

Hukum Keluarga Islam ala Negara: Penafsiran dan Debat atas Dasar Hukum Kompilasi Hukum Islam di Kalangan Otoritas Agama dan Ahli Hukum

Euis Nurlaelawati

*Fakultas Syari'ah dan Hukum
Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta
Email: enurlaelawati@hotmail.com*

Abstract: This article explores the reaction to and criticism of the reform aspects introduced in the *kompilasi* which have arisen among Indonesian Muslim, the ulama of two biggest Muslim organizations in particular and the legal apparatus and scholars. It addresses the issue by looking at specific questions relating to the rationales of the reforms. Deploying socio-historical legal approach, it displays the reform aspects, the arguments and the tendency in their criticism and debate, as well as the key concepts and interpretations of Islam they have used. It argues that these 'ulama have distinct and different ways of looking at the reforms, which is intersected with the general attitude of these two organizations in deducting the laws of Islam. This article stresses that the reforms have always not been accepted in their whole by Muslim society and that the Islamic rationales of the reforms have often been deemed inappropriate, demonstrating in this sense the harsh debate between the use of *fiqh* and *Qur'an* and between the use of Islamic classical law and the incorporation of *adat* law as their sources and bases. Further it shows that, although the proposal of reforms was proclaimed to be based on the societal growing needs and demands, they remained to be objects of criticism and debates from such certain groups of Muslims and legal apparatus who argued to also base their criticism on the needs of society.

Abstrak: Tulisan ini mengkaji reaksi dan kritik terhadap aspek-aspek reformasi yang diperkenalkan dalam *Kompilasi* yang muncul di kalangan masyarakat Indonesia, para'ulama yang tergabung dalam organisasi masyarakat Islam secara khusus, para penegak dan ahli hukum. Tulisan ini mengupas dan mengamati pertanyaan-pertanyaan yang secara khusus berkaitan dengan dasar-dasar hukum dari pembaruan yang telah ditawarkan. Mempergunakan pendekatan sejarah sosial, tulisan ini menyajikan argumen-argumen dan kecenderungan pemahaman dalam kritikan mereka, konsep-konsep kunci dan penafsiran-penafsiran Islam yang mereka gunakan yang sangat dipengaruhi oleh pemahaman dan karakter kelompok mereka masing-masing dan menemukan bahwa para ulama dari kedua kelompok organisasi Islam yang dikaji mempunyai kecenderungan berbeda dalam menilai pembaharuan dan dasar hukumnya, yang secara jelas berkaitan erat dengan cara mereka

secara umum melakukan penafsiran dan pengambilan hukum Islam. Tulisan ini juga menegaskan bahwa pembaharuan belum diterima sepenuhnya oleh Masyarakat Muslim secara umum dan bahwa dasar hukum Islam dari pembaharuan hukum keluarga dianggap belum memadai, memperlihatkan debat atau perbenturan antara rujukan fikih dan Qur'an serta hukum Islam dan hukum adat. Lebih dari itu, tulisan ini menunjukkan bahwa pembaharuan, meskipun diklaim dilakukan sesuai dengan perkembangan dan kebutuhan masyarakat, memang tak bisa lepas dari kritikan dan reaksi dari kalangan-kalangan ulama tertentu dan para penegak yang juga mendasarkan kritiknya pada kebutuhan dan perkembangan masyarakat.

Kata kunci: *hukum keluarga Islam, negara, fikih, ulama, hakim, pengadilan agama, dasar hukum*

Pendahuluan

Sebagai hukum Islam ala negara yang dijadikan rujukan hukum Masyarakat Muslim dan hakim-hakim di Pengadilan Agama, *Kompilasi Hukum Islam*, seterusnya disebut *kompilasi*, menawarkan sejumlah gagasan reformis. *Kompilasi* merupakan rujukan materiil bagi hakim-hakim peradilan agama dan memuat tiga bidang hukum Islam, perkawinan, kewarisan dan perwakafan yang disusun dalam tiga buku, 5 bab, dan 229 pasal. Banyak kalangan termasuk ahli hukum Islam dan hakim Pengadilan Agama di Indonesia merasa puas dengan isi kompilasi, tetapi sebagian lainnya menganggap bahwa aturan reformis Kompilasi menimbulkan kerancuan dalam kaitanya dengan dasar hukumnya.

Perdebatan tentang dan penolakan terhadap sebagian ketentuannya tak pelak terjadi di antara mereka. Bahkan sebagian ulama yang terlibat dalam pembuatan *Kompilasi* secara jelas mengungkapkan ketidaksetujuannya terhadap beberapa aturan karena keputusan akhir berada di tangan panitia proyek, yang sebagian besar adalah agen pemerintah. Mereka mengungkapkan bahwa para pihak yang menghadiri seminar tidak diberi kesempatan yang cukup untuk mempelajari draft *kompilasi* dan untuk memberikan komentar-komentar kritis mereka dalam forum itu. Bagi mereka, ini menandakan bahwa suara ulama tidak sepenuhnya dipertimbangkan. Sejumlah ulama bahkan mengatakan bahwa sejumlah aturan yang dimasukkan dalam *Kompilasi* bertentangan dengan syariah, terlalu mengandalkan fikih dan memprioritaskan tradisi lokal, yang dasar hukum Islamnya masih diperdebatkan.

Meskipun *Kompilasi* dengan segala unsur dan proses pembentukannya telah dinyatakan sebagai produk konsensus ulama Indonesia, kontroversi mengenai nyatanya bukan berarti tidak ada. Debat terkait dengan alasan hukum terjadi, khususnya dalam kaitannya dengan aspek-aspek pembaruan yang diperkenalkan, yang mengakomodir, seperti telah disebut, adat, kepentingan negara dan kepentingan kaum wanita. Beberapa ahli hukum dan sarjana Muslim serta ulama memang merasa puas dengan poin-poin yang dikemukakan dan dicantumkan dalam kompilasi. Namun sekelompok hukum Islam lainnya menentang apa yang ditawarkan kompilasi, berdalih bahwa poin-poin itu kurang memiliki dasar hukum Islam dan secara jelas dianggap telah melenceng dari doktrin-doktrin hukum Islam tradisional yang sudah mapan. Perdebatan juga terjadi pada masalah penggunaan kalimat dalam teks *Kompilasi*, dimana beberapa pasalnya menawarkan pembaharuan tetapi dianggap tidak mempunyai dasar hukum Islam yang kuat dan cenderung menekankan pada akomodasi adat semata.

Telah banyak sekali kajian yang memfokuskan pada *Kompilasi* sebagai hukum Islam ala negara, terutama terkait dengan penerapan aturan-aturannya oleh penegak hukum dan masyarakat Muslim. Namun, masih sangat sedikit kajian yang memfokuskan kepada debat wacana di kalangan para ulama dan penegak hukum di Indonesia terhadap produk hukum negara secara mendalam. Beberapa kajian terkait isu ini memang telah dilakukan tetapi kajian yang ada tersebut mengurai secara parsial dan sekilas saja kritik dan debat para ulama terkait dengan hukum Islam yang ditawarkan dan tafsirkan oleh negara. Penelitian yang dilakukan oleh Mukti Arto, misalnya, mengkaji tentang kerancuan aturan alasan-alasan perceraian, yang menurutnya telah menyebabkan penafsiran yang beragam di kalangan para hakim.¹

Penelitian lain terkait dengan isu perdebatan ini dilakukan oleh Minhajul Falah yang menelisik aturan kewarisan yang ditawarkan Kompilasi dan ditandingkan dengan aturan kewarisan dalam fikih klasik, dimana ia menemukan bahwa kerancuan dan ketidakrelevanan satu aturan dengan aturan kewarisan lainnya dan kekacauan dalam penerapannya.² Selain itu, terdapat tulisan yang disajikan oleh El Yasa Abu Bakar dimana ia mendiskusikan terkait dengan perdebatan para

¹ Mukti Arto, *Praktek Perkara Perdata pada Pengadilan Agama*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

² Minhajul Falah, "Perbandingan Hukum Kewarisan antara KHI dan Fiqh Mazhab Empat dalam Ketentuan Ahli Waris Beserta Bahagiannya", *Laporan Penelitian*, Fakultas Syari'ah dan Hukum, IAIN, Jakarta, 1993.

pakar bahasa terkait dengan dasar hukum pasal kewarisan, ahli waris pengganti khususnya.³

Tulisan ini mengkaji reaksi dan kritik terhadap aspek-aspek reformasi yang diperkenalkan dalam *Kompilasi* yang muncul di kalangan masyarakat Indonesia, para 'ulama yang tergabung dalam organisasi masyarakat Islam secara khusus, para penegak dan ahli hukum. Tulisan ini mengurai masalah tersebut dengan mengamati pertanyaan-pertanyaan yang secara khusus berkaitan dengan pembaruan. Setelah memperlihatkan aspek-aspek pembaruan, tulisan menyajikan argumen-argumen dan kecenderungan pemahaman dalam kritikan mereka, serta konsep-konsep kunci dan penafsiran-penafsiran Islam yang mereka gunakan. Mengingat pembedaan antara kelompok Muslim Indonesia tradisional dan modernis, pembahasan akan dipusatkan pada dua organisasi Muslim terbesar, NU dan Muhammadiyah, yang mewakili masing-masing kelompok.

