

Hukum Islam Indonesia sebagai *Role Model* Islam Nusantara

Kasjim Salenda

UIN Alauddin Makassar
(kasjim.salenda@gmail.com)

Abstract

This paper analyzes the distinction of Islamic law in Indonesia as a role model of Indonesian Islam (Islam Nusantara). The underlying question is that what are the distinctions of Indonesian Islamic law which can be a role model for Indonesian Islam. The purpose of this paper is to identify the characteristics of Islamic law in Indonesia as well as to elaborate the distinctiveness of Indonesian Islam as a role model. It is showed that Islamic law in Indonesia has been well integrated into Indonesian culture and Indonesian legislations. Indonesian Islam (Islam Nusantara) initiated by Nahdatul Ulama shows its capacities to accommodate local wisdom (culture) and Islamic law, so that there is no conflict among them. It is peaceful, pluralistic and egalitarian approach, and there will be 'role model' for Islamic civilization.

Abstrak

Artikel ini menjelaskan tentang hukum Islam di Indonesia sebagai role model Islam Indonesia (Islam Nusantara). Pertanyaan penting dalam tulisan ini adalah bagaimana distingsi hukum Islam di Indonesia yang bisa dijadikan role model pelaksanaan hukum Islam di Indonesia. Tulisan ini bertujuan untuk mengidentifikasi karakteristik hukum Islam di Indonesia dan mengelaborasi Islam Indonesia sebagai role model. Hasil penelitian menunjukkan bahwa hukum Islam di Indonesia telah terintegrasi ke dalam budaya Indonesia dan hukum nasional. Islam Indonesia (Islam Nusantara) yang diinisiasi oleh organisasi Nahdatul Ulama menunjukkan kapasitasnya dalam mengakomodir budaya lokal dan hukum Islam. Jadi, tidak ada konflik antara keduanya. Karena pendekatannya yang damai, plural, dan egaliter sehingga dapat dijadikan sebagai role model peradaban Islam.

Kata Kunci: Islam Nusantara, Hukum Islam, plural

A. Pendahuluan

Isu tentang munculnya berbagai aliran yang mengatasnamakan agama akhir-akhir ini di Indonesia hangat menjadi headline media baik media cetak maupun media elektronik serta menjadi topik yang aktual didiskusikan baik di forum ilmiah maupun diskusi lepas. Aliran atau kelompok tersebut antara lain Ahmadiyah,¹ Syiah dan Gerakan Fajar Nusantara (Gafatar).² Mereka mengklaim dirinya sebagai bahagian yang intergral dari umat Islam artinya ‘Muslim’ tetapi pemahaman keagamaan mereka dianggap oleh sebahagian besar umat Islam Indonesia sebagai kelompok yang berbeda dengan pemahaman mainstream umat Islam. Implikasi dari perbedaan tersebut mengakibatkan sebahagian kecil umat Islam mainstream merasa bahwa agama mereka dilecehkan dan disalahgunakan sehingga memicu berbagai tindakan kekerasan terhadap pengikut-pengikut aliran tersebut.

Di sisi lain, praktek keberagamaan yang dilakukan oleh komunitas Muslim Indonesia sangat variatif dan kadangkala menimbulkan persoalan dalam mengklaim sebagai ‘bidah, salah’ dan semacamnya disebabkan karena tidak ada penjelasan secara eksplisit baik dalam al-Quran maupun hadis. Sebagai ilustrasi adalah pelaksanaan Maulid Nabi saw, acara tahlilan, khatam al-Quran, pembacaan ‘barazanji’, pesta tujuh bulanan (bagi perempuan yang hamil), prosesi malam sebelum pernikahan (di Makassar disebut dengan acara ‘mapacci’), prosesi injak telur atau mandi air kembang pada kegiatan pernikahan bagi adat Jawa. Prakteknya bervariasi antara satu budaya dengan budaya lainnya di Indonesia.

Islam memiliki misi sebagai agama rahmah, kasih sayang, damai, kesetaraan dan saling menghargai sehingga justifikasi terhadap ego

¹ Gerakan Ahmadiyah (biasa juga ditulis ‘Ahmadiyyah’) merupakan gerakan keagamaan Islam yang menyebut dirinya sebagai pembaharu (‘mujaddid, almasih dan al-Mahdi’). Gerakan tersebut didirikan oleh Mirza Ghulam Ahmad (1835-1908) pada tahun 1889 di Qadian (Negara bagian Punjab, India). Di Indonesia, ada 2 kelompok Ahmadiyah yakni ‘Jemaat Ahmadiyah’ merupakan embrio dari Ahmadiyah Qadian, yang pendiriannya berdasarkan SK Menteri Kehakiman RI No. JA/5/23/13 tertanggal 13 Maret 1953. Kelompok kedua adalah ‘Gerakan Ahmadiyah Indonesia’ yang basisnya adalah Ahmadiyah Lahore, dan diakui eksistensinya berdasarkan Berita Negara No. I x tertanggal 30 April 1930. Namun, sejak tanggal 09 Juni 2008 gerakan Ahmadiyah di Indonesia sudah dilarang berdasarkan SKB Menteri Agama, Menteri Dalam Negeri dan Jaksa Agung karena bertentangan dengan ajaran Islam

² Gafatar merupakan organisasi baru di Indonesia dan dideklarasikan pada tanggal 21 Januari 2011, yang diketuai oleh Mahful M Tumanurung

sektoral, eksklusifitas, kekerasan, diskriminatif tidak akan pernah ditemukan dalam ajaran Islam termasuk dalam Hukum Islam. Hukum Islam yang bersumber dari al-Quran dan Hadis mengakomodir misi tersebut sehingga pemahaman hukum Islam itu sendiri tidak bisa dipahami secara parsial tetapi sepatutnya dipahami secara komprehensif dan substantif.

