhab ketiga ini seraya harus dinyatakan sebagaimana kata Dutton, bahwa kajian ini tidak dimaksudkan untuk membuktikan kesalahan kedua pendapat terdahulu tetapi untuk menunjukkan bahwa mazhab ketiga ini memiliki sumber-sumber tetapi belum dikaji secara memadai. Jika kedua pendapat pertama, meskipun saling bertentangan antara keduanya, pada esensinya memiliki persamaan yaitu keduanya di dasarkan pada teks- yang satu dalam perspektif positif dan yang satu negatif, maka pendapat ketiga memberikan suatu perspektif yang secara fundamental berbeda. Mazhab ketiga ini memberikan gambaran bahwa sejatinya hukum Islam bukan terpelihara dalam korpus teks (al-Qur'an dan hadis Nabi), tetapi dalam tradisi atau amal manusia. Lebih spesifik lagi, Malik menunjuk bahwa amalan penduduk Madinah tanpa menafikan referensi kepada al-Qur'an dan *sunnah* baik langsung maupun tidak langsung sebagai otoritas tunggal bagi seluruh pengetahuan Islam (Dutton, 2003: 4).

Kajian seperti yang dilakukan Yasin Dutton ini memiliki signifikansi tinggi karena mengkaji sumber dan asal usul hukum Islam sebagai salah satu substansi penelitian sejarah. Umat Islam secara normatif percaya bahwa yang bisa menjadi sumber hukum Islam haruslah yang benar-benar valid. Maka kajian tentang validitas hadis, sebagai bagian yang lebih tidak tahan kritik dengan mengkaji buku-buku hadis awal, termasuk *al-Muwatta'* menjadi sangat urgen.

### **Melacak argumen Dutton dalam *al-Muwatta'***

Sebagaimana dinyatakan sebelumnya, Dutton berpendapat bahwa hukum Islam sudah eksis sejak awal masa Islam dan betul-betul bersumber kepada al-Qur'an dan sunnah Nabi. Kemudian dia mengajukan tesis bahwa *al-Muwatta'*, karya Malik menunjukkan suatu karya awal bahkan mungkin terawal yang dapat digunakan melacak asal usul hukum Islam yang dimiliki umat Islam, di mana unsur al-Qur'an merupakan unsur integral dari hukum Islam awal dan ia tidak dapat dipisahkan dari *sunnah* dalam pengertian praktik masyarakat Madinah (Dutton, 2003: 45).

Untuk membuktikan tesis ini, Dutton – mengamini pendapat Malik- mengajukan argumen tentang otoritas tradisi Madinah. Ia mengawali penjelasannya dengan latar belakang dan

urgensi Madinah, sebagai tempat tinggal Malik dan sebagai tempat awal pertumbuhan dan perkembangan umat Islam yang akhirnya melahirkan ilmu tradisional Islam. Hal ini untuk menempatkan *setting* Madinah sebagai tempat pijak pemikiran Malik, urgensi karya Malik *al-Muwatta'* serta bagaimana amalan penduduk Madinah memiliki tempat tersendiri di mata Malik, sebagai sumber yang otoritatif. Baginya, Madinah adalah sumber dan pusat pengetahuan (*ḍīn*) Islam, di mana seluruh masyarakat Madinah berdasarkan pengalaman langsung dan pengetahuan kolektif mengejawantahkan ajaran al-Qur'an dan sunnah Nabi. Dalam kaitan ini, Dutton menjelaskan hubungan antara tradisi dan hadis sebagai sumber hukum dalam Islam. Tidak seluruh tradisi berfungsi sebagai sumber otoritatif. Malik membedakan antara tradisi yang merupakan sunnah Nabi dengan menyebutnya sebagai '*amal*' dan tradisi yang meliputi unsur-unsur ijtihad sebelumnya dengan menyebutnya sebagai "*amr*". Bagi Malik, tradisi adalah petunjuk yang lebih baik dan menjadi sumber utama dari sunnah normatif, bukan hadis. Maka, Malik menilai hadis berdasarkan kriteria tradisi. Dengan kata lain, ia menilai hadis dengan merujuk kepada sunnah dan bukan sebaliknya, menilai sunnah dengan merujuk pada hadis (Dutton: 2003, 82-106).

Menurut Dutton, berdasarkan argumentasi Malik, hadis lebih memiliki peran ilustratif daripada otoritatif dan pemahaman yang sebenarnya terhadap al-Qur'an dan *sunnah* sebagai sumber hukum tidak sebanyak diperoleh melalui kajian terhadap *amal* penduduk Madinah. Bagi Malik, tradisi Madinah adalah otoritatif berdasarkan pandangannya bahwa masyarakat Madinah memiliki pengalaman langsung dan pengetahuan kolektif yang tak bisa diklaim oleh masyarakat lain (Dutton, 2003: 83). Pandangan Malik ini, di dunia akademik, mengingatkan akan persoalan yang selalu dinyatakan ahli sejarah tentang pembedaan antara apa yang tertulis (*data*) dan apa yang terjadi (*fakta*). Ahli sejarah dalam penelusurannya lebih berorientasi pada apa yang sebenarnya terjadi, yang dalam konteks pemikiran Malik apa yang dilakukan orang Madinah, daripada apa-apa yang ditulis tentang peristiwa Nabi dan Sahabat, para khalifah serta *tabi'in*, yang dalam konteks pemikiran Malik termasuk dalam kategori hadis *ahad* dan *syādh*. Dalam konteks di mana Malik hidup, hal ini bisa dilakukan. Tetapi dalam konteks sekarang, pertanyaan besarnya adalah bagaimana cara mengetahui apa yang terjadi (*fakta*) kecuali menurut apa yang ditulis dalam catatan (*data*).

Akhirnya Dutton menyatakan bahwa sangatlah wajar jika Imam Malik, yang dikenal sebagai ahli hadis dan *sunnah*, lebih mendahulukan amalan penduduk Madinah daripada hadis *ahad* yang sahih, misalnya dalam kasus apakah seseorang yang salat ketika berdiri harus memegang pergelangan tangan kiri berdasarkan hadis *ahad* atau meletakkan kedua tangan di samping kedua pinggang sebagai tradisi yang banyak dilakukan dalam masyarakat Madinah (Dutton, 2003: 95-96), Sedangkan *sunnah* menurut Malik merupakan aturan hidup normatif yang ditegakkan oleh Nabi, diamalkan oleh para sahabat, dan diwariskan pada generasi *tābi'īn* dan *tābi' tabi'īn* hingga masa Malik. Dalam kaitan ini, kata kunci yang sering dipakai Malik untuk menunjuk tradisi (amal) yang diambilnya dari tradisi masyarakat Madinah adalah *amr*, *al-amr 'indanā*. Baginya, amal dan *sunnah* bukanlah unsur yang benar-benar sama yang bisa diterjemahkan ke dalam praktik atau tradisi yang hidup. Tetapi, sebagaimana *sunnah* terdiri dari unsur al-Qur'an yang dalam prakteknya ditambah dengan unsur ijtihad Nabi, maka amal terdiri dari al-Qur'an dan *sunnah* yang dalam praktiknya ditambah dengan unsur ijtihad dari para sumber yang belakangan yakni para sahabat, *tabi'īn*, khalifah ataupun para ulama (Dutton, 2003:161,353).

Argumen *kedua*, bahwa *al-Muwatta'* menjadikan al-Qur'an sebagai referensi utama dalam amal dan ibadah penduduk Madinah dan telah menerapkan unsure-unsur penafsiran al-Qur'an dan sunnah Nabi baik secara implicit maupun eksplisit berkontribusi pada perkembangan hukum Islam. Dalam *Muwatta'*, menurut Dutton, terdapat banyak sekali kumpulan materi al-Qur'an baik yang dinyatakan secara langsung maupun tidak langsung yang sudah dianggap *taken for granted*. Dalam *Muwatta'*, unsur al-Qur'an merupakan unsur integral dari hukum Islam awal dan bukan datang belakangan menjadi dalil pengesah atasnya. Dalam penerapannya, al-Qur'an tidak dapat dipisahkan dari *sunnah*, tetapi ia merupakan motor bagi *sunnah*. *Sunnah* itu lebih dapat diketahui dari *amal* penduduk Madinah daripada dari hadis; dan ketika terdapat suatu penafsiran terhadap teks al-Qur'an dan hadis maka penafsiran ini lebih didasarkan pada latar belakang *amal* daripada semata-mata pada teks. Dengan demikian, maka, menurut Malik hadis lebih memiliki peran ilustratif daripada otoritatif dan pemahaman yang sebenarnya terhadap al-Qur'an dan sunnah

Ada beberapa bukti terkait dengan argument kedua ini yang ditemukan oleh Dutton dalam *al-Muwatta'*. Kebanyakan perujukan Malik terhadap al-Qur'an dilihat dari beberapa

beberapa penafsirannya terhadap kosa kata dari al-Qur'an, beberapa bagian al-Qur'an yang umum dan beberapa ayat yang terkait dengan ibadah seperti dalam salat dan lain-lain. Menurut Dutton, pola penafsiran *ayat ahkām* dan metode *istinbāṭ* yang dilakukan oleh Malik, dapat dikategorikan dalam tiga tipe utama. *Pertama*, model kutipan langsung terhadap ayat al-Qur'an. Setidaknya 50 kali lebih contoh yang diberikan Malik dalam mengutip al-Qur'an dengan menggunakan variasi kata yang dipakai. *Kedua*, model rujukan langsung terhadap al-Qur'an tanpa menyebutkan kutipan dari sebuah teks al-Qur'an. Model ini adalah yang paling sedikit dengan sekitar tidak lebih 20 contoh. *Ketiga*, model penggunaan rujukan secara implisit, di mana kalimat-kalimat dan konsep-konsep al-Qur'an secara bebas dan seringkali digabungkan ke dalam teks. Model ketiga ini diterapkan secara menyebar dan mencolok ditemukan di sepanjang kitab. Dua tipe yang pertama mendapat perhatian khusus karena di dalamnya mengilustrasikan bagian-bagian mendetail dari metode Malik dalam menafsirkan al-Qur'an, sementara tipe yang ketiga menghantarkan serta paling menunjukkan unsur al-Qur'an dalam Hukum Islam. Mayoritas contoh-contoh yang ditampilkan dalam *al-Muwatta'* berada dalam tipe yang terakhir ini. Misalnya persoalan warisan, beragam tipe *'iddah*, larangan riba, dan lain-lain. Tiga tipe rujukan al-Qur'an di atas juga digunakan Malik dalam penisbahan kepada Nabi, para sahabat dan tabi'in (Dutton, 2003:138-140).