Selain itu, tulisan ini juga akan mengurai debat yang terjadi di kalangan ahli hukum Islam terkait dengan masuknya adat dalam kompilasi. Masalah darft hukum dan diksi yang dipakai dalam kompilasi akan juga dikaji untuk melihat penafsiran yang muncul di kalangan para ahli hukum Islam dan praktisi hukum, yakni para hakim Pengadilan Agama. Tulisan ini diharapkan dapat memberikan gambaran kunci perdebatan yang selama ini berlangsung dan memberikan masukan pada proses pengembangan hukum keluarga Islam ke depan terutama terkait dengan penyediaan dasar hukum dan perumusannya secara bahasa.

Tulisan ini didasarkan pada data yang diperoleh penulis melalui wawancara dengan para ulama terkait dan kajian teks dokumen yang dilakukan di dua periode, periode 2004-2005, dimana saya menyelesaikan penulisan disertasi⁴ dan di 2014. Data yang diperoleh di kedua periode penelitian saling melengkapi dan data tersebut dikonfirmasi melalui bacaan penulis terkait isu yang sama di beberapa tulisan para 'ulama terkait dan pandangan hukum mereka yang tertuang dalam fatwa-fatwa mereka. Mendasarkan pada kedua bentuk data, dari hasil wawancara dan bacaan di beberapa tulisan, kajian ini menekankan

³ El Yasa Abu Bakar, *Ahli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fiqh Madzhab*, Jakarta: INIS, 1998.

⁴ Untuk itu, beberapa data dan informasi sudah dipaparkan di dalam disertasi penulis yang kemudian dijadikan buku, *Modernization, Tradition, and Identity: Kompilasi Hukum Islam and Legal Practices of the Indonesian Religious Courts*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.

pada aspek sosiologi hukum dan sejarah perkembangan hukum itu sendiri.

Unsur-unsur Pembaharuan: *Triangular Model*

Sebelum masuk ke dalam perdebatan, isu-isu yang diperdebatkan dan argumen perdebatan yang ditawarkan masing-masing pihak, kajian ini akan mengurai unsur-unsur pembaharuan hukum Islam; bagaimana adat dan negara memberi sumbangan atau warna dalam menentukan bentuk *Kompilasi*. Menurut sejumlah sarjana, adat dan negara adalah aspek paling penting untuk dipertimbangkan dalam menilai dinamika hukum Islam di Indonesia.⁵

Meski secara umum, *Kompilasi* merujuk pada doktrin-doktrin Islam klasik, khususnya doktrin kitab-kitab fikih Syafi'i, ia memperkenalkan sejumlah aspek pembaruan. Aspek-aspek ini mencakup masuknya adat-istiadat setempat, kepentingan negara dan kecenderungan baru yang menjadi wacana Islam Indonesia. Dengan demikian, dalam *Kompilasi* telah dilakukan upaya untuk mengakomodasi doktrin hukum Islam klasik, kepentingan negara dan tradisi setempat atau adat. Tidak bisa disangsikan, para pembuat draf *Kompilasi* menyadari bahwa keragaman norma hukum tidak bisa diabaikan. Dengan mengakomodasi adat setempat memberi negara tempat, dan memperhatikan masalah-masalah baru seperti gender, mereka jelas berusaha menunjukkan bahwa elemen-elemen ini bisa diintegrasikan ke dalam praktik hukum Islam dan tidak berdiri terpisah satu sama lain.

Apa yang telah mereka lakukan sebenarnya sesuai dengan apa yang diamati para sosiolog dan antropolog dalam kaitannya dengan keragaman norma-norma dalam penerapan hukum Islam. Mengacu kepada Maroko, misalnya, Léon Buskens memetakan hubungan antara syariah, hukum negara, dan adat setempat, yang dia jadikan basis bagi teori “model segitiga” (*triangular model*). Dengan membangun model semacam ini, dia ingin menunjukkan bahwa selain syariah, norma-norma yang terkait dengan hukum negara dan adat-istiadat setempat sangat penting untuk studi apa pun untuk memahami keragaman norma yang menata perilaku umat Islam.⁶ Sejalan dengan apa yang

⁵ Lihat M.B. Hooker, “The State and Syari’ah in Indonesia 1945-1995”, dalam Timothy Lindsey (ed.), *Indonesia, Law and Society* (Melbourne: the Federation Press, 1998), hlm. 107-108.

⁶ Léon Buskens, “An Islamic Triangle: Changing Relationship between Shari’ah, State Law, and Local Customs”, *ISIM Newsletter* 5 (2000), hlm. 8.

digagas Buskens, John R. Bowen menekankan percampuran norma dalam penerapan hukum Islam di dunia Islam. Mengacu kepada kasus keluarga Islam di Prancis dan Indonesia, misalnya, dia menunjukkan bahwa adat telah banyak membentuk aturan-aturan yang menata kehidupan umat Islam.⁷ Hooker dalam artikelnya menegaskan adanya elemen penting yang masuk dalam kompilasi. Ia mengungkapkan keterlibatan negara merupakan unsur penting yang masuk dalam kompilasi.⁸ Terkait dengan masuknya adat, Ratno Lukito mengurai beberapa aturan yang menurutnya kental dengan pemeliharaan praktek lokal atau harmonisasi hukum Islam dengan praktek-praktek lokal Indonesia.⁹

Nyatanya Kompilasi memang telah menagkomodir praktek-praktek lokal serta dapat dilihat dalam aturan-aturannya terkait dengan harta bersama dan pengangkatan anak dan hak-hak pihak terkait atas bagian wasiat dari harta peninggalan anak angkat dan atau orang tua angkat. Kepentingan negara dalam mengatur kehidupan warga negaranya dapat dengan jelas dilihat dari beberapa aturan terkait pernikahan, perceraian dan poligami yang sejalan dengan kepentingan pemenuhan tuntutan para kaum wanita. Berpadu dengan doktrin Islam, kedua unsur tersebut diramu dan disajikan dalam beberapa aturan yang kemudian dilegitimasi sebagai hukum Islam yang diterapkan bagi masyarakat Muslim di Indonesia.

Suara Tokoh Organisasi Islam: Fiqh atau Teks Al-Quran

Pada tahun 1973, dalam sebuah koran terbitan Muhammadiyah, salah satu organisasi Masyarakat terbesar di Indonesia, yaitu *Suara Muhammadiyah*, terdapat beberapa tulisan yang menampilkan pemikiran dan pandangan para penggiat Muhammadiyah terkait draft UU Perkawinan. Tulisan-tulisan tersebut menggambarkan pandangan-pandangan penting Muhammadiyah atas aturan-aturan yang ditawarkan di draft terkait dengan isu perkawinan. Dalam tulisan-tulisan di Suara Muhammadiyah tersebut, tergambar bahwa Muhammadiyah menganggap bahwa draft UU tampak tidak Islami dan tidak memiliki dasar hukum Islam yang kuat. Melalui surat resmi, Pihak

⁷ John R. Bowen, "Shari'a, State, and Social Norms in France and Indonesia", *ISIM Papers* (Leiden: ISIM, 2001), hlm. 1-24.

⁸ M.B. Hooker, *The State and Syariah in Indonesia*, hlm. 107.

⁹ Ratno Lukito, *Pergumulan antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia*, Jakarta: INIS, 1998.

