

Sejarah Pergumulan Hukum Islam dan Budaya serta Implikasinya bagi Pembangunan Hukum Islam Khas Indonesia

Oleh: Fikria Najitama*

Abstraksi

Historically, Islam law and the local culture do not always conflict each other. The local culture has a particular place in formulating Islamic law. This proves in adopting process of local culture of pra Islamic society either Prophetera or the generation after him, for instance era of companion and the founder of Islamic law school. In this sense, Imam Syafi'i has diffrencesopinion qaul qadim (old opinion of law) and qaul jadid (new opinion of law). This phenomenon describes the flexibility of Islamic law faces local cultures. Based on this, it need a new paradigm to Syari'ah enforcement in Indonesia in term of how to implement Syari'ah in Indonesia without abrogating the local culture.

Kata kunci: *hukum Islam, budaya, 'urf, hukum Islam khas Indonesia.*

I. Pendahuluan

Akhir-akhir ini muncul berbagai fenomena menarik di masyarakat. Salah satunya adalah munculnya gagasan untuk menjadikan syari'ah Islam sebagai dasar dan pegangan di beberapa kawasan di Indonesia. Di Padang misalnya, Pemerintah setempat mencoba menerapkan kewajiban menggunakan jilbab dan busana Islami (bagi orang Islam) dan anjuran memakainya (untuk non-Islam) yang diberlakukan lewat Instruksi Walikota Nomor 451.422/

* Mahasiswa Pasca Sarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta Konsentrasi Hukum Keluarga.

Binsos-III/2005, tertanggal 7 Maret 2005.² Selain itu, fenomena kewajiban penggunaan jilbab juga diberlakukan di Nangroe Aceh Darussalam. Tentu saja, intruksi tersebut menimbulkan polemik, karena hal yang diinstruksikan tersebut bukan bagian dari budaya yang berkembang di masyarakat.³

Selain itu, di masyarakat juga muncul fenomena gerakan fundamentalisme⁴ yang mencoba mengaplikasikan konsep syari'ah Islam. Celakanya, kecenderungan yang muncul dari gerakan tersebut adalah mengaplikasikan konstruksi syari'ah Islam yang berwajah Arab⁵. Sebenarnya tidak ada yang salah bila menggunakan kebudayaan Arab dalam mengekspresikan keberagaman seseorang. Tetapi yang menjadi masalah adalah penggunaan asumsi bahwa warna tersebut merupakan bentuk keberagaman tunggal yang dianggap paling absah.⁶ Hal tersebut tentunya berimbas pada keadaan dimana ekspresi Arab menjadi dominan, bahkan menghegemoni budaya dan tradisi yang berkembang di masyarakat. Hal yang lebih menggelisahkan lagi adalah munculnya justifikasi-justifikasi seperti belum kaffah, sesat, bid'ah atau musyrik kepada orang-orang yang tidak menggunakan ekspresi tersebut. Soal penggunaan jilbab misalnya, sebagian orang yang berjilbab memandang bahwa perempuan yang belum menggunakan jilbab berarti Islamnya belum kaffah.⁷ Demikian juga terkait dengan musafahah (berjabat tangan) antara laki-laki dan perempuan⁸ yang

² Novriantoni, "Kasus Jilbab Padang dan 'Fasisme Kaum Moral'" dalam <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&mode=print&id=827>, akses 13 Februari 2007.

³ Sebagai misal, keberatan yang muncul dari sebagian masyarakat dan kaum minoritas yang disampaikan oleh Sudarto dalam wawancaranya dengan Novriantoni. Untuk lebih lanjut, lihat, <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=823>, akses, 13 Februari 2007.

⁴ Istilah Fundamentalisme merupakan istilah yang problematik. Namun dalam hal ini, penulis sepakat dengan al-Qurtuby yang menggambarkan Islam fundamentalis sebagai gerakan yang menganggap Islam itu ibarat "kapsul" yang berisi ramuan siap telan. Kelompok Fundamentalisme menggambarkan Islam sebagai agama yang lengkap (*kamil*), universal (*'alami*), serba mencakup (*syamil*), bisa diterapkan pada setiap masa dan tempat (*salih fi kulli zaman wa makan*). Lebih lanjut lihat, Sumanto al-Qurtuby. 2005. *Lubang Hitam Agama, Mengkritik Fundamentalisme Agama, Menggugat Islam Tunggal*. Yogyakarta: RumahKata, hlm. 122-123.

⁵ Yang dimaksud di sini adalah kebudayaan Arab masa Nabi yang dijustifikasi sebagai bagian dari syari'ah Islam, seperti berjenggot, 'celana cungklang', jubah, jilbab dan sebagainya.

⁶ Fenomena ini mengingatkan pada istilah *Cultural Determinism* yang digunakan Sobary dalam analisisnya terkait dengan keangkuhan budaya. Lihat, Mohammad Sobary. 2004. *Kang Sejo Melihat Tuhan*. Jakarta: Gramedia, hlm. 51-52. Dalam konteks ini, gerakan Islam Fundamentalis nampaknya juga terjangkiti virus *Cultural Determinism*.

⁷ Lihat, Fikria Najitama. 2006. "Jilbab dalam Islam" dalam *Rindang* No. 01, TH. XXXII, hlm. 38-40.

⁸ Dalam sejarah "perfiqihan" di Indonesia, persoalan *musafahah* pernah menjadi kontroversi, yakni ketika Hasbi mengcounter pendapat Ahmad Hasan dan Majelis Tarjih Muhammadiyah yang mengharamkan *musafahah*. Hasbi berpendirian bahwa hukum haram harus ditetapkan oleh nash yang qat'i. Untuk lebih lanjut, lihat, Nourouzzaman Shiddiqi. 1997. *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, hlm. 173-179;

dianggap merupakan perbuatan yang tidak sesuai dengan syari'ah Islam, padahal musafahah merupakan bagian dari budaya yang berkembang di masyarakat.

