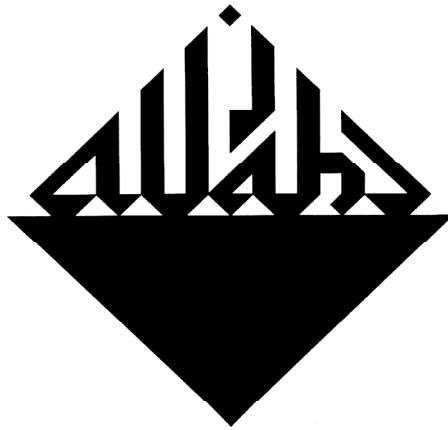


STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 18, Number 1, 2011



ECLECTICISM OF MODERN ISLAM:
ISLAM HADHARI IN MALAYSIA

Muhamad Ali

THE PROBLEMS OF TRANSLATION IN *TURJUMĀN AL-MUSTAFAĪD*:
A STUDY OF THEOLOGICAL AND ESCHATOLOGICAL ASPECTS

Ervan Nurtawab

ISLAM, HISTORICAL REPRESENTATION AND MUSLIM
AUTOBIOGRAPHY IN THE INDONESIAN NEW ORDER

Mohamad Abdun Nasir

STUDIA ISLAMIKA

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. 18, no. 1, 2011

EDITORIAL BOARD:

M. Quraish Shihab (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta)
Taufik Abdullah (LIPI Jakarta)
Nur A. Fadhil Lubis (IAIN Sumatra Utara)
M.C. Ricklefs (National University of Singapore)
Martin van Bruinessen (Utrecht University)
John R. Bowen (Washington University, St. Louis)
M. Atho Mudzhar (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta)
M. Kamal Hasan (International Islamic University, Kuala Lumpur)
M. B. Hooker (Australian National University, Canberra)
Virginia M. Hooker (Australian National University, Canberra)

EDITOR-IN-CHIEF

Azyumardi Azra

EDITORS

Saiful Mujani
Jamhari
Jajat Burhanudin
Oman Fathurahman
Ali Mumhanif
Ismatu Ropi
Dina Afrianty

ASSISTANT TO THE EDITORS

Testriono
Muhammad Nida' Fadlan

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR

Melissa Crouch

ARABIC LANGUAGE ADVISOR

Arrazy Hasyim

COVER DESIGNER

S. Prinka

STUDIA ISLAMIKA (ISSN 0215-0492) is a journal published by the Center for the Study of Islam and Society (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta (STT DEPPEN No. 129/SK/DITJEN/PPG/STT/1976). It specializes in Indonesian Islamic studies in particular, and South-east Asian Islamic Studies in general, and is intended to communicate original researches and current issues on the subject. This journal warmly welcomes contributions from scholars of related disciplines.

All articles published do not necessarily represent the views of the journal, or other institutions to which it is affiliated. They are solely the views of the authors. The articles contained in this journal have been refereed by the Board of Editors.

STUDIA ISLAMIKA has been accredited by The Ministry of National Education, Republic of Indonesia as an academic journal (SK Dirjen Dikti No. 83/Dikti/Kep/2009).

© Copyright Reserved

Editorial Office:

STUDIA ISLAMIKA, Gedung Pusat Pengkajian
Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta,
Jl. Kertamukti No. 5, Pisangan Barat, Cirendeui,
Ciputat 15419, Jakarta, Indonesia.

Phone: (62-21) 7423543, 7499272, Fax: (62-21) 7408633;

E-mail: studia@ppim.or.id or studia.ppim@gmail.com.

Website: www.ppim.or.id

Annual subscription rates from outside Indonesia: US\$ 130,00. The cost of a single copy ordered from outside Indonesia is US\$ 50,00. Rates do not include international postage and handling.

Please make all payment through bank transfer to: **PPIM, Bank Mandiri Jakarta, Indonesia**, account No. **101-00-0514550-1 (USD)**, **Swift Code: beiiidjaaxx**



Harga berlangganan di Indonesia, satu tahun: Rp 130.000,-. Harga satu edisi Rp 50.000,-. Harga belum termasuk ongkos kirim. Pembayaran melalui **PPIM, Bank Mandiri Jakarta, No. Rek: 128-00-0105080-3**

Table of Contents

Articles

- 1 *Muhamad Ali*
Eclecticism of Modern Islam: *Islam Hadhari* in Malaysia
- 33 *Ervan Nurtawab*
The Problems of Translation in *Turjumān al-Mustafid*:
A Study of Theological and Eschatological Aspects
- 67 *Mohamad Abdun Nasir*
Islam, Historical Representation and Muslim
Autobiography in the Indonesian New Order
- 101 *Arrazy Hasyim*
al-Ṭarīqah al-Naqshabandīyah fī Minangkabau:
Tarjamat Kitāb *al-Sa‘ādah al-Abadīyah*
li Shaykh ‘Abd al-Qadīm
- 139 *Zuriyati*
Ḥikāyat al-Sha‘bīyah al-Minangkabāwīyah
Bundo Kanduang bayn al-Uṣṭūrah
wa-al-Khurāfah: al-Manzurah al-Dīnīyah

Book Review

- 167 *Ahmad Tholabi Kharlie*
Modernisasi, Tradisi, dan Identitas:
Praktik Hukum Keluarga Islam Indonesia

Document

199 *Testriono*

Is Indonesian Islam Different? Islam in Indonesia
in a Comparative International Perspective

Book Review

Modernisasi, Tradisi, dan Identitas: Praktik Hukum Keluarga Islam Indonesia

Ahmad Tholabi Kharlie

Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition, and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Court*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.

Abstract: The introduction of the Compilation of Islamic Law (CIL) has to be seen in the context of the modernisation of Indonesia's Family Law. CIL was first introduced to accommodate the interests of Muslim families in Indonesia's legal system. CIL provides guidelines and references for judges at Religious Court in handling legal issues related to Muslim families. CIL was also introduced to provide Islamic judges alternative reference other than the conventional *fiqh*, which, in many cases, are not relevant to the current context of Muslim lives. Thus, substantially, CIL introduces new pluralistic norms to both judges and society in general.

In practice, however, there are problems in the implementation of CIL. This is one of the issues being discussed in the book. According to the author, to date, CIL has not been successful in transforming the legal behaviour of the society. This is because to some Indonesian Muslims, many aspects contained in the CIL are not in line with the classical Islamic doctrines. Thus, many Islamic judges at the religious court prefer to rely on *fiqh* instead of looking at CIL as their legal reference. This book then summarizes that the introduction of CIL has not been able to change the legal perspectives of the judges since they continue to look upon *fiqh* instead of CIL.

That is an interesting point that the book is trying to deliver. About

118 decisions made by judges at religious courts in several regions in Indonesia are still referring to *fiqh* in deciding the case. This showed that the introduction of CIL has not stopped judges from looking at *fiqh*. As an example, from 35 court decisions in divorce cases, only 5 were decided based on CIL. About 27 decisions were made by combining the material on CIL and other sources. It showed that in these three decisions, judges were still made their reference on conventional *fiqh*. The same thing happen to many polygamy cases. According to the author, of the 5 cases on polygamy none of the court decisions were made their reference to CIL. Two cases referred to CIL and classical *fiqh*, and only 3 cases referred to *fiqh*.

According to the author, many judges did not think CIL has the legitimacy to be used as a reference in legal matters. This come both from the context of Indonesia's legal hierarchy and from Indonesia's intellectual religious tradition. The use of conventional *fiqh* literature can not be separated from two important aspects, that is, the fact *fiqh* is written in Arabic and that it is based on *ijtihad*. Based on this argument, there are many judges who still believe it is better to look at classical Islamic literature that are written in Arabic.

Other problem in implementing CIL is the position of judges vis a vis religious leaders. Judges are no longer perceived as part of the society. Thus, society feel much closer to the religious leaders or official at the religious office instead of to the judges. It is also revealed that society tend to bring their marriage problems to the religious leaders or religious office than to bring their case to the religious court. This is one of the reasons, which according to the author, deligitimize the role of judges in the society. Finally, this influence the inefficiency of CIL in the society where many cases such as marriages and divorces are not taken to the court.

After all, this is a good book for those interested in looking at how CIL has been implemented. There are, however, some notes that can be addressed to the book. Among others, the research aspect and analysis of the research are relying too much on judges perspective while paying less attention to the societal aspects. This is important since the legal culture of the society will definitely affect the process of the implementation of CIL. In addition, the book does not adequately address the context of renewal within CIL. It will be good if the author can include the theory of social engineering into legal matters.

Modernisasi, Tradisi, dan Identitas: Praktik Hukum Keluarga Islam Indonesia

Ahmad Tholabi Kharlie

الخلاصة: ظهور جمع الأحكام الإسلامية (Kompilasi Hukum Islam) لا يستقل عن موضوع العصرية في قانون الأحوال الشخصية منذ تشكيل المحكمة الشرعية في إندونيسيا من طريق القانون رقم السابع سنة ١٩٨٩. وكان جمع الأحكام الإسلامية مصدرا للقضاة في المحكمة الشرعية لتحليل المشاكل المعينة. وذلك مقيد بميول المجتمع والقضاة إلى كتب الفقه الإسلامي في تطبيق الأحكام. ومن حيث مضمونه، عرف جمع الأحكام الإسلامية تنوع القيم الجديدة إلى القضاة والمجتمع. فهذه القيم الجديدة تعتبر أسبابا في موانع تطبيق جمع الأحكام الإسلامية. واختصر في هذا الكتاب أن جمع الأحكام الإسلامية لا ينجح في تشكيل طبيعة الأحكام في المجتمع لأن التجديد في جمع الأحكام الإسلامية يعتبر منحرفا عن تعليم الإسلام التقليدي. وفي عبارة أخرى، كونه حكما ماديا في المحكمة الشرعية لا يستطيع أن يقوم بدلا عن تعاليم الفقه الثابت عند المسلمين في إندونيسيا. وكذلك هذا الكتاب أظهر على عدم استطاعة جمع الأحكام الإسلامية في تغيير موقف القضاة عن تمسكهم بالفقه التقليدي ثم ينتقل إلى جمع الأحكام الإسلامية المحتوي على الشيين، وهما عصرية وقرينية. بل ولا يستعمله القضاة إلا إذا وافق بالفقه التقليدي.

ولهذا الكتاب تحقيقات التي تدل على أشياء مذكورة وذلك مبني على مائة وثمانية عشر تقريراً الذي أصدره القضاة في المناطق المتنوعة من هذا البلد. وكان القضاة في المحكمة الشرعية لا يترك الكتب الفقهية في تحليل المشاكل، مع أن إثبات تطبيق جمع الأحكام قد مر عشر سنة. بناء على هذا، كون جمع الأحكام الإسلامية لا يمنع القضاة عن الرجوع إلى الكتب الفقه التقليدية.

