EKSISTENSI HUKUM ADAT DALAM KOMPILASI HUKUM ISLAM INDONESIA (KHI)

Sofyan A.P. Kau & Zulkarnain Suleman
Fakultas Syariah Institut Agama Islam Negeri Sultan Amai Gorontalo
E-mail: sofyan.ap.kau@gmail.com & zulkarnain-suleman@yahoo.com

Abstract: ***Existency of the Elements of Traditional Law in Indonesia Islamic Law Compilation (KHI).*** This paper reviews the accommodative attitude of the Indonesia Islamic Law Compilation (KHI) towards customary law. Such a positive attitude is indicated by the provisions concerning joint property and mutual inherit between adopted child and the adoptive parents through the institution of *wasiyat wajibah*. (compulsory wish). Both provisions adopted from customary law is purely the result of ijtihad (legal initiative) of Indonesia Muslim scholars because the issues are not found in Islamic Jurisprudence. The Indonesian cleric's innovative creations, aside of being a manifestation of the dynamic and creative characteristics of Islamic law, are also becoming an identity of Islamic Archipelago (Islam Nusantara) in the field of law. Viewed from this aspect, KHI Indonesia may be named as the Indonesian Muslim Jurisprudence (Fikih Indonesia).

Keywords: KHI, Indonesia Islamic inheritance law, traditional law

Abstrak: ***Eksistensi Hukum Adat dalam Kompilasi Hukum Islam Indonesia (KHI).*** Tulisan ini mengulas sikap akomodatif KHI terhadap hukum adat tersebut yang ditunjukkan oleh ketentuan tentang harta bersama dan saling mewarisi antara anak angkat dan orang tua angkat melalui institusi wasiat wajibah. Kedua ketentuan hukum yang diadopsi dari hukum adat ini merupakan hasil ijtihad ulama Indonesia, karena persoalan keduanya tidak ditemukan dalam fikih. Kreasi inovatif ulama Indonesia ini, selain merupakan bentuk manifestasi dari karakteristik hukum Islam yang bersifat dinamis dan kreatif, juga merupakan identitas Islam Nusantara dalam bidang hukum. Dilihat dari aspek ini, KHI Indonesia, dalam bahasa Undang-Undang, dapat disebut sebagai Fikih Indonesia karena selain berwatak kepribadian Indonesia juga mengadopsi hukum adat yang hidup dalam tradisi lokal.

Kata Kunci: KHI, Hukum Kewarisan Islam Indonesia, hukum adat

Pendahuluan

Terma hukum Islam merupakan istilah khas Indonesia.[1] Dalam khazanah hukum di Indonesia, istilah hukum Islam dipahami sebagai penggabungan dari dua kata hukum

[1] Terma hukum Islam tidak ditemukan dalam khazanah Islam (*al-turâts al-Islâmî*), kecuali istilah *al-syarî'ah al-Islâmiyah* (syariat Islam) dan *al-fiqh al-Islâmî* (fikih Islam). Syariat adalah ketentuan Allah yang disyariatkan kepada hamba-hamba-Nya. Ketentuan itu meliputi akidah, ibadah, akhlak dan mu'amalah,yang tertuang dalam Alquran dan hadis Nabi Saw. Sedangkan fikih, dalam terminologi *ushûliyyûn* (pakar ushul fikih) didefinisikan sebagai "Ilmu tentang hukum-hukum syara' yang bersifat praktis yang digali dari dalil-dalil yang terperinci". Dalam perspektif ini, fikih sebetulnya tidak hanya sekedar ilmu tentang hukum-hukum syar'iyyah yang diperoleh lewat proses *istidlâl*, tetapi hukum-hukum itu sendiri kerapkali disebut fikih. Dewasa ini, terminologi fikih tidak lagi dimaksudkan sebagai seperangkat ilmu tentang hukum, melainkan hukum-hukum fiqhiyyah itu sendiri disebut fikih. Dengan ungkapan lain, fikih adalah produk hukum yang dihasilkan ulama berdasarkan pemahaman mereka terhadap suatu nas. Dalam terminologi Mannâ' al-Qaththân, fikih adalah "Kompilasi hukum syara' yang bersifat praktis yang diambil dari dalil yang terperinci", Fârûq Nabhân, *al-Madkhal li al-Tasyrî' al-Islâmî,* (Bayrût: Dâr al-Shadr, t.t.), h. 13; Mannâ' al-Qaththân, *al-Tasyrî' wa al-Fiqh fî al-Islâmî*, (Riyâdh: Muassasah al-Risâlah, t.t.), h. 14. Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh,* (Mishr: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.t.), h. 56; Saifuddîn al-'Âmidî, *al-Iḥkâm fî Ushûl al-Aḥkâm*, Jld I, (Qâhira: Muassasah al-Halabî, 1967), h. 8.

dan Islam. Karena itu, menurut Amir Syarifuddin, untuk memahami hukum Islam, perlu diketahui lebih dahulu kata "hukum" dalam bahasa Indonesia, dan kata hukum itu disandarkan kepada "Islam". Pengertian hukum secara sederhana adalah seperangkat peraturan tentang tingkah laku manusia yang diakui sekolompok masyarakat, disusun oleh orang-orang yang diberi wewenang oleh masyarakat itu, berlaku dan mengikat untuk seluruh anggotanya.[2] Pengertian ini sejalan dengan apa dikemukakan dalam *Oxford English Distionary* sebagaimana dikutip Ahmad Rofiq, bahwa hukum adalah kumpulan aturan, baik sebagai hasil pengundangan formal maupun dari kebiasaan, di mana suatu negara atau masyarakat tertentu mengaku terikat sebagai anggota atau sebagai subyeknya, orang yang tunduk padanya atau pelakunya.[3] Sedangkan Islam dalam terminologi Mahmûd Syaltût dimaknai sebagai agama Allah yang dasar-dasar dan syariatnya diturunkan kepada Muhammad Saw. dan dibebankan kepadanya untuk menyampaikan dan mengajak kepada seluruh umat manusia agar mengikutinya.[4] Bila kedua kata hukum dihubungkan dengan kata Islam atau *syara'*, maka hukum Islam akan berarti seperangkat peraturan berdasarkan wahyu Allah tentang tingkah laku manusia yang diakui sekelompok masyarakat, disusun oleh orang-orang yang diberi wewenang oleh masyarakat itu, berlaku dan mengikat untuk seluruh anggotanya.[5]

Dalam literatur Barat terdapat terma *Islamic Law,* secara harfiah diterjemahkan dengan hukum Islam. Joseph Schacht mendefinisikan *Islamic Law* sebagai keseluruhan *khitâb* Allah yang mengatur kehidupan setiap individu Muslim dalam segala aspek kehidupannya.[6] Sementara menurut Muhammad Muslihuddin hukum Islam adalah sistem hukum produk Tuhan, kehendak Allah yang ditegakkan di atas bumi. Hukum Islam itu disebut syariat, atau jalan yang benar. Alquran dan hadis merupakan dua sumber utama dan asli bagi hukum Islam tersebut.[7] Sedangkan Hasbi ash-Shiddieqy mendefinisikan hukum Islam sebagai koleksi daya upaya para ahli hukum untuk menerapkan syariat atas kebutuhan masyarakat.[8] Dua pengertian hukum Islam pertama lebih dekat kepada pengertian syariat Islam atau hukum *syara'*. Sementara definisi terakhir lebih dekat kepada pengertian fikih.