Fenomena tersebut merupakan bagian dari berbagai macam fenomena yang menggambarkan adanya konflik dan ketegangan antara hukum Islam dan budaya. Muncul satu hal yang menjadi persoalan, yaitu apakah budaya yang berkembang dalam masyarakat harus tunduk dalam ekspresi hukum Islam (corak Arab), ataukah hukum Islam haruslah melakukan proses mutasi untuk beradaptasi dalam naungan budaya yang hidup di masyarakat?

Dengan dasar pemikiran di atas, tulisan ini bermaksud untuk membahas mengenai hubungan antara hukum Islam dan budaya. Kajian ini mengasumsikan bahwa hukum Islam merupakan suatu gejala Islam yang terkait dengan gejala budaya dan gejala sosial sekaligus.⁹ Berpijak dari hal tersebut, maka pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan historis yang kemudian akan diramu dengan pendekatan sosiologis. Pendekatan historis ini digunakan untuk mengelaborasi keadaan dan perkembangan interaksi hukum Islam dengan ruang-ruang budaya yang melingkupinya. Selain itu, pendekatan sosiologis¹⁰ akan dimanfaatkan untuk mempertajam dan meneropong keadaan masyarakat Indonesia.

II. Pengertian Hukum Islam dan Budaya

Berbicara mengenai hukum Islam adalah berbicara mengenai fiqh. Meskipun fiqh bisa diartikan dengan 'hukum Islam', namun 'hukum' di sini tidak selalu identik dengan perundang-undangan (rules/law). Menurut Azizy, 'hukum' yang mencangkup al-ahkam al-khamsah dalam fiqh lebih dekat dengan konsep 'etika agama' (religious ethics) Islam. Dalam hal ini ciri utamanya adalah terwujudnya kandungan 'nilai ibadah' yang sarat dengan

Akh. Minhaji. 2001., *Ahmad Hasan and Islamic Legal Reform in Indonesia (1887-1958)*, Yogyakarta: Karunia Kalam Semesta, hlm. 246-250.

⁹ Dalam dimensi studi Islam, Islam dapat dilihat sebagai gejala budaya dan dapat juga melihatnya sebagai gejala sosial. Selain itu, menurut Atho Mudzhar, studi Islam juga dapat mencoba melihat suatu gejala Islam sebagai gejala budaya dan gejala sosial sekaligus. Lihat, Atho Mudzhar, "Studi Hukum Islam Dengan Pendekatan Sosiologi" dalam M. Amin Abdullah dkk (ed.). 2000. *Antologi Studi Islam Teori dan Metodologi*. Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press. hlm. 239-241. Sebagai model dari aplikasi pendekatan sosial budayanya Atho Mudzhar, lihat, Atho Mudzhar. 1998. *Membaca Gelombang Ijtihad, Antara Tradisi dan Liberasi*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press. hlm. 103-132.

¹⁰ Pendekatan sosiologis memfokuskan diri pada interaksi antara agama dan masyarakat. Pra-anggapan dasar sosiologis adalah *concern*-nya pada struktur sosial, konstruksi pengalaman manusia dan kebudayaan termasuk agama. Lihat, Michael S. Northcott, "Pendekatan Sosiologis" dalam Peter Connolly (ed.). 1999. *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: LKiS. hlm. 267.

pahala, siksaan, dan berkonsekuensi akhirat.¹¹ Hal tersebut nampaknya juga mirip dengan pemahaman Josept Schacht yang mengartikan hukum Islam sebagai sekumpulan aturan keagamaan, totalitas perintah Allah yang mengatur perilaku kehidupan umat Islam dalam keseluruhan aspeknya.¹²

Selain fiqh, berbicara hukum Islam juga harus menyinggung istilah syari'ah. Istilah syari'ah seringkali dipahami sama dengan fiqh oleh sebagian orang. Hal ini tentunya menimbulkan problem tersendiri karena kedua istilah tersebut memiliki perbedaan yang signifikan, walaupun tidak dapat dinafikan bahwa keduanya juga memiliki hubungan yang erat. Syari'ah merupakan jalan yang ditetapkan oleh Tuhan dimana manusia harus mengarahkan hidupnya untuk merealisasikan kehendak-Nya¹³ atau dengan kata lain syariah merupakan kehendak ilahi, suatu ketentuan suci yang bertujuan mengatur kehidupan masyarakat muslim. Sedangkan fiqh merupakan ilmu tentang hukum-hukum syar'iyyah amaliah dari dalil-dalil yang terinci (adillah tafshiliyyah).¹⁴ Dengan demikian syari'ah dan fiqh memiliki perbedaan yang sangat jelas. Perbedaan keduanya disimpulkan oleh pernyataan A. A Fyzee, bahwa syari'ah mencangkup hukum-hukum dan prinsip-prinsip ajaran Islam, sementara fiqh hanya berkaitan dengan aturan-aturan hukum saja.¹⁵ Abu Ameenah menambahkan tiga perbedaan lain antara syari'ah dan fiqh, yaitu: Pertama, Syari'ah merupakan hukum yang diwahyukan Allah yang terdapat dalam al-Qur'an dan sunah, sementara fiqh adalah hukum yang disimpulkan dari syari'ah yang merespon situasi-situasi tertentu yang tidak secara langsung dibahas dalam hukum syari'ah. Kedua, syari'ah adalah pasti dan tidak berubah, sementara fiqh berubah sesuai dengan situasi dan kondisi dimana diterapkan. Ketiga, hukum syari'ah sebagian besar bersifat umum; meletakkan prinsip-prinsip dasar, sebaliknya hukum fiqh cenderung spesifik; menunjukkan bagaimana prinsip-prinsip dasar syari'ah bisa diaplikasikan sesuai dengan keadaan.¹⁶ Akan tetapi, walaupun sesungguhnya makna syari'ah dan fiqh memiliki perbedaan, namun kemudian diterjemahkan secara longgar sebagai 'hukum Islam'.

