

# **STUDI ANALISIS KOMPILASI HUKUM ISLAM DALAM PERSPEKTIF TEORI POSKOLONIAL**

## **S K R I P S I**

**Diajukan untuk Memenuhi Tugas dan Melengkapi Syarat  
Guna Memperoleh Gelar Sarjana Program Strata 1 (S.1)  
Dalam Ilmu Syari'ah**



**Oleh:**

**M. NAJIBUR ROHMAN**

**NIM : 2103010**

**JURUSAN AHWAL AL-SYAKHSIYAH  
FAKULTAS SYARI'AH  
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI WALISONGO  
SEMARANG  
2009**

## **PERSETUJUAN PEMBIMBING**

Lamp : 4 (empat) eksemplar

Hal : Naskah skripsi

a.n. Sdra

**M. Najibur Rohman**

Semarang, 1 Januari 2008

Kepada Yth.

**Dekan Fakultas Syari'ah**

**IAIN Walisongo Semarang**

*Assalamu 'alaikum Wr. Wb.*

Setelah kami mengadakan koreksi dan perbaikan seperlunya, maka bersama ini kami kirimkan naskah skripsi saudara:

Nama : M. Najibur Rohman

NIM : 2103010

Jurusan : Ahwal al-Syakhsiyah

Judul Skripsi : **STUDI ANALISIS KOMPILASI HUKUM ISLAM DALAM  
PERSPEKTIF TEORI POSKOLONIAL**

Dengan ini kami mohon agar skripsi saudara tersebut dapat dimunaqosahkan.

Atas perhatiannya kami ucapkan terimakasih.

*Wassalamu 'alaikum Wr. Wb.*

Pembimbing I,

Pembimbing II,

**Drs. Musahadi, M. Ag.**

NIP. 150 267 754

**H. Abdul Ghofur, M. Ag.**

NIP. 150 279 723

## PENGESAHAN

Skripsi Saudara : M. Najibur Rohman  
NIM : 2103010  
Judul : **Studi Analisis Kompilasi Hukum Islam dalam Perspektif  
Teori Poskolonial**

Telah dimunaqasahkan oleh Dewan Penguji Fakultas Syari'ah Institut Agama Islam Negeri Walisongo Semarang, dan dinyatakan lulus dengan predikat cumlaude / baik / cukup, pada tanggal :

**14 Januari 2009**

Dan dapat diterima sebagai kelengkapan ujian akhir dalam rangka menyelesaikan studi Program sarjana Strata 1 (S.1) tahun akademik 2008/2009 guna memperoleh gelar sarjana dalam Ilmu Syari'ah.

Semarang, 14 Januari 2009

Ketua Sidang,

Sekretaris Sidang,

**Akhmad Arif Junaidi, M.Ag**

NIP. 150 276 119

Penguji I,

**Drs. Musahadi, M.Ag**

NIP. 150 267 754

Penguji II,

**Drs. Maksun, M.Ag.**

NIP. 150 263 040

Pembimbing I,

**Dr. Imam Yahya, M.Ag**

NIP. 150 275 331

Pembimbing II,

**Drs. Musahadi, M.Ag**

NIP. 150 267 754

**H. Abdul Ghofur, M.Ag**

NIP. 150 279 723

## **DEKLARASI**

Dengan penuh kejujuran dan tanggungjawab penulis menyatakan bahwa skripsi ini tidak berisi materi yang telah pernah ditulis oleh orang lain atau diterbitkan. Demikian juga skripsi ini tidak berisi satu pun pikiran-pikiran orang lain, kecuali yang terdapat dalam referensi yang dijadikan bahan rujukan.

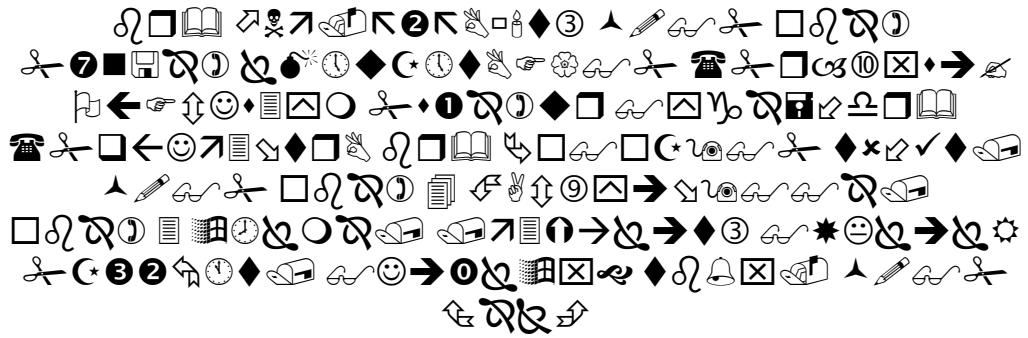
Semarang, 1 Januari 2009

Deklarator

**M. Najibur Rohman**

NIM. 2103010

## MOTTO



Artinya:

Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat (QS. an-Nisa' 58).

Agama tidak akan sempurna tanpa dunia. Kekuasaan dan agama merupakan dua yang kembar (Imam al-Ghazali)

## ABSTRAK

Kompilasi Hukum Islam (KHI) merupakan produk hukum tertulis yang diregulasikan pemerintah berdasarkan Instruksi Presiden RI No. 1 Tahun 1991. Kemunculan KHI, bagi sebagian besar umat Islam waktu itu, adalah “kado istimewa” karena menjadi regulasi yang dapat menengahi berbagai perbedaan pendapat di kalangan para hakim Pengadilan Agama. Dengan kekuatan Inpres yang masih *debatable* hingga kini, KHI menjadi rujukan paling berarti bagi para hakim dan pencari keadilan dalam menyelesaikan persoalan seputar perkawinan, kewarisan dan wakaf.

Dalam kerangka hukum prosedural inilah, KHI menabung benih-benih problem pelik. Hukum Islam, sebagaimana dicerminkan dari karakter *fiqh* yang seharusnya dinamis dan elastis, mendadak berubah menjadi statis karena “diproceduralkan” melalui pasal per pasal dalam KHI. Selain mengisyaratkan adanya kuasa negara dalam wajah hukum Tuhan –dan karenanya sering disebut-sebut sebagai “fiqh mazhab negara”-, juga terdapatnya dominasi penafsiran hukum Islam oleh kalangan umat Islam atau mazhab tertentu, yaitu Syafi’iyah. Alasan yang terakhir ini membuat posisi KHI dipertanyakan sebagai *fiqh* yang berkepribadian Indonesia sebagaimana yang selama ini dielu-elukan.

Karena KHI tidak lepas dari praktik sosial diskursif ini, teori poskolonial menangkap sinyal adanya struktur kuasa yang bergerak melalui interpretasi hukum Islam. Dengan teori ini, hukum Islam tidak hanya ditempatkan sebagai manifestasi “hukum-hukum Tuhan” semata, melainkan sebagai alat dalam memproduksi pengetahuan dan kekuasaan. Dengan demikian, meminjam analisa Michel Foucault, KHI lahir sebagai akibat relasi kuasa dan pengetahuan (*power and knowledge relation*). Dengan terma-terma yang intim dalam kajian poskolonial, seperti dominasi, subordinasi, hibridasi, subalternitas dan sebagainya, secara nyata KHI ditemukan sebagai hukum yang dipergunakan sebagai alat rekayasa sosial (*law as a tool of social engineering*), mengesampingkan pilihan sebagai medium kritik sosial (*counter discourse*).

## KATA PENGANTAR

Tiada kata paling indah selain ucapan syukur hanya kepada Allah Yang Maha Pemurah lagi Penyayang. Shalawat serta salam penulis persembahkan kepada paduka yang mulia Nabi besar Muhammad saw, sang pemimpin besar revolusi Islam yang menyeru kepada akhlak mulia.

Tahun 2004 lalu, terjadi polemik hebat di wilayah Departemen Agama setelah para intelektual yang tergabung dalam Pengarusutamaan Gender Depag RI mengajukan draft *Counter Legal Drafting-KHI*. Isu ini sangat santer terdengar sebagai bentuk “penyimpangan” karena dianggap tidak sesuai dengan nilai-nilai keislaman. Sebagaimana situasi dekade ini yang kita saksikan, produk-produk intelektualitas memang seringkali dihadapkan pada pilihan yang sulit, terutama menyangkut keabsahan pemikiran individual atau kelompok tertentu berhadapan dengan pemikiran *mainstream*.

Tuduhan-tuduhan semacam itu tentu sangat mengganggu. Karena itulah persoalan ini perlu diurai secara filosofis melebihi uraian politis atau sosiologis. Penulis sangat beruntung memiliki komunitas di Justisia yang cukup *concern* dengan tradisi filsafat sehingga penulis merasa cocok melihat produk legislasi, dalam hal ini KHI, dengan kacamata poskolonialisme. Terlebih lagi, bangsa Indonesia adalah bangsa yang kenyang dengan berbagai bentuk kolonialisme, baik era kuno maupun modern.

Teriring terselesaikannya tugas akhir ini, tak lengkap rasanya tanpa ucapan terimakasih kepada semua pihak yang telah memberikan dorongan finansial dan spiritual kepada penulis. Apalagi skripsi ini dikerjakan di tengah gemuruhnya kecemasan untuk mencapai kelulusan. Ucapan terimakasih mendalam penulis haturkan kepada:

1. Bapak Prof. Dr. H. Abdul Djamil, MA. selaku Rektor IAIN Walisongo Semarang.
2. Bapak Drs. H. Muhyiddin, M.Ag., selaku Dekan Fakultas Syari’ah IAIN Walisongo Semarang.
3. Bapak Drs. H. Musahadi, M.Ag. dan Bapak H. Abdul Ghofur, M.Ag., kedua pembimbing yang luar biasa dan penuh semangat motivasi. Terimakasih atas

kedua waktu yang sangat berharga *panjenengan* berdua untuk tetap membimbing saya di tengah kesibukan yang padat.

4. Abahku yang penuh kedamaian ‘di sana’ dan Ibukku yang tetap energik di rumah, Masku Ali Fakhruddin serta mbakku Hanik Khuriana Noor Ahsani yang sedang mempersiapkan dua ‘*fighter*’ masa depan, Khalida Rahma Aulia dan Wafda Azizy Noor Ali.
5. Bapak Achmad Arief Budiman, Bu Anthin Lathifah, dan pak Shoim yang merupakan ‘dedengkot’ jurusan Akhwal al-Syakhsiyah. Bravo!
6. Bapak/ibu dosen di Fakultas Syari’ah; Pak Abu (terimakasih untuk segala pelajaran dan bimbingan selama penulis berinteraksi dengan *panjenengan*), Pak Maksun, Pak Khorin, Pak Imam Yahya, Pak Arja’ Imrani, Pak Sahidin, Pak Rofiq, Pak Eman, Pak Arifin, Pak Taufik, Bu Mujib, Pak Miftah, Pak Zaenuri, Pak Muslich, Pak Solek, Pak Rohmadi, Pak Arjun, Mas Syifak, Pak Johan dan dosen lainnya yang belum penulis sebut, terimakasih atas segala bimbingan selama penulis menjalani studi.
7. Bu Soimah (tetaplah sabar Bu meski tugas terkadang merepotkan), Bu Semi (trimas bu buat stempelnya), Mas Setyono (*always enjoy* aja mas!) dan Pak Martoyo serta Pak Karyadi atas segala urusan administratifnya.
8. Pak Mahfudh Junaedi, terimakasih atas dorongan untuk selalu cepat lulus dan tentu pinjaman bukunya.
9. Untuk para wadyabala *Justisia*, sebuah komunitas yang tidak akan pernah penulis lupakan sepanjang masa dan beta. Para Senior Mas Rumadi, Kang Manto, Kang Umam ar-Razy, Kang Aziz Hakim, Mas Ricard, Mas Ali Masykur, Mas Ingwuri, Kakek Tolkhah, Kang Adib, Kang Choi, Mbak U-un, Kang Syarung, Mbak Muasy, Mbak Nunik, Mbak Tri, Tedi (tidak akan kutemukan tema ini tanpamu dan terimakasih atas semuanya –salamke anrE), Umam Asy’ari (kuakui semangatmu yang luar biasa), Pujiyanto al-Gepengi, Pak Iman Fadhilah calon Syekh, Mr. Wiwit (yang lg happy nunggu si kecil), Fauzun, Zaki (podo luluse Jek!), Tofu (alm.), Rowi, Mbak Qoni’, Gupong, dan lainnya. Teman satu perjalananku; Arif (serius itu perlu, tapi tertawa juga bikin awet muda), Suji (ndang lulus!), Ika, Dyah, Erna, Sofi, Sofwan, Attan,



Imro', Ikrom, Miftah (piye prend?), Rangga, dkku yang lain. Adik-adikku 2004 (Nasrudin, Hendi, Ana, Una, Ovi, Harjo, dkk.), 2005 (Hamdani, Rouf, Lina, Bams, dkk.), 2006 (Ubed, Nikmah, Ica, Khoirudin, dkk.) dan 2007 (Rifa, Ainung, Soli, dkk.), 2008 (Ceprud, Anis, dkk.), percayalah *Justisia is the best*.

10. Sahabat-sahabat PMII, Korcab (Sotek, Hadziq, Evi, dkk.), Komisariat (Awal, dkk.), Rasya (Yayan, dkk.), Alumni (Mas Mansur [selamat atas wisudanya], Bang Yus, Mas Rofi', dll.), mantan komplotan (Sugeng, Ubed, Brek, dkk.), dan sahabat-sahabati jurusan Semarang Jawa Tengah.
11. Para aktivis keagamaan; *Inspirasi* (Awi, dkk.), Gereja Isa Almasih (Rony, dkk.), Romo Pujo, Romo Aloys, dll. dan Ilham (Pak Muhsin Jamil, Rusmadi, dkk.).
12. Rekan dan Rekanita di IPNU-IPPNU; PP (Idy, dkk.), PW (Talkhis, dkk.), dan Kota Semarang (Rahul, dkk.), IPPNU (Murni, Rahmah, dkk.).
13. Eks-penduduk asrama, Pak dan Bu Ibnu, Pak Awaluddin, Pak Tohar, Pak Dede (terimakasih pak atas perhatiannya sewaktu di asrama), Wildan, Toto', Jefry, Subhan, Bagong, Jacky gundul, Jujuk, dll.
14. Sahabat-sahabat di berbagai kota: Jakarta (Ismet, Ilham, Zacky KU, Robi Sugara, Maria Ulfa, Mas Marzuki Wahid, Mas Ubadillah Ahmad, Sri Marjiati, Mas Fathuri, Abdullah Ubaid, Fauzan Al Anshari, dll.), Jogja (Hatim, Hilman, Fayyadl, Wahyudin, dll.), Pati (Mas Jamal, Aziz, dkk.), Kudus (Hamdan, dkk.), Samarinda (Asman, dkk.), Madura (Zaim, Khotib, dkk.), Malang (Fauzi, Fathoni, Any Rufaidah, dkk.), Bandung (Azmi, dkk.), Jember (Eri Irawan, dkk.), Purwokerto (Wahyu, dkk.), dan di berbagai kota lain.
15. Komunitas kaum muda progresif (Mas Ulil [makasih mas untuk tambahan ide-idenya], Almakin (maaf mas belum bisa membalas keringatnya), Mas Luthfi, Bung Hamid, Bung Novri, Mas Anick HT, Mas Muqsith, dkk.).
16. Komunitas NU Kultural (Mas; Suaedy, Imdad, Imam Aziz, Nur Kholik Ridwan, Zainul Hamdi, Nur Khoiron, Kiai Hasan dan Pak Masdar Farid).
17. Komunitas Lintas Iman (Pak Djohan Efendi, Bu Elga Sarapung, Mr. Arifin Assegaf, MM Billah, Karel Steenbrink [Tq atas obrolan yang menyenangkan],

- Peter wong Londo, Rachel dan Miriam Jerman, Slamet Basuki dari Sapto Darmo, Mbak Renata dan Bu Miriam (TIFA), Mbak Ira dan bu Lian, dkk.).
18. Kemenpora RI, khususnya Pak Adhyaksa Dault, terimakasih. Bang Napitupulu, temen-temen; Maria di NTT, Agustiansa Yani Lampung, Fajar di Jogja, semoga sukses. Juga Forum Lingkar Pena (Helvy Tiana Rosa, Dee, terimakasih atas balasan smsnya sehingga *nggak* jadi nyasar waktu itu).
  19. Untuk Genk Rembang (Achmad, Prasasi Meilia, Tia Maruko, Nana, Minarti, Djoko, Prapti, Isni, Riani, Faris, Asep, Otong, Iken), guru-guruku (Pak Panti, Pak Yasmin, Bu Wahyu, Pak Gik, Bu Ning, dll.).
  20. Untuk sesepuh di Rembang (Mbah Faqih, Mbah Maimun, Mbah Dimiyati [maaf yai aku belum sempat pamit waktu itu], Mbah Nursalim, Dhe Nachrowi), dan Ustadz Nursalam.
  21. Sahabat-sahabatku AS '03 (Fatimah, Vina, Rida, Wewenx, Sutono, dan lainnya), Tarbiyah (Lala, Ela, Sata, Nida, Asep, dll.), yang selalu memberikan nuansa baru.
  22. Karib kerabat (Pa Wi-Met-Mus, Mbokku Suwarti, Kak Soleh-Rozak, Mas Andi, Mbak Yati, Mbak Ana, Mas Ufik, Pakdhe Atok dan Dhe Nur di Pedurungan [maaf kalau aku tidak pernah menjenguk], Mbak Fa-Nita-Yam dan Mas Sis, Mas Julal di Pekalongan, dan keluarga besar yang lain.
  23. Irma Rizki Utami, terimakasih atas segala perhatian, kasih sayang dan dorongannya kepada penulis di sela-sela waktu yang melelahkan.

Semoga Allah swt. memberikan kebaikan kepada mereka semua dan mendapatkan rahmat sepanjang masa. Penulis menyadari bahwa hasil dari skripsi ini masih banyak kekurangan dan keterbatasan sehingga kritik dan saran konstruktif dengan senang hati akan penulis terima.

Semarang, 2008

**Penulis**

## **PERSEMBAHAN**

*Aku bukanlah siapa-siapa. Dengan segala kerendahan hati kupersembahkan karya ini kepada orang-orang yang mengiringi kisah hidupku dengan penuh arti.*

*Untuk Abah yang damai 'di sana', Ibuk dan mas, terimakasih atas segala motivasi, arahan dan do'anya untukku.*

*Untuk jasa semua guru-guruku yang tidak mungkin dapat aku balas.*

*Untuk persahabatan yang tak akan pernah putus.*

## DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	
HALAMAN PERSETUJUAN PEMBIMBING	
HALAMAN PENGESAHAN	
HALAMAN DEKLARASI	
HALAMAN ABSTRAK	
HALAMAN MOTTO	
HALAMAN KATA PENGANTAR	
HALAMAN PERSEMBAHAN	
DAFTAR ISI	
<b>BAB I PENDAHULUAN</b> .....	1
A. Latar Belakang Masalah .....	1
B. Rumusan Masalah .....	13
C. Tujuan Penelitian .....	13
D. Telaah Pustaka .....	14
E. Metode Penulisan Skripsi .....	18
F. Sistematika Penulisan Skripsi .....	23
<b>BAB II KERANGKA TEORETIK POSKOLONIALISME</b> .....	24
A. Mendefinisikan Poskolonialisme.....	25
B. Genealogi Studi Poskolonial.....	34
1. Menggugat Kolonialisme.....	34
2. Genesis Poskolonialisme .....	40
a. Edward Said dan Orientalisme.....	41
b. Homi Bhaba dan Hibriditas.....	47
c. Gayatri Spivak dan Subalternitas.....	50
C. Aplikasi Teori Poskolonial dalam Studi Hukum.....	52
<b>BAB III KOMPILASI HUKUM ISLAM DALAM HISTORIOGRAFI</b>	
<b>HUKUM ISLAM DI INDONESIA</b> .....	61
A. Anatomi Hukum Islam di Indonesia.....	61
B. Historisitas Kompilasi Hukum Islam.....	78
1. Mendefinisikan Kompilasi Hukum Islam.....	78
2. Menghadirkan Kompilasi Hukum Islam.....	88

C. Muatan Materi Kompilasi Hukum Islam.....	99
1. Buku I: Hukum Perkawinan.....	100
2. Buku II: Hukum Kewarisan.....	105
3. Buku III: Hukum Perwakafan .....	108
D. Karakteristik Hukum Islam dalam KHI.....	109

#### **BAB IV ANALISIS KHI DALAM PERSPEKTIF TEORI**

<b>POSKOLONIAL.....</b>	<b>115</b>
A. Penemuan Kuasa dalam Kompilasi Hukum Islam.....	115
B. Kritik Kolonial atas Kompilasi Hukum Islam.....	124
1. KHI sebagai Imajinasi Mayoritas.....	124
a. Mewarisi Kolonialisme.....	124
b. Hierarki Kebenaran, Menemukan Dominasi Penafsiran.....	130
2. KHI sebagai Fiqh Indonesia?: Problem Hibriditas.....	135
C. Membangun Hukum Islam Pasca KHI.....	140

<b>BAB V PENUTUP.....</b>	<b>145</b>
A. Kesimpulan.....	145
B. Saran-saran.....	146
C. Penutup.....	148

DAFTAR PUSTAKA

LEMBARAN-LEMBARAN

DAFTAR RIWAYAT HIDUP



# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Kebudayaan Islam sering disebut-sebut sebagai kebudayaan fiqh. Salah satu konklusi ini diberikan oleh Muhammed Abed al-Jabiri, pemikir masyhur asal Maroko, karena melihat posisi fiqh yang adiluhung dalam kehidupan umat Islam.<sup>1</sup> Menurut Joseph Schacht, ini dikarenakan sejak awal Islam telah menganggap pengetahuan tentang “hukum suci” (*sacred law*) sebagai pengetahuan *par excellence* yang sulit diimbangi oleh teologi (*kalam*) maupun tasawuf (*mysticism*).<sup>2</sup> Hukum sendiri merupakan kebutuhan dasar manusia untuk mengatur kehidupannya, baik sebagai individu maupun kolektif.<sup>3</sup>

Dengan terlibatnya hukum dalam arena kehidupan manusia, maka ia tidak mungkin dapat melepaskan watak sosiologisnya. Sehingga, lanjut Schacht, meskipun hukum Islam (*Islamic law*) merupakan ‘hukum suci’ bukan berarti ia irasional, tetapi tetap tercipta oleh sebuah metode interpretasi rasional, dipengaruhi oleh standar-standar keagamaan serta aturan-aturan moral dalam masyarakat.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, Yogyakarta: LKiS, 2005, hlm. 48. Baca pula Muhammad Abed al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-'Arabi*, (terj.) Imam Khoiri, “Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius”, Yogyakarta: Ircisod, 2003.

<sup>2</sup> Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (terj.) Joko Supomo, “Pengantar Hukum Islam”, Yogyakarta: Islamika, 2003, hlm. 1.

<sup>3</sup> Sayyid Abul A'la Maududi, *The Islamic Law and Constitution*, Lahore: Shah Alam Market, 1977, hlm. 42.

<sup>4</sup> Joseph Schacht, *Op. Cit*, hlm. 5.

Sebab itu hukum Islam perlu dilihat dalam dua dimensi yang saling berkelindan. Dimensi yang pertama adalah dimensi *subut (immutable)*, yaitu *syari'ah* yang bersifat universal dan eternal sebagai formulasi dari *al-nusus al-muqaddasah* yang bersifat Ilahiah. Sementara dimensi yang kedua adalah dimensi *taghayyur (adaptable)*, yaitu *fiqh* yang merupakan representasi dari *ijtihad* manusia dalam memahami *syari'ah* yang berkarakter dinamis dan reflektif.<sup>5</sup>

Melalui dimensi kedua inilah *framework* hukum Islam memiliki kecenderungan untuk “berkompetisi” dalam kerangka relasi hukum, agama dan negara. Dalam konteks keindonesiaan, potensi ini tidak dapat dihindari meskipun negara Indonesia telah mendedikasikan diri sebagai negara Pancasila yang mencoba mensintesa bentuk teokrasi dan sekuler.<sup>6</sup>

Berdasarkan catatan sejarah yang ada, pola kompetitif ini dapat dibuktikan secara akademis dan dari sisi historis telah terjadi dalam rentang waktu yang lama, bahkan sebelum Indonesia merdeka pada tahun 1945. Konflik pluralisme hukum ini terjadi ketika momen perjumpaan hukum (*legal*

---

<sup>5</sup> Musahadi HAM, *Evolusi Konsep Sunnah: Implikasinya pada Perkembangan Hukum Islam*, Semarang: Aneka Ilmu, 2000, hlm. 58-59. H.A.R. Gibb sebagaimana dikutip Muhammad Khalid Masud, memasukkan hukum Islam sebagai sistem etika (*system of ethics*) yang sarat dengan muatan filosofis dan mendasarkan diri pada wahyu, bukan sebagai sistem legal (*legal system*) yang rasional. Perbedaan ini berimplikasi pada aspek klasifikasi dan kategori aksi, pembebanan dan sanksi. Lihat lebih lanjut Muhammad Khalid Masud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, Chitli Qabar, Delhi: Shandar Market, 1997, hlm. 8.

<sup>6</sup> Dalam buku ini Gunaryo mengkritik pandangan konflik antara agama dan negara dalam – menurut bahasa Timothy L. Fort (1987)- hubungan “*zero-sum game*”, hubungan kalah-menang sehingga tidak pernah ada kemenangan semua pihak (*win-win solution*). Lihat Ahmad Gunaryo, *Pergumulan Politik dan Hukum Islam: Reposisi Peradilan Agama dari Peradilan “Pupuk Bawang” Menuju Peradilan yang Sesungguhnya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Pascasarjana IAIN Walisongo Semarang, 2006.



*encounter*) diikuti oleh kepentingan para penganutnya.<sup>7</sup> Karena Islam mewakili diri sebagai identitas mayoritas, maka posisinya lebih unggul dibandingkan dengan sistem hukum agama-agama lain, di samping adanya hukum adat dan hukum kolonial (Barat).<sup>8</sup> Teori *receptie in complexu*, *receptie* dan *receptie exit* mencerminkan bagaimana pola kompetitif sistem hukum itu terjadi.

Teori *receptie in complexu*, sebagaimana yang pertamakali dikemukakan oleh Van Den Berg (1845-1927), sebenarnya telah memberikan peluang bagi umat beragama untuk mengikuti hukum agamanya masing-masing. Teori ini berpendapat bahwa hukum mengikuti agama yang dianut oleh seseorang. Jika ia muslim maka hukum Islamlah yang berlaku baginya.<sup>9</sup> Tetapi oleh Cristian Snouck Hurgronje (1857-1936), seorang penasihat pemerintah kolonial Belanda yang populer, pendapat Van Den Berg ini ditentang dan dihasilkan olehnya teori kedua, *receptie in complexu*.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> Woodman sebagaimana dikutip Ratno Lukito mendefinisikan pluralisme hukum sebagai “kondisi dimana penduduk melihat adanya lebih dari satu sistem hukum.” Lihat Ratno Lukito, *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler: Studi Tentang Konflik dan Resolusi dalam Sistem Hukum Indonesia*, Yogyakarta: Alvabet, 2008, hlm. 9. Mengenai relasi politik dan hukum Moh Mahfud MD memberikan 3 penjelasan. *Pertama*, hukum determinan terhadap politik. Artinya segala aktivitas politik diatur dan tunduk kepada aturan hukum. *Kedua*, politik determinan atas hukum, karena hukum merupakan kristalisasi dari kehendak politik yang saling berinteraksi dan berkompetisi. Dan *ketiga*, politik dan hukum sebagai subsistem kemasyarakatan berada pada posisi yang derajat determinasinya seimbang antara yang satu dengan yang lain. Meskipun hukum merupakan produk kekuasaan politik, tetapi begitu hukum ada maka aktivitas politik tunduk di bawahnya. Moh Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 2006, hlm. 8-9.

<sup>8</sup> Oleh Mohammad Daud Ali, adanya tiga sistem hukum yang berlaku di Indonesia yaitu adat, Islam dan Barat (kontinental) menjadikan sistem hukum Indonesia adalah sistem hukum yang majemuk. Lihat Mohammad Daud Ali, *Asas-asas Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Rajawali Pers, 1991, hlm. 187.

<sup>9</sup> Abdul Manan, *Etika Hakim dalam Penyelenggaraan Peradilan: Suatu Kajian dalam Sistem Peradilan Islam*, Jakarta: Kencana, 2007, hlm. 229.

<sup>10</sup> *Ibid.*, hlm. 229-232.

Dalam pandangan Hurgronje, hukum Islam hanya dapat diterima ketika telah diresepsi oleh hukum adat sebagai hukum asli Indonesia. Celakanya, teori *receptie* inilah yang memiliki pengaruh besar terhadap kebijakan kolonial Belanda ketika itu. Salah satu kasus menarik yang pernah terjadi adalah tidak diakuinya hak para petugas perkawinan orang Islam untuk menangani suatu perkawinan yang bertentangan dengan adat Minangkabau dan Batak sebagaimana dalam *Staatsblad* No. 482 tahun 1932.<sup>11</sup>

Hingga Indonesia mencapai kemerdekaan, pengaruh ide-ide Hurgronje masih cukup kuat. Dominasi ide ini sejak awal telah memancing umat Islam untuk bereaksi keras karena dipandang menghambat kemajuan hukum Islam. Sebagai puncaknya, pada tahun 1950 muncullah teori *receptie exit* yang ditemukan oleh Hazairin. Teori ini mencoba membalikkan keadaan dengan penerimaan hukum yang lahir dari rahim negara atau sebuah *legal policy* sebagai konsekuensi pilihan menjadi Republik oleh bangsa Indonesia meskipun konfigurasi berbasal dari hukum adat maupun hukum Islam.<sup>12</sup>

Karena akomodatif terhadap hukum Islam, teori Hazairin ini cepat mendapat sambutan hangat dan luas khususnya dari publik muslim. Bahkan darinya tercipta sebuah teori yang digawangi oleh Sayuthi Thalib, yakni *receptie a contrario*. Teori ini berbalik seratus delapan puluh derajat dengan

---

<sup>11</sup> Ratno Lukito, *Pergumulan antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia*, Jakarta: INIS, 1998, hlm. 34.

<sup>12</sup> Abdul Manan, *Op.Cit.*, hlm. 235-236.

teori *receptie* Hurgronje dengan menyatakan bahwa hukum adat hanya dapat diterima ketika telah diresepsi oleh hukum Islam.<sup>13</sup>

Nukilan sejarah konflik pluralisme hukum ini menegaskan bahwa watak atau karakteristik hukum sangat dipengaruhi oleh sejarahnya.<sup>14</sup> Karakteristik hukum Islam di masa kolonial dengan sesudah Indonesia memproklamkan diri sebagai negara merdeka tentu akan berbeda meski dalam batas tertentu sisa-sisa era kolonialisme masih nampak.<sup>15</sup>

Setiap pemikiran hukum Islam, kapanpun dan sesederhana apapun wujudnya, dapat dipastikan muncul dan berangkat dari motif, *interest*, dan misi yang berbeda-beda, tergantung ideologi yang dianut oleh pemikirnya. Tak ada sesuatu yang bebas nilai (*free of values*) dari setiap produk pemikiran, termasuk hukum Islam. Meskipun se-*genuine* apapun paradigma yang dipakai akan tetap ada pengaruh ideologi sosial, atau bahkan ideologi negara dalam setiap regulasi hukum.<sup>16</sup>

Bagi umat muslim Indonesia, Kompilasi Hukum Islam (Kompilasi Hukum Islam) yang dikeluarkan pemerintah pada tanggal 10 Juni 1991, merupakan produk hukum nasional yang hingga kini memiliki posisi penting karena merupakan kitab tertulis yang menjadi rujukan utama dalam mengatur

---

<sup>13</sup> Selain itu ada teori eksistensi yang menyatakan adanya hukum Islam dalam hukum nasional Indonesia. *Ibid.*, hlm. 238.

<sup>14</sup> Joseph Schacht, *Op. Cit.*, hlm. 297.

<sup>15</sup> Menurut A. Qodri Azizy, hukum nasional Indonesia hingga saat ini memang tidak seluruhnya diproduksi sendiri. Lihat saja misalnya dalam Kitab Undang-Undang Hukum Pidana dan Perdata yang masih merupakan tambal sulam dari warisan Belanda. Hal ini disebabkan hingga proklamasi pada tahun 1945, pihak kolonial (Belanda) masih mencoba menancapkan peran di Indonesia sekaligus tidak adanya persiapan *civil service* untuk masyarakat asli Indonesia. Baca A. Qodri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, Yogyakarta: Gama Media, 2002, hlm. 114-115.

<sup>16</sup> Mahsun Fuad, *Op. Cit.*, hlm. xi.

hukum keluarga Islam. Penerbitan KHI melalui Inpres No. 1 Tahun 1991 semakin memantapkan citra Islam sebagai salah satu unsur pembentuk cita negara (*staatsidee*)<sup>17</sup> karena hukum Islam yang telah dipositifkan (*lex positive/ ius constitutum*).<sup>18</sup>

Namun, karena lahir dari rahim negara, terbitnya KHI memunculkan suatu prasangka bahwa ia menjadi alat bagi negara untuk melanggengkan kekuasaan atau mendisiplinkan publik. Kisah ini hampir serupa ketika khalifah kedua Abbasiyah, Abu Ja'far al-Manshur (memerintah dari 754 hingga 776 M) menunjuk Abdullah Ibn al-Muqaffa (w. 142 H/759 M) sebagai sekretaris negara dan *wazir* (perdana menteri)nya yang kemudian menyusun satu teks kompendium (*kitab jami'*) untuk menyeragamkan cara berpikir umat Islam kala itu.<sup>19</sup>

Nampaknya langkah Ibn Muqaffa ini tampil sebagai cara terbaik untuk menundukkan umat Islam, baik secara kolektif maupun individual terhadap tubuh beserta jiwa sebagai target utamanya sehingga dari sini lahirlah sebuah rezim produksi kebenaran yang kemudian dikenal dengan nama '*fiqh as-siyasah*' atau '*as-siyasah as-syari'iyah*'.<sup>20</sup>

Sebagaimana kisah di atas, studi Ahmad Imam Mawardi justru benar-benar melihat fakta KHI sebagai alat akomodasi politik-keagamaan orde baru,

---

<sup>17</sup> Ahmad Gunaryo, *Op. Cit.*, hlm. 34. KHI sendiri berisi 3 Buku, yakni buku I tentang hukum perkawinan (berisi 19 bab dan 174 pasal), buku II tentang hukum kewarisan (berisi 6 bab dan 43 pasal) dan Buku III tentang hukum perwakafan (berisi 5 bab dan 14 pasal). Lihat Kompilasi Hukum Islam, Jakarta: Dirjen Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Depag RI, 2000.

<sup>18</sup> Sirajuddin M, *Legislasi Hukum Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008, hlm. 18.

<sup>19</sup> Ahmad Baso, *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal*, Jakarta: Erlangga, 2006, hlm. 108-110.

<sup>20</sup> *Ibid.*, hlm. 110.

pemerintahan yang berkuasa pada saat KHI disusun dan diregulasikan.<sup>21</sup> Karenanya sangat wajar jika kemudian catatan sejarah juga mengekspresikan regulasi KHI tidak lepas dari polemik hebat.

Bagi kelompok pendukung, KHI dipandang memainkan peranan penting dalam menjembatani antara cita-cita keagamaan (level “seharusnya”) –dalam hal ini Islam karena sebagai mayoritas- dengan kompleks realitas sosial (level “kenyataan”). Penyebutan KHI sebagai fiqh yang mempunyai kepribadian Indonesia membuktikan hal tersebut. Bahkan oleh KH Hasan Basri, mantan ketua Majelis Ulama Indonesia, KHI dianggap sebagai keberhasilan besar umat Islam Indonesia pada masa orde baru.<sup>22</sup>

Bagi yang kontra, salah satu argumen mendasar yang digunakan bahwa adanya masyarakat yang cenderung menganggap Islam identik dengan Arab sehingga pada beberapa sisi KHI justru tidak sesuai dengan kerangka metodologis dalam kitab-kitab kuning yang menjadi rujukan umat Islam di Indonesia.<sup>23</sup> Artinya, ketika KHI menjadi regulasi berarti ia mengeliminir pendapat lain tentang hukum Islam karena telah diadministrasi oleh negara sehingga berpotensi menghadirkan tirani (*al-istibdad*).<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> Ahmad Imam Mawardi, *Socio-Political Background of The Enactment of Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, Montreal: McGill University, 1998, hlm. 100-101.

<sup>22</sup> Ridwan, *Membongkar Fiqh Negara: Wacana Keadilan Gender dalam Hukum Keluarga Islam*, Yogyakarta: PSG STAIN Purwokerto-Unggun Religi, 2005, hlm. 85. Ratno Lukito menyebut Hazairin (1905-1975) dan Hasbi Ash Shiddieqy (1906-1975) sebagai inspirator kelahiran fiqh Islam Indonesia yang di kemudian hari salah satunya diformat dalam Kompilasi Hukum Islam. Ratno Lukito, *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia*, *Op.Cit.*, hlm. 76-77.

<sup>23</sup> Ridwan, *Op.Cit.*, hlm. 86-87.

<sup>24</sup> Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyyah Mu'asyirah fi ad-Daulah wa al-Mujtama'*, (terj.) Syaifuddin Zuhri Qudsy dan Badrus Syamsul Fata, “Tirani Islam: Genealogi Masyarakat dan Negara”, Yogyakarta: LKiS, 2003, hlm. 233.

Dalam konteks ini secara luas hukum Islam dapat dilihat melalui dua kaca mata yang berbeda. *Pertama*, hukum Islam sebagai alat rekayasa sosial (*law as a tool of social engineering*) dengan negara sebagai aktor perumusannya. *Kedua*, mematrik hukum Islam sebagai medium kritik sosial (*counter-discourse*) dengan rakyat (ulama) sebagai pemerannya. Kedua pendekatan ini membawa dampak yang sama sekali berbeda.<sup>25</sup>

Pendekatan pertama membawa pada sebuah arena yang terkadang penuh dengan deviasi, reduksi dan sublimasi yang hebat terhadap apa yang disebut sebagai “otentisitas” ajaran agama. Hukum Islam dalam hal ini digunakan sebagai alat kontrol negara terhadap rakyat sehingga esensinya menjadi kering atau mengantarnya pada satu sifat emaskulasi hukum.<sup>26</sup> Dalam posisi ini negara atau pemegang otoritas pemerintahan merasa paling berhak menentukan kebenaran dalam mempersepsi hukum.

Sementara itu, pendekatan yang kedua akan menggiring hukum dalam nuansa populis dan bahkan terkadang hadir dalam warna “oposan” sehingga memungkinkan hukum Islam dapat menjangkau kepentingan umum (*maslahat al-‘ammah*), serta dalam tataran ekstrim akan membayangi legislasi dan kuasa negara atas rakyat.<sup>27</sup> Pada wilayah inilah sebenarnya proses dinamisasi, responsibilitas dan adaptabilitas hukum Islam terhadap tuntutan perubahan dapat terbuka lebar karena produksi penafsiran dapat terus dilakukan sebagaimana yang dititahkan oleh Ibnu Rusyd dalam *Bidayat al-Mujtahid*<sup>28</sup>:

---

<sup>25</sup> Mahsun Fuad, *Op. Cit.*, hlm. 6.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> Ridwan, *Op. Cit.*, hlm. 97-98.

ان الوقائع بين اشخاص الاناسي غير متناهية والنصوص والاقوال والاقرار متناهية  
ومحال ان يقابل ما لا تتناهي بما تتناهي

Artinya: *Sesungguhnya persoalan-persoalan kehidupan manusia tidak terbatas jumlahnya, sementara jumlah nash, pendapat-pendapat, dan ketetapan-ketetapan jumlahnya terbatas. Oleh karenanya mustahil sesuatu yang terbatas jumlahnya bisa menghadapi sesuatu yang tidak terbatas.*

Sebagai produk sejarah, KHI lahir atas perebutan *discourse* (wacana) yang dalam koridor analisis Michel Foucault sebagai akibat relasi kuasa-pengetahuan (*power- knowledge relations*). Karenanya di sini menjadi penting untuk melakukan klarifikasi historis (*al-idhaah al-tarikhiyyah*)<sup>29</sup> guna memperjelas dan mengetahui makna KHI saat penyusunannya.

Poskolonialisme penulis hadirkan sebagai alat baca karena ia memiliki kekuatan analisis mendalam tentang bagaimana *subjektivitas* negara bermain dalam menghegemoni kebenaran melalui regulasi. Poskolonialisme hendak melakukan kritik terhadap negara yang dipandang tidak memberikan kesempatan bagi kelompok *non-mainstream* untuk beremansipasi secara luas dalam hukum sehingga dominasi struktur kebenaran dapat dieliminir.<sup>30</sup>

Terlebih lagi, KHI sendiri lahir berbarengan dengan modernisasi-modernisasi pembangunan sebagai pola kebijakan pemerintah (negara). Dalam ruang inilah KHI dapat ditempatkan sebagai komponen paling penting sebagai

---

<sup>29</sup> Ilyas Supena dan M. Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*, Yogyakarta: Gama Media, 2002, hlm. 13.

<sup>30</sup> R.S. Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*, New York: Oxford University, 2002, hlm. 25. Dalam hal ini pula akan ditentukan apakah KHI sebagai produk hukum dengan strategi pembangunan ortodoks yang dimonopoli oleh peranan lembaga-lembaga negara (pemerintah dan parlemen) atau strategi pembangunan responsif yang peran besarnya diambil oleh lembaga peradilan dan partisipasi luas kelompok-kelompok sosial atau individu-individu dalam masyarakat. Lihat Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, Yogyakarta: LKiS, 2001, hlm. 36-37.

*discourse* dimana terjadi perjuangan ideologis dalam memperebutkan makna dan kekuasaan.<sup>31</sup>

Sesuatu yang dapat ditemukan di sini boleh jadi mengungkap KHI menyimpan fungsi tersembunyi dimana ada struktur kuasa yang melakukan hegemoni dan dominasi tanpa disadari dan bergerak di alam bawah sadar. Mengenai fungsi tersembunyi ini, dapat dicontohkan dengan kajian poskolonialisme melihat penyebaran agama atau misi pemberadaban ketika kolonialisme terjadi sebagai keunggulan ras. Misi-misi ini tidak lantas berakhir begitu saja ketika negara-negara jajahan memperoleh kemerdekaannya. Sehingga meskipun tidak melakukan penjajahan secara langsung, tetapi secara ideologis penjajahan tetap ada dan berfungsi laten.<sup>32</sup>

Dengan batasan ini, maka sejatinya kolonialisme atau poskolonialisme tidak dibatasi oleh rentangan waktu. Poskolonialisme, tulis Ania Loomba, adalah satu kata yang hanya bermanfaat bila digunakan dengan hati-hati dan dengan persyaratan-persyaratan sebagaimana dapat dibandingkan dengan konsep patriarki dalam pemikiran feminisme.<sup>33</sup> Karena itu, poskolonialisme dapat dimaknai sebagai sebuah konsep atau teori yang sarannya adalah membongkar “tanda” dari fakta sejarah dekolonisasi dan dominasi.<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> Moh Yasir Alimi, *Dekonstruksi Seksualitas Poskolonial*, Yogyakarta: LKiS, 2004, hlm. xxix.

<sup>32</sup> Nyoman Kutha Ratna, *Postkolonialisme Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008, hlm. 9.

<sup>33</sup> Dalam feminisme, konsep patriarki merujuk pada dominasi laki-laki atas perempuan. Namun ideologi dan praktik-praktik dominasi laki-laki atas perempuan itu beragam secara historis, geografis dan kultural. Lihat Ania Loomba, *Colonialism/Postcolonialism*, (terj.) Hartono Hadikusumo, “Kolonialisme/ Pascakolonialisme”, Yogyakarta: Bentang Budaya, 2003, hlm. 24.

<sup>34</sup> Robert JC Young, *Postcolonialism: An Historical Introduction*, United Kingdom: MPG Books Ltd, 2001, hlm. 57.



Secara teoretis, teori ini merupakan paham yang lahir di akhir abad ke-20 sebagai varian dari posmodernisme sebagai gerakan pascamodernitas. Istilah posmodernisme sendiri muncul pertama kali di kalangan seniman dan kritikus di New York pada 1960 dan diambil alih oleh para teoretikus Eropa pada 1970-an. Dalam filsafat, teori posmodern identik dengan kritik terhadap pengetahuan universal dan fondasionalisme.<sup>35</sup>

Dengan demikian, genealogi poskolonialisme tidak dapat dilepaskan dari pengaruh para pemikir modern dan posmodern. Ashis Nandy misalnya, sebagaimana dikutip oleh Ahmad Baso, menimba analisis Foucault tentang kuasa dengan melangkah sedikit lebih jauh. Menurut Nandy, kolonialisme dapat dibagi menjadi dua tahap. *Pertama*, tahap yang sederhana berupa penaklukan dan teritori, sedangkan tahap *kedua* adalah penaklukan pikiran dan budaya di samping tanah. Khusus untuk tahap kedua ini dikerjakan oleh para sarjana, kaum rasionalis, modernis dan liberalis.<sup>36</sup> Selain Foucault, poskolonialisme disumbang oleh pemikiran Antonio Gramsci tentang hegemoni, subjektivisme Jacques Lacan, hegemoninya Karl Marx, dan tentu saja orientalisme-nya Edward W. Said.<sup>37</sup>

Dengan melihat KHI –seperti halnya UU Perkawinan Tahun 1974– dalam perspektif teori poskolonial, sejatinya terdapat dorongan untuk memasuki problematika serius dalam konteks kehidupan berbangsa dan

---

<sup>35</sup> Madan Sarup, *An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism*, (terj.) Medhy Aginta Hidayat, “Poststrukturalisme dan Posmodernisme: Sebuah Pengantar Kritis”, Yogyakarta: Jendela, 2003, hlm. 231-232.

<sup>36</sup> Ahmad Baso, *Islam Pascakolonial: Perselingkuhan Agama, Kolonialisme, dan Liberalisme*, Bandung: Mizan, 2005, hlm. 60.