Dengan demikian, syariah merupakan pokok dari hukum Islam yang sepenuhnya berasal dari Allah, sedangkan fikih merupakan usaha manusia untuk menafsirkan penerapan dari syariah tersebut.[9] Karena itu, Sofyan A. P. Kau mengklasifikasikan hukum Islam kedalam dua kategori. *Pertama*, hukum Islam yang bersifat permanen, yaitu hukum Islam yang tidak dapat berubah, itulah yang disebut syariah.[10] Bahasa Juhaya S Praja, hukum Islam pertama ini, berdimensi *ilâhiyyah*. *Ilâhiyyah*, karena diyakini sebagai ajaran yang bersumber dari yang Maha Suci, Maha Sempurna, dan Maha Benar. Dimensi ini, hukum Islam diyakini oleh umat Islam sebagai ajaran suci-karena bersumber dari yang Maha Suci-dan sakralitasnya senantiasa dijaga. Pengertian ini, hukum Islam dipahami sebagai syariat yang cakupannya begitu luas, tidak hanya terbatas pada fikih dalam

[2] Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam,* (Padang: Angkasa Raya, 1993), h. 18.

[3] Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam di Indonesia,* (Yogyakarta: Gama Media, 2001), h. 20-21.

[4] Mahmûd Syaltût, *Al-Islam 'Aqidah wa Syari'ah,* (Qâhira: Dâr al-Qalam, 1966), h. 12.

[5] Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran*, h. 18.

[6] Joseph Schacht, *An Intoduction to Islamic Law,* (Oxford: Clarendon Press, 1993), h. 1.

[7] Muhammad Muslihuddin, *Philosofhy of Islamic Law and Orientalist: A Comparative Study of Islamic Legal System,* (Lahore, Pakistan: Islamic Publication, t.t.), h. xii.

[8] Hasbi ash-Shiddieqy, *Filsafat Hukum Islam,* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001), h. 91.

[9] Hammudah Abdul 'Ati, *The Family Structure in Islam,* Anshari Thayyib (perj.), (Surabaya: Bina Ilmu, 1984), h. 17.

[10] Sofyan A. P. Kau, *Fikih Alternatif,* (Gorontalo: Sultan Amai Press, 2010), h. 10.

artian terminologi, mencakup juga bidang keyakinan, amaliyah dan akhlak.[11]

Kedua, hukum Islam yang bersifat dinamis, responsif dan kreatif-inovatif yang merupakan hasil pemikiran ulama.[12] Bila yang pertama berdimensi *ilâhiyyah*, maka yang kedua berdimensi *insâniyyah*. Dimensi ini, hukum Islam merupakan upaya manusia secara sungguh-sungguh untuk memahami ajaran yang dinilai suci dengan melakukan dua pendekatan, yaitu pendekatan kebahasaan dan pendekatan *maqâshid*. Dimensi ini, hukum Islam dipahami sebagai produk pemikiran yang dilakukan dengan berbagai pendekatan yang dikenal dengan *ijtihâd* atau pada tingkat yang lebih teknis disebut *istinbâth al-ahkâm*.[13]

Hukum Islam dalam dimensi kedua ini, dalam sejarah hukum Islam, melahirkan beberapa produk hukum, seperti fatwa-fatwa ulama, keputusan-keputusan pengadilan agama (*qadhâ*), kitab-kitab fikih dan perundang-undangan di negeri-negeri Muslim.[14] Kompilasi Hukum Islam (selanjutnya disebut KHI) termasuk produk hukum yang disebut terakhir, yaitu salah satu produk Hukum Islam Indonesia. Meskipun KHI adalah produk hukum ulama Indonesia, namun proses pembentukannya tidak dapat dilepaskan dari kultur dan budaya Indonesia. Tulisan ini akan menunjukkan beberapa produk hukum Islam Indonesia yang diadopsi dari tradisi lokal Nusantara yang kemudian menjadi bagian integratif dari hukum Islam Indonesia. Sebelumnya tulisan ini akan diawali dengan karakteristik hukum Islam Indonesia sebagai basis dan pijakan metodologis bagi kreasi dan inovasi pembentukan dan penemuan hukum Islam.

Karakteristik Hukum Islam Indonesia

Penulis mengidentifikasi atas produk-produk hukum Islam di Indonesia,[15] terdapat tiga karakteristik hukum Islam Indonesia. *Pertama*, "kepribadian Arab" (*Arab oriented*), bahwa karakteristik hukum Islam Indonesia sangat dominan diwarnai oleh "kepribadian Arab" (*Arab oriented*) dan lebih lekat pada tradisi mazhab Syâfi'i. Terlihat dari kebanyakan penggunaan kitab-kitab fikih dari kalangan Syâfi'iyyah.[16] Kondisi ini tidak jauh berbeda pada saat sekarang, seperti ketika para ulama Indonesia merumuskan Kompilasi Hukum Islam (disahkan dengan melalui Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991). Dari 38 kitab yang dikaji oleh tujuh Institut Agama Islam Negeri (lAIN) seluruh Indonesia sebagai bahan rujukan pembentukan Kompilasi Hukum Islam sebagian besar bermazhab Syâfi'i. Ke-38 kitab itu ialah: *al-Bajurî, Fath al-Mu'în, Syarqâwî 'ala al-Tahrîr, Mughnî al-Muhtâj, Nihâyah al-Muhtâj, al-Syarqâwî, I'ânah al-Thâlibîn, Tuhfah, Targi al-Musytâq, Bulghah al-Sâlik, Syamsurî fî al-Fard'îd, al-Mudâwanah, Qalyubi/ Mahalli, Fath al-Wahhâb* dan *Syarah*-nya, *Bidâyah al-Mujtahid, al-'Umm, Bughyah al-Mustarsyidîn, al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah, al-Muhallâ, al-Wajîz, Fath al-Qadîr, al-Fiqh 'ala al-Madzâhib al-Arba'ah, Fiqh al-Sunnah, Kasyf al-Ghinâ, Majmu'at al-Fatâwa al-Kubrâ li Ibn Taymiyyah, Qawânîn al-Syarî'ah li al-Sayyid 'Utsmân ibn Yahyâ, al-Mughnî, al-Hidâyah Syarh ai-Bidâyah, Qawânîn al-Syarî'ah li al-Sayyid Sadaqah Dahlan, Nawâb al-Jalîl, SyarahIbn Âbidîn,*

[11] Juhaya S. Praja, "Dinamika Hukum Islam", dalam Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam,* (Bandung: Rosda Karya, 2000), h. vii.

[12] Sofyan A. P. Kau, *Fikih Alternatif*, h. 11.

[13] Juhaya S. Praja, "Dinamika Hukum Islam", h. vii.

[14] M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), h. 91.

[15] Selain KHI, produk hukum Islam Indonesia lainnya adalah UU No. 1/1974 tentang Perkawinan, UU No. 7/ 1989 tentang Peradilan, UU Perbankan Syariah (Muamalah) No. 10/1998, UU Pengelolaan Zakat No. 38/1999 dan UU Penyelenggaraan Ibadah Haji No. 17/1999.