Adapun budaya seringkali dijelaskan sebagai pikiran, karya dan

¹¹ A. Qadri Azizy. 2003. *Reformasi Bermazhab: Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Sesuai Saintifik-Modern*. Jakarta: Teraju. hlm. 14-15; idem. 2002. *Eklektisisme hukum Nasional Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum*. Yogyakarta: Gama Media. hlm.13.

¹² Josept Schacht. 2003. *Pengantar Hukum Islam*, terj. Joko Supomo. Yogyakarta: Islamika. hlm. 1.

¹³ Fazlur Rahman. 1997. *Islam*, terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka. hlm. 141.

¹⁴ Wahbah az-Zuhaili. 1986. *Usul al-Fiqh al-Islami*. Damaskus: Dar al-Fikr. I: 19; Al-Amidi. 1347 H. *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*. Kairo: Muhammad Ali Shabih. hlm. 5.

¹⁵ Mun'im A. Sirry. 1996. *Sejarah Fiqh Islam: Sebuah Pengantar*. Surabaya: Risalah Gusti. hlm. 18.

¹⁶ Abu Ameenah Bilal Philips. 2005. *Asal-Usul dan Perkembangan Fiqh; Analisis Historis Atas Mazhab, Doktrin dan Kontribusi*, terj. M. fauzi Arifin. Bandung: Nuansa. hlm.xvi.

hasil karya manusia.¹⁷ Raymond Williams mendefinisikan budaya dengan tiga ruang, yaitu: pertama, budaya dapat digunakan untuk mengacu pada suatu proses umum perkembangan intelektual, spiritual dan estetis. Kedua, budaya bisa berarti pandangan hidup tertentu dari masyarakat, periode, atau kelompok tertentu. Ketiga, budaya bisa merujuk pada karya dan praktik-praktik intelektual, terutama aktifitas artistik.¹⁸ Ketiga bagian tersebut menggambarkan bahwa wilayah budaya memiliki ruang yang sangat luas. Hal tersebut juga dapat dilihat dari pemahaman Peter L. Berger yang mendefinisikan budaya sebagai totalitas produk-produk manusia, baik material maupun bukan.¹⁹

Dalam khazanah keislaman, budaya biasa dinamakan dengan 'urf atau 'adah.²⁰ Qardhawi menjelaskan bahwa 'urf merupakan kebiasaan dan perilaku masyarakat dalam kehidupan sehari-hari yang kemudian dijadikan adat istiadat turun temurun, baik merupakan ucapan dan perbuatan, baik umum maupun khusus.²¹ Karena 'urf merupakan bagian tidak terpisahkan dari manusia, maka dalam merumuskan hukum, para usuliyun memposisikan 'urf sebagai salah satu instrumen penting. Hal ini dapat dilihat dari konsepsi yang dijabarkan oleh para usuliyun. Selain itu, pentingnya posisi 'urf ini juga dapat dilihat dari munculnya kaidah usul yang menyatakan: "al-'adah muhakkamah"²²

¹⁷ lihat, Koentjaraningrat. 1974. *Kebudayaan, Mentalitet dan Pembangunan*. Jakarta: Gramedia. hlm. 11.

¹⁸ John Storey. 2004. *Teori Budaya dan Budaya Pop, Memetakan Lanskap Konseptual Cultural Studies*, terj. Elli el Fajri. Yogyakarta: Qalam. hlm. 2-3.

¹⁹ Lihat, Peter L. Berger. 1994. *Langit Suci Agama Sebagai Realitas Sosial*, terj. Hartono. Jakarta: LP3ES. hlm. 8.

²⁰ Menurut Lukito, 'Adah (yang disinonimkan dengan 'urf) dalam sejarah Islam memiliki sejarah semantik yang menarik. Secara literal 'adah berarti kebiasaan, adat, praktek, sementara arti kata 'urf adalah "sesuatu yang telah diketahui". Beberapa ahli menggunakan definisi lughawi ini untuk membedakan antara kedua arti kata tersebut. Mereka berpendapat bahwa 'adah mengandung arti "pengulangan atau praktek yang sudah menjadi kebiasaan, yang dapat digunakan baik untuk kepentingan individu ('adah fardiyyah) maupun kelompok ('adah jama'iyah). Disisi lain, 'urf didefinisikan sebagai "praktek yang berulang-ulang yang dapat diterima oleh seseorang yang memiliki akal sehat". Oleh karenanya, 'urf menurut arti ini lebih merujuk kepada suatu kebiasaan dari sekian banyak orang dalam suatu masyarakat, sementara 'adah lebih berhubungan dengan kebiasaan dari sekelompok kecil orang tertentu. Lihat, Ratno Lukito. 2001. *Islamic Law And Adat Encounter: The Experience of Indonesia*. Jakarta: Logos. hlm. 1. Walaupun kedua istilah tersebut memiliki arti kata yang berbeda, namun sebagian para fuqaha cenderung untuk memahaminya sebagai makna yang sama. Lihat, Wahbah az-Zuhaili, *Usul al-Fiqh...*, II: 828-829.

²¹ Yusuf Qardhawi. 1996. *Keluwesan dan Keluasan Syari'ah Islam Dalam Menghadapi Perubahan Zaman*, terj. Tim Pustaka Firdaus. Jakarta: Pustaka Firdaus. hlm. 30. Pemahaman ini selaras dengan definisi yang diutarakan oleh Wahbah, lihat, Wahbah az-Zuhaili, *Usul al-Fiqh...*, II: 828.

²² Abdul Hamid Hakim. t.t. *as-Sullam*. Jakarta: Sa'adiyah Putra. hlm 61. Asjmun A. Rahman. 1976. *Qa'idah-Qa'idah Fiqih*. Jakarta: Bulan Bintang. hlm. 88.