<sup>37</sup> *Ibid.*, hlm. 60-62.

bernegara. Andaikan regulasi KHI diterima sebagai bentuk dominasi kebenaran, maka ia akan menjadi stimulus dalam memperlancar perbedaan tentang agama resmi dan tidak resmi, konstruk “mayoritas versus minoritas”, masalah “diskriminasi dan pengistimewaan” dalam soal yang berkaitan dengan hak-hak warga negara, serta masalah identitas, baik itu agama, subagama, etnik, ras atau subras, atau perkara identitas bangsa.<sup>38</sup>

Fenomena paling dekat yang dapat disaksikan adalah ketika pada 2004 lalu *Counter Legal Drafting* Kompilasi Hukum Islam (CLD-KHI) yang diusulkan oleh Tim Pengarusutamaan Gender Depag RI ditolak oleh pemerintah dan menjadi kontroversi luar biasa hebat bahkan terkesan berlebihan. Di tengah gejolak itu muncul, ada yang meminta agar Kejaksaan dan Majelis Ulama Indonesia melarang buku tersebut dan merekomendasikan Departemen Agama agar bertindak tegas dengan mendiskualifikasi hasil-hasil ijtihad tim KHI baru itu. Hal ini jelas tidak wajar karena tidak mungkin hasil ijtihad diperhadapkan dengan kekuatan sensor negara, dan juga sensor agama sehingga berakhir pada pemunculan pandangan terhadap KHI Baru sebagai sesat dan sebagainya.<sup>39</sup>

Dengan perspektif poskolonialisme, operasi-operasi kekuasaan dan dominasi pengetahuan melalui regulasi KHI akan dibongkar dan dikritisi. Karena itu, analisis KHI melalui teori poskolonial tidak saja diarahkan pada analisis teks-teks kebijakan itu, tetapi juga melangkah lebih jauh dengan

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, hlm. 36.

<sup>39</sup> *Ibid.*, hlm. 36-37.

menganalisis dampak relasi politik, sosial, budaya, dan agama dalam konstruk negara-bangsa Indonesia.<sup>40</sup>

## **B. Rumusan Masalah**

Dari latar belakang di atas, perlu disusun sebuah permasalahan yang benar-benar fokus agar kajian dan pembacaan yang dilakukan dalam karya tulis ini tidak melebar dan tepat sasaran. Karena itu ada beberapa permasalahan yang dapat diuraikan:

1. Bagaimana posisi Kompilasi Hukum Islam dalam perspektif teori poskolonial?
2. Apa makna Kompilasi Hukum Islam dalam perspektif teori poskolonial?
3. Apa signifikansi teori poskolonial terhadap upaya pembangunan hukum nasional Indonesia kontemporer?

## **C. Tujuan Penelitian**

Tujuan dari penulisan karya tulis ini adalah untuk menjawab apa yang telah dirumuskan dalam rumusan masalah di atas. Adapun tujuan yang dapat diajukan dari penelitian ini adalah:

1. Untuk mengetahui bagaimana posisi KHI dalam perspektif teori poskolonial.
2. Untuk mengetahui apa makna KHI dalam perspektif teori poskolonial.
3. Untuk melihat seberapa jauh signifikansi teori poskolonial dalam upaya membangun hukum Indonesia kontemporer, terutama berkaitan dengan

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, hlm. 35.

kebijakan negara dalam memproduksi hukum nasional, baik yang terkonfigurasi dari hukum Islam maupun yang secara terang-terangan menyatakan bentuk hukum Islam.

#### **D. Telaah Pustaka**

Melakukan analisis terhadap produk hukum Islam, termasuk Kompilasi Hukum Islam (KHI), di negara yang tidak mengklaim diri sebagai negara Islam tentu akan sangat menarik. Ini ditambah kenyataan bahwa kehidupan keberislaman di Indonesia cukup beragam, mulai dari yang bercorak tradisional hingga liberal. Karena itu, dalam persoalan hukum Islam, negeri ini merupakan pertemuan berbagai mazhab *fiqh* yang ada, mulai dari Syafi'iyah, Hanafiyah, Hanbaliyah, Malikiyyah, Syi'ah, Wahabiyah, Rifa'iyah, Dhahiriyyah dan seterusnya. Pada akhirnya, keanekaragaman ini membuat perbedaan dalam memahami hukum-hukum Islam atau *fiqh* karena berangkat dari epistemologi dan metodologi yang berbeda dalam menafsiri *nash*.

Karena ada persaingan yang cukup ketat itu, maka tidak dapat disangkal akan terdapat satu mazhab *fiqh* atau penafsiran yang dominan di antara yang lain. Dominasi dan hegemoni inilah yang nantinya dikuatkan melalui regulasi-regulasi oleh negara sebagai pemegang kekuasaan tertinggi. Dalam konteks ini, buku *Fiqh Mazhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia* karya Marzuki Wahid dan Rumadi memberikan eksplorasi cukup baik tentang Kompilasi Hukum Islam dalam lanskap politik hukum.

Buku setebal 262 halaman ini melakukan kritik ilmiah terhadap KHI sebagai kebijakan hukum orde baru yang menginstitusikan fiqh sehingga menutup ijtihad *fuqaha* lain di luar koridor negara. Kenapa “mazhab negara”? Tidak lain karena elemen-elemen konstruksi hukum Islam dalam KHI mulai dari inisiatif, proses penelitian, penyusunan, hingga penyimpulan akhir dari pilihan-pilihan hukumnya semuanya dilakukan oleh suatu tim yang dibentuk oleh negara dan beranggotakan hampir seluruhnya orang-orang negara.<sup>41</sup>

Penelitian terhadap konteks sosial politik juga ditulis oleh Ahmad Imam Mawardi dalam tesis berjudul *Socio-Political Background of The Enactment of Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*. Melalui karya ini Mawardi melakukan pembacaan terhadap KHI yang digunakan pemerintah untuk mensekulerkan hukum keluarga Islam di Indonesia yang awalnya berbeda-beda. Kekuatan karya ini terdapat dalam melacak akar genealogi politik hukum Islam di Indonesia terkait KHI yang dianggap memiliki keselarasan dengan kultur Indonesia karena dilandaskan pada kaidah-kaidah ushul fiqh seperti konsep *'urf (usage)*, *maslahah (public interest)*, *sadd al-dhara'i (blocking the means)*, dan *istihsan (juristic preference)*.

Sebuah karya lagi yang menjadikan KHI sebagai objek penelitian ditulis oleh Ridwan dengan judul *Membongkar Fiqh Negara: Wacana Keadilan Gender dalam Hukum Keluarga Islam*. Buku ini memberikan kajian secara akademis terhadap aspek materi, metodologi, landasan epistemologis, dan dampak sosial dari KHI yang kemudian diperdebatkan dengan isi dari *Counter*

---

<sup>41</sup> Marzuki Wahid dan Rumadi, *Op.Cit.*, hlm. ix-x.

*Legal Drafting* KHI (CLD KHI) yang dipandang sebagai upaya pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia meskipun akhirnya ditolak pemerintah pada tahun 2004 silam.

Karya lain yang sedikit banyak menyinggung persoalan KHI dalam polemik hukum Islam di Indonesia ditulis oleh Ahmad Azhar Basyir dengan judul *Corak Lokal dalam Hukum Positif Islam di Indonesia: Sebuah Tinjauan Filosofis*. Tulisan ini merupakan salah satu bagian dari bunga rampai buku *Hukum Islam dalam Tatanan Masyarakat Indonesia* yang disunting oleh Cik Hasan Bisri. Sesuai dengan judulnya, tulisan ini mengelaborasi corak lokalistik Indonesia dalam penyelesaian kasus-kasus hukum Islam yang telah ada regulasinya, seperti pembagian harta warisan dengan jalan perdamaian.<sup>42</sup>

Selanjutnya ada buku berjudul *Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris* karya Mahsun Fuad yang memberikan konklusi tentang dua perspektif dalam ide pemikiran hukum Islam Indonesia, yaitu simpatis-partisipatoris dan kritis-emansipatoris. Dengan dua perspektif itu, buku ini memfokuskan kajiannya pada pergulatan wacana hukum Islam sepanjang era 1970 hingga 2000 dalam kaitannya dengan modernisasi pembangunan yang dijalankan oleh rezim Orde Baru.

Sementara itu, ada beberapa buku yang menggunakan teori poskolonial sebagai alat analisa dalam produk pemikiran keagamaan termasuk hukum Islam. Yang agaknya cukup komprehensif dalam hal ini ditulis oleh Ahmad Baso dalam *Islam Pascakolonial: Perselingkuhan Agama, Kolonialisme, dan*

---

<sup>42</sup> Ahmad Azhar Basyir, "Corak Lokal dalam Hukum Positif Islam di Indonesia: Sebuah Tinjauan Filosofis", dalam Cik Hasan Bisri (peny.), *Hukum Islam dalam Tatanan Masyarakat Indonesia*, Ciptat: Logos Wacana Ilmu, 1998, hlm. 153.

*Liberalisme*. Karya Baso ini dianggap sebagai buku pertama yang memperkenalkan studi poskolonial (*postcolonial studies*) dalam sejarah pergumulan agama-agama terutama Islam dengan kolonialisme Belanda di Indonesia.

Di dalam bab 6 buku ini, terdapat dua tulisan yang melakukan kritik terhadap pemberlakuan hukum Islam, yakni *Problematika Relasi Agama, Negara, dan Bangsa: Teori Etnografi Terbalik tentang “Berlakunya Hukum Islam”* dan *Kasus UU Perkawinan 1974: Kenyataan Pascakolonial, Mimpi Kolonial*. Intinya, di dalam bab ini Baso melakukan kritik terhadap produk hukum yang menciptakan “prosedur” dan memenjarakan mental (*mental distancing*) sebagian umat Islam sebagai *subaltern*.<sup>43</sup>

Buku lain yang menggunakan alat baca poskolonialisme ditulis oleh Moh Yasir Alimi dalam *Dekonstruksi Seksualitas Poskolonial: Dari Wacana Bangsa Hingga Wacana Agama*. Buku ini mengkritik kerangka pengetahuan masyarakat tentang heteroseksualitas yang hanya mengenal jenis kelamin laki-laki dan perempuan. Dengan panjang lebar karya Yasir ini membicarakan transgender dan relasi seksual sejenis.

Buku berjudul *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation* karya RS. Sugirtharajah juga patut diberikan tempat dalam penelitian ini. Buku ini memberikan elaborasi panjang tentang kritik poskolonial terhadap Bibel yang interpretasinya juga menghadirkan dominasi dan hegemoni, bahkan termasuk identitas Bibel itu sendiri. Artinya bahwa penafsiran dominatif atas teks-teks

---

<sup>43</sup> Dalam kajian poskolonialisme, *subaltern* mewakili pihak yang kalah, yang didominasi, minoritas karena tersingkir dalam proses penciptaan *discourse*.

Bibel justru akan menjauhkannya dari sifat agungnya sebagai “kepanjangan suara Tuhan”.

Selain itu, karya lain yang patut disebut adalah buku Ratno Lukito berjudul *Pergumulan antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia* serta buku Zubaedi berjudul *Legislasi Hukum Islam di Indonesia*. Buku ini setidaknya memaparkan dengan cukup lugas tentang sejarah hukum Islam dalam periode masa kolonial Belanda dengan sesudah kolonialisme di Indonesia berakhir pada tahun 1945. Hanya saja buku Ratno Lukito lebih komprehensif dalam membahas persoalan tersebut di samping pergulatannya dengan hukum adat.

Dari sekian banyak karya yang membahas Kompilasi Hukum Islam sebagai produk hukum, penelitian ini berbeda karena menggunakan teori poskolonial sebagai alat analisa secara utuh sehingga ruang diskursus penciptaan hukum Islam dapat terbongkar. Karenanya perspektif ini perlu diungkap lebih detail dan komprehensif demi menambah perbendaharaan pengetahuan kita terutama dalam studi hukum Islam.

#### **E. Metode Penulisan Skripsi**

Metode merupakan cara-cara tertentu yang secara sistematis diperlukan dalam setiap pembahasan ilmiah. Karena itu agar pembahasan ini menjadi terarah, sistematis dan objektif maka harus menggunakan metode ilmiah.<sup>44</sup> Sementara itu di dalam penelitian ini penulis menggunakan sumber data dan analisis data sebagai berikut:

---

<sup>44</sup> Sebagai cara untuk mendapatkan pengetahuan secara ilmiah, metode ilmiah menempuh cara-cara penentuan masalah, rumusan masalah, pengajuan hipotesis, deduksi dari hipotesis, pembuktian hipotesis, penerimaan hipotesis untuk kemudian menjadi teori ilmiah. Mundry, *Logika*, Jakarta: PT Raja Grafindo, 2005, hlm. 203-204.



## 1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini menggunakan penelitian filsafat, lebih tepatnya filsafat hukum karena objek penelitiannya adalah hukum. Dengan demikian penelitian ini ditujukan untuk merefleksikan hukum dalam keumumannya.<sup>45</sup> Penelitian ini, mengutip Leon Mayhew, menempatkan hukum tidak hanya di dalam konsepsinya sebagai suatu gejala normatif yang otonom, akan tetapi sebagai suatu institusi sosial yang secara riil berkaitan dengan variabel-variabel sosial.<sup>46</sup>

Metode penelitian filsafat sendiri diartikan sebagai “suatu cara atau jalan yang ditempuh dalam suatu proses tindakan atau rangkaian langkah-langkah yang dilakukan secara terencana, sistematis, untuk memperoleh pemecahan permasalahan atau jawaban pertanyaan tentang kefilsafatan.”<sup>47</sup>

Sementara itu pengumpulan data dilakukan dengan metode pengumpulan data kepustakaan (*library research*), yaitu serangkaian kegiatan yang berkenaan dengan metode pengumpulan data pustaka, membaca dan mencatat serta mengolah bahan penelitian<sup>48</sup> yang berhubungan dengan KHI dengan variabel-variabel sosial dan pemikiran pembentuknya.

---

<sup>45</sup> Darji Darmodiharjo dan Shidarta, *Pokok-pokok Filsafat Hukum: Apa dan Bagaimana Filsafat Hukum Indonesia*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1995, hlm. 14.

<sup>46</sup> Bambang Sunggono, *Metodologi Penelitian Hukum*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1998, hlm. 103. Bagi penulis, filsafat hukum bukanlah menjadikan keadilan mutlak sebagai tujuan akhir. Karena filsafat hukum yang berlandaskan pada hukum alam tidak akan bertahan lama selama akal yang menjadi landasannya selalu berubah. Apalagi keadilan itu sendiri merupakan karakter yang cair dan tidak bisa memberikan sebuah definisi yang tepat. Lihat Muhammad Muslehuddin, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis: Studi Perbandingan Sistem Hukum Islam*, Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 1997, hlm. 41.

<sup>47</sup> Sudarto, *Metode Penelitian Filsafat*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002, hlm. 42.

<sup>48</sup> Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, Cet. ke-1, 2004, hlm. 3.

## 2. Sumber data

Sumber data yang digunakan berupa literatur yang meliputi karya tulis kepastakaan, bacaan-bacaan tentang teori, penelitian dan berbagai macam jenis dokumen<sup>49</sup> yang biasa tertuang dalam buku, jurnal, majalah, skripsi, tesis, disertasi, artikel, karya tulis hasil penelitian dan sebagainya. Dalam penelitian ini sumber data akan dipilah menjadi data primer dan sekunder.

### a. Data Primer

Data ini merupakan data otoritatif yang mempublikasikan mengenai konteks historis dan ideologis Kompilasi Hukum Islam dan teori poskolonial. Karena sifatnya yang menyeluruh, data primer ini penulis kategorikan terkait dengan Kompilasi Hukum Islam dan teori poskolonial di satu sisi atau literatur yang memperkaitkan keduanya. Yang terkait Kompilasi Hukum Islam antara lain *Inpres RI No.1 Tahun 1991*, *Socio-Political Background of The Enactment of Kompilasi Hukum Islam* karya Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Mazhab Negara* karya Marzuki Wahid dan Rumadi, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* karya Abdurrahman, tulisan Ismail Sunny tentang *Kompilasi Hukum Islam Ditinjau dari Sudut Pertumbuhan Teori Hukum di Indonesia*, *Pelebagaan Hukum Islam di Indonesia: Akar Sejarah, Hambatan dan Prospeknya* karya Bustanul Arifin dan *Pengantar Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia* karya Abdul Gani Abdullah. Sementara itu data primer yang berkaitan dengan teori poskolonialisme antara lain *The Postcolonial*

---

<sup>49</sup> Anselm Strauss dan Juliet Corbin, *Dasar-dasar Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003, hlm. 31.

*Studies Reader*, sebuah kumpulan pengantar dari beberapa buku yang mengkaji tentang poskolonialisme. Buku ini dihimpun oleh Bill Ashcroft, Gareth Griffiths dan Helen Tiffin. Di dalam buku ini diadaptasi tulisan-tulisan dari Fanon, Said, Spivak dan sebagainya. Bukan primer lain tentang poskolonial adalah *Postcolonial Theory: A Critical Introduction* karya Leela Gandhi, *Orientalism* karya Edward W. Said, *Poskolonialisme/Pascakolonialisme* karya Ania Loomba, *The Postcolonial Critic: Interview, Strategies, Dialogues*, sebuah rangkuman yang berisi wawancara dengan Gayatri Chakravorty Spivak, *Beginning Postcolonialism* karya John McLeod, *Postcolonialism: An Historical Introduction* karya Robert JC Young dan *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory* karya Patrick William dan Laura Chrisman.

#### b. Data Sekunder

Data ini merupakan data yang digunakan untuk mendukung data primer. Di antaranya *Hukum Islam Indonesia* karya Mahsun Fuad, *Dekonstruksi Seksualitas Poskolonial* karya Moh Yasir Alimi, *A History of Islamic Law* karya Noel J Coulson, *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan* karya Juhaya S. Praja, *Islamic Legal Philosophy* karya Muhammad Khalid Mas'ud, *An Introduction to Islamic Law* karya Joseph Schacht, *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia* karya Ahmad Rofiq, *Demokratisasi dan Prospek Hukum Islam di Indonesia* karya Abdul Ghofur dan sebuah karya Ahmad Baso berjudul *Islam*

*Pascakolonial* serta buku-buku lain yang memiliki keterkaitan dengan penulisan skripsi ini.

### 3. Metode Analisis

Berdasarkan data yang diperoleh untuk menyusun dan menganalisa data-data yang terkumpul dipakai metode-metode sebagai berikut:

#### a. Metode Deskriptif Analitis

Untuk menganalisis data yang sudah terkumpulkan penulis menggunakan metode yang sesuai dengan jenis data kepustakaan yaitu non-statistik. Mengingat bahwa data yang diinventarisir adalah data dokumen tertulis maka penulis menggunakan metode deskriptif.<sup>50</sup> Yaitu metode yang memusatkan perhatiannya pada penemuan fakta-fakta (*fact finding*) sebagaimana keadaan sebenarnya.

#### b. Metode *discourse analysis*

Metode ini merupakan metode analisis wacana atau *discourse*, yaitu yang biasa dilakukan pada “sebuah penelitian analitis terhadap wacana yang secara spesifik berkonsentrasi pada beragam cara penyelewengan kekuasaan sosial, dominasi, dan ketidakadilan dilangsungkan, direproduksi, dan dilawan dengan teks dan ujaran dalam konteks sosial dan politik tertentu.”<sup>51</sup> Analisis ini merupakan perangkat yang pas untuk membaca Kompilasi Hukum Islam sebagai *discourse* yang mempertaruhkan kuasa, identitas, mayoritas, hukum dan sebagainya dalam kaca mata poskolonialisme.

---

<sup>50</sup> *Ibid*, hlm. 73.

<sup>51</sup> Moh Yasir Alimi, *Op.Cit.*, hlm. 29-30.

## **F. Sistematika Penulisan Skripsi**

Untuk memberikan gambaran yang menyeluruh, penulis menyusun sistematika penulisan skripsi ini sebagaimana berikut:

### **Bab I Pendahuluan**

Bab I ini meliputi latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penulisan skripsi, telaah pustaka, metode penulisan skripsi dan sistematika penulisan skripsi.

### **Bab II Genealogi Studi Poskolonial**

Bab II meliputi definisi poskolonialisme, genealogi teori poskolonial dan aplikasi teori poskolonial dalam studi hukum.

### **Bab III KHI dalam Pergulatan Sejarah Perkembangan Hukum Islam di Indonesia**

Bab III meliputi hukum Islam pra-Kompilasi Hukum Islam, sejarah Kompilasi Hukum Islam, muatan materi Kompilasi Hukum Islam, dan karakteristik hukum Islam dalam Kompilasi Hukum Islam

### **Bab IV Studi Analisis KHI dalam Perspektif Teori Poskolonial**

Bab IV berisi tentang analisis bagaimana posisi dan makna Kompilasi Hukum Islam dalam perspektif teori poskolonial serta signifikansi teori poskolonialisme dalam pembangunan hukum.

### **Bab V Kesimpulan**

Sebagai akhir dari pembahasan skripsi bab V ini berisi kesimpulan, saran-saran, dan penutup.

## **BAB II**

### **KERANGKA TEORETIK POSKOLONIALISME**

Kolonialisasi merupakan sejarah paling menyedihkan bagi umat manusia (*the saddest history for human being*). Dengan nada sarkas Hassan Hanafi bahkan menyebutnya sebagai kejahatan terbesar dalam sejarah kemanusiaan yang dilakukan bangsa Barat atas bangsa-bangsa non-Barat.<sup>1</sup>

Di dalam sejarah kolonial, manusia dipenuhi dengan nostalgia-nostalgia akan hegemoni, penguasaan representasi dan penciptaan diskursus serta identitas. Karena mengejauwantiakan karakter psikologis yang merasa lebih unggul, bermartabat, berpengetahuan (*knowing*) dan dapat diandalkan (*reliable*), Barat atau bangsa-bangsa kolonial lain selalu merasa berhak memperjuangkan kehidupan yang dipandang lebih beradab bagi kelompok yang dijajah dengan cara mereka sendiri.

Sekira tiga setengah abad bangsa Indonesia adalah saksi kolonialisasi itu dalam arti yang sesungguhnya. Perangkat politik, kehidupan sosial dan pengetahuan menjadi pertarungan yang sangat vital untuk memperebutkan hak hidup layak, kesejahteraan, pengaturan atas diri sendiri dan lepas dari noda-noda diskriminasi; mulai dari politik, sosial, ekonomi dan hukum.

---

<sup>1</sup> Kazuo Simogaki, *Between Modernity and Postmodernity, The Islamic Left and Dr Hassan Hanafi's Thought: A Critical Reading*, (terj.) M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula, "Kiri Islam, Antara Modernisme dan Postmodernisme: Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi", Yogyakarta: LKiS, 2000, hlm. 35.

## A. Mendefinisikan Poskolonialisme

Secara terminologis, poskolonialisme dirangkai dari tiga akar kata, yaitu ‘pos’, ‘koloni/al’ dan ‘isme’. Karena dari ketiga kata itu yang paling vital adalah ‘koloni/al’, maka penulis akan mengurainya terlebih dahulu. Pilihan ini agak penting karena dari terma kolonial inilah, poskolonialisme menjadi terma sandingan yang digunakan sebagai antitesa atau paling tidak kelanjutan darinya.

Dalam *Oxford English Dictionary* (OED), kolonial ditulis berasal dari kata Romawi *colonia* yang berarti “tanah pertanian” atau “pemukiman”, dan mengacu kepada orang-orang Romawi yang bermukim di negeri lain tetapi masih mempertahankan kewarganegaraan mereka. Secara lengkap *OED* mendeskripsikan koloni sebagai<sup>2</sup>:

“sebuah pemukiman dalam sebuah negeri baru... sekumpulan orang yang bermukim dalam sebuah lokalitas baru, membentuk sebuah komunitas yang tunduk atau terhubung dengan negara asal mereka; komunitas yang dibentuk seperti itu, terdiri dari para pemukim asli dan para keterurunan mereka dan pengganti-penggantinya, selama hubungan dengan negara asal masih dipertahankan.”

Dari definisi ini tampak tidak ada perbincangan mengenai pemukiman lain yang menjadi “pendatang” atau “koloni baru” sehingga terjadi proses penaklukan atau hegemoni oleh satu komunitas terhadap komunitas lain. Tidak disinggung sedikitpun bahwa “lokalitas baru” mungkin tidak benar-benar “baru” dan bahwa proses “membentuk suatu komunitas” itu mungkin agak tidak adil. Seandainya demikian halnya, kolonialisme berarti tidak selalu identik dalam

---

<sup>2</sup> Ania Loomba, *Colonialism/Postcolonialism*, (terj.) Hartono Hadikusumo, “Kolonialisme/Pascakolonialisme”, Yogyakarta: Bentang Budaya, 2003, hlm.1.

bagian dunia yang berbeda, tetapi dimanapun adanya selalu terjadi hubungan-hubungan yang kompleks dan traumatik dalam sejarah manusia.<sup>3</sup>

Dengan kata lain terma koloni sejak awal tidak diasosiasikan mengandung unsur penjajahan, dominasi, subordinasi ataupun konotasi negatif lainnya, melainkan hanya semacam wilayah atau perkampungan, seperti koloni semut, koloni para artis, koloni para olahragawan dan seterusnya. Terma kolonialisme memiliki konotasi negatif sesudah terjadi hegemoni sekaligus eksploitasi salah satu komunitas atau negara terhadap lainnya. Sejak saat ini, maka penyebutan kolonialisme menyangkut berbagai masalah, berkaitan dengan dominasi yang dilakukan oleh suatu negara terhadap wilayah lainnya yang lebih lemah.<sup>4</sup>

Dalam tradisi akademis mengenai sejarah bangsa-bangsa, kolonialisme selalu menjadi terma yang dikaitkan dengan penjajahan bangsa Barat pasca keluar dari Abad Kegelapan (*dark age*). Tampaknya era ini menjadi penentu dalam perputaran arus peradaban manusia. Gejala modernitas –dibarengi dengan penemuan-penemuan teknologi serta runtuhnya otoritarianisme lembaga keagamaan- yang menyelimuti peradaban Eropa, melahirkan motivasi untuk mencari koloni-koloni baru sebagai lahan pasar ataupun melakukan hubungan-hubungan perdagangan yang menguntungkan.

Penggunaan terma kolonialisme di atas, bagi Ania Loomba dianggap kurang tepat. Agaknya Loomba tidak ingin memahami pengertian ‘koloni’ di sini diperuntukkan hanya untuk perluasan kekuasaan Eropa memasuki Asia, Afrika atau Amerika yang dimulai pada abad ke-16. Kolonialisme, menurutnya telah

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, hlm. 2.

<sup>4</sup> Nyoman Kutha Ratna, *Postkolonialisme Indonesia: Relevansi Sastra*, Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2008, hlm. 20.



merupakan suatu pemandangan yang berulang dan tersebar luas dalam sejarah umat manusia. Di abad ke-2 Masehi, ketika berada di puncak kekuasaan, Kekaisaran Romawi terbentang dari Armenia hingga Lautan Atlantik. Di bawah Genghis Khan, bangsa Mongol menaklukkan Timur Tengah serta Cina di abad ke-13. Juga sejarah kemaharajaan Aztec di Lembah Meksiko, Kemaharajaan Vijaynagara di India Selatan dan Kemaharajaan Usmani yang meluaskan dirinya hingga sebagian besar Asia Kecil dan Balkan.<sup>5</sup> Penjelasan ini memungkinkan kolonialisme tidak hanya dipahami sebatas pendudukan yang dilakukan oleh bangsa Barat kepada bangsa yang lain.

Sementara itu, akhiran 'isme' yang melekat pada terma koloni tentu memberikan makna tersendiri. Bagi penulis, akhiran "isme" ini meneguhkan adanya pembakuan dan pengeratan secara konseptual. Dengan kata lain, "isme" yang berarti "paham atau aliran" ini sangat penting sebagai landasan pacu bagi pengelompokan sebuah disiplin dalam lingkungan akademis. Dengan begitu kolonialisme menjadi sepadan dengan kata-kata populer lainnya islamisme, teisme, fasisme, sosialisme, kapitalisme dan liberalisme.

Terma lain yang sering disebut-sebut memiliki kedekatan dengan kolonialisme adalah imperialisme. Dalam bentuk kata dasarnya, imperial, diartikan sebagai "berhubungan dengan kerajaan, mengenai kerajaan; berkenaan dengan penguasaan atau penjajahan".<sup>6</sup> Dalam percakapan sehari-hari, jika tidak

---

<sup>5</sup> Sejarah yang ditampilkan Ania Loomba tampaknya ingin menegaskan bahwa kolonialisme sebenarnya berjaln kelindan dengan sejarah umat manusia, kapanpun dan dimanapun. Sehingga sangat tidak tepat memaksakan pemakaian kolonialisme untuk menyebut penaklukan-penaklukan yang dilakukan Eropa semata. Lihat Ania Loomba, *Op. Cit.*, hlm. 3-4.

<sup>6</sup> Burhani MS dan Hasbi Lawrens, *Kamus Ilmiah Populer*, Jombang: Lintas Media, tt., hlm. 207.

ingin terlalu rumit, seseorang dapat secara langsung mensejajarkan pengertian kolonialisme dan imperialisme meskipun ini bukanlah pilihan yang baik.

Uraian panjang tentang kedekatan kedua istilah ini diberikan oleh John McLeod. Ia tidak hanya mencari hubungan kolonialisme dengan imperialisme, tetapi juga dengan satu terma lagi yang dianggap sangat dekat dalam operasinya, yaitu kapitalisme.<sup>7</sup> Kata terakhir ini menjadi penting karena sebagaimana argumen yang dilontarkan Denis Judd, bagian utama dari kolonialisme sebenarnya berupa proyek ekonomi yang dimulai bangsa Barat semenjak akhir abad ke-17 hingga awal abad 18 meskipun fase awalnya telah dimulai abad 15 dan 16 dengan berbagai pelayaran untuk menemukan benua (*voyages of discovery*) oleh para tokoh kebanggaan mereka seperti Christopher Columbus. Kolonialisme dalam tahap ini mengandaikan sebuah operasi dalam rangka mengontrol pasar luar negeri bagi kepentingan Barat, dengan memanfaatkan alam dan tenaga kerja yang murah di koloni.<sup>8</sup>

Kolonialisme dengan kepentingan ekonomi inilah yang menjadikannya dekat dengan kapitalisme serta praktik-praktiknya. Pencarian keuntungan ekonomi ini jelas dimaksudkan untuk memakmurkan dan menumpuk kekayaan bagi bangsa Barat meskipun mengeksploitasi kekayaan bangsa lain sehingga

---

<sup>7</sup> Di Indonesia, wacana kapitalisme (dari bahasa latin *caput*: kepala) mencuat pada awal tahun 1995 khususnya oleh dua ekonom yaitu Prof. Mubiyarto dan Kwik Kian Gie. Kemunculan wacana ini mempersoalkan cocok tidaknya kapitalisme (dan juga liberalisme) bagi bangsa Indonesia yang menganut falsafah Pancasila dan UUD 1945. Secara umum esensi kapitalisme terletak pada (1) adanya kebebasan dalam memilih kegiatan ekonomi, (2) pemilikan secara pribadi atas sarana-sarana produksi, (3) adanya persaingan bebas dalam bidang ekonomi. Baca Sutarjo Adisusilo, *Sejarah Pemikiran Barat: Dari Yang Klasik Sampai Yang Modern*, Yogyakarta: Universitas Sanata Dharma, 2005, hlm. 127-152, mengenai sejarah pemikiran tentang kapitalisme.

<sup>8</sup> John McLeod, *Beginning Postcolonialism*, Manchester-New York: Manchester University Press, 2000, hlm. 7.

kolonialisme dan kapitalisme telah menjadi dua hal yang saling mengafirmasi satu sama lain.<sup>9</sup>

Dari sinilah sejarah kolonialisme itu menjadi “buruk”. Pemanfaatan yang berlangsung secara terus-menerus dan tampil keterlaluannya membuat rakyat terjajah atau pribumi sebagai “orang yang sakit” dan banyak mengalami gangguan jiwa yang kronis. Frantz Fanon, seorang psikiater kulit hitam dan juru bicara bagi kemerdekaan Aljazair, dengan nada yang geram dalam *The Wretched of The Earth* mengutuk keras kolonialisme karena membuat penduduk pribumi terus menerus menanyai diri mereka dengan pertanyaan yang sama: “sebetulnya, aku ini siapa?”<sup>10</sup>

Penaklukan juga menjadi kunci utama untuk membuka gerbang antara kolonialisme dengan terma yang telah penulis singgung di atas; imperialisme. Dua kata ini –kolonialisme dan imperialisme- sering dihubungkan satu sama lain meskipun letak perbedaannya cukup menyulitkan untuk diurai. Uraian yang agaknyanya lebih berpotensi mengarah pada keberhasilan pembedaan kedua istilah itu adalah bahwa kolonialisme merupakan tangan kedua dari imperialisme.

Dengan demikian, kolonialisme merupakan hasil pandangan dari imperialisme. Dalam hal inilah MacKenzie menyebut imperialisme jauh lebih kompleks dari kolonialisme yang sekadar upaya untuk menguasai aspek-aspek ekonomi, politik dan militer. Imperialisme merupakan konsep ideologis yang

---

<sup>9</sup> John McLeod, *Ibid.*

<sup>10</sup> Bagi Fanon, kolonialisme merupakan kondisi yang paling bertanggungjawab atas banyaknya orang yang dikirim ke rumah sakit jiwa. Fanon melakukan penelitian ini saat perang pembebasan nasional Aljazair antara tahun 1954 hingga 1959. Karya ini diberi pengantar oleh filosof terkemuka eksistensialisme dari Perancis, Jean Paul Sartre (1905-1980). Frantz Fanon, *The Wretched of The Earth*, (terj.) Ahmad Asnawi, “Bumi Berantakan: Buku Pegangan untuk Revolusi Hitam yang Mengubah Wajah Dunia”, Jakarta: Teplok Press, 2000, hlm. 269-274.

melebar kepada wilayah-wilayah yang lebih luas dan memetakan; budaya, intelektual serta ungkapan-ungkapan teknis.<sup>11</sup> Dapat dianggap kolonialisme merupakan satu bentuk praktik yang dihasilkan dari ideologi imperialisme, dan secara spesifik berkonsentrasi pada pencapaian sekelompok orang di lokasi baru.<sup>12</sup>

Secara kurun waktu, tentu akan sangat merepotkan membagi mana wilayah kolonialisme dan mana imperialisme. Sangat mungkin bahwa kolonialisme dan imperialisme merupakan dua penaklukan yang dilakukan secara bersamaan. Mengenai kegelisahan ini, tidak ada pemecahan yang paling arif kecuali bahwa kedua kata itu harus didefinisikan secara berbeda sesuai dengan perubahan-perubahan bentuknya sepanjang sejarah.

Keduanya tidak serta merta dipisahkan dalam kerangka waktu, melainkan dalam kerangka-kerangka ruang, dan berpikir tentang imperialisme atau neo-imperialisme sebagai fenomena yang berasal usul dalam metropolis, proses yang menimbulkan dominasi dan kendali. Hasil-hasilnya, atau apa yang terjadi dalam koloni-koloni sebagai konsekuensi dari dominasi imperial adalah kolonialisme atau neokolonialisme. Jadi pada intinya, negara imperial adalah “metropole” dari mana kekuasaan itu mengalir, dan koloni atau neo koloni adalah tempat yang didominasinya dan dikendalikannya. Sehingga, imperialisme tetap bisa berfungsi meskipun tanpa koloni-koloni formal (misalnya imperialisme Amerika sekarang), tetapi kolonialisme tidak bisa.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, London-New York: Zed Books Ltd-University of Otago Press, 1999, hlm. 22-23.

<sup>12</sup> John McLeod, *Loc. Cit.*

<sup>13</sup> Ania Loomba, *Op.Cit.*, hlm. 22.

Pembedaan kolonialisme dan imperialisme ini berdampak pada definisi tentang neo-kolonialisme sekarang ini sebagai model gambaran dunia yang oleh Giddens disebut era globalisasi tanpa arah. Meskipun dunia masih didominasi oleh Barat, kata Giddens, namun globalisasi tidak hanya sebagai masalah imperialisme satu jalan. Ini yang membedakan dengan globalisasi di fase awal yang diatur terutama oleh ekspansi Barat dan institusi yang berasal dari Barat.<sup>14</sup>

Seraya mengutip Amiral Cabral, Robert Young memberikan distingsi antara kondisi kolonialisme dan neokolonialisme yang dipengaruhi oleh kondisi masyarakat dunia. Jika kolonialisme dihubungkan dengan pertarungan kekuatan nasionalis dengan represi kolonial yang dikaitkan upaya kemerdekaan, tetapi neo kolonialisme melibatkan kaum imperialis borjuis dengan kelas pekerja. Neokolonialisme ini bekerja dalam aras kapitalisme yang tidak terkotak pada wilayah sebuah negara.<sup>15</sup>

Penguraian terakhir dari sisi terminologis adalah prefiks ‘pos’. Bagi penulis, prefiks ini memiliki makna yang dilematis sehingga akan diurai perlahan-lahan.<sup>16</sup> Kata “pos” (*post-*) adalah bahasa Inggris yang apabila ditranslasi ke dalam bahasa Indonesia adalah “pasca”. Posmodernisme, istilah lain yang juga menggunakan prefiks “pos” ini juga memiliki ruang kontroversial dalam

---

<sup>14</sup> Anthony Giddens, *Living in A Post-Traditional Society*, (terj.) Ali Noer Zaman, “Masyarakat Post Tradisional”, Yogyakarta: Ircisod, 2003, hlm. 75.

<sup>15</sup> Robert J.C. Young, *Postcolonialism: An Historical Introduction*, United Kingdom: MPG Books Ltd, 2001, hlm. 287. Young membagi imperialisme ke dalam dua kelompok besar berdasarkan operasinya dalam sejarah umat manusia. Dua bentuk itu adalah imperialisme gaya Romawi, Ottoman dan Spanyol serta model yang dilakukan oleh bangsa Eropa di akhir abad 19. Ia juga membedakan dua bentuk model kolonialisme, yaitu kolonialisme model Inggris yang lebih bercorak *settlement* dan model Perancis yang bercorak *exploitation colonies*, hlm. 17.

<sup>16</sup> Mengartikan kata “pos” dalam poskolonialisme ataupun modernisme adalah sesuatu yang susah. “the word ‘post’ pulls us into a semantic trap”, tulis Ankie Hoogvelt. Baca Ankie Hoogvelt, *Globalization and the Postcolonial World: The New Political Economy of Development*, Hampshire: Palgrave, 2001, hlm. 166.

penafsirannya. Apakah pos itu berarti pemutusan hubungan pemikiran dari segala pola kemodernan secara total seperti dikatakan Lyotard atau Gellner? Atau sekadar koreksi atas aspek-aspek tertentu dari kemodernan, seperti dikatakan David Griffin? Atau jangan-jangan bentuk lain dari kemodernan yang telah sadar diri dan berbenah, seperti dilontarkan Giddens? Atau justru sekadar tahap dari proyek modernisme yang belum selesai, seperti kata Habermas?<sup>17</sup>

Tampaknya pilihan-pilihan ini menunjukkan bahwa prefiks pos di awal modernisme juga sangat rumit. Tetapi ini tidak berarti bahwa poskolonialisme dengan prefiksnya itu tidak ada kesepakatan dalam penafsiran, minimal menyederhanakan untuk memudahkan pemakaian. Ania Loomba yang sejak awal pelan-pelan mencoba mendefinisikan poskolonialisme dengan prefiksnya, ternyata menggunakannya dalam pemaknaan yang seragam. Ia memiliki dua varian pandangan dalam menafsirkan pos. Pertama, pos sebagai waktu yang dengan demikian berarti rentangan waktu sesudah kolonialisme, sementara yang kedua, pascakolonialisme sebagai ideologi, dalam arti menggantikan wacana kolonial.<sup>18</sup>

Loomba menyadari bahwa kedua pengertian ini sama-sama membingungkan. Pertama, dalam arti waktu susah menegaskan kapan sebuah negara misalnya, benar-benar lepas dari pengaruh kolonialisme. Indonesia yang merdeka pada tanggal 17 Agustus 1945 tidak dapat dikatakan benar-benar lepas

---

<sup>17</sup> Muhammad Al-Fayyadl, *Derrida*, Yogyakarta: LKiS, 2006, hlm. 11. Penafsiran mengenai poskolonialisme sebenarnya juga tidak jauh-jauh dari penafsiran poskolonialisme. Apalagi kedua kata ini juga memiliki keterkaitan khusus. Bagi Slemon (1993: 113) dan Wilson (1993: 11), posmodernisme adalah “seperti modernisme yang membutuhkan (pos) kolonialismenya”, untuk “melanjutkan politik kontrol para kolonialis”. Radhar Panca Dahana, *Jejak Posmodernisme: Pergulatan Kaum Intelektual Indonesia*, Yogyakarta: Bentang, 2004, hlm. 102.

<sup>18</sup> Robert Young, *Op. Cit.*, hlm. 9

dari kolonialisme hingga detik pembacaan proklamasi oleh Ir. Soekarno. Sama halnya dengan penggunaan kata pos/pasca dalam makna ideologi. Ia juga susah dipakai karena ketika ketimpangan-ketimpangan dari pemerintah kolonial belum bisa dihapuskan, maka mengatakan bahwa kolonialisme sudah berakhir adalah prematur. Secara waktu, sebuah negara pada saat yang sama bisa jadi pascakolonial (dalam arti merdeka secara formal) serta neokolonial (dalam arti tetap tergantung secara ekonomis dan/ atau kultural).<sup>19</sup>

Pada literatur yang lain, penggunaan prefiks pos dan pasca dibedakan untuk mewakili konteks yang berbeda. Poskolonialisme bukanlah neokolonialisme karena istilah terakhir ini digunakan untuk menunjuk kolonialisme jenis baru dengan ciri-ciri yang relatif sama dengan kolonialisme yang sebelumnya. Poskolonialisme juga bukan antikolonialisme. Karenanya untuk menunjuk teori sebaiknya digunakan istilah poskolonialisme dan menunjuk era digunakan kata pascakolonialisme; istilah ini digunakan sebagai analogi dengan pascapanen, pascapubertas dan sebagainya.<sup>20</sup>

Karena tidak ada kata sepakat dalam menafsirkan poskolonialisme, maka penulis akan menggunakan kata “pos” dan “pasca” untuk penggunaan yang sama, meskipun untuk pengertian secara genealogis tetap sesuai dengan abstraksi di atas. Poskolonialisme bukan sebagai sesuatu yang datang setelah kolonialisme dan menandakan kematian kolonialisme, tetapi secara lebih longgar dianggap sebagai suatu perlawanan terhadap dominasi kolonialisme dan

---

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Nyoman Kutha Ratna, *Op.Cit.*, hlm. 90-91.

warisan-warisannya, terkait dengan ekspresi ideologis, dominasi, hegemoni, hibriditas dan sebagainya yang akan menjadi pembahasan berikutnya.<sup>21</sup>

## **B. Genealogi Studi Poskolonial**

### **1. Menggugat Kolonialisme**

Terma studi poskolonial (*postcolonial studies*) saat ini telah diterima sebagai nama dari lahan studi interdisipliner yang meliputi tipe analisis dengan variasi yang luas. Penjelasan di atas telah menyepakati bahwa studi ini berhubungan dengan masa lalu imperialisme (*the imperial past*), kolonialisme yang beranekaragam hingga kerangka kerja imperialisme, dan berhubungan dengan masa lalu imperial dan poskolonial saat ini.<sup>22</sup>

Wacana poskolonial pertama kali diperkenalkan di dunia sastra. Bill Ashcroft dkk. dalam *The Empire Writes Back* menunjukkan ada dua model penting dalam sastra poskolonial (*postcolonial literature*), yaitu model “*national*” dan model “*black writing*”. Untuk model yang pertama, model *national*, memusatkan perhatiannya pada hubungan antara negara dan bekas jajahannya. Dalam model ini terjadi perdebatan sengit antara apakah budaya nasional merupakan alat konseptual yang sah atau hanya merupakan sebuah

---

<sup>21</sup> Baca Ania Loomba, *Op. Cit.*, hlm. 15. Dalam pembahasan ini agaknya akan lebih mudah seandainya memaknai poskolonialisme sebagai orientasi ideologi (*ideological orientations*) daripada tahapan sejarah (*historical stage*). Ini dikarenakan apa yang disebut sebagai poskolonialisme lebih merepresentasikan; pertama, sebagai oposisi terhadap kolonialisme, dan kedua, poskolonialisme juga ikut terlibat dalam sejarah kolonialisme itu sendiri sehingga sulit untuk dipisahkan. Vijay Mishra dan Bob Hodge, “What is Post(-)colonialism?”, dalam Patrick Williams dan Laura Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, Cornwall: MPG Books Ltd, 1994, hlm. 284.

<sup>22</sup> Valerie Kennedy, *Edward Said: A Critical Introduction*, Cambridge: Polity Press, 2000, hlm. 111.



alat kaum esensialis yang berupaya melakukan penyeragaman melalui penindasan terhadap perbedaan (gender, kelas dan etnisitas).

Sementara model yang kedua lebih mendasarkan dirinya pada etnisitas itu sendiri daripada nasionalitas. Contoh teks sastra yang dapat dimasukkan dalam kategori ini adalah karya-karya dari *African Diaspora of the Black Atlantic* atau dapat diperluas misalnya tulisan *Australian Aboriginal* dan tulisan-tulisan lain dari India yang lebih mendasarkan diri pada etnisitas.<sup>23</sup>

Dalam uraian selanjutnya, Aschcroft dkk. menunjukkan bahwa sastra memiliki dua konsep kunci utama, yaitu *dominasi-subordinasi* dan *hibriditas-kreolisasi*. Isu-isu mengenai dominasi dan subordinasi muncul ke permukaan berkenaan dengan kontrol militer kolonial, *genocide* dan keterbelakangan ekonomi. Dominasi dan subordinasi di sini, tidak hanya menekankan terjadi pada antarnegara atau antaretnis, tetapi juga dalam sebuah negara atau dalam suatu etnis tertentu.