[16] Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia,* (Yogyakarta: LKiS, 2001), h. 128; Abdul Hadi Muthohhar, *Pengaruh Mazhab Syafi'i di Asia Tenggara: Fiqih dalam Peraturan Perundang-undangan tentang Perkawinan di Indonesia, Brunei dan Malaysia*, (Semarang: Aneka Ilmu, 2003).

ai-Muwaththa, Hasyiyah al-Dasukî, Badai' al-Sanaî, Tabyîn al-Haqâ'iq, al-Fatâwâ ai-Hindiyah, Fath al-Qadîr, dan *al-Nihâyah*.[17]

Selain terpaku pada kitab-kitab fikih bermazhab Syafi'i, secara metodologis pun kebanyakan kitab-kitab *ushul al-fiqh* yang dipelajari masih bermazhab Syâfi'i pula. Bahkan sebagaimana diketahui bahwa kitab-kitab *ushul al-fiqh* yang ditulis di lingkungan mazhab Syafi'i-terutama yang diajarkan di pesantren-pesantren-sebagian besar pembahasannya hanya sampai pada pembahasan tentang qiyas, selain tentang Alquran, hadis, dan ijmak. Itu artinya, para santri diajak berpikir bahwa pembicaraan tentang ijtihad hanya dapat dibenarkan bila dilakukan dalam bingkai qiyas, sehingga Imam al-Syâfi'i mengatakan bahwa ijtihad adalah qiyas itu sendiri. Pendapat al-Syafi'i itu dikritik oleh pengikutnya sendiri, Imam al-Ghazâli yang mengatakan: *man qâla anna al-qiyâs wa al-ijtihâd lafdzâni faqad khata'* (siapa yang mengatakan bahwa qiyas dan ijtihad dua lafal, maka ia telah berbuat kesalahan).[18]

Konsekuensi dari penekanan semacam ini adalah menundukkan semua realitas pada teks-teks *(nash),* atau dengan kata lain memutuskan hukum atas masalah baru harus dicarikan cantolan terlebih dahulu terhadap teks yang telah ada. Baru kemudian dicari persamaan *illat*-nya. Metode semacam ini, di samping sangat rumit juga terkesan kaku. Karena itu Hasbi Ash-Shiddieqy mengatakan bahwa qiyas dalam batasan al-Syâfi'i tersebut terkadang tidak dapat memenuhi kebutuhan.[19] Berdasarkan hal ini, Imam Syaukani berpandangan bahwa atmosfir intelektual hukum Islam Indonesia tampaknya masih Syafi'iyyah *minded*, baik dari sisi ketergantungannya pada produk pemikiran hukum Islamnya maupun masalah metodologinya.[20] Padahal, menurut Hasbi Ash-Shiddieqy, produk pemikiran hukum Islam ulama-ulama masa lalu yang kemudian dijumpai formulasinya dalam kitab-kitab fikih itu dibangun berdasar *'urf* Timur Tengah yang dalam beberapa hal tidak sesuai dengan rasa kesadaran hukum masyarakat Indonesia yang melembaga dalam hukum Adat. Atas dasar itulah ada bagian-bagian tertentu dari hukum Islam yang kurang mendapat sambutan hangat dari masyarakat Indonesia karena dianggap kurang sesuai dengan kepribadian Indonesia. Selengkapnya Hasbi Ash-Shiddieqy mengatakan:

> "Fikih yang berkembang dalam masyarakat kita sekarang, sebagiannya adalah fikih *Hijâzî*, yaitu fikih yang terbentuk atas dasar adat-istiadat yang berlaku di Hijaz, atau fikih *Mishrî* yaitu fikih yang terbentuk atas dasar adat-istiadat dan kebiasaan Mesir, atau fikih *Hindî* yaitu fiqih yang terbentuk atas *'urf* dan adat-istiadat yang berlaku di India. Selama ini kita belum menunjukkan kemampuan untuk berijtihad mewujudkan fikih yang sesuai dengan kepribadian Indonesia, karena itu kadang-kadang kita paksakan fikih Hijaz atau fikih Mishri atau fikih Iraq berlaku di Indonesia atas dasar taqlid."[21]

Kondisi di atas menurut Hasbi Ash-Shiddieqy tidak semestinya berjalan terus-

---

[17] Departemen Agama Republik Indonesia, *Instruksi Presiden RI. Nomor I Tahun 1991, Kompilasi Hukum Islam,* (Jakarta: Ditbinbapera Departemen Agama RI, 2001), h. 153-154.

[18] Abu Hâmid al-Ghazâli, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushul,* (Bayrût: Dâr al-Fikr, t.t.), h. 229.

[19] Menurut Hasbi, kias yang berlandaskan *mashlalat mursalah* seperti konsep Imam Mâlik pada dasarnya sama maknanya dengan *ra'yu* yang berlandaskan *istihsân* (kebaikan berasaskan keadilan) seperti konsep Abû Hanîfah. Qiyas dalam rumusan al-Syâfi'i inilah yang menyebabkan seakan ada penetapan hukum yang berdasarkan *istihsân* berbeda dengan kehendak qiyas. Padahal qiyas juga salah satu unsur yang mendukung kedinamisan dan kekenyalan hukum Islam, sehingga mampu memenuhi kebutuhan pada setiap masyarakat dan setiap waktu. Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 122.

[20] Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia,* (Jakarta: Rajawali Press, 2006), h. 92.

[21] Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1966), h. 41-42; Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya,* h. 231.

menerus, tetapi perlu dicarikan jalan agar tidak terpaku pada fikih yang berlatar belakang Timur Tengah. Menurutnya, boleh kita mengambil mana yang lebih cocok dengan nusa dan bangsa kita, yaitu fikih atau syariat Islam yang dapat menampung seluruh kemaslahatan masyarakat dan dapat menjadi pendiri utama bagi pembangunan hukum di tanah air kita yang tercinta ini. Maksudnya supaya kita dapat menyusun suatu fikih yang berkepribadian kita sendiri.[22]

Gagasan Hasbi Ash-Shiddieqy tentang fikih atau hukum Islam Indonesia di atas menarik untuk dicermati. Ide pokok dan pemikiran Hasbi adalah gagasan agar hukum Islam yang diterapkan di Indonesia berkepribadian Indonesia atau berwawasan keindonesiaan. Artinya, dalam proses perumusan hukum Islam hendaknya memperhatikan kondisi objektif dan aspek-aspek atau pranata sosial kehidupan masyarakat Indonesia sehingga hasilnya nanti akan cocok dengan keadaan dan kebutuhan masyarakat Indonesia. Untuk itu menurut tokoh pembaru dari Aceh itu, kita tidak mungkin membatasi diri dengan hanya menggunakan satu pendekatan saja (Syafi'iyyah *minded*), tetapi memanfaatkan semua metodologi yang pernah digagas oleh para ahli *ushul al-fiqh* masa lalu dan sekarang.[23] Di sinilah sebenarnya kontribusi Hasbi Ash-Shiddieqy dalam pengembangan hukum Islam di Indonesia. Bahwa Ia berkonsentrasi untuk mencari metodologi yang pas untuk membangun hukum Islam Indonesia.[24]

Kedua, menitikberatkan kepada hukum privat. Bila dilihat dari aspek materi substansi (ruang lingkup) hukum Islam yang dikembangkan di Indonesia, tampaknya lebih dititikberatkan kepada hukum privat atau hukum keluarga (*ahwâl al-syakhshiyyah*), seperti perkawinan, perceraian, dan perwakafan, seperti yang tercakup dalam Kompilasi Hukum Islam. Lembaga Peradilan Agama pun hingga saat ini hanya berwenang menangani konflik yang berkaitan dengan kasus-kasus di atas. Adapun, hukum Islam yang berkaitan dengan masalah pidana (*fiqh al-jinâ'î al-Islâmî*) belum secara positif dapat diterapkan. Hanya saja, ada informasi yang menggembirakan, bahwa kendati secara formal belum bisa diterapkan, tetapi secara substansial materi yang terdapat dalam rancangan Kitab Undang-Undang Hukum Pidana yang baru banyak mengadopsi materi hukum pidana Islam.[25]

Berita gembira lain berkaitan dengan implementasi hukum pidana Islam ini datang dari Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam melalui Mahkamah Syar'iyahnya.[26] Berdasarkan amanat dan Qanun No. 10 Tahun 2002 yang merupakan tindak lanjut dari Undang-Undang No. 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh.[27] Mahkamah Syar'iyah ini kelak akan menangani perkara-perkara perdata dan pidana. Permasalahannya sekarang, hukum pidana macam apa yang akan diterapkan di Provinsi NAD tersebut? Akankah para hakim akan menerapkan secara mentah-mentah formulasi hukum pidana Islam yang ada dalam kitab-kitab fikih

[22] Nourouzzaman Shiddiqi, *Jeram-jeram Peradaban Muslim,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 234.