III. Sejarah Pergulatan antara Hukum Islam dan Budaya

Dalam paradigma sebagian masyarakat, Islam dianggap sebagai agama yang lahir dengan membawa risalah baru. Dalam hal ini, Islam dianggap sebagai sebuah agama yang muncul untuk merubah seluruh sistem kebudayaan, khususnya Arab pra-Islam. Dalam konsep yang ada, masa pra-Islam seringkali dianggap sebagai masa kebodohan (jahiliyyah). Bila jahiliyah terkait dengan sistem etika sosialnya yang tidak manusiawi, mungkin bisa dianggap benar. Akan tetapi bila jahiliyyah ditujukan untuk seluruh sistem budaya yang berkembang di masyarakat Arab, maka hal tersebut tidak bisa dibenarkan. Thaha Husain menolak anggapan bahwa pra-Islam dianggap sebagai masa jahiliyah dengan asumsi, pertama, al-Qur'an menantang bangsa Arab dengan retorika untuk mendatangkan surat yang sepadan dan menyamai al-Qur'an.²³ Tantangan ini tentunya tidak ditujukan kepada orang lemah. Dengan demikian tantangan al-Qur'an mengindikasikan bahwa masyarakat Arab telah berada pada tingkat kemajuan fantastik dalam stilistika, epistemik, dan peradaban, sebagai sebuah sisi yang menjadi tema tantangan al-Qur'an. Kedua, dalam faktanya, Islam banyak mewarisi peninggalan-peninggalan bangsa Arab serta mengadopsi sistem (pranata) yang berkembang dikalangan mereka.²⁴

Dari fakta yang ada, banyak budaya yang ada di masa pra-Islam diadopsi dan dipraktekkan oleh nabi Muhammad. Hal ini mengindikasikan bahwa Islam lahir tidak dalam rangka menghilangkan seluruh kebudayaan yang berkembang dan dijalankan oleh masyarakat Arab pra-Islam. Nabi Muhammad banyak menciptakan aturan-aturan yang melegalkan hukum adat masyarakat Arab, sehingga memberi tempat bagi praktek hukum Adat di dalam sistem hukum Islam.²⁵ Sebagai bukti dari hal tersebut adalah adanya konsep sunah taqriyyah²⁶ Nabi Muhammad. Hal ini mengindikasikan bahwa Nabi tidak melakukan tindakan-tindakan perubahan terhadap hukum yang berlaku di masyarakat Arab, sepanjang hukum tersebut sesuai dengan prinsip-prinsip ajaran fundamental Islam.

Dalam hal ibadah, Islam menjalankan ibadah haji dan umrah sebagaimana telah dipraktekkan dalam masyarakat Arab jauh sebelum Islam datang. Masyarakat Arab menjalankan ritual-ritual tersebut sebagaimana dijalankan oleh umat Islam sekarang ini, yaitu: talbiyyah, ihram, wukuf dan

²³ Q.S. Yunus (10): 38. Q.S. Hud (11): 13.

²⁴ Khalil Abdul Karim. 2003. *Syari'ah Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, terj. Kamran As'ad. Yogyakarta: LKiS. hlm. x-xi.

²⁵ Majid Khadduri. 2002. *Perang dan Damai Dalam Hukum Islam*, terj. Kuswanto. Yogyakarta: Tarawang Press. hlm. 19; Ratno Lukito, *Islamic Law...*, hlm. 4.

²⁶ *Sunah taqriyyah* merupakan legitimasi Nabi terhadap ucapan atau perbuatan sahabat, baik dengan cara diam dan sebagainya. Lebih lanjut lihat, Muhammad 'Ajaj Al-Khatib. 1975. *Usul al-Hadis, 'Ulumuhu wa Mustalahuhu*, cet. ke-3. Damaskus: Dar al-Fikr. hlm. 20; Abdul Wahhab Khalaf. 1978. *'Ilm Usul al-Fiqh*, cet. ke-12. Kuwait: Dar al-Qalam. hlm. 37.

lain sebagainya. Setelah kedatangan Islam, kemudian praktek tersebut diteruskan dengan penggunaan istilah yang sama. Akan tetapi Islam kemudian membersihkan ibadah ini dari perilaku syirik, seperti ungkapan-ungkapan talbiyyah mereka yang masih bernuansa syirik. Di samping itu Islam juga melarang bertawaf secara telanjang.²⁷

Selain dalam hal ibadah, hukum Islam juga mengadopsi budaya yang lain, misalnya sistem qisas dan diyat. Kedua hal tersebut merupakan praktek budaya masyarakat pra-Islam kemudian diadopsi dalam hukum pidana Islam.²⁸ Demikian juga terkait dengan beberapa sistem transaksi yang berkembang di masyarakat pra-Islam juga diadopsi dalam sistem hukum Islam.²⁹

Pada masa sahabat Nabi, hukum-hukum yang dibangun oleh para sahabat juga senantiasa memperhitungkan budaya yang berkembang di masyarakat. Apalagi setelah masa penaklukan dimana kekuasaan dan pengaruh Islam semakin berkembang luas. Khalifah Umar misalnya, mengadopsi sistem diwan dari tradisi masyarakat Persia. Selain itu, Umar juga mengadopsi sistem pelayanan pos yang merupakan tradisi masyarakat Sasanid dan kerajaan Byzantium.³⁰

Dalam pemikiran ulama fiqih, dapat dilihat pengaruh sosial budaya terhadap gagasan-gagasan yang dibangunnya. Abu Hanifah memasukkan adat sebagai salah satu prinsip istihsan-nya. Dalam ijtihadnya, Abu Hanifah memanfaatkan adat istiadat dan kebiasaan-kebiasaan sosial yang beragam dari masyarakat sebagai sumber hukum sekunder sepanjang hal tersebut tidak berlawanan dengan nass maupun spirit syari'ah.³¹ Demikian juga dengan Imam Malik yang mendudukan adat masyarakat Madinah sebagai bagian penting dalam teori hukumnya.³²

²⁷ Khalil Abdul Karim, *Syari'ah Sejarah...*, hlm. 7-8.