Menjadi jelas bahwa al-Qur'an bagi Malik merupakan sumber penting bagi penetapan Hukum. Tetapi cara memperlakukan ayat ketika dikaitkan dengan hukum merupakan hal yang penting diperhatikan karena hal itu jelas terkait dengan pola dan cara bagaimana seseorang menggunakan materi al-Qur'an; sementara tekstualitas al-Qur'an menerima kemungkinan makna yang banyak. Di sinilah kemudian Malik memasuki wilayah penjelasan detail hukum dalam kaitannya dengan al-Qur'an yang notabene wilayah *kehilafiyah* karena mengandung ambiguitas. Ambiguitas itu muncul ketika sebuah makna sudah jelas, namun makna pastinya dalam sebuah konteks kurang jelas. Bisa jadi satu kata memiliki beberapa makna yang secara literal bisa diterima akal namun makna yang mana yang diutamakan merupakan persoalan perbedaan dalam mensikapi teks. Juga terdapat kemungkinan implikasi hukum yang bersifat implisit dalam bentuk implikasi makna (*mafḥūm*). Bisa juga karena hukumnya nampak jelas berlaku dalam keadaan tertentu, namun apakah ia berlaku secara sama atau bahkan melebihi dalam keadaan-keadaan yang serupa atau ada hukum yang

disebutkan secara eksplisit berlaku dalam keadaan tertentu maka apakah ia berlaku jika keadaan-keadaan tertentu itu tidak ada (Dutton, 2003: 140-142).

Kesulitan wilayah tafsir yang dimasuki Malik bertambah ketika memasukkan pertimbangan konteks baik konteks linguistik dari ayat-ayat yang berdekatan dan berkaitan maupun keseluruhan konteks bagaimasa pesan al-Qur'an diamalkan dalam kehidupan manusia mulai dari masa Nabi hingga masa Malik dalam konteks amal Madinah ini. Menjadi jelas pula bagaimana tingkat-tingkat ambiguitas ini menyulitkan seseorang. Bahkan seandainya suatu teks sudah jelas maknanya, ia masih mungkin dipersoalkan bagaimana suatu penafsiran, kemudian, bisa diamalkan secara efektif dalam realitas.

Malik sendiri, jika diamati, memiliki dua asumsi dasar dalam teknik penafsiran. *Pertama*, lafal-lafal dari suatu teks pada awalnya dipahami dalam pengertian dan maknanya yang paling umum (*'āmm*) kecuali ada dalil (*qarīnah*) yang menunjukkan sebaliknya. Pemahaman seperti ini berimplikasi pada masuknya makna *ẓāhir* (literal) dari sebuah lafal atau kalimat sebagai makna yang ditunjukkannya. Asumsi ini memiliki pengecualian meliputi pembahasan tentang *takhsīs al-'āmm* dan *ta'wīl al-ẓāhir*. *Kedua*, Lafal-lafal itu pada awalnya memiliki makna yang sama di dalam berbagai tempat ayat al-Qur'an, dan karenanya kosa kata al-Qur'an dipandang memiliki sebuah kesatuan makna pokok. Asumsi ini nampak teruji dan terbukti dari munculnya praktek *tafsīr al-Qur'ān bi al-Qur'ān*. Asumsi ini memiliki pengecualian meliputi pertimbangan-pertimbangan tentang *ijmāl* dan *isytirāk* (Dutton, 2003: 171-172).

Sampai di sini, menjadi jelas bahwa Malik sangat konsen dalam kaitan dengan al-Qur'an dan menjadikannya sebagai dasar utama hukum Islam yang disempurnakan oleh *sunnah* dan *ijtihad* generasi selanjutnya. Bahkan dari 44 bagian dari kitab *al-Muwatta'* yang berkaitan secara langsung dengan persoalan hukum, lebih dari 2/3 nampak menyebutkan ayat al-Qur'an secara langsung sedangkan sisanya tidak langsung menyebutnya. Dalam bagian 1/3 terakhir, misalnya, terdapat sejumlah bagain yang terkait dengan macam-macam salat yang tidak disebut secara langsung dalam al-Qur'an, seperti salat gerhana dan salat *istisqā'*, tetapi semua itu jelas masuk dalam kategori perintah: 'Salatlah' (Dutton, 2003: 332).

Banyak sarjana Barat yang meragukan kontribusi al-Quran dalam pembentukan hukum Islam. Joseph Schacht seperti uraian di muka misalnya berpendapat bahwa al-Qur'an pada

esensinya bersifat etis dan sedikit sekali bersifat hukum dalam arti *legal imperative* dan karenanya ia mengingkari peran al-Qur'an dalam perkembangan hukum Islam. Ia mengatakan:

Hukum Islam (*Muhammadan Law*) tidak secara langsung bersumber dari al-Qur'an tetapi ia berkembang dari tradisi yang umum dan tersusun di bawah Dinasti Umayyah dan tradisi ini seringkali menyimpang dari maksud dan ayat-ayat al-Qur'an yang jelas. Sejumlah aturan hukum, khususnya hukum keluarga dan waris, dengan mengesampingkan ibadah dan ritual, sejak awal didasarkan pada al-Qur'an. Tetapi kami akan menunjukkan bahwa selain aturan yang paling mendasar, norma-norma yang diderivasi dari al-Qur'an telah diperkenalkan ke dalam hukum Muhammad sepenuhnya pada abad 2 H. Hal ini tidak hanya berlaku pada cabang hukum yang tidak dijelaskan secara mendetail dalam al-Qur'an...tetapi juga bagi hukum keluarga, hukum waris, dan bahkan ibadah dan ritual (Schacht: 1959: 224-225).

Argumentasi Schacht dan kawan-kawan ini dipertanyakan oleh kolega-kolega mereka sendiri, misalnya Goitein, Coulson, dan Powers. Goitein berpandangan bahwa dari sekian bukti yang ada sangat jelas bahwa banyak persoalan hukum telah dihadapkan pada Muhammad dan telah diputuskan olehnya (Crone, 1987: 23). Demikian juga Coulson. Ia berpandangan bahwa al-Qur'an memunculkan persoalan-persoalan yang telah menjadi bagian dari persoalan yang sedang terjadi dalam komunitas Muslim dan Nabi dalam peranannya sebagai pemegang otoritas tertinggi di dalam masyarakat Madinah baik dari segi hukum maupun politik. Karenanya tesis Schacht yang menolak hampir semua aturan dari Nabi, menurut Coulson, merupakan kekeliruan atau sengaja diciptakan dalam memberikan gambaran mengenai perkembangan hukum dalam masyarakat Muslim (Coulson, 1996: 64-65).

Paparan di atas dengan jelas menunjukkan signifikansi al-Qur'an dan penggunaannya secara konstan oleh Malik dalam *al-Muwatta'* sebagai sumber referensi baik secara implisit maupun eksplisit. Namun demikian, dalam kasus-kasus tertentu, al-Qur'an tidak memberikan solusi secara detil. Misalnya tentang prosedur kepemilikan ketika tidak ada seorang saksi pun, di mana al-Qur'an tidak menyebutkannya, sebagaimana ditunjukkan oleh sunnah. Dengan demikian, Malik meyakini bahwa sunnah Nabi memiliki otoritas paling tinggi dengan menyebutnya sebagai *ultimate explication* (penjelasan mutlak) dan mempunyai hubungan saling mempengaruhi antara al-Qur'an dan sunnah. Sunnah merupakan perwujudan langsung (*i-*

*ving embodiment*) dari pesan al-Qur'an dan al-Qur'an tidak bisa dipisahkan dari konteks asalnya, yaitu kehidupan Nabi. Maka, bagi Malik, Nabi menjadi sebuah sumber hukum “*extra al-Qur'anic*” yang berada dalam prinsip-prinsip umum yang ditekankan oleh al-Qur'an (Dutton, 2003: 339-341).

Sementara dari sisi reliabilitas *al-Muwatta'* yang dijadikan referensi utama penelitian, Dutton memberikan catatan bahwa meskipun beberapa sumber-sumber *al-Muwatta'* dan *syarah*-nya muncul jauh belakangan dari orang yang pendapatnya diklaim (hal ini mengingatkan akan bentuk lain dari teori *projection back*-nya Joseph Schacht), tapi dalam penelitiannya, jarang terdapat ketidakcocokan –dan jika ada ketidakcocokan, hal itu menurut Dutton tidak begitu serius dan ia akan menunjukkannya.

Demikian jelaslah, sebagaimana ditunjukkan pada bagian ketiga dari bukunya, Dutton setelah menguji kembali beberapa aksioma awal, menegaskan sekali lagi premis awalnya, bahwa hukum Islam didasarkan pada dua sumber berupa al-Qur'an dan sunnah dengan bukti-bukti yang dibawa oleh dan dalam kitab *al-Muwatta'* karya Imam Malik.