Secara historis, hukum Islam di Indonesia telah melakukan akulturasi dan terakomodasi secara gradual dalam hukum dan interaksi sosial. Sejak era penjajahan Belanda, keputusan Raja Belanda didasarkan pada teori yang dikemukakan oleh Cornelis van Vollenhoven dan Christian Snouck Hurgronje yang berpaham *Receptio in Complexu*, mengakui bahwa hukum agama (Islam) bisa diberlakukan bagi penduduk pribumi.³ Hooker menganalisis bahwa karakteristik hukum Islam di Asia Tenggara termasuk Indonesia pada awalnya melalui proses mengakomodasi antara hukum Islam (syariah) dan hukum adat; reformulasi hukum-hukum kolonial dalam hukum Islam (misalnya hukum Perkawinan) serta islamisasi hukum Islam kedalam hukum-hukum di Indonesia (artinya substansi hukumnya berdasarkan hukum Islam).⁴ Kekhasan hukum Islam Indonesia ini memperkaya, mempertajam serta memperkokoh Islamisasi atau pribumisasi Islam di Indonesia sehingga terwujud icon 'Islam Nusantara' sebagai Islam yang akomodatif.

Moderasi Islam Nusantara bukan hanya pada pengembangannya hukum Islamnya melalui akulturasi budaya semata, tetapi juga metode dan cara masuknya Islam ke Nusantara yakni melalui suatu proses kooptasi damai yang berlangsung selama berabad-abad. Para saudagar yang mempromosikan Islam saat itu tidak melakukannya dengan penaklukan secara militer, pergolakan politik, atau pemaksaan struktur kekuasaan dan norma-norma atas dasar dan persepsi mereka. Ini mengindikasikan bahwa cara dan substansi penyebaran Islam khususnya membumikan Islam di Nusantara dilakukan secara damai dan bijak sehingga tidak terjadi gerakan premanisme dan militerisme, kekerasan, penindasan, intimidasi atau

³ Menurut Hazairin, teori Resepsi mengandung makna bahwa hukum Islam yang diberlakukan bagi umat Islam jika hukum tersebut sudah menjadi bagian dari adat mereka. Tetapi teori Resepsi Exit menjelaskan bahwa pemberlakuan hukum Islam tidak harus dependen atau bergantung pada hukum adat. Lihat: Mustafa dan Abdul Wahid, *Hukum Islam Kontemporer* (Jakarta: Sinar Grafika, 2009), h. 149-150; Roibin, *Penetapan Hukum Islam dalam Lintasan Sejarah* (Malang: UIN Maliki Press, 2010), h. 120;

⁴ M.B. Hooker, *Islamic Law in South-East Asia* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1984), h. 36

bentuk radikal lainnya. Dalam rangka membumikan Islam yang damai, *tasamuh* (toleran), *tawazun* (seimbang/harmonis), *tawasut* (moderat), *ta'adul* (keadilan), dan *amar ma'ruf nahi munkar*, organisasi Islam Nahdlatul Ulama (NU) (dibentuk sejak 1926) mencoba menawarkan “Islam Nusantara” secara formal sebagai solusinya pada Mukhtamar NU ke 33 di Jombang tahun 2015, sekalipun sebenarnya ulama-ulama telah memikirkannya sejak Mukhtamar di Banjarmasin tahun 1935 bahkan jauh sebelum itu.⁵ Permasalahan pokok dalam artikel ini adalah bagaimana hukum Islam Indonesia sehingga mampu menjadi role model Islam Nusantara?. Permasalahan pokok tersebut dijabarkan pada sub masalah sebagai berikut: pertama bagaimana karakteristik hukum Islam di Indonesia? Dan kedua bagaimana keunggulan Islam Nusantara yang bisa dijadikan *role model*?

Penelitian ini bersifat kualitatif. Data diperoleh melalui wawancara mendalam kepada tokoh masyarakat dan tokoh agama yang berkaitan dengan kebiasaan adat istiadat masyarakat yang dinilai sebagai transformasi antara hukum Islam dan adat terutama di kota Makassar. Selain itu, data juga diperoleh dari kajian berbagai referensi di Indonesia demi pengayaan penelitian ini. Selanjutnya data tersebut dianalisis secara kualitatif juga. Artikel ini bertujuan untuk mengidentifikasi karakteristik Hukum Islam di Indonesia dan menganalisis berbagai keunggulan Islam Nusantara sehingga bisa dijadikan sebagai role model.

B. Hukum Islam Indonesia

Hukum Islam diyakini sebagai peraturan yang disyariatkan kepada manusia yang *mukallaf*⁶ baik secara eksplisit dijelaskan dalam Alquran dan hadis,⁷ maupun hasil interpretasi atau ijtihad manusia yang berdasarkan kepada kedua sumber tersebut. Karena kombinasi antara dua

⁵KH. Husein Muhammad, *Pesantren, NU dan Islam Nusantara*, ed. Mohammad Mujab, (Jogjakarta: Aswaja Pressindo, 2015), h. 9

⁶Term *mukallaf* berarti orang yang dibebani melaksanakan ajaran Islam karena telah memenuhi syarat antara lain: dewasa, berakal sehat, merdeka, dan telah sampai kepadanya ajaran Islam. Mereka yang termasuk dalam kategori ini akan mendapat sanksi jika tidak melaksanakan ajaran Islam. Sebaliknya, mereka akan memperoleh ganjaran bila melaksanakannya. Karena itu, bagi orang yang tidak memenuhi kriteria tersebut belum bisa digolongkan dalam *mukallaf*. Lihat: M. Abdul Mujiieb, Mabruri Tholhah dan Syafi'ah AM, *Kamus Istilah Fiqih*, Cet. III (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002), h. 220

⁷Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, Cet. III (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999) h. 11

unsur yang signifikan yakni syariat dan fiqh, maka hukum Islam memiliki nilai-nilai universal, komprehensif dan fleksibilitas sehingga tidak akan mengalami keterbatasan dan penyempitan fungsi secara aplikatif. Namun, ada juga yang memahami hukum Islam dalam kajian yang kaku dan sempit.

Pemahaman akan urgensi dan nilai-nilai hukum Islam belum terlalu tersosialisasikan terutama terhadap komunitas yang kurang memahami hukum Islam dan mungkin juga termasuk kalangan umat Islam sendiri. Implikasinya adalah terjadi distorsi pemahaman bahwa hukum Islam itu tidak humanis, kejam dan diskriminatif karena klaim seperti itu semata-mata melihat hukum Islam dalam perspektif yang sangat sempit dan eksklusif yaitu pada tataran persoalan hukum potong tangan untuk pelanggaran (*jarimah*) pencurian, hukum dilempar dengan batu (*rajam*) untuk pezina yang pernah menikah (*muhsan*),⁸ dan pembagian warisan dua bagi laki-laki dan satu bagi perempuan (2:1).