Muhammadiyah meminta draft tersebut tidak diajukan ke DPR. Mereka juga, melalui tulisan-tulisannya tersebut, menganggap draft UU mengguncangkan dan sebagai upaya kristenisasi terselubung.¹⁰ Ketika RUU disahkan pada 1974 dan beberapa pasal kontroversial yang dikritisi oleh Muhammadiyah masih termuat di UU, pihak Muslim, termasuk Muhammadiyah, mengkritik keras dan melakukan upaya pencegahan pengesahan. Kompromi dilakukan di antara pihak terkait dan menghasilkan penarikan atau perubahan pasal-pasal yang dipermasalahkan termasuk pasal pernikahan beda agama dan poligami.¹¹

Menarik bahwa kompilasi yang merupakan rujukan hukum hakim Pengadilan Agama yang lahir pada 1991, puluhan tahun setelah UU Perkawinan dikeluarkan juga telah menjadi objek perdebatan para ‘ulama dari kedua kubu organisasi Muslim terbesar di Indonesia. Perdebatan tentang *Kompilasi* tentunya tidak bisa dilepakan dari perselisihan klasik antara kaum tradisionalis dan kaum modernis yang diwakili oleh organisasi NU dan Muhammadiyah, dan dengan upaya mereka untuk terlibat dalam wacana penerapan hukum Islam di Indonesia. Penting diingat bahwa berdirinya NU harus dilihat dari latar belakang sejarahnya. NU dibentuk ketika Muhammadiyah, yang didirikan pada 1912, mulai menyebarkan pengaruhnya atas kaum tradisionalis dengan menyerukan umat Islam untuk kembali kepada al-Qur’an dan hadis. Dengan mengadopsi slogan ini, para pendiri organisasi Muhammadiyah ini mempertimbangkan perkembangan praktik Islam yang sesuai dengan tantangan-tantangan abad modern. Mereka melayangkan tuduhan bahwa kemandekan dunia Islam adalah akibat taklid buta terhadap ajaran generasi pemikir Muslim masa lalu, yang mereka anggap sebagai praktik kaum Muslim tradisionalis.¹² Sebagai reaksi terhadap apa yang mereka pandang sebagai kritik yang tak adil, beberapa ulama terkemuka di Jawa mulai menyuarakan kepentingan mereka sebagai wakil dari praktik Islam tradisional, atas

¹⁰ Prof. Buya Hamka, ‘RUU Perkawinan yang Mengguncangkan’, *Suara Muhammadiyah*, 1973. Prof. Dr. H.M. Rasyidi, ‘RUU Perkawinan: Kristenisasi dan Ekspansi yang Terselubung’, *Suara Muhammadiyah*, 1973.

¹¹ Susan Blackburn 1977, “Marriageable Age: Political Debates on Early Marriage in Twentieth Century Indonesia”, *Archipel*, 1977, hlm. 14, 132-136.

¹² Lihat Martin van Bruinessen, “Traditions for the Future: The Reconstruction of Traditionalist Discourse within NU”, dalam Greg Fealy dan Greg Barton (eds.), *Nabdatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia* (Monash: Monash Asia Institute, 1996), hlm. 163.

dasar *kitab kuning*, dan memberikan tanggapan yang lebih nyata terhadap gerakan kaum modernis. Pada 31 Januari 1926, sebuah lembaga bernama Nahdlatul Ulama berdiri.¹³

Berbarengan dengan perkembangan waktu dan kondisi, kedua organisasi disinyalir selalu terlibat dalam perdebatan, jika bukan pertikaian, satu sama lain. Hal ini sangat jelas dalam cara mereka memandang masalah-masalah hukum dan demikian pula cara mereka mencari rujukan untuk mendukung sikap hukum mereka. NU cenderung berusaha memahami Islam dan menemukan jawaban-jawaban bagi masalah-masalah yang muncul dengan merujuk kepada kitab-kitab fikih. Para ulamanya, termasuk mereka yang menjadi anggota *Bahsul Masail*, merasa bahwa adalah latah jika mereka langsung merujuk kepada al-Qur'an dan hadis Nabi. Mereka bahkan menyatakan siapa pun yang secara langsung mengutip ayat al-Qur'an untuk mendukung cara berpikir hukum mereka adalah *sesat dan menyesatkan*.¹⁴ Ini sangat bertentangan dengan Muhammadiyah yang, dalam upayanya memahami Islam secara benar, cenderung merujuk langsung kepada ayat-ayat al-Qur'an, dan menyatakan bahwa setiap umat Islam memiliki hak untuk menafsirkan al-Qur'an. Dalam pandangan organisasi ini, "Islam" yang benar adalah yang dikatakan al-Qur'an dan hadis Nabi.¹⁵

Namun menarik, bahwa, sebagai perbandingan, NU telah menjadi lebih moderat dan luwes daripada Muhammadiyah. Rifyal Ka'bah, hakim Mahkamah Agung, salah seorang anggota elite Muhammadiyah, memperkuat kenyataan ini. Dalam suatu wawancara dengan *Suara Hidayatullah*, dia mengkritik sikap Majelis Tarjih Muhammadiyah, dalam pandangannya tentang masalah-masalah modern dan metode-metode yang digunakan para anggotanya dalam mengungkapkan argumen-argumen mereka. Inti argumen Ka'bah adalah bahwa Majelis Tarjih terlalu berorientasi kepada al-Qur'an dan hadis, sedangkan hanya sedikit orang di antara aktivis Muhammadiyah dan bahkan anggota Majelis Tarjih yang benar-benar memahami al-Qur'an dan hadis. Sebagai seorang aktivis Muhammadiyah, pada dasarnya dia setuju dengan seruan buat umat Islam untuk merujuk

¹³ Untuk keterangan lebih rinci tentang berdirinya NU lihat Greg Fealy, "Wahab Chasbullah, Traditionalism and the Political Development of Nahdlatul Ulama", dalam Fealy dan Barton, *Nahdlatul Ulama*, hlm. 1-42.

¹⁴ Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam di Indonesia: Perspektif Muhammadiyah dan NU* (Jakarta: Universitas Yarsi, 1999), hlm. 231-232.

¹⁵ Rifyal Ka'bah, "Fiqh Muhammadiyah Ketinggalan dari NU", *Suara Hidayatullah* (Mei 2000), hlm. 4.

secara langsung kepada al-Qur'an dan hadis dalam mencari jawaban atas masalah-masalah kontemporer. Namun dia sangat sedih terhadap, menurutnya, betapa dangkalnya anggota Muhammadiyah dalam memahami al-Qur'an ketika mereka dituntut untuk memecahkan persoalan-persoalan Islam yang rumit. Melalui praktik merujuk langsung kepada al-Qur'an dan hadis, Ka'bah khawatir bahwa dalam merumuskan ulang hukum Islam, Muhammadiyah sering terlalu kaku dan lebih konservatif ketimbang NU.¹⁶ Namun memang belakangan ini, kedua organisasi ini dianggap saling menyesuaikan dan mendekat satu sama lain. Namun, hal ini bukan berarti perdebatan tidak tampak lagi ketika kita melihat masalah-masalah sosial dan menemukan dasar pemikiran Islam bagi pandangan mereka. Hal ini tercermin pula dalam perdebatan mereka tentang *Kompilasi*.

Terkait dengan aturan-aturan dalam *Kompilasi*, NU merasa bahwa ketentuan-ketentuan *Kompilasi* dirumuskan tanpa merujuk pada kitab-kitab fikih secara tepat. Mantan ketua dewan syariah organisasi ini, misalnya, menegaskan bahwa, sekalipun al-Qur'an, yang diikuti dengan hadis, adalah sumber utama Islam, kitab fikih tetaplah rujukan utama yang harus digali dalam mencari dalil bagi pokok-pokok hukum Islam.¹⁷ Pendapatnya mencerminkan kedudukan Bahsul Masail NU ketika ia berusaha membahas persoalan-persoalan hukum yang diajukan para anggotanya.¹⁸ Ia menegaskan bahwa ulama Indonesia sekarang bukanlah *mujtahid*, tetapi *muttabi'* (pengikut). Menurutnya, para tokoh ulama pada masa lampau yang diberi kemampuan untuk memahami sumber-sumber pokok Islam telah menafsirkan al-Qur'an, hadis dan sebagainya dan yang perlu kita lakukan sekarang adalah mengikuti apa yang telah mereka tafsirkan. Baginya, para ulama sekarang harus berusaha memecahkan kasus-kasus ini dan menemukan aturan-aturan yang mengatur penyelesaiannya, jika para ulama sebelumnya tidak membahas tentang kasus-kasus yang kita hadapi sekarang.¹⁹ Ia menunjukkan beberapa contoh untuk mendukung argumennya, seperti masalah perceraian, untuk membuktikan penyimpangan *Kompilasi* dari kitab-kitab fikih. Dia berpendapat bahwa

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition, and Identity*, hlm. 106-107.