## Simpulan

Berdasarkan pembahasan di atas, maka bisa ditarik beberapa kesimpulan: Pertama, ada dua mazhab *mainstream* tentang asal-usul hukum Islam; 1) mazhab tradisional yang menyatakan bahwa hukum Islam adalah hukum yang berasal dari dua sumber utama yang terpelihara dalam teks-teks al-Qur'an dan hadis (dokumentasi lisan dari “sunnah” nabi) di samping *ijmā'* dan *qiyās*; 2) mazhab Barat, terutama kalangan Revisionis yang menyepakati al-Qur'an sebagai sumber hukum Islam, tetapi mereka memperlakukan status hadis, karena dianggap sebagian besarnya adalah palsu. Di tengah dua mazhab di atas, muncul pandangan lain yang bisa dikatakan sebagai mazhab ketiga, yang diajukan oleh Yassin Dutton. Menurut Dutton hukum Islam sudah eksis sejak awal Islam dan betul-betul bersumber kepada al-Qur'an dan as-sunnah.

Kedua, Pandangan Yasin Dutton ini didasarkan pada tesis bahwa kitab *al-Muwatta'* adalah kitab awal bahkan terawal yang dapat digunakan untuk melacak asal usul hukum Islam yang dimiliki umat Islam, di mana unsur al-Qur'an merupakan unsur integral dari hukum Islam awal dan ia tidak dapat dipisahkan dari *sunnah* dalam pengertian praktik masyarakat

Madinah. Ada dua argumen yang diajukan oleh Dutton untuk meneguhkan posisi *al-Muwatta'*, *pertama*, otoritas tradisi Madinah; *kedua*, bahwa *al-Muwatta'* menjadikan al-Qur'an sebagai referensi utama dalam amal dan ibadah penduduk Madinah dan telah menerapkan unsur-unsur penafsiran al-Qur'an dan sunnah Nabi baik secara implisit maupun eksplisit yang berkontribusi pada perkembangan hukum Islam.

Dengan hadirnya pemikiran Dutton terutama dalam karya yang menjadi sumber utama ini, paling tidak ada tiga catatan yang perlu diperhatikan dalam kaitan dengan kajian penelitian asal usul hukum Islam. Pertama, penelitian asal-usul hukum Islam menunjukkan dinamika yang tak berhenti dan sangat menguntungkan untuk selalu mendorong sarjana baik Muslim maupun non-Muslim untuk melacak secara seksama sumber-sumber awal sejarah Islam. Kedua, di samping menghadirkan kajian yang baru dalam hukum Islam, buku semacam ini dapat menjadi model kajian inovatif yang memanfaatkan literatur-literatur klasik yang notabene mulai tak terjangkau umat Islam di kebanyakan wilayah dan universitas. Ketiga, sebagaimana dikatakan Dutton, beberapa sumber *al-Muwatta'* dan syarahnya muncul jauh belakangan dari orang yang pendapatnya diklaim. Dari pernyataan ini maka melahirkan sisi-sisi yang perlu dicermati. Dari satu sisi, jarak Malik dengan generasi pendahulunya relatif sebentar maka memungkinkan formulasi hukum Islam- dan juga hadis- yang masih sangat sederhana dengan *sanad* yang sederhana. Inipun masih problematis. Namun di sisi lain, sebagaimana yang menjadi konsern dan diingatkan oleh Schacht akan bentuk lain dari teori *projection back*-nya, maka perlu kajian lanjutan untuk membuktikan apakah langkah Malik dalam periwayatan hadis secara umum telah atau tidak terindikasi *projection back*. Hal ini perlu disadari mengingat pemalsuan hadis memang telah sering terjadi sebelum Malik, maka dibutuhkan penelitian terhadap dokumen yang lebih kuno dan orisinal tentang sumber-sumber hadis. Tugas-tugas semacam ini merupakan sebagian dari tugas utama baik bagi sarjana Muslim sebagai *insider* maupun non Muslim sebagai *outsider* sekarang.

### **Daftar pustaka**

- Amin, Kamaruddin, "Book Review," *Al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, Vol. 41, No. 1 (2003/1424 H), 201-221.
- Azami, MM. *Studies in Early Hadis Literature*. Indianapolis Indiana: American Trust Publications, 1978.

- Coulson, N.J. *A History of Islamic Law*. Edinburg: Edinburg University Press, 1996.
- Crone, Patricia. *Roman, Provincial and Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Dutton, Yasin. *Asal Mula Hukum Islam Al-Qur'an, Muwatta' dan Praktek Madinah*, terj. M. Maufur. Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Goitein, S.D. "The Birth-Hour of Muslim Law" *Muslim World* Vol. 50, No. 1 (1960).  
<http://www.ummah.com/forum/archive/index>. diakses tanggal 28 Desember 2013.
- Halaq, Wael B. *Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar untuk Ushul Fikih Madzhab Sunni*, terj. E. Kusnadiningrat dan Abdul haris bin Wahid. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000.
- Halaq, Wael B., "From Fatwas to Furu': Growth and Change In Islamic Substantive law", *Islamic Law and Society* Vol. 1, No. 1 (1994).
- Al- Khulli, Amin. *Malik ibn Anas*. Beirut: Dār al- Fikr, t.th.
- Minhaji, Akh. "Studi Kritis Dalam Hukum Islam (Menimbang Karya David S. Powers)" *Al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, Vol. 39, Number 2 (July-December 2001): 521-529.
- Minhaji, Akh. "Orientalisme dalam Bidang Hukum Islam," dalam Amin Abdullah dkk., *Mencari Islam: Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.
- Minhaji, Akh. *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam: Kontribusi Joseph Schacht*, terj. Ali Masrur. Yogyakarta: UII Press, 2001.
- Motzki, Harold. *The Origins of Islamic Jurisprudence, Meccan Fikih before the Classical Schools*. Leiden: EJ Brill, 2002.
- Najwah, Nurun. "Kitab *al-Muwatta'* Imam Malik", dalam M. Alfatih Suryadilaga (ed.), *Studi Kitab Hadis*. Yogyakarta: Teras, 2003.
- Powers, David. *Studies in Qur'an and Hadis: The Formation of Islamic Law in of Inheritance*. London: the University of California Press, 1986.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1959.
- Schacht, Joseph. *Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- Wansbrough, John. *Qur'anic Studies*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

# Reformasi hukum keluarga di dunia Muslim

Ahmad Bunyan Wahib

*Jurusan al-Ahwal Asy-Syakhsiyah*

*Fakultas Syariah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*

*Email: ahmadbunyanwahib@gmail.com*

This article discusses about the history and the development of family law reform in Muslim countries. This work has taken a lot benefits from Anderson's works on Islamic law in the Muslim world for both data and perspective. Islamic family law reform started from the second decade of twentieth century (1915) with the issuance of two Ottoman Caliph decrees on wife rights to ask religious court to divorce them from their husband. This reform was followed by Sudan (starting from 1916), Egypt (1920), Jordan (1951), Syria (1953), Tunisia (1956/1959), Morocco (1958), Iraq (1959), Pakistan (1961) and Iran (1967). The reformation aims to administrate the members of community in the filed of social, economy, politics, and law. From the perspective of modernization, Islamic family law reform in Muslim countries has shown the process of modernization from above.

Artikel ini membahas tentang perkembangan reformasi hukum keluarga di negara-negara Muslim. Dari segi sumber data dan pespektif teoretis, tulisan ini banyak memanfaatkan data dan teori yang dipaparkan dalam karya-karya J.N.D. Anderson tentang pembaharuan hukum Islam di dunia Islam. Pembaharuan hukum keluarga secara resmi telah dimulai semenjak awal abad keduapuluh (1915) dengan keluarnya dekrit Khalifah Turki Usmani tentang hak isteri. Setelah itu menyusul beberapa Negara lain seperti Sudan (mulai 1916), Mesir (1920), Jordania (1951), Syiria (1953), Tunisia (1956/1959), Maroko (1958), Irak (1959), dan Pakistan (1961), Iran dengan tradisi Syiahnya (1967). Dalam konteks perkembangan modernisasi dan modernitas, reformasi hukum keluarga Islam yang terjadi di dunia Muslim adalah bentuk modernisasi dari atas. Inisiatif reformasi hukum Islam biasanya berasal dari pemerintah dengan tujuan untuk mengatur masyarakat dengan beberapa alasan, seperti alasan ekonomi, politik, sosiologis dan alasan hukum.

**Keywords:** *Islamic family law reform; Modernization from above; Muslim countries; Government*

## Pendahuluan

Dalam kajian akademik mengenai hukum Islam, sebagian sarjana (Barat) berpendapat bahwa hukum Islam merupakan salah satu elemen paling penting dalam ajaran Islam (Humphreys, 1991: 209). Pengaruh hukum Islam masuk ke dalam bidang-bidang lain dalam studi keislaman. Dalam bahasa Schacht, hukum Islam menjadi simbol pemikiran Islam, dan menjadi manifestasi cara hidup Islam yang paling khas dan jelas: “*Islamic law is the epitome of Islamic thought, the most typical manifestation of the Islamic way of life, the core and kernel of Islam itself*” (Schacht, 1964: 1). Komentar serupa juga disampaikan oleh Gibb dalam *Mohammedanism*. Dalam bahasa Gibb, syariah (hukum Islam) merepresentasikan pengetahuan paling penting (*master science*) dan agen yang paling efektif dalam membentuk tatanan sosial dan kehidupan komunitas umat Islam. Hukum Islam telah melahirkan kekuatan sosial Islam melalui pasang surut yang terjadi dalam sejarah perkembangan politik di dunia Islam (Gibb, 1962: 9-11).

Pengaruh hukum Islam yang demikian kuat dalam kehidupan umat Islam juga dapat dilihat dari kuatnya perspektif hukum yang mempengaruhi cara pandang umat Islam dalam melihat problem kehidupan keseharian. Sifat hukum Islam yang tidak hanya berdimensi eksoteris hukum, tetapi juga mengandung unsure moral menjadikannya berpengaruh luas dalam membentuk cara pandang umat Islam (Rahman, 1979: 67). Antara hukum dan moral saling berkelindan, dan dalam banyak hal tidak mungkin dipisahkan. Dari sinilah status hukum dalam Islam tidak hanya berupa batasan hitam putih seperti halal dan haram saja, tetapi juga ada varian-varian lain seperti sunnah (sebaiknya dilakukan) dan mubah (dilakukan atau dihindari) dan makruh (sebaiknya dihindari).