Mannâ' al-Qattân mendefinisikan hukum Islam: “segala ketentuan Allah yang disyariatkan kepada hamba-hamba-Nya, baik menyangkut akidah, ibadah, akhlak maupun mu‘amalah”.⁹ Pengertian ini sejalan dengan definisi yang dirumuskan oleh Faruq Nabhân yakni “segala sesuatu yang disyariatkan Allah swt kepada hamba-hamba-Nya yang meliputi beberapa aspek, misalnya akidah, akhlak, dan amaliah (implementasi keberagamaan). Bahkan menurutnya, syariat sering dikonotasikan dengan

⁸Istilah *muhsan* adalah lafal *muzakkar* (laki-laki), maksudnya laki-laki yang sudah pernah menikah, sedang perempuan yang telah menikah disebut *muhsanah*. Ulama berbeda pendapat mengenai hukuman bagi seseorang yang telah menikah baik laki-laki maupun perempuan lalu berzina (melakukan hubungan badan luar nikah). Menurut Imam al-Hasan, Ishak, ibn Munzir, golongan Zahiriyah, dan Syi'ah Zaidiyah hukuman pezina *muhsan* dan *muhsanah* adalah *jilid* (dera) seratus kali dan *rajam* (ditanam setengah badan, kemudian dilempari batu hingga mati). Sedang menurut Imam mazhab (Mâlik, Syâfi'i, Abu Hanîfah, dan Ahmad ibn Hambal) hukumannya cukup *rajam* tanpa *jilid* (dera). Lihat: Ahmad Wardi Muslich, *Hukum Pidana Islam*, Cet. II (Jakarta: Sinar Grafika, 2005), h. 34-35. Demikian halnya pelaku sodomi yang dilakukan baik *muhsan* maupun *gair muhsan* (belum menikah) menurut Mâlik dan Ahmad hukumannya *rajam*, sementara bagi Syâfi'i, *muhsan* dihukum *rajam* dan *gair muhsan* cukup *didera* seratus kali. Adapun pelaku lesbian, mayoritas pakar hukum mengatakan hukumannya berupa *ta'zir* bukan *hadd*. Lihat: Topo Santoso, *Membumikan Hukum Pidana Islam: Penegakan Syariat dalam Wacana dan Agenda*, Cet. I (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), h. 25

⁹Mannâ' al-Qattân, *al-Tasyri' wa al-Fiqh fi al-Islâm* (T.tp: Muassasat al-Risâlah, t.th.), h. 15

fiqh (norma-norma amaliah)".¹⁰ Pandangan Faruq di atas sejalan dengan pendapat Mohammad Akram Laldin bahwa syariat itu terdiri dari tiga aspek hukum yakni yang mengatur tentang akidah; akhlak; dan fiqh (*amaliah*).¹¹ Sedangkan menurut Mahmud Syaltut (w. 1963 M), syariat berarti hukum-hukum yang ditetapkan Allah, atau dasar-dasar hukum yang digariskan Allah untuk dijadikan pedoman bagi manusia dalam berinteraksi dengan Tuhan, dengan sesama manusia, dengan alam dan dalam menata kehidupan.¹²

Hukum Islam tidak mendikotomikan antara hukum perdata dan pidana, tetapi kalau mengikuti klasifikasi hukum Barat maka dapat dikategorisasikan sebagai berikut: Pertama: Hukum Perdata (Islam) terdiri dari: a) *munâkahat* mengatur segala sesuatu yang berhubungan dengan persoalan perkawinan, perceraian dan akibat-hukumnya; b) *wirâtsah* atau *farâid* mengatur masalah-masalah yang menyangkut pewaris, ahli waris, harta warisan, dan pembagian harta warisan; c) *mu'âmalât* dalam arti khusus mengatur masalah kebendaan dan hak-hak atas benda antara lain: tata hubungan manusia dalam soal jual-beli, sewa-menyewa, pinjam-meminjam, dan perserikatan. Kedua: Hukum publik (Islam) meliputi: d) *jinâyat* yang mengatur mengenai perbuatan-perbuatan yang diancam dengan hukuman baik dalam *jarîmah hudûd*,¹³ maupun dalam *jarîmah ta'zîr*;¹⁴ e) *al-ahkâm al-sultaniyah* mengatur urusan yang berhubungan

¹⁰Muhammad Faruq Nabhan, *al-Madkhal li al-Tasyrî al-Islâmî*, Jilid VIII (Beirut: Dâr al-Sâdir, t.th.), h. 10-13

¹¹Mohammad Akram Laldin, *Introduction to Shariah and Islamic Jurisprudence*, (Kuala Lumpur: CERT Publications, 2006), h. 4

¹²Mahmud Syaltut, *Al-Islâm Aqîdat wa Syarî'ah*, Cet. III (T.tp: Dâr al-Qalam, 1966), h. 12

¹³*Jarîmah hudûd* adalah *jarîmah* (perbuatan pidana) yang diancam dengan hukuman *had* (hukuman yang telah ditentukan oleh syara' dan merupakan hak Allah). Yang termasuk *jarîmah hudûd* yaitu zina, qazaf (menuduh berzina), minum-minuman keras, pencurian, *hirâbah* (mengganggu keamanan), *riddah* (murtad), dan *al-baghyu* (pemberontakan). Berdasarkan definisi ini dapat dipahami bahwa *jarîmah hudûd* mempunyai hukuman yang tertentu dan terbatas karena ditentukan oleh syara' serta ada batas minimal dan maksimalnya. Selain itu, hukuman tersebut merupakan hak Allah semata dan seseorang tidak dapat mengubahnya. *Hudûd* bentuk jamak dari *had* berarti batasan. Uraian lebih lanjut lihat: 'Abd Qâdir 'Audah, *al-Tasyrî al-Jinâi al-Islâmî Muqâranan bi al-Qânûn al-Wad'î*, Juz I (Beirut: Muassasat al-Risâlah, 1418 H/1997 M), h. 609