¹⁸ Untuk pembahasan yang bagus tentang metode kedua organisasi, lihat Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam di Indonesia: Perspektif Muhammadiyah dan NU*, 228-235. lihat M.B. Hooker, *Indonesian Islam: Social Change through Contemporary Fatawa* (Honolulu: Allen & Unwin and University of Hawaii Press, 2003), hlm. 57-60.

¹⁹ Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition, and Identity*, hlm. 106-107.

perceraian secara otomatis berlaku segera setelah suami mengucapkan lafaz yang diperlukan. Dalam hal ini, pengadilan agama hanya perlu mencatatnya dan bukan mengesahkannya.

Sikapnya mengikuti secara erat kitab-kitab fikih bisa juga disimpulkan dari pendapat-pendapatnya tentang larangan pernikahan beda agama antara laki-laki Muslim dan perempuan non-Muslim, sebagaimana hal ini diatur dalam *Kompilasi*. Baginya, mempertimbangkan pendapat seluruh mazhab hukum Sunni, *Kompilasi* seharusnya mempertimbangkan kemungkinan, betapa pun kecilnya, keberadaan perempuan *ahl al-kitab* murni, dan membedakan perempuan semacam ini dari perempuan yang beragama lain, sehingga membolehkan seorang laki-laki Muslim bebas menikahi perempuan beriman semacam itu dengan paling tidak merujuk pendapat al-Syafi'i,²⁰ yang menempatkan syarat ketat tentang perkawinan semacam itu dan memertimbangkan kemungkinan masih adanya wanita pemegang *al-kitab* yang keyakinannya belum dirusak dengan masuknya salah seorang keturunannya ke agama lain (*kitabiyah al-kehalishah*).

Sebaliknya, Muhammadiyah berpendapat bahwa beberapa ketentuan *Kompilasi* telah mengabaikan teks-teks al-Qur'an. Organisasi ini menegaskan bahwa merujuk langsung kepada al-Qur'an adalah keharusan dalam dalil-dalil deduktif dalam hukum Islam.²¹ Dalam konteks ini pula, berbeda dari para penganut NU yang berulang-ulang kembali kepada kitab fikih dalam mengkritik aturan-aturan dalam *Kompilasi*, para ahli hukum Muhammadiyah cenderung merujuk langsung kepada teks al-Qur'an untuk memberikan alasan-alasan bagi kritik mereka terhadap *Kompilasi*. Ketika ditanya tentang aturan tentang perkawinan beda agama, Ichtiyanto, dari latar belakang modernis dan mantan Direktur Kehakiman Islam di Departemen Agama (1977-1982), juga mengkritik sikap yang diambil *Kompilasi*. Namun tidak seperti Zidny, yang cenderung mendasarkan pandangannya lebih pada rujukan kepada pendapat empat mazhab Sunni, Ichtiyanto cenderung meneliti ayat al-Qur'an yang menyatakan bahwa diperbolehkan mengawini perempuan dari Ahli Kitab. Dia menafsirkan kalimat *wa al-mushbanat allai utu al-kitab* sebagai tanda yang jelas yang membolehkan

²⁰ Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition, and Identity*, hlm.109. Untuk penjelasan tentang pandangan Sunni tentang masalah ini, lihat Syarqawi, *Hasyiyah 'ala al-Tahrir* (Kairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah), hlm. 237-238.

²¹ Lihat Hooker, *Indonesian Islam*, hlm. 53.

seorang laki-laki Muslim mengawini seorang perempuan Ahli Kitab. Ini, di menegaskan, termasuk orang-orang Kristen.

Dalam pemahaman mereka bahwa sulit menemukan perempuan Ahli Kitab sebagaimana dimaksudkan oleh al-Qur'an. Dia juga memahami bahwa sikap yang diambil oleh *Kompilasi* mencerminkan keprihatinan yang mencolok di kalangan pemimpin Muslim tentang kampanye untuk menyebarkan Kristen di kalangan umat Islam Indonesia. Mereka (para perumus *kompilasi*) memandang bahwa pernikahan beda agama adalah taktik tersembunyi Kristenisasi. Dalam konteks ini dia menekankan bahwa oleh karena itu penyimpangan *Kompilasi* dari teks al-Qur'an adalah demi kepentingan umum (*maslahah*). Akan tetapi, dia berpendapat bahwa apa pun alasannya, larangan ini bertentangan dengan teks al-Qur'an yang berbunyi "...janganlah melarang apa yang dibolehkan oleh Allah." Karena sebagian ketentuan *Kompilasi* bertentangan dengan apa yang telah diputuskan Allah, dia menyatakan bahwa para pembuat draf *Kompilasi* telah tersesat di luar al-Qur'an dan menjadi *mu'taddin* (orang-orang yang melampaui ketentuan Allah—*penerjemah*). Dia juga memahami bahwa larangan ini akan berpengaruh buruk terhadap kepentingan umat Islam. Sebenarnya, perkawinan beda agama semacam ini masih dilakukan bahkan setelah fatwa MUI, yang terbatas hanya pada kutipan-kutipan al-Qur'an, sebagaimana Ihtiyanto sendiri cenderung lakukan dan tidak mengemukakan kitab fikih sama sekali sebagai argumen yang melarang perkawinan tersebut. Bahkan lebih buruk lagi, tambah dia, perkawinan semacam ini dilakukan dan didaftarkan oleh pencatat nikah sipil.²²

Paparan di atas tak pelak menunjukkan bahwa menurut Muhammadiyah, al-Qur'an dan hadis adalah rujukan utama yang harus dikaji secara langsung dalam memutuskan masalah-masalah hukum Islam. Pakar hukum dari Muhammadiyah yang lainnya mengkritik kecenderungan para hakim di pengadilan agama dalam mengutip terlalu banyak kitab fikih, dengan mengorbankan al-Qur'an, dalam membangun argumen bagi keputusan mereka. Selain itu, ia menganggap *Kompilasi*, yang pembuatannya, dia yakin, melibatkan sebagian besar ulama dari dan mewakili NU, lebih konservatif daripada

²² Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition, and Identity*, hlm. 107. Statistik yang dikeluarkan oleh Kantor Catatan Sipil menunjukkan bahwa dari April 1985 sampai Juli 1986 ada 239 kasus perkawinan beda agama yang melibatkan 112 laki-laki Muslim dan 127 perempuan Muslim. Lihat Muhammad Atho Mudzhar, *Islam and Islamic Law in Indonesia: A Socio-Historical Approach* (Jakarta: The Centre for Research and Development of the Ministry of Religious Affairs, 2003), hlm. 113.

fikih mazhab Syafi'i sendiri. Dalam hal ini, ia menyebutkan bahwa NU tidak merujuk langsung kepada kitab fikih yang ditulis oleh al-Syafi'i, seperti *Al-Umm*, tetapi pada kitab-kitab fikih yang ditulis oleh para penganut Syafi'i.²³

Kedua sikap yang berbeda dari kedua organisasi terbesar di Indonesia ini dapat juga dilihat dan dikonfirmasi dari fatwa-fatwa kedua kelompok ini. Dalam bukunya, Hooker menegaskan adanya kecenderungan NU merujuk pada fikih. Dalam hal perceraian, misalnya, ia menemukan bahwa fatwa NU masih mengakui kesahan perceraian yang dilakukan di luar pengadilan agama dan menganggap perceraian yang diajukan ke pengadilan agama dapat dianggap perceraian kedua, jika si laki-laki mengatakan bahwa ia telah menjatuhkannya di luar pengadilan dan membawanya ke pengadilan setelah lebih dari waktu masa iddah.²⁴

Suara Reformists dan Ahli Hukum: Adat atau Hukum Islam?