²⁸ Ratno Lukito, *Islamic Law...*, hlm. 5-6.

²⁹ *Ibid.*, 8-9. lebih lanjut mengenai bentuk-bentuk budaya masyarakat pra-Islam yang kemudian di adopsi ke dalam Islam, lihat, Khalil Abdul Karim, *Syari'ah Sejarah...*, hlm. 3-135.

³⁰ Ratno Lukito, *Islamic Law...*, hlm. 11.

³¹ Abu Ameenah Bilal Philips, *Asal-Usul...*, hlm. 99; Ratno Lukito, *Islamic Law...*, hlm. 21. Salah satu faktanya adalah pendapat Abu Hanifah yang menganggap bahwa kedua telapak kaki bukanlah termasuk dalam kategori aurat. Ia beralasan bahwa kedua telapak kaki lebih menyulitkan untuk ditutupi daripada kedua telapak tangan, khususnya bagi perempuan-perempuan miskin di pedesaan yang (saat itu) seringkali berjalan (tanpa alas kaki) untuk memenuhi kebutuhan mereka. Lihat, Ibn Rusyd. 1992. *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid*. Beirut: Dar al-Fikr. I: 83; Quraish Shihab. 2000. *Wawasan al-Qur'an Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, cet. ke-11. Bandung: Mizan. hlm. 176.

³² Ratno Lukito, *Islamic Law...*, hlm. 21. Secara logis, Imam Malik berpandangan bahwa karena sebagian besar masyarakat Madinah merupakan keturunan langsung sahabat, dan Madinah merupakan tempat Rasulullah menghabiskan sepuluh tahun terakhir kehidupannya, maka praktek (adat) yang dilakukan pasti diperbolehkan, jika tidak malah dianjurkan oleh Rasulullah. Lihat, Abu Ameenah Bilal Philips, *Asal-Usul...*, hlm. 97.

Salah satu hal penting untuk menjelaskan pengaruh sosial budaya dalam konstruk pemikiran hukum Islam adalah terkait dengan fenomena Imam Syafi'i.³³ Sejarah hidupnya menunjukkan bahwa pemikirannya sangat dipengaruhi oleh masyarakat sekitar. Dengan kata lain, keadaan sosial masyarakat dan keadaan zamannya amat mempengaruhi Imam Syafi'i dalam membentuk pemikiran hukumnya. Fakta yang paling nyata dari hal tersebut adalah munculnya apa yang disebut dengan qaul qadim dan qaul jadid dalam spektrum pemikiran Imam Syafi'i. Qaul qadim dan qaul jadid membuktikan fleksibilitas fiqh dan adanya ruang gerak dinamis bagi kehidupan, perkembangan dan pembaharuan. Menurut Ali Sayis, lahirnya madzhab jadid merupakan dampak dari perkembangan baru yang dialaminya, dari penemuan hadis, pandangan dan kondisi sosial baru yang tidak ditemuinya di Hijaz dan Irak.³⁴

IV. Mencari Hukum Islam Khas Indonesia

Dalam sejarah Islam di Indonesia, gagasan purifikasi pernah menjadi agenda penting dari kelompok Islam modernis. Gerakan ini memfokuskan untuk menghilangkan seluruh budaya masyarakat yang dianggap mengandung unsur takhayul, bid'ah dan khurafat. Model purifikasi ini berusaha untuk melenyapkan keberadaan budaya lokal yang sudah turun-temurun yang tidak sesuai dengan ajaran Islam.³⁵ Akan tetapi, titik tolak dari apa yang dinamakan ajaran Islam dikembalikan pada konsep yang ada pada zaman Nabi. Hal ini kemudian berimplikasi pada pelenyapan seluruh tradisi masyarakat Indonesia dan pengukuhan tradisi Arab yang dianggap sebagai tradisi Islam.

Gagasan tersebut pada masa sekarang kembali muncul dari gerakan fundamentalis yang tumbuh subur di Indonesia. Mereka berusaha menerapkan syari'ah Islam dan ajaran Islam secara kaffah. Sebagaimana para pendahulunya, titik tolak dari apa yang disebut ajaran Islam, dikembalikan pada konsep yang ada pada zaman Nabi. Fenomena ini menumbuhkan berbagai implikasi dari perilaku mereka dalam bermasyarakat. Dalam hal busana misalnya, mereka berusaha mencontoh Nabi dengan menggunakan jubah ala Arab. Kemudian mereka juga memelihara jenggot, bercadar, menggunakan terma-terma Arab sebagai pengganti dari terma lokal dan lain sebagainya.

Dengan munculnya fenomena ini, tentunya eksistensi budaya lokal

³³ Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang...*, hlm. 107.

³⁴ Menurut sejarah, madzhab *qadim* dibangun di Irak, sedangkan madzhab *jadid* adalah pendapatnya selama berdiam di Mesir. Lihat, Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqih...*, hlm. 107.

³⁵ Imron Nasri (ed.). 2005. *Pluralisme dan Liberalisme Pergolakan Pemikiran Anak Muda Muhammadiyah*. Yogyakarta: Citra Karsa Mandiri. hlm. 162-163.

menjadi terpinggirkan. Gerakan modernisme berusaha menghilangkan budaya slametan, musik gamelan dan banyak tradisi lokal yang dianggap berbau Hindu dan kejawaan. Gerakan Islam fundamentalis berusaha menghilangkan seluruh budaya lokal dan menggantinya dengan sistem ajaran Islam model Arab masa Nabi.