¹⁴*Jarîmah Ta'zîr* adalah tindak pidana yang diancam dengan hukuman *ta'zîr*. Secara etimologi, *ta'zîr* berarti *ta'dîb* (memberi pelajaran), juga berarti *al-raddu wa al-man'u*

dengan ketatanegaraan misalnya kepala negara, pemerintahan baik pemerintah pusat maupun daerah, angkatan bersenjata, dan pajak; f) *siyâr* mengatur urusan peperangan dan perdamaian, hubungan dengan pemeluk agama dan negara lain; g) *mukhâsamat* mengatur soal peradilan, kehakiman, dan hukum acara.¹⁵

Jika hukum perdata dan pidana Islam tersebut (termasuk ajaran Islam lain terkecuali persoalan yang berkaitan dengan akidah dan ibadah mahdah) disinergiskan dengan karakteristik hukum Islam yang universal, fleksibel, elastis, toleran, dan egaliter, maka implementasi hukum Islam tidak semata-mata berdasarkan pada pemahaman tekstual, tetapi juga diperlukan pemahaman intertekstual dan kontekstual. Pemahaman teks-teks al-Quran dan hadis yang komprehensif yang disesuaikan dengan konteks lokalitas dibutuhkan sehingga Islam bisa menjadi bagian yang integral bagi umat Islam termasuk bagi non Muslim sekalipun.

C. Integrasi Hukum Islam dalam Hukum Nasional

Terdapat dua perdebatan substantif tentang integrasi Hukum Islam: *Pertama*, hukum Islam berada pada posisi pertengahan antara paradigma agama dan paradigma negara. Penempatan posisi hukum Islam dalam paradigma agama sebagai nilai spritualitas agama Islam dan berimplikasi pada pelaksanaan ajaran Islam tentunya berbasis dari al-Qur'an dan Hadis sehingga secara totalitas dilaksanakan untuk dan sesuai dengan ajaran agama Islam. Tetapi disisi lain, terdapat berbagai agama dan praktek keberagamaan dan kepercayaan lain yang plural di Indonesia sebagai sistem negara sehingga sangat sulit bagi negara untuk hanya semata-mata mengakomodir salah satu agama saja (seperti Islam) tanpa

(menolak dan mencegah). Lihat: Abd Qâdir Audah, *al-Tasyrî' al-Jinâi al-Islâmî Muqâranan bi al-Qânûn al-Wad'î*, Juz I, Cet. XIV (Beirut: Muassasat al-Risâlah, 2000), h. 127; Abd 'Azîz 'Amir, *al-Ta'zîr fî al-Syarî'ah al-Islâmiyah*, Cet. IV(T.tp: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1969), h. 52. Adapun secara terminologi, *ta'zîr* berarti hukuman pendidikan atas dosa (tindak pidana) yang belum ditentukan hukumannya oleh syara'. Definisi tersebut dipahami bahwa tindak pidana ini hukumannya tidak tertentu dan tidak terbatas serta penentuan hukuman diserahkan kepada penguasa (ulil amri). Lihat: Abî al-Hasan 'Alî ibn Muhammad ibn Habîb al-Başrî al-Baghdâdî al-Mâwardî, *al-Ahkâm al-Sultâniyah wa al-Wilâyât al-Dîniyah* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Imiyah, T.th.), h. 293

¹⁵Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Cet. VIII (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000), h. 51; Bandingkan dengan pembagian hukum oleh Suparman Usman, *Hukum Islam: Asas-Asas dan Pengantar Studi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, Cet. II (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002), 24-25

mempertimbangkan ajaran-ajaran agama lain. Negara tentunya diharapkan netral dan memperlakukan agama-agama resmi di Indonesia secara adil (tidak diskriminatif). Sebagai implikasi dari itu, kadangkala ditemukan tarik menarik kepentingan antara pemeluk agama tertentu dengan aparat negara atau aturan negara.

Kedua, hukum Islam berada pada posisi pertengahan atas konflik antar umat beragama atau internal umat beragama. Tidak sedikit persoalan antar umat beragama di Indonesia kadangkala didasari oleh kesalahpahaman dalam memahami hukum Islam atau mengatasnamakan Islam padahal bertentangan dengan ajaran yang dianut oleh umat Islam mainstream. Sebagai ilustrasi adalah terjadi pengrusakan fasilitas dan kekerasan terhadap pengikut-pengikut aliran Ahmadiyah (di Jakarta dan Makassar), Syiah (di Madura), kelompok Gafatar (di Kalimantan), serta konflik antar umat beragama di Poso, Ambon dan lain-lain. Dalam konteks ini, negara merumuskan Pancasila sebagai dasar negara Indonesia sehingga pemeluk agama apapun di Indonesia akan bersatu pada konsensus Pancasila tersebut. Persatuan dan kesatuan dibawah naungan negara RI terwujud.

Meskipun kedua analisis tentang posisi dilematis hukum Islam di Indonesia diakui, kesuksesan eksistensi hukum Islam terlihat secara jelas dalam perjalanan hukum di Indonesia dengan argumentasi sebagai berikut:

1. Hukum Islam sudah sangat strategis pada Undang-Undang No.1 Tahun 1974 tentang Perkawinan; Kewenangan khusus Pengadilan Agama untuk menangani kasus-kasus pernikahan, perceraian, warisan khusus bagi umat Islam. Hukum tersebut sebagai upaya reformulasi hukum-hukum kolonial yang berlaku di Indonesia, sebagaimana yang ditegaskan oleh Hooker.
2. Umat Islam sudah mulai melakukan proses islamisasi hukum Islam kedalam hukum-hukum atau kebijakan di Indonesia (artinya substansi hukumnya berdasarkan hukum Islam).¹⁶ Hal ini terlihat dengan kebijakan perbankan yang mengarah pada sistem perbankan syariah dan sebagainya. Hukum Islam sudah diakui sebagai salah satu sumber dan informasi dalam merumuskan perundang-undangan di Indonesia. Undang-undang yang dimaksud antara lain: Undang-Undang No.5 Tahun 1960 tentang Pokok-Pokok Agraria, jo Peraturan Pemerintah No. 28 Tahun 1977 tentang Perwakafan tanah Milik, UU No. 14 Tahun 1970 tentang Pokok Pokok Kekuasaan Kehakiman (telah