[23] Kondisi objektif dan aspek-aspek atau pranata sosial kehidupan masyarakat Indonesia misalnya, memperhatikan dan bila mungkin mengakomodasi pluralitas realitas yang ada termasuk tradisi-tradisi yang selama ratusan atau bahkan ribuan tahun hidup di Indonesia. Hukum Islam yang pemikiran seperti ini jelas berbeda dengan para pembaru sebelumnya yang masih "berkepribadian Arab". Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara,* h. 131.

[24] Ini sejalan dengan pendirian Hasbi bahwa yang berhak disebut mujtahid atau filosof hukum Islam adalah para ahli *ushûl al-fiqh*, bukan ahli fikih. Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara,* h. 127.

[25] Lihat Muhammad Amin Suma (et. al.), *Pidana Islam di Indonesia: Peluang, Prospek dan Tantangan,* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001).

[26] Mengenai eksistensi Mahkamah Syar'iyyah bisa dilihat selengkapnya dalam tulisan Erina Pane, Eksistensi Mahkamah Syar'iyah Sebagai Perwujudan Kekuasaan Kehakiman, *al-'Adalah,* Vol. XIII, No. 1, Juni 2016, h. 39-52.

[27] Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1999 Nomor 172, Tambahan Lembaran Negara Nomor 3893.

tersebut? Atau, sebelumnya akan disusun formulasi hukum pidana Islam yang baru, yang sesuai dengan situasi dan kondisi di Aceh? Semua pertanyaan itu masih belum bisa terjawab karena memang hingga saat ini para alim-ulama Aceh masih mendiskusikan itu secara intens. Harapan kita tentu saja agar diskusi itu tidak terlalu lama.[28]

Barangkali, kehadiran Bank Syariah[29] adalah satu fenomena eksistensi hukum Islam dalam bidang muamalah (*fiqh al-mu'âmalah*) yang paling membanggakan.[30] Pada saat ini keberadaan bank-bank yang menggunakan prinsip syariah terbukti cukup mampu eksis dan memperoleh keuntungan yang cukup besar dan terbukti tidak mengalami kegoncangan yang cukup berarti ketika Indonesia dilanda krisis moneter pada tahun 1997. Bank Muamalat Indonesia sebagai satu-satunya bank yang menggunakan prinsip-prinsip syariah dalam operasionalnya ketika itu mampu bertahan, saat mana lembaga bank lain mengalami kerugian dan dilikuidasi. Dalam kerangka inilah sebenarnya, keberadaan bank syariah harus dipahami sebagai lembaga keuangan yang menawarkan solusi pengelolaan lembaga keuangan yang lebih sehat, dan-ini tidak boleh luput-mampu menciptakan pemerataan ekonomi di masyarakat.

Ketiga, dilihat dari aspek pemberlakuan, tampaknya ada kecenderungan kuat bahwa hukum Islam diharapkan menjadi bagian dari hukum negara, sebagai bentuk akomodasi pemerintah terhadap umat Islam.[31] Bila kecenderungan itu dikaitkan dengan masalah efektivitas hukum, tampaknya ada harapan bahwa dengan diangkat menjadi hukum negara, hukum Islam akan mempunyai daya ikat yang kuat untuk ditaati oleh masyarakat yang beragama Islam.[32] Logika hukum seperti itu untuk sementara dapat diterima, kendatipun pada kenyataannya tidak selalu terjadi demikian. Contoh yang paling mudah adalah peraturan catat nikah yang tercantum dalam Pasal 2 ayat (2) UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Namun, sejak disahkan hampir 30 tahun yang lalu fenomena kawin "bawah tangan" atau kawin "sirri"-perkawinan yang tidak dicatatkan kepada Petugas Pencatat Nikah (PPN) masih marak dilakukan. Mengapa demikian? Imam Syaukani melihat bahwa hal ini tidak semata-mata karena faktor teknis atau kurangnya sosialisasi peraturan

[28] Bandingkan dengan Nurrohman dan Marzuki Wahid, dkk., "Politik Formalisasi Syariat Islam dan Fundamentalisme: Kasus Nanggroe Aceh Darussalam", dalam *Istiqro'*, Volume 01, Nomor 01. 2002, h. 45-74.

[29] Berdirinya bank syariah adalah sebagai bentuk jawaban konkrit terhadap posisi *syubhat* dan bunga bank *(interest)* yang diberlakukan di bank-bank non-syariah. Tetapi perlu dipahami bahwa keberadaan bank syariah ini bukan semata-mata karena alasan ideologis-normatif, tetapi sebenarnya sangat bersifat pragmatis-empiris. Ini yang kerap kali dilalaikan. Bandingkan dengan Timur Kuran, *Politik Identitas Ekonomi Islam* (*The Genesis of Islamic Economics: A Chapter in the Politics of Muslim Identity*), diterjemahkan oleh Muhaimin Syamsuddin dan *Social Research*, Vol. 64, Summer 1997, h. 301-338, dalam *Gerbang*, Vol. 02, Oktober-Desember, 1999.

[30] Untuk lebih memperdalam mengenai eksistensi perbankan syariah dan pengembangannya bisa dilihat dalam artikel-artikel seperti karya Ruslan Abdul Ghofur, "Konstruksi Akad dalam Pengembangan Produk Perbankan Syariah di Indonesia", *al-'Adalah,* Vol. 12, No. 3 Juni, (2015), h. 493-506; Abdul Hamid, "Aplikasi Teori *Mashlahah* (Maslahat) Najmu al-Dîn al-Thûfî dalam Penyelesaian Sengketa Perjanjian Bisnis di Bank Syariah", *al-'Adalah,* Vol. 12, No. 4, (2015), h. 729-742; Nur Hidayah, "Fatwa-Fatwa Dewan Syariah Nasional Suatu Kajian atas Aspek Hukum Islam Perbankan Syariah di Indonesia", *al-'Adalah,* Vol. 10, No. 1, (2011), h. 13-24; Dede Afdul Fatah, "Perkembangan Obligasi Syariah (Sukuk) di Indonesia: Analisis Peluang dan Tantangan", *al-'Adalah,* Vol. 10, No. 1, (2011), h. 35-46; Ujang Hanief Musthofa, "Menggagas Pengembangan Akuntansi Syari'ah Pendekatan Integratif-Interkonektif", *al-'Adalah,* Vol. 10, No. 1, (2011), h. 59-74; Djawahir Hejazziey, "The Ratification of the Islamic Banking Act in Political Perspective", *al-'Adalah,* Vol. 12, No. 3, (2015), h. 465-478; Mohamad Atho Mudzhar, "Sinergi atau Konflik Hukum? (Perbandingan Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHES) dengan Fatwa Dewan Syariah Nasional (DSN)", *al-'Adalah,* Vol. 12, No. 4, (2015), h. 681-700; Deni K Yusup, "Peran Notaris dalam Praktik Perjanjian Bisnis di Perbankan Syariah (Tinjauan dari Perpektif Hukum Ekonomi Syariah)", *al-'Adalah,* Vol. 12, No. 4, (2015), h. 701-714; Eka Nuraini Rachmawati & Ab Mumin bin Ab Ghani, Akad Jual Beli dalam Perspektif Fikih dan Praktiknya di Pasar Modal Indonesia", *al-'Adalah,* Vol. 12, No. 4, (2015), h. 785-806; H. B. Syafuri, "Efektivitas Gadai Syariah dan Implikasinya Terhadap Produktivitas Masyarakat di Provinsi Banten", *al-'Adalah,* Vol. 12, No. 2, (2014), h. 437-450.

[31] Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1998), h. 269-329.