Sementara itu, hibriditas dan kreolisasi merupakan hasil dari pertemuan dan percampuran fisik dari berbagai masyarakat yang telah melemparkan seluruh gagasan tentang sastra etnik dan nasional ke dalam keraguan. Akibatnya, hibridisasi dan kreolisasi bahasa, sastra dan identitas kultural merupakan tema yang umum dalam sastra dan teori poskolonial yang menandai pertemuan tertentu dari berbagai pemikiran dengan posmodernisme. Kreolisasi menekankan bahasa sebagai sebuah praktik kultural dan penciptaan bentuk-bentuk ekspresi baru yang penting bagi bahasa itu sendiri. Sedangkan

---

<sup>23</sup> Pengantar dalam buku Leela Gandhi, *Postcolonial Theory, A Critical Introduction*, (terj.) Yuwan Wahyuni dan Nur Hamidah, "Teori Poskolonial: Upaya Meruntuhkan Hegemoni Barat", Jogjakarta: Qalam, 2006, hlm. vi-vii.

hibriditas mengacu pada suatu penciptaan format-format transkultural baru di dalam zona-hubung produk kolonisasi.<sup>24</sup>

Secara akademis, perbincangan sastra poskolonial merupakan kritik terhadap “sastra persemakmuran” yang lebih dominan merepresentasikan kuasa kolonial. Sebagaimana diterangkan oleh John McLeod, perbincangan secara akademis poskolonialisme merupakan lanjutan dari sebuah diskursus akademis yang bertumpu pada dua studi, yaitu ‘sastra persemakmuran’ (*Commonwealth literature*) dan teori-teori wacana kolonial (*theories of colonial discourse*).

Sastra persemakmuran merupakan kritik sastra yang dimulai sejak 1950-an untuk menggambarkan sastra-sastra di dalam bahasa Inggris di negeri-negeri jajahan. ‘Sastra persemakmuran’ ini digeluti oleh para tokoh yang sebagian besar para intelektual Eropa dan penulis-penulis dari negeri jajahan yang mencoba membangun kekuatan untuk melepaskan diri dari pengaruh Inggris seperti Afrika, Karibia dan negeri-negeri di Asia Selatan.<sup>25</sup> Secara umum, sastra persemakmuran ini menunjukkan adanya pergeseran dari *mainseat* kolonial ke persemakmuran yang di dalamnya status kolonial disubversi menjadi persamaan karena ada di bawah satu garis komando Negara-negara Persemakmuran Inggris.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, hlm. vii-viii.

<sup>25</sup> Figur-figur yang tercatat sebagai pejuang sastra persemakmuran antara lain RK Narayan (India), George Lamming (Barbados), Katherine Mansfield (Selandia Baru), dan Chinua Achebe (Nigeria). John McLeod, *Op. Cit.*, hlm. 10. Kata persemakmuran penulis gunakan sebagai translasi dari *Commonwealth*, yang juga bisa diartikan sebagai Inggris.

<sup>26</sup> John McLeod, *Ibid.*, hlm. 10-11.

Pada awalnya kemunculan teks-teks poskolonial ini dianggap sangat paradoks karena sulit untuk mengatakan bahwa ia muncul sebagai *counter* wacana yang anti-Barat.<sup>27</sup> Barangkali dalam konteks gerakan sosial atau politik para penulisnya telah melakukan semacam langkah yang jelas, tetapi untuk membangun suatu format pengetahuan dan teks yang benar-benar merepresentasikan secara ideologis sebagai etnisitas ataupun nasionalitas sungguh tidak mudah. Karena itu poskolonialisme merupakan perlawanan secara politis dan sebetulnya perjuangan, tetapi ia juga menjadi kunci yang problematik antara “pusat” dan “peri-peri”.<sup>28</sup>

Mengenai hal ini Ian Adam dan Helen Tiffin (ed.,1991) sebagaimana dikutip oleh Peter Childs dan Patrick Williams menulis bahwa poskolonialisme memiliki dua “dokumen”<sup>29</sup>:

*“the first archive here constructs it as writing (more usually than architecture or painting)... from countries or regions which were formerly colonies of Europe. The second archive of post-colonialism is intimately related to the first, though not co-extensive with it. Here, the postcolonial is conceived of as a set of discursive practices, prominent among which is resistance to colonialism, colonialist ideologies and their contemporary forms and subjectificatory legacies.”*

Kehadiran karya-karya tandingan dari pribumi ini merupakan perebutan diskursus yang memang menjadi hal penting dari bagian kolonialisasi, yaitu dominasi dan hegemoni. Karena bertaruh dalam ruang diskursus teks inilah, poskolonialisme memiliki pijakan yang hampir serupa dengan

---

<sup>27</sup> Lihat Peter Childs and Patrick Williams, *An Introduction to Post-Colonial Theory*, Cornwall: TJ International Ltd, 1997, hlm. 4.

<sup>28</sup> Vijay Mishra dan Bob Hodge, *Op. Cit.*, hlm. 276.

<sup>29</sup> Peter Childs and Patrick Williams, *Loc. Cit.*

postrukturalisme. Teks ini lebih dikenal dengan istilah wacana atau diskursus (*discourse*).

Apa yang dikenal sebagai teks meliputi berbagai ruang yang luas. Secara leksikal wacana didefinisikan sebagai satuan bahasa terlengkap. Realisasinya mulai dari tataran kata, tetapi memuat makna yang utuh, meningkat pada kalimat, paragraf hingga buku dan novel. Dalam pengertian lebih luas, bahkan segala sesuatu dapat disebutkan sebagai wacana. Dunia dan kehidupan ini pun dianggap sebagai wacana. Karena itulah, wacana memiliki dua pengertian. Secara sempit berarti ia sebuah kesatuan linguistik dan secara luas ia merupakan seluruh aspek kehidupan manusia.<sup>30</sup>

Konsep teks cukup sentral dalam wacana kolonial karena memberikan pandangan atas sejarah kolonial secara utuh, bahkan hal-hal yang detail. Sehingga jika demikian duduk perkaranya, salah satu dimensi yang harus dianalisis ialah pembentukan wacana sebagai titik tengkar dan media perjumpaan pihak-pihak kolonial dan pihak-pihak yang melakukan resistensi terhadapnya dan berniat mengatasinya.<sup>31</sup>

Kehadiran poskolonialisme, dengan demikian, untuk membangun konsep-konsep baru sebagai gugatan atas warisan kolonial. Ini dikarenakan

---

<sup>30</sup> Perkembangan teori wacana ini sangat pesat sejak tahun 1970-an sehingga membawa implikasi pada perubahan definisi, sesuai dengan hakikat teori bersangkutan. Foucault memberikan definisi tentang wacana sebagai suatu sistem pernyataan yang di dalamnya dunia dapat diketahui, atau secara lebih spesifik perangkat ide untuk mengetahui suatu objek tertentu. Lihat Nyoman Kutha Ratna, *Op.Cit.*, hlm. 86-87. Baca pula Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge*, London: Routledge, 2000.

<sup>31</sup> Martin Lukito Sinaga, *Identitas Poskolonial "Gereja Suku" dalam Masyarakat Sipil: Studi tentang Jaulung Wismar Saragih dan Komunitas Kristen Simalungun*, Yogyakarta: LKiS, 2004, hlm. 9.

kolonialisme tidak serta merta dapat dihentikan seketika sebagaimana gambaran Fanon<sup>32</sup>:

“Kolonialisme tidak puas sekadar menggenggam kepala penduduk pribumi yang dijajahnya dan menguras semua isinya. Dengan logika yang dibalik, kolonialisme justru tertuju pada masa lalu penduduk yang dijajah, lalu mendistorsi, mengutak-atik, dan menghancurkannya. Hasil kerja pengguguran nilai sejarah prokolonial mengambil makna dialektisnya sekarang ini.”

Abstraksi yang lalu, sebagaimana elaborasi Bill Aschroft dkk., poskolonial dimaksudkan untuk mengakomodasi semua dimensi culture yang telah terinfeksi oleh proses panjang imperialisme, baik pada saat kolonialisme militer maupun dominasi wacana dewasa ini. Preposisi ini dibangun atas asumsi, proses inisiasi historis imperialisme Barat terhadap ruang-ruang kesadaran warga eks-kolonial yang terus berlangsung dalam alur waktu kolonialisme militer maupun pasca kolonialisme (kemerdekaan tanah air).<sup>33</sup> Dengan kata lain, kolonialisme tidak hanya hanya asumsi tentang kolonialisme Barat, melainkan pemahaman baru akan bentuk-bentuk dominasi/subordinasi yang kemudian menjadi ikon poskolonialisme.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> Ahmad Baso, *Islam Pascakolonial: Perselingkuhan Agama, Kolonialisme dan Liberalisme*, Bandung: Mizan, 2005, hlm. 51. Peter Hulme mendefinisikan wacana kolonial sebagai “an ensemble of linguistically based practices unified by their common deployment in the management of colonial relationships”, yang kemudian dipertajam Bhaba sebagai “the objective of colonial discourse is to construe the colonized as a population of degenerate types on the basis of racial origin, in order to justify conquest and to establish systems of administration and instruction.” Peter Childs and Patrick Williams, *Op. Cit.*, hlm. 123.

<sup>33</sup> Fajar Riza Ul-Haq, “Melokalkan Islam dalam Spirit Poskolonialisme: Kritik Puritanisme Muhammadiyah”, dalam *Jurnal Justisia* Fakultas Syari’ah IAIN Walisongo Semarang, edisi 28 Th. XIII 2005, hlm. 95.

<sup>34</sup> *Ibid.*, hlm. 99.

## 2. Genesis Poskolonialisme

Ada tiga teoretisi terkemuka yang dipandang memelopori teori poskolonial. Robert Young menyebut mereka sebagai *the "Holy Trinity"*. Ialah Edward W. Said, Homi K. Bhaba dan Gayatri Chakravorty Spivak.<sup>35</sup> Konsep-konsep ketiga teoretisi itu memiliki implikasi yang cukup besar dalam menciptakan diskursus kolonialisme sesudahnya. Meskipun demikian bukan berarti bahwa dakwaan terhadap kolonialisme sebagai penenggak dominasi tidak pernah diutarakan.

Bertahun-tahun sebelum Said, Fanon telah menunjukkan bahwa sebenarnya Eropalah yang menciptakan Dunia Ketiga –bangsa yang dihuni oleh orang-orang Negro, Arab, India dan ras kuning; untuk menghidupi kemewahan Eropa. Kaum intelektual Barat seperti Theodor Adorno, Walter Benjamin, dan Hannah Arendt juga telah menelaah hubungan-hubungan antara produksi intelektual dunia kolonial dengan dominasi globalnya yang semakin meningkat.<sup>36</sup> Temuan-temuan ini berbarengan dengan perjuangan-perjuangan dekolonisasi di belahan Dunia Ketiga termasuk Indonesia yang menekankan aspek penting nasionalisme.<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> Valerie Kennedy, *Op.Cit.*, hlm. 115.

<sup>36</sup> Ania Loomba, *Op. Cit.*, hlm. 61.

<sup>37</sup> Nasionalisme menjadi salah satu pembahasan polemis dalam sejarah teori poskolonial. Tetapi penulis dalam penulis ini tidak membahas persoalan tersebut karena kurangrelevansian dengan pembahasan, kecuali yang bersinggungan dengan kaitan-kaitan metodologi. Untuk wacana nasionalisme, dapat membaca tulisan-tulisan dari Fanon, Chidi Amuta, Partha Chatterjee, Alan Lawson, Timothy Brennan, dan Bhaba dalam Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, dan Helen Tiffin (eds.), *The Postcolonial Studies Reader*, London-New York: Routledge, 1997, terutama bab v. Sebelum tahun 1912, kecuali aliran Pan-Islamisme dan Islam modern yang baru dimulai, nasionalisme Indonesia dalam catatan Kahin lebih menekankan kebudayaan daripada politik. Pendidikan merupakan wahana pokok untuk tahap pergerakan kebangsaan. Usaha dini ini dimulai oleh Raden Adjeng Kartini yang sangat mendorong pentingnya perempuan untuk merasakan bangku sekolah. George Mc Turnan Kahin, *Nationalism and Revolution In Indonesia*, (terj.) Nin

### a. Edward Said dan Orientalisme

Pada tahun 1978, Edward W. Said menulis sebuah buku provokatif berjudul *Orientalism*.<sup>38</sup> Buku ini mengeksplorasi relasi historis yang tidak seimbang antara dunia Islam Timur Tengah dan Timur di satu sisi serta imperialisme Eropa dan Amerika di sisi lain.<sup>39</sup> Tampaknya gagasan Said ini memiliki implikasi yang jauh –dan juga kontroversial- terhadap pola pandangan antara kedua peradaban hingga kemudian ia membantah adanya representasi<sup>40</sup> yang tunggal.

Tentang orientalisme ini, Said menulis<sup>41</sup>:

“orientalisme adalah suatu gaya berpikir yang berdasarkan pada pembedaan ontologis dan epistemologis yang dibuat antara “Timur” (*the Orient*) dan (hampir selalu) “Barat” (*the Occident*).”

Dalam menelurkan pandangannya Said sangat dipengaruhi –dan ini diakuinya sendiri- oleh pemikir-pemikir seperti Michel Foucault, Antonio Gramsci dan Jacques Lacan. Sebenarnya ada satu pemikir lagi yang

Bakdi Soemanto, “Nasionalisme dan Revolusi di Indonesia: Refleksi Pergumulan Lahirnya Republik”, Solo: UNS Press-Pustaka Sinar Harapan, 1995, hlm. 83

<sup>38</sup> Baca Edward Said, *Orientalism*, (terj.) Asep Hikmat, “Orientalisme”, Bandung: Pustaka, 2001.

<sup>39</sup> Leela Gandhi, *Op. Cit.*, hlm. 88. Dalam uraian al-Jabiri, orientalisme sekurang-kurangnya ada dua aspek yang perlu dibaca. Pertama, aspek yang berkaitan dengan korelasi yang ada, eksplisit maupun implisit, antara fenomena orientalisme dan fenomena imperialisme. Kedua, aspek yang berkaitan dengan kondisi-kondisi objektif, baik historis maupun metodologis, yang menggerakkan secara internal kecenderungan kalangan sarjana Eropa orientalis atau bukan, seabad lalu dan permulaan abad ini. Lihat Muhammad Abed al-Jabiri, (terj.) Ahmad Baso, *Post Tradisionalisme Islam*, Yogyakarta: LKiS, 2000, hlm. 10-11.

<sup>40</sup> Mengikuti pendapat Roland Barthes, Said mengemukakan bahwa representasi adalah *deformasi* dan merupakan konstruk pemikiran dan aksi Eropa, Timur adalah deformasi yang dibangun di atas sensitivitas akan wilayah geografis tertentu. Simon Philpott, *Rethinking Indonesia: Postcolonial Theory, Authoritarianism and Identity*, (terj.) Nuruddin Ali dan Uzair Fauzan, “Meruntuhkan Indonesia: Politik Poskolonial dan Otoritarianisme”, Yogyakarta: LKiS, 2000, hlm. 35.

<sup>41</sup> Orientalisme mengambil Timur dalam pendidikan Barat, kesadaran Barat, dan imperialisme Barat. Lihat Edward W. Said, *Orientalism, Op.Cit.*, hlm. 3. Lihat pula Edward Said, “From Orientalisme”, dalam Patrick Williams dan Laura Chrisman (*eds.*), *Op. Cit.*, hlm. 142.

dipandang memberikan kontribusi bagi Said, yaitu Karl Marx. Hanya saja kontribusi Marx terhadap Said terdapat ambivalensi karena Marxisme dilihat sebagai perpanjangan tangan dari modernitas dan juga kolonialisme. Bahkan pengikut Marx hampir-hampir semuanya berbicara tentang universalisme dan internasionalisme, tema yang tidak begitu disukai dalam studi poskolonial karena dalam konteks ini perbedaan dan keragaman dalam menafsirkan dan menghayati gerakan melawan imperialisme diabaikan.<sup>42</sup>

Sebagaimana dikutip Ahmad Baso, Foucault sangat mempengaruhi Said dalam pemikirannya tentang wacana yang dilihatnya sebagai formasi diskursif yang meliputi persilangan yang terjadi antara pengetahuan dan kuasa, antara formasi bahasa dan formasi sosial politik. Kehendak mengetahui (*will to know*) Timur, misalnya, direproduksi menjadi wacana kolonialisme, yakni sebagai kehendak untuk berkuasa (*will to power*).<sup>43</sup>

Rujukan lain bagi Said adalah Antonio Gramsci tentang hegemoni dan kelas *subaltern*. Gagasan ini dianggap sangat merangsang inspirasi bagi pendukung studi poskolonial tentang subjek yang terjajah. Ini dapat dilihat pada kemunculan mazhab *Subaltern Studies* di India yang juga menjadi konsentrasi besar dalam pemikiran Gayatri Spivak. Pemikiran hegemoni bertolak dari dikotomi tradisional tentang karakter pemikiran Italia dari

---

<sup>42</sup> Ahmad Baso, *Islam Pascakolonial, Op. Cit.*, hlm. 61. Said sendiri memang dipandang sering menyerang pemikir-pemikir seperti Marx, selain Jane Austen. Namun dalam sebuah paper kecil tentang Freud ia mengakui tidaklah demikian. Sebaliknya, kata Said, “saya selalu mencoba memahami tokoh-tokoh masa silam yang saya kagumi.” Edward W. Said, “Freud dan Orang Bukan Eropa”, dalam Edward Said (dkk.), *Freud and the Non-European*, (terj.) L.P. Hok, “Bukan-Eropa: Freud dan Politik Identitas Timur Tengah”, Tangerang: Nailil Printika, 2005, hlm. 18.

<sup>43</sup> *Ibid.*, hlm. 59.



Machiavelli sampai Pareto, yakni kekuatan dan konsensus. Menurut Gramsci, supremasi kelompok atau kelas sosial tampil dalam dua cara, yaitu dominasi atau penindasan dan kepemimpinan intelektual dan moral.<sup>44</sup>

Tipe kepemimpinan yang terakhir inilah yang merupakan hegemoni. Dengan hegemoni ini, kontrol sosial dilaksanakan melalui dua bentuk, yaitu disamping mempengaruhi secara eksternal (dengan melalui hukuman dan ganjaran), juga secara internal dengan membentuk keyakinan-keyakinan ke dalam norma yang berlaku.<sup>45</sup>

Selanjutnya Said dipengaruhi oleh Jacques Lacan tentang pemikiran *subjektivitasnya*. Dalam wacana kolonial, apa yang disebut sebagai “orang Barat”, “orang Timur”, “orang putih”, “orang hitam”, termasuk soal “siapa kita” dan “siapa mereka yang lain”, ditentukan oleh proses-proses identifikasi dalam ruang yang disebut *subjektivitas*. Konsep Lacan ini dibangun dari konsepnya tentang tahap-tahap krusial pembentukan subjek, yang berawal dari “tahap berkaca” (*mirror-stage*). Pada tahap ini ego adalah produk dari kesilap-pahaman (*meconnaissance, misunderstanding*). Yakni, ketika subjek menjadi teralienasi dari dirinya. Sang Aku berkaca dalam cermin, tetapi merasakan ada jarak antara diri dan objek yang merupakan pantulan darinya. Tahap berikutnya adalah tahap identifikasi simbolik. Sang Aku mulai mengenal bahasa, dan juga objek lain di luar dirinya, yang

---

<sup>44</sup> Ali Mudhofir, *Kamus Filsuf Barat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, hlm. 202.

<sup>45</sup> *Ibid.*

dikenal bukan lagi sebagai pantulan dari dirinya dalam cermin. Objek itu tampil sebagai Yang lain yang besar (*the big Other*).<sup>46</sup>

Secara umum keseluruhan karya Lacan menyerang ilusi-ilusi umum yang menyamakan ego dengan diri. Berbeda dengan mereka yang mengatakan “saya berpikir maka saya ada”, Lacan justru sebaliknya mengatakan “saya berpikir maka saya tidak ada”. Baginya, saya ada justru ketika saya tidak berpikir, atau “saya berpikir maka saya tidak dapat mengatakan saya ada.”<sup>47</sup>

Dengan kontribusi beberapa pemikir itu, Said mensistematisir tentang relasi-relasi antara orientalisme, kebudayaan dan imperialisme yang dipenuhi dengan representasi, kuasa dan hegemoni pengetahuan yang menjadi genesis dari studi poskolonial.<sup>48</sup>

Sejak kemunculannya pertama kali, orientalisme mendapatkan sambutan yang luar biasa. Di beberapa universitas di Eropa dan Amerika kemudian ramai-ramai membuka studi ketimuran.<sup>49</sup> Said dianggap meletakkan dasar bagaimana menjelaskan ilusi-ilusi subjektif Barat terhadap Timur. Bahwa konsepsi Barat terhadap Timur merupakan konsepsi yang juga diciptakan

---

<sup>46</sup> Kalau dalam tahap bercermin, yang lain itu adalah yang lain yang kecil, seperti terlihat dalam cermin, Yang lain yang besar ini, oleh Lacan, disebut “Bapak” atau “Hukum”. Ahmad Baso, *Op. Cit.*, hlm. 63.

<sup>47</sup> Misnal Munir, *Aliran-aliran Utama Filsafat Barat Kontemporer*, Bantul: Lima, 2008, hlm. 116.

<sup>48</sup> Valerie Kennedy, *Op.Cit.*, hlm. 146.

<sup>49</sup> Di Eropa, Belanda merupakan salah satu negeri yang berkembang sangat pesat dalam studi ketimuran (*Oriental Studies*). Khusus tentang bahasa dan budaya Indonesia dipusatkan di Universitas Leiden. Baca Azim Nanji, *Mapping Islamic Studies: Geneology, Continuity and Change*, (terj.) Muamirotun, “Peta Studi Islam: Orientalisme dan Arah Baru Kajian Islam di Barat”, 2003, hlm. 98.

oleh Barat sendiri. Dengan kata lain, pandangan Barat terhadap Timur sedikit banyak mengandung potensi penegasian terhadap Timur.<sup>50</sup>

Hakekat penegasian, mengutip penjelasan Ali Harb, penegasian “Aku” (*I*) terhadap “yang lain” (*the Other*) adalah penegasian terhadap apa yang kita miliki. Ini berarti setiap pengetahuan tentang “yang lain”, karena mengandung penegasian terhadapnya di satu sisi, maka dari sisi lain dengan sendirinya mempertegas apa yang dinegasikan “yang lain”, atau menegasikan apa-apa yang ditemukannya pada “yang lain”. Penegasian Barat terhadap Timur berarti penilaian terhadap Timur tidak dengan apa yang ada di dalamnya, tetapi dengan apa yang ada di Barat.<sup>51</sup>

Meskipun banyak yang bersimpati dengan Said dan proyeksinya ini, tetapi kritikan yang mengalir untuknya juga tidak boleh dibilang sedikit. Beberapa poin yang menjadi kritik terhadap Said adalah; pertama, perlawanan Timur dan Barat oleh Said sedikit banyak telah merupakan aspek statis dari wacana-wacana Barat, mulai dari Yunani Klasik sampai dewasa ini. Said tidak melihat bahwa pandangan terhadap orang-orang Eropa sewaktu-waktu dapat berubah sesuai dengan situasi historis.<sup>52</sup>

Kritik kedua untuk Said, bahwa dia telah terjebak dalam menghomogenkan masyarakat Barat. Said dipandang terlalu membesar-besarkan arti penting aspek-aspek literer, ideologis dan diskursif dengan mengorbankan realitas-realitas yang lebih institusional dan material, dan

---

<sup>50</sup> Ali Harb, *At-ta'wil wa al-Haqiqah: Qira'at Ta'wiliyyah fi ats-Tsaqafah al-'Arabiyyah*, (terj.) Sunarwoto Dema, “Hermeneutika Kebenaran”, Yogyakarta: LKiS, 2003, hlm. 88.

<sup>51</sup> Ali Harb, *At-ta'wil.., Ibid.*

<sup>52</sup> Ania Loomba, *Op. Cit.*, hlm. 64.

karena itu menyiratkan bahwa kolonialisme itu sebagian besar adalah suatu konstruk ideologi. Ketiga, Said terlalu statis dalam melihat model hubungan-hubungan kolonial dalam “kekuasaan dan wacana kolonial itu dimiliki sepenuhnya oleh para penjajah,” dan karena itu tidak terdapat ruang untuk negosiasi atau perubahan.<sup>53</sup>

Tidak hanya datang dari Barat, representasi Timur juga memberikan perlawanan atas orientalisme yang dibangun oleh Said. Orientalisme dianggap sebagai sebuah teks terbatas sehingga gagal mengakomodasi kemungkinan perbedaan dalam wacana ketimuran.<sup>54</sup> Hassan Hanafi muncul ke permukaan dengan gagasan oksidentalisme (*al-istighrab*) yang ditulisnya melalui sebuah buku *Muqaddimah fi ‘Ilmi al-Istighrab*. Oksidentalisme ini, kata Hanafi, adalah sebuah pengetahuan yang bertujuan mentransformasikan Barat menjadi objek kajian setelah dirinya, secara esensial, menjadi kajian, yakni inti yang ditimbang dan tempat pergantian, dimana kita meninggalkan sebuah sumber ilmu dan pengetahuan setelah kita sendiri menjadi objek kajian dan penelitian.<sup>55</sup>

Dengan demikian, orientalisme dan oksidentalisme sebenarnya sama-sama menghendaki perebutan wacana dan merepresentasikan masing-masing peradaban sesuai dengan kehendaknya, antara Barat dan Timur.

---

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> Leela Gandhi, *Op. Cit.*, hlm. 103.

<sup>55</sup> Ali Harb, *Naqd an-Nashsh*, (terj.) M. Faisol Fatawi, “Kritik Nalar al-Qur’an”, Yogyakarta: LKiS, 2003, hlm. 37.

## b. Homi Bhaba dan Hibriditas

Kontribusi Homi Bhaba dalam studi poskolonial adalah peletakan wacana kolonial yang dianggap sebagai sebuah ambivalensi. Dalam hal ini Bhaba menerapkan konsep *differance*<sup>56</sup> Derrida, yang bermakna penundaan (*deferral*) dan diferensiasi makna tanpa akhir di dalam teks untuk menekankan ambivalensi inheren wacana kolonial.

Pertama-tama yang perlu dipahami bahwa, Bhaba melihat kekuasaan kolonial diproduksi di sebuah ruang *agonistic*. Wacana-wacana kolonial bukanlah produk seorang nahkoda kolonial yang serba lengkap dan kuat, tetapi merupakan hasil dari proses hibridisasi yang dipicu oleh benturan antara tradisi-tradisi kolonialis dan pribumi. Karena itu, wacana dalam hal ini tidak dapat dikontrol begitu memasuki ruang publik dan menjadi subjek perebutan, apropriasi dan inversi oleh orang lain.<sup>57</sup>

Hibriditas, bagi Bhaba, dapat ditekan sedemikian rupa untuk menjadi subversi antikolonial<sup>58</sup>:

---

<sup>56</sup> Pemikiran tentang *Differance* merupakan usaha untuk melebihi metafisika, untuk melampaui pemikiran yang ditandai kehadiran. Ada beberapa arti tentang *differance*. Pertama, *differance* menunjuk kepada apa yang menunda kehadiran. *Differance* adalah proses penundaan yang tidak didahului oleh suatu kekuatan asali. Kedua, *differance* adalah gerak yang mendiferensiasi. Dalam arti ini *differance* adalah akar bersama bagi semua pertentangandi antara konsep-konsep, misalnya indrawi-rasional, intuisi-representasi, alam-kultur. Ketiga, *differance* adalah perbedaan yang merupakan syarat untuk timbulnya setiap makna dan setiap struktur. Keempat, *differance* dapat menunjukkan juga berlangsungnya perbedaan antara Ada dan keberadaan, suatu gerak yang belum selesai. Ali Mudhofir, *Op. Cit.*, hlm. 123. Istilah *differance* pertama kali diperkenalkan Derrida dalam ceramahnya di depan Societe francise de philosophie pada 27 Januari 1986. Baca Muhammad Al-Fayyadl, *Op. Cit.*, hlm. 110-111.

<sup>57</sup> Richard King, *Orientalism and Religion, Postcolonial Theory, India and "the Mystic East"*, (terj.) Agung Prihantoro, "Agama, Orientalisme dan Poskolonialisme: Sebuah Kajian tentang Pertelingkahan antara Rasionalitas dan Mistik", Yogyakarta: Qalam, 2001, hlm. 395.

<sup>58</sup> *Ibid.*, hlm. 395.

“Hibriditas adalah nama untuk pembalikan strategis terhadap proses dominasi melalui pengingkaran (produksi identitas yang menjaga identitas otoritas yang asli dan suci). Hibriditas adalah revaluasi asumsi identitas kolonial melalui pengulangan dampak identitas yang diskriminatif... Hibriditas mengganggu tuntutan mimetik atau narsistik kekuasaan kolonial tetapi menjalin kembali identifikasi dengan strategi subversi yang membalikkan pandangan kaum terdiskriminasi kembali ke mata kekuasaan.”

Sama halnya dengan Said<sup>59</sup>, Bhabha juga berhutang budi pada Foucault, psikoanalisa dan tentunya dekonstruksi. Dalam sebuah esainya berjudul *Interrogating Identity: Frantz Fanon and the Postcolonial Prerogative*, Bhabha mengarahkan kerangka kerja teoretisnya berdasarkan landasan Fanon tentang pembedaan identitas seperti yang termuat dalam *Black Skins, White Masks*.<sup>60</sup>

Identitas hibrid ini tidak dapat ditolak oleh masyarakat yang dijajah karena momen ini ibarat cara merebut pengeras suara untuk menggemakan perspektif khas lokal, sehingga tentu harus dilakukan tanpa menolak sepenuhnya unsur luar yang masuk dan sudah menjadi bagian integral dari diri sendiri. Sehingga ada upaya menghubungkan tradisi pribumi dan unsur Barat tanpa menjadi biner, lalu menemukan diri sebagai suatu sosok hibrida.

*[T]he hybrid in this scene is the minority figure who is a native-and-yet-not-*

---

<sup>59</sup> Bhabha sendiri menajamkan orientalisme Said. Menurut Bhabha, dalam dunia para orientalis, selain memang dipenuhi oleh proses belajar dan penemuan (dalam pengertian penaklukan atau penyerapan wacana yang lain ke dalam meta-naratif sang kolonial), juga ada proses yang bersifat longgar, seperti imajinasi, impian-impian, mitos-mitos, dan juga obsesi-obsesi. Bagaimanapun orientalisme adalah proses ensiklopedis penemuan demi kepentingan penguasaan dan imperialisme, namun orientalisme juga merupakan suatu fantasi akan yang lain, *the Other, sang liyan*. Dengan demikian, posisi biner Barat-Kolonial masih memiliki ruang untuk suatu resistensi, suatu negosiasi demi pemunculan *sang liyan* yang selama ini dirumuskan seandainya karena ia hanya seonggok realitas tanpa kekuasaan. Martin Lukito Sinaga, *Op.Cit.*, hlm. 17.

<sup>60</sup> Peter Childs and Patrick Williams, *Loc.Cit.*

*a-native*, tutur Bhaba.<sup>61</sup> Menurut Bhaba, perubahan revolusioner kebudayaan masyarakat melalui pertemuannya dengan liberalisme menjadikan mereka memiliki identitas hibrid (*hybrid identity*).<sup>62</sup>

Strategi hibriditas ini dapat ditempuh dengan cara mimikri (*mimicry*)<sup>63</sup>, peniruan yang kabur atas “warisan” kolonial yang tidak sekadar anti padanya, tetapi mau melampauinya sambil memanfaatkan “warisan” kolonial tersebut.<sup>64</sup> Ketika bangsa Barat mencoba mengorientalkan penduduk pribumi, seperti di Indonesia dan India, maka di sanalah tempat yang makmur bagi tumbuhnya proses ini karena terjadi pertemuan yang intensif antara setidaknya dua identitas.<sup>65</sup>

Namun pertanyaannya kemudian, sekuat apakah integritas hibriditas dapat dipertahankan menghadapi hegemoni dan penaklukan? Apakah memang tidak ada *subaltern* yang dapat berbicara? Inilah perspektif yang kemudian dipersoalkan oleh Gayatri Spivak.<sup>66</sup>

---

<sup>61</sup> Martin Lukito Sinaga, *Op.Cit.*, hlm. 18-19.

<sup>62</sup> Homi K. Bhabha, “Cultural Diversity and Cultural Difference”, dalam Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, dan Helen Tiffin (eds.), *The Postcolonial Studies Reader*, London-New York: Routledge, 1997, hlm. 208.

<sup>63</sup> Seruan Bhabha untuk peniruan atau mimikri ini sebagai alat utama untuk memperebutkan wacana kolonial mengakhiri *inscribing* kolonialisme sebagai kehadiran total. Richard King, *Op.Cit.*, hlm. 397.

<sup>64</sup> Martin Lukito Sinaga, *Op.Cit.*, hlm. 19.

<sup>65</sup> Laggam paling tampak dari proses mimikri ini adalah dalam persoalan trend pakaian antara pribumi dan kolonial. Lihat Henk Schulte Nordholt (ed.), *Outward Appearances, Dressing State and Society in Indonesia*, (terj.) M. Imam Aziz, “Outward Appearances: Trend, Identitas, Kepentingan”, Yogyakarta: LKiS, 2005, hlm. 22.

<sup>66</sup> Martin Lukito Sinaga, *Op.Cit.*, hlm. 19.

### c. Gayatri Spivak dan Subalternitas

Dimensi yang diajukan oleh Spivak<sup>67</sup> dalam alur argumentasinya ialah posisi-posisi marjinal, *subaltern*, minoritas dan tentu saja feminitas. Subalternitas merupakan efek dari proyek imperial sehingga Spivak mempertanyakan dengan langgam dalam *Can the Subaltern Speak?*<sup>68</sup> Pertanyaan Spivak ini ditujukan untuk menggugat representasi kaum kolonial karena merusak struktur kelas sosial dan memasukkan kaum pribumi dalam kelompok-kelompok yang tidak dapat “bersuara”.

Berdasarkan *Oxford English Dictionary* istilah *subaltern* memiliki tiga arti yang berbeda: secara konvensional ia dipahami sebagai sinonim dari subordinat, namun bisa juga berarti pekerja kelas rendahan dalam ketentaraan, atau contoh khusus yang mendukung proposisi universal dalam logika filsafat.<sup>69</sup>

Istilah *subaltern* digunakan Gramsci secara bergantian dengan “subordinat” dan “instrumental” untuk mendeskripsikan kelompok atau kelas non hegemonik. Namun ada yang berpendapat istilah ini digunakan Gramsci untuk kode-kata yang memberikan istilah lebih populer dari istilah Marxis proletar untuk menyelundupkan manuskripnya dari sensor penjara

---

<sup>67</sup> Spivak lahir di Kalkuta pada 24 Februari 1942. Pada 1976, Spivak mempublikasikan *Of Grammatology* sebagai terjemahan Inggris buku Derrida yang berbahasa Perancis, *De la grammatologie* (1967). Donna Landry dan Gerald Maclean (eds.), *The Spivak Reader*, London: Routledge, 1996, hlm. 1-2. Baca juga kritik nalar poskolonial dalam Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward A History of The Vanishing Present*, Harvard: Harvard University Press, 1999.

<sup>68</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, “Can the Subaltern Speak?”, dalam Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, dan Helen Tiffin (eds.), *The Postcolonial Studies Reader, Op.Cit.*, hlm. 24-28.

<sup>69</sup> Stephen Morton, *Gayatri Spivak: Ethic, Subalternity and Critique on Postcolonial Reason*, (terj.) Wiwin Indiarti, “Gayatri Spivak: Etika, Subaltern dan Kritik Penalaran Poskolonial”, Yogyakarta, Pararaton, 2008, hlm. 156.



selama ia di bui oleh pemerintahan fasis Mussolini. Istilah ini kemudian digunakan oleh Kelompok Kajian Subaltern di India sebagai kategori subordinasi umum.<sup>70</sup>

Dalam kajian poskolonialisme, *subaltern* tidak digunakan sebagai domain otonom sebagai upaya untuk memperkenalkan kembali subjek yang berkuasa tetapi sebagai penolakan terhadap perhitungan yang berlebihan (*overestimation*) pada kekuasaan imperialisme Barat untuk mengembangkan agensi *indigenous subaltern*.<sup>71</sup>

Satu hal yang menarik dari pernyataan Spivak adalah mengenai jawabannya terhadap para pengkritik teori poskolonial yang dianggap justru sangat Barat karena menggunakan teori-teori postrukturalis seperti Jacques Derrida, Michel Foucault dan Jacques Lacan. Kritik tersebut didasarkan pada asumsi bahwa teori postrukturalis merupakan produk filsafat dan budaya Eropa, dan karenanya tidak sesuai untuk mengkritik warisan budaya, sosial, dan ekonomi kolonialisme Eropa.<sup>72</sup>

Terhadap kritik ini, Spivak hanya bergumam, “Saya tidak mengerti apakah ada teori asli yang bisa mengabaikan realitas kolonialisme abad ke-19?” Menurut Spivak, ide bahwa teori asli tidak terkontaminasi oleh warisan kolonialisme abad ke-19 menyalahi zaman (anakronistis) karena ia mengasumsikan cita-cita kuno (*prelapsarian*) romantis mengenai budaya

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, hlm. 156-158.

<sup>71</sup> Richard King, *Op. Cit.*, hlm. 398.

<sup>72</sup> *Ibid.*, hlm. 10. Dalam bentuk wawancara dengan Spivak mengenai kritik poskolonial diterbitkan sebuah buku yang diedit oleh Sarah Harasym. Gayatri Chakravorty Spivak, *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, New York-London: Routledge, 1990, hlm. 67-74.

nasional yang koheren di luar sejarah. Teori-teori poststrukturalis dari Derrida, Foucault dan Lacan tak hanya merepresentasikan bentuk baru imperialisme intelektual melainkan membantu menyediakan aparatus konseptual yang memudahkannya dalam mempertanyakan pondasi kultural dan filosofis imperialisme Barat.<sup>73</sup>

### C. Aplikasi Teori Poskolonial dalam Studi Hukum

Sebuah teori berarti sebuah “cara” untuk memahami objek. Dalam pengertiannya yang lebih luas, teori juga berarti sebagai cara pandang tertentu untuk melihat sebuah objek sehingga tampak berbeda. Implikasi dari pengertian ini teori merupakan perangkat yang dapat digunakan sebagai langkah untuk memahami objek lama tetapi masih memiliki dimensi lain yang perlu diungkapkan. Namun dalam praksis, kedua pengertian itu dioperasikan secara bersama-sama untuk mengeliminasi perbedaan objek lama dan baru.<sup>74</sup>

Poskolonialisme bekerja dengan membuat perbedaan-perbedaan dalam wilayah, kronologi, narasi dan agenda-agenda politik.<sup>75</sup> Dalam pengertian lain, poskolonialisme menggugat sebuah asumsi, representasi, yang digunakan kolonial untuk menaklukkan dan menguasai jajahannya. Lalu jika terkait dengan penjajahan, apakah studi poskolonial berarti melakukan kritik sejarah masa lalu kolonial?

Tentang ini ada beberapa perbedaan yang dapat dikemukakan. Pertama, analisis sejarah adalah pemahaman tentang objek sebagai fakta, sedangkan

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, hlm. 10-11.

<sup>74</sup> Nyoman Kutha Ratna, *Op. Cit.*, hlm. 98.

<sup>75</sup> Patrick Williams dan Laura Chrisman (*eds.*), *Op. Cit.*, hlm. 5.

analisis poskolonial memang berangkat melalui fakta-fakta, tetapi kesimpulan yang dicapai lebih banyak diperoleh melalui proses dialogis bahkan fiksional. Oleh karena itu, analisis poskolonial lebih banyak berkaitan dengan teks. Kedua, sebagai monodisiplin, analisis sejarah mengarah pada validitas data dan otentisitas data, pada kedalaman, sedangkan poskolonialisme, sebagai varian teori kontemporer, mengarah pada struktur permukaan, dekonstruktif, multikultural, budaya minoritas dan berbagai ciri posmodern yang lain. Ketiga, sebagai ciri pembeda yang terpenting, apabila sejarah pada umumnya semata-mata berkaitan dengan peristiwa-peristiwa dalam suatu negara bangsa, dengan penjajahan, sebagai peristiwa fisik, sebaliknya, analisis poskolonialisme secara keseluruhan memiliki kaitan langsung dengan proses mental sehingga ciri khas analisis poskolonial adalah ambivalensi psikologis.<sup>76</sup>

Sebagaimana pernah diungkapkan oleh Frantz Fanon, memori merupakan jembatan yang penting dan berbahaya antara kolonialisme dan persoalan identitas kultural. Karena suasana kolonial merupakan suasana di masa lalu, maka ia memerlukan sebuah teori amelioratif dan *therapeutic* yang responsif terhadap tugas mengingat dan mengenang masa lalu kolonial.

Karena itu kerja teori poskolonial barangkali dapat dibandingkan dengan apa yang digambarkan oleh Lyotard<sup>77</sup> sebagai prosedur psikoanalitik dari *anamnesis*, atau analisis –yang mendorong para pasien “untuk mengelaborasi persoalan-persoalan sekarang dengan secara bebas mengasosiasikan detail-detail

---

<sup>76</sup> Nyoman Kutha Ratna, *Op. Cit.*, hlm.101-102.

<sup>77</sup> Jean Francois Lyotard (1924-1998) bersama Jacques Derrida (1930-2007) dan Jean Baudrillard (1929-2007) merupakan tokoh penting dalam tradisi posmodernisme dan postrukturalisme. Misnal Munir, *Op.Cit.*, hlm. 135-136.

dengan pelbagai situasi masa lalu –yang memungkinkan mereka untuk mengungkapkan makna-makna tersembunyi dalam kehidupan dan perilaku mereka.”<sup>78</sup> Dalam konteks hukum Islam, poskolonialisme ingin menempatkan hukum Islam sebagai upaya untuk “merekonstruksi kesadaran” atas masa lalu hubungannya dengan masa kini (*i’adah bunyah al-wa’y bi al-madli wa al-hadir wa al-‘ilaqah bainahuma*).

Fokus perhatian yang ingin dicapai bukan semata-mata pemikiran, tetapi perangkat yang memproduksi pemikiran itu. Dalam kacamata Muhammad Abed al-Jabiri, pemikir yang menawarkan mega proyek “kritik nalar Arab” dan menggunakan pendekatan filsafat dalam membaca tradisi, menekankan pentingnya pembedaan pemikiran dan perangkat pemikiran itu meskipun keduanya saling bertautan.<sup>79</sup>

Dalam pernyataannya al-Jabiri mengungkapkan<sup>80</sup>:

“Sesungguhnya di balik saling bertautannya pemikiran dan ideologi juga terdapat kebertautan dalam konsep ‘pemikiran’ itu sendiri; kebertautan antara pemikiran sebagai perangkat untuk memproduksi pemikiran (*al-fikr ka’adah li intaj al-firk*), dan pemikiran dalam pengertian kumpulan pemikiran itu sendiri (*al-fikr biwashfihi majmu’ al-afkar dzatuha*).”

Sebuah pemikiran, baik dalam arti perangkat maupun produk pemikiran itu sendiri, meniscayakan proses yang dialektis atau merupakan produk pergesekan dimana ia berinteraksi dengannya khususnya lingkungan sosio kultural.<sup>81</sup>

Dengan penempatan ini, maka hukum Islam menjadi objek dari penelitian

<sup>78</sup> Leela Gandhi, *Op.Cit.*, hlm. 10.

<sup>79</sup> Muhammad Abed al-Jabiri, *Takwin al-‘Aql al-‘Arabi*, (terj.) Imam Khoiri, “Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius”, Yogyakarta: Ircisod, 2003, hlm. 9.

<sup>80</sup> *Ibid.*, hlm. 26.

<sup>81</sup> *Ibid.*, hlm. 27.

hukum Islam deskriptif (*wasfi*), yang membedakannya dari penelitian hukum Islam normatif (*mi'yari*). Penelitian hukum Islam deskriptif tidak hendak mempertanyakan apa hukumnya atau mencari norma hukum terbaik yang harus dipegangi, melainkan mendeskripsikan fenomena hukum dengan mencari hubungan variabel-variabel hukum dan variabel-variabel non-hukum.<sup>82</sup>

Sementara itu penelitian hukum Islam normatif bertujuan menyelidiki norma-norma hukum Islam untuk menemukan kaidah tingkah laku yang dipandang terbaik. Penelitian normatif ini melakukan penyelidikan terhadap norma hukum Islam dalam tataran dunia *das sollen*.<sup>83</sup>

Sebagai bangsa yang pernah mengalami kolonialisasi maka proyek penelitian hukum di Indonesia akan sangat dipengaruhi bagaimana logika-logika kolonialisme bermain.<sup>84</sup> Sebagaimana pernah ditunjukkan oleh Gayatri Spivak, sejak lama penggunaan “hukum sipil” oleh bangsa Barat di tanah kolonial merupakan bagian dari proyek pengontrolan dan pengawasan terhadap pribumi

---

<sup>82</sup> Variabel-variabel dalam hukum deskriptif dapat dilihat dari segi variabel independen maupun dari variabel dependen. Penelitian tentang apa pengaruh penerapan UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan terhadap menurunnya tingkat perceraian, misalnya, merupakan penelitian deskriptif dengan melihat hukum sebagai variabel independen. Sebaliknya, penelitian mengenai pengaruh adat masyarakat terhadap rumusan pasal-pasal tertentu dalam KHI di Indonesia, misalnya, merupakan penelitian hukum Islam deskriptif dengan menempatkan hukum Islam sebagai variabel dependen. Pendekatan deskriptif inilah yang memiliki lahan luas karena dapat menggunakan pendekatan antropologis, filsafat, sosiologis, histories, politik, dan sebagainya. Syamsul Anwar, “Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam”, dalam Ainurrofiq dkk., *“Mazhab Jogja”*: *Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, Yogyakarta: Ar-ruzz, 2002, hlm. 157-158. Kalau penulis boleh membandingkan, dalam penulisan ini menggunakan kedua variabel dalam pendekatan deskriptif. Ini karena penulis melakukan gerak dalam dua arah. Gerak pertama adalah membongkar “perangkat pemikiran” dan asumsi-asumsinya dalam proses regulasi Kompilasi Hukum Islam, sementara gerak kedua adalah menangkap bagaimana efek-efek “regulasi” itu sendiri melalui asumsi-asumsi dalam gerakan pertama tadi.

<sup>83</sup> *Ibid.*, hlm. 158.