Dengan peranannya yang sangat penting seperti di atas, hukum Islam dalam berbagai aspeknya, mulai dari hukum bisnis (*mu'āmalah*), pidana (*jināyah*) dan perdata (*al-ahwāl al-Shakhsīyyah*) menjadi sistem hukum yang sangat vital dan pernah menjadi satu-satunya rujukan yang tidak tertandingi di dunia Islam (Anderson, 1971: 1-21). Dunia Islam sangat konsisten untuk menggunakan sistem hukum agama ini dalam perundang-undangan mereka dalam waktu yang lama. Namun demikian, dunia Islam tidak dapat mengelakkan dari perubahan hukum. Negara-negara Muslim telah melakukan berbagai pembaharuan hukum dengan alasan sosiologis, yaitu masyarakat memerlukan perubahan (Anderson, 1965: 355). Sedangkan dari segi pemerintahan, salah satu alasan utamanya adalah efisiensi birokrasi hukum dalam

tata negara bangsa. Tuntutan ini telah memaksa negara-negara Muslim untuk memodifikasi aturan hukum materiil dan melengkapi prosedur administrasi peradilan negara modern dengan melahirkan hukum acara Islam (Anderson, 1975: 10-33). Tulisan ini membahas tentang perkembangan pembaharuan hukum keluarga di negara-negara Muslim. Pembahasan mencakup sejarah reformasi, asal-usul gagasan reformasi, dan alasan-alasan utama reformasi hukum keluarga.

### **Reformasi hukum Turki Usmani**

Dalam sejarah perkembangan hukum Islam, secara umum, imunitas hukum Islam dari elemen asing bertahan hingga pertengahan abad ke sembilan belas. Selama itu, hukum Islam menjadi satu-satunya rujukan dalam berbagai aspek kehidupan bernegara di dunia Islam. Tetapi kondisi ini mulai berubah mulai pertengahan abad kesembilanbelas (tahun 1850). Sistem hukum Barat menjadi salah satu sistem hukum yang berpengaruh penting terhadap perubahan yang terjadi dalam hukum Islam. Pembaharuan ini dimulai oleh Kekaisaran Turki Usmani. Ketika itu, Turki Usmani membentuk lembaga *Tanzimat*, sebuah lembaga reformasi, yang diberi mandat untuk melakukan reformasi (sekularisasi) kenegaraan (Lane dkk., 2009: 132), termasuk reformasi dalam bidang hukum. Reformasi ini dimulai awal dekade 1840an.

Reformasi hukum di Turki ditandai dengan reformasi hukum pidana pada tahun 1840 (Lane dkk., 2009: 132). Reformasi hukum pidana ini diteruskan pada tahun 1858 (Anderson, 1971: 2). Turki juga mereformasi hukum dagang tahun 1841 (Lane dkk., 2009: 132), dan tahun 1850 (Anderson, 1971: 2). Reformasi hukum dagang ini diteruskan dengan dibuatnya Kitab Acara Hukum Dagang tahun 1861 dan tahun 1863 disusul oleh Kitab undang-undang Perdagangan maritim (Anderson, 1971: 2). Reformasi hukum pidana dan hukum dagang ini juga dapat disebut sebagai sekularisasi. Dari segi materi hukum, semua kitab undang-undang baru tersebut merujuk kepada sistem hukum Barat (Perancis/*Napoleon Code*) dan ditangani oleh sistem peradilan sekular (Anderson, 1971: 2).

Salah satu warisan monumental dari reformasi hukum Turki adalah munculnya kodifikasi hukum *al-Majallat al-Ahkām al-Adliyyah* atau *al-Majallah* tahun 1870 (1869-1876). *Al-Majallah* ini menjadi kode sipil (kitab hukum perdata) di seluruh wilayah kekaisaran Turki Usmani dan dianggap sebagai Kode Sipil pertama dunia Islam. Sumber hukum materi *al-Majallah*

secara mayoritas diambil dari pandangan mazhab Hanafi. Di Turki *al-Majallah* diganti secara total dengan Kitab Hukum Perdata Swiss pada tahun 1926 (Lane dkk., 2009: 132), sebagai salah satu efek dari sekularisasi yang dijalankan oleh pemerintahan Turki modern di bawah pimpinan Kemal. Meskipun peranan *al-Majallah* di Turki telah berakhir tahun 1926, akan tetapi *al-majallah* masih tetap bertahan cukup lama di wilayah lain yang pernah menjadi wilayah kekaisaran Turki Usmani sehingga terjadi reformasi hukum baru seperti Libanon (1932), Syria (1949) dan Iraq (1953). Malahan, meskipun telah terjadi reformasi hukum, materi yang ada dalam *al-majallah* Turki tetap menjadi sumber materi hukum penting dalam hukum baru tersebut.

Reformasi (sekularisasi) hukum yang terjadi di Turki berpengaruh terhadap sistem peradilan, yaitu terjadinya dikotomi dalam peradilan dan perundang-undangan (hukum). Dalam bidang peradilan muncul dua sistem peradilan, yaitu peradilan sekular dan peradilan agama. Peradilan sekular lahir sebagai pengaruh langsung dari sekularisasi dalam reformasi hukum yang dijalankan. Turki mengadopsi sistem peradilan Barat untuk mengatur dan menerapkan hukum substantif (materi hukum) dengan cara menerapkan perundang-undangan (*legislative enactments*) modern, menerapkan dan menjalankan hukum acara modern, dan diisi oleh orang-orang hukum (hakim dan ahli hukum) yang terdidik dalam lembaga sekolah modern. Sedangkan peradilan agama menangani hukum keluarga dengan meneruskan tradisi hukum yang didominasi mazhab Hanafi, menerapkan prosedur peradilan warisan klasik dengan hakim dan ahli hukum yang terdidik secara tradisional (Anderson, 1971: 3).

Dalam bidang hukum, dikotomi mewujud dengan munculnya dua sistem hukum, yaitu: pertama, hukum yang terkodifikasi dalam kitab undang-undang, dan sebagian besar merupakan hukum Eropa; kedua, hukum tradisional yang tidak terkodifikasi yang berlaku dan dipraktikkan dalam masyarakat. Dari kedua sistem hukum ini, hukum keluarga merupakan bagian dari hukum yang tidak terkodifikasi. Dalam perkembangan awal ini, pembaruan/reformasi hukum tidak menyentuh hukum keluarga. Hukum keluarga tetap menggunakan sistem hukum lama dan dengan substansi hukum yang diambil dari Mazhab Hanafi (Anderson, 1971: 2).

Setelah reformasi di Turki, reformasi hukum di dunia Islam juga terjadi di Mesir (Lane dkk., 2009: 132). Pembaharuan yang diserukan oleh reformis dari Mesir seperti Muhammad

Abdud dan Qasim Amin ikut memberi pengaruh pada bidang hukum. Dari segi perjalanan reformasi hukum, sejatinya reformasi hukum di Mesir hampir bersamaan dengan pembaharuan hukum di Turki. Mesir melepaskan diri dari pengaruh hukum *al-Majallah* Daulah usmaniyah pada tahun 1873/1874, tidak lama setelah diundangkan di Turki pada awal tahun 1870 (Anderson, 1971: 3). Tahun 1875 terjadi reformasi hukum di Mesir dengan dibentuk dan diterapkannya peradilan sipil untuk peradilan campuran (*mixed court/ al-mahkamah al-mukhtallah*) dan peradilan negeri (*national court/ al-mahkamah al-abliyyah*). Kedua sistem peradilan ini dilengkapi hukum yang sebagian besar mengadopsi sistem hukum Perancis (kitab undang-undang napoleon (Code Napoleon) dan sebagian lagi diambil dari hukum Islam. Hukum yang lahir meliputi hukum pidana, hukum dagang dan hukum maritim. Setelah itu menyusul hukum kepemilikan (1891) dan hukum wakaf (1893).

Meskipun telah terjadi pembaruan di berbagai bidang hukum, perubahan hukum yang terjadi di Mesir tidak menyentuh bidang hukum keluarga. Hukum keluarga tetap merujuk kepada hukum tradisional yang telah berlaku dalam masyarakat (mazhab Hanafi). Dengan demikian, sampai akhir abad ke sembilan belas tidak pernah terjadi pembaruan hukum keluarga di dunia Islam. Satu produk hukum yang dekat dengan hukum keluarga adalah hukum wakaf tahun 1893. Meskipun telah lahir hukum wakaf, tetapi hanya terbatas pada administrasi hukum, sedangkan materi hukum tidak ada yang berubah (Lane dkk., 2009: 133).

Reformasi hukum yang terjadi di Mesir mempunyai pengaruh yang sama dengan reformasi hukum Turki. Pasca reformasi hukum ini muncul dikotomi sistem peradilan, yaitu peradilan umum dan peradilan syariah. Mesir membentuk peradilan syariah untuk menangani masalah hukum keluarga dalam pengertiannya yang luas (mencakup waris, wasiat, wakaf, dan perkawinan) dengan materi hukum yang berasal dari tradisi hukum Islam yang didominasi hukum mazhab Hanafi (Lane dkk., 2009: 133).

Pembaruan hukum Islam seperti di Mesir juga diikuti oleh Tunisia. Tunisia melakukan perubahan hukum pada masa yang hampir bersamaan dengan Mesir. Lagi-lagi, pembaruan hukum Islam di Tunisia juga tidak menyentuh hukum keluarga. Pada tahun 1874 Tunisia mengeluarkan peraturan tentang wakaf, wakaf diatur secara terpusat. Akan tetapi aturan baru ini tidak dapat dijalankan dengan serta merta. Ketentuan mengenai wakaf ini baru dapat dijalankan setelah Tunisia merdeka tahun 1956 (Lane dkk., 2009: 134). Dengan

demikian, hingga akhir abad kesembilan belas, belum ada reformasi hukum keluarga di negara-negara Islam. Hukum keluarga Islam masih imun terhadap pengaruh kemodernan.