Munculnya fenomena di atas memunculkan kegelisahan dari beberapa pemikir di Indonesia. Gagasan-gagasan untuk membentuk karakter hukum Islam yang bersifat lokal terdapat dalam pemikiran para intelektual muslim. Hasbi as-Shiddiqy misalnya yang pernah mencoba mengintrodusir gagasan fiqh Indonesia-nya. Dalam hal ini Hasbi terpengaruh oleh adanya konsep fiqh Hijaz, fiqh Mesir dan fiqh-fiqh lokal lainnya yang muncul di beberapa negara muslim. Keprihatinan Hasbi juga terkait dengan ketidakmampuan ulama Indonesia untuk berjihad sesuai dengan kepribadian Indonesia, sehingga seringkali mengaplikasikan fiqh Mesir atau fiqh Hijaz dimasyarakat atas dasar taklid.³⁶ Lebih lanjut, dengan kelemahan ulama Indonesia yang tidak mampu melahirkan fiqh yang berkepribadian Indonesia dan menyadari ketidakmungkinan akan munculnya pemikiran progresif dari kalangan ulama konservatif, Hasbi kemudian mengajak elemen Perguruan Tinggi Indonesia untuk mencetak kader-kader mujtahid yang akan meneruskan proyek fiqh Indonesia.³⁷

Salah satu yang menarik untuk dicermati, bahwa untuk membentuk fiqh Indonesia, Hasbi menekankan pentingnya kesadaran dan kearifan untuk melakukan refleksi historis atas pemikiran hukum Islam pada masa awal perkembangannya. Perspektif ini mengajarkan bahwa hukum Islam baru bisa berjalan dengan baik jika ia sesuai dengan kesadaran hukum masyarakat, yakni hukum yang dibentuk oleh kesadaran lingkungan, atau dengan kebudayaan dan tradisi setempat. Dalam hal inilah Hasbi mengkonsepsikan bahwa mempertimbangkan kehadiran tradisi (adat, 'urf) setempat sebagai acuan pembentukan sebuah format hukum Islam baru menjadi satu keniscayaan.³⁸ Konsepsi ini dilandasi oleh pemikiran egalitarianisme Islam yang berkonsekuensi bahwa semua 'urf³⁹ dalam masyarakat dapat dijadikan sumber hukum. Dengan demikian hal ini menafikan 'urf dari masyarakat Arab saja yang bisa menjadikan podasi dalam perumusan hukum. Bagi Hasbi, semua 'urf selama tidak bertentangan dengan prinsip ajaran Islam dan dalam batas-batas tertentu dapat diterima sebagai sumber hukum Islam.

³⁶ Hasbi Ash-Shiddiqy. 1966. *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman*. Jakarta: Bulan Bintang. hlm. 43.

³⁷ Mahsun Fuad. 2005. *Hukum Islam Indonesia Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*. Yogyakarta: LKiS. hlm. 67.

³⁸ Hasbi Ash-Shiddiqy, *Syariat Islam...*, hlm. 42.

³⁹ Menurut Hasbi, 'urf merupakan adat kebiasaan yang dipandang baik oleh akal dan diterima oleh tabiat manusia yang sejahtera. Lihat, Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia...*, hlm. 122.

Selain itu, Abdurrahman Wahid juga mengkonsepkan adanya pribumisasi Islam. Pribumisasi Islam dimaknai sebagai upaya untuk mengokohkan kembali akar budaya kita, dengan tetap berusaha menciptakan masyarakat yang taat beragama.⁴⁰ Dalam pemikirannya, Wahid mencoba memposisikan Islam dan budaya lain dalam posisi dialogis. Dalam hal ini Abdurrahman Wahid menyatakan:

“...antara Islam dan paham pemikiran lain atau budaya lain berlangsung proses saling mengambil dan saling belajar. Konsekwensi logis dari keterbukaan seperti ini adalah keharusan untuk mendudukan Islam hanya sebagai faktor penghubung antara berbagai budaya lokal. Dalam melayani semua budaya lokal itu (akan) menumbuhkan universalitas pandangan baru tanpa tercabut dari akar kesejarahan masing-masing.”⁴¹

Dengan dasar demikian, Abdurrahman Wahid menolak gerakan “Islamisasi”, “Arabisasi” atau “formalisasi ajaran Islam dalam ranah budaya”. Sejak awal, Abdurrahman tidak menjadikan Islam sebagai alternatif. Konsekwensinya, segenap ajaran agama yang telah diserap oleh kultur lokal tetap dipertahankan dalam bingkai lokalitas tersebut. Pada level ini, ia tidak setuju dengan pergantian sejumlah kosakata ke dalam bahasa Arab, seperti ulang tahun diganti dengan ‘milad’, ‘selamat pagi diganti dengan ‘assalamu’alaikum’, ‘teman atau sahabat’ diganti dengan ‘ikhwan’, ‘sembayang’ diganti dengan ‘shalat’, dan sebagainya. Proses yang terakhir ini disebutnya ‘Islamisasi’ dan ‘Arabisasi’.⁴²

Dari kedua gagasan tersebut, paling tidak dapat ditarik dua paradigma penting hukum Islam yang harus diambil dalam proses membentuk hukum Islam khas Indonesia, yaitu: Pertama, Kontekstual. Yakni Islam dipahami sebagai ajaran yang terkait dengan dimensi zaman dan tempat. Konsekwensinya, perubahan zaman dan tempat menjadi meniscayakan untuk melakukan penafsiran dan ijtihad. Dengan kemampuan melakukan adaptasi inilah sesungguhnya Islam bisa benar-benar salih li kulli zaman wa makan.

Kedua, menghargai tradisi lokal. Karakter ini dibangun dari kenyataan sejarah bahwa Islam tidak dapat dilepaskan dari tradisi masyarakat pra-Islam. Bahkan dalam faktanya, Islam telah mengadopsi tradisi-tradisi lokal yang berkembang di masyarakat Arab. Dengan demikian, Islam memposisikan tradisi lokal bukan dalam posisi obyek yang harus ditaklukan, tetapi Islam memposisikannya dalam dimensi dialogis.