وكذلك من خمسة وثلاثين تقريراً في مسائل الطلاق، لا يتمسك القضاة بجمع الأحكام الإسلامية إلا خمس تقارير، وأما الباقي يتمسك القضاة إلى جمع الأحكام الإسلامية وغيرها معاً. وإن كان قليلاً - أي ثلاثة تقارير - لكن ما زال القضاة يتمسكون بالكتب الفقهية التقليدية من دون الرجوع إلى جمع الأحكام الإسلامية. بل في مسألة تعدد الزواج، وهي خمسة تقارير، لا أحد منهم من يتمسك إلى جمع الأحكام الإسلامية وحده. لكن اثنين منها مقرران بطريقة الجمع بين الفقه التقليدي وجمع الأحكام الإسلامية، وأما الباقي لا يتمسك القضاة إلا إلى الفقه فحسب.

وإبادة القضاة في التمسك به يقع من أجل دواعي متنوعة. منها عدم إقرار جمع الأحكام الإسلامية ليصير مصدراً للأحكام، سواء كان من جانب أنظمة القوانين في إندونيسيا أو من جانب قوة التقاليد الدينية. استعمالهم كتب الفقه التقليدي مقيد بشيئين الذان يفهمهما القضاة وهما أهمية اللغة العربية المستعملة فيه والاجتهاد. بناء على ذلك، فما زال القضاة متمسكين بالكتب المذكورة، بل هي تعتبر صفة لأنظمة المحكمة الشرعية.

هذا الكتاب يشرح لمن أراد أن يعرف تطبيق جمع الأحكام الإسلامية في إندونيسيا. وعندنا بعض الملاحظات التي سنقدمها هنا، منها أن هذا الكتاب متجاوز في تركيز بحثه إلى أحوال القضاة دون المجتمع، مع أن تقاليد المجتمع مؤثر إلى شروع تطبيق جمع الأحكام الإسلامية. ومن جانب، موضوع التحدد في جمع الأحكام الإسلامية لا يكشف تماماً. وإلتزام البحث في هذا الكتاب لا بد أن تستعمل فيه النظرية الاجتماعية التي تتعلق بالأحكام حتى تظهر منها الجوانب المهمولة.

Dilatarbelakangi oleh antara lain adanya kanunisasi fikih konvensional, terbentuknya negara modern (*nation-state*), semakin majunya tingkat pendidikan masyarakat, dan tuntutan masyarakat yang menginginkan adanya kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, sejak abad ke-20 negara-negara Muslim melakukan upaya modernisasi hukum keluarga.¹ Faktor-faktor tersebut berbeda antara satu negara dengan negara lain. Bahkan, pada sebagian negara, modernisasi hukum ini dipelopori oleh pemerintah yang berkuasa sebagai efek domino dari proyek pembangunan (*developmentalism*) yang marak pada akhir abad ke-20.

Sebagai negara berpenduduk Muslim terbesar di dunia, Indonesia juga mengalami modernisasi hukum keluarga sebagai implikasi dari proses pembangunan yang dijalankan pemerintah Orde Baru. Upaya pembaruan hukum keluarga di Indonesia terlihat melalui perumusan Undang-Undang (UU) Nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan yang secara substantif memperbarui norma-norma hukum yang ada. Sebelumnya, pemberlakuan UU hukum keluarga terjadi ketika UU No. 22 tahun 1946 tentang Pendaftaran Nikah, Talak, dan Cerai disahkan dan diberlakukan di seluruh Jawa.

Modernisasi tersebut dilanjutkan dengan diakuinya Peradilan Agama sebagai bagian dari sistem kehakiman Indonesia pada 1989, meski keputusan Pengadilan Agama tidak memiliki kekuatan *in kracht* dan harus dikuatkan oleh Pengadilan Negeri. UU ini tidak hanya memperkuat kedudukan Peradilan Agama di Indonesia tetapi juga menyatukan yurisdiksinya. Di samping menetapkan prosedur-prosedur hukum, UU itu juga menetapkan bahwa Pengadilan Agama memiliki hak hukum atas masalah perkawinan, waris, dan wakaf. Dengan perluasan hak hukum mereka, para hakim Pengadilan Agama memerlukan hukum substantif sebagai alat rujukan ketika membuat putusan (h. 21). Atas dasar itu, dirumuskanlah Kompilasi Hukum Islam (KHI) melalui Instruksi Presiden Nomor 1 tahun 1991 yang merupakan pegangan bagi para hakim agama dalam memutus perkara di Pengadilan Agama. Terbitnya KHI melengkapi pembaruan sistem Peradilan Agama di Indonesia.

Namun demikian, pemberlakuan KHI di Pengadilan Agama yang berfungsi sebagai pedoman bagi para hakim di Pengadilan Agama menemui banyak kendala dan tantangan, baik secara budaya, substansi, dan struktur hukum. Karya Euis Nurlaelawati bertajuk *Modernization*,

Tradition, and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in Indonesian Religious Courts memotret secara komprehensif pergulatan hukum keluarga Islam di Indonesia, terutama di lembaga Peradilan Agama, meliputi proses modernisasi, tradisi yang ada di masyarakat, dan identitas keislaman para penegak hukum. Kemampuan penulis untuk mengelaborasi bahan-bahan yang tersebar di lapangan melalui studi empiris di Pengadilan Agama dengan dokumen-dokumen kepustakaan yang selama ini ada menjadikan buku ini berbeda dari buku-buku lain. Selain itu, buku ini juga mengangkat sejumlah kasus yang terkait permasalahan-permasalahan hukum keluarga di Pengadilan Agama.

Kesulitan untuk menginternalisasikan norma-norma dalam KHI ke dalam kehidupan masyarakat di antaranya dipengaruhi oleh dualisme cara pandang masyarakat terhadap hukum Islam, yakni memandang hukum Islam berdiri secara dikotomis dengan hukum positif. Implikasinya, ketidakpastian hukum muncul dalam banyak kasus, karena masyarakat masih memandang bahwa hukum Islam adalah satu-satunya penentu keabsahan tindakan hukum mereka, sedangkan hukum positif hanya sebatas aturan administratif. Menurut Nurlaelawati (h. 22), fenomena tersebut mirip dengan apa yang Max Weber sebut sebagai tradisi-tradisi hukum masyarakat patrimonial, yang dicirikan oleh “pembuatan hukum *ad hoc*, yang semena-mena” dan “ketakpastian hak-hak hukum”. Dalam administrasi hukum semacam ini terletak lokus “keadilan-Qadi” (*Qādi-justice*), yang hak hukumnya terikat oleh tradisi suci dan seringkali merupakan penafsiran yang sangat formalistik, yang murni terkait dengan keadilan kharismatik.

Secara garis besar, buku ini mencakup tujuh pembahasan. Pertama, menguraikan tentang pembentukan dan perkembangan Peradilan Agama di Indonesia, menekankan pada perkembangan institusional dan yudisial, yang ditandai dengan keluarnya undang-undang yang mengatur prosedur dan acuan hukum untuk memutuskan kasus-kasus yang diajukan. Diuraikan pula mengenai perkembangan dalam yurisdiksinya, kedudukan hukum dalam sistem hukum nasional, serta watak dan profil para pegawainya. Uraian dalam bagian ini mampu memberikan panduan untuk memahami pergeseran dalam praktik peradilan di kalangan para hakim Pengadilan Agama.

Kedua, menguraikan tentang proses pembentukan KHI dengan memuat latar belakang politik dan gagasan historis yang mendorong terbentuknya Instruksi Presiden tahun 1991, proses penyusunan

dan langkah-langkah awal pembentukannya, sebagai landasan untuk mengetahui unsur-unsur yang menyokong proses pembentukannya. Pada bagian ini dijelaskan pula tentang sifat KHI terkait proyek Islamisasi dan perkembangan hukum di Indonesia, termasuk kepentingan politik negara saat itu.

Ketiga, memaparkan perdebatan tentang pembaruan-pembaruan yang dikenalkan ke dalam wacana hukum Islam di Indonesia oleh KHI. Pertama-tama dikemukakan permasalahan yang aturan-aturannya telah diperbarui dengan penilaiannya dalam kitab-kitab fikih konvensional, untuk kemudian melihat metode dan watak pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia. Argumen-argumen di balik perdebatan-perdebatan itu juga dihadirkan untuk mengetahui kecenderungan dalam pemikiran hukum di kalangan sarjana Muslim Indonesia, sehingga perdebatan itu menjadi representatif, polarisasi yang ada di kalangan Muslim modernis dan tradisional sebagai patokan perdebatan mengenai metode deduksi hukum Islam, termasuk pengaruh besar dari feminisme dan pandangan hukumnya terhadap pembaruan hukum keluarga Islam.

Keempat, buku ini menghadirkan keputusan-keputusan yang dikeluarkan para hakim Pengadilan Agama, sekaligus analisis dari penulisnya, termasuk di dalamnya bagaimana para hakim memperlakukan KHI dalam mencari landasan-landasan hukum, untuk menunjukkan seberapa jauh para hakim menerima keberadaan KHI dan melihat secara dekat kesinambungan dan perubahan dalam praktik yudisial mereka. Menyempurnakan pembahasan ini, bagian kelima menguraikan kedudukan penting kitab-kitab fikih di Pengadilan Agama dengan pelbagai alasan pokok di balik keengganan para hakim untuk menanggalkan kitab-kitab fikih dan menggunakan ketentuan-ketentuan KHI, yang di antaranya karena latar belakang sosial keagamaan para hakim, sistem rekrutmen, serta kreativitas para hakim dalam memberikan makna terhadap konsep ijtihad dalam upaya-upaya mereka mempertahankan identitas dan otoritas mereka.

Bagian keenam buku ini menguraikan tentang permasalahan yang dihadapi para hakim dalam menempatkan diri mereka sendiri dalam masyarakat dan hubungan rumit antara para hakim dan ulama. Selain itu, bab ini juga menguraikan sikap umat Islam yang masih mencoba memecahkan urusan keluarga mereka sendiri, bahkan setelah keluarnya KHI, dan pengaruh sikap tersebut atas praktik-praktik yudisial

Pengadilan Agama, serta kemampuan KHI dalam mempengaruhi persepsi dan sikap masyarakat Muslim. Kemudian, pada bagian akhir buku ini dikemukakan kesimpulan yang merangkum temuan-temuan studi yang dilakukan penulis.