### **Sejarah pembaharuan hukum keluarga Islam**

Reformasi hukum keluarga baru terjadi pada perengahan dasawarsa kedua abad ke duapuluh, tepatnya tahun 1915. Sekali lagi, reformasi hukum keluarga ini dimulai dari Turki. Turki Usmani menjadi negara pertama yang melakukan reformasi hukum keluarga dengan keluarnya dua keputusan Khalifah Dinasti Usmaniyah (*two imperial decrees*), Sultan Muhammad V, mengenai hak para isteri. Dinasti Usmaniyah yang banyak mengadopsi aturan hukum dari mazhab Hanafi harus mengamandemen perundang-undangan mengenai hak-hak isteri. Amandemen ini dilakukan karena Mazhab Hanafi dirasa tidak memberi hak yang adil terhadap fihak isteri. Menurut mazhab Hanafi, seorang isteri yang ditinggal oleh suaminya selama bertahun-tahun, atau suaminya mengidap penyakit yang membahayakan perkawinan, tidak mempunyai hak untuk mengajukan cerai. Ketentuan mazhab Hanafi ini memaksa Sultan untuk ikut campur tangan dalam bidang hukum dengan keluarnya dua dekrit Raja.

Dekrit pertama mengatur tentang hak isteri yang ditinggal pergi oleh suaminya. Untuk ketentuan mengenai masalah ini, dekrit raja memberikan hak kepada isteri untuk mengajukan cerai dengan mengikuti pendapat mazhab Maliki dan Hanbali, bukan lagi mazhab Hanafi. Dekrit yang kedua memberikan hak kepada isteri untuk mengajukan cerai jika suaminya terbukti sakit lepra atau sakit jiwa. Hak ini diberikan kepada isteri jika sebelum menikah ia tidak mengetahui jika calon suaminya tersebut menderita sakit lepra atau sakit jiwa. Pendapat ini sesuai dengan pendapat dominan mazhab ortodoksi selain Mazhab Hanafi, dan juga pendapat lemah dari mazhab Hanafi. Dengan keluarnya dua dekrit raja tersebut, Mazhab Hanafi, yang menjadi rujukan utama Daulah Usmaniyah ditinggalkan dan berpindah kepada mazhab ortodoks sunni lain yang lebih memihak kepada isteri (Anderson, 1965: 352).

Dua tahun setelah dua dekrit raja diundangkan, pada tahun 1917 Kerajaan Turki Usmani mengundang undang-undang hukum keluarga. Berbeda dengan *al-Majallah* yang hanya mengadopsi mazhab Hanafi, undang-undang hukum keluarga ini menjadi sebuah bentuk amalgamasi hukum. Meskipun undang-undang ini masih menjadikan mazhab Hanafi sebagai prioritas rujukan, tetapi telah memberikan ruang yang lebih luas untuk berbagai pandangan

yang ada dalam mazhab-mazhab sunni ortodoks yang lain. Materi hukum dalam undang-undang keluarga ini merujuk kepada berbagai pandangan yang ada dalam mazhab Hanafi dan pandangan dominan dari mazhab Maliki, Syafi'i dan Hanbali. Akan tetapi, hukum keluarga ini tidak bertahan lama. Negara Turki Baru (Republik Turki) yang dideklarasikan tahun 1923 kemudian melakukan sekularisasi pemerintahan, termasuk dalam bidang hukum dan peradilan. Tahun 1924, satu tahun setelah deklarasi Turki modern, sistem peradilan agama dihapuskan. Tahun 1927 Turki juga mengganti hukum keluarga dengan mengadopsi Kitab Undang-Undang Hukum Perdata Swiss. Dalam bidang hukum keluarga ini, Turki Modern melakukan sekularisasi total. Sistem hukum baru ini secara formal sama sekali tidak merujuk kepada aturan syariah (Welchman, 2007: 12-13). Ini sekaligus menghentikan proses pembaharuan hukum keluarga Islam di Turki modern.

Setelah reformasi pertama Turki Usmani tahun 1915, reformasi hukum keluarga juga terjadi di Sudan dengan langkah hakim Agung pada masa itu mengeluarkan *Judicial Circular* No. 17 Tahun 1916 (Anderson, 1978: 312), sebuah perubahan hukum mengenai nafkah dan pemeliharaan isteri oleh suami dengan memperkenalkan mazhab Hanafi dalam masyarakat Sudan. Hakim agung ini mengeluarkan 57 surat edaran yang mengikat Pengadilan Syariah berkaitan dengan berbagai persoalan dalam hukum keluarga dalam pandangan mazhab Hanafi, pendapat yang tidak populer di kalangan masyarakat Sudan yang menganut mazhab Maliki (Akolawin, 1973: 155). Reformasi hukum keluarga ini terus berkelanjutan sehingga tahun 1940an dengan dikeluarkannya banyak Edaran Hukum yang berkaitan dengan hukum keluarga (Anderson, 1978: 317-320).

Kembali kepada reformasi hukum keluarga Turki, pembaharuan hukum keluarga Turki Usmani tahun 1915 dan 1917 dan sekularisasi hukum yang dilakukan oleh Turki modern banyak memberi pengaruh terhadap perkembangan hukum keluarga di dunia Islam. Meskipun undang-undang hukum keluarga Islam Turki Usmani diberlakukan hanya sekitar satu dasawarsa, tetapi berbagai kajian yang mencoba mengkaji kontinuitas penerapan hukum keluarga Islam (Hukum Keluarga Turki Usmani) pada negara-negara bekas wilayah Turki usmani menunjukkan adanya pengaruh hukum ini di negara-negara tersebut. Hukum keluarga Syria, Jordan (Anderson, 1965: 353; Anderson, 1971: 6), dan Palestina (Welchman, 2007: 12), banyak mengadopsi hukum keluarga Turki Usmani. Di tempat lain seperti Lebanon

dan Israel, materi undang-undang Turki ini diberlakukan dengan penyesuaian dan dimodifikasi (Anderson, 1965: 352; Anderson, 1971: 5-6; Welchman, 2007: 13). Selain itu, proses sekularisasi hukum yang dilakukan oleh Turki dengan Tanzimatnya dan pendirian Turki Modern juga telah memberi inspirasi bagi negara-negara di dunia Islam untuk melakukan sekularisasi dalam bidang hukum, meskipun bukan sekularisasi penuh (Anderson, 1965: 352).

Setelah Turki Usmani, kodifikasi dan pembaruan hukum keluarga terjadi di Mesir pada tahun 1920. Ini ditandai dengan diundangkannya UU No 25/1920 mengenai hukum keluarga dan penjagaan (*Law of Maintenance and Personal Status/ Qanūn al-Aḥwāl al-Shakḥiyyah wa al-sīyanah*). Reformasi hukum di Mesir ini terus terjadi secara berkelanjutan sehingga awal tahun 1950an. Lembaga hukum di Mesir secara bertahap melakukan reformasi hukum yang berpengaruh penting terhadap hukum keluarga (perkawinan dan waris). UU no 25 Tahun 1920 ini kemudian diikuti oleh undang-undang lain seperti UU No. 56/1923 mengenai batasan usia perkawinan, UU no. 25/1929 mengenai aturan perceraian dan pertengkarannya dalam rumah tangga (Lane dkk., 2009: 133), disusul oleh kitab undang-undang sipil/perdata (*civil code*) tahun 1931, UU no. 77/1943 mengenai hukum waris, dan UU no 71/1946 mengenai hukum wasiat. Setelah itu, kurun waktu 1960an sampai 1970an, berbagai peristiwa politik juga ikut menentukan terjadinya reformasi hukum keluarga. Reformasi hukum keluarga pada tahun 1970an ditandai dengan dikeluarkannya aturan undang-undang mengenai kewenangan kepada lembaga peradilan memaksa fihak-fihak (suami) untuk membayar uang pemeliharaan kepada isteri-isteri, janda-janda, anak-anak, ataupun orang tua pada tahun 1976.

Pada tahun 1979, setelah gagal mendapatkan persetujuan untuk mengeluarkan undang-undang hukum keluarga, Anwar Sadat secara sepihak mengeluarkan dekrit darurat yang diundangkan menjadi UU no 44/1979. Undang-undang ini dikenal dengan undang-undang Jihan (*Jehan's Law* atau *Jiji's Law*), karena diusulkan oleh Jehan Sadat atau Jiji Sadat, Isteri Anwar Sadat (An-Na'im, 2002: 169). Undang-undang ini banyak merevisi undang-undang hukum keluarga mesir yang dihasilkan pada tahun 1920 dan 1929, terutama mengenai peranan dan hak perempuan dalam keluarga.

Akan tetapi, pada bulan Mei 1985, UU no 44/1979 ini digugat dengan diajukan *judicial review* ke Mahkamah Tinggi Konstitusi (*High Constitutional Court*). *Judicial review* diajukan

untuk menilai status undang-undang Jehan ini. Hasilnya, Mahkamah konsitusi Mesir menyatakan bahwa undang-undang tersebut bertentangan (*ultra vires*) dengan Konstitusi Mesir. Mahkamah menolak status dekrit darurat undang-undang ini dengan beralasan dekrit darurat yang dikeluarkan oleh Presiden Anwar Sadat untuk memberlakukan UU no 44 tahun 1979 sesungguhnya dikeluarkan dalam keadaan tidak darurat. Oleh karena itu dekrit tersebut harus dianggap tidak valid.

Beberapa bulan setelah pembatalan undang-undang Jehan, pemerintah Mesir mengundang UU no. 100/1985, sebuah amandemen hukum untuk merevisi hukum keluarga tahun 1920 dan 1929. Sejumlah perubahan yang sebelumnya telah diundangkan dalam UU tahun 1979 diundangkan kembali dalam undang-undang tahun 1985 ditambahkan dengan beberapa aturan baru. Tahun 2005, Mesir mengeluarkan UU no 4/2005 yang isinya mengamandemen Dekrit Hukum No 25 Tahun 1920 (yang mengubah umur perwalian).