[32] Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam,* (Yogyakarta: UII Press, 1999), h. 126.

perundang-undangan tersebut, tetapi lebih pada masih kurangnya analisis metodologis hukum Islam dalam menjelaskan posisi hukum catat nikah tersebut.[33] Marzuki Wahid dan Rumadi melihat bahwa hal itu dikarenakan adanya kekhawatiran bahwa pemerintah akan memanfaatkan kondisi ini untuk ikut serta menentukan formulasi hukum Islam yang mana dan seperti apa yang patut diimplementasikan di Indonesia, sehingga memunculkan apa yang disebut oleh keduanya sebagai 'fikih mazhab negara".[34] Bila ini terjadi, maka pada titik ini sebenarnya, disadari atau tidak telah berlaku *teori reseptie*. Hanya saja, berbeda dengan teori *receptie* yang dikemukakan Hurgronje, pada *new receptie theory* ini telah terjadi proses resepsi agama oleh negara. Artinya, hukum Islam baru diakui keberadaannya apabila telah disahkan oleh negara.

Akulurasi Budaya Lokal ke dalam Hukum Islam Indonesia

Salah satu tradisi dan budaya lokal yang diadopsi oleh KHI menjadi hukum Islam di Indonesia adalah harta bersama. Harta bersama adalah harta suami istri yang diperoleh selama dalam ikatan perkawinan, baik secara sendiri-sendiri atau secara bersama-sama tanpa mempersoalkan atas nama siapa harta itu terdaftar.[35] Ketentuan tentang harta bersama tertuang dalam Bab XIII KHI pasal 85-97. Pada prinsipnya, pasal-pasal ini menegaskan bahwa pembagian harta bersama antara suami dan istri yang cerai hidup maupun yang cerai mati, atau karena salah satunya hilang, masing-masing mereka mendapat seperdua/setengah dari harta bersama. Tidak diperhitungkan siapa yang bekerja, dan atas nama siapa harta bersama itu terdaftar.

Ketentuan harta bersama sebagaimana tersebut dalam Kompilasi Hukum Islam di atas dinilai sebagai hasil ijtihad dan konsensus ulama Indonesia. Sebab ketentuan harta bersama tidak ditemukan aturannya secara tegas di dalam Alquran dan hadis. Kitab-kitab fikih klasik pun tidak membicarakannya, kecuali masalah *syirkah* (perkongsian).[36] Hal ini dapat dipahami, karena sistem kekeluargaan yang dibina pada masyarakat Arab tidak mengenal harta bersama, sebab yang berusaha dalam keluarga adalah suami. Sementara itu sang istri hanya bertugas mengatur urusan rumah tangga.[37] Karena itu, para ahli hukum Islam di Indonesia berbeda pendapat tentang harta bersama. Sebagian berpendapat bahwa harta bersama diatur di dalam Q.s. al-Baqarah [2]: 228, Q.s. al-Nisâ' [4]: 21 dan 34 yang mengisyaratkan adanya harta bersama, yaitu harta yang diperoleh suami dan istri karena usahanya, baik mereka bekerja bersama-sama atau hanya suami saja yang bekerja sedangkan istri mengurus rumah tangga. Sebagian lainnya berpendapat sebaliknya, bahwa harta bersama tidak dikenal dalam Islam, kecuali *syirkah* (perjanjian) antara suami-istri yang dibuat sebelum atau pada

[33] Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia,* h. 92.

[34] Ini tampaknya sudah terjadi. Posisi ini dapat kita lihat dari begitu mudahnya umat Islam menerapkan hukum keluarga tetapi begitu susahnya menerapkan hukum pidana Islam. Dalam bidang perbankan saja, baru setelah Soeharto turun tangan langsung, bank syariah (Bank Muamalat Indonesia) dapat didirikan. Sebelumnya jangan harap bisa terjadi (terwujud).

[35] Depag RI, *Bahan Penyuluhan Hukum,* (Jakarta: Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, 1996/1997), h. 109.

[36] Menurut Sayid Sabiq sebagaimana dikutip oleh M. Ali Hasan, bahwa terdapat empat bentuk *syirkah,* yaitu: *syirkah 'inan*, *syirkah mufâwadhah, syirkah 'abdan,* dan *syirkah wujûh*. *Syirkah 'inan* adalah perkongsian modal usaha untuk dikerjakan bersama dan keuntungan dibagi sesuai besarnya modal yang ditanam. *Syirkah mufâwadhah* adalah perkongsian modal untuk usaha bersama dengan syarat besarnya modal harus sama dan setiap anggota mempunyai hak yang sama untuk bertindak. *Syirkah 'abdan*, adalah perkongsian tenaga untuk melakukan suatu pekerjaan/ usaha dan hasilnya dibagi berdasarkan perjanjian. *Syirkah wujûh*, perkongsian untuk membeli sesuatu dengan modal kepercayaan dan keuntungan dibagi antar anggota. Lihat M. Ali Hasan, *Berbagai Macam Transaksi dalam Islam,* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), h.163.

[37] H.M. Anshary MK, *Hukum Perkawinan di Indonesia: Masalah-Masalah Krusial,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), h. 129.

saat perkawinan dilangsungkan.

Menurut Satria Effendi M. Zein, harta bersama dalam sebuah rumah tangga, pada mulanya didasarkan atas *'urf* atau adat istiadat dalam sebuah negeri yang tidak memisahkan antara hak milik suami dan istri. Harta bersama tidak ditemukan dalam masyarakat Islam yang adat istiadatnya memisahkan antara harta suami dan harta istri dalam sebuah rumah tangga. Dalam masyarakat Islam seperti ini, hak dan kewajiban dalam rumah tangga, terutama hal-hal yang berhubungan dengan belanja rumah tangga, diatur secara ketat. Misalnya, sebagai imbalan dan sikap loyal istri terhadap suami, maka istri berhak mendapat nafkah dari suami menurut tingkat ekonomi suami. Harta pencaharian suami selama dalam ikatan perkawinan adalah harta suami, bukan dianggap sebagai harta bersama dengan istri. Istri berkewajiban memelihara harta suami yang berada dalam rumah. Bilamana istri mempunyai penghasilan, maka hasil usahanya itu tidak dicampuradukkan dengan penghasilan suami, tetapi dipisahkan tersendiri. Andaikan suatu saat suami mendapat kesulitan dalam pembiayaan, maka jika suami memakai uang istri untuk menutupi pembiayaan rumah tangganya, berarti suami telah berutang kepada istrinya yang wajib dibayar kemudian hari. Dalam kondisi seperti ini, bila terjadi perceraian, maka tidak ada pembagian harta bersama, karena harta masing-masing telah terpisah dari semula. Harta hasil penghasilan suami adalah hak milik suami, dan sebaliknya penghasilan istri adalah hak milik istri. Bila suami meninggal, istri hanya mendapat bagian warisan dari harta peninggalan suami. Istri dalam hal ini tidak mendapat pembagian harta bersama.[38]

Lain halnya dengan masyarakat Islam di mana adat istiadat yang berlaku dalam urusan rumah tangga tidak ada lagi pemisahan antara harta penghasilan suami dengan harta hasil usaha istri. Harta pencarian suami bercampurbaur dengan harta hasil pencarian istri. Dalam rumah tangga seperti ini, rasa kebersamaan lebih menonjol, dan menganggap akad nikah mengandung persetujuan kongsi/*syirkah* dalam membina kehidupan berrumah tangga. Dengan demikian, seluruh harta yang diperoleh selama dalam ikatan perkawinan yang sah, dianggap harta bersama suami-istri. Tidak dipersoalkan jerih payah siapa yang terbanyak dalam usaha memperoleh harta bersama tersebut.Tidak dipersoalkan siapa yang harus mengeluarkan biaya untuk keperluan hidup rumah tangga. Tidak dipersoalkan atas nama suami atau istri harta tersebut terdaftar. Jika terjadi perceraian, maka suami dan istri masing-masing memperoleh bagian yang telah ditentukan dari harta bersama. Begitu pula jika salah satu dan suami atau istri itu meninggal dunia, maka setelah diselesaikan pembagian harta bersama menurut porsi yang semestinya, baru kemudian diselesaikan pembagian harta warisan almarhum dan hal-hal yang terkait dengan harta warisan tersebut.[39]

Sementara menurut A. Hasan Bangil, harta bersama adalah adopsi dari hukum adat, bisa diterima dalam hukum Islam karena dianggap tidak bertentangan dengan syariat Islam.[40] Dalam masyarakat adat di Indonesia sendiri, ketentuan mengenai harta bersama dijumpai di hampir semua daerah. Di daerah Aceh misalnya, harta itu disebut *hareuta sihareukat*. Di daerah Gayo dinamakan sebagai *harta pohroh*. Di Jawa dan Sunda disebut harta *gono gini* dan harta *guna kaya*.[41]

[38] H. Satria Effendi M. Zein, *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer Analisis Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushuliyah,* (Jakarta: Prenada Media, 2005), h. 59-60.