KHI: Sejarah dan Konstelasi Politik

Sejarah Islam di Indonesia, terutama pada masa rezim Orde Baru, tidak dapat dilepaskan dari konteks relasi antara negara dan umat Islam. Sejak rezim ini berdiri hingga era 80-an, kelompok Islam menjadi salah satu komponen masyarakat yang dipandang dapat mengancam kekuasaan rezim ini. Soeharto masih menaruh kecurigaan kepada umat Islam yang di awal berdirinya Republik menuntut diterapkannya Piagam Jakarta untuk melegalisasi penerapan syariat Islam. Sementara di sisi lain, pemerintah Orde Baru saat itu tengah menguatkan Pancasila sebagai satu-satunya dasar negara dan asas bagi setiap organisasi, termasuk partai politik. Kuatnya hegemoni politik Orde Baru meminggirkan kekuatan politik umat Islam dan pada akhirnya menciptakan pola hubungan antagonistik dan saling curiga antara negara dan umat Islam.

Munculnya Undang-undang Perkawinan konstelasi politik seperti itu dianggap oleh umat Islam sebagai tindakan yang melukai keimanan umat Islam, karena beberapa pasal UU tersebut justru bertentangan dengan syariat (h. 69). Selain itu umat Islam banyak mengkritik kebijakan Orde Baru yang dianggap banyak mewakili kepentingan umat Kristen dan kelompok sekuler. Namun, pemerintah Orde Baru tetap meneruskan kebijakan meminggirkan politik umat Islam. Upaya-upaya ini memuncak pada 1983, ketika Orde Baru memberlakukan gagasan Pancasila sebagai landasan tunggal bagi seluruh organisasi politik yang ada, yang dikenal sebagai “asas tunggal”.

Di tengah arus politik Islam yang menginginkan penerapan syariat Islam secara formal, terdapat sementara kelompok intelektual Muslim yang tidak setuju dibentuknya negara Islam, tetapi justru berupaya meyakinkan bahwa umat Islam cukup melaksanakan standar nilai dan etik kenegaraan, seperti keadilan (*‘adl*), musyawarah (*shūrah*), dan kesetaraan (*musāwāh*). Bahkan, beberapa dari mereka menegaskan bahwa Pancasila dapat dibandingkan dengan Piagam Madinah di mana keduanya secara substansial mengakui hubungan nilai-nilai agama dan masalah-masalah negara (h. 71). Selain menyetujui Pancasila, kelompok

intelektual baru ini melibatkan diri secara langsung dalam kehidupan politik dan pemerintahan. Puncak perkembangan ini adalah akomodasi pemerintah melalui terbentuknya Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI) di bawah pimpinan B.J. Habibie. Sebagian, pendirian ICMI merupakan upaya pemerintah untuk merangkul kelompok intelektual Muslim yang tengah tumbuh pada akhir 1980-an. ICMI menandai antagonisme politik menjadi akomodatif, yang ditandai dengan banyaknya produk-produk hukum yang mengadopsi hukum Islam di dalamnya.

Suasana politik akomodatif Orde Baru dan munculnya kelompok intelektual Muslim yang masuk dalam jajaran pemerintahan memungkinkan kelompok-kelompok tersebut melanjutkan proyek Islam mazhab Indonesia yang digagas oleh Hasby Ash-Shiddiqie dan Hazairin.² Adalah Munawwir Sjadzali yang cukup serius menindaklanjuti proyek ini, dengan mengenalkan wacana kontekstualisasi ajaran Islam yang berpedoman kepada ijtihad. Sjadzali berusaha memberikan dasar pada upaya negara menjadikan Pancasila sebagai ideologi tunggal. Gagasan ini kemudian menjadi dasar bagi pelbagai upaya memasukkan hukum Islam dalam sistem hukum negara. Dalam konteks inilah gagasan pembuatan KHI mengemuka (hal. 80). Proyek ini kemudian ditindaklanjuti oleh Busthanul Arifin yang saat itu menjabat Ketua Majelis Khusus di Mahkamah Agung. Pengundangan KHI menjadi bagian dari negosiasi yang dilakukan negara untuk menangani tuntutan-tuntutan dalam masyarakat. Laporan Busthanul Arifin terkait proyek KHI itu cukup menggambarkan motif di balik pengundangan KHI (h. 94).

Meninjau Implementasi KHI

Aspek-aspek pembaruan yang terdapat di dalam KHI dapat ditelusuri mulai dari permasalahan waris, yang memasukkan sistem perwakilan warisan dan wasiat *wājibah*: dua aspek yang tidak termaktub dalam al-Qur'an dan Sunnah maupun kitab-kitab fikih konvensional. Akomodasi adat juga tercermin dalam ketentuan-ketentuan KHI tentang masalah-masalah perkawinan, seperti peraturan harta bersama antara kedua pasangan yang menikah (harta *gono-gini*). KHI juga memperkenalkan aturan baru menyangkut hak waris seorang ayah. Meski hal ini tidak secara jelas terkait dengan norma-norma setempat, aturan baru itu menetapkan sistem keluarga setempat, yakni sistem

bilateral. Dan yang juga penting adalah pembaruan dalam lingkup perkawinan dan permasalahan poligami, yang sedikit banyaknya berbeda dengan aturan yang telah ditetapkan oleh ulama di dalam kitab-kitab fikih konvensional.

Dari perdebatan KHI di kalangan ulama dan umat Islam, dapat diketahui bahwa posisi KHI dianggap sebagai manifestasi hukum Islam mazhab Indonesia. Implikasinya tentu berbeda dengan UU Perkawinan yang berlaku bagi semua warga negara Indonesia, tanpa melihat latar belakang agama, KHI secara tidak langsung merupakan mazhab baru yang secara implisit harus dipegang oleh umat Islam di seluruh Indonesia. Artinya, meskipun UU Perkawinan telah muncul beberapa tahun sebelum KHI dikeluarkan, dengan beberapa substansi pasal yang mirip seperti poligami dan perceraian, harus diakui bahwa UU ini tidak cukup memadai untuk dikatakan sebagai hukum Islam mazhab Indonesia.

UU Perkawinan lebih sebagai produk legislasi negara untuk mengatur perilaku dan tatacara perkawinan di antara rakyat Indonesia, tidak secara khusus bagi umat Islam seperti halnya KHI. Ditambah lagi dengan kenyataan bahwa KHI menggunakan label “Islam” di dalam pengundungannya, sehingga umat Islam dan para ulama lebih sensitif terhadap substansi yang diatur di dalamnya. Dalam buku ini, Nurlaelawati memaparkan sejumlah protes dan sikap umat Islam Indonesia terhadap KHI.

Dalam rangka mengungkap apakah para hakim di Pengadilan Agama telah menggunakan KHI sebagai landasan dalam mengambil putusan pada suatu perkara, Nurlaelawati meneliti keputusan-keputusan yang dibuat oleh beberapa pengadilan sejak keluarnya KHI. Ia menggunakan putusan-putusan yang telah dikeluarkan oleh para hakim di lingkungan Peradilan Agama sebagai pedoman analisis, terutama sebelum dan sesudah dikeluarkannya KHI. Dengan metode tersebut, ia mampu mengambil garis pemisah di antara banyak putusan yang ada, serta memosisikan putusan tersebut dalam konteks KHI dan fikih konvensional yang keduanya dijadikan sumber bagi hakim dalam memutus perkara (h. 169-170).

Fenomena yang cukup menarik adalah ketika disandingkan antara fikih dan KHI di hadapan para hakim yang sedang memutuskan perkara, para hakim masih tampak fikih sentris, sehingga hal-hal baru yang coba ditawarkan oleh KHI justru tidak terinternalisasi secara

memadai. Dengan kata lain, selama KHI beriringan dengan fikih klasik, para hakim akan menerimanya, tetapi jika KHI berada pada posisi yang berseberangan, para hakim justru cenderung merujuk kepada fikih konvensional untuk menyelesaikan suatu perkara. Harus diakui, sebelum munculnya KHI, para hakim menggunakan kitab-kitab fikih konvensional sebagai rujukan putusan, namun ketika KHI muncul, ternyata para hakim pun tetap berpegang kepada literatur fikih dan mengesampingkan kedudukan KHI.

Sejak awal, kedudukan hukum Islam dalam praktik Peradilan Agama—yang masih bersifat non-formal—sangat kuat dipegang oleh para hakim, karena pada masa-masa awal kemunculannya, para hakim adalah mereka yang dianggap tokoh agama (ulama) di masyarakat (h. 133).³ Setelah Peradilan Agama menjadi peradilan formal, seperti halnya sistem peradilan yang lain, para hakim diangkat dan berada di bawah naungan negara. Secara struktural, hakim memang dipisahkan dari para ulama, tetapi secara kultural hakim masih sangat terikat dengan kultur awal kemunculan Peradilan Agama di Indonesia yang informal. Dalam hal ini, tidak mengherankan jika dalam banyak kasus hakim masih sangat terikat dengan khazanah pemikiran hukum Islam klasik atau fikih. Baru setelah UU Perkawinan disahkan, bila UU ini dikutip dalam putusan, sejumlah hakim memasukkan kutipan-kutipan dari rujukan Al-Qur'an, hadis, dan kitab fikih dalam masalah-masalah perkawinan, mengikuti pasal-pasal dalam UU Perkawinan.

Kedekatan para hakim dengan kitab fikih dapat pula dilihat dari kenyataan bahwa meski setelah 1958 Departemen Agama membatasi hanya tiga belas kitab fikih yang dapat menjadi rujukan dalam memutuskan perkara, namun para hakim selalu merasa bebas menggunakan kitab fikih selain dari tiga belas kitab tersebut sebagai rujukan mereka, dan kitab-kitab fikih yang bermazhab Shāfi'ī menjadi pilihan yang sangat disukai. Menurut Nurlaelawati, kitab-kitab fikih yang sering dirujuk selain ketiga belas kitab yang ditentukan, di antaranya adalah *Tānat al-ṭālibīn* karya Sayyid Bakrī al-Dimyāṭī, *al-Muhadhdhab fī fiqh madhhab al-Imām al-Shāfi'ī* karya al-Shayrāzī, dan *Minhāj al-ṭullāb* karya Abū Zakariyā al-Anṣārī, semuanya kitab mazhab Shāfi'ī (h. 135).