⁴⁰ Abdurrahman Wahid. 1989. “Pribumisasi Islam” dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun’im Saleh (ed.), *Islam Menatap Masa Depan*. Jakarta: P3M. hlm. 96.

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 92.

⁴² Ahmad Baso. 2006. *NU Studies, Pergolakan Pemikiran Antara Fundamentalisme Islam Dan Fundamentalisme Neo-Liberal*. Jakarta: Erlangga. hlm 283.

Kedua hal tersebut, dalam kenyataannya seringkali dilupakan. Implikasinya, hukum Islam masa nabi Muhammad dipahami sebagai konstruksi hukum yang datang dari langit dan terlepas dari konteks sosio-kultural yang ada di masyarakat Arab. Bahkan lebih dari itu, hukum Islam zaman Nabi dipahami sebagai citra ideal yang harus diaplikasikan di seluruh kondisi zaman dan tempat.

Sebagai misal adalah terkait dengan jilbab⁴³ di Indonesia. Dalam penggunaannya, apa yang dimaksud dengan jilbab seringkali dipahami sebagai apa yang digunakan oleh masyarakat Arab. Hal ini tentunya kurang tepat karena jilbab bagi masyarakat Indonesia seharusnya disesuaikan dengan kondisi, situasi dan budaya Indonesia. Setiap daerah di Indonesia mempunyai kebiasaan yang berbeda dalam berpakaian. Di samping itu, mereka juga mempunyai pakaian tradisional tersendiri, seperti kebaya yang banyak digunakan oleh masyarakat Jawa dan baju kurung yang ada di Minang. Kalau dilihat, karakter pakaian tersebut hampir mirip dengan 'jilbab' gaya Arab. Bedanya hanya berkaitan dengan masalah penutup kepala. Hal ini dapat dimengerti, berkaitan dengan karakter masyarakat Indonesia yang memandang daerah kepala sebagai bagian yang 'biasa nampak'. Hal tersebut tentunya sangat berlainan dengan keadaan di daerah lain, khususnya Jazirah Arab. Perbedaan inilah yang seharusnya menjadikan dasar untuk merumuskan hukum, sesuai dengan kaidah "al-hukm yadur ma'al 'illat wujudan wa 'adaman".

V. Penutup

Fakta menjelaskan bahwa banyak budaya yang ada di masa pra-Islam diadopsi dan dipraktekkan oleh nabi Muhammad. Hal ini mengindikasikan bahwa Islam lahir tidak dalam rangka menghilangkan seluruh kebudayaan yang berkembang dan dijalankan oleh masyarakat Arab pra-Islam. Nabi Muhammad banyak menciptakan aturan-aturan yang melegalkan hukum adat masyarakat Arab, sehingga memberi tempat bagi praktek hukum Adat di dalam sistem hukum Islam. Signifikansi peran budaya dalam hukum Islam kemudian diteruskan oleh para penerusnya. Para sahabat mengadopsi beberapa budaya masyarakat hasil ekspansinya, demikian juga dengan para imam madzhab yang juga memposisikan budaya lokal daerahnya sebagai salah satu faktor penting dalam teori hukumnya. Dengan demikian, budaya memiliki posisi yang penting dalam sejarah hukum Islam.

⁴³ Jilbab merupakan salah satu isu penting yang menimbulkan polemik pada masa kontemporer. Lebih lanjut mengenai kajian tentang jilbab, lihat, Fadwa El Guindi. 2003. *Jilbab, Antara Kesalehan, Kesopanan dan Perlawanan*, terj. Mujiburrahman. Jakarta: Serambi, 2003; Muhammad Syahrur. 2000. *Nahwa Usul Jadidah li al-Fiqh al-Islami*. Damaskus: al-Ahaly, 2000, khususnya bab ke-6; Muhammad Sa'id al-'Ashmawi. 2002. *Haqiqat al-Hijab wa Hujjiyyah al-Hadits*. Kairo: al-Kitab al-Dhahabi.

Hal tersebut tersebut juga membuktikan bahwa budaya yang berkembang dalam masyarakat tidak harus tunduk dalam ekspresi hukum Islam (corak Arab), melainkan hukum Islam haruslah melakukan proses mutasi untuk beradaptasi di bawah naungan budaya yang hidup di masyarakat sepanjang budaya tersebut tidak bertentangan dengan ajaran fundamental dan spirit Islam.

Dalam konteks Indonesia, perumusan hukum Islam khas Indonesia menjadi penting. Paling tidak ada dua gagasan yang pernah muncul dalam upaya ini, yaitu gagasan “fiqh Indonesia” Hasbi dan “pribumisasi Islam” Abdurrahman Wahid. Dari kedua gagasan ini dapat ditarik paling tidak dua paradigma penting dalam upaya pribumisasi hukum Islam, yaitu: Pertama, Kontekstual. Yakni hukum Islam dipahami sebagai ajaran yang terkait dengan dimensi zaman dan tempat. Perubahan zaman dan tempat menjadi meniscayakan untuk melakukan penafsiran dan ijtihad. Dengan kemampuan melakukan adaptasi inilah sesungguhnya Islam bisa benar-benar salih li kulli zaman wa makan. Kedua, menghargai tradisi lokal. Dalam hal ini hukum Islam harus memosisikan tradisi lokal bukan dalam posisi obyek yang harus ditaklukkan, tetapi hukum Islam memosisikannya dalam dimensi dialogis. Dengan kedua paradigma ini, maka pribumisasi hukum Islam akan menjadi lebih jelas. Dengan demikian munculnya perda syari’ah yang sekarang ini marak haruslah menjadi momen positif untuk mengangkat budaya lokal, bukan malah menghancurkannya dengan pemaksaan konsep hukum yang tidak sesuai dengan kepribadian masyarakat.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Amidi. 1347 H. *al- Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Kairo: Muhammad Ali Shabih.
- al-‘Ashmawi. 2002. Muhammad Sa’id, *Haqiqat al-Hijab wa Hujjiyyah al-Hadits*, Kairo: al-Kitab al-Dhahabi.
- Azizy, Qadri. 2003. *Reformasi Bermazhab: Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Sesuai Sainifik-Modern*, Jakarta: Teraju.
- Azizy, Qadri. 2002. *Eklektisisme hukum Nasional Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, Yogyakarta: Gama Media.
- Baso, Ahmad. 2006. *NU Studies, Pergolakan Pemikiran Antara Fundamentalisme Islam Dan Fundamentalisme Neo-Liberal*, Jakarta: Erlangga.
- Berger, Peter L. 1994. *Langit Suci Agama Sebagai Realitas Sosial*, terj. Hartono, Jakarta: LP3ES.
- Fuad, Mahsun. 2005. *Hukum Islam Indonesia Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, Yogyakarta: LKiS.