[39] H. Satria Effendi M. Zein, *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer Analisis Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushuliyah,* h. 60-61.

[40] H. Zain Badjeber, *Mimbar Hukum*, Nomor 36 Tahun 1998, h. 97.

[41] Selain istilah di atas, istilah lain yang digunakan adalah

Dalam hukum adat, harta benda yang dimiliki oleh suami dan istri dapat dibedakan ke dalam dua kategori yang umum: (1) harta benda yang diperoleh sebelum perkawinan; dan (2) harta benda yang didapat setelah atau selama perkawinan.[42] Karena itu, menurut Ismuha, tidaklah semua harta kekayaan suami istri merupakan kesatuan kekayaan menurut hukum adat di Indonesia. Harta bersama dikategorikan sebagai harta kekayaan yang diperoleh bersama dalam masa perkawinan saja yang merupakan kesatuan kekayaan antara suami istri. Adapun harta mereka masing-masing yang mereka peroleh sebelum perkawinan dan harta warisan yang mereka peroleh selama perkawinan, tetap merupakan kekayaan masing-masing mereka.[43]

Atas dasar itu, Ratno Lukito berpendapat bahwa konsep kepemilikan harta benda dalam perkawinan ini merupakan produk hukum adat dan diderivasikan dari premis filosofis nilai-nilai lokal yang menetapkan keseimbangan antara suami dan istri dalam kehidupan perkawinan.[44] Kecuali itu, aturan-aturan tentang harta bersama di atas menunjukkan usaha-usaha yang dilakukan oleh para eksponen hukum Islam di Indonesia untuk mengakomodasikan hukum Islam dengan hukum adat. Karena sebagian besar buku tentang fikih tidak menjelaskan institusi harta bersama dalam perkawinan, yang merupakan institusi yang sudah lama berurat berakar dan hidup dalam masyarakat setempat, para ulama merasa berkewajiban untuk memasukkan institusi masyarakat ini ke dalam sistem hukum Islam. Sikap kompromistis yang diambil oleh para eksponen hukum Islam ini terhadap hukum adat didorong oleh fakta bahwa, dalam kenyataan kehidupan sehari-hari, orang-orang Indonesia tidak berhenti untuk mengamalkan aturan-aturan yang berasal dari adat.[45] Sekadar menghapuskan lembaga harta bersama dalam perkawinan ini, oleh karenanya jelas tidak mungkin, dan sesungguhnya tidak akan sesuai dengan jiwa hukum Islam yang mengizinkan hukum adat untuk dipraktikkan sepanjang tidak bertentangan dengan sumber utama hukum Islam.[46]

Selain harta bersama, KHI juga mengadopsi hukum adat melalui institusi wasiat wajibah. Praktik adopsi dalam hukum adat meniscayakan anak angkat untuk menerima suatu bagian dari harta warisan dari orang tua melalui hadiah (hibah) yang dapat memberikan jaminan dalam kehidupan.[47] Dalam keluarga Indonesia sudah melembaga bahwa seorang anak laki-laki atau perempuan yang diadopsi dimasukkan ke dalam lingkungan keluarga mereka.[48] Tentu, praktik adopsi di Indonesia yang telah menjadi perbuatan hukum tersebut memiliki karakteristik yang berbeda-beda di antara kelompok masyarakat. Dalam masyarakat yang patrilineal seperti masyarakat Batak di Sumatra Utara, atau dalam masyarakat matrilineal Minangkabau di Sumatra Barat, lembaga adopsi sering dihubungkan dengan dominasi "politis" dari ayah atau ibu dalam keluarga. Di antara orang Batak, misalnya, adat masyarakat mengizinkan suatu keluarga untuk mengadopsi seorang anak laki-laki, tetapi tidak seorang anak perempuan, dalam

tumpang kaya, campur kaya, seguna sekaya, barang sekaya, kaya reujeung, raja kaya, harta suarang atau harta pencarian.

[42] Hilman Hadikusuma, *Hukum Waris Adat,* (Bandung: Penerbit Alumni, 1980), h. 70-71; Baca juga F. D. Holleman, *Kedudukan Hukum Wanita Indonesia dan Perkembangannya di Hindia Belanda*, Soegarda Poerbakawatja dan Mastini H. Prakoso (pent.), (Djakarta: Bhratara, 1971), h. 55-63.

[43] Ismuha, *Pencarian Harta Bersama Suami Istri,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1965), h. 16.

[44] Ratno Lukito, *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Hukum Adat di Indonesia,* (Jakarta: INIS, 1998), h. 82.

[45] Ratno Lukito, *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Hukum Adat di Indonesia*, h. 84-85.

[46] Abdulaziz Mohammed Zaid, *The Islamic Law of Bequest,* (London: Scorpion Publishing Ltd., 1986), h. 11-13.

[47] R. Supomo, *Hukum Adat Jawa Barat,* (Jakarta: Djambatan, 1967), h. 31.

[48] B. Bastian Tafal, *Pengangkatan Anak Menurut Hukum Adat,* (Jakarta: CV. Rajawali, 1983), h. 37-143; Bushar Muhammad, *Pokok-pokok Hukum Adat*, (Jakarta: PT Pradnya Paramita, 1991), h. 33-38.

rangka untuk menjaga bentuk patrilineal masyarakat tersebut. Setelah mendapatkan izin dari orang tua asli anak, anak angkat tersebut kemudian secara genealogis dimasukkan ke dalam keluarga ayah angkat dan mendapatkan semua hak hukum anak sah. Dalam masyarakat di mana kedua orang tua mempunyai kedudukan hukum yang sama (parental), misalnya di Jawa, adopsi diperbolehkan tidak hanya terhadap seorang anak laki-laki, tetapi juga terhadap anak perempuan. Adopsi ini dilakukan atas pertimbangan moral, seperti untuk menolong anak yatim. Suatu keluarga dapat mengadopsi seorang anak dengan konsekuensi hukum bahwa anak tersebut, baik laki-laki maupun perempuan, akan memperoleh hak yang sama di hadapan hukum sebagaimana anak sah.

Sementara dalam sistem kewarisan Islam, hubungan darah adalah syarat sah bagi pembagian harta warisan dari pewaris kepada ahli waris.[49] Namun dalam pasal 209 KHI disebutkan bahwa anak angkat dan orang tua angkat adalah penerima wasiat wajibah dengan maksimum penerimaan sepertiga dari harta warisan.[50] Itu berarti antara anak angkat dengan orang tua angkat dapat saling mewarisi dengan peroleh pembagian sebanyak-banyaknya 1/3 dari harta warisan. Padahal antara anak angkat dan orangtua angkat tidak memiliki hubungan darah, namun mengapa antara keduanya dapat saling mewarisi sebagaimana tertuang dalam pasal 209 KHI?