<sup>84</sup> Belanda, sebagai bangsa yang paling lama menjajah nusantara dianggap memiliki seni menjajah yang “unik” karena mampu mendominasi peradaban tua seperti di Jawa dan Bali. Baca M. Najibur Rohman, “Meneropong Poskolonialisme Indonesia”, dalam *Suara Merdeka*, Semarang, 4 Mei 2008.

karena menganggap bahwa masyarakat non Barat tidak memiliki hukum yang direpresentasikan sebagai “benar-benar hukum”.<sup>85</sup>

Jika demikian halnya, analisis poskolonial dapat diterapkan di satu sisi untuk menelusuri aspek-aspek tersembunyi atau dengan sengaja disembunyikan dari sebuah kebijakan hukum yang regulasikan, sehingga dapat diketahui bagaimana kekuasaan itu bekerja, dan dipihak lain membongkar disiplin, lembaga dan ideologi yang mendasarinya, entah itu keunggulan ras, mempertahankan hegemoni atau melakukan dominasi pengetahuan agar kekuasaannya dapat bertahan lebih lama.

Dalam konteks kolonialisme yang berhubungan dengan Barat, Said mengatakan bahwa dekonstruksi terhadap wacana-wacana kolonial penting untuk menyadarkan bangsa Eropa, bahwa teks-teks orientalis penuh dengan bias kultural, sekaligus menghapuskan mitos bahwa masyarakat Barat dinamis sedangkan masyarakat Timur statis, Barat memiliki ciri-ciri maskulin sedangkan Timur feminin.<sup>86</sup>

Dengan pemilihan ini, poskolonialisme dengan demikian tidak hanya dimaksudkan sebagai sebuah analisis yang didasarkan pada sejarah kolonial bangsa Barat, melainkan merupakan gugatan atas nalar kolonial beserta penafsiran-penafsirannya. Sejak lama, Spivak juga telah melakukan kritik ini terutama dalam persoalan feminitas.

Bahwa perempuan di masa kolonial mengalami penjajahan dari kekuasaan-kekuasaan kolonial dan juga subordinasi oleh kaum lelaki kolonial serta

---

<sup>85</sup> Lihat Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward A History of The Vanishing Present*, *Op. Cit.*, hlm. 36

<sup>86</sup> Nyoman Kutha Ratna, *Op. Cit.*, hlm. 104.

pribumi. Dominasi dan cara pandang subordinatif terhadap perempuan itulah yang berpondasi kuat dalam bentuk dan pengetahuan yang lain di masa ini; melalui iklan televisi, penafsiran misoginis teks-teks keagamaan maupun media lain.

Apakah poskolonialisme berarti hanya dapat digunakan untuk menganalisis produk-produk hukum zaman kolonial? Pertama-tama perlu penulis tegaskan bahwa penulis lebih menyepakati teori poskolonialisme sebagai sebuah teori yang mengkritik nalar kolonial. Sementara itu, nalar kolonial tentu tidak hanya dibatasi oleh waktu. Sebuah negara di masa kolonial, belum tentu ia tidak poskolonial karena membedakan perpindahan nalar jelas sesuatu hal yang rumit.

Kedua, menghubungkan sebutan pribumi dengan kolonialisme adalah titik temunya. Sebagaimana yang sempat disinggung bahwa bentuk kolonialisme tidak harus dilakukan oleh “pihak luar” tetapi ada bentuk lain yaitu “kolonialisme internal” yang dilakukan oleh bangsa atau etnis sendiri terhadap yang lain. Jika menarik dari ranah ini dengan kondisi sekarang, maka kolonialisme model ini telah banyak dilakukan oleh para pemegang kekuasaan yang ditandai dengan maraknya *abuse of power* dan *moral hazard*.<sup>87</sup>

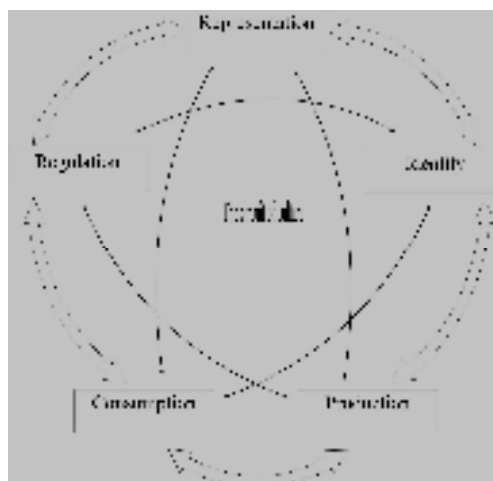
Ahmad Baso misalnya, menganggap bahwa situasi kolonial tidak berarti hanya kolonialisme Eropa, melainkan situasi dimana perangkat-perangkat kolonialisme secara umum itu bermain. Dalam konteks kolonial –pada tingkat tertentu dalam konteks negara Orde Baru- apa yang disebut “tumbuh dan berkembang” itu bukanlah sesuatu yang muncul dari bawah, dan bukan pula

---

<sup>87</sup> HM Nasruddin Anshoriy Ch, “*Bangsa Inlander*”: *Potret Kolonialisme di Bumi Nusantara*, Yogyakarta: LKiS, 2008, hlm. 13.

melalui partisipasi masyarakat, melainkan melalui *imposition*, pengekangan, sesuatu yang *superimposed* dari atas.<sup>88</sup>

Karena itu, dalam hal ini hukum merupakan ruang imajinasi yang diperebutkan oleh segenap lapisan masyarakat. Entah siapa yang akan memproduksi dan mengonsumsi merupakan jawaban setelah terjadi perebutan ruang wacana yang dipengaruhi oleh kuasa dan pengetahuan dalam siklus peradaban. Hukum pada saatnya nanti akan menjadi jalan kuasa melakukan penertiban dan memerintah untuk mematuhi aturan-aturan, norma-norma, dan konvensi-konvensi yang telah “dikuasai”.<sup>89</sup>



Dalam hal inilah peran negara sangat besar karena dimungkinkan ia sebagai pihak yang paling memiliki otoritas untuk membina hukum Islam. Meminjam ungkapan Philippe Nonet dan Philip Selznick dalam *Law and Society in Transition: Toward Responsive Law*, negara dengan pola kekuasaannya dapat

<sup>88</sup> Ahmad Baso, *Islam Pascakolonial, Op. Cit.*, hlm. 281.

<sup>89</sup> Lihat Stuart Hall, *Representation: Cultural representations and Signifying Practices*, California: Sage Publications Inc, 2000, hlm. 4. Bagan terdapat pada hlm. 1.



menentukan apakah hukum itu otonom atau menindas, ortodoks atau responsif dan imperatif atau fakultatif.<sup>90</sup>

Perbedaan mengenai otonom dan menindas dapat dilihat dalam tabel berikut ini<sup>91</sup>:

No.	Perihal	Tipe menindas	Tipe otonom
1.	Tujuan hukum	Ketertiban	Kesahan
2.	Legitimasi	Pertahanan sosial dari <i>raison d'etat</i>	Menegakkan prosedur
3.	Peraturan	Kasar dan terperinci, tetapi hanya mengikat pembuat peraturan secara lemah	Sangat terurai; mengikat pembuat maupun mereka yang diatur
4.	Penalaran	<i>Ad hoc</i> ; sesuai keperluan dan partikularistik	Mengikat diri secara ketat kepada hukum; peka terhadap formalisme dan legalisme
5.	Diskresi	Merata; oportunistik	Dibatasi oleh peraturan-peraturan; pendelegasian sangat terbatas
6.	Pemaksaan	Luas sekali; pembatasannya lemah	Dikontrol oleh pembatasan-pembatasan hukum
7.	Moralitas	Moralitas komunal; moralitas hukum; moralitas pemaksaan	Moralitas kelembagaan, yaitu diikat oleh pemikiran tentang integritas dari proses hukum
8.	Kaitan politik	Hukum ditundukkan kepada politik kekuasaan	Hukum bebas dari politik, pemisahan kekuasaan
9.	Harapan terhadap kepatuhan	Tidak bersyarat; ketidakpatuhan dengan begitu saja dianggap menyimpang	Bertolak dari peraturan yang sah, yaitu menguji kesahan UU, peraturan
10.	Partisipasi	Tunduk dan patuh; kritik dianggap tidak loyal	Dibatasi oleh prosedur yang ada; munculnya kritik hukum

<sup>90</sup> Imam Syaukanie, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya bagi Pembangunan Hukum Nasional*, Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 2006, hlm. 102.

<sup>91</sup> Dikutip dari Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, Yogyakarta: LKiS, 2001, hlm. 34-35.

Strategi pembangunan hukum yang kedua bersifat ortodoks dan responsif. Hukum ortodoks mengisyaratkan peranan lembaga-lembaga negara (pemerintah dan parlemen) sangat dominan dan monopolis dalam menentukan arah pembangunan hukum. Berbeda dengan hukum responsif yang berperan besar adalah lembaga peradilan dan partisipasi luas oleh kelompok-kelompok sosial atau individu-individu dalam masyarakat.<sup>92</sup>

Sementara itu, hukum berkarakter imperatif dan fakultatif terlihat dari segi implementasi produk hukum itu. Hukum imperatif merupakan kaidah-kaidah hukum yang secara *a priori* harus ditaati. Ia memiliki kekuatan untuk memaksa dan mengikat secara mutlak. Perbedaan dengan hukum fakultatif terletak pada tingkat pemaksaan dan pengaturannya itu. Bersifat imperatif apabila perintah itu tertuju kepada pribadi-pribadi dan harus ditaati. Sebaliknya, apabila tertuju kepada para penegak hukum dan perintah tersebut diartikan sebagai pedoman, maka sifat pemberlakuannya menjadi fakultatif.<sup>93</sup>

Dari abstraksi yang lalu dapat dikatakan bahwa poskolonialisme membuka ruang untuk menganalisa proses pembentukan hukum Islam. Apalagi kodifikasi hukum Islam melibatkan peran negara sebagai pemegang kendali regulasi yang memungkinkan ia dikembangkan sebagai sarana dominasi dan hegemoni.

---

<sup>92</sup> Konsekuensi dari kedua strategi itu adalah menghasilkan produk hukum yang berbeda. Strategi pertama hukum yang dihasilkan bersifat positivis-instrumentalis seperti tradisi hukum kontinental (*civil law*) dan tradisi hukum sosialis (*socialist law*). Dalam hal ini hukum berfungsi menjadi alat ampuh bagi pelaksanaan ideologi dan program negara. Strategi yang kedua akan menghasilkan hukum yang bersifat responsif terhadap tuntutan-tuntutan berbagai kelompok sosial dan individu di dalam masyarakat. Tradisi ini biasa tercipta dalam tradisi hukum adat (*common law*). Marzuki Wahid dan Rumadi, *Ibid.*, hlm. 36-37.

<sup>93</sup> *Ibid.*, hlm. 37-38.

### **BAB III**

## **KOMPILASI HUKUM ISLAM DALAM HISTORIOGRAFI HUKUM ISLAM DI INDONESIA**

Indonesia bukan negara sekuler maupun negara agama. Titik pertemuan yang kemudian melahirkan Pancasila sebagai rumusan dasar negara itu memunculkan kutub-kutub yang hingga kini terus bergolak. Hukum Islam memegang peranan penting tidak hanya karena ia mewakili identitas mayoritas, tetapi ia juga menjadi bahan regulasi yang mengikuti jejak langkah negeri ini. Hukum Islam, dalam historiografinya, ikut berkontestasi dalam formulasi hukum yang berlandaskan identitas nasional.<sup>1</sup>

Salah satu miniatur regulasi yang berlandaskan hukum Islam di Indonesia tercermin dalam Kompilasi Hukum Islam yang diinpreskan pada tahun 1991. Pemberlakuan KHI ini, meminjam analisis J.N.D. Anderson, mempertahankan kesan peradaban Indonesia yang tidak mungkin dilepaskan dari aspek-aspek keislaman.<sup>2</sup> Apalagi hukum, lanjut Anderson, merupakan aspek paling otoritatif untuk melihat jiwa dan peradaban sebuah bangsa.<sup>3</sup>

#### **A. Anatomi Hukum Islam di Indonesia**

Sejauh menyangkut genealogi hukum Islam di Indonesia, perbincangan tak mungkin dilepaskan dari kehadiran Islam di negeri zamrud khatulistiwa ini.

---

<sup>1</sup> Lihat Juhaya S. Praja, *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan*, Bandung: Penerbit PT Remaja Rosdakarya, 1991, hlm. 100.

<sup>2</sup> J.N.D Anderson, *Islamic Law in the Modern World*, (terj.) Machnun Husein, "Hukum Islam di Dunia Modern", Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1994, hlm. 19-20.

<sup>3</sup> *Ibid.*

Pengalaman historis akan lebih memperkuat demonstrasi keadaan psikologis masyarakat mengenai hukum Islam bahkan hingga sekarang ini. Runutan sejarah ini, diharapkan akan memudahkan penulis untuk melihat bermacam pertautan kondisi sosial, politik, psikologis dan ideologi melalui pemunculan produk-produk hukum di dalamnya.

Sebagaimana catatan-catatan sejarah yang dimunculkan selama ini, teori mengenai masuknya Islam di Indonesia tidak dapat dianisir dalam satu kesepakatan, baik dalam catatan waktu maupun penggerakannya. Beberapa sumber menyebut Islam datang ke nusantara antara abad I hijriah (abad ke-7 Masehi) hingga abad ke-5 Hijriah.<sup>4</sup> Sementara sebagai penggerak utamanya merupakan para pedagang muslim yang datang dari Jazirah Arab, India, Gujarat, Timur Tengah hingga Cina.<sup>5</sup>

Berdasarkan keterangan-keterangan yang tersingkap dalam historiografi Islam di Indonesia, kenyataannya hukum Islam sejak berabad-abad lalu telah diterima sebagai hukum yang hidup (*living law*) di tengah-tengah masyarakat nusantara. Bushar Muhammad bahkan mengidentifikasi adanya kekeliruan pandangan orang-orang Belanda terhadap Indonesia (Hindia Belanda) sebelum

---

<sup>4</sup> Dugaan Islam telah masuk di nusantara pada abad I Hijriah karena di masa Khalifah Usman bin Affan sudah ada orang Islam yang datang ke Sumatera. Sementara pendapat Islam masuk di nusantara sekitar abad ke-5 dibuktikan kira-kira pada tahun 1292 (abad ke 13 M) di Perlak (Aceh) sudah ada yang masuk Islam dan sekitar tahun 1297 di Basem (Pasei) Sumatera Utara, sudah ada raja yang memeluk agama Islam bernama al-Malik al-Salih. Lihat Suparman Usman, *Hukum Islam: Asas-asas dan Pengantar Studi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002, hlm. 105-106.

<sup>5</sup> Dalam proses islamisasi terdapat dua proses yang mungkin telah terjadi. Pertama, penduduk pribumi mengalami kontak dengan agama Islam dan kemudian menganutnya. Proses kedua, orang-orang asing Asia (Arab, India, Cina, dll.) yang telah memeluk agama Islam tinggal secara tetap di suatu wilayah Indonesia, kawin dengan penduduk asli, dan mengikuti gaya hidup lokal sedemikian rupa sehingga mereka sudah menjadi orang Jawa, Melayu, atau suku yang lain. M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia Since c. 1200*, (terj.) Satrio Wahono dkk., "Sejarah Indonesia Modern 1200-2004", Jakarta: Serambi, 2001, hlm. 27.

mereka datang yang memandang nusantara sebagai tanah belantara tanpa ada hukum yang hidup di dalamnya.<sup>6</sup>

Setidaknya ditemukan beberapa kerajaan Islam yang telah mengadopsi hukum Islam dalam kebijakan negara. Kerajaan Peurelak yang berdiri pada 1 Muharram 225 H/806 M, ketika dipimpin Sayyid ‘Abd al-‘Aziz Syah memberlakukan mazhab Syi’ah sebagai mazhab resmi kerajaan. Samudra Pasai, berdasarkan catatan Ibn Bathuthah berangka 746/1345 M, juga mengembangkan mazhab Syafi’i sebagai mazhab negara.<sup>7</sup> Kerajaan yang usianya jauh lebih muda, kerajaan Islam Mataram (1613-1764 M) melakukan hal yang sama di bawah raja populer mereka, Sultan Agung.<sup>8</sup> Pemberlakuan hukum Islam ini tidak hanya meliputi hukum perdata (*al-akhwal al-syakhsiyyah*) tetapi juga hukum pidana dan tata negara.<sup>9</sup>

Selain tiga kerajaan itu, kerajaan-kerajaan seperti kasultanan Demak, Cirebon, Banten, Ternate, Kesultanan Buton (Butuni), Sumbawa, Kalimantan Selatan, Kutai, Pontianak, Surakarta dan Palembang juga memberlakukan hukum Islam. Di wilayah-wilayah kerajaan itu ada lembaga peradilan agama

---

<sup>6</sup> Suparman Usman, *Op.Cit.*, hlm. 107.

<sup>7</sup> Imam Syaukanie, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya bagi Pembangunan Hukum Nasional*, Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 2006, hlm. 68.

<sup>8</sup> *Loc.Cit.*

<sup>9</sup> Imam Syaukanie, *Op.Cit.*, hlm. 69. Marco Polo sebagai saksi pertama orang Eropa tentang Nusantara menceritakan tentang kemajuan-kemajuan yang telah dicapai “Hukum Muhammad” di kawasan bahari ini. Pada tahun 1291, Marco Polo dalam perjalanan pulang dari Cina dengan kapal milik Khan Agung yang dipersiapkan untuk berlayar menuju Persia, ia singgah beberapa bulan di Bandar-bandar pantai utara Sumatra. Lihat Denys Lombard, *Le Carrefour Javanais, Essai d’histoire globale: I. Le Limited de l’occidentalisation*, (terj.) Gramedia Pustaka Utama, Forum Jakarta-Paris dan Ecole française d’Extreme-Orient, “Nusa Jawa: Silang Budaya; Batas-batas Pembaratan (1)”, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005, hlm. 59.

dengan penyebutan yang berbeda; Kerapatan Kadhi, Hakim Syara', Penadilan Surambi dan sebagainya.<sup>10</sup>

Intervensi hukum Islam dalam kerajaan ini menandai kemungkinan yang tendensius bahwa hukum Islam dapat diterima secara luas oleh masyarakat Nusantara. Proses ini sekaligus menjadi indikasi berhasilnya Islamisasi nusantara sehingga hukum Islam dapat dengan mudah diterima. Tentang ini H.A.R Gibb (1950) memberikan penjelasan bahwa ketika orang Islam telah menerima Islam sebagai agamanya, maka ia telah menerima otoritas hukum Islam atas dirinya.<sup>11</sup>

Belakangan konsentrasi penerimaan masyarakat terhadap hukum Islam ini melahirkan teori kredo atau teori *syahadat*. Teori ini merumuskan siapapun mereka yang telah mengucapkan dua kalimat *syahadat* maka dengan sendirinya ia harus melaksanakan hukum Islam. Teori kredo, dengan begitu, mendokumentasikan prinsip tauhid (*tawhid*) dalam filsafat hukum Islam (*falsafat al-syari'at al-Islamiyyah*).<sup>12</sup>

Selama berabad-abad, terutama di bawah kesultanan Islam, status hukum Islam berpondasi dalam kehidupan masyarakat muslim. Hingga taraf ini, hukum Islam bersanding dengan hukum-hukum agama lain seperti Hindhu, Budha dan Nasrani maupun hukum kebiasaan masyarakat yang di kemudian hari disebut sebagai hukum adat (*adatrecht*) dengan kondisi yang tidak rentan konflik. Kemungkinan paling besar tidak terciptanya konflik ini adalah karena secara

---

<sup>10</sup> Juhaya S. Praja, *Op.Cit.*, hlm. 118.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*, hlm. 67-69.

umum islamisasi nusantara dilakukan dengan langkah-langkah akomodatif dan dialogis seperti yang dilakukan oleh Walisongo.<sup>13</sup>

Kebijakan atas hukum Islam mulai menampakkan kondisi berbeda tatkala kolonial mulai masuk dengan tradisi hukum yang berbeda. Meskipun umumnya bangsa kolonial beragama Nasrani (Katolik atau Kristen), tetapi petualangan kolonialisme mereka lakukan setelah Eropa dan Barat secara umum mengalami *Renaissance*, revolusi politik dan Industri, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang pesat serta modernisasi yang dalam sejarahnya membubuhkan sekularisme, yang menggugat otoritas Gereja.<sup>14</sup>

Gugatan terhadap otoritas gereja ini, dan gelombang sekularisme di Barat menjadikan negara-negara Barat pada waktu itu tidak menggunakan hukum agama dalam regulasi kenegaraan, melainkan hukum-hukum yang dibuat berdasarkan kesepakatan-kesepakatan bersama atau sekuler. Kondisi di Barat yang demikian berimbas pada kedatangan kolonial di nusantara yang tidak terlalu agresif dalam penyebaran agama mereka. Bangsa-bangsa kolonial, terutama Belanda yang mendarat di Banten tahun 1596 bergabung dengan Portugis, Inggris dan Spanyol, ketika awal kali datang lebih mementingkan semangat *gold* (mencari kekayaan) dan *glory* (kejayaan) dibandingkan *gospel* (penyebaran agama). Bangsa-bangsa ini lebih bergairah memburu keuntungan

---

<sup>13</sup> Beberapa naskah merekam legenda islamisasi Indonesia termasuk bagaimana peran Walisongo dan para penyebar Islam di Nusantara. Di antara naskah itu adalah *Hikayat Raja-Raja Pasai*, *Sejarah Melayu*, *Babad Tanah Jawi*, dan *Sejarah Banten*. Untuk lebih jelasnya baca R.C. Ricklefs, *Op.Cit.*, hlm. 38-42.

<sup>14</sup> M. Najibur Rohman, "Sekularisasi, Renaissance, dan Keruntuhan Otoritas Gereja", dalam *Jurnal Justisia* Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang, edisi 29 Th. XIV 2006, hlm. 7-17.

ekonomis terutama rempah-rempah, komoditi yang laku keras di pasaran Eropa waktu itu.<sup>15</sup>

Bersamaan dengan kepentingan kolonial Belanda yang semakin melebar, ide-ide penguasaan terus dicetuskan. Tampaknya ini penting dilakukan karena selama kedatangan awal di nusantara, kekuatan kelompok-kelompok Islam yang paling getol memberikan perlawanan. Husnul Aqib Suminto dengan cermat menulis:

“Keinginan keras untuk tetap berkuasa di Indonesia, mengharuskan pemerintah Hindia Belanda untuk menemukan politik Islam yang tepat, karena sebagian besar penduduk kawasan ini beragama Islam. Dalam perang menaklukkan bangsa Indonesia selama sekian lama, Belanda menemukan perlawanan keras justru dari pihak raja-raja Islam terutama, sehingga tidaklah mengherankan bila kemudian Islam dipandang sebagai ancaman yang harus dikekang dan ditempatkan di bawah pengawasan yang ketat.”<sup>16</sup>

Karena mendapati hukum masyarakat Indonesia yang begitu plural, awalnya para ilmuwan Hindia Belanda tidak menolak masing-masing keberlakuan hukum, termasuk hukum Islam bagi warga muslim yang mayoritas. Dalam kaitan ini Ismail Sunny (1996) melihat sejarah hukum (*legal history*) Hindia Belanda dalam dua periode penting atas penerimaannya terhadap hukum Islam. Periode

---

<sup>15</sup> Suparman Usman, *Op.Cit.*, hlm. 106.

<sup>16</sup> H. Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, Jakarta: LP3ES, 1985, hlm. 199. Pemerintah Hindia Belanda melakukan politik pembatasan terhadap kelompok masyarakat non-Barat agar tidak melakukan perlawanan terhadap dominasi kolonial. Sebagai contoh karena melihat kemesraan antara Thionghoa-pribumi, pemerintah Hindia Belanda dengan serta merta mengambil kebijakan politik pecah belah atau segregasi dengan memaksa orang-orang Thionghoa bermukim di tempat-tempat tertentu (*wijkenstelsel*) dan memisahkannya dari penduduk setempat. Puncak politik segregasi Belanda itu ketika membagi-bagi kedudukan hukum penduduk Hindia Belanda menjadi tiga kelompok, yaitu yang pertama kelompok orang Eropa termasuk di dalamnya orang Indo Eropa, Yang kedua kelompok *Vreemde Oosterlingen* atau Orang Timur Asing yang terdiri dari orang Thionghoa, Arab dan orang Asia lainnya. Yang ketiga adalah kelompok *Inlander* atau bumiputera. Ordonansi yang dibuat tahun 1854 itu membuat ketiga kelompok tunduk kepada sejumlah buku undang-undang yang berbeda. Tetapi anehnya, khusus perdagangan, sejak awal VOC menerapkan Hukum Dagang Belanda bagi Thionghoa. M. Najibur Rohman, “Belajar dari Cheng Ho”, dalam *Kompas*, edisi 2 Februari 2008.



pertama ditandai dengan penerimaan hukum Islam secara penuh, dan periode kedua, penerimaan hukum Islam oleh hukum adat.<sup>17</sup>

Cerminan dari periode pertama ditandai melalui kehadiran teori *receptio in complexu*. Teori ini mengakui hukum Islam sebagai bagian dari hukum yang dilaksanakan oleh masyarakat Indonesia. Kehadiran teori ini pada awalnya tidak cukup “mengganggu” bagi keberlangsungan hukum Islam. Kebijakan-kebijakan pemerintah Hindia Belanda, meskipun dengan hati-hati, menyesuaikan diri dengan kebutuhan umat muslim sebagai mayoritas akan hukum Islam.

Lodewijk Willem Christiaan Van den Berg (1845-1927) yang berada di Indonesia dari 1870 hingga 1887, adalah tokoh yang mensistematisir teori ini. Van Den Berg dengan kecerdikannya mengonsepan Stbl. 1882 No.152 yang berisi ketentuan bahwa bagi rakyat pribumi atau rakyat jajahan berlaku hukum agamanya yang berada di dalam lingkungan hidupnya.<sup>18</sup> Sangat mungkin ini dilakukan untuk mengantisipasi gerakan revolusioner umat Islam atas kolonial seandainya hukum Islam disingkirkan. Apalagi Van den Berg cukup rajin membaca referensi tentang Islam di Indonesia, khususnya di Jawa dari sebuah buku karya J.E.W van Nes (1850) berjudul *Boedelsscheidingen of Java volgens de kitab Saphi'i* dan saduran *Hanboek van het Mohammaedaansche Recht* (1844) dari Prof. A. Meurenge.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Ismail Suny, *Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Ketatanegaraan Indonesia*, dalam Amrullah Ahmad dkk., *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, Jakarta: Gema Insani Press: 1996, hlm. 131.

<sup>18</sup> Melalui peraturan ini dibentuk Pengadilan Agama dengan nama yang salah, *Priesterraad* (Peradilan Pendeta) di setiap wilayah *Landraad* atau Pengadilan Negeri. Imam Syaukanie, *Op.Cit.*, hlm. 75.

<sup>19</sup> Data biografis Van Berg memperlihatkan ia amat menyenangkan kajian hukum Islam. Ini terbukti dari dua buku yang ditulisnya, yaitu tentang asas-asas hukum Islam (*Mohammedaansch Recht* menurut ajaran Syafi'i dan Hanafi, 1882) dan tentang hukum famili dan hukum waris Islam

Para ahli Belanda juga membuat pelbagai kumpulan hukum untuk pedoman para pejabat dalam penyelesaian urusan-urusan hukum rakyat pribumi di wilayah yang dikuasai VOC (*Vereenigde Oostindische Compagnie*)<sup>20</sup>, kemudian *Nederlandsch Indie* (Hindia Belanda)<sup>21</sup>, di antaranya<sup>22</sup>:

No.	Tahun	Kebijakan	Isi
1.	1642	Statuta Batavia	Sengketa warisan orang pribumi Islam diselesaikan dengan hukum Islam
2.	25 Mei 1760	<i>Resolutie der Indische Regeering</i>	Sengketa pribumi Islam diselesaikan dengan hukum Islam, melahirkan <i>Compendium Freijer</i> yang merupakan kitab hukum kumpulan hukum perkawinan dan hukum kewarisan Islam oleh Pengadilan VOC
3.	1757-1765	<i>Cirbonsch Rechtboek</i>	dibuat atas usul residen Cirebon (Mr. P.C. Hosselaar)
4.	1750	<i>Compendium der Voornaamste Javaansche Wetten nauwkeurig getrokken uit het Mohammedaansche Wetboek Mogharraer</i>	dibuat untuk <i>Landraad</i> Semarang
5.	-	<i>Compendium Indlansche Wetten bij</i>	disahkan oleh VOC untuk daerah Makassar (Sulawesi

di Jawa dan Madura (1892). Lihat Juhaya S. Praja, *Op.Cit.*, hlm. 117-121. Beberapa kesimpulan dari penelitian van den Berg dikutip dalam Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia abad ke-19*, Jakarta: PT Bulan Bintang, 1984, hlm. 157-158.

<sup>20</sup> VOC dibentuk pada tahun 1602 oleh sejumlah pedagang Belanda. VOC ini merupakan badan yang kuat, yang mengawasi perdagangan Belanda, tidak hanya di Nusantara, tetapi juga di Sri Lanka, dan kawasan yang merentang dari Tanjung Harapan hingga ke Jepang, dipimpin dari Amsterdam oleh sebuah dewan pesero, “de XVII Heeren” atau “ke-17 Tuan-Tuan”, hingga akhir abad ke-18. Denys Lombard, *Le Carrefour Javanais, Essai d’histoire globale: I. Le Limited de l’occidentalisation, Op. Cit.*, hlm. 61.

<sup>21</sup> Dalam arti utuh Hindia Belanda ada sekitar tiga puluhan tahun sampai awal Perang Pasifik (1942). Pembentukan wilayah yang kemudian disebut “Hindia Belanda” ini tidak dapat dilepaskan dari pengaruh perjanjian-perjanjian internasional antara Belanda, Inggris dan Portugal yang membagi wilayah kekuasaan mereka. Lihat Terbentuknya “Hindia Belanda” dalam Lombard, *Ibid.*, hlm. 74-85.

<sup>22</sup> Diadaptasi dari Juhaya S. Praja, *Op.Cit.*, hlm. 119 dan Imam Syaukanie, *Op.Cit.*, hlm. 74-75.

		<i>de Hoven van Bone en Goa</i>	Selatan)
6.	September 1808	Instruksi pemerintah Hindia Belanda kepada para Bupati	Memberikan kepada pemuka-pemuka agama untuk memutus perkara-perkara perkawinan dan kewarisan.
7.	1820	Staatblad No. 12 Pasal 13	Bupati berkewajiban memerhatikan soal-soal agama Islam.
8.	1823	Resolusi Gubernur Jenderal tanggal 3 Juni 1823 No. 12 diresmikan PA di Palembang.	Wewenang Pengadilan Agama di Palembang.
9.	7 Desember 1835	Resolusi dari Stbl. 1835 No. 58	Penjelasan tentang pasal 13 Stbl. 1820 No. 20 mengenai kewenangan pemuka agama memberikan keputusan ketika terjadi sengketa soal perkawinan, waris, pembagian harta, dan sejenisnya.
10.	1882	Stbl. 1882 No. 152 <sup>23</sup>	Pembentukan Pengadilan Agama di Jawa dan Madura

Setelah peraturan-peraturan yang memberikan ruang cukup bebas bagi hukum Islam, pemerintah kolonial mulai sadar bahwa akan sangat berbahaya seandainya legislasi dan legalisasi hukum Islam dibiarkan. Orientasi politik kolonial pun berubah dengan mencoba mengikis eksistensi hukum Islam. Fase ini menandai periode kedua penerimaan atas hukum Islam oleh hukum adat.

Aktor intelektual periode kedua ini adalah Van Vollenhoven<sup>24</sup> (1874-1933) dan C.S. Hurgronje (1857-1936) yang mengemas dengan apik konsep *Het*

<sup>23</sup> Keputusan ini dikeluarkan setelah mempertimbangkan usulan pada tahun 1881 oleh (1) Menteri koloni Belanda tanggal 27 Oktober 1881 huruf A-1 No.2, (2) saran Raad van Staat tanggal 27 Desember 1881, dan (3) pasal 75 dan 78 ayat (2) RR Jo.Stbl. 1885 No. 2 pasal 3 *Reglement op de Rechtelijke organisatie en het Beleid der Justitie*. Lihat Abdul Gani Abdullah, *Peradilan Agama dalam Pemerintahan Islam di Kesultanan Bima (1947-1957)*, Mataram: Yayasan Lengge, 2004, hlm. 28-29.

*Indische Adatrecht*. Kedua ilmuwan ini merupakan perancang utama teori *receptie* yang menegaskan hukum Islam berlaku setelah diresepsi oleh hukum adat. Pendek kata, hukum adatlah yang menentukan ada atau tiadanya hukum Islam.<sup>25</sup>

Dalam berbagai literatur, peran terbesar atas teori *receptie* diberikan oleh Hurgronje (lahir 8 Februari 1857). Selain karena ia terbaca sebagai pemuka “mufti imperialis Belanda” maupun aktor intelektual dibalik dorongan ekspansi Belanda, juga kehidupan pribadinya yang kontroversial hingga saat ini. Termasuk yang kontroversial itu adalah kemuslimannya yang ditengarai terjadi ketika berada di Arab Saudi, lebih tepatnya di Jeddah yang ia datangi akhir tahun 1884.<sup>26</sup>

Hurgronje memainkan peranan penting dengan menjadi tokoh yang dielu-elukan merintis *Kantoor voor Inlandsche zaken*, kantor yang memberikan saran kepada pemerintah kolonial tentang masalah-masalah pribumi. Karena pribumi sendiri mayoritas adalah muslim, maka dengan sendirinya masalah politik Islam menjadi garapan utamanya. Hurgronje menduduki jabatan di kantor ini sejak 1899 hingga 1906 sebagai penasihat utama atau *adviseur voor Inlandsche zaken*.<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> Tokoh ini dianggap sebagai penemu pertama kali hukum adat (*Mr. Cornelius van Vollenhoven als ontdekker van het adatrecht*). Lihat Supomo dan Djokosutono, *Sejarah Politik Hukum Adat Jilid II*, Jakarta: PT Pradnya Paramita, 1982, hlm. 10.

<sup>25</sup> Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, Yogyakarta: LKiS, 2005, hlm. 52.

<sup>26</sup> Nama muslim Hurgronje disebut-sebut dengan Abdul Gaffar. Meskipun secara terang-terangan pengakuan muslim tidak pernah dibuat Hurgronje, namun beberapa pengamat melihat Hurgronje tetaplah pernah mengakui itu entah itu dalam kapasitas “kepura-puraan” atau tidak. Yang pasti, rasanya akan sulit mempertahankan pengakuan muslim tanpa melakukan ibadah mahdhah di kota suci Mekkah. H. Aqib Suminto, *Op. Cit.*, hlm. 114-125.

<sup>27</sup> Dalam sebuah artikelnya di majalah *Indische Gids*, Hurgronje memperingatkan bahwa Islam Indonesia berbahaya bagi Belanda. Selain muslim Indonesia memiliki militansi yang kuat terhadap agamanya, juga peran politis yang dimainkan bisa berefek dalam skala luas. *Ibid.*

Secara praktis, sebagaimana dalam catatan Soetandyo Wignjosubroto, teori *receptie* sebenarnya baru berjalan efektif di tangan Ter Haar, salah seorang murid Van Vollenhoven di *Rechtshogestschool* di Jakarta. Sepanjang 1930 hingga 1942 Ter Haar telah berhasil mempertahankan hukum adat sebagai hukum yang hidup dan dipakai di badan-badan pengadilan negeri.<sup>28</sup> Ujung-ujungnya, Belanda melakukan peninjauan kembali terhadap wewenang Pengadilan Agama dan akhirnya terbit Stb. 1937 No. 116 yang mencabut kewenangan Pengadilan Agama untuk menangani masalah waris dan yang lainnya. Kewenangan itu selanjutnya dilimpahkan kepada *Landraad* (Pengadilan Negeri).<sup>29</sup>

Dominasi teori *receptie* dalam kebijakan pemerintah Hindia Belanda bertahan bahkan hingga kemerdekaan pada tahun 1945. Meskipun fakta di lapangan *Landraad* tidak berjalan efektif, tetapi nampaknya yang lebih penting bagi pemerintah kolonial adalah bagaimana menekan sekeras mungkin hukum Islam. Protes cukup keras yang dilancarkan tokoh-tokoh Islam tidak membuat Belanda bergeming untuk memberikan kembali kewenangan sengketa hukum Islam pada Pengadilan Agama.

Respon yang justru dimunculkan pemerintah Hindia Belanda adalah dengan mendirikan Mahkamah Islam Tinggi (MIT) untuk wilayah hukum Jawa dan Madura berdasarkan Stb. 1937 No. 610. Dalam selang waktu tidak lama, Belanda juga membentuk Kerapatan Qadi dan Kerapatan Qadi Besar di

---

<sup>28</sup> Mahsun Fuad, *Loc.Cit.*

<sup>29</sup> A. Qodri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, Yogyakarta: Gama Media, 2002, hlm. 155.

Kalimantan Selatan dan Timur melalui Stb. 1937 No. 638 dan No. 639. Kebijakan ini sangat kuat dipengaruhi oleh teori *receptie*.<sup>30</sup>

Secara formal, dengan dominasi kebijakan ala teori *receptie*, nasib hukum Islam tentu sangat mencemaskan. Tetapi kegiatan intelektual pengembangan hukum Islam tidak pernah mengalami kemandegan. Ini dilakukan terutama oleh para santri yang tersebar di berbagai pesantren di Indonesia.<sup>31</sup> Memasuki abad ke-19 tercatat nama ulama-ulama besar pengarang kitab-kitab fiqh seperti Syaikh Nawawi al-Bantani (1813-1879) dan Abd al-Hamid Hakim. Di akhir abad 19 dan awal ke-20 M ada nama Kyai Mahfudz Abdullah at-Tirmasi (w. 1919), Mahmud Yunus, dan di tahun 1940 muncul Hasbi Ash-Shiddieqy<sup>32</sup>, pakar studi keislaman yang dipandang mencetuskan genesis gagasan fiqh Indonesia.<sup>33</sup>

Karena meminggirkan hukum Islam itu, penolakan atas gagasan dan kebijakan teori *receptie* dalam waktu yang lama terus terjadi. Kehadiran Jepang pada tahun 1942 tidak memberikan pengaruh cukup berarti dalam perubahan kebijakan atas hukum Islam. Ini karena pemerintah Jepang lebih menonjolkan kebijakan-kebijakan yang bercorak kosmetis dengan keinginan kuat merubah “warna Belanda” menjadi “warna Jepang”. Kebijakan Jepang hanya bertujuan untuk menghilangkan simbol-simbol kekuatan Eropa dari pandangan

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, hlm. 157.

<sup>31</sup> Bahkan mengenai hal ini Van Den Berg juga pernah menerbitkan sebuah daftar kitab kuning yang pada waktu itu digunakan di pesantren-pesantren di Jawa dan Madura. Lihat Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat*, Bandung: Mizan, 1995, hlm. 114.

<sup>32</sup> Imam Syaukanie, *Op. Cit.*, hlm. 77-78.

<sup>33</sup> Baca Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

masyarakat pribumi saja, sementara karakteristik struktural yang mendasar dari masyarakat tetap tidak ada perubahan berarti.<sup>34</sup>

Sebagai contoh, pada September 1942 pemerintahan militer di Jawa melakukan transformasi lembaga peradilan. Langkah ini dilakukan dengan mendirikan lembaga peradilan sekuler dimana bentuk peradilan lama *Districtsgerecht* (yang diberi nama *Gun Hooiin*), *Regentschapsgerecht* (*Ken Hooiin*), *Landgerecht* (*Keizai Hooiin*), *Landraad* (*Tihoo Hooiin*), *Raad van Justitie* (*Kootoo Hooiin*), dan *Hooggerechtshof* (*Saikoo Hooiin*) diunifikasi menjadi satu lembaga peradilan yang melayani semua golongan masyarakat, sementara *Residentiegerecht* yang khusus orang-orang Eropa dihapus.<sup>35</sup>

Perubahan mendasar terjadi setelah Indonesia meneguhkan diri sebagai bangsa yang merdeka dengan proklamasi yang tepat dilakukan tanggal 17 Agustus 1945. Kekosongan hukum jelas menjadi problem utama ketika itu sebagai komando dalam menjalankan negara. Untuk mengatasi keadaan ini, negara Republik awal mengambil posisi untuk mendasarkan diri pada Aturan Peralihan Pasal 2 dari Undang-Undang Dasar 1945, yang menyatakan “semua Badan Negara dan Peraturan yang ada masih langsung berlaku, selama belum diadakan yang baru menurut Undang-Undang Dasar ini.”<sup>36</sup>

Dengan demikian, di masa-masa awal kemerdekaan berlaku (1) hukum produk legislatif kolonial, (2) hukum adat, (3) hukum Islam, dan (4) hukum

---

<sup>34</sup> Ratno Lukito, *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia*, Jakarta: INIS, 1998, hlm. 56.

<sup>35</sup> *Ibid.*, hlm. 52.

<sup>36</sup> *Ibid.*, hlm. 57.

produk legislatif nasional.<sup>37</sup> Bahkan secara jujur perlu diakui, produk-produk hukum yang berlaku hingga sekarang ini masih belum dapat dikatakan sebagai produk hukum nasional. Undang-undang yang hingga kini ada merupakan tambal sulam produk lembaga legislatif secara *ad hoc*.<sup>38</sup>

Mengenai hukum Islam sendiri, di awal berdirinya Republik, sejatinya telah mengambil peran terutama dalam kehidupan masyarakat sehari-hari yang diselesaikan secara “informal”. Tetapi yang perlu digaris bawahi di sini, kekuatan-kekuatan kelompok Islam meraih podium puncak ketika awal kemerdekaan dengan memasuki arena polemik penentuan dasar negara.<sup>39</sup> Meskipun pada akhirnya menerima Pancasila tanpa “pelaksanaan syari’at Islam bagi pemeluk-pemeluknya” sebagaimana yang diamanatkan dalam Piagam Jakarta, tetapi keberadaan hukum Islam memiliki pengaruh besar terutama karena mayoritas beragama Islam.<sup>40</sup>

Sebagaimana diketahui pula, di awal-awal kelahiran Republik ini pengaruh teori *receptie* masih cukup kental. Beruntunglah Hazairin muncul dengan semangat menggugat dominasi teori yang disebutnya sebagai “teori iblis” itu. Sebutan yang cukup sarkastis dari Hazairin untuk teori yang didukung

---

<sup>37</sup> Abdul Gani Abdullah, *Pengantar Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, Jakarta: Gema Insani Press, 1994, hlm. 58.

<sup>38</sup> Keberadaan Kitab Undang-undang Hukum Pidana dan Hukum Perdata warisan Belanda masih dipergunakan hingga saat ini. Untuk kasus-kasus atau persoalan tertentu, lembaga legislatif kita tampaknya lebih memilih untuk melakukan tambal sulam tanpa merubah secara fundamental isi dan bangunan dari produk hukum warisan Belanda itu. A. Qodri Azizy, *Op.Cit.*, 114.

<sup>39</sup> Konflik ini sebagai akibat tarik ulur apakah akan mendirikan negara Islam atau Nasionalis. Mengenai hal ini baca George Mc Turnan Kahin, *Nationalism and Revolution In Indonesia*, (terj.) Nin Bakdi Soemanto, “Nasionalisme dan Revolusi di Indonesia: Refleksi Pergumulan Lahirnya Republik”, Solo: UNS Press-Pustaka Sinar Harapan, 1995.

<sup>40</sup> Lihat lebih lanjut HM Shaleh Harun dan Abdul Munir Mulkhan, *Latar Belakang Ummat Islam Menerima Pancasila sebagai Asas Tunggal: Sebuah Kajian Informatif Pandangan NU-Muhammadiyah*, Yogyakarta: Aquarius, 1985.



Hurgronje itu mengejutkan kondisi psikologis umat Islam yang merasa tertekan dengan kebijakan-kebijakan pemerintah kolonial Belanda yang selalu mencoba meminggirkan eksistensi hukum Islam.

Hazairin sendiri berpandangan teori *receptie* telah hapus (keluar) dengan berlakunya UUD 1945. Perspektif ini yang kemudian diintrodusir sebagai teori *receptie exit*, yang menghendaki pemberlakuan hukum Islam tidak harus didasarkan atau ada ketergantungan kepada hukum adat.<sup>41</sup> Teori Hazairin ini dikembangkan oleh Sajuti Thalib dengan mengetengahkan teori *receptio a contrario*. Teori ini membalik hukum adat yang dalam teori *receptie* ia melakukan resepsi, tetapi di sini ia yang diresepsi. Hukum adat dapat diterima ketika tidak bertentangan atau sesuai dengan hukum Islam.<sup>42</sup>

Keempat teori dalam pembahasan di atas, amat jelas menampakkan aspek konflik hukum. Keadaan pluralisme sistem hukum di Indonesia, baik di masa sebelum ataupun sesudah berakhirnya kolonialisme, berjaln kelindan siapa dan mana yang meresepsi atau diresepsi. Tetapi hubungan yang rumit dan kompleks itu tidak selamanya demikian. Ketiga teori terakhir ini, yaitu teori eksistensi, interdependensi dan sinkretisme tidak memperlakukan pluralisme sistem hukum dalam kerangka konflik atau berbenturan.

Ketiga teori itu lebih melihat hukum Islam dalam eskalasi hukum yang hidup tanpa memicu perdebatan-perdebatan dan sangkaan-sangkaan. Teori

---

<sup>41</sup> Suparman Usman, *Op.Cit.*, hlm. 117-118.

<sup>42</sup> Teori ini dijabarkan oleh Sajuti Thalib dalam bukunya *Receptio a Contrario: Hubungan Hukum Adat dengan Hukum Islam* yang terbit pada tahun 1985. Imam Syaukanie, *Op.Cit.*, hlm. 84-85.

eksistensi yang dikemukakan oleh Ichtijanto ini mengafirmasi eksistensi hukum Islam dalam hukum nasional.