Dari segi substansi hukum, amandemen tahun 2005 menunjukkan kembalinya Mesir dengan undang-undang konservatif. Salah satunya adalah dicabutnya hak otomatis dari isteri untuk bercerai dengan suaminya jika suaminya melakukan poligami. Pasal yang menyatakan sakit atau cedera yang dialami oleh isteri disebabkan oleh suami yang berpoligami sebagai syarat isteri mengajukan cerai dihilangkan dari perundang-undangan. Sebagai gantinya, syarat bercerai mengharuskan isteri untuk menyatakan bahwa dia merasa tersiksa karena suami berpoligami (kembali kepada pendapat klasik). Aturan ini merupakan konsensus pemerintah Mesir dengan para tokoh agama konservatif sekaligus dengan kalangan Muslim liberal.

Selain ketiga Negara ini, beberapa negara Islam yang lain juga telah melakukan reformasi hukum keluarga. Jordania mereformasi undang-undang Usmaniah tahun 1951, dan Syiria tahun 1953. Tunisia mereformasi hukum keluarga (*Code of Personal Status*) tahun 1956 (dengan tambahan appendix tahun 1959), kemudian menyusul Maroko tahun 1958, Irak tahun 1959 (amandemen tahun 1963), dan Pakistan tahun 1961. Sedangkan Iran dengan tradisi Syiahnya melakukan reformasi hukum pada tahun 1967 (*Family Protection Act*). Setelah itu, Uni Emirat Arab juga melakukan reformasi hukum pada akhir tahun 2005 dan Qatar tahun 2006 (Welchman, 2007: 13).

### Metode reformasi hukum keluarga

Reformasi hukum mencakup hukum prosedural/acara dan hukum material atau substansi hukum. Reformasi hukum formal berkaitan dengan pembaharuan terhadap prosedur hukum (hukum acara) dengan cara mengadopsi hukum acara Barat. Jenis reformasi ini melahirkan administrasi hukum Islam (Anderson, 1975: 13). Aturan syariah muncul dalam wajah undang-undang modern yang lebih sistematis. Selain itu, diberlakukan pula aturan administratif dalam hukum syariah seperti pencatatan pernikahan dalam hukum keluarga (Anderson, 1975: 13), dan klaim perceraian dengan pembuktian dokumen (Anderson, 1976: 45). Reformasi prosedural ini dijustifikasi dengan konsep *takhsīs al-qadā'*, hak penguasa untuk mengatur dan menentukan yurisdiksi lembaga peradilan, yang memang dikenal dalam peradilan Islam (Anderson, 1976: 45).

Reformasi substansi hukum dilakukan dengan cara *takbayyur* (pemilihan pendapat hukum), *taljīq* (amalgamasi mazhab hukum), dan *ijtihād* (inovasi/penemuan hukum). *Takbayyur* dilakukan dengan mengadopsi ketentuan dari pendapat hukum yang ada yang dinilai sesuai dengan masyarakat. *Taljīq* dilakukan dengan cara eklektik, dengan mengkombinasikan beberapa pendapat hukum yang ada sehingga didapatkan ketentuan hukum yang sesuai dengan masyarakat. *Ijtiḥād* dilakukan dengan cara melakukan interpretasi ulang terhadap teks-teks keagamaan. *Ijtiḥād* dilakukan jika tidak *takbayyur* dan *taljīq* tidak bisa dilakukan (Anderson, 1971: 7-12).

Penerapan metode *takbayyur* dapat dilihat dalam reformasi hukum keluarga Islam awal yang berupa dua dekrit Sultan Turki tahun 1915 mengenai hak isteri. Dekrit sultan yang memilih pendapat dari mazhab non Hanafi daripada pendapat dominan dalam mazhab Hanafi telah menandai perubahan hukum dalam sistem hukum yang didominasi mazhab Hanafi. Selanjutnya, metode ini banyak digunakan dalam Hukum Keluarga Turki Usmani seperti akad nikah yang memilih Mazhab Syafi'i (pasal 36), larangan menikahkan anak bawah umur yang lebih dekat kepada pendapat Syi'ah (pasal 9) (Anderson, 1976: 48-49). Cara seperti ini juga ditemukan di Sudan dan Mesir. Reformasi hukum Sudan yang terdapat dalam edaran-edaran hukum mengenalkan mazhab Hanafi dalam masyarakat yang menganut mazhab Maliki.

Di negara-negara Muslim Sunni, metode *takbayyur* ini bisa dilakukan dengan beberapa alternatif. Pertama, meninggalkan aturan yang ada dan mencari pendapat alternatif yang ada dalam satu tradisi mazhab yang sama. Ini dilakukan dengan meninggalkan pendapat dominan dan beralih kepada pendapat yang tidak populer dalam satu mazhab. Kedua, Jika cara pertama tidak dapat dilakukan, *takbayyur* dilanjutkan dengan mencari pandangan yang berkembang dan populer dalam mazhab sunni (ortodoks). Ketiga, jika cara kedua tidak dapat dilakukan, maka dilanjutkan dengan mencari pendapat dari mazhab sunni yang tidak populer. Keempat, jika tidak menemukan pendapat seperti dalam cara ketiga, maka pencarian hukum dilanjutkan dengan melihat pendapat *fuqahā' khalaf*. Kelima, jika semua cara tersebut tidak dapat dilakukan, maka pencarian hukum dilakukan dengan mengadopsi aturan hukum yang berkembang dalam tradisi Syi'ah (Anderson, 1976: 51).

Metode *talfiq* dilakukan dengan menggabungkan beberapa pendapat dalam satu ketentuan. Ini dapat dilihat dalam Edaran hukum Sudan No. 49 Tahun 1939 mengenai bagian waris untuk saudara/saudari kandung atau seibu jika bersama dengan kakek dari garis ayah. Surat edaran ini lebih memilih untuk memberikan hak waris kepada saudara/saudari tersebut bersama dengan kakek dengan mengadopsi pendapat Abu Yusuf, al-Syaibani dan ulama Syafi'iyah dan malikiyah sesuai dengan prinsip Zaid bin Tsabit. Contoh *talfiq* yang lain mengenai aturan waris Muslim dan non Muslim di Mesir. Muslim tidak mewarisi dari non Muslim dan sebaliknya. Tetapi non Muslim boleh saling mewarisi. Sedangkan perbedaan negara tidak menjadi penghalang untuk mewarisi, kecuali jika negara (asing) tersebut membuat peraturan demikian. Aturan ini merupakan penggabungan beberapa pendapat yang berkembang di kalangan sunni (Ibid., 1976: 48-49). Demikian juga aturan mengenai *radd* untuk pasangan (suami/isteri) dalam aturan hukum Tunisia tahun 1956.

Selain *takbayyur* dan *talfiq*, cara terakhir adalah dengan menafsirkan kembali teks-teks keagamaan (*ijtihad*). Penafsiran ulang ini telah banyak digunakan untuk memaknai kembali doktrin-doktrin hukum (keluarga) Islam dalam semua aspeknya. Hukum perkawinan dan perceraian telah menjadi lahan yang subur bagi terjadinya penafsiran kembali teks-teks keagamaan ini. Dalam konteks ini, poligami menjadi salah satu isu penting dari permulaan reformasi hukum keluarga. Isu ini dimulai pada tahun 1898 ketika Muhammad Abduh menulis artikel dalam sebuah surat kabar yang menggugat pemahaman tradisional tentang

syarat-syarat poligami. Isu ini kemudian digaungkan dengan publikasi sebuah buku *Tahrīr al-Mar'ab* (pembebasan perempuan) oleh Qasim Amin pada tahun 1900. Isu ini kemudian mempengaruhi hukum keluarga Turki Usmani tahun 1917. Meskipun pada akhirnya gagasan Abdul dan Qasim Amin tidak masuk dalam undang-undang keluarga tahun 1929 karena adanya penolakan dari Raja Fu'ad, tetapi pemikiran Abdul dan Qasim Amin menjadi perbincangan serius di kalangan komite reformasi hukum di Mesir yang dibentuk tahun 1926. Dalam konteks perkembangan reformasi hukum di dunia Islam, ide-ide progresif Abdul dan Qasim Amin tentang poligami menjadi inspirasi bagi reformasi di negara-negara Muslim lain seperti Syria, Irak, Tunisia, Maroko dan yang lain (Anderson, 1976: 61-64).

Selain dengan tiga metode tersebut di atas, terdapat pula reformasi hukum melalui putusan/penetapan pengadilan. Reformasi dengan putusan/penetapan pengadilan ini terjadi di negara-negara Muslim bekas kolonial Inggris dan terpengaruh oleh sistem hukum Inggris seperti negara-negara di anak benua India seperti Pakistan, India dan Bangladesh. Di negara-negara ini, pertemuan antara hukum Islam dengan sistem hukum Inggris telah menghasilkan sistem hukum Anglo-Islam (*Anglo-Muhammadan Law*). Di bawah sistem hukum ini, hukum Islam diterapkan oleh para hakim dan dengan hukum acara dalam sistem hukum Inggris. Dalam negara dengan tradisi Anglo-Islam ini, proses pembaharuan hukum dilakukan dengan melakukan revisi terhadap putusan pengadilan yang telah ada dengan putusan baru (yurisprudensi hukum), sebuah sistem yang dijalankan dalam tradisi hukum Anglo Saxon (Anderson, 1976: 77-81).