¹⁶ M.B. Hooker, *op.cit.*, h. 36

dirubah dengan UU No. 35 Tahun 1999 dan UU No. 4 Tahun 2004; UU No.7 Tahun 1992 tentang Bank Syariah, jo PP No.72 Tahun 1992; UU No. 41 Tahun 2005 tentang Wakaf.¹⁷

Abdul Gani Abdullah menegaskan bahwa ada tiga alasan yang memberi posisi yuridis bagi keberlakuan hukum Islam di Indonesia: Pertama, dasar filosofis, yang memberikan kontribusi signifikan atas kelahiran sikap epistemologi Islam terhadap tumbuhnya pandangan hidup, cita moral dan cita hukum dalam kehidupan sosio-kultural masyarakat. Kedua, dasar sosiologis, mengindikasikan bahwa tingkat keberagamaan atau religiusitas masyarakat Indonesia terpelihara secara simultan dan sustainabilitas pada seluruh wilayah Indonesia. Ketiga, dasar yuridis, hukum Islam telah diberi ruang untuk diimplementasikan pada masyarakat Muslim sejak pra kemerdekaan sampai sekarang.¹⁸

Selain aspek legislasi di Indonesia yang diilhami oleh hukum Islam, eksistensi hukum Islam akan terus berkibar disebabkan karena banyak intelektual dan cendekiawan Muslim Indonesia yang memiliki pola pikir moderat, pluralis dan berwawasan global. KH. Abdur Rahman Wahid (Gus Dur), Nurkholis Majid, Harun Nasution, M. Quraish Shihab, Umar Shihab, Nasaruddin Umar, Azzumardi Azra, Komaruddin Hidayat, Musda Mulia adalah merupakan intelektual Indonesia yang telah membumikan pemikiran Islam yang progressif, terbuka, damai, setara dan telah mendiseminasikan pemikiran mereka melalui karya-karya monumental.

D. Islam Nusantara: Keunggulan dan Sebagai Role Model

Islam Nusantara merupakan gagasan yang dicetuskan oleh Nahdatul Ulama, dimaksudkan sebagai ‘pemahaman, pengamalan dan penerapan Islam dalam segmen fiqh mu’amalah sebagai hasil dialektika antara nash, syari’at dan ‘urf, budaya, dan realita di bumi Nusantara’.¹⁹ Jadi, Islam Nusantara merupakan pemahaman dan implementasi keislaman di bumi Nusantara sebagai hasil dialektika antara teks-teks agama (syariat) dengan budaya dan kebiasaan masyarakat di suatu tempat.

¹⁷ Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006), h. 253

¹⁸ Lihat: Abdul Gani Abdullah, *Hukum Islam dalam Sistem Masyarakat Indonesia* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998), h. 54-55

¹⁹ KH Afifuddin Muhajir, *Maksud dan Istilah Islam Nusantara*, ed. Mohammad Mujab, (Jogjakarta: Asawaja Pressindo, 2015), h. 6

Bisa jadi juga sebagai hasil dari kajian kontekstualisasi terhadap teks-teks keagamaan.

Secara historis, ulama-ulama NU telah memiliki pemikiran strategis tentang embrio 'Islam Nusantara' ini sebelum Mukttamar NU di Banjarmasin (Borneo Selatan) tahun 1935 berdasarkan 2 (dua) argumentasi yakni mempertahankan kerajaan Islam yang seharusnya mereka bebas menjalankan praktek keberagamaan serta adanya kitab '*Bughyah al-Mustarsyidin*' yang merupakan kitab standar (*mu'tabar*) dan otoritatif di kalangan ulama NU. Sejak saat itu, kalangan ulama dan cendekiawan NU terus menerus memperbincangkan bagaimana Islam di Indonesia ini dapat mengakomodasi kebiasaan dan praktek yang hidup dalam masyarakat Muslim sehingga menjadi keunikan dibandingkan dengan negara-negara Islam lainnya seperti Saudi Arabia, Iran, Pakistan. Mereka mementingkan hal-hal yang substantif supaya Islam menjadi bagian yang sangat integral dalam kehidupan masyarakat, bukan hanya simbolik dan formalistik belaka.

Ada 3 (tiga) alasan mengapa Islam yang diperlukan di Indonesia ini yang substantif bukan formalistik dan simbolik: Pertama, penduduk dan komunitas di negara Indonesia plural dan heterogen terdiri dari berbagai agama, etnis dan adat istiadat. Kedua, Islam tidak memiliki ajaran formal yang baku dan terinci tentang negara. Ketiga, implementasi ajaran-ajaran agama (termasuk Islam) merupakan tanggungjawab personal atau masyarakat bukan negara.²⁰ Dengan demikian, umat Islam bisa saja melakukan berbagai inovasi sehingga Islam itu hidup dan menjadi bagian penting dalam kehidupan suatu masyarakat sekalipun mereka tidak berada di bawah naungan negara Islam.

Dengan pertimbangan akan pentingnya pengaplikasian Islam yang substantif, organisasi NU melalui ulama dan intelektualnya merumuskan beberapa strategi terwujudnya Islam Nusantara yakni pribumisasi Islam Nusantara sebagai metodologi, penguatan riset serta penguatan basis pesantren.²¹ Konsep pribumisasi Islam yang diinisiasi Gus Dur memperkuat eksistensi Islam Nusantara. Metodologi Islam Nusantara (*manhaj*) sebagaimana dielaborasi oleh Ahmad Baso adalah *al-*

²⁰KH Husein Muhammad, *op.cit.*, h. 11

²¹ Syaiful Afif, *NU dan Islam Nusantara*, eds. Abdullah Ubaid & Mohammad Bakir, (Jakarta: Kompas, 2015), h. 59-60