Penelitian Nurlaelawati menghadirkan beberapa fakta di lapangan terkait dengan sikap hakim tersebut dengan menghadirkan 118 putusan yang dikeluarkan Pengadilan Agama dari Jakarta Selatan,

Jakarta Timur, Cianjur, Tasikmalaya, Rangkasbitung (Lebak), Bogor, dan putusan dari Mahkamah Agung, sebagian besar dikeluarkan antara tahun 2000 dan 2001 dengan beberapa dari 1992. Dari penelitian dokumen ini, Nurlaelawati mendapati secara jelas bahwa para hakim di wilayah-wilayah tersebut secara formal mengakui keberadaan KHI, yang ditunjukkan dengan penggunaan KHI sebagai rujukan utama, meskipun hal ini tidak menghalangi mereka merujuk pada rujukan-rujukan lain yang digunakan sebelum KHI dikeluarkan, khususnya kitab fikih. Dalam banyak putusan yang mengutip KHI, kutipannya disertai pula dengan kutipan dari kitab-kitab fikih (h. 136).

Keputusan hanya dengan Kompilasi,
dengan Kompilasi dan rujukan lain, dan tanpa Kompilasi

| No | Kasus | 2000 | | 2001 | Jumlah |
|--------|------------------------------|-----------------|--------------------------|-------------------|--------|
| | | Hanya Kompilasi | Kompilasi serta lainnya* | Tanpa Kompilasi** | |
| 1 | Perceraian (pengajuan suami) | 5 | 27 | 3 | 35 |
| 2 | Perceraian (pengajuan istri) | 7 | 39 | 6 | 52 |
| 3 | <i>Ithbāt al-nikāh</i> | 2 | - | 3 | 5 |
| 4 | Poligami | - | 2 | 3 | 5 |
| 5 | Biaya hidup | - | 2 | - | 2 |
| 6 | Perwalian | 1 | 2 | - | 3 |
| 7 | Harta bersama | - | 3 | 1 | 4 |
| 8 | Waris | - | 1 | 4 | 5 |
| 9 | Pengasuhan anak | 2 | 1 | 4 | 7 |
| Jumlah | | 17 | 77 | 24 | 118 |

Menariknya, dari sejumlah putusan tersebut, kitab-kitab yang tidak masuk dalam rekomendasi Departemen Agama dan banyak dikutip sebelum kemunculan KHI juga digunakan dan dominan dikutip oleh hakim dalam putusan.⁴ Dari ketujuh kitab yang sering dikutip tersebut, hanya dua kitab yang termasuk dalam rekomendasi Departemen Agama, yakni *Hāshīyat kifāyat al-akhyār* karya al-Bājūrī dan *Hāshīyah 'alā al-tahrīr* karya al-Sharqāwī. Sebaliknya, terdapat kitab fikih yang direkomendasikan tetapi jarang atau bahkan tidak pernah dikutip oleh para hakim, yaitu: *al-Farā'id* karya al-Shamsurī, *al-Fiqh 'alā al-*

madhāhib al-arba'ah karya al-Jazīrī, *al-Qawānīn al-shar'iyah* karya Sayyid 'Utsmān, dan *al-Qawānīn al-shar'iyah* karya Shadaqah Dakhlān.

Meski telah diupayakan oleh Departemen Agama untuk mengurangi keterikatan hakim terhadap kitab fikih, dengan cara menerbitkan buku yang berjudul *Alasan Syar'i Penerapan Kompilasi Hukum Islam*, namun pada kenyataannya hal itu tidak bisa mengubah sikap hakim. Hak ini entah karena kurangnya sosialisasi dari Departemen Agama sendiri atau memang karena keengganan dari para hakim untuk meninggalkan kitab fikih dan ingin tetap merasa bebas mengutip pelbagai kitab fikih. Faktanya, buku ini tidak memengaruhi sikap hakim untuk mengutip kitab fikih, seperti dalam putusan perkara perceraian (h. 141).

Padahal, dengan merujuk kepada kitab-kitab fikih klasik tersebut, para hakim justru tidak mampu menjaga akurasi data yang dikemukakan, seperti menunjukkan halaman dari kitab yang dikutip secara valid. Dalam banyak kasus, kutipan dibuat secara beragam dengan halaman yang berbeda-beda. Dari sekian banyak faktor, yang memprihatinkan adalah bahwa para hakim jarang merujuk pada kitab-kitab fikih aslinya, dan seringkali hanya mengandalkan ingatan ketika mengutip doktrin-doktrin hukum, dan menyebutkan tempat atau halaman tanpa memeriksa buku aslinya, atau bahkan para hakim sering hanya menyalin kutipan pendapat hukum ulama tertentu dari keputusan-keputusan yang sudah dikeluarkan sebelumnya (h. 142).

Untuk menjawab mengapa para hakim enggan meninggalkan kitab fikih atau kuatnya fikih-sentris di kalangan para hakim,⁵ Nurlaelawati menemukan fakta bahwa para hakim memasukkan pertimbangan kemaslahatan umum (*public utility*) dalam putusan mereka. Banyak di antara para hakim berpendapat, bahwa menyimpang dari KHI diperlukan dalam hal-hal tertentu, terutama untuk menciptakan kemaslahatan umum atau untuk menjamin kepuasan keadilan pihak-pihak atau salah satu pihak yang terlibat dalam satu kasus, sehingga sejumlah aturan dalam KHI tidak sepenuhnya ditaati. Nurlaelawati mengemukakan beberapa bidang yang di dalamnya hakim menghindari dari KHI, di antaranya adalah dalam permasalahan *ḥadānah* (pengasuhan anak), *ithbāt al-nikāh* (penetapan nikah), dan usia perkawinan. Yang menarik dari pengenyampingan hakim terhadap KHI dengan alasan memaslahatkan umum adalah bahwa apa yang diputuskan tetap berlandaskan kepada hukum Islam (fikih).

Dalam hal *ithbāt al-nikāh* dalam beberapa kali hakim Jakarta Timur

mengabulkan permohonan *ithbāt al-nikāh* meskipun perkawinan dilakukan setelah tahun 1974,⁶ dengan alasan untuk menjamin kebaikan suami-isteri dan keberlangsungan anak mereka. Kemudian, dalam hal perkawinan di bawah umur, hakim seringkali menerima permohonan perkawinan dengan alasan dikhawatirkan terjadi hubungan seksual sebelum perkawinan di antara mereka, meskipun keduanya atau salah satunya belum mencapai umur yang ditetapkan oleh KHI.⁷ Demikian pula dalam kasus pengasuhan anak, dengan pertimbangan kemaslahatan umum—mayoritasnya adalah karena buruknya perilaku atau sikap keagamaan ibu—hakim memberikan hak pengasuhan kepada ayah. Sebagaimana di atas, putusan mengenai ketiga perkara ini menyimpang dari apa yang ditetapkan KHI dan berlandaskan kepada fikih.

Faktor lain yang mendorong para hakim meninggalkan KHI adalah karena mereka menganggap bahwa dalam beberapa kasus aturan-aturan itu menyimpang terlalu jauh dari doktrin-doktrin fikih klasik. Penolakan ini justru berangkat dari subyektivitas hakim sendiri, seperti sikap hakim terhadap perwakilan ahli waris yang mengemukakan, “*Jika saya menemukan kasus waris terkait dengan aturan perwakilan ahli waris, saya tidak akan mengikuti aturan dalam Kompilasi itu, karena saya tidak menyetujuinya*” (h. 148). Sejumlah hakim tidak menyetujui penerapan prinsip perwakilan ahli waris untuk memecahkan masalah waris cucu. Mereka berpendapat bahwa masalah cucu harus dipecahkan dengan menerapkan konsep *waṣīyah wājibah* (wasiat wajib) sebagaimana yang diterapkan di Mesir. Mereka berpendapat bahwa perwakilan berarti bahwa seseorang mengambil seluruh kedudukan orang lain. Mereka sadar bahwa ketika peraturan ini diterapkan akan menimbulkan ketidakadilan yang tak terhindarkan, dan mereka sadar bahwa pembatasan bagian ahli waris wakil adalah untuk menghindari ketidakadilan. Oleh karena itu, secara serempak KHI dituduh belum layak menerapkan konsep perwakilan ahli waris sepenuhnya.⁸

Contoh lain yang dikemukakan oleh Nurlaelawati untuk membuktikan pilihan hakim terhadap doktrin hukum dari kitab fikih dan keputusan untuk mengabaikan ketentuan dalam KHI adalah menyangkut aturan tentang murtad dalam kaitannya dengan hubungan perkawinan (h. 156). Sementara hakim tetap menggunakan kitab-kitab fikih dalam memutuskan perkara ini, dengan alasan bahwa KHI tidak cukup komprehensif mengatur permasalahan murtad

dalam perkawinan, seorang hakim yang diwawancarai menilai bahwa KHI menyiratkan bahwa jika salah seorang dari pasangan (baik istri maupun suami) melakukan *riddah* (murtad), maka permohonan cerai bisa diberikan. Tetapi hal ini memunculkan beberapa pertanyaan. Apakah istri berhak atas nafkah selama ‘*iddah*? Lantas, kapan masa ‘*iddah* dipandang mulai, pada saat dilakukan murtad, ataukah di saat kasus itu diajukan ke pengadilan? Menghadapi kasus yang problematik ini, hakim memeriksa sumber-sumber lain dan kitab fikih adalah yang dirujuk pertama kali.

Yang menarik dari kasus murtad adalah bahwa KHI menetapkan adanya alasan “ketidakselarasan” yang bersumber dari tindakan murtad.⁹ Dengan kata lain, murtad hanya sebagai penyebab ketidakselarasan, dan sebab perceraian adalah ketidakselarasan itu sendiri, bukan murtad. Namun dalam praktiknya, sebagaimana dicatat oleh Nurlaelawati dalam penelitiannya ini, para hakim di pengadilan agama cenderung memutuskan kasus murtad atas dasar murtad itu sendiri. Mereka justru menekankan pada tindakan murtad, bukan pada ketidakselarasan, sehingga perkawinan secara otomatis batal ketika murtad dilakukan. Tindakan murtad yang mendorong pengadilan mengakhiri perkawinan dan karenanya tidak diperlukan rujuk, atau bahkan mendengarkan dari pihak yang murtad. Bagi para hakim, karena KHI tidak mengatur sampai sejauh itu dan mengklasifikasikan murtad ke dalam perceraian biasa, para hakim justru merujuk kepada kitab fikih dan mengambil pilihan untuk melakukan ijtihad sendiri di luar dari KHI.

Demikianlah, para hakim cenderung menerima KHI selama tidak berseberangan dengan fikih klasik dan akan menggunakan kitab-kitab tersebut ketika dirasa KHI tidak memberikan jawaban terhadap permasalahan yang ada atau tidak sejalan dengan kemaslahatan umum, yang terkadang dilihat secara subyektif oleh para hakim.

Favoritisme Fikih atas KHI

Buku ini juga mengelaborasi penggunaan KHI sebagai pedoman putusan dan motif di balik pilihan para hakim untuk mempertahankan kitab fikih. Terkait hal ini, agaknya belum ada penelitian serupa yang dilakukan oleh para peneliti lain. Buku ini membuktikan bahwa terdapat akar-akar yang lebih mendasar bagi dipertahankannya kitab fikih dalam praktik peradilan dari Pengadilan Agama di Indonesia.