Agaknya institusi wasiat wajibah yang dirumuskan para ahli hukum Islam Indonesia sebagai upaya untuk menjembatani kesenjangan antara hukum Islam dan hukum adat. Karena hukum Islam secara keras menolak lembaga adopsi ini,[51] maka para ahli hukum Islam di Indonesia berusaha untuk mengakomodasikan sistem nilai yang ada dalam kedua hukum dengan jalan mengambil dari institusi wasiat wajibah yang berasal dari hukum Islam sebagai sarana untuk menerima fasilitas nilai moral yang ada di balik praktek adopsi dalam hukum adat. Usaha ini harus dilakukan karena fakta bahwa dalam semua masyarakat yang mempraktikkan adopsi tersebut, orang tua angkat selalu memikirkan bagaimana kesejahteraan dari anak angkatnya ketika mereka sudah meninggal. Dengan begitu, merupakan praktik yang umum dilakukan bagi anak angkat untuk menerima suatu bagian dari harta warisan dari orang tua melalui hadiah (hibah) yang dapat memberikan jaminan dalam kehidupan.[52]

Inilah ide yang ada di balik semangat wasiat wajibah dalam KHI. Dengan kata lain, KHI berusaha menerjemahkan wasiat wajibah sebagai alat untuk memperbolehkan anak angkat untuk mewarisi secara sah harta warisan orang yang meninggal, yaitu orang tua angkatnya. Lebih dari itu, Kompilasi juga menentukan bahwa orang tua angkat tersebut mempunyai hak yang sah untuk menjadi penerima wasiat wajibah. Sebab dalam pandangan KHI hubungan antara anak angkat dan orang tua angkat sebegitu dekatnya sehingga kata "kerabat dekat" (*al-aqrabîn*) dalam ayat tentang wasiat dapat diterjemahkan sebagai kedua anak angkat dan orang tua angkat. Persetujuan secara diam-diam terhadap praktik adopsi ini dengan demikian diperkuat oleh Kompilasi Hukum Islam, yang mengakui suatu hubungan yang baru dan bersifat dua arah dalam hal kewarisan antara anak angkat dan

[49] Ahmad Muhyi al-Dîn al-'Ajuz, *al-Mîrâts al-'Adil fi al-Islâm: Baina al-Mawârits al- Qadîmah wal-Hadîtsah wa Muqâranatuha ma'a al-Syurâ'i al-Ukhrâ,* (Bayrût: Mu'assasat al-Ma'arif, 1406/1986), h. 62-63.

[50] Departemen Agama RI, *Kompilasi Hukum Islam*, h. 96.

[51] Adopsi pada kenyataannya juga merupakan praktek yang umum dilakukan menurut adat Arab pra-Islam, akan tetapi kemudian praktik hukum ini dihapuskan dengan datangnya Islam dengan turunnya Quran, ayat 4 dan 5 dari Surah 33 dan juga ayat 37 dari Surah yang sama. Lihat Ahmad Muhyi al-Dîn al-'Ajuz, *al-Mîrâts al-'Adil fi al-Islâm: Baina al-Mawârits al- Qadîmah wal-Hadîtsah wa Muqâranatuha ma'a al-Syurâ'i al-Ukhrâ,* h. 54.

[52] Baca R. Supomo, *Hukum Adat Jawa Barat,* (Jakarta: Djambatan, 1967), h. 31.

orang tua angkat melalui institusi wasiat wajibah;[53] suatu reformasi yang betul-betul unik Indonesia.

Hemat penulis, akomodasi antara dua sistem nilai hukum yang berbeda dalam hal pengangkatan anak tersebut merupakan bukti yang kuat betapa usaha-usaha yang diperlukan senantiasa dilakukan oleh kedua eksponen hukum Islam maupun hukum adat untuk menghindari munculnya konflik. Walaupun KHI tidak menyamakan posisi hukum anak angkat dengan anak asli, sebagaimana yang dilakukan oleh hukum adat, revitalisasi hubungan yang dekat antara anak angkat dan orang tua angkat melalui lembaga wasiat wajibah merepresentasikan suatu usaha untuk menjembatani kesenjangan teologis antara kedua sistem hukum. Konsesi semacam ini, secara argumentatif, sesungguhnya sejalan dengan aturan dasar hukum Islam mengenai adopsi, karena wasiat wajibah yang diatur dalam KHI tersebut tidak:(1) menyamakan status hukum antara anak angkat dan anak asli; (2) memberikan hak-hak kewarisan kepada anak angkat seperti yang didapatkan oleh *ahl al-faraid;* atau (3) memberikan kepada anak angkat hak untuk mendapatkan harta warisan lebih dari sepertiga dari keseluruhan harta warisan dari pewaris.[54]

Eksplanasi di atas menunjukkan bahwa pada kenyataannya kedua sistem hukum dapat, dan memang senantiasa dapat, memiliki hubungan yang harmonis dalam masyarakat Indonesia. Itu berarti, akomodasi dapat dikarakteristikkan sebagai sebuah langkah yang harus dilakukan untuk menjembatani kesenjangan antara kedua sistem hukum. Dengan ketentuan dan pengaturan warisan bagi orang tua angkat dan anak angkat berdasarkan konstruksi hukum wasiat wajibah, telah menjadikan hukum waris Islam selaras dengan nilai-nilai yang hidup dengan rasa keadilan dan sesuai dengan kesadaran hukum masyarakat.

Dedi Supriyadi menilai rumusan hukum pasal 209 KHI tersebut sebagai pola baru yang dapat mendistribusikan harta kekayaan Islam secara *ma'rûf* kepada orang yang bukan ahli waris. Sementara kehadiran yang bersangkutan tidak dapat dipisahkan dan integritas keluarga sehingga dianggap tidak manusiawi apabila orang tersebut tidak menerima harta kekayaan hanya karena statusnya yang bukan ahli waris. Dengan demikian, rumusan pasal 209 KHI dianggap memenuhi nilai-nilai kemaslahatan dalam menjaga hubungan kemanusiaan dan kemaslahatan keluarga.[55]

Penutup

Uraian di atas menunjukkan bahwa salah satu corak hukum Islam Indonesia adalah akomodatif dengan budaya lokal. Seperti ketentuan tentang harta bersama dan saling mewarisi antara anak angkat dan orang tua angkat yang tertuang dalam KHI. Kedua ketentuan hukum yang diadopsi dari hukum adat ini merupakan hasil ijtihad ulama Indonesia. Karena memang persoalan keduanya tidak ditemukan dalam fikih. Kreasi inovatif ulama Indonesia ini, selain merupakan bentuk manifestasi dari karaktersitik hukum Islam yang bersifat dinamis dan kreatif, juga merupakan identitas Islam Indonesia dalam bidang hukum.

Pustaka Acuan

A. P. Kau, Sofyan, *Fikih Alternatif*, Gorontalo: Sultan Amai Press, 2010.

[53] Pada kenyataannya, berlandaskan pada hukum adat, merupakan suatu praktik hukum yang umum dilakukan bahwa orang tua angkat dapat mewarisi harta dari anak angkat mereka. Lihat Team Pelaksana Penelitian Fakultas Hukum Universitas Sebelas Maret, *Laporan Penelitian Studi Tentang Pengangkatan Anak di Daerah Kecamatan Jatisrono Kabupaten Wonogiri*, (Surakarta: Fakultas Hukum Universitas Sebelas Maret, 1985), h. 57.

[54] Yahya Harahap, *Kedudukan Janda, Duda dan Anak Angkat*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 1993), h. 98-89.

[55] Dedi Supriyadi, *Sejarah Hukum Islam dari Kawasan Jazirah Arab sampai Indonesia,* (Bandung: Pustaka Setia, 2007), h. 427.

Abdul 'Ati, Hammudah, *The Family Structure in Islam,* Anshari Thayyib (Pent.), Surabaya: Bina Ilmu, 1984.