Perdebatan tentang *Kompilasi* juga melibatkan para sarjana Muslim dan para ahli hukum secara umum dan secara kebetulan juga berasal sebagiannya dari NU dan Muhammadiyah, yang mempertanyakan apakah layak untuk menyebut *Kompilasi* sebagai hukum Islam. Hal pertama yang dipertanyakan menyangkut pengadopsian hukum adat oleh *Kompilasi*, terutama dalam masalah waris dengan adanya pengaruh sistem ahli waris pengganti dan penerapan wasiat wajib. Namun menarik bahwa, akomodasi terhadap praktik lokal harta bersama tampaknya tidak melahirkan perdebatan yang sengit. Yahya Harahap mengomentari hal ini, dengan mengatakan bahwa kesesuaian ini bisa disebabkan oleh anggapan bahwa mempertahankan lembaga harta bersama ini memberi lebih banyak manfaat daripada kerugian. Dengan demikian, karena memandang kepentingan umum (*mashlahah mursalah*) 'urf bisa digunakan, jika ia tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan hadis. Harahap berpendapat bahwa lembaga harta bersama bisa diakui secara hukum dan diterapkan. Tentang sistem stratifikasi sosial, kesesuaian yang ditunjukkan dalam

²³ Catatan hasil wawancara dengan Ichtiyanto, Jakarta, 7 Agustus 2003 seperti tertuang dalam buku penulis. Tuduhannya sangat terkait dengan kasus perkawinan beda agama khususnya yang melibatkan seorang laki-laki Muslim dan perempuan non-Muslim, yang diizinkan oleh Syafi'i.

²⁴ Lihat Hooker, *Indonesian Islam*: hlm. 196.

Kompilasi juga dirasakan memberi kedudukan yang sama atau setara kepada suami dan istri dalam berhubungan.²⁵

Selain itu, menurut penulis, hal itu nampaknya sangat terkait dengan fakta bahwa meskipun berhubungan dengan benda-benda material atau harta benda, persoalan harta bersama berbeda dari masalah-masalah semisal aturan ahli waris pengganti dan wasiat wajib, yang juga berhubungan dengan masalah harta benda. Perbedaan yang mendasar adalah bahwa persoalan harta bersama terkait dengan harta orang yang masih hidup yang aturannya belum ditemukan secara jelas dalam kitab-kitab fikih, karena isu itu memang tidak dibahas dalam fikih maupun al-Qur'an. Sementara itu, isu ahli waris pengganti dan isu pengangkatan anak berkaitan dengan harta orang yang meninggal, dan aturan pembagian mengenai hal ini telah secara jelas dan detail diterangkan baik dalam al-Qur'an maupun hadis, dan secara hukum juga dipaparkan dalam fikih. Aturan-aturan semacam ini melibatkan pihak-pihak (ahli waris) yang bagiannya telah ditentukan, dan akan menimbulkan ketidaknyamanan dan goncangan jika pihak lainnya (yang menurut fiqh tidak termasuk dalam ahli waris) tiba-tiba ditentukan untuk dapat bagian (berbagi) dengan mereka. Alasan-alasan atau pertimbangan-pertimbangan khusus seperti inilah yang, menurut penulis, menyebabkan diterimanya aturan harta bersama tersebut dengan baik di kalangan umat Islam di satu sisi dan munculnya perdebatan dalam kasus ahli waris pengganti dan pengangkatan anak.

Sejatinya, tradisi setempat dan doktrin Islam dapat diselaraskan, sebagaimana terlihat dalam masalah harta bersama. Namun, mengingat gagasan-gagasan baru yang diperkenalkan tidak selalu dianggap mencerminkan keadilan masyarakat, dua aturan terkait kewarsian tersebut, meskipun tidak ditentang secara terbuka, tak pelak masih dipertanyakan. Para 'ulama tetap sangat sensitif terhadap pembaruan-pembaruan tentang hal ini yang diperkenalkan oleh *Kompilasi*. Kita masih dengan baik mengingat bagaimana tawaran ide Munawir Sjadzali terkait perubahan rasio 1:1 untuk bagian laki-laki dan perempuan sebagai ganti 2:1 ditentang keras oleh para sarjana Muslim Indonesia, dengan anggapan bahwa ide itu menyimpang dari bunyi ayat al-Qur'an yang telah gamblang. Di samping perselisihan tentang pendekatan metodologis yang digunakan Sjadzali dianggap sangat liberal, kritik itu juga berkaitan dengan tahapan-tahapan empiris yang menjadi dasar gagasannya. Banyak umat Islam menganggap cara Sjadzali menerapkan

²⁵ Harahap, "Informasi Materi Kompilasi Hukum Islam," hlm. 64-65.

istilah-istilah semisal *naskh* dan *maqashid al-syari'ah*, meskipun mereka akrab dengan konteks umum, sangat liberal. Mereka bahkan menganggap hal itu dapat mengancam keamanan dasar-dasar kitab suci dan keyakinan umat Islam.²⁶

Namun, meskipun kririk terhadap Sjadzali muncul dari berbagai pihak dan terkait dengan banyak hal, dia juga menerima dukungan dari berbagai sarjana. Yahya Harahap, mantan hakim Mahkamah Agung, misalnya, menawarkan argumen yang mendukung ide Syadzali dan ia melontarkan pemahaman bahwa separuh bagian harta dari perempuan, dibanding laki-laki, adalah batas minimal. Artinya, baginya, ketentuan itu dapat bergeser, jika ada keadaan yang menuntut lebih dari separuh; batasan tersebut bisa ditingkatkan menjadi bagian yang sama dengan laki-laki, atau bahkan lebih dari itu. Merespon kemutlakan ayat tentang bagian kewarisan perempuan, Harahap berargumen bahwa yang bersifat mutlak adalah hak seorang perempuan terhadap harta itu sendiri. Adapun, baginya, rasio dua banding satu bersifat lentur dan karenanya bisa diubah.²⁷ Di sini, dia ingin menekankan bahwa ada perbedaan antara perintah yang tetap yang tidak bisa diubah dan perintah yang bisa ditafsirkan sesuai keadaan.

Terkait dengan penawaran ide pembaharuan dalam hal kewarisan ini, Hazairin, ketika mengajukan penggunaan sistem ahli waris pengganti (*mawali*) dalam waris, yang mengilhami penerapan ahli waris pengganti dalam *Kompilasi*, tak luput dari kritikan. Dalam seminar tentang waris nasional yang diselenggarakan pada 1964, Toha Yahya Omar, seorang jebolan Universitas Al-Azhar, dan Mahmud Yunus, guru besar Studi-Studi Islam kenamaan di Indonesia, bereaksi keras terhadap gagasan Hazairin. Mereka menilai gagasan itu menyimpang dari aturan waris dalam Islam yang sudah mapan baik dari mazhab Sunni maupun Syiah. Perdebatan dalam seminar itu memusat pada pembahasan ayat 33 Surat al-Nisa' (4). Mereka mempunyai penafsiran berbeda tentang ayat itu, yang berpusat pada soal *i'rab* (penjelasan gramatikal) ayat itu. Omar dan Yunus menempatkan kata *al-walidani* dan *al-aqrabuna* sebagai *hal* (keterangan keadaan) dari kata *mawali* dan menyebutkan bahwa subjek kata *taraka* adalah kata *kullin*. Sedangkan

²⁶ Lihat Munawir Sjadzali, *Islam: Realitas Baru dan Orientasi Masa Depan Bangsa* (Jakarta: Universitas Indonesia, 1993). Untuk pembahasan tentang penentangan dan alasan-alasannya. Lihat Saimima, *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, 1-146. Lihat juga Ahmad Husnan, *Keputusan Al-Qur'an di Gugat* (Bangil: Yayasan al-Muslimun, 1991).

²⁷ Lihat M. Yahya Harahap, "Praktek Hukum Waris tidak Pantas Membuat Generalisasi", in Saimima, *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, 124-148.

Hazairin memandang kata *al-walidani* dan *al-aqrabuna* sebagai subjek dari kata *taraka*.²⁸ Meninjau ulang masalah ini, sarjana Muslim lainnya, Ismuha, mengatakan bahwa kedua penafsiran itu bisa diterapkan. Dia cenderung mendukung Omar dan Yunus dalam memahami hadis yang diriwayatkan Bukhari.²⁹

Namun meskipun kritik terhadap Hazairin muncul, berbeda dari Sjadzali, gagasan Hazairin tetap dimasukkan ke dalam *Kompilasi*. Hal ini menurut pengamatan penulis disebabkan beberapa alasan. Argumen yang paling meyakinkan adalah bahwa gagasan ahli waris pengganti telah diadopsi lebih dahulu di negara Muslim lainnya, yakni Pakistan, untuk menangani masalah yang sama. Terlebih, Hazairin mampu menghadirkan dasar hukumnya dan tidak menentang teks al-Qur'an, dimana ia mempertahankan rasio 2:1 untuk laki-laki dan perempuan.³⁰ Alasan kuat lainnya adalah bahwa tradisi lokal dari berbagai daerah di Indonesia secara hampir pasti mengarah pada gagasan tentang ahli waris pengganti. Alasan lain yang tak kalah penting adalah gagasan bahwa membebaskan cucu yatim dari kemiskinan sangatlah tepat dari sisi keadilan, sebuah prinsip hukum yang menjadi perhatian beberapa negara Islam lainnya, meskipun mereka berbeda dalam mencari penyelesaiannya. Mesir dan negara-negara di Timur Tengah lainnya memilih mengadopsi wasiat wajib, dan Pakistan memilih menerima doktrin perwakilan atau pergantian ahli waris.³¹ Namun demikian,

²⁸ Untuk uraian tentang perdebatan itu, lihat El-Yasa Abu Bakr, *Ahli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan Terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fiqh Madhhab* (Jakarta: INIS, 1998), hlm. 53-65.