Tidak dapat dimungkiri bahwa KHI merupakan keputusan politik

dari rezim sekular. Oleh karena itu, produk KHI yang dihasilkan dipertanyakan keabsahannya oleh sebagian kelompok. Selain itu, status KHI secara hukum tidak termasuk dalam tata urutan perundang-undangan di Indonesia. Faktor-faktor tersebut menjadikan KHI berada pada posisi yang tidak mengikat. KHI tidak cukup kuat untuk menggantikan tradisi hukum Islam di Indonesia yang telah terpengaruh dengan khazanah pemikiran hukum Islam klasik (fikih). Akibatnya, para hakim memosisikan KHI sebagai kitab fikih yang terbatas hanya sebagai anjuran, tidak mengikat, sehingga dirasa perlu untuk merujuk secara langsung kepada kitab-kitab fikih yang otoritatif. KHI tidak cukup memberikan legitimasi, terutama secara *shar'ī* bagi para hakim sebagai pedoman utama memutus perkara. Bahkan, Nurlaelawati menemukan bahwa sebagian hakim menolak jika KHI ditingkatkan statusnya menjadi undang-undang. Selain itu, penolakan terhadap KHI sebagai sumber hukum materil baku juga berangkat dari kekhawatiran para hakim akan otentisitas Peradilan Agama sebagai salah satu sistem peradilan yang telah lama tumbuh di Indonesia, dengan karakteristik kitab fikihnya (h. 165).

Berdasarkan penelurusan Nurlaelawati, internalisasi kitab fikih di antara para hakim tidak luput dari beragam faktor, mulai dari pendidikan di pesantren, kuliah, hingga dalam ujian calon hakim mereka harus mampu menguasai pembacaan *kitab kuning*.¹⁰ Ini menunjukkan adanya perasaan menjaga tradisi yang telah mapan dalam masyarakat, khususnya di kalangan para hakim di Pengadilan Agama, sehingga formalisasi hukum tidak memiliki pengaruh yang besar terhadap pelaksanaan hukum. Oleh karenanya, Nurlaelawati menolak tesis yang menyatakan bahwa aturan atau hukum yang ditegakkan secara yudisial akan ditaati secara setia, karena ia telah memenuhi unsur formal keabsahannya (h. 166). Dalam istilah Mnookin dan Kornhauser, yang dikutip oleh Marc Galanter, lembaga pengadilan merupakan *bargaining endowment*, dengan umpun yang diajukan oleh pemohon/penggugat atau bahwa putusan pengadilan merupakan hasil dari pertimbangan-pertimbangan yang dapat dimanipulasi oleh kedua belah pihak dalam proses tawar-menawar.¹¹ Dalam hal ini, hakim tidak serta merta mampu melaksanakan secara independen apa yang termaktub di dalam suatu kitab peraturan.

Dalam hubungannya dengan legitimasi agama, Nurlaelawati menemukan beberapa faktor yang mendorong para hakim tetap

menggunakan kitab fikih, di antaranya adalah makna penting dari bahasa Arab dan atas nama ijtihad. Terkait dengan pentingnya bahasa Arab, beberapa indikasi yang muncul dari kenyataan adalah bahwa bahasa Arab mampu mengungkapkan identitas agama. Beberapa hakim bersikukuh bahwa mereka merasa lebih yakin pada landasan yang lebih kuat dengan kutipan-kutipan dalam bahasa Arab dalam keputusan mereka. Keputusan itu dipandang lebih akurat dan mengikat (*afdal*) karena masuknya teks-teks Arab. Kemudian, dengan bahasa Arab maka putusan itu mendapatkan justifikasi agama, dan tidak dapat dimungkiri bahwa bahasa dan tulisan Arab sesungguhnya mendapatkan kedudukan istimewa di kalangan umat Islam Indonesia. Kuatnya pengaruh bahasa Arab ini tampak dalam sikap yang diperlihatkan oleh para hakim ketika membuat keputusan-keputusan. Meski menyetujui KHI, para hakim biasanya menyebutkan pasal KHI dan kemudian mengutip satu pendapat ulama atau lebih yang diambil dari kitab-kitab tertentu. Dalam beberapa hal, bahasa Arab juga dapat meyakinkan para pihak yang berperkara. Di samping itu, sebagian hakim justru masih terikat secara kaku dengan doktrin aliran Syāfi'ī, sehingga KHI ataupun sumber formal lainnya dianggap tidak cukup memadai untuk mewakili pendapat mereka. Terakhir, para hakim tidak hanya melihat Peradilan Agama dalam kerangka kehidupan duniawi, tetapi juga merasa memiliki tanggung jawab akhirat, sehingga untuk mengungkapkan nuansa agama dan memenuhi tanggung jawab agama yang berat, mereka harus mengutip teks-teks Arab dari kitab fikih (h.169-175).

Faktor lainnya, dengan mengatasnamakan ijtihad, para hakim berpendapat bahwa KHI tidak cukup memadai untuk menjawab permasalahan yang ada, sehingga mereka harus berusaha sendiri melakukan ijtihad dengan merujuk kepada kitab-kitab fikih klasik (h. 176). Di samping itu, merujuk kepada kitab fikih klasik juga mampu melengkapi KHI dalam perkara-perkara tertentu. Dalam hal izin poligami misalnya. Meski telah mengatur secara rinci, tetapi KHI tidak memasukkan hiperseksualitas seorang suami sebagai suatu alasan poligami, sehingga para hakim harus merujuk kepada kitab-kitab fikih dan melakukan ijtihad sendiri untuk melengkapi apa yang telah diatur KHI.

Selain perspektif para hakim, pelaksanaan hukum sangat terkait dengan budaya yang ada di masyarakat, dan budaya tersebut terdiri dari

pelbagai elemen masyarakat, termasuk para ulama. Buku ini, terutama pada bab keenam, berupaya melihat beragam aspek subyek hukum, termasuk masyarakat dan ulama. Dalam bagian ini, Nurlaelawati mengkaji hubungan-hubungan yang rumit antara hakim, ulama, dan negara, dimulai dengan memaparkan kedudukan hakim di mata umat Islam Indonesia, khususnya dalam kaitannya dengan kehadiran otoritas agama tradisional: ulama. Kemudian dipaparkan bagaimana masyarakat Muslim, pada taraf tertentu, masih mengandalkan ulama untuk memecahkan masalah-masalah hukum keluarga yang muncul dari perkawinan, perceraian, dan waris, serta bagaimana persepsi dan penerimaan masyarakat Muslim terhadap KHI mempengaruhi praktik peradilan di kalangan para hakim di Pengadilan Agama.

Terkait kedudukan hakim di masyarakat adalah posisi mereka sebagai abdi negara, bukan sebagai abdi masyarakat seperti halnya ulama. Ketika posisi hakim telah diformalkan sebagai pejabat negara, mereka lebih dipandang sebagai agen-agen negara, yang memberikan kewenangannya kepada mereka, memberi mereka tanggung jawab untuk melakukan tugas-tugas agama. Hal ini berbeda dari ulama, yang mendapatkan penerimaan luas dalam masyarakat dan dipandang sebagai para penjaga syariah. Menurut Nurlaelawati, di sinilah terletak dilema: sebagai pejabat negara mereka harus mengikuti aturan-aturan yang diterapkan oleh negara, namun sebagai ulama mereka harus mengikuti syariah dan karenanya fasih dalam mengutip *kitab kuning* serta menafsirkan al-Qur'an dan Sunnah jika mereka harus diterima sebagai otoritas agama yang terhormat (h. 182).

Pada masa awal kemerdekaan, belum terlihat dilema yang membedakan ulama dan hakim dalam Pengadilan Agama. Karena, para hakim di Pengadilan Agama kala itu, seperti di masa penjajahan, direkrut dari ulama lokal yang dipandang memiliki pengetahuan dan kemampuan untuk menakrifkan hukum Islam dan mendamaikan perselisihan. Namun, setelah formalisasi lembaga Peradilan Agama (Islam) yang ditandai dengan kemunculan UU Nomor 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama, dilema tersebut mulai muncul. Bagi para hakim yang secara kebetulan sempat belajar di pondok pesantren dan mengenyam pendidikan *kitab kuning*, hal ini tidak menjadi kendala. Akan tetapi, hakim di pengadilan agama juga ada yang berasal dari sekolah umum dan lulusan fakultas-fakultas hukum sipil di universitas umum. Para lulusan fakultas hukum sipil ini juga harus mendalami

kembali hukum Islam atau *kitab kuning* yang sebelumnya tidak pernah didapatkan. Meski tugas utama mereka mengurus hukum negara, latar belakang para hakim dan dorongan untuk mendapatkan legitimasi agama, seringkali mendorong mereka menampilkan diri sebagai para penjaga dan pengawas kehidupan sosial dan syariah. Suatu fakta yang tidak dapat dipisahkan dari kehidupan para hakim.

Perbedaan signifikan antara hakim dan ulama yang memecahkan permasalahan sosial kemasyarakatan, terutama dalam urusan perkawinan, adalah munculnya jarak antara hakim dan masyarakat. Berbeda dengan para ulama yang hidup secara bersama-sama dengan masyarakat, para hakim justru menghindari dari kehidupan sehari-hari demi menjaga profesionalitas dan independensi. Penempatan mereka juga dipertukarkan dari suatu wilayah ke wilayah lain.¹² Hal itu seringkali memunculkan dilema bagi para hakim, di satu sisi harus bertindak sebagai pejabat negara yang dibebankan tanggung jawab untuk melaksanakan hukum negara, tetapi di sisi yang lain mereka harus mengambil jarak dari kehidupan masyarakat, termasuk kehidupan keagamaan di lingkungan sekitar.

Selain sikap para hakim dan kedudukannya di tengah masyarakat, adanya sistem peradilan formal bagi umat Islam dalam permasalahan perkawinan justru telah menciptakan sikap mendua di kalangan umat Islam Indonesia, yang akhirnya juga membentuk praktik peradilan di kalangan para hakim di Pengadilan Agama. Sikap mendua ini dapat dilihat terutama dalam masalah perceraian. Sebagaimana diketahui, KHI menetapkan bahwa pasangan yang hendak bercerai datang ke pengadilan untuk memohon izin mengucapkan kalimat talak, atau meminta pengadilan untuk membubarkan (*faskh*) perkawinan, atau melakukan *khulu'* yang ganti rugi finansialnya harus dibayar oleh istri kepada suami. Pada kenyataannya, banyak orang yang ingin cerai hanya memanggil seorang pemuka agama atau salah seorang dari keluarga mereka untuk menyaksikan pengucapan kalimat talak mereka. Sebagian bahkan hanya menulis surat atau berteriak pada istri mereka, dengan menyatakan bahwa mulai saat itu mereka telah ditalak (dicerai).