Reformasi hukum di dunia Islam dengan berbagai metode seperti di atas pada intinya adalah melakukan revisi (meninjau) ulang terhadap ketentuan hukum agama (syariah) agar dapat menjawab kebutuhan hukum dalam masyarakat. Dalam beberapa hal, perubahan hukum Islam ini dapat dikatakan sebagai adaptasi syariah (*the adaptation of the shari'a*) terhadap perubahan yang terjadi dalam masyarakat (Anderson, 1971: 5). Adaptasi syariah ini dilakukan dengan cara penyesuaian syariah terhadap perkembangan masyarakat sehingga hukum Islam kompatibel dengan masyarakat modern. Oleh karena itu, tidak jarang dalam membuat ketentuan hukum baru tersebut harus mengorbankan aturan hukum lama yang sudah dipraktekkan. Reformasi hukum dalam bentuk adaptasi syariah ini bisa berwujud modifikasi ketentuan lama atau mengganti ketentuan lama dengan ketentuan baru (Coulson, 1969: 145).

Setidaknya terdapat tiga elemen yang berpengaruh terhadap reformasi hukum di dunia Islam, yaitu: sistem hukum Barat (modern), mazhab hukum Islam, dan tradisi lokal (Coulson, 1969: 149-202). Ketiga unsur ini berpengaruh penting terhadap pembaruan hukum yang terjadi di dunia Islam dari segi hukum formil maupun materiil. Dari pertemuan ketiga unsur hukum tersebut, setidaknya sistem hukum di dunia Islam mewujud dalam tiga kelompok. Pertama negara yang tetap menjadikan syariah sebagai rujukan hukum; kedua, negara yang telah menggantikan syariah dengan hukum sekuler (Barat); ketiga, negara yang menggabungkan syariah dan hukum sekuler (Anderson, 1959: 83).

Dari ketiga sistem hukum tersebut, mayoritas negara-negara Islam menerapkan jenis ketiga dengan mengkombinasikan syariah dan hukum sekuler dalam reformasi hukumnya. Hanya sedikit yang mengambil langkah ekstrim dengan menitikberatkan pada salah satu dari ketiga unsur tersebut. Arab Saudi menjadi negara yang dapat dikategorikan dalam kelompok pertama. Negara ini menjadikan syariah sebagai rujukan dalam hukum (Anderson, 1959: 83-86) meskipun sebenarnya dalam bidang (kasus) tertentu, mu'amalah, negara ini juga telah meninggalkan syariah. Dalam bidang pajak, Arab Saudi telah melakukan amalgamasi hukum dengan membuat regulasi pajak penghasilan yang memadukan hukum syariah dengan sistem pajak Amerika (Anderson, 1959: 85). Sedangkan Turki menjadi negara yang mengambil langkah bertolak belakang dari Arab Saudi dengan sekularisasi hukum yang ekstrem dengan meninggalkan syariah dan mengadopsi hukum Barat. Akan tetapi, dalam praktiknya, masih banyak masyarakat yang masih menggunakan hukum keluarga Islam (Anderson, 1959: 87-89).

### **Mengapa reformasi hukum?**

Reformasi hukum berhubungan erat dengan bagaimana negara/pemerintah mengatur rakyat/masyarakat secara efektif dan efisien. Anderson mencatat bahwa dukungan terhadap reformasi hukum di dunia Islam, tidak hanya dalam hukum keluarga, disebabkan oleh beberapa alasan seperti alasan ekonomi, politik, hukum dan sosial. Alasan ekonomi sangat jelas terlihat dalam perubahan hukum dagang yang berkaitan dengan hukum yang mengatur aktivitas ekonomi (Anderson, 1971: 15). Dalam konteks reformasi hukum keluarga, reformasi mengenai peraturan wakaf dapat dijadikan contoh. Wakaf mempunyai potensi yang sangat

besar sebagai alat untuk mengumpulkan aset kekayaan nasional. Oleh karena itu harus ada aturan yang dapat mengoptimalkan peranan wakaf ini. Selain wakaf, perbankan juga penting untuk mendukung pertumbuhan ekonomi. Bagi kelompok reformis, pemahaman tradisional terhadap aturan yang ada dalam syariah tentang bunga dan perbankan terlalu kaku dan ketat. Bunga bukanlah sistem transfer kekayaan yang dibenarkan oleh syariah. Jika pemahaman ini dibiarkan dan diterapkan dalam masyarakat, maka beragam jenis kontrak finansial yang bersifat spekulatif akan jatuh ke tangan orang-orang asing (Anderson, 1971: 3).

Selain alasan ekonomi, sebagian lain karena alasan politis. Alasan ini sangat erat kaitannya dengan kepentingan dunia Islam mensikapi gagasan dari luar (gagasan asing). Dalam konteks ini, kepedulian umat Islam untuk mengikuti langkah progresif yang telah dilakukan Barat meniscayakan terjadinya perubahan. Perubahan ini sekaligus untuk membuktikan kepada pihak luar (Barat) mengenai kemampuan dunia Islam membebaskan diri dari sistem hukum (Islam) yang dinilai sudah tidak tepat untuk diterapkan dalam masyarakat modern seperti hukuman rajam bagi pezina dan hukuman potong tangan bagi pencuri (Anderson, 1971: 3). Dalam konteks hukum keluarga, menilai usia kehamilan selama dua, empat atau bahkan lima tahun menjadi aturan yang dapat dikatakan usang. Perkembangan pengetahuan dan teknologi dunia medis telah mampu memprediksi usia kehamilan untuk menentukan status anak dalam kandungan dapat ditentukan dengan perkiraan yang akurat. Oleh karena itu, pembaharuan hukum menjadi sebuah keniscayaan.

Alasan lainnya adalah alasan hukum, yaitu perlunya aturan hukum (legislasi hukum) yang sesuai dengan sistem hukum modern. Kepentingan ini tidak hanya berimplikasi kepada prosedur dan administrasi hukum, tetapi juga terhadap substansi hukum. Contohnya adalah bukti tertulis untuk kasus hukum tertentu. Kesaksian lisan tidak memadai untuk kasus hukum yang memerlukan bukti yang terperinci.

Sedangkan dari segi sosial, alasan ini merujuk kepada arti pentingnya hukum bagi masyarakat. Hukum yang baik harus dapat menjawab persoalan yang ada dalam masyarakat, bukan berfungsi sebagai pengendali layaknya baju pengkekang yang selalu menghalangi perkembangan dan kemajuan dalam masyarakat. Oleh karena itu, reformasi hukum penting untuk dilakukan (Anderson, 1971: 4).

### **Reformasi hukum Islam, bentuk modernisasi dari atas**

Modernisasi mengindikasikan adanya transformasi masyarakat dalam bentuk perubahan mendasar yang terjadi secara terus menerus, dan ini memerlukan kesiapan dan kemampuan masyarakat untuk menjalankannya (Bill, 1970: 19). Barrington Moore menyebutkan tiga cara yang dilakukan negara dalam proses modernitas, yaitu kapitalisme bebas (*laissez-faire capitalism*), kapitalisme negara (*state capitalism*), dan komunis (*communist*). Kapitalisme bebas merupakan gabungan antara kapitalisme dan demokrasi parlementer. Ini terbentuk setelah terjadi rangkaian panjang revolusi seperti yang terjadi pada revolusi Perancis dan Perang saudara di Amerika. Kapitalisme negara terbentuk oleh kapitalisme minus revolusi. Ini terjadi melalui bentuk-bentuk politik reaksioner dalam sistem politik yang fasis (Moore, 1966: 413).

Reformasi kapitalisme negara disebut juga reformasi dari atas. Ini biasa terjadi dalam negara yang kuat (otoritarian). Negara jenis ini biasanya ditandai dengan pemerintahan yang sangat sentralistik dan peranan negara yang dominan (Lane dkk, 2009: 168). Dalam situasi seperti ini, negara mempunyai kebebasan untuk membuat kebijakan, termasuk melakukan reformasi dan modernisasi. Untuk mendukung reformasi, biasanya negara/pemerintah menjalin kerjasama dengan kelompok aristokrat dan kelompok elit lainnya untuk merubah tatanan tradisional dan kemudian melakukan modernisasi.

Dari beberapa perspektif di atas, reformasi hukum Islam yang terjadi di dunia Arab secara umum masuk dalam kategori modernisasi dengan jalan *state capitalism*. Inisiatif atau gagasan awal dalam proses reformasi hukum Islam yang terjadi di dunia Arab datang dari pemerintah untuk kepentingan rasionalisasi dan efisiensi hukum (Anderson, 1971: 3-4; Ibid., 1976: 14-15; Lane dkk., 2009: 127-144). Diawali dari keinginan pemerintah akan perlunya sistem hukum yang rasional dan lebih kompatibel dengan kehidupan masyarakat, negara-negara Muslim mulai melakukan reformasi hukum dengan berbagai varian alasan. Alasan utama adalah efisiensi administrasi hukum, sikap terhadap pendapat dan pengaruh asing (Barat/Modern) (Anderson, 1971: 1-21), dan juga tradisi lokal untuk membentuk aturan baru yang kompatibel dengan berbagai alasan, seperti alasan hukum, ekonomi, politik dan sosiologis (Ibid., 3-4). Untuk efisiensi administrasi hukum dan efektifitas penerapan hukum, dan juga penerimaan terhadap pengaruh dan ide asing, dunia Islam melakukan reformasi

hukum prosedural dan hukum material. Tidak jarang reformasi hukum ini harus meninggalkan tradisi hukum yang telah lama diamalkan.

Reformasi hukum di Turki yang berakhir dengan sekularisasi penuh menunjukkan bagaimana kehendak pemerintah melakukan perubahan hukum telah meninggalkan tradisi hukum yang ada. Dimulai dari pembentukan *tanzimat* menjelang tahun 1840an untuk melakukan modernisasi pemerintahan sehingga keputusan Turki untuk mengganti hukum sipilnya dengan hukum Swedia menunjukkan bahwa inisiatif modernisasi hukum dari negara. Inisiatif dari atas seperti Turki ini menjadi model reformasi hukum di negara-negara Islam yang lain di kawasan Timur Tengah dan Afrika seperti Mesir, Tunisia, Jordania, Iraq, Maroko, Sudan, anak benua India, dan Asia Tenggara, termasuk Indonesia.