²⁹ Ismuha, "Masalah Dzawil Arham dan Ahli Waris Pengganti dalam Hukum Kewarisan Hukum Islam di Indonesia", dalam *Laporan Seminar Hukum Waris Islam* (Depag: Ditbinbapera, 1982), hlm. 75.

³⁰ Mengenai hal ini Feener mencatat bahwa banyak orang salah paham terhadap konsep bilateralisme yang dikembangkan Hazairin, dengan menganggap bahwa Hazairin ingin menerapkan rasio 1:1 untuk laki-laki dan perempuan. Saya kira apa yang dikatakan Feener benar, karena secara pribadi saya mengetahui bahwa seorang teman yang membahas masalah itu memahami bahwa Hazairin mengembangkan sistem 1:1 untuk laki-laki dan perempuan. Lihat Feener, "Indonesian Movements for the Creation of a National Madhhab", hlm. 111.

³¹ Mengikuti pembaruan di Mesir, Syria melalui Law of Personal Status, 1953 (Pasal 267), Maroko melalui Moroccan Code of Personal Status, 1958, (Pasal 266-269), Tunisia melalui Tunisian Code of Personal Status, 1956, (Pasal 91-92), Jordan melalui the Personal Status (Provisional) UU No. 61/1967, (Pasal 180-181), Algeria by the Algerian Law No. 84-11/1984 (di bawah judul "Tanzeel, Pasal 167-172) dan Kuwait dengan UU No. 51/ 1984 (Pasal 227 dan 291) telah menggunakan 'wasiat wajib', dengan memilih berbagai cara penerapannya. Lihat John L. Esposito, *Women*

seperti Pakistan,³² masuknya sistem ahli waris pengganti ke dalam *Kompilasi* oleh Indonesia, seperti disebutkan sebelumnya, memicu perdebatan dari berbagai kelompok di antara Muslim Indonesia.

Sebagian sarjana hukum Islam, termasuk Amir Syarifuddin, guru besar hukum Islam di Universitas Islam Negeri Jakarta, yang memberikan perhatian pada reaktualisasi hukum Islam, dan Roihan Rasyid, mantan dosen IAIN Yogyakarta, berpendapat bahwa penerapan ahli waris pengganti secara positif memiliki dasar dalam hukum Islam. Oleh karena itu, mereka mendukung aturan itu.³³ Mereka menyebutkan bahwa sistem itu biasa dipraktikkan di kalangan kelompok-kelompok tertentu umat Islam di Indonesia melalui sistem *plaatsvervulling*. Karena tradisi setempat (adat atau *'urf*) menjadi salah satu sumber hukum Islam, mereka berpendapat bahwa praktik setempat terkait ahli waris pengganti bisa disahkan melalui kaidah hukum *al-'adah mubakkamah*. Namun, mereka memberi catatan bahwa pengadopsian praktik setempat yang telah mapan ini tidak mutlak, dan diperlukan sedikit modifikasi. Sejumlah modifikasi dengan demikian seharusnya diterapkan. Bagian ahli waris pengganti (representatif) tidak melebihi bagian dari ahli waris lainnya yang kedudukannya sama dengan ahli waris yang digantikan. Prinsip ini, sebagaimana disinggung sekilas di atas, sesungguhnya ditetapkan dalam *Kompilasi*. Dengan demikian, jika orang yang mati meninggalkan dua ahli waris, termasuk satu anak perempuan dan satu cucu dari anak yang lebih dulu meninggal, maka harta dibagi secara merata di antara mereka. Masing-masing mendapat bagian setengah. Batasan ini adalah perlu selagi rasio 2:1 dipertahankan. Hal ini untuk menghindari ketidakadilan terhadap bibi dari ahli waris pengganti (anak perempuan dari mayat). Selain itu, prinsip ahli waris pengganti tidak diterapkan jika seorang yang mati meninggalkan ahli waris yang terdiri dari ayah, ibu, suami atau istri, dan saudara(-saudara) perempuan atau saudara(-saudara) laki-laki yang bagianya tidak akan berkurang oleh kehadiran ahli waris pengganti,

in Muslim Family Law, (New York: Syracuse University Press), hlm. 200. Untuk pembaharuan-pembaharuan yang dilakukan berikutnya Judith Tucker, *Women, Family, and Gender in Islamic Law*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008) dan Lynn Welchman, *Women and Muslim Family Laws in Arab States: A Comparative Overview of Textual Development and Advocacy*, (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007).

³² Lihat Mehdi, *The Islamization of Law in Pakistan*, hlm. 190-192.

³³ Lihat juga Euis Nurlaelawati, "Debate on Muslim Family Law Reforms in Indonesia: The Cases of Representation of Heirs and Obligatory Bequest", *al-Jami'ah, International Journal of Islamic Studies* 41: 2, 2003.

jika mereka tidak mengizinkan.³⁴ Namun, prinsip yang terakhir ini tidak diadopsi oleh *Kompilasi*, tetapi para pendukungnya menegaskan bahwa prinsip ini harus diterapkan oleh para hakim yang menangani kasus yang demikian.

Tidak seperti Syarifuddin dan Rasyid, Minhajul Falah dan Toha Abdurrahman, keduanya pakar dalam waris (*fara'idh*) masing-masing dari Fakultas Syari'ah UIN Jakarta dan Yogyakarta, sangat menentang gagasan itu. Mereka berpendapat bahwa *Kompilasi* telah mengabaikan cara yang lebih tepat untuk memecahkan masalah cucu, yakni wasiat wajib, dengan mengadopsi pemecahan yang sedemikian sulit. Mereka menegaskan bahwa penerapan sistem ini tidak hanya menyimpang dari sistem waris Sunni klasik yang telah mapan, tetapi hal ini juga menciptakan beberapa masalah jika diterapkan dalam masalah waris yang lebih luas dan rumit. Mereka juga menyatakan bahwa pengadopsian konsep itu terlalu ceroboh dan tidak dipikir masak-masak, sehingga memberi kesan bahwa tradisi setempatlah yang memberi cucu hak untuk mendapat waris dari kakek mereka, mengikuti konsep *plaatsvervulling* daripada sistem hukum klasik Islam.³⁵ Sebagai landasan yang relevan dan meyakinkan, mereka mengajukan beberapa teks hadis, seperti hadis Ibnu Mas'ud, diriwayatkan oleh Bukhari, yang menjelaskan bahwa dalam kasus ahli waris yang terdiri dari seorang anak perempuan, anak perempuan dari anak laki-laki, dan saudara perempuan, Nabi Muhammad memutuskan bahwa anak perempuan memperoleh setengah bagian, anak perempuan dari anak laki-laki memperoleh seperenam sehingga menjadi dua pertiga, dan bagian

³⁴Syarifuddin menyebutkan bahwa, klausul yang mengatur batasan bagian wakil ahli waris secara sengaja ditambahkan untuk menetralkan munculnya ketakadilan. Tampak jelas bahwa Syarifuddin pada mulanya menentang penerapan sistem perwakilan ahli waris. Untuk lebih detail pembahasan ini, lihat Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition, and Identity*, hlm.114-115. Lihat juga Roihan Rasyid, "Pengganti Ahli Waris dan Wasiat Wajibah", in Cik Hasan Bisri, *Kompilasi Hukum Islam dan Peradilan Agama dalam Sistem Hukum Nasional* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), hlm. 93.