Secara historis, sebelum munculnya UU Perkawinan, perceraian dapat diajukan ke Kantor Urusan Agama (KUA). Mulai akhir 1954, pasangan yang ingin cerai harus datang ke Badan Penasihat Perkawinan, Perselisihan, dan Perceraian (BP4) untuk meminta nasihat sebelum mereka pergi ke KUA. Dengan persetujuan BP4 dan membawa "Naskah

Penasehat” mereka baru datang ke KUA. Namun, karena pengucapan cerai adalah prosedur hukum yang penting dalam memperoleh perceraian, ketika seorang istri ingin membatalkan perceraian tetapi suaminya tidak, atau tidak mampu mengucapkan kalimat cerai itu, maka dia diminta membawa kasus itu ke Pengadilan Agama. Saat ini tidak ada pertanyaan tentang apakah pasangan telah menghadiri BP4. Oleh karenanya, meski mohon nasihat masih direkomendasikan, “Naskah Penasihat” yang dikeluarkan oleh BP4, yang dulunya harus dibawa ke pengadilan, tidak lagi disyaratkan.

Meski telah ada aturan perceraian, kaum Muslim yang tinggal di pedesaan masih cenderung mengikuti cara mereka sendiri dalam mengupayakan perceraian. Mereka masih beranggapan bahwa pergi ke pengadilan untuk bercerai tidak lebih dari beban, dari pada kebutuhan, apalagi di pengadilan mereka harus menghabiskan banyak uang dan waktu. Kesulitan-kesulitan tersebut justru memalingkan mereka dari perceraian melalui pengadilan, tetapi kembali ke mekanisme perceraian yang mereka anggap sah menurut hukum Islam, yaitu dengan membawa permasalahan mereka kepada ulama dan mengucapkan ikrar talak di hadapannya. Di banyak daerah di Jawa Barat dan Banten, seperti Cianjur dan Rangkasbitung, praktik mengembalikan istri yang sakit serius ke keluarganya adalah biasa. Menurut Nurlaelawati, kecenderungan norma setempat berpihak pada doktrin perceraian klasik bisa juga dilihat dalam praktik yang disebut *pegat sentak* (cerai mendadak), bentuk perceraian yang disebabkan oleh masalah-masalah serius dan melakukan perceraian ini dianggap benar oleh masyarakat serta tidak harus diperiksa di pengadilan, khususnya jika desa tempat mereka yang mencari perceraian tinggal jauh dari pengadilan.

Selain rendahnya kesadaran masyarakat terhadap hukum, alasan biaya tinggi dari oknum KUA yang secara sengaja menyarankan agar kasus perceraian diselesaikan di KUA juga marak terjadi. Mereka mengambil biaya lebih tinggi dibandingkan penyelesaian di pengadilan. Akibatnya, kasus-kasus perceraian yang masuk ke pengadilan justru lebih sedikit dan masyarakat lebih memilih penyelesaian di KUA. Meski tidak menyertakan data kasus perceraian yang diselesaikan di KUA, berpegang pada data kasus yang masuk di Pengadilan Agama Rangkasbitung, Nurlaelawati menyetujui pernyataan salah satu hakim agama Rangkasbitung, bahwa peranan KUA dalam penyelesaian perceraian mengurangi tingkat perceraian masyarakat di Pengadilan,

yang rata-ratanya perbulan sebanyak dua belas kasus. Jumlah yang sangat minimal jika dibandingkan dengan Pengadilan Agama Jakarta Selatan yang menerima kasus perceraian sampai tiga belas kasus perhari.

Menyikapi peran dominan KUA di masyarakat ini, Nurlaelawati mencatat bahwa KUA adalah lembaga pemerintah, yang ditempatkan di tingkat menengah antara ulama dan Pengadilan Agama. Personil dari tiap KUA terdiri atas ketua, wakil ketua, satu atau dua pembantu. Dalam melaksanakan tugas ini, para pegawai KUA seringkali bekerjasama dengan ulama dan cenderung menganggap diri mereka lebih sebagai para penjaga syariah atau ulama daripada para pejabat negara, dan karenanya membedakan secara tajam antara syariah dan hukum Islam yang ditafsirkan oleh negara. Meskipun pengaruh dari kecenderungan ini tidak tampak sedemikian kuat di daerah-daerah Jakarta, di luar Jakarta hal itu terlihat secara jelas (h. 189). Dengan kata lain, dapat dikemukakan bahwa KUA yang lebih dianggap sebagai tokoh agama (ulama)—dibandingkan pejabat negara—justru lebih mendapatkan legitimasi di tengah masyarakat, sehingga petugas KUA justru lebih mendapatkan peran di masyarakat setempat, dibandingkan para hakim yang lebih formalistik dan berjarak.

Namun, peran KUA yang demikian berada pada posisi dilematis. Di satu sisi mereka harus mengikuti aturan di masyarakat, tetapi pada pihak lain mereka harus selalu melayani kepentingan masyarakat. Sepoerti diungkapkan salah satu petugas KUA, *“Kami sering dianggap sombong jika kami menolak mendaftarkan pernikahan mereka. Kami mengenal baik masyarakat di sini dan merasa sulit untuk bersikap keras dalam menerapkan hukum.”* Lebih ironis lagi, sebagaimana dicatat dalam buku ini, apa yang dikatakan dua pejabat ini sesuai dengan pengakuan seorang perempuan yang berasal dari Bandung, yang menceraikan suaminya secara informal tetapi menikah lagi secara formal (h. 190).

Faktor lain adalah bahwa kebanyakan pegawai KUA, khususnya di luar Jakarta, adalah lulusan sekolah menengah atas atau bahkan menengah pertama. Hanya beberapa saja lulus dari universitas. Dengan latar belakang pendidikan seperti ini, mereka merasa kurang mandiri dan cenderung mengikuti ulama dalam menafsirkan hukum Islam. Kurang percaya dirinya para petugas KUA di hadapan ulama ini kemudian diperkeruh dengan peranan ulama yang ikut campur dalam permasalahan perceraian, terutama di daerah pedesaan di Rangkasbitung dan Cianjur. Ulama setempat merasa memiliki hak untuk melakukan

hal itu dan mendukung penanganan kasus perceraian oleh KUA atau menangani kasus-kasus itu sendiri, tanpa proses pengadilan. Akibatnya, para pihak yang berperkara merasa permasalahannya telah selesai, dan datang ke pengadilan hanya untuk mendapatkan legalisasi berupa akta cerai. Akta ini dirasa penting oleh para pihak, terutama ketika mereka hendak melangsungkan perkawinan dengan perempuan/laki-laki lain atau untuk mendapatkan bagian dari harta mereka setelah perceraian.

Dalam kondisi demikian, para hakim mengalami dilema. Seyogyanya mereka memutuskan suatu ikatan perkawinan di antara dua belah pihak yang berperkara, tetapi pada saat menerima permohonan salah seorang pasangan ternyata menyatakan telah bercerai. Pada posisi ini, hakim harus mengikuti prosedur perceraian sebagaimana yang diatur, padahal secara jelas status perkawinan mereka “secara agama dan kultural” telah putus. Sebagaimana diungkap Nurlaelawati, dari watak perceraian yang didaftarkan di pengadilan Cianjur dan Rangkasbitung, beberapa pokok persoalan muncul. *Pertama*, keputusan sebagian hakim untuk mengakui terjadinya perceraian di luar pengadilan dan mensahkannya dengan memberi akte cerai mengisyaratkan bahwa meskipun KHI diterapkan untuk menetapkan (*ithbāt*) perkawinan, perceraian yang dilakukan di luar pengadilan bisa diajukan di pengadilan untuk penetapan hukumnya. *Kedua*, Pengadilan Agama Indonesia tidak memiliki rekaman statistik dari kasus-kasus semacam itu di bawah judul *ithbāt* perceraian. *Ketiga*, perdebatan tentang keabsahan perceraian dan akibat-akibatnya seringkali terjadi antara orang-orang yang berperkara dan para hakim. Keadaan ini menunjukkan penolakan terhadap kendali negara atas penerapan hukum Islam oleh umat Islam Indonesia.

Perkawinan tak tercatat merupakan permasalahan lain yang juga terkait dengan budaya sebagian umat Islam Indonesia dalam urusan perkawinan. Dalam penelitian ini disebutkan, para hakim di pengadilan agama Rangkasbitung dan Cianjur menegaskan bahwa masyarakat yang tinggal di desa-desa terpencil tidak mengetahui adanya KHI. Dengan kesibukan dan kesulitan mencari sumber kehidupan, masyarakat pedesaan bahkan sering tidak mempertimbangkan perlunya mencatat perkawinan secara hukum. Sebagian karena pertimbangan-pertimbangan ini, istilah-istilah seperti *kawin kampung*, *kawin di bawah tangan*, atau *kawin siri*, yang berbeda dari *kawin negara* atau *kawin resmi*, masih sering diselewengkan, yang menunjukkan bahwa perkawinan tak tercatat atau informal masih umum.

Menurut Nurlaelawati, bukti adanya perkawinan informal jelas terungkap dalam kasus *ithbāt al-nikāh* yang dibawa ke pengadilan (h. 197). Pada 2000, Pengadilan Agama Cianjur mensahkan perkawinan tak tercatat sebanyak 104 kasus dan tiga tahun kemudian mencatat 31 kasus. Meski jumlah ini lebih sedikit daripada jumlah yang tercatat tiga tahun sebelumnya, jumlah ini masih besar dibanding yang tercatat di pengadilan lain. Polanya pun terjadi di Cibinong, sebanyak 97 perkawinan yang tak tercatat disahkan pada 2000. Namun demikian, lanjut Nurlaelawati, kenyataan di beberapa daerah menunjukkan bahwa masyarakat sama sekali tidak terganggu oleh status perkawinan mereka yang tak tercatat dan karenanya jumlah kasus tidak bisa disimpulkan atas dasar frekuensi *ithbāt al-nikāh* yang terdaftar di pengadilan. Di Rangkasbitung, misalnya, hanya beberapa pasangan yang datang ke pengadilan untuk mencari penetapan hukum perkawinan. Pada 2000, pengadilan ini mensahkan sepuluh perkawinan tak tercatat dan pada 2003 hanya dua. Hal ini dipercayai hanyalah sebagian kecil dari perkawinan tak tercatat yang ada di daerah itu.¹³ Dengan kondisi seperti itu, para hakim berada pada kebimbangan, meski pada akhirnya mereka harus mengakui bahwa hukum agama lebih memberikan kepastian bagi masyarakat (h. 200).