*Abdul Ghofur, Ruslan, "*Konstruksi Akad dalam Pengembangan Produk Perbankan Syariah di Indonesia", *al-'Adalah,* Vol. 12, No. 3, (2015), h. 493-506.

*Afdul Fatah, Dede, "*Perkembangan Obligasi Syariah (Sukuk) di Indonesia: Analisis Peluang dan Tantangan", *al-'Adalah,* Vol. 10, No. 1, (2011), h. 35-46.

Abû Zahrah, Muhammad, *Ushûl al-Fiqh,* Misrh: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.t.

'Âmidî, al-, Saifuddîn, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Jld I, Qâhirah: Muassasah al-Halabî, 1967.

Ali Hasan, M., *Berbagai Macam Transaksi dalam Islam,* Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.

Amin Suma, Muhammad (et. al.), *Pidana Islam di Indonesia: Peluang, Prospek dan Tantangan*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001.

Anshary MK, H. M., *Hukum Perkawinan di Indonesia: Masalah-Masalah Krusial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, t.t.

Ash-Shiddieqy, Muhammad Hasbi, *Filsafat Hukum Islam*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001.

____, *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman*, Jakarta: Bulan Bintang, 1966.

Depag RI, *Bahan Penyuluhan Hukum*, Jakarta: Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, 1996/1997.

Effendi M. Zein, H. Satria, *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer Analisis Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushuliyah*, Jakarta: Prenada Media, 2005.

Effendy, Bahtiar, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998.

Ghazâli, al-, Abu Hâmid, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushul*, Bayrût: Dâr al-Fikr, t.t.

Hadikusuma, Hilman, *Hukum Waris Adat*, Bandung: Penerbit Alumni, 1980.

Hamid, Abdul, *"Aplikasi Teori Mashlahah (Maslahat) Najmu al-Dîn al-Thûfî dalam Penyelesaian Sengketa Perjanjian Bisnis di Bank Syariah", al-'Adalah,* Vol. 12, No. 4, (2015), h. 729-742.

Harahap, Yahya, *Kedudukan Janda, Duda dan Anak Angkat*, Bandung: Citra Aditya Bakti, 1993.

Holleman, F. D., *Kedudukan Hukum Wanita Indonesia dan Perkembangannya di Hindia Belanda*, Soegarda Poerbakawatja dan Mastini H. Prakoso, (pent.), Djakarta: Bhratara, 1971.

*Hidayah, Nur, "*Fatwa-Fatwa Dewan Syariah Nasional Suatu Kajian atas Aspek Hukum Islam Perbankan Syariah di Indonesia", *al-'Adalah,* Vol. 10, No. 1, (2011), h. 13-24.

Hejazziey, *Djawahir, "*The Ratification of the Islamic Banking Act in Political Perspective", *al-'Adalah,* Vol. 12, No. 3, (2015), h. 465-478.

Ismuha, *Pencarian Harta Bersama Suami Istri,* Jakarta: Bulan Bintang, 1965.

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

Mohammed Zaid, Abdulaziz, *The Islamic Law of Bequest*, London: Scorpion Publishing Ltd., 1986.

Mu'allim, Amir dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, Yogyakarta: UII Press, 1999.

Mudzhar, M. Atho, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.

____, *"Sinergi atau Konflik Hukum? (Perbandingan Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHES) dengan Fatwa Dewan Syariah Nasional (DSN)", al-'Adalah,* Vol. 12, No. 4, (2015), h. 681-700.

Muhammad, Bushar, *Pokok-pokok Hukum Adat*, Jakarta: PT Pradnya Paramita, 1991.

Muhyi al-Din al-'Ajuz, Ahmad, *al-Mîrâts al-'Adil fi al-lslâm: Baina al-Mawârits al-Qadîmah wal-Hadîtsah wa Muqâranatuha ma'a al-Syurâ'i al-Ukhrâ*, Bayrût: Mu'assasat al-Ma'arif, 1406/1986.

Muslihuddin, Muhammad, *Philosofhy of Islamic Law and Orientalist: A Comparative Study of Islamic Legal System*, Lahore, Pakistan: Islamic Publication, t.t.

Musthofa, Ujang Hanief, "Menggagas Pengembangan Akuntansi Syari'ah Pendekatan Integratif-Interkonektif", *al-'Adalah,* Vol. 10, No. 1, (2011), h. 59-74.

Muthohhar, Abdul Hadi, *Pengaruh Mazhab Syafi'i di Asia Tenggara: Fiqih dalam Peraturan Perundang-undangan tentang Perkawinan di Indonesia, Brunei dan Malaysia*, Semarang: Aneka Ilmu, 2003.

Nabhân, Fârûq, *al-Madkhal li al-Tasyrî' al-Islâmî,* Bayrût: Dâr al-Shadr, t.t.

Nurrohman dan Marzuki Wahid, dkk., "Politik Formalisasi Syariat Islam dan Fundamentalisme: Kasus Nanggroe Aceh Darussalam", dalam *Istiqro'*, Volume 01, Nomor 01, 2002,

Pane, Erina, "Eksistensi Mahkamah Syar'iyah Sebagai Perwujudan Kekuasaan Kehakiman", *al-'Adalah,* Vol. XIII, No. 1, 2016.

Qaththân, al-, Mannâ', *al-Tasyrî' wa al-Fiqh fî al-Islâmî*, Riyâdh: Muassasah al-Risâlah, t.t.

Rachmawati, Eka Nuraini & Ab Mumin bin Ab Ghani, "Akad Jual Beli dalam Perspektif Fikih dan Praktiknya di Pasar Modal Indonesia", al-'Adalah, Vol. 12, No. 4, (2015), h. 785-806.

Departemen Agama Republik Indonesia, *Instruksi Presiden RI Nomor I Tahun 1991, Kompilasi Hukum Islam*, Jakarta: Ditbinbapera Departemen Agama RI, 2001.

Rofiq, Ahmad, *Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Gama Media, 2001.

S. Praja, Juhaya. "Dinamika Hukum Islam", dalam Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam,* Bandung: Rosda Karya, 2000.

Schacht, Joseph, *An Intoduction to Islamic Law,* Oxford: Clarendon Press, 1993.

Shiddiqi, Nourouzzaman, *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

____, *Jeram-Jeram Peradaban Muslim*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Supomo, R, *Hukum Adat Jawa Barat*, Jakarta: Djambatan, 1967.

Supriyadi, Dedi, *Sejarah Hukum Islam dari Kawasan Jazirah Arab sampai Indonesia*, Bandung: Pustaka Setia, 2007.

Syaltût, Mahmûd, *Al-Islam 'Aqidah wa Syari'ah,* Qâhira: Dâr al-Qalam, 1966.

Syarifuddin, Amir, *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*, Padang: Angkasa Raya, 1993.

Syaukani, Imam, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia*, Jakarta: Rajawali Press, 2006.

Tafal, B. Bastian, *Pengangkatan Anak Menurut Hukum Adat*, Jakarta: C.V. Rajawali, 1983.

Team Pelaksana Penelitian Fakultas Hukum Universitas Sebelas Maret, *Laporan Penelitian Studi Tentang Pengangkatan Anak di Daerah Kecamalan Jatisrono Kabupaien Wonogiri*, Surakarta: Fakultas Hukum Universitas Sebelas Maret, 1985.

Syafuri, H. B., "Efektivitas Gadai Syariah dan Implikasinya Terhadap Produktivitas Masyarakat di Provinsi Banten", *al-'Adalah,* Vol. 12, No. 2, (2014), h. 437-450.

Wahid, Marzuki, dan Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, Yogyakarta: LKiS, 2001.

Yusup, *Deni K., "Peran Notaris dalam Praktik Perjanjian Bisnis di Perbankan Syariah (Tinjauan dari Perspektif Hukum Ekonomi Syariah)", al-'Adalah,* Vol. 12, No. 4, (2015), h. 701-714.