- Guindi, Fadwa El. 2003. *Jilbab, Antara Kesalehan, Kesopanan dan Perlawanan*, terj. Mujiburrahman, Jakarta: Serambi.
- Hakim, Abdul Hamid. t.t. *as-Sullam*, Jakarta: Sa'adiyah Putra.
- Karim, Khalil Abdul. 2003. *Syari'ah Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, terj. Kamran As'ad, Yogyakarta: LKiS.
- Khadduri, Majid. 2002. *Perang dan Damai Dalam Hukum Islam*, terj. Kuswanto, Yogyakarta: Tarawang Press.
- Khalaf, Abdul Wahhab, *'Ilm Usul al-Fiqh*, cet. ke-12, Kuwait: Dar al-Qalam, 1978.
- Al-Khatib, Muhammad 'Ajaj. 1975. *Usul al-Hadis, 'Ulumuhu wa Mustalahuhu*, cet. ke-3, Damaskus: Dar al-Fikr.
- Koentjaraningrat. 1974. *Kebudayaan, Mentalitet dan Pembangunan*, Jakarta: Gramedia.
- Lukito, Ratno. 2001. *Islamic Law And Adat Encounter: The Experience of Indonesia*, Jakarta: Logos.
- Minhaji, Akh. 2001. *Ahmad Hasan and Islamic Legal Reform in Indonesia (1887-1958)*, Yogyakarta: Karunia Kalam Semesta.
- Mudzhar, Atho. 2000. "Studi Hukum Islam Dengan Pendekatan Sosiologi" dalam M. Amin Abdullah dkk (ed.), *Antologi Studi Islam Teori dan Metodologi*, Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press.
- Mudzhar, Atho. 1998. *Membaca Gelombang Ijtihad, Antara Tradisi dan Liberasi*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press.
- Najitama, Fikria. 2006. "Jilbab dalam Islam" dalam *Rindang* No. 01, TH. XXXII Agustus 2006.
- Nasri, Imron (ed.), *Pluralisme dan Liberalisme Pergolakan Pemikiran Anak Muda Muhammadiyah*, Yogyakarta: Citra Karsa Mandiri, 2005.
- Northcott, Michael S. 1999. "Pendekatan Sosiologis" dalam Peter Connolly (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. Imam Khoiri, Yogyakarta: LKiS.
- Novriantoni. 2007. "Kasus Jilbab Padang dan 'Fasisme Kaum Moralis'" dalam <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&mode=print&id=827>, akses 13 Februari 2007.
- Philips, Abu Ameenah Bilal. 2005. *Asal-Usul dan Perkembangan Fiqh: Analisis Historis Atas Mazhab, Doktrin dan Kontribusi*, terj. M. Fauzi Arifin, Bandung: Nuansa.
- Qardhawi, Yusuf. 1996. *Keluwes dan Keluasan Syari'ah Islam dalam Menghadapi Perubahan Zaman*, terj. Tim Pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus.
- al-Qurtuby, Sumanto. 2005. *Lubang Hitam Agama, Mengkritik Fundamentalisme Agama, Menggugat Islam Tunggal*, Yogyakarta: RumahKata.

- Rahman, Asjmuni A. 1976. *Qa'idah-Qa'idah Fiqih*, Jakarta: Bulan Bintang.
- Rahman, Fazlur. 1997. *Islam*, terj. Ahsin Mohammad, Bandung: Pustaka.
- Rusyd, Ibn. 1992. *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid*, Beirut: Dar al-Fikr.
- Schacht, Josept. 2003. *Pengantar Hukum Islam*, terj. Joko Supomo, Yogyakarta: Islamika.
- Shiddiqi, Nourouzzaman. 1997. *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ash-Shiddiqy, Hasbi. 1996. *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman*, Jakarta: Bulan Bintang.
- Shihab, Quraish. 2000. *Wawasan al-Qur'an Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, cet. ke-11, Bandung: Mizan.
- Sirry, Mun'im A. 1996. *Sejarah Fiqih Islam; Sebuah Pengantar*, Surabaya: Risalah Gusti.
- Sobary, Mohammad. 2004. *Kang Sejo Melihat Tuhan*, Jakarta: Gramedia.
- Storey, John. 2004. *Teori Budaya dan Budaya Pop, Memetakan Lanskap Konseptual Cultural Studies*, terj. Elli el Fajri, Yogyakarta: Qalam.
- Syahrur, Muhammad. 2000. *Nahwa Usul Jadidah li al-Fiqh al-Islami*, Damaskus: al-Ahaly.
- Wahid, Abdurrahman. 1989. "Pribumisasi Islam" dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (ed.), *Islam Menatap Masa Depan*, Jakarta: P3M.
- az-Zuhaili, Wahbah. 1996. *Usul al-Fiqh al-Islami*, Damaskus: Dar al-Fikr.