Tidak jauh berbeda dengan permasalahan pencatatan di atas, perkara lain yang juga menjadi problem bagi hakim adalah dalam permasalahan waris. Menurut Nurlaelawati, seluruh Pengadilan Agama di luar Jakarta menghadapi masalah yang sama dalam kasus waris. Di Pengadilan Agama Bogor pada 2003 diberitahukan terdapat satu kasus waris telah didaftar dan sedang dipersiapkan untuk pemeriksaan, meski sangat jarang pengadilan ini memeriksa kasus waris. Pada 2004, pengadilan Rangkasbitung mencatat satu kasus waris saja dan pengadilan Cianjur memeriksa dua kasus waris. Ini berbeda dari Pengadilan Agama di Jakarta Selatan, misalnya, yang menerima satu atau bahkan kadang dua kasus waris per bulan atau dua belas hingga empat belas kasus per tahun.

Terkait fenomena tersebut, salah satu perspektif yang dapat dianalisis adalah kurangnya kesadaran hukum sistem waris Islam di kalangan Muslim Indonesia. Menguatkan pandangan ini, Nurlaelawati mengutip hasil survei yang dilakukan oleh R. Otje Salman di Cirebon yang menemukan hanya 19 persen penduduk Muslim yang mengetahui tentang sistem waris Islam. Salman mencatat bahwa jumlah umat Islam

yang lebih memilih untuk kembali ke sistem Islam untuk menangani masalah waris mereka adalah 41,5 persen, sedangkan jumlah mereka yang lebih memilih sistem hukum yang ada sebanyak 41,7 persen.

Nurlaelawati berpendapat bahwa bersamaan kerumitan prosedur dan adanya kewenangan bersama antara Pengadilan Agama dan umum, pengenalan aturan-aturan waris baru dalam KHI berpengaruh besar pada keengganan umat Islam Indonesia untuk datang ke pengadilan. Bagi mereka yang menganut kuat pada pandangan hukum Islam mazhab-mazhab hukum Sunni, penerapan konsep-konsep semisal wasiat wajib dan perwakilan ahli waris dianggap menyimpang dari sistem hukum Islam yang dianut oleh umat Islam Indonesia.¹⁴ Mereka menolak untuk pergi ke Pengadilan Agama yang mereka anggap tidak sesuai dengan hukum Islam. Mereka khawatir bahwa mereka juga akan menyimpang dari sistem Sunni yang mereka percayai sebagai sistem hukum Islam paling otoritatif.

Permasalahan lain yang cukup mencolok adalah kasus perceraian, di mana para hakim sangat sulit mendamaikan para pihak yang datang ke pengadilan dengan permohonan perceraian. Apalagi, para pihak biasanya datang ke pengadilan dengan membawa keputusan final (telah bercerai), sehingga sangat sulit bagi hakim untuk mendamaikan mereka. Menurut etika profesi hakim, seorang hakim wajib mendamaikan para pihak yang berperkara sebelum bercerai.¹⁵ Tetapi dengan fakta yang demikian, perdamaian melalui mediasi hanya menjadi tindakan formalistis untuk memenuhi persyaratan hukum. Nurlaelawati sampai pada kesimpulan bahwa kasus-kasus yang ada menggambarkan bahwa pada praktiknya sangat sulit bagi hakim untuk mencegah terjadinya perceraian. Upaya-upaya untuk mendamaikan pasangan di pengadilan menjadi sekadar prosedur formal yang tidak berpengaruh. Kasus-kasus ini juga menunjukkan bahwa kedua belah pihak, suami dan istri, telah menggunakan strategi mereka sendiri dalam kasus perceraian di pengadilan (h. 216).

Beberapa Catatan Kritis

Salah satu keunggulan buku ini adalah meninjau kinerja hakim Pengadilan Agama berdasarkan persepsi masyarakat sebagai subyek hukum. Pendekatan ini cukup jarang dilakukan peneliti lain. Namun demikian, perspektif ini akan kian memadai jika studi ini mencoba melihat lebih jauh mengenai eksistensi masyarakat, termasuk kesadaran

hukumnya, serta seberapa besar tingkat kepuasan mereka terhadap institusi peradilan, dalam hal ini kinerja para hakim. Persepsi masyarakat ini menjadi penting, karena dalam tinjauan pluralisme hukum, keragaman aturan dalam masyarakat menjadi suatu yang niscaya dan wajar, seperti halnya keadilan.¹⁶ Dengan begitu, studi ini sejatinya dapat secara lebih komprehensif mengelaborasi hasil penelitiannya dengan memaksimalkan perangkat teori pluralisme hukum, terutama dalam mengungkap rasa keadilan yang ada di masyarakat.

Dengan tidak menampilkan secara memadai persepsi keadilan masyarakat, studi ini tampaknya tidak diarahkan kepada negosiasi dan upaya reformasi hukum berdasarkan pada subyektivitas masyarakat dan para penegak hukum. Kemunculan KHI memang berangkat dari kepentingan umat Islam, tetapi seperti diungkap dalam studi ini, aspek pembaruan juga diperankan oleh KHI, sehingga relasi antara masyarakat dan hukum harus pula dilihat dari perspektif perubahan dan perbaikan. Seperti dikemukakan M. Atho Mudzhar, reaktualisasi yang dilakukan oleh Munawwir Sjadzali mengenai permasalahan waris dalam KHI tidak luput dari upaya Islam dalam memperbaiki harkat dan martabat perempuan yang dilakukan secara terus-menerus.¹⁷ Ketika memasuki bingkai perubahan dan perbaikan semacam ini, penting pula dicermati seberapa jauh perubahan itu dicapai seiring dengan tuntutan keadilan yang muncul di tengah masyarakat. Dengan kata lain, selain menampilkan data-data empirik mengenai praktik waris di masyarakat yang cenderung menolak standar yang telah ditetapkan KHI, misalnya, sebaiknya juga menampilkan sikap abai masyarakat terhadap konsep tradisional hukum Islam yang justru masih sangat mengikat, seperti adanya pembagian harta waris secara kekeluargaan tanpa menggunakan ketentuan hukum waris Islam, izin dibolehkannya poligami, atau pembagian harta bersama (*gono-gini*) bagi perempuan pekerja dengan suami yang ternyata pengangguran atau tidak memiliki pendapatan yang pasti.

Untuk contoh kasus yang terakhir dapat dilihat dari kekecewaan Dewi Hughes terhadap Pengadilan Agama Jakarta Selatan—dan secara tidak langsung kepada hukum Islam—yang menetapkan adanya pembagian harta bersama antara dia dan suaminya yang hendak bercerai.¹⁸ Padahal, sang suami yang—jika mengacu kepada peraturan di Indonesia, termasuk KHI—idealnya memberikan nafkah kepada isteri, justru tidak memiliki penghasilan tetap, namun dalam

pembagian harta bersama masing-masing mendapatkan separoh. Istri, dalam hal ini adalah Hughes, tentu mengalami kerugian. Selama perkawinan, menurut Hughes, dialah yang menafkahi keluarga, sementara suaminya tidak pernah memberikan nafkah lahir kepadanya.¹⁹ Meski tidak banyak terjadi di masyarakat, kasus ini menjadi fakta yang tidak terbantahkan. Implikasinya, dengan pelbagai kasus yang masuk ke pengadilan dan diputuskan oleh majelis hakim, tentu juga melahirkan pertanyaan, apakah para pihak yang bersidang merasa terpenuhi keadilannya? Kepuasan para pihak tersebut tentunya akan memengaruhi tanggapan masyarakat terhadap hukum Islam yang diadopsi oleh negara, sebagaimana yang menjadi salah satu pertanyaan penelitian dari studi ini (h. 25).

Oleh karena itu, studi ini perlu mengakomodasi aspek pembaruan—seperti adanya tujuan untuk mentransformasikan masyarakat berkeadilan gender yang terkandung dalam proses pembentukan KHI—dalam salah satu pembahasannya, agar selain dapat mengukur rasa keadilan yang diperoleh para pihak yang berperkara, juga mampu memberikan suatu kritik atau masukan terhadap perkembangan hukum keluarga di Indonesia terkait kesetaraan hak antara laki-laki dan perempuan. Dalam hal inilah, teori hukum klasik mengenai rekayasa sosial (*social engineering*) ada baiknya disertakan dalam analisis awal agar dapat memotret kerangka perkembangannya secara lebih komprehensif. Lebih dari itu, mengutip Lawrence M. Friedman yang menyatakan bahwa perubahan sosial yang besar berawal di luar sistem hukum atau justru berangkat dari masyarakat,²⁰ maka pandangan mengenai hakim yang melaksanakan KHI sebagai titik sentral perubahan dapat diperdebatkan, meski KHI juga berperan dalam perubahan tersebut sebagai bagian dari tatanan sosial.

Luputnya aspek keadilan dalam masyarakat dan tidak diakomodasinya teori *feminist jurisprudence* atau *feminist legal theory* menyebabkan beberapa upaya pembaruan dan transformasi masyarakat yang dikehendaki KHI justru tidak tampak diulas secara memadai. Sebagai contoh, studi ini mengemukakan perdebatan tentang waris anak perempuan dan saudara kandung serta mengaitkannya dengan pasal 181 dan 182 KHI (h. 152), tetapi secara lebih jauh tidak mengemukakan pasal 183 yang secara eksplisit membuka mekanisme di luar pengadilan. Hal ini menunjukkan bahwa studi ini bermaksud menampilkan fakta-fakta empiris terkait pengabaian mereka terhadap

hukum Islam—yang termanifestasi dalam KHI—sebagai upaya masyarakat untuk lebih menerima standar norma masyarakat bilateral yang berasal dari adat istiadat.²¹ Sejauh ini, dengan dikuatkan oleh praktik masyarakat yang sudah ada sebelum KHI terbentuk, dengan tanpa beban, masyarakat secara sukarela menggunakan mekanisme kekeluargaan dalam pembagian waris dan menghindari dari ketentuan kitab suci.