Ichtianto mengungkapkan pula bentuk eksistensi itu; (1) *Ada*, dalam arti sebagai bagian integral dari hukum nasional Indonesia, (2) *Ada*, dalam arti adanya dengan kemandiriannya yang diakui adanya dan kekuatan wibawanya oleh hukum nasional serta diberi status sebagai hukum nasional, (3) *Ada*, dalam hukum nasional dalam arti norma hukum Islam berfungsi sebagai penyaring bahan-bahan hukum nasional; (4) *Ada*, dalam arti sebagai bahan utama dan unsur utama hukum nasional Indonesia.<sup>43</sup>

Teori yang kedua adalah teori interdependensi. Teori ini penulis temukan dalam buku Imam Syaukanie yang diakuinya terinspirasi dari A. Qodry Azizy, mantan Rektor IAIN Walisongo Semarang. Sepakat dengan Azizy, Syaukanie memandang bahwa setiap hukum tidak bisa berdiri sendiri termasuk hukum Islam. Dengan demikian, antara ketiga sistem hukum yang berlaku di Indonesia maka mereka saling melakukan interaksi, koreksi, mengisi dan melengkapi sehingga saling bergantung (interdependensi) satu sama lain.<sup>44</sup>

Sementara itu, teori yang ketiga dicetuskan oleh MB Hooker (1978). Teori ini lebih melihat kenyataan tidak ada satupun sistem hukum di Indonesia yang saling menyisihkan. Daya berlakunya suatu sistem hukum, menurut Hooker, bukan disebabkan oleh meresepsinya sistem hukum tersebut pada sistem hukum yang lain, melainkan disebabkan oleh adanya kesadaran hukum masyarakat yang sungguh-sungguh menghendaki sistem hukum itulah yang berlaku (*sociale*

---

<sup>43</sup> Imam Syaukanie, *Op.Cit.*, hlm. 86-87.

<sup>44</sup> *Ibid.*, hlm. 86-88.

*en rechtwerkelijkheid*). Teori ini merupa dalam teori sinkretisme karena alasan ketiga hukum itu akomodatif satu sama lain untuk membentuk tananan baru yang lebih rukun.<sup>45</sup>

Demikianlah, dalam realitasnya, sistem hukum di Indonesia memang plural, baik dari segi waktu atau dari segi jenis. (1) Dari segi pluralitas penduduknya, masyarakat Indonesia memiliki sistem hukum yang berlaku sejak zaman primitif dari kebiasaan atau adat istiadat sampai dengan ketentuan yang diyakini bersama untuk dipatuhi. Dalam perkembangannya, khususnya ketika terjadi kolonialisme oleh Belanda kebiasaan atau adat istiadat ini disebut dengan “hukum Adat” yang menjadi statis karena dijadikan sebuah disiplin dan diteorikan secara baku. Dalam arti yang dinamis, hukum ini lebih tepat disebut sebagai hukum kebiasaan (*customary law*) atau hukum yang hidup di masyarakat (*living law*).<sup>46</sup>

(2) Dari segi agama, sudah pasti ada nilai-nilai agama yang diyakini bersama, dijadikan sistem kehidupan dan mengatur hubungan antarsesama. Hukum agama datang ke Indonesia jelas bersamaan dengan hadirnya agama. Oleh karena itu, sebagai mayoritas beragama Islam, maka hukum Islam merupakan salah satu sistem hukum yang berlaku di tengah-tengah masyarakat Indonesia.<sup>47</sup>

(3) Sebagai negara yang pernah mengalami kolonialisme, maka sistem hukum bangsa kolonial juga terbawa dan justru dipaksakan diberlakukan di Indonesia. Secara statis, hukum kolonial ini didominasi dari warisan Belanda

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, hlm. 88-89.

<sup>46</sup> A. Qodri Azizy, *Op.Cit.*, hlm. 109-110.

<sup>47</sup> *Ibid.*, hlm. 110.

karena ia bertengger paling lama di negeri ini. Secara dinamis, sistem hukum dari negara kolonial itu disebut sebagai sistem hukum sipil (*Civil law*) atau sistem hukum Barat dalam pengertian hukum ini dari luar, terutama sekali pengaruh dari negara-negara maju.<sup>48</sup>

Melalui penelusuran anatomis ini, sangat jelas hukum Islam merapal dengan kondisi-kondisi yang berbeda selaras dengan kebijakan politik, pengetahuan, sosial dan suasana-suasana lain. Suasana itu secara periodik meliputi pra kolonial, kolonial dan pascakolonial.

## **B. Historisitas Kompilasi Hukum Islam**

### **1. Mendefinisikan Kompilasi Hukum Islam**

Sebelum memasuki ranah historis, menelaah secara terminologis Kompilasi Hukum Islam sangat dibutuhkan sebagai jalan masuk memahami produk hukum ini secara lebih mendalam. Sebagaimana yang tampak, terminologi KHI bertautan pada tiga kata dengan makna yang kompleks, yaitu kompilasi, hukum dan Islam.

Kutipan dari *Black's Law Dictionary* oleh Abdurrahman memberikan definisi kompilasi sebagai:

*“ a bringing together of preexisting status in the form which they appear in the books, with the removal of sections which have been repealed and substitution of amendments in an arrangement designed to facilitate their use. A literally production compused of the works or selected extracts of others and arranged in methodical manner (Black, 1979: 258). ”*<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, hlm. 110-111.

<sup>49</sup> Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Akademika Pressindo, 1995, hlm. 12. Definisi ini juga dikutip oleh Ahmad Imam Mawardi dari Hendry Campbell Black, *Black's Dictionary, Definitions of the Terms and Phrases of American and English Jurisprudence, Ancien and Modern*, Fifth Edition (St. Paul Minn: West Publishing CO., 1979). Lihat Ahmad

Definisi yang agaknya lebih ringkas mengartikan kompilasi sebagai “karangan (buku) yang tersusun dari kutipan-kutipan buku-buku lain.”<sup>50</sup> Ini mengisyaratkan apa yang kemudian disebut kompilasi merupakan buah saduran-saduran, yang secara filosofis tidak utuh sebagai produk murni sebuah pengetahuan atau karangan. Istilah kompilasi ini sendiri mengambil dari bahasa Latin *compilare* (Inggris; *Compilation*, Belanda; *Compilatie*) yang memiliki arti mengumpulkan bersama-sama seperti mengumpulkan peraturan-peraturan yang tersebar di mana-mana.<sup>51</sup>

Berdasarkan keterangan selanjutnya yang dihimpun oleh Abdurrahman, istilah kompilasi memiliki kedekatan dengan istilah-istilah lain dalam pembahasan hukum. Kedekatan ini kemungkinan besar akibat paradoks dan seringnya kesalahpahaman mengartikan kompilasi dengan istilah-istilah seperti *code*, *codification*, *compiled status* dan *revised statutes*. Secara keseluruhan pemaparan definisi istilah-istilah itu akan penulis kutip di sini:

- (1) *Code: a systematic collection, compendium or revision of laws, rules, or regulations. A private or official compilation of all permanent laws in force consolidated and classified according to subject matter. Many states have published official codes of all laws in force, including the common law and statutes as judicially interpreted, which have been compiled by code commissions and enacted by the legislatures (Black, 1979: 233).*
- (2) *Codification: the process of collecting and arranging systematically, usually by subject, the laws of a state or country, or the rules and regulations covering a particular area or subject of law or practice;*

---

Imam Mawardi, *Socio-Political Background of The Enactment of Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, Montreal: McGill University, 1998, hlm. 11.

<sup>50</sup> Burhani MS dan Hasbi Lawrens, *Kamus Ilmiah Populer*, Jombang: Lintas Media, tt., hlm. 301-302.

<sup>51</sup> Untuk definisi-definisi lain tentang kompilasi lihat lebih lanjut Abdurrahman, *Op.Cit.*, hlm. 10-11.

*e.g. United States Code; Code of Military Justice; Code of Federal Regulations, California Evidence Code. The end product may be called a code, revised Code or revised statutes (Black, 1979: 234).*

(3) *Compiled Statutes: a collection of the statutes existing and in force in a given state; all laws and parts of law relating to each subject matter being brought together under one head and the whole arrangement or some other plan of classification (Black, 1979: 258).*

(4) *Revised Statutes: a body of statutes which have been revised, collected, arranged in order, and re-enacted as a whole. This is the legal title of the collections of compiled laws of several of the states, and also of the United States. Such a volume is usually cited as "Rev. Stat.", "Rev. St" or "R.S." (Black, 1979: 1187).<sup>52</sup>*

Pembahasan kedua dari terma di atas adalah hukum (*law*). Penjabaran mengenai istilah ini berarti membuka kembali dimensi sejarah yang berisi perdebatan panjang dan melelahkan yang memperbincangkan pengertian hukum dan variabel-variabelnya. Perdebatan ini, hingga sekarang tidak pernah selesai. Bahkan sekira 200 tahun lalu Immanuel Kant telah memperingatkan para sarjana hukum untuk tidak mencoba membatasi istilah itu. Dengan nada menyindir Kant menulis “...*Noch suchen die Juristen eine Definition zu ihrem Begriffe von Recht*” (...masih juga para sarjana hukum mencari-cari suatu definisi tentang hukum).<sup>53</sup>

Kant sendiri mengajukan sebuah definisi tentang hukum sebagaimana saya kutip berikut ini:

“Hukum ialah keseluruhan syarat-syarat yang dengan ini kehendak bebas dari orang yang satu dapat menyesuaikan dengan kehendak bebas dari orang yang lain, menuruti peraturan hukum tentang kemerdekaan.”<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, hlm. 12-13.

<sup>53</sup> Beberapa pakar telah mencoba mendefinisikan hukum seperti Aristoteles, Grotius, Hobbes, Van Vollehnhoven, Philip S. James, Meyers, Leon Duguit, dan Kant sendiri. Namun pembatasan definisi hukum, sebagaimana tesis L.J. van Apeldoorn, memang tidak mungkin dilakukan. C.S.T. Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1989, hlm. 34-36.

<sup>54</sup> *Ibid.*, hlm. 36.

Jika definisi hukum tidak mampu dibatasi, lalu bagaimana cara memegang bahwa sesuatu itu dianggap sebagai hukum? Dalam hal ini tampaknya harus mengembalikan pada kebutuhan dasar dari sebuah pembentukan hukum. Hukum dipelihara sebagai penjaga kepentingan ketertiban dalam lingkup komunalitas maka yang sebenarnya paling penting dari hukum itu adalah sifat *mengatur* dan *memaksa*.<sup>55</sup> Karenanya, tutur Hart, tidak mungkin mengimajinasikan sebuah masyarakat tanpa badan legislasi, pengadilan atau badan-badan hukum yang lain.<sup>56</sup>

Dalam pengertian ini maka secara ringkas hukum merupakan bagian paling vital dalam pengaturan kehidupan manusia. Hukum saling menjembatani dengan kebiasaan manusia agar tercapai keteraturan dan ketertiban. John Gilissen dan Frits Gorle (2007) memberikan empat prasarat utama untuk membuka ruang pembicaraan tentang kebiasaan hukum. *Pertama*, kebiasaan itu tidak berlaku dalam konteks kebiasaan individual melainkan kebiasaan kemasyarakatan. *Kedua*, kebiasaan itu menyangkut suatu perbuatan (*komisi*) atau penahanan diri (*omisi*). *Ketiga*, kehidupan ini harus dialami oleh masyarakat sebagai sesuatu yang mempunyai kekuatan mengikat, dan *keempat*, kebiasaan itu dikukuhkan oleh penguasa umum.<sup>57</sup>

Karakteristik ini mewakili terma kedua dari pembahasan sekarang ini. Meskipun penjelasan mengenai hukum di atas memiliki kemungkinan kurang

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, hlm. 40.

<sup>56</sup> H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford: Oxford University Press, 1984, hlm. 89.

<sup>57</sup> John Gilissen dan Frits Gorle, *Historische Inleiding tot het Recht*, (terj.) Freddy Tengker, "Sejarah Hukum: Suatu Pengantar", Bandung: PT Refika Aditama, 2007, hlm. 24-25.

sinkron untuk pembahasan selanjutnya terutama dalam konteks kompilasi hukum Islam, akan tetapi penjabaran itu tetap diperlukan sebagai dasar meletakkan definisi sebuah kata.

Islam, terma terakhir yang akan dibahas, juga meliputi kompleksitas makna yang luar biasa. Namun yang pasti, penyerahan diri (*muta'addi binafsihi*) merupakan peristiwa sakral sekaligus pencapaian tertinggi bagi umat.<sup>58</sup> Sejarah agama-agama membentangkan keagungan ajaran yang dibawa oleh Muhammad saw. di Jazirah Arab ini melalui periode kenabian sekitar 22 tahun. Sebagaimana diintrodusir Paul Tillich<sup>59</sup>, Islam dan begitupun agama-agama lain membutuhkan unsur-unsur sakral (*sacramental*), mistik (*mystical element*) dan etika (*ethical components*) untuk mengikatkan diri dengan lebih kuat kepada Kekuasaan Tertinggi.

Aspek hukum merupakan aspek pembeda paling penting untuk memberikan karakter pada pribadi seorang muslim. R.H. Jackson (1955) dengan semangat menilai hukum Islam adalah bagian teknis paling absah untuk disetujui perbuatan muslim itu sebagai “perintah Tuhan”. Dalam penuturannya:

“Hukum Islam menemukan sumber utamanya pada kehendak Allah sebagaimana diwahyukan kepada Nabi Muhammad. Ia mencitakan sebuah masyarakat mukmin, walaupun mereka mungkin terdiri atas berbagai suku dan berada di wilayah-wilayah yang amat jauh terpisah.”<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup> Taib Thahir Abd. Mu'in, *Ilmu Kalam*, Jakarta: Penerbit Widjaya, 1992, hlm. 125.

<sup>59</sup> Walter H. Capps, *Religious Studies: The Making of a Discipline*, Minneapolis: Fortress Press, 1995, hlm. 292.

<sup>60</sup> Hal ini sebagaimana dikutip oleh Muhammad Muslehuddin, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis: Studi Perbandingan Sistem Hukum Islam*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997, hlm. 47-48.



Sampai di sini, titik pertemuan hukum dan Islam tampaknya tidak perlu dipisahkan. Akan lebih mudah menghubungkan Islam dan hukum sebagai satu istilah dengan kerangka kerja dan sekaligus pemaknaan tunggal. Hukum merujuk pada sebuah aturan yang kemudian diasosiasikan dengan lembaga peradilan dan karenanya ditegakkan oleh pemerintah.<sup>61</sup> Sementara term Islam yang dipakai bersamaan akan memberikan kesan bahwa aturan-aturan itu bersumber dari ajaran Muhammad.

Dalam hal ini hukum Islam memuat dua aturan utama sebagaimana yang biasa ditulis dalam kitab-kitab fiqh; (a) sebagai aturan berkomunikasi dengan Tuhan atau sebetulnya ritualitas. Hukum ini dibicarakan dalam kitab-kitab fiqh bab ibadah, seperti *thaharah*, shalat, puasa, haji dan sebagainya. (b) Aturan berkomunikasi dengan sesama manusia. Hukum ini biasanya disebut secara spesifik seperti hukum jual beli, hukum perkawinan, hukum waris dan sebagainya.<sup>62</sup>

Istilah hukum Islam, secara terminologis, sebenarnya bukanlah transliterasi dari literatur Arab. Terjemahan yang paling tepat bagi kosa kata ini adalah *Islamic law*, sebuah kosa kata dari literatur Barat yang oleh beberapa pengamat digunakan sebagai pengganti dua kata dalam bahasa Arab yang terkadang penggunaannya tumpang tindih, yakni *fiqh* dan *syari'at*. Boleh jadi istilah hukum Islam ini hadir disebabkan perjumpaan “aturan-aturan keislaman” dengan tradisi hukum Barat.

---

<sup>61</sup> M. Zuhri, *Hukum Islam dalam Lintasan Sejarah*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996, hlm. 4.

<sup>62</sup> *Ibid.*, hlm. 3-4

Noel J. Coulson (1987) pernah bercerita mengenai perjumpaan ini terjadi sangat akut ketika abad ke-19. Beberapa wilayah di Timur Tengah, seperti Mesir, Lebanon, Yordania, Suriah dan Libia melakukan kontak aktif dengan hukum-hukum Barat yang memberikan dorongan kebijakan hukum baru di wilayah itu untuk melakukan penyesuaian-penyesuaian. Di Kerajaan Usmaniyyah, sistem *kapitulasi* digunakan para penguasa Barat untuk menjamin warga negara mereka di Timur Tengah untuk diatur berdasarkan hukum mereka sendiri, terutama dalam bidang transaksi dagang. Interaksi yang terus-menerus ini pada akhirnya memaksa pemimpin-pemimpin Timur Tengah menyesuaikan hukum tradisional mereka dan mengarahkan perhatiannya pada hukum-hukum di bawah sistem *kapitulasi* itu.<sup>63</sup>

Antara tahun 1839 hingga 1876, kerajaan Usmaniyah di bawah Ottoman melakukan reformasi *tanzimat* dengan mengakomodasi secara besar-besaran sistem hukum Eropa. Di negara lain seperti Mesir bahkan telah melangkah lebih jauh dengan mengambil hukum Perancis pada tahun 1875 dengan menyisakan beberapa dari “*syari’at*”. Perjumpaan ini memicu percampuran sistem hukum yang menghasilkan pula istilah-istilah baru dalam hukum yang berasal dari akomodasi keduanya.<sup>64</sup>

<sup>63</sup> Noel J. Coulson, *The History of Islamic Law*, (terj.) Hamid Ahmad, *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, Jakarta: P3M, 1987, hlm. 176-179

<sup>64</sup> *Ibid.*, 177-178. Beberapa negara telah memiliki hukum keluarga secara terkodifikasi, di antaranya:

No.	Negara	Kodifikasi hukum keluarga
1.	Turki	50 Tahun pembaruan Hukum Tentang Pribadi 1915-1965
2.	Sudan	Pembaruan dan Perlindungan Tentang Hukum Pribadi 1916-1986
3.	Lebanon	Hukum Tentang Hak-hak Keluarga 1917-1962
4.	Pakistan	Perbaikan dan Perlindungan Hukum Pribadi 1947-1987

Istilah lain yang membutuhkan pemetaan adalah *fiqh* dan *syari'at* sebagaimana sedikit disinggung di atas. Para pengamat Barat seringkali rancu dalam menggunakan istilah ini. Namun Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy tampaknya tidak terlalu merisaukan perbedaan kedua terma itu dengan mensejajarkan pengertian hukum Islam dengan *fiqh Islam* atau *syari'at Islam*. Ketiga terma itu, menurut Hasbi, mengandung arti “hasil daya upaya para *fuqaha* dalam menerapkan syari'at Islam sesuai dengan kebutuhan masyarakat.”<sup>65</sup> Pengakuan ini mempretensikan bahwa ketiga terma itu selalu

5.	Siria	Kitab Undang-undang Tentang Hak Pribadi 1953 yang diamandemen tahun 1975
6.	Brunei Darussalam	Hukum Perkawinan dan Pembiayaan Hidup/nafkah 1955-1984
7.	Tunisia	Kitab Undang-undang Tentang Hak Pribadi dan Hukum-hukum Tambahan 1956-1981
8.	Maroko	Undang-undang Tentang Hak Pribadi 1957-1958
9.	Libia	Undang-undang Tentang Perlindungan Hak-hak Perempuan 1959-1973
10.	Irak	Kitab Undang-undang Hak Pribadi dan Hukum-hukum Tambahan 1959-1984
11.	Iran	Perubahan dan Perbaikan Tentang Hukum Tradisional 1967-1987
12.	Kuwait	Perbaikan (Perubahan) Hukum Kewarisan 1971 dan Perundang-undangan selanjutnya
13.	Afghanistan	Hukum Perkawinan dan Hak-hak Kaum Perempuan 1971-1978
14.	Yaman Selatan	Hukum Keluarga 1974
15.	Somalia	Kitab Undang-undang Keluarga 1975
16.	Yordania	Undang-undang Tentang Status Pribadi dan Hukum-hukum Tambahan 1976
17.	Yaman Utara	Hukum Kewarisan dan Hukum Keluarga 1976-1978
18.	Malaysia	Undang-undang Tentang Hukum Keluarga Islam 1983-1987
19.	Aljazair	Undang-undang Keluarga Tahun 1984
20.	Mesir	Hak Pribadi (Perubahan) Hukum 1985 dan Undang-undang Terbaru
21.	Banglades	Hukum-hukum Kewarisan Lama dan Baru 1980-1984

Data ini sesuai keterangan dari Muhammad Amin Summa, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2005, hlm. 168-170

<sup>65</sup> Teungku Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001, hlm. 29.

membuka ruang ijtihad, sebagaimana kutipan perkataan Abu Hasan Muhammad ibn Yusuf Al Amin (381) berikut ini<sup>66</sup>:

إِنَّ النَّصُوصَ الَّذِي وَجَّهَ وَوَجَّهَ وَإِنْ كَثُرَتْ فَإِنَّهَا  
تَنْحَصِرُ بِحَيْثُ لَا تَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ عَلَيْهَا بَيْنَمَا الْحَوَادِثُ الَّتِي تَعْرِضُ لِلنَّاسِ غَيْرَ مُتَنَاهِيَةٍ  
وَلِمُوَاجَهَةِ هَذِهِ الْحَوَادِثِ بِالتَّشْرِيعِ لِأَبَدٍ مِنَ الْإِجْتِهَادِ أَيْ لِأَبَدٍ مِنَ الرَّجُوعِ إِلَى الرَّأْيِ  
وَالْقِيَاسِ وَعَلَى هَذَا، فَالْإِجْتِهَادُ ضَرُورِيٌّ يُحْتَمُّهَا التَّطَوُّرُ، وَمَهْمَا حَظَرَ الْإِجْتِهَادُ عَلَى  
الْمُفْتِينَ لَمْ يُوْجَدْ بُدْمِنَ الرَّجُوعِ إِلَى أَحَدِ الْوَجْهَيْنِ.

Artinya: “*Sesungguhnya nash-nash agama, walaupun banyak, namun dia terbatas dalam arti tidak dapat menerima tambahan lagi, sedang kejadian-kejadian yang dihadapi manusia, tidak berkesudahan. Untuk menghadapi kejadian-kejadian dengan menetapkan hukumnya perlu kepada ijtihad, artinya perlu kembali kepada ra’yu dan qiyas. Mengingat ini, maka ijtihad itu merupakan suatu yang tidak bisa dihindari dari yang diharuskan oleh perkembangan dan betapapun ijtihad dilarang atas para mufti, namun harus kembali kepada salah satu dari dua cara ini.*”

Pengertian yang diberikan Hasbi tidaklah terlalu salah karena ketiga terma itu memang mewakili sebuah instruksi dengan otoritas transendental sebagai pegangan perilaku umat. Hanya saja, sangat perlu untuk membedakan istilah-istilah itu dalam perspektif yang berlainan agar penggunaannya tidak mengalami ambiguitas arti.

Pertama-tama hukum Islam memiliki dua perspektif yang berbeda. Pertama, secara teologis hukum Islam berarti sistem nilai dan ajaran yang bersifat ilahiyah sekaligus bersifat transenden. Kedua, secara sosiologis hukum Islam merupakan fenomena peradaban, kultural dan realitas sosial dalam kehidupan manusia. Dalam konteks yang kedua ini, hukum Islam tidak sekadar sebagai sejumlah aturan yang bersifat menzaman dan menjangat raya (universal), tetapi juga mengejawantahkan diri dalam institusi-institusi sosial

<sup>66</sup> *Ibid.*, hlm. 30-31.

yang dipengaruhi oleh situasi dan dinamika ruang serta waktu. Kesimpulannya, meskipun hukum Islam bersifat transenden dan universal tetapi dalam tingkat sosial ia tidak dapat menghindarkan diri dari perubahan yang menjadi karakter dasar kehidupan sosial.<sup>67</sup>

Perspektif yang berbeda ini secara tidak langsung memberikan kesan hukum Islam memiliki arah, selain mengikat juga memaksa dalam bentuk institusi sebagaimana penjabaran kata hukum dalam tradisi Barat. Kriteria inilah yang barangkali sedikit berbeda dari pengertian fiqh yang secara bahasa berarti *al-fahm* (pemahaman). Pelepasan unsur institusional dalam kata fiqh, dengan demikian, menjelaskan secara kuat aspek-aspek adaptabilitas, personalitas dan temporalitas dalam kata itu.

Pengetahuan terhadap fiqh karenanya dibarengi dengan upaya-upaya penafsiran terhadap nash-nash al-Qur'an maupun as-sunnah yang tidak terputus. Sehingga proyek ijtihad menjadi sangat penting untuk menjabarkan fiqh melalui ilmu fiqh<sup>68</sup> secara terus-menerus menyesuaikan kondisi tempat dan masa. Karena unsur dinamisnya ini, fiqh menjadi sangat berbeda dengan syari'at.<sup>69</sup> Mun'im A. Sirry seraya mengutip Umar Sulaiman menjelaskan dengan cukup baik perbedaan kedua kata ini. Pertama, syari'at bersifat sempurna serta permanen, sedangkan fiqh senantiasa berkembang dan berubah

---

<sup>67</sup> Musahadi HAM, *Evolusi Konsep Sunnah: Implikasinya pada Perkembangan Hukum Islam*, Semarang: Aneka Ilmu, 2000, hlm. 45-46.

<sup>68</sup> Dalam pengertian syara', *ilmu fiqh* adalah pengetahuan tentang hukum-hukum syara' yang praktis, yang diambil dari dalil-dalilnya secara terperinci. Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul-Fiqhi*, tt., hlm. 11.

<sup>69</sup> Kata syari'at dan pecahannya dalam al-Qur'an dicantumkan 5 kali. Dalam bentuk kata kerja (*syara'* dan *syara'u*) terdapat masing-masing pada ayat 42: 21, 5: 48, dan 45: 18. Sirajuddin M., *Legislasi Hukum Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Putaka Pelajar, 2008, hlm. 91.

sesuai dengan konteks tempat, waktu dan pemahaman. Kedua, tujuan syari'at bersifat universal serta mencakup keseluruhan masyarakat. Ketiga, hasil ijtihad fiqh yang salah tidak dapat diidentifikasi sebagai syari'at. Keempat, ketentuan syari'at menjadikan manusia berkewajiban untuk melaksanakan dan meninggalkannya. Sedangkan fiqh yang dipahami oleh seseorang tidak untuk dilaksanakan oleh orang lain. Kelima, kebenaran syari'at absolut, sementara kebenaran fiqh temporal. Karenanya, fiqh berpotensi mengundang kesalahan.<sup>70</sup>

Dengan demikian, diseminasi kata hukum Islam dalam KHI menjelaskan adanya unsur institusional yang bermula dari tradisi *fiqh*. Karena itulah menarik pengertian kompilasi dalam kompilasi hukum Islam, Abdurrahman mencatatnya sebagai rangkuman dari berbagai pendapat hukum yang mengambil referensinya dari berbagai kitab yang ditulis para *fuqaha* yang biasa dipergunakan sebagai referensi di Pengadilan Agama untuk diolah dan dikembangkan serta dihimpun dalam satu himpunan.<sup>71</sup>

## **2. Menghadirkan Kompilasi Hukum Islam**

Dalam sebuah pidato pada 3 Januari 1984, saat menjabat sebagai Menteri Agama ketika itu, Munawir Sjadzali mengukuhkan keberadaan Departemen Agama sebagai jaminan Indonesia bukanlah negara sekuler. Pidato yang berisi uraian agak panjang itu disampaikan Munawir bertepatan dengan Hari Amal Bhakti Departemen Agama Republik Indonesia ke-38 sejak didirikan pada 3

---

<sup>70</sup> Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqih Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 1995, hlm. 16-18.

<sup>71</sup> Abdurrahman, *Op.Cit.*, hlm. 14.

Januari 1946 (dahulu Kementerian Agama). Penulis ingin mengutip bagian awal pidato tersebut di sini<sup>72</sup>:

“Keberadaan Departemen Agama dalam sistem pemerintahan kita memang merupakan sesuatu yang unik bila dilihat dari pandangan ilmu administrasi negara yang lebih berorientasi ke Barat. Akan tetapi, dalam konteks kultur dan sejarah Indonesia keberadaannya bukanlah hal yang luar biasa dan baru sama sekali. Ia lahir dari sejarah dan tuntutan bangsa yang berakar kokoh dalam tata nilai dan tata kemasyarakatan bangsa kita sejak zaman kerajaan Hindhu-Budha, dan terutama setelah memasuki zaman kerajaan Islam. Kelahirannya memang untuk memenuhi hajat bangsa dalam bernegara yang tak lepas dari dasar beragama dan sejarah bangsa Indonesia. Tiga puluh delapan tahun yang lalu, Departemen Agama lahir sebagai akibat dicoretnya tujuh kata di belakang Ketuhanan dalam Piagam Jakarta, maka sebagai jaminan pelaksanaan Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945, terutama sila Ketuhanan Yang Maha Esa pada Pembukaan Undang-Undang Dasar 1945, sebagai jaminan terhadap kehidupan dan eksistensi agama, dibentuklah Departemen Agama.”

Keunikan Indonesia, menurut Munawir yang menjabat sebagai Menteri Agama selama dua periode ini, mengantarkan siklus agama dan politik yang terus berpolemik. Pelaksanaan hukum Islam seringkali dicurigai sebagai dorongan untuk menghidupkan kembali Piagam Jakarta yang menakutkan terutama bagi kelompok non-muslim. Ketakutan itu tampak jelas ketika Departemen Agama mengajukan RUU Pengadilan Agama kepada pemerintah yang hampir berbarengan dengan pengadaan proyek kompilasi hukum Islam.<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> Munawir Sjadzali, “Keberadaan Departemen Agama Merupakan Jaminan Bahwa Republik Indonesia Bukan Negara Sekuler”, dalam Rachmat Djatnika dkk., *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1991, hlm. 65-66.

<sup>73</sup> Pengajuan RUU PA dilakukan karena selama ini Peradilan Agama hanya menjadi pengadilan “pupuk bawang” yang keputusannya perlu dikukuhkan oleh Pengadilan Negeri. Lihat lebih lanjut dalam Bahtiar Effendy, Hendro Prasetyo, dan Arief Subhan, “Munawir Sjadzali: Pencairan Ketegangan Ideologis”, dalam Azyumardi Azra dan Saiful Umam (eds.), *Menteri-Menteri Agama RI: Biografi Sosial-Politik*, Jakarta: PPIM, 1998, hlm. 405-408. Tentang siapa yang pertama kali memiliki gagasan penyusunan kompilasi hukum Islam, tampaknya tidak mudah untuk dipersonifikasi. Hanya saja seandainya ingin menyebut tokoh yang paling memiliki peran tentunya adalah Munawir Sjadzali karena kedudukannya sebagai Menteri Agama. Dalam sebuah ceramah yang disampaikan pada bulan Februari 1985 di depan para mahasiswa IAIN Sunan

Masing-masing rancangan regulasi ini memang saling berkaitan. Tetapi satu titik temu yang tampaknya dapat disandingkan adalah pengaturan hukum bagi masyarakat muslim sangat dibutuhkan untuk menjamin kelangsungan kehidupan mereka berdasarkan agamanya. Secara regulatif, gagasan mengenai kompilasi hukum Islam makin dibutuhkan karena pada tahun 1974 pemerintah telah terlebih dahulu mengundang UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Dalam beberapa pasalnya, UU ini secara eksplisit mengukuhkan eksistensi agama dalam pengaturan umatnya dan bahkan secara substantif mengambilnya dari hukum Islam.<sup>74</sup> Sebelumnya di tahun 1989, RUU Peradilan Agama telah disetujui oleh pemerintah sebagai salah satu perundang-undangan pelaksanaan dari UU No. 14 Tahun 1970 tentang Pokok-pokok Kekuasaan Kehakiman.<sup>75</sup>

---

Ampel Surabaya, Munawir dengan begitu tegas mengungkapkan perlunya sebuah kompilasi hukum Islam ini sebagai bagian dari eksistensi pelaksanaan hukum Islam. Abdurrahman sendiri meragukan apakah gagasan ini berasal dari pribadi Munawir Sjadzali. Sejuah membaca buku “*Prof. K.H. Ibrahim Husein dan Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*”, seolah ide ini telah berpangkal di sini yang kemudian disampaikan kepada Prof. H. Bustanul Arifin SH, Hakim Agung Ketua Muda Mahkamah Agung. Namun tidak jelas memang, mana yang terlebih dahulu memiliki pemikiran mengompilasikan hukum Islam. Abdurrahman, *Op.Cit.*, hlm. 31-32.

<sup>74</sup> Dalam UU Perkawinan tersebut beberapa pasal yang mengokohkan eksistensi agama adalah pasal 2 (keabsahan perkawinan harus sesuai dengan hukum agama), pasal 3,4,5 (mengatur poligami), pasal 6 ayat 6 (syarat-syarat perkawinan), pasal 8 (larangan kawin), pasal 29 (perjanjian perkawinan) dan pasal 37 (harta benda perkawinan). Sementara itu sejumlah materi yang secara substantif berasal dari hukum Islam terdapat dalam pasal 8 ayat f (larangan perkawinan dengan mereka yang memiliki hubungan susuan atau *radha'ah*) dan pasal 11 (tentang masa tunggu atau *'iddah*). Lihat lebih lanjut dalam Suparman Usman, *Op. Cit.*, hlm. 131.

<sup>75</sup> Sampai saat ini UU yang mengatur tentang Kekuasaan Kehakiman terdapat 4 UU semenjak tahun 1948. (1) UU No. 19 Tahun 1948 tentang Susunan dan Kekuasaan Badan-badan Kehakiman dan Kejaksaan, (2) UU No. 19 Tahun 1964 tentang Ketentuan-ketentuan Pokok Kekuasaan Kehakiman, (3) UU No. 14 Tahun 1970 yang dirubah oleh UU No. 35 Tahun 1999, dan (4) UU No. 4 Tahun 2004 tentang Kekuasaan Kehakiman. Lihat A. Basiq Djalil, *Peradilan Agama di Indonesia: Gemuruhnya Politik Hukum (Hukum Islam, Hukum Barat, dan Hukum Adat) dalam Rentang Sejarah Bersama Pasang Surut Lembaga Peradilan Agama Hingga Lahirnya Peradilan Syari'at Islam Aceh*, Jakarta: Kencana, 2006, hlm. 14. Berdasarkan pasal 10 UU No.14 tahun 1970 dinyatakan “Kekuasaan Kehakiman di negara Republik Indonesia dilaksanakan oleh Pengadilan dalam lingkungan: (a) Peradilan Umum, (b) Peradilan Agama, (c) Peradilan Militer, (d) Peradilan Tata Usaha Negara.” Dalam pengaturan personal, keuangan dan organisasi,



Dasar formal tentang aturan hukum Islam memang diperlukan karena implementasi hukum Islam bagi umat Islam menimbulkan pemahaman yang berbeda di tingkat praksis. Hukum Islam yang diterapkan di Pengadilan Agama cenderung simpangsiur karena adanya pemahaman berbeda terhadap pendapat para ulama yang oleh para hakim.<sup>76</sup> Meskipun antisipasi ini telah dilakukan melalui Surat Edaran Biro Peradilan Agama No. B/1/735 tanggal 18 Februari 1958 sebagai tindak lanjut dari peraturan pemerintah No. 45 Tahun 1957 tentang pembentukan Pengadilan Agama/Mahkamah Syari'iyah di luar Jawa dan Madura, tetapi perbedaan adalah hal yang tak mungkin dihindari, apalagi memahami 13 kitab yang diinstruksikan sebagai bahan rujukan di Pengadilan Agama ketika itu.<sup>77</sup>

Berdasarkan UU No. 14 Tahun 1970, Peradilan Agama menyerahkan kewenangan teknis yudisial kepada Mahkamah Agung. Meskipun UU ini telah keluar pada tahun 1970, tetapi pelaksanaannya baru dilakukan 15 tahun kemudian, tepatnya pada 1985. Tidak jelas apa yang menjadi alasan UU ini berjalan macet. Namun setelah 2,5 tahun MA membina teknis yudisial bagi Peradilan Agama, disanalah ide kompilasi hukum Islam itu muncul.

---

peradilan-peradilan ini diserahkan kepada lingkungan Departemen masing-masing, sementara teknis yudisial ditangani oleh Mahkamah Agung. Lihat Abdurrahman, *Op.Cit.*, hlm. 32-33.

<sup>76</sup> Suparman Usman, *Op.Cit.*, hlm. 144. Lihat pula Abdurrahman, *Ibid.*, hlm. 21.

<sup>77</sup> 13 Kitab itu adalah (1) *Al Bajuri*, (2) *Fathul Muin* dengan syarahnya, (3) *Syarqawi alat Tahrir*, (4) *Qulyubi/Muhalli*, (5) *Fathul Wahab* dengan syarahnya, (6) *Tuhfah*, (7) *Targhibul Musytaq*, (8) *Qawaninusy Syar'iyah lissayyid Usman bin Yahya*, (9) *Qawaninusy Syar'iyah lissayyid Shodaqah Dakhlan*, (10) *Syamsuri lil Fara'idl*, (11) *Bughyatul Murtarsyidin*, (12) *Al Fiqh 'alal Muadzahibil Arba'ah*, dan (13) *Mughnil Muhtaj*. Dari ke-13 kitab ini sebagian besar merupakan kitab dari Mazhab Syafi'i selain nomor 12 yang merupakan perbandingan mazhab. Kesemuanya juga ditulis dalam bahasa Arab kecuali no. 8 yang ditulis dalam bahasa Melayu Arab. Lihat Abdurrahman, *Ibid.*, hlm. 21-22.

Mengutip pidato Bustanul Arifin di Jawa Timur tanggal 16 Oktober 1985, bahwa setelah terjadi rapat-rapat gabungan antara Mahkamah Agung dan Departemen Agama diperoleh kesimpulan bahwa kesempurnaan pembinaan badan-badan Peradilan Agama beserta aparatnya dapat dicapai antara lain dengan<sup>78</sup>:

- a. Memberikan dasar formal: kepastian hukum di bidang hukum acara dan dalam susunan kekuasaan Peradilan Agama dan kepastian hukum (*legal security*) di bidang hukum materiil.
- b. Demi tercapainya *legal security* bagi para hakim, bagi para justisiablen (orang awam penari keadilan) maupun bagi masyarakat Islam sendiri perlu aturan-aturan hukum Islam yang tersebar itu dihimpun atau dikompilasi dalam buku-buku tentang *munakahat* (perkawinan), *faraidl* (kewarisan), dan wakaf.

Pertemuan MA dan Departemen Agama sebenarnya telah terjadi sejak lama khususnya untuk membahas pelaksanaan hukum Islam bagi umat Islam. Tanggal 16 September 1979, dalam rangka menciptakan keseragaman antara Mahkamah Agung dan Departemen Agama dalam pelaksanaan UU No. 1 tahun 1974, kedua instansi ini membentuk PANKERMAHAGAM (Panitia Kerjasama Mahkamah Agung Departemen Agama) untuk menyusun langkah-langkah membentuk hukum tertulis bagi umat Islam.<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, hlm. 32.

<sup>79</sup> Ridwan, *Membongkar Fiqh Negara: Wacana Keadilan Gender dalam Hukum Keluarga Islam*, Purwokerto: PSG STAIN Purwokerto, 2005, hlm. 78. Panitia ini dibentuk berdasarkan surat Keputusan Ketua Mahkamah Agung No. 04/KMA/1976. Lihat *Sejarah Penyusunan Kompilasi Hukum Islam dalam Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Ditpenbaga, 2000, hlm. 129.

Sejak pertemuan itu, Mahkamah Agung dan Departemen Agama terlibat pertemuan yang lebih intens terutama sejak 1985 dengan dukungan penuh dari Presiden Soeharto. Tepat 15 Maret 1985, setelah isu dan gagasan kompilasi hukum Islam mencuat, terbit Surat Keputusan Bersama Ketua Mahkamah Agung dan Departemen Agama tentang proyek Kompilasi Hukum Islam. Setelah ini, tanggal 21 Maret 1985 di kota yang sama, SKB<sup>80</sup> tersebut ditandatangani sekaligus penunjukan pelaksana proyek.<sup>81</sup> Dan untuk mendukung itu, pelaksana proyek ini sendiri mengeluarkan SK Pimpinan Pelaksana Proyek tanggal 24 April 1985 No. 01/MA/PPHI/85 untuk lebih menunjang pelaksanaan proyek secara administratif.

Karena kebijakan regulasi hukum Islam tertulis telah mendapatkan legitimasi yang cukup kuat, maka proses penyusunannya pun dilakukan dengan mekanisme yang detail. Dalam menyusun kompilasi hukum Islam ini

---

<sup>80</sup> SKB No. 07/KMA/1985 dan No. 25 Tahun 1985.

<sup>81</sup> Pelaksanaan proyek ini juga didukung oleh Keputusan Presiden No. 191/1985 tanggal 10 Desember 1985 dengan biaya sebesar 230 juta. Dana ini tidak diambil dari APBN melainkan langsung dana pribadi Presiden Soeharto. Abdurrahman, *Op.Cit.*, hlm. 34. Mengenai pelaksana proyek, sebagai Pemimpin Umum Prof. H. Busthanul Arifin, SH (Ketua Muda MA RI Urusan Lingkungan Peradilan Agama) dibantu dua wakil yaitu H.R Djoko Soegianto, SH (Ketua Muda MA RI Urusan Lingkungan Peradilan Umum Bidang Hukum Perdata tidak tertulis) dan H. Zaini Dahian, MA (Direktur Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Depag RI). Adapun Pemimpin pelaksana proyek adalah H. Masrani Basran, SH (Hakim Agung MA RI), wakilnya H Muchtar Zarkasyi, SH (Direktur Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam Depag RI), sekretaris proyek Ny. Lies Sugondo, SH (Direktur Hukum dan Peradilan MA RI), wakil sekretaris Drs. Marfudin Kosasih, SH (Pejabat Depag RI), Bendahara Proyek Alex Marbun (Pejabat MA RI) dan Drs. Kadi S. (Pejabat Depag RI), Pelaksana Kitab-kitab Yurisprudensi Prof. KH Ibrahim Hosen LML (MUI), Prof. HMD. Kholid, SH (Hakim Agung MA RI), HA. Wasit Aulawi, MA (Pejabat Depag RI), pelaksana Bidang wawancara M. Yahya Harahap, SH (Hakim Agung MA RI) dan Dr. H. Abdul Gani Abdullah, SH (Pejabat Depag RI), serta pelaksana bidang pengumpul dan pengolah data H. Amiroeddin Noer, SH. (Hakim Agung MA RI) dan Drs. Muhaimin Nur, SH. (Pejabat Depag RI). Lihat *Sejarah Penyusunan Kompilasi Hukum Islam*, *Op.Cit.*, hlm. 135-138.

empat jalur dipilih untuk mencapai hasil yang optimal, yaitu pengumpulan data, wawancara dengan para ulama, lokakarya, dan studi perbandingan.<sup>82</sup>

Untuk prosesi awal, pengumpulan data dilakukan dengan memeriksa kembali kitab-kitab klasik yang tidak hanya dari mazhab Syafi'i –meskipun mayoritas- tetapi juga dari mazhab-mazhab lain. Ada 38 kitab yang dikaji, sebagai berikut<sup>83</sup>:

1. *Hashiyah Kifayat al-Akhyar* oleh Ibrahim ibn Muhammad al-Bajuri (1260/1844)
2. *Fath al-Mu'in* oleh Zayn al-Din al-Malibari (982/1574)
3. *Sharqawi 'Ala al-Tahrir* oleh Ali ibn Hijazi ibn Ibrahim al-Sharqawi (1150-1737)
4. *Mughni al-Muhtaj* oleh Muhammad al-Sharbini (977/1569-70)
5. *Nihayat al-Muhtaj* oleh Al-Ramli (1004/1595-6)
6. *Al-Sharqawi 'Ala Hudud* oleh Ali ibn Hijazi ibn Ibrahim al-Sharqawi (1150-1737)
7. *I'anat al-Talibin* oleh Sayyid Bakri al-Dimyati (1893)
8. *Tuhfat al-Muhtaj* oleh Shihab al-Din Ahmad Ibn Hajar al-Haytami (973/1465)
9. *Tarhib al-Mushtaq* oleh Shihab al-Din Ahmad Ibn Hajar al-Haytami (973/1465)
10. *Bulghat al-Salik* oleh Ahmad Ibn Muhammad al-Sawi (1825/6)
11. *Al-Faraid* oleh Shamsuri (tt.)

---

<sup>82</sup> *Sejarah Penyusunan Kompilasi Hukum Islam, Ibid.*, hlm. 139.

<sup>83</sup> Ahmad Imam Mawardi, *Socio-Political Background of The Enactment of Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, Montreal: McGill University, 1998, hlm. 16-17.