Muhafadzah dan *al-Akhdzu*, serta *Maqasid al-Syari'ah*.²² Prinsip *al-Muhafadzah* dan *al-Akhdzu* menarik untuk dikaji dan dianalisis karena ulama-ulama Nusantara membiasakan dirinya untuk melakukan penguatan kapasitas keilmuan seperti bahasa Arab, Nahwu, sharaf dan pengetahuan lainnya dari sumber aslinya (inilah yang dinamai dengan *al-Akhdzu*). Setelah itu, mereka mengoptimalkan potensinya untuk memikirkan secara kreatif dan ijtihad terhadap hukum Islam, dan selanjutnya mencoba mentransformasikan dan mengkomunikasikannya baik dalam internal umat Islam Indonesia maupun eksternal pada skala global. Para ulama tersebut memiliki prinsip yang bisa menjadi inspirasi bagi generasi ulama mendatang '*al-'Ilmu la yu'thika ba'dhahu hatta tu'thiyahu kullaka*' (Ilmu itu tidak akan datang kepada kalian sebelum kalian mengerahkan segenap totalitas diri kalian kepada ilmu tersebut). Hasil ijtihad mereka yang merupakan keistimewaan dan keunikan Islam Nusantara dan telah dikomunikasikan dengan beberapa negara lainnya adalah pelaksanaan halal bi halal setelah idul fitri, praktek *imsak*, *ta'liq thalaq* setelah prosesi ijab qabul pernikahan, kebiasaan acara 7 hari, 40 hari dan 1000 hari setelah seseorang meninggal (atau istilah Indonesia 'haul'). Selain itu, perlu juga disebarkan pada tingkat global tentang cara orang Indonesia melakukan pengobatan seperti dari bahan baku kunyit, jintan hitam, serei, langkuas dan lain-lain. Semua ini dikategorisasikan sebagai bentuk *al-Muhafadzah* (*maintenance*).²³

Sebagaimana yang dijelaskan sebelumnya bahwa akulturasi antara ajaran agama Islam dan praktek dan adat kebiasaan masyarakat lokal perlu dimodifikasi sedemikian rupa sehingga terjadi harmonisasi yang massif. Hal tersebut akan berimplikasi pada masyarakat dan mereka akan merasakan sebagai bahagian penting dalam transformasi keberagamaan, tetapi dengan catatan bahwa transformasi yang dimaksud tidak bersentuhan dengan persoalan aqidah dan ibadah khusus (*mahdah*). Hal ini disebabkan karena sudah ada penjelasan secara ekslisit dan aturan main dalam melaksanakan kedua persoalan tersebut baik dalam al-Qur'an maupun hadis Nabi saw. Ini artinya bahwa transformasi tersebut terbatas pada persoalan sosial, ekonomi, politik dan atau muamalah.

Metodologi Islam Nusantara yang kedua adalah *Maqasid al-Syari'ah*. Kekuatan Islam Nusantara adalah bagaimana merumuskan

²² Ahmad Baso, *Islam Nusantara: Ijtihad Jenius & Ijma Ulama Indonesia* (Jakarta: Pustaka Afid, 2015), h. 101-110

²³ Ahmad Baso, *op.cit.*, h. 104-105

tujuan dan maksud dari agama Islam (syariat) dengan pendekatan totalitas (*kulliyah*) terhadap seluruh ajaran Islam, meneliti dan menganalisis segala aspek kandungan syariat tentang maksud disyariatkannya serta dikategorisasikan secara terinci sehingga menghasilkan sesuatu yang menjadi *Maqasid al-Syari'ah*. Selain merefer pada konsep *Maqasid al-Syari'ah*, oleh Imam al-Gazali memasukkannya pada *al-ushul al-khamsah* (5 prinsip utama syariat),²⁴ juga berdasarkan pada prinsip rasional burhani (logika) untuk mengetahui dan mengidentifikasi prinsip dasar normatif dalam penetapan hukum-hukum syariat.

Strategi lainnya adalah penguatan riset dengan memprioritaskan pada metode induktif (*istiqra'i*). Islam Nusantara mencoba menggali *Maqasid al-Syari'ah* dengan melakukan penelitian dengan menfokuskan pada mengkaji nash-nash syariah, illat-illat dan beberapa hikmahnya, dimana tujuan akhirnya adalah memenuhi kebaikan dan kemaslahatan pada lima aspek fundamental yakni memelihara agama (*hifdz al-din*), melindungi jiwa (*hifdz al-nafs*), menjaga akal pikiran (*hifdz al-'aql*), menjaga harta (*hifdz al-mal*) dan menjaga keturunan (*hifdz al-nasl*). Salah satu ilustrasi *Maqasid al-Syari'ah* yang merupakan warisan yang mengakomodasi kebiasaan orang Jawa adalah tradisi gamelan. Awalnya, gamelan digunakan orang Jawa untuk memanjatkan kidung atau nyanyian suci ditujukan pada dewa-dewa bagi agama Hindu-Budha, kemudian substansi gamelan ini ditransformasikan dalam bentuk shalawat pada Nabi saw oleh Sunan Kalijaga.

Pada masyarakat Bugis Makassar, tradisi '*mabbarazanji*', yang mengandung salawat atas Nabi saw dan kisah perjalanan hidup beliau, selalu dibacakan pada hampir seluruh aktifitas masyarakat Bugis Makassar seperti pernikahan, saat pelaksanaan aqiqah, sebelum menempati rumah baru, saat akan berangkat melaksanakan ibadah haji. Hal unik lainnya adalah keluarga yang ditinggalkan oleh jamaah haji akan selalu membacakan '*barazanji*' selama mereka berada ditanah suci.

Tujuan, motivasi dan filosofi '*mabbarazanji*' antara lain sebagai *sennu-sennureng (tafaul)*, mengharapkan pahala karena mengandung

²⁴ *Al-ushul al-khamsah* (5 prinsip utama syariat) yakni memelihara agama (*hifdz al-din*), melindungi jiwa (*hifdz al-nafs*), menjaga akal pikiran (*hifdz al-'aql*), menjaga harta (*hifdz al-mal*) dan menjaga keturunan (*hifdz al-nasl*). Lihat: Abu Ishaq al-Syathibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Jilid 2 (Kairo: Mustafa Muhammad, t.th), h. 2-3