³⁵ Lihat Toha Abdurrahman, "Tinjauan terhadap Hukum Kewarisan KHI di Indonesia" (Yogyakarta: Sekretariat IAIN Sunan Kalijaga, 1992), hlm. 8-9; lihat juga Minhajul Falah, "Perbandingan Hukum Kewarisan antara KHI dan Fiqh Mazhab Empat dalam Ketentuan Ahli Waris Beserta Bahagiannya" (Jakarta: Fakultas Syariah IAIN, Jakarta, 1993), hlm. 78.

sisanya diberikan kepada saudara perempuan.³⁶ Inti dari argumen mereka ini adalah bahwa hadis ini menunjukkan bahwa penafsiran Hazairin tentang *mawali* kuranglah tepat, dan disajikan hanya untuk melegitimasi diadopsinya konsep *plaatsvervulling* atau “ahli waris pengganti” yang telah lama dipraktikkan oleh sebagian masyarakat Indonesia.³⁷

Di samping memberikan kritik terhadap konsep dan menyebutkan bahwa konsep ini tidak memiliki dasar Islam, kedua sarjana ini juga mengkritik istilah “perwakilan atau pergantian” itu sendiri. Mereka berpendapat bahwa seseorang tidak memiliki hak waris apa pun terhadap harta milik moyangnya hingga moyang meninggal. Ketika seseorang meninggal sebelum meninggalnya salah seorang dari moyangnya, maka orang yang mati lebih dulu tidak bisa dianggap memiliki hak waris dari moyangnya yang akan meninggal setelah dia. Alih-alih, dia harus dianggap sebagai *pewaris* dan bukan *ahli waris*. Oleh karenanya, tidak boleh ada hak melalui orang yang meninggal, yang siapa pun dari penerusnya atau ahli warisnya dapat bertindak sebagai wakilnya. Lebih tegasnya, mereka mempertanyakan bagaimana orang yang meninggal bisa digantikan atau diwakili dalam hal kewarisan sedang dia sendiri tidak bisa dianggap sebagai ahli waris atau, dengan kata lain, bagaimana anak bisa mewarisi hak yang tidak dimiliki oleh ayah mereka. Mengikuti logika ini, mereka lalu menyimpulkan bahwa perwakilan tidak bisa terjadi antara orang yang lebih dulu meninggal dan para leluhurnya. Satu-satunya kasus yang bisa diterapkan kepadanya pergantian dengan demikian adalah kasus di mana seorang ahli waris meninggal sebelum pembagian harta, dengan menganggap bahwa dia masih hidup ketika moyangnya meninggal.

Seperti halnya prinsip ahli waris pengganti, penerapan lembaga wasiat wajib untuk melegitimasi pihak-pihak yang mengadopsi terhadap satu bagian dalam harta juga memunculkan perdebatan di kalangan ahli hukum Islam. Salah satunya berpendapat bahwa penghapusan praktik adopsi penuh yang telah mapan, yang mengizinkan pihak-pihak yang mengadopsi mewarisi satu sama lain dalam masyarakat Muslim, mustahil diwujudkan sepenuhnya. Para pendukung pendapat ini mendapatkan dukungan bagi penafsiran mereka dalam prinsip bahwa

³⁶ Untuk teks asli hadis ini, lihat Shahih al-Bukhari, bab *al-fara'idh*, no. 6239. Bandingkan Sunan al-Tirmidzi, *al-farâ'idh*, no. 2019, Abu Dawud, *al-Fara'idh*, no. 2504, dan Ibnu Majah, *al-Fara'idh*, no. 2713.

³⁷ Lihat A. B. Loebis, *Pengadilan Negeri Jakarta in Action: Jurisprudensi Hukum Adat Warisan*, Jakarta: n.p n.d.

'urf atau hukum adat bisa dipertahankan demi kepentingan umum. Oleh karena itu, mereka berpendapat bahwa sistem *washhiyyah wajibah* adalah pemecahan yang tepat untuk masalah ini. Mereka juga mengemukakan kenyataan bahwa pihak-pihak adalah sanak-saudara dekat atau teman-teman yang layak mewarisi satu sama lain. Ichtiyanto, salah seorang pendukung pendapat ini, merujuk konsep yang dikembangkan Hazairin bahwa *pertaualan* (persahabatan) menjadi salah satu prinsip yang membawa pihak-pihak terkait memberi, membuat wasiat, dan bahkan mewariskan kepada dan dari satu sama lain. Dia mengingatkan hadis Nabi, yang menyatakan bahwa Nabi pernah menunjukkan persahabatannya yang sangat erat dengan teman-temannya dengan memberi mereka barang-barangnya dan membuat wasiat untuk mereka. Menyitir tindakan hukum Nabi ini, dia berkesimpulan bahwa memberikan bagian harta antara pihak-pihak yang mengadopsi sebagaimana diatur dalam *Kompilasi* memiliki dasar pemikiran Islam yang memadai.³⁸

Karena kecenderungan mereka menggunakan sistem wasiat wajib untuk memecahkan masalah waris cucu dengan benar, sebagian sarjana menentang penerapan wasiat wajib sebagai alat untuk menangani masalah adopsi dalam kaitannya dengan waris. Cenderung memilih untuk menerapkan wasiat wajib pada masalah cucu yatim, Minhajul Falah, misalnya, menyatakan bahwa penerapan konsep wasiat wajib pada masalah adopsi tidak tepat. Adopsi, tegas dia, tidak bisa mempengaruhi waris di antara pihak-pihak yang mengadopsi, meskipun dengan menggunakan lembaga wasiat wajib. Anak-anak adopsi bisa menghabiskan banyak uang dari orangtua yang mengadopsi mereka, namun mereka tidak diberi bagian dari harta orang yang meninggal (yakni orang tua yang mengadopsi) melalui pengadilan agama. Jika bisa diakui bahwa anak adopsi memainkan peran penting dalam mengembangkan harta orangtua yang mengadopsinya selama hidupnya dan karena dianggap layak mendapat bagian dari harta orangtua yang mengadopsinya, maka pembagian harta harus dilakukan dengan menerapkan konsep *musyarakah*, sebagaimana diatur dalam fikih.³⁹

Demikian pula, Roihan A. Rasyid menganggap *Kompilasi* dalam hal ini telah jauh dari al-Qur'an. Al-Quran, menurutnya, secara jelas menetapkan bahwa kedudukan orangtua yang mengadopsi dan anak yang diadopsi tidak boleh diubah menjadi kedudukan orangtua

³⁸ Lihat Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition, and Identity*, hlm. 113.

³⁹ *Ibid.*

kandung dan anak kandung. Perkawinan Nabi Muhammad dengan janda cerai Zaid bin Tsabit, anak adopsi, merupakan petunjuk yang jelas bahwa adopsi tidak mengakibatkan dilarangnya perkawinan antara Nabi (orang tua yang mengadopsi) dan mantan istri dari anak yang dia adopsi, karena, janda Zaid bin Tsabit tidak dipandang sebagai menantu Nabi selama perkawinannya dengan Zaid bin Tsabit. Ini harus dijadikan sebagai anggapan dasar bahwa adopsi tidak menimbulkan akibat hukum apa pun termasuk dalam hal kewarisan. Yang terpenting, tidak ada kitab fikih yang membahas masalah itu, dan tidak pula *yurisprudensi* di Indonesia maupun di negara-negara Muslim lainnya menangani persoalan itu. Perintah al-Qur'an, hadis, keputusan para Sahabat, atau praktik masyarakat tertentu (*ummah*) tidak secara jelas mengantarkan pada kesimpulan bahwa penerapan lembaga *washiyyah wajibah* sebagai alat untuk mengatasi masalah adopsi dalam kaitannya dengan waris dalam *Kompilasi* adalah sesuai dengan pandangan kolektif umat. Oleh karena itu, tidak ada alasan penting untuk mempertahankan Pasal 209 *Kompilasi*.⁴⁰

Pada hakikatnya, mencuatnya perdebatan tentang kedua masalah itu tidak mengherankan. Konon, hampir tak satu pun ulama yang terlibat dalam pembuatan *Kompilasi* setuju dengan proposal bagi peraturan bahwa orangtua yang mengadopsi dan anak yang mereka adopsi saling mewarisi satu sama lain, seperti yang telah lama terjadi di beberapa daerah di Indonesia. Yahya Harahap, yang bertanggung jawab untuk melihat pendapat para ulama, mengakui bahwa ulama menolak untuk menyetujui hukum adat tentang adopsi. Namun perlunya menjembatani aturan-aturan adopsi yang bertentangan antara hukum adat dan hukum Islam memaksa para pembuat draf mengabaikan keberatan para ulama dan memperkenalkan lembaga *washiyyah wajibah* untuk mengakomodasi kedua aturan yang bertentangan itu.⁴¹ Seperti telah dibahas sebelumnya, proposal awal Hazairin tentang ahli waris pengganti untuk mengatasi masalah cucu yatim juga ditentang. Selain itu, kenyataan bahwa kedua masalah yang diselesaikan oleh kedua sistem ini jelas dipraktikkan oleh masyarakat Indonesia telah mengalihkan perdebatan kepada hal yang lebih mendasar, mempertanyakan apakah hukum Islam atau hukum adat yang memberikan landasan untuk mempertahankan praktik-praktik mereka.