12. *Al-Mudawwanat al-Kubra* oleh Sahnun ibn Sa'id al-Tanukhi (854)
13. *Kanz al-Raghibin wa Sharhuhu* oleh Jalal al-Din Muhammad al-Mahalli (864/1460)
14. *Fath al-Wahhab* oleh Abu Yahya Zakariyya al-Ansari (926/1520)
15. *Bidayat al-Mujtahid* oleh Ibn Rushd (1126-1198)
16. *Al-Umm* oleh Muhammad ibn Idris al-Syafi'i (767/8-820)
17. *Bughyat al-Murtashidin* oleh Abd al-Rahman ibn Muhammad al-'Alawi (1835)
18. *Aqidah wa al-Shari'ah* oleh Mahmud Shaltut (1893-1963)
19. *Al-Muhalla* oleh Ali ibn Muhammad ibn Hazm (994-1064)
20. *Al-Wajiz* oleh Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111)
21. *Fath al-Qadir 'Ala al-Hidayah* oleh Muhammad ibn 'Abd al-Wahid al-Siwasi (1457)
22. *Al-Fiqh 'Ala Madhahib al-Arba'ah* oleh 'Abd al-Rahman al-Jaziri (1882-1941)
23. *Fiqh al-Sunnah* oleh Sayyid Sabiq (tt.)
24. *Kashf al-Qina' 'an Tadmin al-Sana'io* oleh Ibn Rahhal al'Ma'dani (1727/8)
25. *Majmu' Fatawa Ibn Taimiyah* oleh Ahmad Ibn Taimiyah (1263-1328)
26. *Qawanin al-Shar'iyah* oleh Sayyid 'Usman ibn Aqil ibn Yahya (1822-1913)
27. *Al-Mughni* oleh 'Abdullah ibn Ahmad ibn Qudamah (1147-1223)
28. *Hidayah Sharh Bidayat al-Mubtadi'* oleh Ali ibn Abi Bakar al-Marghinani (1196)

29. *Qawanin al-Shar'iyyah* oleh Sayyid 'Abdullah ibn Sadaqah Dakhlan (tt.)
30. *Mawahib al-Jalil* oleh Muammad ibn Muhammad Hattab (1497-1547)
31. *Hashiyat Radd al-Mukhtar* oleh Muhammad Amin ibn 'Umar ibn Abidin (1252-1836)
32. *Al-Muwatta'* oleh Malik ibn Anas (795)
33. *Hashiyya al-Dasuqi 'ala al-Sharh al-Kabir* oleh Ibn 'Arafah al-Dasuqi (1815)
34. *Bada'i al-Sana'i fi Tarib al-Shara'i* oleh Abu Bakar Ibn Mas'ud al-Kasani (1191)
35. *Tabyin al-Haqa'iq* oleh Mu'in al-Din ibn Ibrahim al-Farahi (811/1408)
36. *Al-Fatawa al-Hindiyyah* oleh Syaikh Nizam dan ulama-ulama lain (1535-1674)
37. *Fath al-Qadir* oleh Muhammad ibn Ahmad al-Safati al-Zaynabi (1244-1828)
38. *Nihayat al-Zayn* oleh Muhammad ibn 'Umar al-Nawawi (1298)

Penelitian kitab-kitab ini dipercayakan kepada 7 IAIN<sup>84</sup> untuk diolah secara komprehensif. Sementara itu jalur kedua yang dilakukan dengan wawancara kepada para ulama di 10 lokasi di Indonesia, yaitu Banda Aceh (20 orang ulama), Medan (19 orang ulama), Palembang (20 orang ulama), Padang (20 orang ulama), Surakarta (18 orang ulama), Bandung (16 orang

---

<sup>84</sup> Tujuh IAIN yang dimaksud adalah IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, IAIN Sunan Ampel Surabaya, IAIN Ar-raniri Banda Aceh, IAIN Antasari Banjarmasin, IAIN Alauddin Ujung Pandang, dan IAIN Imam Bonjol Padang. Penandatanganan kerjasama ini dilakukan oleh Menteri Agama dan Rektor IAIN yang ditunjuk pada tanggal 19 Maret 1986. *Ibid.*, hlm. 17. Lihat pula Abdurrahman, *Op.Cit.*, hlm. 39-41.

ulama), Surabaya (18 orang ulama), Ujung Pandang (19 orang ulama), Mataram (20 orang ulama), dan Banjarmasin (15 orang ulama).<sup>85</sup>

Jalur jurisprudensi sendiri dilakukan dengan mengambil keputusan-keputusan hakim PA yang memiliki sensibilitas dan sisi-sisi kesesuaian dengan permasalahan kontemporer. Penelitian jurisprudensi ini dilaksanakan oleh Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam terhadap putusan Peradilan Agama yang telah dihimpun dalam 16 buku<sup>86</sup>:

1. Himpunan Putusan PA/PTA 4 buku yaitu terbitan tahun 1976/1977, 1977/1978, 1978/1979 dan tahun 1980/1981.
2. Himpunan Fatwa 3 buku, yaitu buku terbitan tahun 1978/1979, 1979/1980, dan 1980/1981.
3. Yurisprudensi PA 5 buku, yaitu terbitan tahun 1977/1978, 1978/1979, 1981/1982, 1982/1983, dan 1983/1984.
4. Law Report 4 buku, yaitu buku terbitan tahun 1977/1978, 1978/1979, 1981/1982, dan 1983/1984.

Sementara itu, jalur terakhir yang ditempuh adalah studi perbandingan. Masrain Basran (Hakim Agung Mahkamah RI) dan Muchtar Zarkasyi (Direktur Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam Depag RI) adalah dua tokoh yang dipercaya untuk melakukan studi perbandingan ke 3 negara di Timur Tengah yang telah memiliki sejarah kodifikasi hukum Islam, yaitu Maroko<sup>87</sup>, Turki<sup>88</sup> dan Mesir<sup>89</sup>.

---

<sup>85</sup> Aktivitas wawancara ini telah diselesaikan bulan Oktober dan November 1985. Mengenai gambaran hasil wawancara lihat Abdurrahman, *Ibid.*, hlm. 42-43.

<sup>86</sup> *Sejarah Penyusunan Kompilasi Hukum Islam, Op.Cit.*, hlm. 142-143.

<sup>87</sup> Tanggal 28 dan 19 Oktober 1986.

Selain mendapatkan dukungan penuh dari pemerintah, penyusunan kompilasi hukum Islam ini mendapatkan peneguhan dari ormas Islam seperti Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah. Tampaknya ini menjadi angin segar bagi pemerintah karena dukungan itu merepresentasikan kaum Islam merasa kepentingannya telah diwadahi dan dengan kata lain sepakat. Ini sangat penting bagi kepercayaan diri pemerintah terutama untuk segera mengesahkan dan mengimplementasikannya di tingkat praksis.

Langkah terakhir dalam perumusan Kompilasi hukum Islam tentu saja melakukan pengolahan data dan lokakarya sebelum diajukan kepada pemerintah. Pengolahan data dilakukan oleh sebuah tim kecil yang telah melakukan rapat 20 kali dan menghasilkan 3 buku naskah Rancangan KHI dalam 3 buku. Pengolahan ini selesai dalam kurun waktu 2 tahun 9 bulan. Karena kesiapan itu maka tanggal 29 Desember 1987 Rancangan KHI telah siap untuk dilokakaryakan karena secara resmi oleh Pemimpin Proyek Pembinaan Hukum Islam melalui Yurisprudensi diserahkan kepada Ketua Mahkamah Agung RI dan Menteri Agama RI.<sup>90</sup>

Lokakarya Rancangan KHI dilaksanakan pada tanggal 2 sampai 6 Februari 1988 untuk memberikan ruang lebih luas kepada ulama dan cendekiawan muslim dalam memberikan masukan dan komentar. Lokakarya ini diikuti tidak kurang dari 124 orang selama 2 hari di Hotel Kartika Chandra di Jakarta

---

<sup>88</sup> Tanggal 1 dan 2 November 1986.

<sup>89</sup> Tanggal 3 dan 4 November 1986.

<sup>90</sup> Baca lebih lengkap dalam *Sejarah Penyusunan Kompilasi Hukum Islam, Op.Cit.*, hlm. 145-149.



dengan membaginya dalam dua instansi yaitu sidang Pleno dan sidang komisi.<sup>91</sup>

Setelah kisah panjang penyusunan, perumusan, hingga pleno, akhir sejarah KHI ditandai dengan ditandatanganinya Inpres RI No. 1 tahun 1990 oleh Presiden beberapa hari sebelum menunaikan ibadah haji. Sebagai tindak lanjutnya, pada tanggal 22 Juli 1991 Menteri Agama telah mengeluarkan Keputusan No. 154 Tahun 1991 tentang pelaksanaan Inpres tersebut. Selanjutnya kompilasi ini disebarluaskan kepada semua Ketua Pengadilan Tinggi Agama dan Ketua Pengadilan Agama melalui Surat Edaran Direktur Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam tanggal 25 Juli 1991 No. 3694/EV/HK.003/AZ/91. Dengan berbagai landasan hukum ini KHI dipandang memiliki posisi yang kokoh dalam sistem hukum Indonesia.<sup>92</sup>

### **C. Muatan Materi Kompilasi Hukum Islam**

Sebagai buku pedoman bagi para hakim di lingkungan Peradilan Agama, Kompilasi Hukum Islam cukup praktis, mungil dan sistematis. Materi pokok yang terangkum dalam tiga buku memberikan gambaran pencarian pasal-pasal dapat dengan mudah dilakukan karena telah dikelompokkan dalam materi yang sama.

Berdasarkan materi pokoknya, maka Kompilasi Hukum Islam dapat dibagi dalam tiga buku hukum dengan urutan sebagai berikut:

---

<sup>91</sup> Sidang komisi terdiri dari komisi hukum perkawinan, kewarisan dan wakaf sebagaimana pembagian dalam 3 buku di Rancangan KHI. *Ibid.*

<sup>92</sup> Abdurrahman, *Op.Cit.*, hlm. 50.

## 1. Buku I: Hukum Perkawinan

Buku pertama ini merupakan materi hukum dengan alokasi terbesar dalam Kompilasi Hukum Islam. Di dalamnya berisi 19 bab yang meliputi 170 pasal yang dimulai dari pasal 1 sampai dengan pasal 170. Secara umum buku pertama ini merupakan penjabaran lebih lanjut dari hukum perkawinan No. 1/1974<sup>93</sup> dan Peraturan Pemerintah No. 9/1975.<sup>94</sup>

Dalam garis besarnya, substansi Kompilasi Hukum Islam dalam buku pertama ini mengatur hal-hal sebagai berikut<sup>95</sup>:

1. Penjelasan istilah-istilah yang berhubungan dengan perkawinan.
2. Dasar-dasar dan prinsip-prinsip perkawinan seperti tujuan, legalitas, dan hakikat diselenggarakannya perkawinan.
3. Peminangan dan akibat hukumnya.
4. Syarat dan hukum perkawinan yang meliputi calon mempelai, wali nikah, saksi nikah, dan akad nikah.
5. Mahar; besar dan tata cara pemberiannya.
6. Larangan kawin.

---

<sup>93</sup> Dibandingkan dengan negara-negara Islam tertentu, seperti Maroko, Libya dan Sudan, Indonesia termasuk paling lamban dalam kepemilikan hukum perkawinan. Meskipun ini lebih dulu jika dibandingkan beberapa negara yang lain seperti Malaysia (1983-1987), Aljazair (1984) dan Banglades (1984). Lihat Muhammad Amin Summa, *Op.Cit.*, hlm. 172-173.

<sup>94</sup> Ahmad Imam Mawardi, *Op.Cit.*, hlm. 24.

<sup>95</sup> Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara: Kritik Atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, Yogyakarta: LKiS, 2001, hlm. 163-164. Mengenai buku pertama KHI ini secara jelas susunanannya adalah Bab I Ketentuan Umum (pasal 1), Bab II Dasar-dasar Perkawinan (pasal 2-10), Bab III Peminangan (pasal 11-13), Bab IV Rukun dan Syarat Perkawinan (pasal 14-29), Bab V Mahar (pasal 30-38), Bab VI Larangan Kawin (pasal 39-44), Bab VII Perjanjian Perkawinan (pasal 45-52), Bab VIII Kawin Hamil (pasal 53-54), Bab IX Beristri lebih dari satu orang (pasal 55-59), Bab X (pasal 60-69), BabXI Batalnya perkawinan (pasal 70-76), Bab XII Hak dan kewajiban suami istri (pasal 77-84), Bab XIII Harta kekayaan dalam perkawinan (pasal 85-97), Bab XIV Pemeliharaan anak (pasal98-106), Bab XV Perwalian (pasal 107-112), Bab XVI Putusnya perkawinan (pasal 113-148), Bab XVII Akibat putusnya perkawinan (pasal 149-162), Bab XVIII Rujuk (pasal 163-169), Bab XIX Masa berkabung (pasal 170).

7. Perjanjian perkawinan dan akibat hukumnya.
8. Kawin hamil dan hukumnya.
9. Poligami; syarat dan tata cara perkawinan.
10. Pencegahan perkawinan; sebab dan tata cara pencegahan.
11. Batalnya perkawinan; sebab dan akibat hukumnya.
12. Hak dan kewajiban suami istri, yang meliputi kedudukan suami istri, kewajiban suami, tempat kediaman, kewajiban suami yang beristri lebih dari seorang, dan kewajiban istri.
13. Harta kekayaan dalam perkawinan; status dan ketentuan bagiannya.
14. Pemeliharaan anak; status pemegang tanggung jawabnya.
15. Perwalian.
16. Putusnya perkawinan yang meliputi sebab dan tata cara perkawinan.
17. Akibat putusnya perkawinan, meliputi akibat talak, waktu tunggu, akibat perceraian, *mut'ah*, akibat *khulu'*, dan akibat *li'an*.
18. Rujuk; hak-hak dan tata cara rujuk.
19. Masa berkabung.

Sebagaimana disinggung di atas, muatan hukum perkawinan di dalam KHI memang memiliki cukup kesamaan dengan Hukum perkawinan No. 1/1974. Hanya saja dalam beberapa amatan di dalamnya ada usaha untuk “islamisasi” dan mengkhususkan ketentuan-ketentuan umum dari kebijakan yang telah ada.<sup>96</sup> Materi hampir serupa itu dapat terlihat dengan membandingkan

---

<sup>96</sup> Sebagaimana yang kita ketahui, Undang-undang Perkawinan tidak hanya berlaku bagi umat muslim, melainkan bagi umat non-muslim (*lex generalis*). Sementara itu KHI secara khusus diperuntukkan bagi umat muslim (*lex specialis*) karenanya di dalamnya cenderung menggunakan

penjabaran perkawinan dalam Kompilasi Hukum Islam dengan UU Perkawinan<sup>97</sup>:

Di dalam KHI perkawinan dijabarkan sebagai berikut:

Pasal 2:

“Perkawinan menurut hukum Islam adalah pernikahan, yaitu akad yang sangat kuat atau *mitsaqan ghalidzan* untuk mentaati perintah Allah dan melaksanakannya merupakan ibadah.”

Pasal 3:

“Perkawinan bertujuan untuk mewujudkan kehidupan rumah tangga yang sakinah, *mawaddah*, dan rahmah.”

Pasal 4:

“Perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum Islam sesuai dengan pasal 2 ayat (1) Undang-undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.”

Sementara itu pendefinisian perkawinan di dalam UU Perkawinan No. 1

Tahun 1974:

Pasal 1:

“Perkawinan ialah ikatan lahir batin antara seorang pria dengan seorang wanita sebagai suami istri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa.”

Pasal 2:

- (1) Perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu.
- (2) Tiap-tiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Dari pendefinisian di atas, nuansa islamisasi yang kental terlihat dalam penggunaan istilah-istilah teknis dalam hukum Islam. Dari aspek filosofis, UU No. 1/1974 lebih bertumpu pada sila pertama Pancasila, sementara KHI lebih merepresentasikan pelaksanaan perintah agama sebagai sebuah ibadah dengan

---

bahasa-bahasa *fiqh* maupun dari terma-terma al-Qur'an yang berbeda dengan terma-terma keindonesiaan. Ahmad Imam Mawardi, *Op.Cit.*, hlm. 25.

<sup>97</sup> *Ibid.*, hlm. 25-26.

ikatan yang kuat (*mitsaaqan ghalidhan*). Simbol keislaman yang lain juga terlihat dari nilai-nilai ruh keislaman dalam perkawinan yaitu *sakinah*, *mawaddah* dan *rahmah*.<sup>98</sup>

Namun demikian, berkaca pada aspek yuridis atau legalitas perkawinan, maka tiap perkawinan mensyaratkan sesuai dengan hukum agama dan harus dicatat oleh pegawai pencatat nikah sebagaimana yang dinyatakan KHI dalam pasal 4,5,6 dan 7. Secara sederhana dari pasal-pasal itu dapat disimpulkan<sup>99</sup>:

- a. Sahnya perkawinan mesti dilakukan menurut hukum Islam;
- b. Setiap perkawinan harus dicatat
- c. Perkawinan baru sah apabila dilakukan di hadapan pegawai pencatat nikah
- d. Perkawinan yang tidak dicatat oleh pegawai pencatat nikah adalah liar
- e. Perkawinan hanya dibuktikan dengan Akta Nikah yang dibuat oleh pegawai pencatat nikah.

Pencatatan perkawinan ini, yang memiliki asas-asas luhur<sup>100</sup>, menurut Ahmad Rofiq, tidak hanya persoalan administratif semata, namun merupakan sikap antisipatif pemerintah guna mencegah tindakan penyalahgunaan lembaga perkawinan untuk tujuan sesaat atau sementara. Hal ini sejalan dengan dua fungsi pemerintah sebagai penjelmaan dari *ulil amri* yakni *fi harasah al-din* (menjaga agama) dan *fi siyasah al-dunya* (mengatur urusan

---

<sup>98</sup> Ridwan, *Op.Cit.*, hlm. 108-109.

<sup>99</sup> Ridwan, *Ibid.*, hlm. 110-111.

<sup>100</sup> Asas-asas perkawinan sebagaimana tercermin dalam UU No. 14/1974 dan KHI adalah asas sukarela, partisipasi keluarga, perceraian dipersulit, monogami (poligami dibatasi dan diperketat), kedewasaan calon mempelai, memperbaiki dan meningkatkan derajat kaum wanita, legalitas dan selektivitas. Muhammad Amin Summa, *Op.Cit.*, hlm. 173.

dunia). Secara teknis, usulan ini juga sesuai dengan prinsip *maslahat al-mursalah (public interest)*.<sup>101</sup>

Pembaruan yang dipandang dinamis dalam KHI terkait pasal-pasal tentang usia calon pengantin dalam perkawinan<sup>102</sup>, masalah kawin hamil<sup>103</sup>, dan pengetatan persyaratan poligami<sup>104</sup>. Dimensi pengaturan semacam ini menempatkan perkawinan dan variabel-variabelnya tidaklah sekadar urusan pribadi (*individual affairs*), melainkan menjadi urusan negara dengan sebisa mungkin memberikan perlindungan dan kesetaraan bagi umat Islam khususnya perempuan.

Regulasi kontroversial dalam hukum perkawinan terdapat dalam pasal 40 (poin c) yang berkonsentrasi pada perkawinan beda agama. Dalam KHI, pembolehan perkawinan beda agama diperuntukkan bagi seorang lelaki muslim dengan wanita non muslim, bukan sebaliknya. Kebijakan ini hampir selaras dengan kesepakatan mayoritas *fuqaha* dalam berbagai mazhab yang secara khusus membolehkan lelaki muslim menikah dengan ahli kitab, apakah ia dari Nasrani atau Yahudi.

Kesepahaman ini juga menjadi pemahaman mayoritas ulama di Indonesia terutama yang tergabung dalam Majelis Ulama Indonesia yang tidak

---

<sup>101</sup> Ahmad Rofiq, *Op.Cit.*, hlm. 109. Hal ini juga menjadi *mafhum mukhalafah* dengan penjelasan QS al-Baqarah 282 yang menganjurkan penulisan transaksi dalam akad jual beli.

<sup>102</sup> Di dalam KHI, perkawinan hanya boleh dilakukan jika seorang calon suami minimal berumur 19 tahun dan calon istri 16 tahun sebagaimana sesuai dengan pasal 15.

<sup>103</sup> KHI memperbolehkan kawin hamil seperti disebut dalam pasal 53 yang memposisikannya sebagai hal yang mubah. Padahal dalam perkawinan ini, para *fuqaha* terjadi *ikhtilaf* yang dihubungkan dengan faktor psikologis dan sosiologis.

<sup>104</sup> Poligami dikenai persyaratan yang sangat ketat. Selain harus mendapatkan ijin dari istri (pasal 58), adil (pasal 55 ayat 2), jaminan kehidupan bagi istri serta anak (pasal 58) dan tidak melebihi empat orang (pasal 55 ayat 1), juga harus mendapatkan ijin dari Pengadilan Agama (pasal 56).

memperbolehkan nikah beda agama. Karena, sebagaimana yang diungkap dari Yahya Harahap, salah satu anggota penyusun KHI, perkawinan beda agama harus mempertimbangkan aspek *mafasid* dan *masalahnya* secara matang.<sup>105</sup>

Demikianlah, abstraksi di atas menampakkan hukum Islam sangat tendensius dalam memandang perkawinan yang dianggap sebagai sebuah institusi yang terdiri dari tiga unsur, yaitu legal, sosial dan agama.<sup>106</sup> Pandangan ini kemungkinan besar terjadi karena hukum perkawinan merupakan hukum yang menjadi ruang pembuka bagi hukum keluarga secara keseluruhan.<sup>107</sup>

## 2. Buku II: Hukum Kewarisan

Hukum kewarisan adalah hukum yang mengatur tentang pemindahan hak pemilikan harta peninggalan (*tirkah*) pewaris, menentukan siapa-siapa yang berhak menjadi ahli waris dan berapa bagiannya masing-masing. Hukum kewarisan dalam Islam dikenal dengan istilah *faraidh*, bentuk jamak dari kata tunggal *faridhah* yang berarti ketentuan, hal ini karena dalam Islam bagian-bagian warisan menjadi hak ahli waris telah dibakukan dalam al-Qur'an.<sup>108</sup>

---

<sup>105</sup> Ahmad Imam Mawardi, *Op.Cit.*, hlm. 28.

<sup>106</sup> Ratno Lukito, *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler: Studi Tentang Konflik dan Resolusi dalam Sistem Hukum Indonesia*, Yogyakarta: Alvabet, 2008, hlm. 88.

<sup>107</sup> Menurut penjelasan J.N.D Anderson, hukum keluarga menjadi penting karena empat alasan. Pertama, hukum keluarga selalu dianggap oleh umat Islam sebagai inti syari'ah. Hukum ini menjadi pintu gerbang untuk masuk lebih dalam wilayah Islam. Kedua, hukum keluarga selama berabad-abad diakui sebagai landasan utama bagi pembentukan masyarakat muslim. Ketiga, dalam hukum keluarga ini masih dilakukan oleh tidak kurang dari 400 juta umat muslim sedunia. Keempat, hukum keluarga juga menjadi ajang perdebatan bagi kelompok konservatif dan progresif di dunia Islam. JND Anderson, *Op.Cit.*, hlm. 46-47.

<sup>108</sup> Ridwan, *Op.Cit.*, hlm. 116.

Menurut bunyi pasal 49 UU No. 7 Tahun 1989 Hukum Waris yang dipraktikkan di Pengadilan Agama adalah Hukum Waris Islam. Selama ini, ketika disebut Hukum Waris Islam, maka asosiasinya adalah Hukum Waris menurut mazhab Syafi'i. Atau menurut pendapat Hazairin dan muridnya, Sajuti Thalib, Hukum Waris Islam adalah Hukum Waris yang bercorak patrilineal.<sup>109</sup>

Di dalam KHI, hukum kewarisan memiliki volume yang lebih ringkas dibandingkan hukum perkawinan yang ada di buku I. Dalam buku II tentang kewarisan ini hanya terdiri dari 6 bab dan 23 pasal, mulai dari pasal 171 hingga 214. Secara substansial, bab-bab ini menjabarkan tentang<sup>110</sup>:

1. Penjelasan istilah-istilah yang berkaitan dengan hukum kewarisan.
2. Ahli waris; kualifikasi, hak dan kewajibannya.
3. Besarnya bagian masing-masing ahli waris.
4. Apabila terjadi *'awl* dan *radd*; tata cara pembagiannya.
5. Wasiat
6. Hibah.

Dalam uraian Ahmad Rofiq<sup>111</sup>, Kompilasi Hukum Islam mengintroduksi beberapa cara yang tidak lazim menurut *fiqh* Syafi'i. Di antaranya adalah; pertama, pembagian warisan dengan cara damai sebagaimana diintroduksi dalam pasal 183. Tampaknya cara ini lebih aman karena pembagian warisan

---

<sup>109</sup> Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Gama Media, 2001, hlm. 114.

<sup>110</sup> Marzuki Wahid dan Rumadi, *Op.Cit.*, hlm. 164. Sementara itu kerangka sistematik buku II yaitu Bab I Ketentuan umum (pasal 171), Bab II Ahli waris (pasal 172-175), Bab III Besarnya bagian (pasal 176-191), Bab IV Aul dan Rad (pasal 192-193), Bab V Wasiat (pasal 194-209), Bab VI Hibah (pasal 210-214).

<sup>111</sup> Ahmad Rofiq, *Op.Cit.*, hlm. 114-123.



melalui jalan perdamaian akan menghindari pertengkaran keluarga seperti yang kerap terjadi. Secara metodologis, ini sesuai dengan adat kebiasaan masyarakat yang membagikan warisan ketika pewaris masih hidup. Dalam *ushul fiqh* ini dikenal dengan '*urf*' berdasarkan kaidah *al-adat muhakkamah*.<sup>112</sup>

Kedua, penggantian kedudukan ahli waris yang diatur dalam pasal 185. Pelembagaan waris pengganti (*plaat suervulling*) ini berpretensi menghadirkan rasa keadilan dan kemanusiaan karena tidak layak kalau menghukum seseorang tidak mendapatkan warisan hanya karena faktor kebetulan ayahnya meninggal dari kakek. Gagasan ini besar kemungkinan dipengaruhi pemikiran Hazairin yang rajin memperjuangkan hukum waris bilateral.<sup>113</sup>

Ketiga, pembagian warisan kepada anak zina atau *li'an* yang dinisbatkan dari ibu atau keluarga ibunya sesuai pasal 186. Juga dalam pasal 209 KHI mengatur tentang pemberian hak kepada anak angkat yang ditengarai sebagai modifikasi nilai-nilai lokal. Terakhir, sistem kewarisan kolektif yang dinyatakan dalam pasal 189 serta harta bersama atau gono-gini antara suami istri sesuai pasal 190.<sup>114</sup>

Bagi Pengadilan Agama, kewenangan hukum kewarisan ini jelas patut disyukuri (berdasarkan pasal 49 UU No.7/1989) karena setidaknya kewarisan tidak hanya diselesaikan melalui *faraidh* yang dianggap representatif sebagai hukum Islam. Di sisi lain, masih banyak masyarakat

---

<sup>112</sup> Perdamaian sendiri dianjurkan melalui QS. an-Nisa 128, QS. al-Anfal 1, QS. al-Hujarat 9-10. Baca Ridwan, *Op.Cit.*, hlm. 117.

<sup>113</sup> *Ibid.*, hlm. 118-119.

<sup>114</sup> Ahmad Rofiq, *Op.Cit.*, hlm. 120-121. Juga Ridwan, *Ibid.*, hlm. 120-121.

yang mengadukan persoalan warisan ini ke pengadilan negeri sehingga sikap mendua ini tidak mempopulerkan Pengadilan Agama sebagai instansi penyelesaian perkara kewarisan meskipun telah diatur di dalam KHI.

### 3. Buku III: Hukum Perwakafan

Dari kedua buku di dalam KHI, hukum perwakafan memiliki porsi paling sedikit. Mengenai bagian ini banyak komentar yang menyatakan sebagian besar dari pasal-pasal nya memiliki banyak kemiripan dengan apa yang diatur dalam Peraturan Pemerintah No. 28 Tahun 1977 tentang Perwakafan Tanah Milik. Hanya saja PP itu terbatas pada perwakafan Tanah milik sedangkan kompilasi adalah perwakafan pada umumnya, termasuk benda bergerak dan tidak bergerak sebagaimana dalam pasal 223 ayat 4.<sup>115</sup>

Dalam PP. No. 28/1977 definisi wakaf adalah “perbuatan hukum seseorang atau badan hukum yang memisahkan sebagian dari harta kekayaannya yang berupa tanah milik dan melembagakannya untuk selamanya untuk kepentingan peribadatan atau keperluan umum lainnya sesuai dengan ajaran agama Islam.”<sup>116</sup>

Secara substansial buku III KHI ini menjabarkan tentang<sup>117</sup>:

1. Penjelasan istilah-istilah yang berkaitan dengan hukum perwakafan.

---

<sup>115</sup> Mengenai lebih jelasnya kemiripan-kemiripan itu, lihat Abdurrahman, *Op.Cit.*, 82. Dapat dilihat di sini KHI merupakan *ius generalis*-nya, sementara PP No. 28/1977 sebagai *ius specialis*. Ahmad Imam Mawardi, *Op.Cit.*, hlm. 32.

<sup>116</sup> Ridwan, *Op.Cit.*, hlm. 121.

<sup>117</sup> Marzuki Wahid dan Rumadi, *Op.Cit.*, hlm. 164-165. Sistematika buku III adalah Bab I Ketentuan umum (pasal 215), Bab II Fungsi, unsur-unsur dan syarat-syarat wakaf (pasal 216-222), Bab III Tatacara perwakafan dan pendaftaran benda wakaf (pasal 223-224), Bab IV Perubahan, penyelesaian dan pengawasan benda wakaf (pasal 225-227), Bab V Ketentuan peralihan (pasal 228).

2. Tujuan, unsur-unsur, dan syarat-syarat melakukan wakaf serta kewajiban dan hak-hak *nadzir*.
3. Tata cara perwakafan dan pendaftaran benda wakaf.
4. Perubahan, penyelesaian, dan pengawasan benda wakaf.
5. Ketentuan perwakafan yang meliputi ketentuan penutup.

Jelas berbeda dengan *fiqh* yang tidak terlalu banyak membahas mengenai prosedur dan tata cara wakaf secara rinci, KHI melalui pasal 233 mengatur dengan tegas prosedur administratif perwakafan dan bahwa benda wakaf harus dicatat dalam bentuk akta ikrar wakaf (sertifikat). Dengan langkah ini dimaksudkan untuk mencegah gugatan yang mungkin dapat dilakukan atas tanah wakaf yang diatur oleh seorang *nadzir* dengan syarat-syarat tertentu serta hak-hak dan kewajiban (pasal 220 dan 222).<sup>118</sup>

#### **D. Karakteristik Hukum Islam dalam Kompilasi Hukum Islam**

Melihat tipologi hukum Islam yang tercermin oleh KHI dalam batas-batas tertentu, akan sangat membantu sebuah kajian spesifik yang pernah dilakukan oleh JND Anderson. Bagi penulis, tampaknya tipologi pembaruan hukum Islam yang ditawarkan melalui KHI mengikuti format bernegara yang telah disepakati oleh para *founding fathers* kita. Anderson sendiri membuat tiga tipologi pemberlakuan hukum Islam di negara-negara muslim di dunia sebagai berikut<sup>119</sup>:

---

<sup>118</sup> Dalam kacamata *fiqh*, sertifikasi tanah dipandang sangat urgen dengan analogi QS al-Baqarah 282 yang telah disinggung juga dalam menjelaskan pencatatan perkawinan. Ridwan, *Op.Cit.*, 122.

<sup>119</sup> Ahmad Rofiq, *Op.Cit.*, 133-136.

Pertama, negara-negara yang masih menganggap *syari'ah* sebagai hukum dasar dan hingga saat ini diterapkan secara menyeluruh. Negara-negara ini, menurut amatan Anderson, mempertahankan *syari'ah* sebagai hukum asasi sehingga berupaya menerapkannya dalam segi hubungan kemanusiaan. Kategori ini diterapkan oleh Arab Saudi dan Wilayah Utara Nigeria.

Kedua, negara-negara yang membatalkan hukum *syari'ah* dan menggantikannya dengan hukum yang seluruhnya sekuler atau hukum Barat. Tipe ini diwakili oleh Turki yang pada tahun 1937 resmi mendaklarasikan diri sebagai negara sekuler di bawah rezim Attaturk.

Ketiga, negara-negara yang mengambil langkah kompromistik antara *syari'ah* dan hukum sekuler. Tipe ketiga ini dapat dilihat di negara-negara seperti Mesir, Syria, dan Irak. Hanya saja Anderson tidak menyebut Indonesia karena pembaruan hukum Islam di Indonesia baru dimulai pada dekade 1970-an hingga 1990-an sementara Anderson menulis amatannya pada tahun 1959.

Dengan mengacu pada ketiga tipologi tersebut, secara representatif proses perumusan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia dapat dilihat secara teknis. Selain mengacu pada kitab-kitab *fiqh* klasik, *fiqh* modern, himpunan fatwa, keputusan pengadilan dan wawancara dengan para ulama, pembentukan KHI juga tidak dapat dilepaskan dari pengaruh Hukum Barat Sekuler. Hukum Perdata (*Burgelijk Wetboek* yang diterjemahkan menjadi KUH Perdata), Acara Perdata (*Reglemen* Indonesia yang Diperbarui) warisan Belanda, dan hukum-hukum lain, berdasarkan asas konkordansi, tidak dapat dinafikan memberikan pengaruh tersendiri dalam proses penyusunan KHI. Ini salah satunya tercermin

dalam ketentuan pencatatan, baik dalam perkawinan, kewarisan, perwakafan, wasiat, dan sebagainya.<sup>120</sup>

Langkah kompromistik berbagai konsep dari kitab-kitab fiqh berbagai mazhab, berbagai putusan hakim yang telah dibukukan sebagai yurisprudensi, dan wawancara, serta pemberdayaan kitab-kitab fiqh secara simultan, dianggap oleh Ahmad Rofiq sebagai kekhasan *fiqh Indonesia* dalam wujud Kompilasi Hukum Islam. Ini dikarenakan praktik perumusan kompilasi tersebut bukan saja menggunakan *ijtihad tarjihi*, namun sekaligus menggunakan *ijtihad manhaji tatbiqi*. Artinya, selain mengacu pada produk pemikiran para *fuqaha*, juga menggunakan metodologi *ijtihad* para perumusny.<sup>121</sup>

Dari pemaparan ini, maka satu karakter hukum Islam yang tidak dapat ditinggalkan dalam Kompilasi Hukum Islam adalah penyerapannya pada aspek-aspek lokalitas sehingga mempengaruhi kesadaran hukum masyarakat. Sunarti Hartono (1991) dalam hal ini mengatakan bahwa<sup>122</sup>:

- a. Ada daerah-daerah yang banyak menyerap unsur agama Islam ke dalam hukum adatnya (seperti Aceh, Banten, Sulawesi Selatan, Lombok dan lain-lain).
- b. Ada juga yang lebih banyak mempertahankan sifat keasliannya (seperti Nias dan Mentawai).
- c. Ada yang mempertahankan sifat agama Hindunya seperti Jawa Tengah dan Bali.

---

<sup>120</sup> *Ibid.*, hlm. 137.

<sup>121</sup> *Ibid.*, hlm. 138.

<sup>122</sup> Sirajuddin M., *Op.Cit.*, hlm. 43-44.

Penceramatan yang jeli diberikan oleh Amir Syarifuddin tentang cara-cara pembaruan hukum Islam di Indonesia. *Pertama*, kebijakan administratif seperti pencatatan perkawinan dan sertifikasi dalam bidang wakaf. Kebijakan ini sebagai usaha untuk menjembatani fiqh yang tidak akan berubah dengan tuntutan masyarakat. *Kedua*, aturan tambahan yang ditempuh dengan tanpa mengurangi dan mengubah materi *fiqh* yang sudah ada. Dalam hal ini pertimbangan sosiologis lebih kuat. Hal ini terjadi pada kasus ahli waris pengganti dan wasiat wajiabah. *Ketiga*, menempuh cara talfiq, dengan meramu beberapa pemikiran hasil ijtihad dalam suatu masalah tertentu sehingga terlihat sebagai satu bentuk yang baru. Meskipun kitab-kitab *fiqh* penyusun KHI mayoritas syafi'iyah, tetapi dipandang tidak memiliki implikasi apapun karena bagaimanapun kepastian hukum tetap dibutuhkan. Pendekatan ketiga ini yang paling mudah untuk menuju pada unifikasi dan kodifikasi hukum. *Keempat*, reinterpretasi dan reformulasi, yaitu dengan mengkaji ulang dalil dan bagian-bagian *fiqh* yang tidak aktual lagi dalam situasi dan kondisi tertentu, untuk kemudian disusun penafsiran dan formulasi baru.<sup>123</sup>

Rahmat Djatniko dengan panjang lebar juga mengomentari bagaimana sebenarnya pembaruan hukum Islam di Indonesia sebagaimana dikutip oleh Ahmad Rofiq berikut ini:

“Penerapan konsepsi hukum Islam dalam perundang-undangan Indonesia, walaupun masih sebagian kecil telah berkembang dengan penerapannya yang menjawab tantangan dan kebutuhan masyarakat untuk menuju tujuan Hukum Islam, seperti dalam hal monogami, masalah batas umur boleh kawin, masalah jatuhnya talak di hadapan sidang pengadilan, masalah harta bersama, masalah *nadzir*, saksi pada perwakafan tanah milik, dan

---

<sup>123</sup> Ahmad Rofiq, *Op.Cit.*, hlm. 126-128.

masalah ikrar perwakafan harus tertulis. Kesemuanya itu (baik penerapan hukum dalam kehidupan masyarakat, dalam Pengadilan Agama, maupun dalam perundang-undangan) mengandung masalah ijthadiyah yang diselesaikan dengan ijthad ulama Indonesia dengan menggunakan metode-metode *al-istislah*, *al-istihsan*, *al-'urf*, dan lain-lain metode *istidlal* dengan tujuan *jalb al-masalih wa dar' al-mafasid*.”

Dengan demikian, sebagai produk hukum, secara *the ideal law* kehadiran KHI merupakan rangkaian sejarah hukum nasional yang dapat mengungkap ragam makna kehidupan masyarakat Islam Indonesia, terutama tentang (1) adanya norma hukum yang hidup dan ikut serta bahkan mengatur interaksi sosial, (2) aktualnya dimensi normatif akibat terjadinya eksplanasi fungsional ajaran Islam yang mendorong terpenuhinya tuntutan kebutuhan hukum, (3) responsi struktural yang dini melahirkan rangsangan KHI, dan (4) alim ulama Indonesia mengantisipasi ketiga hal di atas dengan kesepakatan bahwa KHI adalah rumusan tertulis hukum Islam yang hidup seiring dengan kondisi hukum dan masyarakat Indonesia.<sup>124</sup>

Hampir selaras dalam koridor tersebut, Muhammad Daud Ali memandang ada dua jenis hukum Islam yang berlaku di Indonesia, yakni secara *formal yuridis*, dan secara *normatif*. Hukum Islam yang berlaku secara formal yuridis adalah sebagian hukum Islam yang mengatur hubungan manusia dengan manusia lain yang disebut dengan istilah *mu'amalah*. Bagian hukum ini menjadi positif berdasarkan atau karena ditunjuk oleh peraturan perundang-undangan. Sementara itu, hukum Islam yang berlaku secara *normatif* adalah (bagian) hukum Islam yang hanya mempunyai sanksi kemasyarakatan. Pelaksanaannya

---

<sup>124</sup> Abdul Gani Abdullah, *Pengantar Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, *Op.Cit.*, hlm.61-62.

sangat tergantung pada kuat-lemahnya kesadaran masyarakat muslim terhadap norma-norma hukum Islam itu sendiri seperti ibadah shalat, zakat, haji yang masuk dalam kategori ibadah murni.<sup>125</sup>

Jika demikian halnya maka hukum Islam sebenarnya bertengger pada dua sifatnya, yaitu di satu sisi *ijabi* dan *salbi* pada sisi yang lain. *Ijabi* mengingatkan umat muslim bahwa hukum Islam bertujuan mendatangkan, menciptakan, dan memelihara kemaslahatan bagi manusia. Sementara itu sisi *salbi* hukum Islam bertujuan untuk menghindari kemudharatan dan kerusakan.<sup>126</sup>

Dari segi metodologis KHI meracik kembali produk *man made law* (karena dibuat oleh manusia) disamping pemenuhan tuntutan horizontal bagi interaksi umat Islam dengan butir-butir normatif *the ideal law* karena merupakan pengejawantahan kebutuhan transendental. Karenanya, lahirnya rumusan hukum seperti yang terlihat dalam KHI perlu dipandang sebagai sebuah wajah kulminasi organisme hukum Islam di bidangnya.<sup>127</sup>

Dengan demikian, dari pemaparan di atas dapat ditarik garis besar bahwa hukum Islam yang tercermin dalam Kompilasi Hukum Islam memiliki dua karakter yang tidak dapat dilepaskan; yaitu karakter dari sisi transendentalnya dan karakter dari sisi sosiologisnya. Hanya saja, KHI telah menjadi instrumen bagi tangan negara sehingga ia juga bernilai kepastian dalam pengertian hukum.

---

<sup>125</sup> Ridwan, *Op.Cit.*, hlm. 86.

<sup>126</sup> Sirajuddin M., *Op.Cit.*, hlm. 43.

<sup>127</sup> Abdul Gani Abdullah, *Op.Cit.*, hlm. 67.



**BAB IV**  
**ANALISIS KOMPILASI HUKUM ISLAM**  
**DALAM PERSPEKTIF TEORI POSKOLONIAL**

*“...‘representation’ is constitutive of the hegemonic relation. The elimination of all representation is the illusion accompanying the notion of a ‘total’ emancipation. But, in so far as the universality of the community is achievable only through the mediation of a particularity, the relation of representation becomes constitutive.”*

**Ernesto Laclau**, *Identity and Hegemony*<sup>1</sup>

**A. Penemuan Kuasa Dalam Kompilasi Hukum Islam**

Kompilasi Hukum Islam telah tampil sebagai salah satu cermin hukum Islam di Indonesia dengan dorongan otoritas negara. Kehadiran ini tentu membawa implikasi panjang karena merepresentasikan cita rasa negara dalam memandang hukum Islam. Apalagi secara historis relasi Islam dan negara tak lekang dari cerita antagonistik dan dipenuhi perasaan curiga termasuk dalam permasalahan hukum.

Di sisi lain, dorongan yang begitu kuat memang datang dari sekelompok umat Islam, bahkan hingga saat ini, untuk mengangkat “sistem Islam” sebagai faktor dominan dalam membentuk dan mengembangkan sistem sosial, ekonomi, politik dan hukum berdasarkan Pancasila, atau bahkan sebagai satu-satunya faktor yang mengisi dan mewarnai ideologi Pancasila.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Ernesto Laclau, “Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics”, dalam Judith Butler, Ernesto Laclau dan Slavoj Zizek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, London: Biddles Ltd, 2000, hlm. 57.

<sup>2</sup> Abdul Ghofur, *Demokratisasi dan Prospek Hukum Islam di Indonesia: Studi atas Pemikiran Gus Dur*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar-Walisongo Press, 2002, hlm. 175. Mengenai pemberlakuan hukum Islam ini, di kalangan umat Islam sendiri terdapat dua corak pandangan yang berbeda. Pertama adalah kelompok yang lebih menekankan pada pendekatan normatif (formalisme) dan kedua, kelompok yang menekankan pada pendekatan kultural (budaya). Pada kelompok pertama, terdapat kecenderungan untuk memaksakan pemberlakuan hukum Islam agar

Dari kerangka semacam inilah paling tidak terdapat dua perspektif yang dapat dikemukakan untuk melihat kehadiran KHI, yakni melalui perspektif umat Islam dan perspektif negara. Dari perspektif umat Islam, selain secara praktis KHI merupakan “hadiah istimewa” untuk menengahi perbedaan putusan hakim di Pengadilan Agama, ia meneguhkan posisi Indonesia sebagai negara yang tidak sekuler sebagaimana ulasan pidato Munawir Sjadzali tentang posisi Departemen Agama.<sup>3</sup>

Dengan meminjam analisa Yudi Latif, secara kepentingan KHI merupakan satu oposisi terhadap proyek “*polity expansion secularization*” yang dilancarkan baik sejak zaman kolonial maupun di masa pemerintahan Indonesia pasca kemerdekaan. Perlawanan ini telah dilakukan sejak dulu dan hampir pasti merepotkan karena setiap intervensi negara dalam regulasi keagamaan tidak selalu diterima secara sukarela.<sup>4</sup>

Menurut Yudi, setidaknya hal tersebut didasarkan pada dua faktor utama. *Pertama*, syariat sendiri bukanlah sesuatu yang statis, melainkan dinamis dan

---

“disahkan” oleh negara sehingga dijalani oleh umat Islam, maupun oleh umat yang lain. Sementara itu pandangan yang kedua menganggap formalisme penerapan hukum Islam tidak terlalu signifikan dibandingkan bagaimana caranya agar nilai-nilai hukum Islam dapat membumi ke masyarakat. Pendekatan yang kedua ini tidak mengupayakan hukum Islam secara formal, tetapi substansial. Amir Mu'allim dan Yusdani, *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer*, Yogyakarta: UII Press, 2004, hlm. 173-174.

<sup>3</sup> Lihat pada bab 3, hlm. 88-89.

<sup>4</sup> Beberapa tipe mengenai sekularisasi dilukiskan oleh Smith (1970: 119) sebagaimana dikutip oleh Yudi Latif. “*Polity-separation secularization* memutuskan ikatan antara agama dan *polity*; *polity-dominance secularization* menciptakan ikatan-ikatan institusional baru untuk dapat mengontrol agama; *polity-expansion secularization* menyiratkan pertumbuhan *polity* dengan kerugian agama dalam mengatur masyarakat; *polity dominance* beranjak melampaui hal itu untuk menolak agama sebagai area yang otonom. *Polity transvaluation* mengandung sekularisasi budaya politik dalam proses gradual dimana faktor-faktor non-koersif dan non-pemerintah berperan penting dan krusial; *polity-dominance* melibatkan serangan pemerintah secara terbuka terhadap basis agama dari budaya secara umum dan pemaksaan ideologi sekular terhadap budaya politik. Yudi Latif, *Dialektika Islam: Tafsir Sosiologis atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia*, Yogyakarta: Jalasutra, 2007, hlm. 35-41.

dapat disesuaikan dengan perubahan sosial. Syari'at hanya tercipta secara embrional pada masa Rasulullah SAW yang selanjutnya dielaborasi secara terus-menerus sepanjang zaman, dan proses elaborasi ini berlangsung tanpa dukungan “struktur kependetaan” yang terorganisasi atau suatu sumber otoritas doktrinal yang terpusat. Kedua, dalam kebanyakan kasus, “*polity-expansion secularization*” dapat dipaksakan secara luas oleh elit-elit kuasa pembaharu (*modernizers*); dan keputusan yang diambil tidak perlu mengacu pada rakyat guna mendapatkan dukungan. Tetapi karena diarahkan secara paksa, *polity expansion* ini mengandung benih-benih perlawanan laten. Contoh perlawanan itu adalah protes umat Islam terhadap pemerintah Orde Baru agar segera mensahkan UU PA tahun 1989 yang secara signifikan mengangkat wibawa institusional dan legal peradilan Islam yang kemudian membuka peluang lebar terbentuknya Kompilasi Hukum Islam.<sup>5</sup>

Sementara itu dari perspektif negara, KHI merupakan regulasi yang menampakkan sisi akomodatif sebagaimana studi yang pernah dilakukan oleh Bachtiar Effendi. Ini didasarkan pada asumsi bahwa pemerintah di masa itu sedang giat-giatnya memikat kekuatan muslim sebagai mayoritas karena loyalitas militer tampak mulai melemah. Langkah ini dilakukan karena masih bersedianya Soeharto untuk dicalonkan kembali pada pemilu tahun 1993 yang secara praktis membutuhkan dukungan politis.<sup>6</sup>

Dalam kondisi yang mulai “melemah” inilah pemerintah mengambil langkah akomodasinya terhadap kekuatan Islam mayoritas. Langkah ini, meminjam

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, hlm. 51-52.