salawat atas Nabi saw serta penolak bala.²⁵ *Sennu-sennureng* (*tafaul*) maknanya adalah orang yang berhajat itu akan senantiasa mendapatkan berkah dalam kehidupannya terutama jika berkaitan dengan peristiwa atau prosesi tersebut. Misalnya membacakan '*barazanji*' sebagai salah satu rangkaian pelaksanaan pernikahan diharapkan agar kedua calon mempelai senantiasa dianugerahkan rumah tangga *sakinah mawaddah wa rahmah*, dimudahkan rezeki mereka, dikarunia anak yang shaleh dan shalehah. Alasan lain dari '*barazanji*' adalah dengan memperbanyak shalawat akan berpotensi mendapat pahala yang berlipat ganda sesuai dengan hadis Nabi saw (*man salla aliyya salatan, sallallahu 'alaihi asyan*: siapa saja yang bershalawat kepadaku satu kali maka Allah akan bershalawat kepadanya sepuluh kali). Argumentasi tersebut yang menjadi landasan sehingga '*barazanji*' selalu menjadi bahagian terpenting dalam prosesi pernikahan dan kegiatan masyarakat lainnya. Hal yang paling penting lainnya sehingga masyarakat Muslim Makassar membacakan '*barazanji*' adalah dalam rangka syiar atau dakwah Islam dan merupakan salah satu metode dakwah yang strategis. Pelaksanaan ini lebih baik dari pada masyarakat bernyanyi, berjoget dan melakukan hal-hal yang tidak berarti seperti main domino dan semacamnya.

Aspek lain pada penguatan riset Islam Nusantara adalah penelitian pada manuskrip dan naskah kuno berbasis lokalitas dari berbagai daerah di Indonesia. Warisan Islam Nusantara terhadap Naskah kuno (manuskrip) ini dapat menjadi ciri khas lain dari Islam Nusantara, terutama pada aspek bahasa dan aksaranya. Pegon dan Jawi tidak pernah digunakan oleh orang Islam dimanapun, kecuali bangsa kepulauan Nusantara. Naskah kuno berbahasa Makassar atau Bugis dalam Lontara, bahasa Jawa dengan aksara Arab di perpustakaan bertaraf internasional seperti Jerman, Belanda, Perancis, Italia. Juga secara nasional, tersedia katalog naskah dari daerah-daerah seperti Buton, Yogyakarta, Jawa Barat, Aceh. Kajian atas naskah kuno tersebut berkembang pesat dan dilakukan baik oleh Perguruan Tinggi Umum seperti UI, UGM, UNPAD maupun PTKIN dan Litbang. Studi Filologi tersebut memiliki keunikan tersendiri yang berbeda dengan studi filologi bahasa Arab (ilmu *tahqiq*) karena bermunculan filologi Jawa, filologi Makassar, filologi Melayu, dan filologi Batak, sehingga terangkum dalam istilah 'filologi Nusantara'.

²⁵Wawancara dengan tokoh masyarakat: Drs. H. Asnawi Marjuni (Makassar, 08 Februari 2016); Dr. H. Kamaluddin Abunawas (Makassar, 09 Februari 2016); Prof. Dr.H. Ahmad M. Sewang, MA (Makassar: 10 Februari 2016)

Strategi ketiga adalah penguatan basis pesantren. Pesantren yang merupakan ciri khas model pendidikan di Indonesia dibekali dengan penguatan kapasitas keilmuan pada pendekatan ushul fiqih dan *qawa'idul fiqhiyah* dalam menganalisis suatu permasalahan. Diskursus tentang masalah, maqasid, etika sosial atau al-ushul al-khamsah (5 prinsip syariah Islam) muncul karena kualitas keilmuan kaum santri menitikberatkan pada pendekatan kontekstual dari pada tekstual. Para santri terbiasa untuk memiliki pola pikir pluralistik dan moderat. Mereka dengan tegas menolak cara pandang sebagian kelompok umat Islam yang puritan-radikal yang memberikan justifikasi bid'ah (sesat) terhadap umat Islam yang akomodatif terhadap praktek keislaman berbasis budaya dan lain-lain.²⁶

Berdasarkan berbagai penjelasan tersebut mengindikasikan bahwa pribumisasi Islam melalui proses dialektika antara teks-teks normatif dalam al-Qur'an dan hadis dengan adat dan kebiasaan masyarakat setempat bisa saja dilakukan dan dimassifkan menuju misi besar "Islam Nusantara" sebagaimana yang diinisiasikan oleh organisasi Nahdatul Ulama, namun perlu juga dipertimbangkan bahwa tidak semua dialektika kedua persoalan tersebut secara totalitas bisa diaplikasikan dan ini juga sesuai dengan catatan penting dari NU.

Dalam pandangan M. Quraish Shihab, sebagaimana yang dikutip dari Fathurrahman Karyadi,²⁷ bahwa akulturasi antara agama (Islam) dan budaya, dapat dipetakan pada:

Pertama, Islam kadangkala menolak budaya dan adat kebiasaan setempat. Beliau mencontohkan budaya perkawinan di Mekkah melalui berbagai cara: a). perempuan melakukan hubungan seks terlebih dahulu dengan 10 orang laki-laki, jika dia hamil maka dia bebas memilih salah seorang dari mereka sebagai suaminya. b). perzinahan yang diterima masyarakat kala itu. c). pernikahan melalui lamaran, pembayaran mahar, persetujuan dua keluarga. Cara pernikahan yang terakhir (point c) yang disetujui Islam, sedangkan cara perkawinan lainnya ditolak.

Kedua, Islam merevisi budaya yang telah eksis di masyarakat. Sebagai ilustrasi, M. Quraish menjelaskan bahwa sebelum Islam penduduk Mekkah khususnya kaum perempuan jika melakukan thawaf mengelilingi

²⁶ KH. Husein Muhammad, *op.cit.*, h. 10-11; Bandingkan dengan Ahmad Baso, *op.cit.*, h. 113-114

²⁷ Fathurrahman Karyadi, 'Islam Nusantara dan Quraish Shihab', ed. Mohammad Mujab, (Jogjakarta: Asawaja Pressindo, 2015), h. 38

Ka'bah, mereka tidak menggunakan busana selembarpun dengan alasan mereka harus suci, dan –dalam pandangan mereka- kalau berbusana tentunya tidak suci. Islam mengkritisi dan meluruskan tradisi tersebut serta memerintahkan mereka untuk berpakaian tetapi dengan catatan ‘yang suci dan bersih’, serta ada pakaian ihram bagi yang menjalankan haji dan umrah.

Ketiga, Islam memberikan justifikasi dan atau menyetujui budaya yang cara berpakaian yang menutup aurat bagi perempuan atau pakaian jubah bagi laki-laki.