Dalam proses reformasi hukum di dunia Islam, biasanya negara/kaum birokrat berhadapan dengan kalangan tradisional dengan tokoh (ulama)nya yang masih setia mengamalkan tatanan tradisional. Dalam menghadapi kelompok ini, pemerintah mendapat dukungan dari kelompok masyarakat yang terdidik dalam lingkungan pendidikan modern. Kelompok ini adalah masyarakat urban yang terdidik dalam sistem pendidikan modern, dan merupakan kalangan masyarakat yang telah akrab dengan kemodernan yang menjadi dasar dari gagasan-gagasan yang digunakan sebagai bahan reformasi hukum. Keakraban masyarakat urban dengan kemodernan ini telah menjadikan kelompok masyarakat ini dengan cepat mendukung pembaharuan hukum negara (Lane, dkk., 2009: 127).

Reformasi hukum dari atas yang terjadi di dunia Islam, termasuk reformasi hukum, cukup berhasil karena pemerintahan dunia Arab (Islam) pada masa proses reformasi hukum ini berlangsung sangat kuat bahkan cenderung otoritarian (Lane, dkk., 2009: 127). Mayoritas negara-negara Islam melakukan reformasi hukum tidak lama setelah merdeka, dengan peranan militer yang cukup dominan. Dalam negara yang kuat dan cenderung otoriter seperti ini, tidak ada kekuatan rakyat yang dapat menghalangi kehendak negara membuat kebijakan, meskipun terkadang tidak sesuai dengan kehendak mayoritas masyarakat (Lane, dkk., 2009: 127).

Namun demikian, tidak selamanya reformasi hukum Islam di dunia Islam berhasil dilakukan. Keputusan Turki Modern untuk melakukan sekularisasi penuh dengan mengadopsi hukum keluarga Swiss pada tahun 1927 dapat menjadi contoh “kegagalan” reformasi hukum

Islam yang dijalankan. Syariah tidak lagi menjadi rujukan hukum. Bertele-telanya pembahasan mengenai rancangan undang-undang hukum keluarga Islam menjadi sebab dibatalkannya reformasi hukum Islam di negara ini (Welchman, 2007: 12-13). Selain itu, beberapa negara Islam juga gagal untuk mempertahankan reformasi hukum yang telah dijalankan. Apa yang terjadi dengan Undang-Undang Jehan (*Jehan's Law*) tahun 1979 di Mesir dapat menjadi contoh yang sangat baik. Undang-undang Jehan ini dikeluarkan ketika Pemerintahan Anwar Sadat sangat kuat. Para pengamat menyatakan bahwa Undang-Undang lahir ketika parlemen tidak ada pilihan lain untuk menyetujui draft yang diajukan pemerintah. Pada tahun 1985, empat tahun setelah Anwar Sadat terbunuh, Mahkamah Tinggi Konstitusi Mesir membatalkan undang-undang Jehan karena tidak konstitusional. Undang-undang Jehan direvisi dengan Undang-undang No. 100 tahun 1985. Revisi yang paling penting adalah revisi hak cerai secara otomatis bagi isteri yang dipoligami. Hak otomatis isteri untuk bercerai diganti dengan hak bercerai setelah diputuskan oleh pengadilan. Isi amandemen tersebut merupakan kompromi dari kalangan Muslim konservatif dan kelompok liberal (el-Alami, 1994: 116).

Kasus serupa juga terjadi di Irak. Hasil proses reformasi hukum keluarga Irak yang cukup panjang telah menghasilkan sebuah kitab hukum keluarga yang diklaim telah mengakomodir dua hukum yang banyak dipraktikkan dalam masyarakat (Hanafi/Sunni dan Itsna 'Asyari/Syi'ah). Aturan hukum ini menjelma menjadi kitab hukum keluarga tahun 1958. Akan tetapi hanya bertahan kurang dari lima tahun (1963), tidak lama setelah terjadi kudeta. Arah kebijakan negara dalam bidang sosial politik berpengaruh penting dalam proses reformasi hukum di negara-negara Islam ini. Terdapat persamaan sebab terjadinya revisi undang-undang keluarga di Mesir dan Irak, yaitu pergantian pemerintahan, kudeta di Iraq dan pembunuhan Anwar Sadat di Mesir; ketidakpuasan masyarakat terhadap hasil reformasi hukum. Pengadopsian aturan baru dinilai terlalu radikal dan tidak sesuai dengan aturan hukum syariah. Oleh karena itu, ketika terjadi pergantian kekuasaan, terjadi perubahan aturan hukum keluarga (Anderson, 1963: 1027).

## **Simpulan**

Perkembangan hukum di dunia Islam telah menunjukkan fleksibilitas hukum keluarga Islam dengan adanya reformasi hukum keluarga di negara-negara Muslim. Dalam konteks ini,

reformasi hukum keluarga merupakan hasil dari dinamika internal hukum Islam dan dialog antara hukum Islam dengan sistem hukum Barat dan adat. Hukum Islam dengan khazanah intelektual dan variasi mazhabnya telah menghasilkan produk hukum dengan cara *takbayyur* (pemilihan alternatif hukum), *talfiq* (amalgamasi hukum). Sedangkan dialog antara hukum Islam dengan dua sistem hukum yang lain, selain telah menghasilkan amalgamasi hukum, juga telah menghasilkan inovasi/penemuan hukum (*ijtihad*).

Dari perspektif modrnisasi, reformasi hukum di dunia Islam merupakan salah satu bentuk reformasi dari atas. Inisiatif perubahan hukum di negara-negara Islam berasal dari pemerintah/negara. Berangkat dari keinginan negara untuk mengatur masyarakat Islam dengan tetap berasaskan hukum Islam, negara-negara Islam melakukan reformasi hukum dengan berbagai alasan seperti alasan ekonomi, politik, sosiologi, atau alasan hukum sendiri. Dalam perjalanannya, beberapa hasil usaha reformasi hukum harus dibatalkan karena tidak mendapatkan dukungan yang kuat masyarakat. Tumbangnya penguasa penggagas reformasi dan ketidaksesuaian reformasi dengan tuntutan masyarakat menjadi sebagian sebab penting dihentikannya reformasi hukum Islam.

Secara teoretis, pembatalan produk reformasi hukum yang terjadi di dunia Islam berkaitan dengan pengadopsian hukum asing dalam masyarakat. Dalam konteks penerapan hukum, reformasi hukum dari atas yang terjadi di negara-negara Muslim dapat dikatakan sebagai adopsi dan implementasi hukum asing (dari luar) kepada masyarakat Muslim. Dalam konteks globalisasi, dalam usaha untuk melakukan rekayasa sosial (*social engineering*) melalui hukum, pengadopsian pemerintah/negara terhadap hukum asing sebagai salah satu rujukan untuk membuat aturan hukum sepatinya tidak dapat dielakkan. Globalisasi telah menjadikan dunia sebagai wilayah tanpa sempadan. Dalam konteks ini, diperlukan kearifan dan kecerdasan dalam proses pengadopsian tersebut karena tidak semua hukum asing dapat diterima oleh masyarakat. Mengutip Robert Seidman, terdapat hukum yang tidak bisa dipaksakan (*non-transferability of law*) kepada masyarakat. Oleh karena itu, usaha rekayasa sosial melalui reformasi hukum dari atas harus mempertimbangkan tradisi hukum (*legal culture*) yang ada dalam masyarakat yang merepresentasikan perlunya hukum dan makna penting hukum dalam masyarakat. Dengan begitu, buah reformasi hukum dapat diterapkan dalam masyarakat dan tidak perlu dianulir.

## Daftar pustaka

- Akolawin, Natale Olwak, "Personal Law in the Sudan-Trends and Developments", *Journal of African Law*, Vol. 17, No. 2 (Summer, 1973): 149-195.
- Anderson, J.N.D. *Islamic Law in Africa*. London: Frank Cass, 1978.
- Anderson, Norman. *Law Reform in the Muslim World*. London: University of London/The Athlone Press, 1976.
- Anderson, J.N.D., "Modern Trends in Islam: Legal Reform and Modernization in the Middle East", *The International and Comparative Law Quarterly*, Vol. 20. No. 1 (Januari, 1971): 1-21.
- Anderson, J.N.D., "Recent Reforms in Islamic Law of Inheritance", *The International and Comparative Law Quarterly*, Vol. 14, No. 2 (April, 1965): 349-365.
- Anderson, J.N.D., "Changes in the Islamic Law of Personal Status in Iraq", *The International and Comparative Law Quarterly*, Vol. 12, No. 3 (Juli, 1963): 1026-1031.
- Anderson, J.N.D. *Islamic Law in the Modern World*. Ttp.: New York University Press, 1959.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Islamic Family Law in a Changing World: A Global Resource Book*. 2002.
- Bill, James A., "Modernization and Reform from Above: the Case of Iran", *Journal of Politics*, Vol. 32, No. 1 (Februari, 1970): 19-40.
- Coulson, Noel J. *History of Islamic Law*. Edinburg: Edinburg University Press, 1999.
- Gibb, H.A.R. *Mohammedanism*. New York: Galaxy Book/Oxford University Press, 1962.
- Humphreys, Stephen R. *History of Islam*. New Jersey: Princeton University Press, 1991.
- Lane, Jan-Erik, Hamadi Redissi, Riyad Saydawi. *Religion and Politics: Islam and Muslim Civilization*. Farnham/Burlington: Ashgate Publishing Company, 2009.
- Moore Jr., Barrington. *Social Origins of Dictatorship and Democracy*. Boston: Beacon Press, 1966.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- Schacht, Joseph. *an Introduction of Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- Welchman, Lynn. *Women and Muslim Family Laws in Arab States: A Comparative Overview of Textual Development and Advocacy*. Amsterdam: ISIM/ Amsterdam University Press, 2007.