<sup>6</sup> Bachtiar Effendi, “Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia, diunduh dari [www.simulacra76.multiply.com](http://www.simulacra76.multiply.com) tanggal 3 Januari 2009.

analisa Michel Foucault, mencerminkan sebuah bentuk “seni memerintah” (*art of government*) yang dielaborasi sebagai berikut<sup>7</sup>:

“pemerintah sebagai sebuah aktivitas atau praktik... pemerintahan sebagai cara untuk mengetahui dan apa yang membungkus aktivitas, dan cara pelaksanaannya. Dengan demikian, rasionalitas pemerintahan akan berarti cara atau sistem pemikiran tentang hakikat praktik pemerintahan (siapa yang bisa memerintah; apakah yang dimaksud memerintah; apa atau siapa yang diperintah), kemampuan untuk membuat bentuk aktivitas semacam itu sebagai hal yang bisa dipertimbangkan, dan bisa dipraktikkan, baik oleh para praktisinya maupun oleh mereka yang menjadi sasaran praktiknya.”

Berdirinya ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia) pada tanggal 7 Desember 1990 dianggap sebagai awal fase “bulan madu” (*honeymoon period*) antara kekuatan politik Islam dan pemerintah Orde Baru. Ini terbukti Baharuddin Jusuf Habibie, yang menjadi ketua umumnya, merupakan orang dekat Soeharto yang saat tuntutan reformasi datang pada 1998 dia menggantikan posisinya sebagai Presiden. Sejak tahun 1990-an ini Islam telah menjadi kekuatan yang *insider* di dalam pusat kekuasaan, berbeda dengan era 1980-an. Bahkan ketika Soeharto terpilih kembali sebagai orang nomor satu di negeri ini untuk masa jabatan 1993-1998, hampir 88 persen jabatan menteri diberikan kepada elit-elit muslim sehingga Adam Schwarz menyebutnya sebagai kabinet “ijo royo-royo”.<sup>8</sup>

Hasil dari politik akomodasi pemerintah Orde Baru, secara lebih luas dideskripsikan oleh Bachtiar Effendi meliputi empat akomodasi; (1) akomodasi struktural, (2) akomodasi legislatif, (3) akomodasi infrastrukural, dan (4) akomodasi kultural. Khusus mengenai akomodasi legislatif, yang terkait dengan

---

<sup>7</sup> Simon Philpott, *Rethinking Indonesia: Postcolonial Theory, Authoritarianism and Identity*, (terj.) Nuruddin Ali dan Uzair Fauzan, “Meruntuhkan Indonesia: Politik Poskolonial dan Otoritarianisme”, Yogyakarta: LKiS, 2000, hlm. 61.

<sup>8</sup> Anas Saidi (ed.), *Menekuk Agama, Membangun Tahta: Kebijakan Agama Orde Baru*, Depok: Desantara, 2004, hlm. 104-105.

kebijakan pemerintah, Bachtiar mencatat ada lima hasil penting: 1) Disahkannya Undang-undang Pendidikan Nasional (UUPN) tahun 1989, 2) diberlakukannya Undang-undang Peradilan Agama tahun 1989 dan Kompilasi Hukum Islam tahun 1991, 3) diubahnya keputusan pelarangan jilbab pada tahun 1991, 4) dikeluarkannya keputusan bersama tingkat menteri berkenaan dengan Badan Amil Zakat, Infaq, dan Shadaqah (Bazis) tahun 1991, dan 5) dihapuskannya Sumbangan Dermawan Sosial Berhadiah (SDSB) tahun 1993.<sup>9</sup>

Namun yang sejak dulu diwaspadai, ternyata akomodasi pemerintah melalui KHI ini dapat dikatakan setengah hati. Kekuatan Inpres yang lemah dibandingkan Keputusan Presiden apalagi Undang-undang membuktikan hal tersebut. Para pengamat sendiri memang bersilang pendapat mengenai status hukum KHI ini. Pertama, ada yang menyebut KHI sebagai hukum yang tidak tertulis karena Inpres tidak termasuk dalam tata urutan perundang-undangan yang ditetapkan TAP MPRS No. XX/MPRS/1966 *juncto* TAP MPR No. V/MPR/1973.<sup>10</sup> Kedua, Inpres dipandang memiliki landasan hukum yang kuat karena sesuai dengan pasal 4 ayat (1) UUD 1945 bahwa “Presiden RI memegang kekuasaan pemerintahan menurut UUD.” Terlebih keberadaan KHI dalam tata hukum Indonesia ditopang oleh 3 UU yang merupakan pilar berlakunya hukum Islam di Indonesia, yakni UU No. 14 Tahun 1970 tentang ketentuan-ketentuan pokok kekuasaan kehakiman, UU No. 1

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, hln. 105-106.

<sup>10</sup> Menurut TAP MPR nomor XX/MPRS/1966 secara hierarki peraturan perundang-undangan meliputi; (1) UUD 1945, (2) Ketetapan MPR, (3) Undang-undang/Perpu, (4) Peraturan Pemerintah, (5) Keputusan Presiden, dan (6) Peraturan yang lain. Pada tahun 2000, ketentuan ini dirubah melalui TAP MPR No.III/MPR/2000 dan di tahun 2004 keluar UU No. 10 tahun 2004 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan. Sirajuddin M., *Legislasi Hukum Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar-STAIN Bengkulu, 2008, hlm. 96-97.

Tahun 1974 tentang Perkawinan, dan UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama.<sup>11</sup>

Akan tetapi, terlepas dari polemik mengenai kekuatan Inpres, secara substansial KHI merupakan satu teks kompendium yang dibentuk oleh negara. Selain itu perlu ditegaskan pula bahwa negara hukum Indonesia menganut aliran positivisme yuridis.<sup>12</sup> Aliran ini menyatakan bahwa yang dapat diterima sebagai hukum hanyalah yang telah ditentukan secara positif oleh negara. Hukum hanya berlaku karena hukum itu mendapatkan bentuk positifnya dari suatu instansi yang berwenang (negara).<sup>13</sup> Karena itulah wajah KHI dapat dikatakan sebagai wajah hukum Islam dalam hukum nasional meskipun dengan status hukum yang lemah karena berbuah dari politik akomodasi pemerintah untuk menjadikannya sebagai alat rekayasa sosial.

Karena logika hukum sebagai alat negara ini, maka konklusi yang diberikan oleh Marzuki Wahid dan Rumadi<sup>14</sup> mengenai KHI meliputi empat hal. *Pertama*, bahwa hukum Islam –dengan wujud KHI- dalam tata hukum Indonesia diakui sebagai hukum positif. KHI merupakan cerminan dari perbenturan antara

---

<sup>11</sup> KHI bisa dikatakan sebagai pelaksanaan dari UU No. 7 Tahun 1989. Ia merupakan hukum materiil yang disusun karena dibutuhkan untuk melaksanakan UU tersebut. Presiden sebagai mandataris dalam melaksanakan UU memandang perlu adanya KHI itu, maka lahirlah Inpres No. 1 tahun 1991. Baca Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, Yogyakarta: LKiS, 2001, hlm. 166-168.

<sup>12</sup> Di dalam tradisi filsafat positivis, terdapat tiga prinsip dasar pengetahuan ilmiah. *Pertama*, bahwa ilmu pengetahuan hanya mengenal fenomena dan tidak pernah mengenal hakekat-hakekatnya. Hakekat hukum adalah masalah jurisprudensi, bukan ilmu pengetahuan. *Kedua*, setiap ide ilmiah menuntut acuan empiris yang konkrit. Suatu ilmu pengetahuan hanya dapat mengatur pengalaman, dan tidak mempunyai cara untuk mengadakan pendekatan terhadap ilmu pengetahuan yang non empiris. *Ketiga*, pertimbangan atau keputusan nilai tidak dapat ditemukan dalam dunia empiris dan dengan alasan tersebut dia tidak mempunyai arti kognitif dalam ilmu pengetahuan. Mulyana W. Kusumah dan Paul S. Baut, *Hukum, Politik dan Perubahan Sosial*, Jakarta: YLBHI, 1988, hlm. 34-35.

<sup>13</sup> Marzuki Wahid dan Rumadi, *Op. Cit.*, hlm. 2.

<sup>14</sup> *Ibid.*, hlm. 213-220.

kepentingan implementasi (*'amaliyyah*) hukum agama (Islam) dengan kehendak-kehendak sosial politik dan hukum negara. *Kedua*, paling tidak ada empat karakter politik hukum Islam Indonesia, yaitu semi responsif dari strategi pembangunan hukum; otonom, reduksionistik dan konservatif dari perspektif materi hukum; berkarakter fakultatif dari perspektif implementasi hukum; dan berkarakter regulatif dan legitimatif dari perspektif fungsi hukum.

*Ketiga*, karakter-karakter politik hukum Islam merupakan bentuk implikatif dari pengaruh politik hukum Orde Baru. Ada lima politik hukum Orde Baru yang secara dominan mempengaruhi dan membentuk spesifikasi karakter politik tersebut, (1) cita hukum Pancasila, (2) visi pembangunanisme, (3) dominasi negara atas masyarakat, (4) wawasan pembangunan nasional, yaitu Wawasan Nusantara, Wawasan Kebangsaan dan Wawasan Bhinneka Tunggal Ika, dan (5) politik kodifikasi dan unifikasi. *Keempat*, berkenaan dengan konfigurasi politik hukum Islam tersebut, sebagai konsekuensi dari bangunannya yang sekarang, maka hukum Islam di Indonesia tepat disebut sebagai "*fiqh Islam berwawasan Pancasila*". Hal ini karena secara substansial KHI dapat disebut sebagai *fiqh*, akan tetapi pembahasan, struktur, logika dan kehendak-kehendak sosial-hukumnya sangat dipengaruhi oleh, bahkan mengikuti wawasan Pancasila baik sebagai ideologi negara maupun pandangan hidup bangsa (*way of life*). Akhirnya, hukum Islam dalam hal ini bergeser dari otoritas hukum agama (*divine law*) menjadi otoritas hukum negara (*state law*).

Dengan demikian, penulis berasumsi bahwa KHI secara tidak langsung memang meneguhkan format negara Indonesia yang tidak sekuler maupun

teokratis. Regulasi KHI dapat disebut sebagai upaya mengondisikan “nalar terbentuk” (*‘aql al-mukawwan*) untuk menciptakan “sistem pengetahuan” (*nidzam al-ma’rifi*) yang sesuai dengan format bernegara itu.<sup>15</sup> Karena itulah Yudi Latif kemudian mengambil konklusi bahwa bangsa Indonesia hingga saat ini sulit mengalami islamisasi secara total maupun sekularisasi secara total pula.<sup>16</sup>

Potret semacam ini mencerminkan kegagalan negara pascakolonial untuk “menasionalisasi” identitas selain identitas keindonesiaan di bawah bendera Pancasila. Peleburan identitas Islam atau muslim ke dalam identitas Indonesia yang plural menjadi sesuatu yang teramat sulit karena didasari pada keinginan kuat untuk menjadikan Islam sebagai entitas dominan dalam membangun Indonesia karena upaya Islamisasi negara bangsa mengalami kegagalan dengan ditolakannya Piagam Jakarta. Tampaknya pengebirian lokalitas, etnisitas dan eksistensi primordial muslim tidak pernah diterima oleh sebagian kalangan muslim karena secara tidak langsung menempatkan hukum-hukum Islam sebagai bagian subordinat dari tradisi hukum lain yang berlaku di Indonesia.

Kegagalan serupa setidaknya juga pernah dialami oleh pemerintah kolonial Belanda ketika mencoba melakukan “politik asosiasi” –sebagaimana yang disebut oleh Hurgronje- dalam melebur identitas Indonesia ke dalam Identitas kolonial. Pemegangan secara teguh umat Islam Indonesia terhadap formalismenya pada akhirnya melunturkan proses homogenisasi masyarakat menuju kebudayaan tunggal *Pax Neerlandica*. Kegagalan homogenisasi ini kemudian disadari secara

---

<sup>15</sup> Lihat Muhammad Abed al-Jabiri, *Takwin al-‘Aql al-Arabi*, (terj.) Imam Khoiri, “Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius”, Yogyakarta: Ircisod, 2003, hlm. 63.

<sup>16</sup> Baca Yudi Latif, *Op. Cit.*



penuh oleh kolonial Belanda sehingga Islam dengan hukum-hukumnya akhirnya diberikan tempat meskipun dalam ruang yang sempit sebagaimana yang akan penulis ulas nanti.

Tampilnya KHI dalam area Pancasila membuat paras keindonesiaan terus mengalami perdebatan serius. Karena jika merunut pada apa yang diutarakan oleh Hatta, negara Pancasila seharusnya tidak melakukan intervensi terhadap pengaturan penafsiran terhadap sebuah hukum yang multiinterpretasi di internal umat tertentu. Negara, dengan pendirian Departemen Agama sekalipun, hanya boleh menerjemahkan tugasnya dalam konteks administratif; fasilitas, sarana dan prasarana.

Bahkan ada sebuah kutipan pernyataan presiden Soeharto yang sebenarnya bertolak belakang dari kebijakan-kebijakan yang ditampilkan terhadap hukum Islam. Untuk lebih jelasnya akan penulis kutip di bawah ini<sup>17</sup>:

“Sebagai negara Pancasila kita tidak menganut paham sekuler, sehingga negara dan pemerintah sama sekali bersikap tidak mempedulikan perikehidupan beragama kita. Karena itu pemerintah tidak menempatkan usaha dan bagi pembinaan dan pengembangan kehidupan beragama sebagai masalah masyarakat dan umat beragama semata-mata. Di lain pihak, negara kita juga bukan Negara Agama dalam arti didasarkan pada salah satu agama. Dalam hubungan ini, maka negara tidak mengatur dan tidak ingin mencampuri urusan syari’ah dan ibadah-ibadah agama yang umumnya terbentuk dalam aliran masing-masing.”

Pernyataan “tidak ingin mencampuri urusan syari’ah” di atas perlu digarisbawahi karena memperlihatkan dalam konteks apapun, persoalan hukum Islam merupakan materi agama yang menjadi milik umat Islam sendiri yang mana negara tidak memiliki otoritas untuk mengadministrasikannya. Dengan tampilnya

---

<sup>17</sup> Jazim Hamidi dan M. Husnu Abadi, *Intervensi Negara Terhadap Agama: Studi Konvergensi atas Politik Aliran Keagamaan dan Reposisi Peradilan Agama di Indonesia*, Yogyakarta: UII Press, 2001, hlm. 13.

KHI maka sebenarnya dapat dipahami pemerintah telah melakukan inkonsistensi dalam pengambilan kebijakan karena mengadministrasi hukum Islam. Dalam koridor ini pula, permainan kuasa menjadi semakin kentara.

## **B. Kritik Kolonial atas Kompilasi Hukum Islam**

### **1. KHI sebagai Imajinasi Mayoritas**

#### **a. Mewarisi Kolonialisme**

Kode-kode regulatoris merupakan sarana paling mudah untuk mendapatkan pengakuan eksistensi individual. Jika demikian halnya, Kompilasi Hukum Islam telah membuktikan diri sebagai bagian dari eksistensi kehidupan muslim di Indonesia bersama hukum-hukum mereka. Pada item sebelumnya telah diungkapkan KHI sebagai salah satu produk akomodasi pemerintah Orde Baru yang memungkinkan umat Islam tetap loyal terhadap pemerintah.

Kebijakan akomodatif tersebut didapati pula dalam kebijakan kolonial yang mencoba mengambil hati umat Islam dengan tetap mengakui hukum Islam, terutama dalam hukum keluarga.<sup>18</sup> Ini dilakukan karena begitu kuatnya formalisme keislaman yang dipegang oleh umat Islam sehingga cara akomodasi ini dilakukan. Namun pengakuan ini sebenarnya tidak lebih sebagai manipulasi kebijakan kolonial. Edward Said melalui

---

<sup>18</sup> Regulasi-regulasi Belanda di Indonesia ketika era kolonial, dengan pembagian-pembagian kelas, pelaksanaan hukum perkawinan, pelarangan pernikahan campuran, dan seterusnya adalah bentuk ekspresi perbedaan antara Belanda dan Indonesia dalam bentuk hukum. Simon Philpott, *Op. Cit.*, hlm. 67. Pemerintah kolonial Belanda pernah pula berusaha untuk melakukan politik asiosiasi dengan memanfaatkan adat, tetapi mengalami kegagalan. Apalagi sejak awal politik ini telah disadari akan mematahkan pan Islam. Politik asiosiasi sendiri bertujuan untuk mempererat ikatan antara negeri jajahan dengan negara penjajahnya melalui kebudayaan, dimana lapangan pendidikan menjadi garapan utamanya. Politik ini menjalar kepada aspek hukum dengan menawarkan unifikasi, yaitu kesatuan hukum bagi seluruh penduduk, apapun asalnya. Lihat H. Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, Jakarta: LP3ES, 1986, hlm. 39-40.

*Orientalisme*-nya melihat bahwa meskipun Hurgronje, sang penasihat Hindia Belanda yang populer itu, memperkenankan “hukum Islam” untuk diakui, tetapi ia digunakan sebagai penguat perbedaan antara Timur dan Barat.<sup>19</sup>

Hurgronje sengaja mempertahankan keberadaan hukum Islam untuk langkah-langkah praktis karena menyadari tidak mungkin melepaskan aspek hukum dalam kehidupan umat Islam. Karena itu dengan amat cerdas ia menulis<sup>20</sup>:

“... hukum (Islam), yang pada prakteknya terpaksa memberikan konsesi yang makin lama makin besar kepada praktik dan adat kebiasaan masyarakat serta kemauan sewenang-wenang dari penguasa, bagaimanapun juga masih memberikan pengaruh yang besar atas kehidupan intelektual kaum muslimin. Oleh karenanya ia tetap, dan bagi kita juga masih tetap, merupakan objek kajian yang penting, bukan hanya karena alasan-alasan abstrak yang berkaitan dengan sejarah hukum, peradaban dan agama, melainkan juga untuk tujuan-tujuan praktis. Semakin akrab hubungan antara Eropa dengan Timur Islam, semakin erat negara-negara Islam berada dalam kekuasaan Eropa, semakin penting pula bagi kita orang-orang Eropa untuk mengenal kehidupan intelektual, hukum keagamaan, dan latar belakang konseptual Islam.”

Nalar kolonial ini dalam sejarahnya cukup ampuh diterapkan pemerintah Belanda untuk tetap menjaga perbedaan Timur dan Barat, antara Belanda dan Indonesia yang mayoritas muslim.<sup>21</sup> Kebijakan paling kontradiktif kolonial Belanda pernah terlihat dalam kepengurusan

---

<sup>19</sup> Edward Said, *Orientalism*, (terj.) Asep Hikmat, “Orientalisme”, Bandung: Pustaka, 2001, hlm. 335.

<sup>20</sup> Penggalan ini dikutip Said dari karya Eduard Sachau, *Muhammedanisches Recht* tahun 1899. *Ibid.*

<sup>21</sup> Sebuah studi dari Mason C. Hoadley memberikan gambaran bagaimana pemerintah kolonial Belanda, dengan mengambil paradigma Huntington tentang benturan Barat dan Timur, mengonfrontasikan hukum Belanda dengan Hukum Jawa yang sedang berproses menjadi Islam. Untuk studi ini baca Mason C. Hoadley, *Islam dalam Tradisi Hukum Jawa dan Hukum Kolonial*, Yogyakarta: Graha Ilmu, 2009.

perkawinan bagi orang Jawa-Islam yang dibebani oleh dua hukum, yaitu hukum Islam itu sendiri dan efek sipil berupa pencatatan<sup>22</sup> dan bahkan tarif pengadilan serta penghulu yang pada tahun 1843 dikeluarkan untuk daerah Rembang dan Blora.

Peraturan ini merupakan tindak lanjut dari peraturan pertama tentang Pengadilan Agama di Jawa yang dikeluarkan pada tahun 1835 dengan Bt. 7 Desember 1835 (stb. 1835 no. 58), yang menetapkan bahwa<sup>23</sup>:

“Kalau di antara orang Jawa timbul perkara tentang perkawinan, pembagian warisan dan lain sebagainya, yang harus diputuskan menurut undang-undang Islam, maka para penghulu/ulama/kiai harus memberikan keputusan hukum; tetapi efek sipil, yaitu pelaksanaan atau pembayaran yang harus timbul dari keputusan itu, harus diajukan kepada pengadilan biasa, supaya dilaksanakan menurut keputusan, yang sudah diambil dan untuk menjamin pelaksanaannya.”

Ketika dicermati, pada tingkat tertentu peraturan ini memberikan perlindungan kepada perempuan melalui aspek “pencatatan”. Namun di sisi lain, sebenarnya kolonial telah memasukkan hukum “adat” dalam kebijakan untuk umat Islam. Bagi Hurgronje, pencatatan ini merupakan kekurangan hukum Islam sehingga perlu diregulasikan agar langkah perlindungan terhadap perempuan dapat dicapai. Dengan begitu maka perkawinan dan perceraian sebenarnya ibarat kontrak biasa sebagaimana dalam tradisi hukum sipil, meskipun diniatkan untuk menyesuaikan terhadap syari’at Islam.

---

<sup>22</sup> Pencatatan ini dipraktikkan hingga saat ini. Ini pula yang dalam kajian poskolonialisme disebut sebagai proses mimikri, yaitu meniru warisan kolonial dengan mempertahankan sesuatu yang dianggap *indigenous* atau asli.

<sup>23</sup> Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, Jakarta: PT Bulan Bintang, 1984, hlm. 217.

Pencatatan, bagi kolonial, juga berfungsi untuk membebaskan perempuan dari kungkungan poligami. Karena di dalam hukum Islam ditafsirkan membolehkan poligami, maka dengan serta merta ini dianggap pula sebagai perlindungan bagi perempuan agar tidak terlalu mudah dipoligami. Tetapi oleh kolonial Belanda aturan mengenai poligami tetaplah diperlukan dengan sama sekali tidak dihapus. Mempertahankan poligami di sini berarti pemerintah kolonial tetap ingin mempertahankan sesuatu yang berbeda atau “kelainan” (*otherness*) dari masyarakat pribumi, dan terutama umat Islam.<sup>24</sup>

“Kelainan” itu terdapat pula pada dua hal yang lain. Pertama adalah “kelainan” bahwa umat Islam terbelakang karena di dalam Nasrani yang umumnya dianut oleh bangsa Barat tidak dikenal adanya poligami. Kedua, poligami jelas mensubordinasikan kaum perempuan sehingga bisa dijelaskan bahwa umat Islam di Indonesia sangat tidak menghargai perempuan dan menganggap mereka sebagai *konco wingking*; sebuah pandangan yang memang lekat hingga saat ini. Masyarakat Indonesia ditunjukkan sebagai masyarakat yang patriarkis. Karena “kelainan” itu, poligami memiliki fungsi yang strategis dalam merepresentasikan bangsa kolonial dan Barat pada umumnya. Ada sesuatu yang membedakan bangsa tertinggal dan bangsa yang lebih maju, antara kultur *colonized* dan *colonizer*. Sehingga poligami dalam hal ini lebih tampak sebagai *feasibility*; sesuatu yang diakal-akali, daripada sekadar *desirability*, yakni

---

<sup>24</sup> Lihat Ahmad Baso, *Islam Pascakolonial: Perselingkuhan Agama, Kolonialisme, dan Liberalisme*, Bandung: PT Mizan Pustaka, 2005, hlm. 289.

sebagai sesuatu yang akan dihapuskan.<sup>25</sup> Dengan begitu poligami menjadi arena kontestasi untuk memperadabkan masyarakat Timur, dalam hal ini Indonesia dan muslim.

Dengan kenyataan sejarah yang demikian, KHI yang ditujukan untuk mengatur kehidupan umat Islam di Indonesia, sebagai produk hukum, sebenarnya merepresentasikan imajinasi mayoritas umat Islam. Ia adalah pembeda dari yang minoritas karena KHI tidak mungkin muncul tanpa dorongan yang begitu kuat dari umat Islam. Apalagi sebagaimana yang pernah didefinisikan oleh Benedict Anderson, bahwa bangsa merupakan komunitas yang imajinatif. Karena ia merupakan imajinasi maka hal yang terpenting untuk mengisinya juga dengan memperebutkan diskursus yang menyelubungi imajinasi itu.

Karena itulah tidak berlebihan seandainya ada anggapan bahwa KHI merupakan pukulan telak bagi teori *receptie* yang mempengaruhi hampir kebijakan pemerintah kolonial Belanda dan memiliki pengaruh besar hingga pemerintahan Orde Baru. Islamisasi konstitusi dianggap sebagai cara untuk mengangkat citra dan wibawa hukum Islam meskipun muncul kesan umat Islam menerima ideologi Pancasila dengan setengah hati. Namun oleh beberapa kalangan, hipotesa semacam itu disangkal karena era kompetisi teori *receptie* dan hukum Islam telah berakhir. Persinggungan ini sendiri berakhir setelah diterimanya hukum Islam,

---

<sup>25</sup> *Ibid.*

hukum adat dan hukum sipil (Barat) sebagai bahan baku dalam pembangunan hukum nasional.<sup>26</sup>

Sebagaimana pihak kolonial yang tetap mengakui hukum Islam, maka umat Islam beranggapan bahwa satu-satunya identitas yang tidak bisa direbut oleh kolonial adalah Islam. Inilah mengapa para aktivis gerakan-gerakan Islam pada masa kolonial mengidentikkan dirinya dengan “cakupan identitas nasional”. Karena itu perkembangan hukum nasional mengikuti garis ini. Yakni, sisa-sisa kebebasan beragama yang diberikan oleh pemerintah kolonial Belanda. Meskipun ini sisa-sisa, tetapi bagi kalangan nasionalis, ini adalah sebuah taruhan, lahan subur, dan juga kesempatan untuk menanam investasi kultural untuk mengimajinasi “bangsa” itu.<sup>27</sup>

Hanya saja cakupan hukum Islam itu sendiri juga telah dikondisikan sesuai dengan dikotomi kolonial, yaitu hukum privat dan publik. Hukum yang bersifat publik, seperti hukum pidana, hukum dagang, dan sebagian hukum perdata, menjadi wilayah negara kolonial. Jadi, yang tersisa kemudian adalah hukum keluarga yang masih tertanam dalam ruang privat. Akan tetapi dari ruang privat inilah imajinasi tentang bangsa yang akan dibangun *pasca-kolonial* itu terjadi.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Amir Mu'allim dan Yusdani, *Op. Cit.*, hlm. 160. Apa yang kemudian disebut hukum nasional selama ini terkesan sebagai sistem hukum yang membedakan dari hukum kolonial Belanda. Sebagian yang lain menganggap hukum nasional adalah tata hukum baru yang lahir akibat dari kemerdekaan Republik Indonesia dengan Undang-undang Dasar 1945 sebagai intinya. Sirajuddin M., *Op. Cit.*, 2008, hlm. 105-106.

<sup>27</sup> Ahmad Baso, *Op. Cit.*, hlm. 301.

<sup>28</sup> *Ibid.*, hlm. 301-302.

Dengan demikian, warisan nalar kolonial ini menjadi sesuatu yang tak dapat dimungkiri. Kemunculan Kompilasi Hukum Islam, salah satunya, merupakan aspek yang tak dapat ditolak bahwa ia juga merupakan hukum “positif” dan “prosedural”, dan ia tidak lagi hanya “dipikirkan” melainkan “dipraktikkan”. Di sinilah, KHI mengambil satu imajinasi tentang kemayoritasan umat Islam sebagai pembentuk bangsa Indonesia dan merupakan nalar warisan era kolonial.<sup>29</sup>

#### **b. Hierarki Kebenaran, Menemukan Dominasi Penafsiran**

Kompilasi Hukum Islam merupakan hasil dari kerja tim perumus yang ditentukan oleh negara, dalam hal ini diwakili oleh Departemen Agama dan Mahkamah Agung Republik Indonesia. Secara garis besarnya, KHI tetap dikehendaki sesuai dengan pola-pola kebijakan pemerintah. Negara dan hukum adalah dua hal yang berbeda tetapi tidak dapat dipisahkan. Apalagi harus diakui bahwa proses-proses kodifikasi di dalam sejarah Islam, meminjam pandangan Muhammad Abed al-Jabiri tentang rekonstruksi tradisi Arab, bukanlah dielaborasi oleh individu-individu melainkan oleh negara. Sehingga tak dapat ditampik bahwa setiap kebijakan yang diambil adalah proses politik.<sup>30</sup>

Bagaimanapun pula, perlu diakui, bahwa “hukum Islam” pada mulanya merupakan hukum “pendatang” sebagaimana pula “hukum sekuler” yang diwarisi dari kolonial. Karena itulah positivisasi hukum

---

<sup>29</sup> Pelembagaan hukum Islam ke dalam institusi-institusi legal-formal, merupakan akhir dari pelembagaan Islam ke dalam urusan administrasi negara. Di sini ada transformasi *fiqh* ke dalam hukum. Dari yang fleksibel menjadi kaku dan otoritatif. *Ibid.*, hlm. 306-310.

<sup>30</sup> Muhammad Abed al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-Arabi*, *Op.Cit.*, hlm. 97.



Islam menjadi arena kontestasi yang sejak dulu telah diperdebatkan. Positivisasi merupakan jawaban untuk hukum Islam agar tetap bertahan. Sehingga untuk mencapai itu, diperlukan satu upaya agar umat Islam mampu melakukan langkah-langkah politik dan dominasi sehingga memiliki kekuatan produksi yang cukup untuk menentukan regulasi berdasarkan hukum Islam.<sup>31</sup>

Umaruddin Masdar bahkan menyebut nalar imperialisme merupakan watak yang tidak dapat ditinggalkan oleh agama apapun. Karena itulah dominasi dan hegemoni penafsiran oleh kalangan elit merupakan buntut dari hierarki kebenaran yang kemungkinan besar tercipta oleh alur sejarah. Di Indonesia, nalar imperialistik Islam tidak semata-mata karena sesuatu yang *built-in* di dalamnya secara instrumental, tetapi juga karena posisinya sebagai “pendatang” yang selalu membutuhkan legitimasi untuk kebutuhan eksistensi dan sosialisasi. Tanpa ada watak imperialisme itu, maka agama (Islam) akan mati.<sup>32</sup>

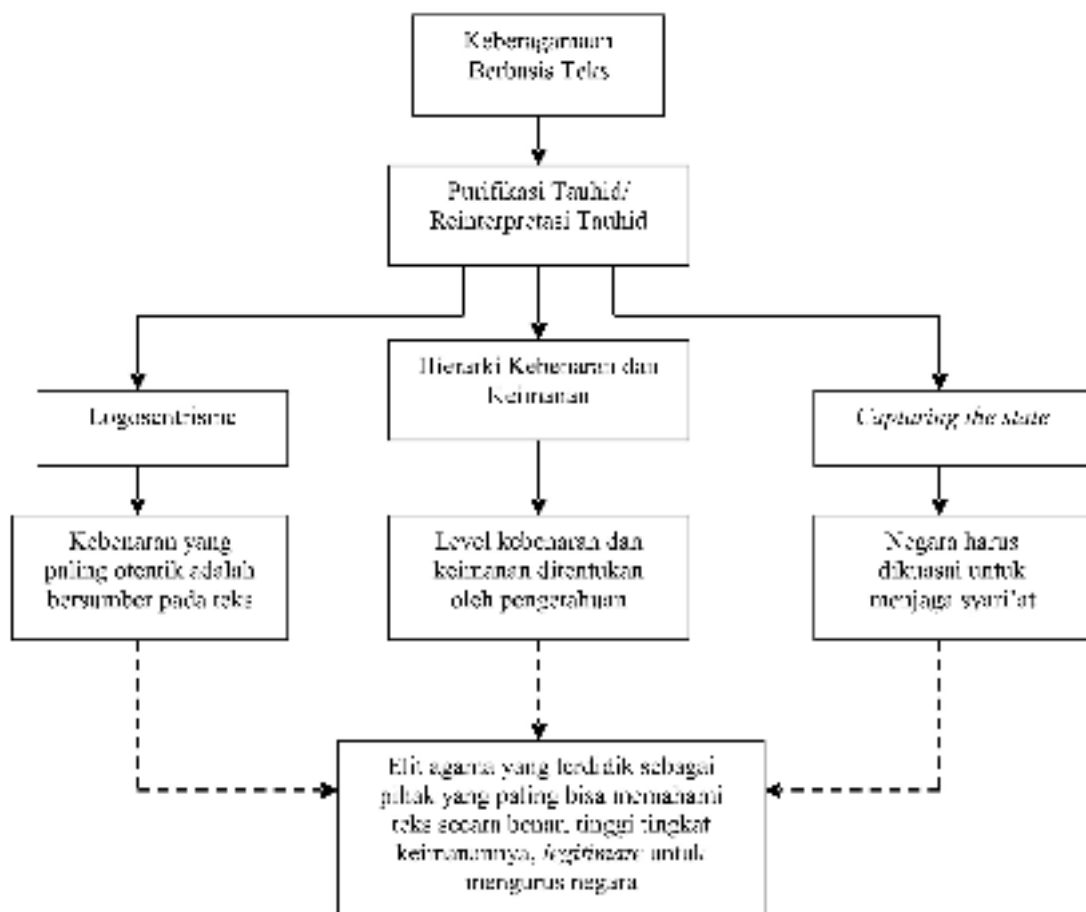
Untuk lebih jelasnya lihat tabel berikut ini<sup>33</sup>:

---

<sup>31</sup> Issa J. Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*, (terj.) Imam Khoiri, “Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab Islam”, Yogyakarta: LKiS, 2001, hlm. 196.

<sup>32</sup> Umaruddin Masdar, *Agama Kolonial: Colonial Mindset dalam Pemikiran Islam Liberal*, Yogyakarta: Klik R, 2003, hlm. 32-33.

<sup>33</sup> *Ibid.*, hlm. 79.



Kelompok elit umat Islam yang dimaksud di sini adalah kelompok-kelompok yang memiliki produksi tersebut. Kelompok inilah yang memainkan peran utama dalam melanjutkan hegemoni dan dominasi penafsiran terhadap hukum Islam untuk kemudian merumuskan KHI. Jika menggabungkan bahasa Marx –sebagai kelas elit dalam struktur masyarakat- mereka ini adalah kelompok muslim borjuis.<sup>34</sup> Kelompok

<sup>34</sup> Di era kolonial, muslim borjuis digunakan untuk penyebutan kalangan muslim yang telah mendapatkan “sentuhan” Barat, baik pendidikan, gaya hidup, atau atribut yang lain. Lihat W. F. Wertheim, *Indonesian Society in Transition, a Study of Social Change*, (terj.) Misbah Zulfa Ellizabet, “Masyarakat Indonesia dalam Transisi: Studi Perubahan Sosial”, Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 1999, hlm. 161-163. Untuk penggunaan baru mengenai istilah borjuis ini juga dipakai oleh Nur Kholik Ridwan untuk mengidentifikasi kelompok-kelompok Islam yang memiliki

muslim ini mewakili kelompok-kelompok muslim yang mendapatkan tempat akomodasi dalam struktur pemerintahan Orde Baru sehingga memiliki kuasa untuk membina wajah hukum Islam melalui hukum nasional.

Karenanya tidak salah seandainya sejarah kolonial dianggap sebagai sejarah elit. Yang memiliki kuasa adalah kelompok-kelompok yang mempunyai sarana untuk memproduksi kuasa dan pengetahuan; melalui tulisan, karya, iklan, penafsiran keagamaan dan lain sebagainya untuk menopang dominasi dan hegemoninya. Dengan demikian, wacana kolonial masuk melalui pembentukan hukum superior dan inferior. Hukum Islam superior dimiliki oleh kalangan muslim borjuis sementara yang inferior dan tidak mendapatkan tempat pengakuan adalah penafsiran-penafsiran kelompok *subaltern*. Di sinilah hierarki kebenaran itu akan menemukan tempatnya.<sup>35</sup>

Kelompok borjuis yang mendominasi produksi dan reproduksi memiliki kewenangan luas untuk menyebut diri mereka sebagai *par excellent*, dan mereka itulah yang pada gilirannya merasa paling sah menyangkal label sebagai komunitas Islam yang *civilized, enlightenment, modern* dan kategori-kategori lain, sementara kelompok lain kemudian

---

“suara” untuk memonopoli kebenaran agama. Nur Kholik Ridwan, *Agama Borjuis: Kritik Atas Nalar Islam Murni*, Jogjakarta: Arruz Media, 2004.

<sup>35</sup> Menurut Ali Harb, kebenaran di dalam wacana filsafat kontemporer saat ini tidak lagi dipahami melalui konsep esensi, korespondensi, konfidensi, afirmasi dan stabilisasi tetapi lebih dipahami, terutama sekali, melalui konsep-konsep yang berbeda, semisal produksi, reproduksi, prosedur, prioritas, tafsir, otoritas, praktik dan bahkan permainan. Baca lebih lanjut Ali Harb, *Naqd al-Haqiqah*, (terj.) Sunarwoto Dema, “Kritik Kebenaran”, Yogyakarta: LKiS, 2004, hlm. 127.

disebut sebagai *uncivilized*, *illiterated*, marginal, tradisional dan bahkan primitif.<sup>36</sup>

Adonis, nama populer penyair Arab Ali Ahmad Said, menyebut kelompok elit seperti ini sebagai pihak-pihak yang selalu menghendaki kemapanan (*ats-tsabit*). Meskipun pemikiran yang dihasilkan merupakan pemikiran individu, selama itu merepresentasikan keinginan kelompok (mayoritas), maka realisasinya akan dianggap sebagai kebenaran. Karena disadari bahwa kebenaran, pemikiran dan bahkan kebebasan menafsirkan merupakan persoalan kolektif, bukan individual.<sup>37</sup>

Mengutip al-Ghazali, Adonis mengungkapkan bahwa sebenarnya<sup>38</sup>:

“...Ahli fiqh adalah cendekiawan dalam bidang hukum politik dan cendekiawan yang mengetahui bagaimana cara menengahi antarmasyarakat ketika mereka berselisih akibat dorongan nafsu kepentingan mereka. Ahli fiqh merupakan guru penguasa dan pembimbingnya di dalam mengatur dan menata masyarakat. Jika mereka tertata dengan baik maka persoalan-persoalan duniawi mereka akan menjadi teratur. Tentunya hal itu juga berkaitan dengan agama, namun bukan dengan agama itu sendiri, melainkan melalui dunia. Sebab, dunia adalah ladang akhirat. Agama tidak akan sempurna tanpa dunia; kekuasaan dan agama merupakan dua yang kembar. Agama merupakan dasar dan penguasa merupakan penjaga. Sesuatu yang tidak memiliki dasar akan runtuh, sementara sesuatu yang tidak memiliki penjaga akan sia-sia. Kekuasaan dan aturan akan berjalan hanya dengan penguasa, dan pengaturan dalam menyelesaikan persoalan-persoalan hanya dengan fiqh.”

Dominasi “kebenaran” oleh kelompok *mainstream* umat Islam dan juga pemilik sarana produksi KHI menempatkan secara material KHI

---

<sup>36</sup> Umaruddin Masdar, *Op.Cit.*, hlm. xvi.

<sup>37</sup> Lihat Adonis, *Ats-tsabit wa al-Mutahawwil: Bahts fi al-Ibda wa al-Itba 'inda al-Arab*, (terj.) Khoiron Nahdiyyin, “Arkeologi Sejarah-Pemikiran Arab-Islam”, Jilid I, Yogyakarta: LKiS, 2007, hlm. 93.

<sup>38</sup> *Ibid.*, Jilid 2, hlm. 31.

memiliki wajah mayoritas dominan meskipun menyimpan wajah ambivalensi sebagaimana akan diurai dalam item berikutnya.

## **2. KHI sebagai *fiqh* Indonesia?: Problem Hibriditas**

Dari abstraksi lalu telah disebut bahwa KHI menampilkan ciri pembeda dari minoritas serta adanya dominasi penafsiran elit Islam dalam hukum Islam. Namun untuk menyebut proses dominasi itu terjadi secara keseluruhan tentu tidaklah tepat. Akar-akar dominasi dan hegemoni tidak dapat melepaskan diri dari watak ambivalensi sebagaimana paradigma yang dipakai oleh Homi Bhaba. Proses pertemuan antarsistem hukum ataupun proses kodifikasi hukum Islam melalui KHI tidak dapat lepas dari dialektika antara masyarakat dan negara serta mazhab-mazhab yang ada di Indonesia.

Ambivalensi yang pertama merupakan langkah kodifikasi hukum Islam dalam KHI itu sendiri. Sebagaimana diketahui, karakter dasar hukum Islam dalam pengertian *fiqh* adalah “dinamis”. Regulasi yang dilakukan dalam KHI dengan demikian menghentikan watak itu. Kodifikasi hukum Islam dalam hal ini merubah karakter dasarnya dari multi-interpretatif menjadi hukum yang mono interpretasi karena telah disesuaikan dengan semua aturan negara. Dengan menempatkan hukum Islam berada di tangan negara, kekuasaan tradisional dan proses yang berhubungan dengan hukum dibuat mengikuti pola positivisme modern, dimana hukum dibuat dan diproses berdasarkan aturan-aturan penguasa negara.<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> Ratno Lukito, *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler: Studi Tentang Konflik dan Resolusi dalam Sistem Hukum Indonesia*, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2008, hlm. 295.

Schacht sejak awal telah mewanti-wanti bahwa legislasi di dunia muslim modern akan sangat berpengaruh ketika terjadi kontak dengan Barat, terutama di negara-negara koloni.<sup>40</sup> Pengaruh ini menjelma menjadi langkah mimikrisasi karena *fiqh* yang bercorak dinamis kemudian mengikuti gaya legalitas negara dengan kodifikasi yang dilakukan. Dengan kata lain, ada hibridisasi antara aturan-aturan Tuhan dalam cermin *fiqh* dengan legalitas negara dalam cermin regulasi. Wajah ini kemudian bertemu bentuknya salah satunya dalam Kompilasi Hukum Islam.<sup>41</sup>

Dominasi penafsiran terhadap hukum Islam sebagaimana penulis singgung dalam perumusan KHI, di sisi yang lain, juga menyimpan hibridisasi. Meskipun pada kenyataannya KHI lebih didominasi oleh kitab-kitab *fiqh* sunni yang kebanyakan bermazhab syafi'i<sup>42</sup>, tetapi dialektika lokalitas dalam KHI juga memperoleh porsi yang cukup baik sehingga proses interaksi berbagai pandangan terhadap hukum Islam terjadi meskipun masih minim. Hal ini dapat dilihat dari uraian Ahmad Rofiq sebagaimana telah penulis ulas pada bab III.<sup>43</sup>

---

<sup>40</sup> Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (terj.) Joko Supomo, "Pengantar Hukum Islam", Jogjakarta: Islamika, 2003, hlm. 149.

<sup>41</sup> Hingga saat ini proses mimikrisasi ini belum diterima secara menyeluruh oleh sebagian umat Islam. Terdapat pemikiran bahwa pernikahan merupakan urusan Tuhan sehingga negara tidak berhak turut campur dalam urusan tersebut. Perkawinan tidak pernah mensyaratkan sah menurut negara. Karena itulah di masyarakat seringkali terjadi pernikahan di bawah tangan.

<sup>42</sup> Baca M.B. Hooker, "The State and Shari'a in Indonesia", dalam Arskal Salim dan Azyumardi Azra (eds.), *Shari'a and Politics in Modern Indonesia*, Pasir Panjang: ISEAS, 2003, hlm. 43. Mazhab Syafi'i menjadi dominan di Indonesia karena pengaruh ulama-ulama besar yang diakui kapabilitasnya terutama di pesantren-pesantren. Syekh Nawawi al-Bantani (1813-1897) contohnya. Al-Bantani adalah salah seorang ulama Syafi'iyah berpengaruh dan murid-muridnya merupakan ulama yang disegani di seluruh nusantara, antara lain KH. Hasyim Asy'ari Jombang (pendiri NU), KH. Khalil Bangkalan Madura, KH. Ilyas Serang Banten, dan KH Tubagus Asnawi Caringin Jawa Barat. Baca Abdurrahman Mas'ud, *Dari Haramain ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*, Jakarta: Kencana, 2006, hlm. 109-124.

<sup>43</sup> Lihat pada Bab 3, hlm. 106-107.

Pengaruh dominan mazhab Syafi'i ini sendiri setidaknya telah dimulai ketika 13 buah kitab yang dipakai rujukan bagi Pengadilan Agama di daerah Jawa dan Madura berdasarkan Surat Edaran Biro Peradilan Agama No. B/1/735 tanggal 18 Februari 1958 sebagai tindak lanjut dari peraturan pemerintah No. 45 Tahun 1957 tentang pembentukan Pengadilan Agama/Mahkamah Syari'iyah di luar Jawa dan Madura, menggunakan kitab-kitab fiqh bermazhab Syafi'i.

Sebagai contoh dominasi penafsiran Syafi'iyah dalam KHI adalah dalam hal rukun nikah. Di dalam mazhab Syafi'i rukun nikah harus memenuhi lima unsur, yaitu (1) calon suami, (2) calon istri, (3) dua orang saksi, (4) wali, dan (5) *sighah*.<sup>44</sup> Di dalam KHI pasal 14 rukun nikah juga memiliki 5 peraturan yang sama, yaitu (1) calon suami, (2) calon isteri, (3) wali nikah, (4) dua orang saksi, dan (5) ijab dan kabul.<sup>45</sup> Di luar kategori-kategori ini maka sebuah pernikahan dianggap tidak sah di depan organ negara melalui Pengadilan Agama.

Dengan peraturan ini, mazhab-mazhab lain di luar Syafi'iyah kurang memiliki ruang untuk menafsirkan hukum Islam dalam KHI. Nikah beda agama, yang selalu menjadi perdebatan sengit di kalangan ulama, susah untuk mendapatkan legitimasi karena jelas-jelas ditolak dalam pasal 44 dan 61. Dominasi ini sedari awal sebenarnya telah terlihat dalam pengambilan rujukan 38 kitab yang direkomendasikan. Dari sejumlah kitab tersebut, sebagian besar

---

<sup>44</sup> Lihat Abdul Hadi Muthohar, *Pengaruh Mazhab Syafi'i di Asia Tenggara: Fiqh dalam Peraturan Perundang-undangan Tentang Perkawinan di Indonesia, Brunei, dan Malaysia*, Semarang: Aneka Ilmu, 2003, hlm. 151.