⁴⁰ Lihat Rasyid, "Pengganti Ahli Waris dan Wasiat Wajiba", hlm. 96.

⁴¹ Lihat Yahya Harahap, "Informasi Materi *Kompilasi* Hukum Islam: Mempositifkan Abstarksi Hukum Islam", hlm. 67.

Atau dengan kata lain, apakah adat yang menyesuaikan dengan Islam ataukah sebaliknya di dalam menjawab masalah-masalah ini, cucu yatim dan pengangkatan anak?

Kesimpulan

Dari bahasan di atas, beberapa kesimpulan dapat disampaikan dalam bagian ini. Pertama, hukum Islam yang dirancang negara telah mengkompromikan beberapa unsur, unsur negara, adat dan hukum Islam (fikih) dan ini menunjukkan bahwa hukum keluarga Islam yang tercermin dalam kompilasi telah merepresentasikan hukum Islam ala negara Indonesia. Hal itu juga menunjukkan bahwa adat dan atau hukum adat dapat masuk menjadi hukum Islam, dan negara dapat melakukan intervensi dalam pengaturan perilaku Muslim dalam isu-isu keluarga.

Kedua, meskipun pembaharuan telah disepakati oleh para perwakilan ulama Indonesia dan dianggap sebagai *ijma'* atau konsensus ulama Indonesia, beberapa aturan pembaharuan dianggap tidak memiliki dasar hukum yang kuat. Sebagian ulama dan ahli hukum memang memiliki pandangan bahwa terdapat cara lain dalam pemecahan masalah keterpautan adat dalam penyelesaian isu keluarga Muslim. Terkait dengan adopsi unsur adat atau praktek lokal masyarakat Indonesia, beberapa 'ulama dan ahli hukum menganggap pengintegrasian terlalu menekankan unsur ke-lokal-an, dan tidak mempunyai dasar hukum Islam yang kuat dan tidak disimpulkan melalui metode yang tepat.

Ketiga, pembaharuan hukum keluarga Islam yang ditawarkan dianggap mengandung banyak kerancuan dari sisi redaksi dan kelugasan bahasa, sehingga multi penafsiran muncul. Interpretasi berbeda sejatinya bisa diterima, tetapi jika itu muncul karena redaksi dan ketidakjelasan maksud dari aturan tentunya penafsiran tersebut menjadi problem yang tidak sah secara logika hukum. Nyatanya, beberapa putusan menunjukkan ketidakjelasan beberapa aturan pembaharuan seperti yang dibahas di atas dan debat atas putusan menjadi isu yang banyak dibicarakan dalam wacana hukum keluarga Islam.

Daftar Pustaka

- Abdurrahman, Thoha, "Tinjauan terhadap Hukum Kewarisan KHI di Indonesia", Yogyakarta: Sekretariat IAIN Sunan Kalijaga, 1992.
- Arto, Mukti, *Praktek Perkara Perdata pada Penagdilan Agama*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Bakr, El-Yasa Abu, *Abli Waris Sepertalian Darab: Kajian Perbandingan Terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fiqh Madhhab*, Jakarta: INIS, 1998.
- Bisri, Cik Hasan, *Kompilasi Hukum Islam dan Peradilan Agama dalam Sistem Hukum Nasional*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.
- Blackburn, Susan, "Marriageable Age: Political Debates on Early Marriage in Twentieth-Century Indonesia", *Archipel*, 1977.
- Buskens, Léon, "An Islamic Triangle: Changing Relationship between Shari'a, State Law, and Local Customs", *ISIM Newsletter* 5 (2000).
- Bruinessen, Martin van, "Traditions for the Future: The Reconstruction of Traditionalist Discourse within NU", dalam Greg Fealy dan Greg Barton (eds.), *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*, Monash: Monash Asia Institute, 1996.
- Bowen, John R., "Shari'a, State, and Social Norms in France and Indonesia", *ISIM Papers*, Leiden: ISIM, 2001.
- Coulson, N.J., *Succession in the Muslim Family Law*, Cambridge: The University Press, 1971.
- Dawud, Abu, *al-Fara'idh*, no. 2504, dan Ibnu Majah, *al-Fara'idh*, no. 2713.
- Falah, Minhajul, "Perbandingan Hukum Kewarisan antara KHI dan Fiqh Mazhab Empat dalam Ketentuan Ahli Waris Beserta Bahagiannya", Jakarta: Fakultas Syariah IAIN, Jakarta, 1993.
- Fealy, Greg, "Wahab Chasbullah, Traditionalism and the Political Development of Nahdlatul Ulama", dalam Fealy dan Barton, *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*, Australia: Monash University, 1996.

- Feener, Michael, 'Indonesian Movements for the Creation of a National Madhhab', *Islamic law and Society*, 9:1, 2002.
- Hamka, Buya, 'RUU Perkawinan yang Mengguncangkan', *Suara Muhammadiyah*, 1973. Prof. Dr. H.M. Rasyidi, 'RUU Perkawinan: Kristenisasi dan Ekspansi yang Terselubung', *Suara Muhammadiyah*, 1973.
- Harahap, M. Yahya, "Praktek Hukum Waris tidak Pantas Membuat Generalisasi", in Saimima, *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Jakarta, Pustaka Panjimas, 1988.
- Husnan, Ahmad, *Keputusan Al-Qur'an di Gugat*, Bangil: Yayasan al-Muslimun, 1991.
- Hooker M.B., *Indonesian Islam: Social Change through Contemporary Fatawa* Honolulu: Allen & Unwin and University of Hawaii Press, 2003.
- Hooker, M.B., "The State and Syari'ah in Indonesia 1945-1995", dalam Timothy Lindsey (ed.), *Indonesia, Law and Society*, Melbourne: the Federation Press, 1998.
- Ismuha, "Masalah Dzawil Arham dan Ahli Waris Pengganti dalam Hukum Kewarisan Hukum Islam di Indonesia", dalam *Laporan Seminar Hukum Waris Islam*, Depag: Ditbinbapera, 1982.
- Ka'bah, Rifyal, *Hukum Islam di Indonesia: Perspektif Muhammadiyah dan NU*, Jakarta: Universitas Yarsi, 1999.
- Ka'bah, Rifyal, "Fiqh Muhammadiyah Ketinggalan dari NU", *Suara Hidayatullah*, Mei 2000.
- Lukito, Ratno, *Pergumulan antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia*, Jakarta: INIS, 1998.
- Mahmoud, Tahir, *Personal Law in Islamic Countries*, New Delhi: Academy of Law and Religion, 1987.
- Mudzhar, Muhammad Atho, *Islam and Islamic Law in Indonesia: A Socio-Historical Approach*, Jakarta: The Centre for Research and Development of the Ministry of Religious Affairs, 2003.
- Nurlaelawati, Euis, "Debate on Muslim Family Law Reforms in Indonesia: The Cases of Representation of Heirs and Obligatory Bequest", *al-Jami'ah, International Journal of Islamic Studies* 41: 2, 2003.

- _____, *Modernization, Tradition, and Identity: Kompilasi Hukum Islam and Legal Practices of the Indonesian Religious Courts*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.
- Rasyidi, H.M., 'RUU Perkawinan: Kristenisasi dan Ekspansi yang Terselubung', *Suara Muhammadiyah*, 1973.
- Rasyid, Roihan, "Pengganti Ahli Waris dan Wasiat Wajibah", in Cik Hasan Bisri, *Kompilasi Hukum Islam dan Peradilan Agama dalam Sistem Hukum Nasional*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.
- Saimima, Iqbal Abdurrauf, *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Jakarta, Pustaka Panjimas, 1988.
- Sjadzali, Munawair, *Islam: Realitas Baru dan Orientasi Masa Depan Bangsa* Jakarta: Universitas Indonesia, 1993.
- Syarqawi, *Hasyiyah 'ala al-Tabrir*, Kairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, nd.
- Tucker, Judith, *Women, Family, and Gender in Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Welchman, Lynn, *Women and Muslim Family Laws in Arab States: A Comparative Overview of Textual Development and Advocacy*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007.
- Zaid, Abdul Aziz Mohammed, *The Islamic Law of Bequest*, London: Scorpion Publishing Ltd., 1986.