Jadi, akulturasi agama (Islam) dan budaya bisa saja dilakukan dengan catatan jika terjadi sinkronisasi antara ajaran Islam, tetapi kalau bertentangan dengan Islam maka tentunya harus ditolak. Sinkronisasi antara Islam dan budaya justru akan memberi ruang bagi budaya setempat dijadikan sebagai sumber hukum, sebagaimana penetapan qaedah fiqhiyah ‘al-‘*Adah Muhakkamah*’.

E. Kesimpulan

Berdasarkan penjelasan tersebut di atas, maka beberapa catatan penting sebagai kesimpulan antara lain:

Pertama, kontribusi hukum Islam dalam mewarnai perkembangan hukum di Indonesia sangat signifikan baik dalam hukum pidana maupun perdata terutama tersedianya hukum-hukum dalam persoalan yang berkaitan langsung dengan umat Islam seperti hukum perkawinan. Hukum Islam Indonesia secara spesifik memiliki ‘ciri khas tersendiri’ sebagai hasil ijtihad atau kajian mendalam dan mensinergiskan antara teks-teks normatif keagamaan dengan praktek dan kebiasaan yang eksis di masyarakat, dibandingkan dengan hukum Islam yang berlaku di negara Muslim lainnya. *Maslahah Mursalah* merupakan salah satu pendekatan dalam mengkaji hukum Islam sehingga spesifikasi itu terwujud.

Kedua, Islam Nusantara akan menjadi ‘*role model*’ bagi dunia global sebagai Islam yang mempresentasikan agama damai (*peaceful*), *tasamuh* (toleran), *tawazun* (harmonis), *tawasut* (moderat), *ta’adul* (keadilan) dan plural karena kapasitas para ulama, intelektual Muslim dan kemampuan mereka mengakomodasi antara adat istiadat dan praktek keberagamaan di masyarakat. Mereka cenderung memahami konteks pelaksanaan adat istiadat tersebut dan melakukan berbagai adaptasi dan asimilasi serta mungkin juga mengkritisi, tetapi dilakukan dengan cara yang bijak dan kooperatif, bukan dengan cara destruktif, kekerasan maupun intimidasi.

Ketiga, beberapa penguatan ‘Islam Nusantara’ dilakukan antara lain penguatan metodologis Islam Nusantara, penguatan kapasitas Pesantren dan penguatan riset.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Amir, Abd ‘Azîz, 1969, *Al-Ta’zîr fî al-Syarî‘ah al-Islâmiyah*, Cet. IV T.tp: Dâr al-Fikr al-‘Arabî
- ‘Audah, ‘Abd Qâdir, 1418 H/1997 M., *Al-Tasyrî‘ al-Jinâi al- Islâmî Muqâranan bi al-Qânûn al-Wad‘î*, Juz I Beirut: Muassasat al-Risâlah
- Abdullah, Abdul Gani, 1998, *Hukum Islam dalam Sistem Masyarakat Indonesia*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu
- Afif, Syaiful, 2015, *NU dan Islam Nusantara*, ed. Abdullah Ubaid & Mohammad Bakir, Jakarta: Kompas
- Al- Syuyuti, Jalaluddin Abdurrahman, t.th., *al-Asybah wa al-Nadhair*, Indonesia: Syirkah Nus Asia
- Ali, Mohammad Daud, 2000, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Cet. VIII Jakarta: PT Raja Grafindo Persada
- Al-Mâwardî, Abî al-Hasan ‘Alî ibn Muhammad ibn Habîb al-Baġrî al-Baghdâdî, t.th.*al- Ahkâm al-Sultâniyah wa al-Wilâyât al-Dîniyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Imiyah
- Baso, Ahmad, 2015, *Islam Nusantara: Ijtihad Jenius & Ijma Ulama Indonesia*, Jakarta: Pustaka Afid
- Djamil, Fathurrahman, 1999, *Filsafat Hukum Islam*, Cet. III, Jakarta: Logos Wacana Ilmu
- Hooker, M.B, 1984, *Islamic Law in South-East Asia*, Kuala Lumpur: Oxford University Press
- Karyadi, Fathurrahman, 2015, *Islam Nusantara dan Quraish Shihab*, ed. Muhammad Mujab, Jogjakarta: Asawaja Pressindo
- Laldin, Mohammad Akram, 2006, *Introduction to Shariah and Islamic Jurisprudence*, Kuala Lumpur: CERT Publications

- Manan, Abdul, 2006, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada
- Mannâ' al-Qattân, *al-Tasyrî' wa al-Fiqh fî al-Islâm* (T.tp: Muassasat al-Risâlah, t.th.
- Muhajir, KH Afifuddin, 2015, *Maksud dan Istilah Islam Nusantara*, ed. Muhammad Mujab, Jogjakarta: Asawaja Pressindo
- Muhammad, KH. Husein, 2015, *Pesantren, NU dan Islam Nusantara*, ed. Muhammad Mujab, Jogjakarta: Aswaja Pressindo
- Mujieb, Abdul M, Mabruri Tholhah dan Syafi'ah AM, 2002, *Kamus Istilah Fiqih*, Cet. III, Jakarta: Pustaka Firdaus
- Muslich, Ahmad Wardi, 2005, *Hukum Pidana Islam*, Cet. II, Jakarta: Sinar Grafika
- Mustafa & Abdul Wahid, 2009, *Hukum Islam Kontemporer*, Jakarta: Sinar Grafika
- Nabhan, Muhammad Faruq, t.th., *Al-Madkhal li al-Tasyrî al-Islamî*, Jilid VIII, Beirut: Dâr al-Sâdir
- Roibin, 2010, *Penetapan Hukum Islam dalam Lintasan Sejarah*, Malang: UIN Maliki Press
- Syaltut, Mahmud, 1966, *Al-Islâm Aqîdat wa Syarî'ah*, Cet. III, T.tp: Dâr al-Qalam
- Topo Santoso, 2003, *Membumikan Hukum Pidana Islam: Penegakan Syariat dalam Wacana dan Agenda*, Cet. I Jakarta: Gema Insani Press
- Usman, Suparman, 2002, *Hukum Islam: Asas-Asas dan Pengantar Studi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, Cet. II, Jakarta: Gaya Media Pratama