<sup>45</sup> *Kompilasi Hukum Islam*, Jakarta: Ditpenbaga, 2000, hlm. 18.

merupakan kitab dari golongan Syafi'iyah, meskipun terdapat kitab dari mazhab yang lain. Untuk lebih jelasnya lihat klasifikasi berikut ini:

No.	Mazhab	Kitab
1.	Syafi'iyah	<i>Al-Umm</i> oleh Muhammad ibn Idris al-Syafi'i, <i>Hashiyah Kifayat al-Akhyar</i> oleh Ibrahim ibn Muhammad al-Bajuri, <i>Fath al-Mu'in</i> oleh Zayn al-Din al-Malibari, <i>Sharqawi 'Ala al-Tahrir</i> dan <i>Al-Sharqawi 'Ala Hudud</i> oleh Ali ibn Hijazi ibn Ibrahim al-Sharqawi, <i>Mughni al-Muhtaj</i> oleh Muhammad al-Sharbini, <i>Nihayat al-Muhtaj</i> oleh Al-Ramli, <i>I'anat al-Talibin</i> oleh Sayyid Bakri al-Dimyati, <i>Tuhfat al-Muhtaj</i> dan <i>Tarhib al-Mushtaq</i> oleh Shihab al-Din Ahmad Ibn Hajar al-Haytami, <i>Al-Faraid</i> oleh Shamsuri, <i>Kanz al-Raghibin wa Sharhuhu</i> oleh Jalal al-Din Muhammad al-Mahalli, <i>Fath al-Wahhab</i> oleh Abu Yahya Zakariyya al-Ansari, <i>Bughyat al-Murtashidin</i> oleh Abd al-Rahman ibn Muhammad al-'Alawi, <i>Aqidah wa al-Shari'ah</i> oleh Mahmud Shaltut, <i>Al-Wajiz</i> oleh Abu Hamid al-Ghazali, <i>Qawanin al-Shar'iyah</i> oleh Sayyid 'Usman ibn Aqil ibn Yahya, <i>Qawanin al-Shar'iyah</i> oleh Sayyid 'Abdullah ibn Sadaqah Dakhlan, <i>Hashiyya al-Dasuqi 'ala al-Sharh al-Kabir</i> oleh Ibn 'Arafah al-Dasuqi, dan <i>Nihayat al-Zayn</i> oleh Muhammad ibn 'Umar al-Nawawi.
2.	Malikiyah	<i>Al-Muwatta'</i> oleh Malik ibn Anas, <i>Bulghat al-Salik</i> oleh Ahmad Ibn Muhammad al-Sawi, <i>Al-Mudawwanat al-Kubra</i> oleh Sahnun ibn Sa'id al-Tanukhi, <i>Kashf al-Qina' 'an Tadmin al-Sana'</i> oleh Ibn Rahhal al'Ma'dani, <i>Mawahib al-Jalil</i> oleh Muammad ibn Muhammad Hattab dan <i>Fath al-Qadir</i> oleh Muhammad ibn Ahmad al-Safati al-Zaynabi.
3.	Hanafiyah	<i>Fath al-Qadir 'Ala al-Hidayah</i> oleh Muhammad ibn 'Abd al-Wahid al-Siwasi, <i>Hidayah Sharh Bidayat al-Mubtadi'</i> oleh Ali ibn Abi Bakar al-Marghinani, <i>Hashiyat Radd al-Mukhtar</i> oleh Muhammad Amin ibn 'Umar ibn Abidin, <i>Bada'i al-Sana'i fi Tarib al-Shara'i</i> oleh Abu Bakar Ibn Mas'ud al-Kasani, <i>Tabyin al-Haqa'iq</i> oleh Mu'in al-Din ibn



		Ibrahim al-Farahi dan <i>Al-Fatawa al-Hindiyyah</i> oleh Syaikh Nizam, dkk.
4.	Hanbaliyah	<i>Majmu' Fatawa Ibn Taimiyah</i> oleh Ahmad Ibn Taimiyyah dan <i>Al-Mughni</i> oleh 'Abdullah ibn Ahmad ibn Qudamah.
5.	Dhahiriyah	<i>Al-Muhalla</i> oleh Ali ibn Muhammad ibn Hazm.
6.	<i>Muqaranat al madzahib</i>	<i>Bidayat al-Mujtahid</i> oleh Ibn Rushd, <i>Al-Fiqh 'Ala Madhahib al-Arba'ah</i> oleh 'Abd al-Rahman al-Jaziri dan <i>Fiqh al-Sunnah</i> oleh Sayyid Sabiq.

Dengan mempertimbangkan klasifikasi di atas, corak KHI sebagai cerminan fiqh berkepribadian Indonesia tentu perlu dipertimbangkan. Terlebih lagi, kitab-kitab yang menjadi rujukan sangat kental nuansa Arabismenya sehingga hukum Islam Indonesia cenderung dilihat dari kacamata masyarakat Arab (Timur Tengah). Di sisi lain, mazhab-mazhab lain di luar yang disebutkan di atas tidak memiliki peluang untuk diakomodasi hukum-hukumnya di dalam KHI, seperti Syi'ah, Ahmadiyah, atau yang lain.

Karena itulah, jauh sebelum KHI diregulasikan, Hasbi Ash-Shiddieqy pernah mengutarakan kegelisahannya tentang pelaksanaan hukum Islam oleh umat Islam di Indonesia yang cenderung melakukan dialektikanya dengan mazhab-mazhab dari Timur Tengah. Demikian cuplikan kegelisahan Ash-Shiddieqy tersebut:

“Fiqh Indonesia ialah fiqh yang ditetapkan sesuai dengan kepribadian Indonesia, sesuai dengan tabi'at dan watak Indonesia. Fiqh yang berkembang dalam masyarakat kita sekarang ini sebagiannya adalah fiqh Hijazi, fiqh yang terbentuk atas dasar adat dan istiadat dan *'urf* yang berlaku di Hijaz, atau fiqh Mesir, yaitu fiqh yang telah terbentuk atas dasar adat istiadat dan kebiasaan di Mesir, atau fiqh Hindi, yaitu fiqh yang terbentuk atas *'urf* dan adat istiadat yang berlaku di India.

Selama ini, kita belum menunjukkan kemampuan untuk berijtihad, menunjukkan hukum fiqh yang sesuai dengan kepribadian Indonesia.

Karena itu kadang-kadang kita paksakan fiqh Hijazi atau fiqh Misri atau fiqh Iraqi berlaku di Indonesia atas dasar *taklid*.”

Kegelisahan Hasbi ini tentunya masih perlu dijawab hingga saat ini karena identitas Fiqh Indonesia belum benar-benar ditemukan. KHI masih mencerminkan dominasi penafsiran mazhab *mainstream* yang ada di Indonesia. Namun yang sebenarnya perlu penekanan di sini adalah ketika *fiqh* telah dpositifkan, maka yang kemudian menjadi persoalan adalah ketertutupan pemahaman lain terhadap hukum Islam. Perdebatan mengenai keharusan saksi adalah laki-laki, nikah beda agama, perbandingan waris lelaki dan perempuan, waris beda agama, dan penafsiran hukum Islam lainnya menjadi usai karena hukum Islam telah ditafsirkan oleh negara, sang pemilik regulasi.

### C. Membangun Hukum Islam pasca KHI

Dalam sebuah pernyataannya, Yahya Harahap dengan bijak mengutarakan pandangannya bahwa Kompilasi Hukum Islam sangat tidak menutup kemungkinan untuk diubah mengikuti perubahan sosial. Harahap menganggap KHI belumlah final<sup>46</sup>:

“Jangan mimpi seolah-olah KHI sudah final dan sempurna. Jangan tergoda oleh bayang-bayang kepalsuan untuk menganggap KHI sebagai karya sejarah yang monumental dan agung. Keliru sekali impian dan khayalan seperti itu. Yang benar, terima dan sadariilah KHI dengan segala kekurangan dan ketidaksempurnaan. Pengkaji dan perumusny manusia biasa dengan segala sifat “epemiral” yang melekat pada diri mereka. Oleh karena yang membuatnya terdiri dari manusia-manusia yang bersifat epemiral, sudah pasti KHI banyak sekali mengandung kelemahan dan ketidaksempurnaan. Saya sendiri sebagai salah seorang yang ikut langsung terlibat dalam panitia

---

<sup>46</sup> Suparman Usman, *Hukum Islam: Asas-asas dan Pengantar Studi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001, hlm. 151.

KHI mulai dari langkah pertama sampai akhir pembicaraan, tetap berpendapat dan menyatakan bahwa KHI baru merupakan langkah awal, KHI belum final dan sempurna. Paling-paling dia merupakan warisan generasi sekarang untuk ditinggalkan dan disempurnakan bentuk formil dan substansi materilnya oleh angkatan selanjutnya. KHI baru merupakan usaha awal dari penertiban segala macam kekacauan dan ketidakpastian, ikhtilaf yang tak berujung pangkal dalam sejarah Peradilan Agama masa silam.”

Kekurangsempurnaan KHI itu, umpamanya telah nampak pada tahun 1994, tiga tahun setelah diberlakukan, yaitu mengenai bunyi pasal 177. Pasal tersebut disempurnakan dengan Surat Edaran Mahkamah Agung No. 2 Tahun 1994 tanggal 28 Juni 1994.<sup>47</sup> Kasus ini memberikan pemahaman bahwa KHI tidak dapat dianggap sebagai produk hukum stagnan yang alergi terhadap perubahan-perubahan, entah pelan atau cepat.

Kasus terdekat yang sekiranya perlu menjadi renungan adalah perumusan *Counter Legal Drafting Kompilasi Hukum Islam* yang mencoba mengembangkan pemahaman hukum Islam di dalam KHI pada 2004 lalu. Di dalam CLD-KHI ini ditawarkan perubahan-perubahan dalam beberapa pasal selaras dengan isu-isu kontemporer seperti kesetaraan gender, demokrasi dan pluralisme.<sup>48</sup> Meskipun upaya ini akhirnya ditolak, namun pembaruan hukum Islam sepatutnya terus dicoba untuk menyikapi perubahan-perubahan karakter sosiologis masyarakat.

---

<sup>47</sup> Pasal 177 KHI semula berbunyi: “Ayah mendapat sepertiga bagian bila pewaris tidak meninggalkan anak, bila ada anak, ayah mendapat seperenam bagian.” Pasal ini kemudian disempurnakan oleh Surat Edaran itu menjadi “Ayah mendapat sepertiga bagian, bila pewaris tidak meninggalkan anak, tapi meninggalkan suami dan ibu, bila ada anak, ayah mendapat seperenam bagian. Suparman Usman, *Ibid.*, hlm. 155-156.

<sup>48</sup> Untuk lebih jelas antara perbedaan KHI dan CLD KHI, baca majalah Tempo edisi 33/XXXIII/11 Oktober 2004. Siti Musdah Mulia, ketua PSG Depag RI, mengungkapkan perlunya pembaruan KHI di antaranya karena dalam dirinya mengandung sejumlah persoalan, di antaranya sejumlah pasal yang ada berseberangan dengan produk-produk hukum nasional, seperti UU Nomor 7 Tahun 1984 tentang Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan dan UU Tentang Hak-Hak Anak (2000). Selain itu, di beberapa negara muslim lain upaya memperbaiki hukum keluarga (*the family law*) terus dilakukan seperti Tunisia, Yordania, Syria, Irak dan Mesir. Baca lebih lanjut dalam Siti Musdah Mulia, “Pembaruan Kompilasi Hukum Islam”, makalah seminar *Gerakan Pembaharuan Islam dan Isu-isu Gender* di Universitas Paramadina, Februari 2007.

Namun di tengah penolakan itu, muncul ke permukaan CLD-KHI sebagai pemikiran “sesat” dan tidak sesuai dengan kepribadian bangsa Indonesia. Kasus ini sempat membuat panas publik Indonesia.<sup>49</sup> Dengan analisa poskolonial, sebenarnya yang menjadi persoalan utama bukan bagaimana perumusan CLD-KHI dan menggunakan mazhab apa saja, tetapi bahwa ada “sensor” negara yang memiliki kekuatan untuk mendiskualifikasi hasil-hasil pemikiran sebagian umat Islam. Ahmad Baso mengaitkan sensor ini dengan kekuatan negara, agama dan kapital. Lebih lanjut ia mengharapkan sebuah sensor seharusnya tidak membungkam dan merepresi, tetapi bersifat produktif, menghasilkan sesuatu, seperti pengaitan sensor negara dan sensor pengetahuan, sensor agama dan sensor akademik.<sup>50</sup>

Dengan demikian, hukum Islam, dalam hal ini *fiqh*, memang perlu dikembangkan secara terus-menerus. Namun yang perlu diwaspadai adalah ketika *fiqh* telah bersentuhan dengan kuasa dan format negara modern dimana hukum positif yang berlaku, maka langkah-langkah positivisasi perlu dilakukan secara hati-hati. Karena bagaimanapun, hukum Islam tetap menjadi bagian dari kehidupan muslim dimanapun, mengikat secara etis dan juga ritual. Hanya saja perjalanan praktik agamanisasi konstitusi<sup>51</sup> seperti yang akhir-akhir marak di Indonesia, justru mengkhawatirkan karena cenderung menerapkan formalisme

---

<sup>49</sup> Baca tulisan Maria Ulfah Anshor, “Pro Kontra ‘Counter Legal Draft’ KHI Harus Dijembatani, dalam *Kompas* edisi 18 Oktober 2004.

<sup>50</sup> Menurut Baso, konsumsi kata “sesat” memberikan kesan adanya satu pengontrolan oleh negara untuk mendisiplinkan kekuasaannya agar konstruk agama dan negara tidak goyah, karena KHI merupakan salah satu penopang “ketentraman” itu. Baca Ahmad Baso, *Op. Cit.*, hlm. 37-38.

<sup>51</sup> Agamanisasi konstitusi menjadi marak di beberapa daerah dengan menerapkan syari’at Islam dalam bentuk formalnya, bahkan bagi mereka yang non-muslim. Mengenai ini penulis pernah menulis makalah dalam rangka *Annual Conference Kajian Islam Depag RI*, di Lembang, Bandung 26-30 November 2006 dengan judul “Reposisi Hukum Islam dan Hukum Nasional, Upaya Menyelamatkan Demokrasi di Indonesia”.

hukum Islam. Langkah-langkah seperti ini sebaiknya dihindari karena paling tidak membawa tiga implikasi penting.

Pertama, akan semakin memperluas dan memperdalam jurang disintegrasi, baik di kalangan internal umat Islam maupun dalam konteks hubungan antaragama. Kedua, akan menciptakan ketegangan-ketegangan baru akibat watak diskriminatif dalam konstitusi berbasis agama. Ketiga, politik islamisasi konstitusi akan membuka lebar pintu otoritarianisme penguasa.<sup>52</sup>

Atas dasar inilah sebenarnya hukum Islam perlu merekonstruksi posisinya dengan negara dan masyarakat sebagai objek hukumnya. Namun bukan berarti merekonstruksi artinya mensekulerisasi dan memasukkan agama dalam ruang privat yang jauh. Tetapi bahwa negara tetap harus mengambil nilai-nilai dasar etika dan moralitas hukum agama, tetapi bukan politisasi agama. Karena membiarkan negara tanpa kontrol etika dan moralitas juga menyimpan bahaya sendiri. Sehingga sekularisasi memang diperlukan, tetapi bukan untuk membebaskan negara dari pesan moral dan nilai-nilai transendensi agama, melainkan untuk menghindari politisasi agama melalui hukum-hukumnya.<sup>53</sup>

Sebagai negara yang sekuler tidak sekuler, pengembangan hukum Islam ke dalam hukum nasional tampaknya akan lebih tepat mengikuti garis ini. Nilai-nilai transenden agama akan menjadi parameter untuk membangun relasi hukum Islam dan hukum nasional tanpa saling mencederai, sekalipun dengan tradisi hukum yang lain, yakni hukum warisan kolonial, hukum agama-agama lain dan hukum Adat karena pertautan sejarah yang kuat.

---

<sup>52</sup> Marzuki Wahid dan Rumadi, *Op. Cit.*, hlm. 229.

<sup>53</sup> Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris hingga Emansipatoris*, Yogyakarta: LKiS, 2005, hlm. 298.

Sebagaimana sejak awal telah diungkapkan, persoalan administratif keagamaan memang diperlukan dan diatur oleh negara, tetapi untuk masuk lebih jauh dalam kategori-kategori individual perlu dipertimbangkan kembali. Persoalan pencatatan perkawinan tentu menjadi soal administratif yang dibutuhkan, tetapi bagaimana tata cara perkawinan serta rukun ditentukan oleh masing-masing individu. Sebagai gantinya, negara perlu meregulasikan aturan perkawinan, juga waris dan wakaf, yang sifatnya general berlaku bagi semua warga negara tanpa membedakan agama. Unifikasi hukum diberlakukan dengan kerangka pengambilan etika dari berbagai tradisi hukum untuk kemudian mengambil satu bentuk universal dalam hukum nasional.

Di sisi lain, nalar kolonialistik yang tercermin dalam kode-kode regulatif sebaiknya juga seminimal mungkin dieliminasi. Perlu diciptakan bahwa sebuah hukum tidak hanya memenuhi kepentingan elit pemegang produksi wacana, melainkan juga kelompok-kelompok *subaltern*. Meskipun Islam merupakan mayoritas, tentu tidak berarti harus “menjelaskan” hukum nasional dengan kacamata hukum Islam, tetapi juga hukum agama-agama lain. Di dalam internal umat Islam sendiri, dialektika antarmazhab fiqh perlu diberi ruang agar saling berinteraksi dalam keharmonisan. Dengan cara demikian, hukum Islam justru akan lebih dekat pada visi kerahmatannya, tanpa menghilangkan *ikhtilaf* yang merupakan karakter dasarnya.

## **BAB V**

### **PENUTUP**

#### **A. Kesimpulan**

Dari uraian yang telah penulis paparkan, dapat ditarik tiga kesimpulan utama mengenai analisis Kompilasi Hukum Islam dalam perspektif teori poskolonial:

1. KHI merupakan alat rekayasa sosial (*tool of social engineering*) karena berangkat dari akomodasi politik pemerintah Orde Baru meskipun terkesan setengah hati dengan kekuatan Instruksi Presiden. Dalam kaitan ini, KHI lahir sebagai akibat relasi kuasa dan pengetahuan (*power and knowledge relation*) sebagaimana wawasan Foucauldian.
2. a. Di dalam perumusan KHI melahirkan kelas produksi pengetahuan yang berbeda, yaitu kelas hegemonik/dominan dan *subaltern* dalam menafsirkan hukum Islam. Ini terlihat jelas pada dominasi Syafi'iyah dalam perumusan KHI karena secara mayoritas umat Islam di Indonesia memang menganut mazhab ini. Karena itu, KHI merupakan salah satu wujud imajinasi mayoritas atau sebagai implementasi nalar kolonial mazhab dan elit pemerintah atau negara.
- b. Sebagaimana secara umum terjadi, pertemuan antara tradisi hukum Barat kolonial dan hukum Islam akan melahirkan identitas hibrid sebagai hasil pertemuan keduanya. Selain cerminan dari *fiqh* yang merupakan manifestasi dari hukum Tuhan, KHI adalah “hukum prosedural” negara laiknya terdapat dalam tradisi hukum sipil. Sedangkan dari sisi substansi,

KHI merupakan hasil hibridasi antara *fiqh* yang kental nuansa Arabismenya dengan sentuhan lokalitas yang minim.

3. Nalar kolonial dalam membentuk sebuah regulasi, juga dalam pembangunan hukum nasional Indonesia, pasti akan selalu dibarengi dengan gesekan berbagai kepentingan, baik berdasarkan ideologi, politik, sosial, agama dan seterusnya. Dengan analisa poskolonialisme, praktik-praktik hegemonisasi, dominasi, penguasaan kuasa maupun representasi oleh kekuatan tertentu akan dapat diminimalisir sejak dini. Hal ini memungkinkan untuk membangun sebuah sistem hukum nasional dengan visi universal dan tidak mencederai antara satu dengan yang lain di tengah pluralitas masyarakat Indonesia. Apalagi akhir-akhir ini tuntutan formalisasi syari'at Islam merebak dimana-mana.

## **B. Saran-saran**

Mendekati hukum dengan filsafat (termasuk poskolonial) memang tidak populis karena akan mengantarkan hukum menjadi wilayah pemikiran yang luas. Seringkali pendekatan ini dianggap tidak representatif sebagai pendekatan hukum. Namun bagi penulis, pendekatan ini tetap menyimpan keunggulan setidaknya karena hukum didekati tidak semata-mata dari sisi normatifnya, tetapi dari sisi sosial, politik bahkan ideologinya.

Dengan segala kerendahan hati dan ketulusan, penulis ingin mengajukan beberapa saran yang semoga dapat membantu membangun wawasan yang lebih



luas dalam pendekatan hukum di satu sisi, serta kebijakan pemerintah mengenai regulasi hukum Islam:

1. Dekade ini kajian poskolonialisme sedang naik daun. Ini ditandai dengan maraknya pendekatan ini terhadap berbagai lahan studi; filsafat, sastra, politik, kebudayaan, sosial dan hukum. Karena buku-buku edisi Indonesia tentang poskolonialisme masih terbatas, ini merupakan lahan baru bagi para pembaca yang memiliki kapasitas dalam bidang penerjemahan. Beberapa buku yang pengantarnya dikumpulkan oleh Bill Aschcroft, Gareth Griffiths, dan Helen Tiffin, dalam *The Postcolonial Studies Reader* misalnya, sebagian besar belum ada edisi Indonesianya. Padahal buku-buku itu merupakan referensi penting dalam kajian poskolonialisme.
2. Sebagai umat Islam, melaksanakan hukum Islam amatlah penting. Tetapi bukan berarti demi melaksanakan itu harus melahirkan tirani dengan kerja-kerja dominasi atau hegemoni. Seandainya kita akan risih menghadapi positivisasi hukum agama lain karena kebetulan umat mereka mayoritas, maka sebaiknya umat Islam pun demikian. Karena itu ada baiknya kita mengembangkan *al-fiqh al-aqalliyat* (fiqh minoritas) sebagai pedoman agar kita menjaga hati yang lain –entah itu seagama atau bukan- agar negara NKRI yang berdasarkan Pancasila ini dapat hidup dalam kedamaian.
3. Pada dasarnya hukum Islam memiliki sifat fleksibel dan dinamis. Karena itu, negara sebagai penjaga gawang hukum seharusnya lebih mengerti posisi ini. Bahwa penafsiran-penafsiran keagamaan bukanlah monopoli negara atau kelompok mayoritas tertentu, melainkan juga hak dari setiap manusia.

Negara hanya perlu mengelola dan menjamin bahwa hak-hak itu tidak saling bertabrakan dan stabilitas nasional terjaga. Karena itu, melalui kajian poskolonialisme ini penulis berharap dengan tidak mudah seseorang menuding orang lain sebagai sesat, kafir, kufur, murtad, tidak taat, pendosa dan sebutan pejoratif lainnya.

### **C. Penutup**

Rasa syukur ke hadirat Allah swt. penulis haturkan karena dapat menyelesaikan tugas akhir ini di tengah suasana hiruk pikuk dan kelelahan yang sangat. Kepada yang mulia baginda Rasulullah saw., shalawat serta salam penulis tuturkan. Semua pihak yang telah membantu penyelesaian tugas akhir ini penulis ucapkan terimakasih sedalam-dalamnya.

Dalam beberapa sisi, penulis menyadari bahwa elaborasi dalam tugas akhir ini masih banyak kekurangan. Apalagi penulis menyadari tidak begitu lihai dalam menjaga pakem-pakem akademis dengan kutipan-kutipan yang luar biasa detailnya. Tetapi karena bagaimanapun penulis harus tetap berekspedisi di tengah kejaran waktu dan biaya untuk menyelesaikan studi strata 1 ini, maka akhirnya penulis pun mencoba menikmati dilema akademis itu.

Saran serta kritik penulis harapkan demi hasil yang optimal dari elaborasi yang tentunya penuh kekurangan ini. Semoga apa yang terpaparkan dalam tugas akhir ini dapat menambah pengetahuan serta variasi mengenai diskursus hukum Islam dengan berbagai pendekatannya. *Subhaanaka laa 'ilma lanaa illa ma 'allamtanaa. Innaka anta al-'alim al-hakiim.*

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Abdul Gani, *Pengantar Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, Jakarta: Gema Insani Press, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Peradilan Agama dalam Pemerintahan Islam di Kesultanan Bima (1947-1957)*, Mataram: Yayasan Lengge, 2004.
- Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Akademika Pressindo, 1995.
- Adisusilo, Sutarjo, *Sejarah Pemikiran Barat: Dari Yang Klasik Sampai Yang Modern*, Yogyakarta: Universitas Sanata Dharma, 2005.
- Adonis, *Ats-tsabit wa al-Mutahawwil: Bahts fi al-Ibda wa al-Itba 'inda al-Arab*, (terj.) Khoiron Nahdiyyin, "Arkeologi Sejarah-Pemikiran Arab-Islam", Jilid I & II, Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Ainurrofiq dkk., *"Mazhab Jogja": Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, Yogyakarta: Ar-ruzz, 2002.
- Al-Fayyadl, Muhammad, *Derrida*, Yogyakarta: LKiS, 2006.
- Ali, Mohammad Daud, *Asas-asas Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Rajawali Pers, 1991.
- Alimi, Moh Yasir, *Dekonstruksi Seksualitas Poskolonial*, Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Al-Jabiri, Muhammad Abed, (terj.) Ahmad Baso, *Post Tradisionalisme Islam*, Yogyakarta: LKiS, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Takwin al-'Aql al-Arabi*, (terj.) Imam Khoiri, "Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius", Yogyakarta: Ircisod, 2003.
- Anderson, J.N.D, *Islamic Law in the Modern World*, (terj.) Machnun Husein, "Hukum Islam di Dunia Modern", Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1994.
- Anshor, Maria Ulfah, "Pro Kontra 'Counter Legal Draft' KHI Harus Dijembatani, dalam *Kompas* edisi 18 Oktober 2004.
- Anshoriy Ch, HM Nasruddin, *"Bangsa Inlander": Potret Kolonialisme di Bumi Nusantara*, Yogyakarta: LKiS, 2008.

- Ash Shiddieqy, Teungku Muhammad Hasbi, *Falsafah Hukum Islam*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, dan Helen Tiffin (eds.), *The Postcolonial Studies Reader*, London-New York: Routledge, 1997.
- Azizy, A. Qodri, *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, Yogyakarta: Gama Media, 2002.
- Baso, Ahmad, *Islam Pascakolonial: Perselingkuhan Agama, Kolonialisme, dan Liberalisme*, Bandung: Mizan, 2005.
- \_\_\_\_\_, *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal*, Jakarta: Erlangga, 2006.
- Basyir, Ahmad Azhar, "Corak Lokal dalam Hukum Positif Islam di Indonesia: Sebuah Tinjauan Filosofis", dalam Cik Hasan Bisri (peny.), *Hukum Islam dalam Tatahan Masyarakat Indonesia*, Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 1998.
- Bhabha, Homi K., "Cultural Diversity and Cultural Difference", dalam Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, dan Helen Tiffin (eds.), *The Postcolonial Studies Reader*, London-New York: Routledge, 1997.
- Boullata, Issa J., *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*, (terj.) Imam Khoiri, "Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab Islam", Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Bruinessen, Martin Van, *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat*, Bandung: Mizan, 1995.
- Capps, Walter H., *Religious Studies: The Making of a Discipline*, Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Childs, Peter and Patrick Williams, *An Introduction to Post-Colonial Theory*, Cornwall: TJ International Ltd, 1997.
- Coulson, Noel J., *The History of Islamic Law*, (terj.) Hamid Ahmad, *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, Jakarta: P3M, 1987.
- Dahana, Radhar Panca, *Jejak Posmodernisme: Pergulatan Kaum Intelektual Indonesia*, Yogyakarta: Bentang, 2004.

- Darmodiharjo, Darji dan Shidarta, *Pokok-pokok Filsafat Hukum: Apa dan Bagaimana Filsafat Hukum Indonesia*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1995.
- Djalil, A. Basiq, *Peradilan Agama di Indonesia: Gemuruhnya Politik Hukum (Hukum Islam, Hukum Barat, dan Hukum Adat) dalam Rentang Sejarah Bersama Pasang Surut Lembaga Peradilan Agama Hingga Lahirnya Peradilan Syari'at Islam Aceh*, Jakarta: Kencana, 2006.
- Effendy, Bachtiar, "Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia, diunduh dari [www.simulacra76.multiply.com](http://www.simulacra76.multiply.com) tanggal 3 Januari 2009.
- Effendy, Bahtiar, Hendro Prasetyo, dan Arief Subhan, "Munawir Sjadzali: Pencairan Ketegangan Ideologis", dalam Azyumardi Azra dan Saiful Umam (eds.), *Menteri-Menteri Agama RI: Biografi Sosial-Politik*, Jakarta: PPIM, 1998.
- Fanon, Frantz, *The Wretched of The Earth*, (terj.) Ahmad Asnawi, "Bumi Berantakan: Buku Pegangan untuk Revolusi Hitam yang Mengubah Wajah Dunia", Jakarta: Teplok Press, 2000.
- Foucault, Michel, *The Archeology of Knowledge*, London: Routledge, 2000.
- Fuad, Mahsun, *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Gandhi, Leela, *Postcolonial Theory, A Critical Introduction*, (terj.) Yuwan Wahyuni dan Nur Hamidah, "Teori Poskolonial: Upaya Meruntuhkan Hegemoni Barat", Jogjakarta: Qalam, 2006.
- Ghofur, Abdul, *Demokratisasi dan Prospek Hukum Islam di Indonesia: Studi atas Pemikiran Gus Dur*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar-Walisongo Press, 2002.
- Giddens, Anthony, *Living in A Post-Traditional Society*, (terj.) Ali Noer Zaman, "Masyarakat Post Tradisional", Yogyakarta: Ircisod, 2003.
- Gilissen, John dan Frits Gorle, *Historische Inleiding tot het Recht*, (terj.) Freddy Tengker, "Sejarah Hukum: Suatu Pengantar", Bandung: PT Refika Aditama, 2007.
- Gunaryo, Ahmad, *Pergumulan Politik dan Hukum Islam: Reposisi Peradilan Agama dari Peradilan "Pupuk Bawang" Menuju Peradilan yang Sesungguhnya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Pascasarjana IAIN Walisongo Semarang, 2006.

- Hall, Stuart, *Representation: Cultural representations and Signifying Practices*, California: Sage Publications Inc, 2000.
- Hamidi, Jazim dan M. Husnu Abadi, *Intervensi Negara Terhadap Agama: Studi Konvergensi atas Politik Aliran Keagamaan dan Reposisi Peradilan Agama di Indonesia*, Yogyakarta: UII Press, 2001
- Harb, Ali, *At-ta'wil wa al-Haqiqah: Qira'at Ta'wiliyyah fi ats-Tsaqafah al-'Arabiyyah*, (terj.) Sunarwoto Dema, "Hermeneutika Kebenaran", Yogyakarta: LKiS, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Naqd al-Haqiqah*, (terj.) Sunarwoto Dema, "Kritik Kebenaran", Yogyakarta: LKiS, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Naqd an-Nashsh*, (terj.) M. Faisol Fatawi, "Kritik Nalar al-Qur'an", Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Hart, H.L.A., *The Concept of Law*, Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Harun, HM Shaleh dan Abdul Munir Mulkhan, *Latar Belakang Ummat Islam Menerima Pancasila sebagai Asas Tunggal: Sebuah Kajian Informatif Pandangan NU-Muhammadiyah*, Yogyakarta: Aquarius, 1985.
- Hoadley, Mason C., *Islam dalam Tradisi Hukum Jawa dan Hukum Kolonial*, Yogyakarta: Graha Ilmu, 2009.
- Hoogvelt, Ankie, *Globalization and the Postcolonial World: The New Political Economy of Development*, Hampshire: Palgrave, 2001.
- Hooker, M.B., "The State and Shari'a in Indonesia", dalam Arskal Salim dan Azyumardi Azra (eds.), *Shari'a and Politics in Modern Indonesia*, Pasir Panjang: ISEAS, 2003.
- Kahin, George Mc Turnan, *Nationalism and Revolution In Indonesia*, (terj.) Nin Bakdi Soemanto, "Nasionalisme dan Revolusi di Indonesia: Refleksi Pergumulan Lahirnya Republik", Solo: UNS Press-Pustaka Sinar Harapan, 1995.
- Kansil, C.S.T., *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1989.
- Kennedy, Valerie, *Edward Said: A Critical Introduction*, Cambridge: Polity Press, 2000.
- Khallaf, Abdul Wahhab, *Ilmu Ushulul-Fiqhi*, tt.

- King, Richard, *Orientalism and Religion, Postcolonial Theory, India and "the Mystic East"*, (terj.) Agung Prihantoro, "Agama, Orientalisme dan Poskolonialisme: Sebuah Kajian tentang Pertelingkahan antara Rasionalitas dan Mistik", Yogyakarta: Qalam, 2001.
- Kompilasi Hukum Islam, Jakarta: Dirjen Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Depag RI, 2000.
- Kusumah, Mulyana W. dan Paul S. Baut, *Hukum, Politik dan Perubahan Sosial*, Jakarta: YLBHI, 1988.
- Laclau, Ernesto, "Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics", dalam Judith Butler, Ernesto Laclau dan Slavoj Zizek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, London: Biddles Ltd, 2000.
- Landry, Donna dan Gerald Maclean (eds.), *The Spivak Reader*, London: Routledge, 1996.
- Latif, Yudi, *Dialektika Islam: Tafsir Sosiologis atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia*, Yogyakarta: Jalasutra, 2007.
- Lombard, Denys, *Le Carrefour Javanais, Essai d'histoire globale: I. Le Limited de l'occidentalisation*, (terj.) Gramedia Pustaka Utama, Forum Jakarta-Paris dan Ecole francaise d'Extreme-Orient, "Nusa Jawa: Silang Budaya; Batas-batas Pembaratan (1)", Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005.
- Loomba, Ania, *Colonialism/Postcolonialism*, (terj.) Hartono Hadikusumo, "Kolonialisme/ Pascakolonialisme", Yogyakarta: Bentang Budaya, 2003.
- Lukito, Ratno, *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler: Studi Tentang Konflik dan Resolusi dalam Sistem Hukum Indonesia*, Yogyakarta: Alvabet.
- \_\_\_\_\_, *Pergumulan antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia*, Jakarta: INIS, 1998.
- Mahfud MD, Moh, *Politik Hukum di Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 2006.
- Manan, Abdul, *Etika Hakim dalam Penyelenggaraan Peradilan: Suatu Kajian dalam Sistem Peradilan Islam*, Jakarta: Kencana, 2007.
- Mas'ud, Abdurrahman, *Dari Haramain ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*, Jakarta: Kencana, 2006.

- Masdar, Umaruddin, *Agama Kolonial: Colonial Mindset dalam Pemikiran Islam Liberal*, Yogyakarta: Klik R, 2003.
- Masud, Muhammad Khalid, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, Chitli Qabar, Delhi: Shandar Market, 1997.
- Maududi, Sayyid Abul A'la, *The Islamic Law and Constitution*, Lahore: Shah Alam Market, 1977.
- Mawardi, Ahmad Imam, *Socio-Political Background of The Enactment of Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, Montreal: McGill University, 1998.
- McLeod, John, *Beginning Postcolonialism*, Manchester-New York: Manchester University Press, 2000.
- Mishra, Vijay dan Bob Hodge, "What is Post(-)colonialism?", dalam Patrick Williams dan Laura Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, Cornwall: MPG Books Ltd, 1994.
- Morton, Stephen, *Gayatri Spivak: Ethic, Subalternity and Critique on Poscolonial Reason*, (terj.) Wiwin Indiarti, "Gayatri Spivak: Etika, Subaltern dan Kritik Penalaran Poskolonial", Yogyakarta, Pararaton, 2008.
- MS, Burhani dan Hasbi Lawrens, *Kamus Ilmiah Populer*, Jombang: Lintas Media, tt.
- Mu'allim, Amir dan Yusdani, *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer*, Yogyakarta: UII Press, 2004.
- Mu'in, Taib Thahir Abd., *Ilmu Kalam*, Jakarta: Penerbit Widjaya, 1992.
- Mudhofir, Ali, *Kamus Filsuf Barat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Mulia, Siti Musdah, "Pembaruan Kompilasi Hukum Islam", makalah seminar *Gerakan Pembaharuan Islam dan Isu-isu Gender* di Universitas Paramadina, Februari 2007.
- Mundiri, *Logika*, Jakarta: PT Raja Grafindo, 2005.
- Munir, Misnal, *Aliran-aliran Utama Filsafat Barat Kontemporer*, Bantul: Lima, 2008.
- Musahadi HAM, *Evolusi Konsep Sunnah: Implikasinya pada Perkembangan Hukum Islam*, Semarang: Aneka Ilmu, 2000.



- Muslehuddin, Muhammad, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis: Studi Perbandingan Sistem Hukum Islam*, Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 1997.
- Muthohar, Abdul Hadi, *Pengaruh Mazhab Syafi'i di Asia Tenggara: Fiqh dalam Peraturan Perundang-undangan Tentang Perkawinan di Indonesia, Brunei, dan Malaysia*, Semarang: Aneka Ilmu, 2003.
- Nanji, Azim, *Mapping Islamic Studies: Geneology, Continuity and Change*, (terj.) Muamirotun, "Peta Studi Islam: Orientalisme dan Arah Baru Kajian Islam di Barat", 2003.
- Nordholt, Henk Schulte (ed.), *Outward Appearances, Dressing State and Society in Indonesia*, (terj.) M. Imam Aziz, "Outward Appearances: Trend, Identitas, Kepentingan", Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Philpott, Simon, *Rethinking Indonesia: Postcolonial Teory, Authoritarianism and Identity*, (terj.) Nuruddin Ali dan Uzair Fauzan, "Meruntuhkan Indonesia: Politik Poskolonial dan Otoritarianisme", Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Praja, Juhaya S., *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan*, Bandung: Penerbit PT Remaja Rosdakarya, 1991.
- Ratna, Nyoman Kutha, *Postkolonialisme Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Ricklefs, M.C., *A History of Modern Indonesia Since c. 1200*, (terj.) Satrio Wahono dkk., "Sejarah Indonesia Modern 1200-2004", Jakarta: Serambi, 2001.
- Ridwan, *Membongkar Fiqh Negara: Wacana Keadilan Gender dalam Hukum Keluarga Islam*, Yogyakarta: PSG STAIN Purwokerto-Unggun Religi, 2005.
- Ridwan, Nur Kholik, *Agama Borjuis: Kritik Atas Nalar Islam Murni*, Jogjakarta: Arruz Media, 2004.
- Riza Ul-Haq, Fajar, "Melokalkan Islam dalam Spirit Poskolonialisme: Kritik Puritanisme Muhammadiyah", dalam *Jurnal Justisia* Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang, edisi 28 Th. XIII 2005.
- Rofiq, Ahmad, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Gama Media, 2001.

- Rohman, M. Najibur, "Belajar dari Cheng Ho", dalam *Kompas*, edisi 2 Februari 2008.
- \_\_\_\_\_, "Meneropong Poskolonialisme Indonesia", dalam *Suara Merdeka*, Semarang, 4 Mei 2008.
- \_\_\_\_\_, "Reposisi Hukum Islam dan Hukum Nasional, Upaya Menyeleamatkan Demokrasi di Indonesia", makalah *Annual Conference Kajian Islam Depag RI*, di Lembang, Bandung 26-30 November 2006 (tidak diterbitkan).
- \_\_\_\_\_, "Sekularisasi, Renaissance, dan Keruntuhan Otoritas Gereja", dalam *Jurnal Justisia* Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang, edisi 29 Th. XIV 2006.
- Said, Edward W., "Freud dan Orang Bukan Eropa", dalam Edward Said (dkk.), *Freud and the Non-European*, (terj.) L.P. Hok, "Bukan-Eropa: Freud dan Politik Identitas Timur Tengah", Tangerang: Nailil Printika, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Orientalism*, (terj.) Asep Hikmat, "Orientalisme", Bandung: Pustaka, 2001.
- Saidi, Anas (ed.), *Menekuk Agama, Membangun Tahta: Kebijakan Agama Orde Baru*, Depok: Desantara, 2004.
- Sarup, Madan, *An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism*, (terj.) Medhy Aginta Hidayat, "Poststrukturalisme dan Posmodernisme: Sebuah Pengantar Kritis", Yogyakarta: Jendela, 2003.
- Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, (terj.) Joko Supomo, "Pengantar Hukum Islam", Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Shiddiqi, Nourouzzaman, *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Simogaki, Kazuo, *Between Modernity and Postmodernity, The Islamic Left and Dr Hassan Hanafi's Thought: A Critical Reading*, (terj.) M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula, "Kiri Islam, Antara Modernisme dan Postmodernisme: Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi", Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Sinaga, Martin Lukito, *Identitas Poskolonial "Gereja Suku" dalam Masyarakat Sipil: Studi tentang Jaulung Wismar Saragih dan Komunitas Kristen Simalungun*, Yogyakarta: LKiS, 2004.

- Sirajuddin M, *Legislasi Hukum Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Sirry, Mun'im A., *Sejarah Fiqih Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 1995.
- Sjadzali, Munawir, "Keberadaan Departemen Agama Merupakan Jaminan Bahwa Republik Indonesia Bukan Negara Sekuler", dalam Rachmat Djatnika dkk., *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1991.
- Smith, Linda Tuhiwai, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, London-New York: Zed Books Ltd-University of Otago Press, 1999.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward A History of The Vanishing Present*, Harvard: Harvard University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_, "Can the Subaltern Speak?", dalam Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, dan Helen Tiffin (eds.), *The Postcolonial Studies Reader*, London-New York: Routledge, 1997.
- \_\_\_\_\_, *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, New York-London: Routledge, 1990.
- Steenbrink, Karel A., *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia abad ke-19*, Jakarta: PT Bulan Bintang, 1984.
- Strauss, Anselm dan Juliet Corbin, *Dasar-dasar Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Sudarto, *Metode Penelitian Filsafat*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002.
- Sugirtharajah, R.S., *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*, New York: Oxford University, 2002.
- Suminto, H. Aqib, *Politik Islam Hindia Belanda*, Jakarta: LP3ES, 1985.
- Summa, Muhammad Amin, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2005.
- Sunggono, Bambang, *Metodologi Penelitian Hukum*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1998.

- Suny, Ismail, *Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Ketatanegaraan Indonesia*, dalam Amrullah Ahmad dkk., *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, Jakarta: Gema Insani Press: 1996.
- Supena, Ilyas dan M. Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*, Yogyakarta: Gama Media, 2002.
- Supomo dan Djokosutono, *Sejarah Politik Hukum Adat Jilid II*, Jakarta: PT Pradnya Paramita, 1982.
- Syahrur, Muhammad, *Dirasat Islamiyyah Mu'asyirah fi ad-Daulah wa al-Mujtama'*, (terj.) Syaifuddin Zuhri Qudsy dan Badrus Syamsul Fata, "Tirani Islam: Genealogi Masyarakat dan Negara", Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Syaukanie, Imam, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya bagi Pembangunan Hukum Nasional*, Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 2006.
- Usman, Suparman, *Hukum Islam: Asas-asas dan Pengantar Studi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001.
- Wahid, Marzuki dan Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Wertheim, W. F., *Indonesian Society in Transition, a Study of Social Change*, (terj.) Misbah Zulfa Elizabet, "Masyarakat Indonesia dalam Transisi: Studi Perubahan Sosial", Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 1999.
- Young, Robert JC, *Postcolonialism: An Historical Introduction*, United Kingdom: MPG Books Ltd, 2001.
- Zed, Mestika, *Metode Penelitian Kepustakaan*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004.
- Zuhri, M., *Hukum Islam dalam Lintasan Sejarah*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996.

## DAFTAR RIWAYAT HIDUP

**Nama** : M. Najibur Rohman  
**TTL** : Rembang, 4 Juli 1986

### **Pendidikan :**

- SD N Sendangmulyo II Kec. Kragan Kab. Rembang (lulus, 1997)
- SLTP N II Kragan Rembang (lulus 2000)
- SMU N I Kragan, Rembang (lulus 2003)
- S1 Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang (2009)

### **Pendidikan Non Formal :**

- Madrasah Ibtida'iyah al-Wathaniyah, Kragan, Rembang (lulus 1997)
- Madrasah Tsanawiyah al-Wathaniyah, Kragan, Rembang (1997-1999)
- Ponpes at-Taslim, Lasem, Rembang (2000)

### **Organisasi :**

- Pemimpin redaksi majalah (2006-2007) dan jurnal *Justisia* FS IAIN Walisongo Semarang (2007-2008)
- Dewan Perwakilan Mahasiswa Syari'ah (2006-2007) dan IAIN Walisongo Semarang (2007-2008)
- Pengurus Wilayah IPNU Jawa Tengah (2006-2008), Ketua II PAC IPNU Mijen (2008-2010)
- Divisi riset dan penerbitan eLSA/ Lembaga Studi Sosial dan Agama Semarang (2007-sekarang) serta Kelompok Studi Mahasiswa Walisongo (2005-2006)
- Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia/ PMII (2003-sekarang)

### **Penghargaan :**

- Esais terbaik nasional tentang kepemudaan oleh menpora RI (2006)
- Penulis muda terproduktif oleh Departemen Agama RI (2006)

### **Karya ilmiah :**

- Buku *Dekonstruksi Islam Mazhab Ngalian* (kontributor, Semarang: eLSA-Rasail, 2005)
- Buku *Kajian Islam Kontemporer* (kontributor, Jakarta: Lemlit UIN Syahid, 2007)
- Buku *The Spirit of Love* (kontributor, Purwokerto: Obsesi Press, 2008)
- Berbagai makalah dalam Pimnas Depag RI (2005 dan 2006), nominasi peneliti muda Eropa, Asia dan Afrika (2006), seminar, diskusi, dll.
- Esai, resensi, berita, puisi dan cerpen di berbagai buletin, majalah, jurnal, situs dan media massa lokal serta nasional.