Oleh karena itu, kesimpulan bahwa hakim telah gagal memperkenalkan sistem waris bilateral yang diadopsi di dalam KHI (h. 160) justru tampak kurang didukung data empirik karena studi ini tidak mengemukakan kuantifikasi masyarakat yang menyelesaikan pembagian harta warisannya secara kekeluargaan dengan mendasarkan pada pasal 183 KHI secara komparatif dengan permohonan yang masuk ke pengadilan. Mungkin akan lebih tepat untuk mengatakan bahwa pembaruan hukum dalam KHI—yang sebetulnya telah didukung oleh kebiasaan dan kesadaran hukum masyarakat—lebih mudah diterapkan dibandingkan beberapa aturan yang tidak memiliki akar sosial dan historisnya. Artinya, selama aturan tersebut memenuhi rasa keadilan kepada masyarakat, aturan itu akan diikuti dan diterapkan secara sukarela. Sebaliknya, perangkat hukum harus berhati-hati dalam menanamkan norma-norma baru yang belum dikenal masyarakat.

Sementara itu, berkenaan dengan rasa keadilan masyarakat dan perspektif *feminist legal theory*, studi ini menyoroti lebih jauh praktik terbaik (*best practice*) yang dilakukan hakim Pengadilan Agama dalam mewujudkan kemaslahatan bagi masyarakat. Padahal, dalam konteks pembaruan dan transformasi masyarakat pada sistem hukum positivistik, hakim dituntut untuk melakukan penemuan hukum (*recht-vinding*) yang pada gilirannya menjadi *best practice* dalam proses peradilan. Apalagi, sistem hukum Indonesia memungkinkan yurisprudensi sebagai salah satu sumber hukum yang digunakan oleh hakim-hakim berikutnya dalam upaya memenuhi rasa keadilan masyarakat. Lebih jauh lagi, perspektif ini setidaknya mengkritik netralitas hukum dengan menggunakan pendekatan kesetaraan gender.²²

Studi ini mengungkap banyak aktor, antara lain hakim Pengadilan Agama, ulama, petugas KUA, dan masyarakat. Dari aktor-aktor tersebut, terutama masyarakat yang menjadi subyek utama implementasi norma-norma dalam KHI dalam kehidupan sehari-hari, studi ini tidak mengungkap lebih jauh latar belakang atau

faktor eksternal yang memengaruhi aktor tersebut, seperti tingkat pendidikan, pekerjaan, keterlibatan dalam organisasi, serta lingkungan pergaulannya. Memang, yang menjadi pelaksana utama KHI adalah para hakim di Pengadilan Agama, dan hal ini telah diulas cukup panjang tentang latar belakang mereka. Namun, ketika memasukkan unsur masyarakat dalam studi ini—terutama pada bagian keempat—penting juga dikemukakan faktor-faktor eksternal yang memengaruhi perilaku masyarakat tersebut.

Seperti dikemukakan Friedman, hukum hanya bagian kecil dari pranata sosial yang memengaruhi tingkah laku masyarakat, karena pada praktiknya masyarakatlah yang lebih mampu berinteraksi dan mendefinisikan hukum yang ada di sekitarnya. Artinya, akan sangat timpang jika hanya mengandalkan KHI sebagai satu-satunya unsur yang mampu mengubah tingkah laku masyarakat tersebut, tanpa melibatkan faktor-faktor lain yang bisa jadi lebih dominan. Sebagai contoh kecil, telah menjadi pemahaman umum bahwa semakin tinggi tingkat pendidikan seseorang maka semakin tinggi pula tingkat kesadaran hukum mereka, termasuk dalam ranah hukum kekeluargaan.²³

Kesimpulan

Akhirnya, buku ini mengemukakan beberapa kesimpulan yang menarik untuk dicermati. Di antara kesimpulan yang signifikan adalah bahwa pembaruan tidak bisa mengabaikan pelbagai pandangan hukum Islam. Ini berarti bahwa pembaruan akan menciptakan masalah yang serius. Pertama, ia memunculkan pertanyaan tentang watak Islami hukum. Pembaruan akan sering dituduh berasal dari kesalahan tafsir terhadap teks atau penafsiran teks yang penuh semangat, untuk memenuhi norma yang ditentukan sebelumnya dan diterima secara subjektif. Kedua, hasilnya adalah bahwa KHI secara keseluruhan dipandang tidak mencerminkan pemikiran-pemikiran tentang hukum Islam dari kelompok Muslim Indonesia mana pun.

Pelbagai faktor yang melatari kemunculan KHI, serta struktur dan kultur para penegak hukum yang masih sangat dekat dengan kultur keislaman yang ada di masyarakat, membuat KHI dinilai belum mampu memberikan jawaban komprehensif terhadap permasalahan perkawinan Muslim di Indonesia. Alih-alih memberikan solusi hukum Islam mazhab Indonesia, KHI dipandang oleh sebagian hakim belum mampu memberikan legitimasi keagamaan dalam menyelesaikan

permasalahan perkawinan di pengadilan, sehingga memaksa mereka tetap harus kembali kepada sumber-sumber yang dianggap otoritatif, seperti kitab-kitab fikih klasik.

Pengadilan Agama sebagai lembaga yang awalnya berangkat dari sistem keagamaan justru meniscayakan para hakim kembali kepada sumber-sumber tradisional, dan pada saat yang sama memaksa mereka untuk mempertahankan tradisi yang telah lama tumbuh di masyarakat. Pada akhirnya, pergulatan identitas yang berlangsung di kalangan hakim, pejabat administrasi negara, serta masyarakat yang berupaya mencari keadilan, harus berada pada arena di antara mempertahankan tradisi yang telah ada sembari mengambil modernitas yang ditawarkan. Para aktor tetap mengambil perubahan dan pembaruan sejauh itu selaras dengan tradisi yang telah berakar.

Endnotes

1. Lebih lanjut lihat Tahir Mahmood, *Family Law Reform in the Muslim World* (Bombay: Tripathi, 1972).
2. Lihat beberapa karya Hazairin, di antaranya Hazairin, *Hendak Ke Mana Hukum Islam* (Jakarta: Tinta Mas, 1979); dan Hazairin, *Tujuh Serangkai tentang Hukum* (Jakarta: Bina Aksara, 1981).
3. Sebelum adanya Kompilasi Hukum Islam, para hakim biasanya menyusun pertimbangan hukum dengan kutipan-kutipan *naş* al-Qur'an dan hadis Nabi, serta pernyataan-pernyataan atau pendapat ulama yang diambil dari kitab-kitab fikih. Dalam beberapa keputusan, semua rujukan ini dikutip, dan dalam kasus-kasus lainnya hanya dikutip satu atau dua rujukan, dengan urutan rujukan mengikuti hierarki sumber. Teks-teks al-Quran diletakkan pada tingkat pertama, diikuti oleh hadis Nabi, dan kemudian pendapat ulama yang diambil dari kitab-kitab fikih. Akan tetapi, beberapa hakim mengabaikan urutan ini dan mendaftarkan rujukan sesuka mereka. Selanjutnya, para hakim Muslim mengutip rujukan-rujukan itu sebagai berikut: "*Menimbang dalil dari al-Quran yang berbunyi...*" atau "*dalil dari hadis yang berbunyi...*" atau "*dalil dari kitab 'A' yang berbunyi...*" Kutipan-kutipan itu ditulis sebelum keputusan yang menyatakan apakah seorang hakim menyetujui permohonan atau tidak dan diletakkan di judul yang terpisah. Para hakim biasanya menulis teks-teks asli dari setiap rujukan yang diikuti dengan terjemahannya dalam bahasa Indonesia.
4. (1) *Tānat al-tālibin* karya Sayyid Bakrī al-Dimyātī, (2) *Hāshiyat kifāyat al-akhyār* karya al-Bājūrī, (3) *Hāshiyah 'alā al-tahrīr* karya al-Sharqāwī, (4) *Al-Anwār*, (5) *Al-Muhadhdhab*, (6) *Mu'in al-hukkām* karya al-Rāfi'i, dan (7) *Al-Ashbāh wa-al-nazā'ir*.
5. Sebagaimana dikemukakan Nurlaelawati, pada 2002 Direktorat Pembinaan dan Pengembangan Peradilan Agama (Ditbinbapera) melakukan penelitian untuk mengawasi pelaksanaan KHI. Hasil penelitian ini melaporkan bahwa KHI secara luas digunakan oleh para hakim di pengadilan agama sebagai rujukan untuk keputusan mereka, tetapi penelitian ini menemukan tidak semua keputusan yang dikeluarkan sejak 1991 menggunakan KHI sebagai rujukan. Selain itu, penelitian itu tidak menunjukkan secara tepat mengapa KHI belum sepenuhnya diterima sebagai acuan oleh sebagian hakim. Penelitian itu tidak berusaha melaporkan sejauhmana substansi KHI telah diterapkan, karena ia tidak menunjukkan contoh keputusan yang menunjukkannya.
6. Sebagaimana diketahui, salah satu *ithbāt al-nikāh* yang harus dipenuhi adalah perkawinan tersebut dilakukan sebelum tahun 1974 ketika UU Perkawinan disahkan.
7. Untuk mendukung keputusan mereka, para hakim menunjukkan doktrin hukum yang menyatakan bahwa "pernyataan seorang gadis bahwa dia telah mencapai usia matang bisa diterima karena dia telah mengalami menstruasi, yang terdapat dalam *Tānat al-tālibin* karya al-Dimyātī, vol. 2, 314; dan/atau doktrin hukum yang menyatakan, "pengasuh anak laki-laki bisa mengawinkan dia jika dia melihat di dalamnya sesuai yang bermanfaat dan baik," yang terdapat dalam *al-Muhadhdhab*, vol. 2, 40.
8. Subyektifitas ini terlihat ketika para hakim yang lain justru menyetujui penerapan prinsip di atas mengemukakan bahwa masalah cucu lebih baik diselesaikan dengan kembali kepada konsep perwakilan ahli waris dan memiliki dasar dalam al-Quran, yakni dalam konsep *mawālī*, sebagaimana dikembangkan Hazairin, sedangkan konsep *waşyah wājibah* dihapus oleh ayat al-Quran.
9. Pasal 116 (h) KHI.
10. Sebagaimana diketahui, sampai saat ini kemampuan membaca *kitab kuning* masih menjadi salah satu syarat untuk menjadi hakim agama.
11. Lihat Marc Galanter, "Keadilan di Berbagai Ruangan," dalam T.O. Ihromi (ed.), *Antropologi Hukum*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2003), cet. III, h. 102.

12. Gambaran historis tentang kedudukan hakim di masyarakat dapat dilihat dalam Daniel S. Lev, *Peradilan Agama Islam di Indonesia: Suatu Studi Tentang Landasan Politik Lembaga-lembaga Hukum*. (Jakarta: Intermasa, 1986), terj. Z. Ahmad Noeh.
13. Lihat penelitian Ahmad Tholabi Kharlie, *Perilaku Perkawinan Masyarakat Lebak, Banten*. Tesis pada Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2003.
14. Sejak konsep kewarisan bilateral diperkenalkan oleh Hazairin, konsep ini sudah menuai perdebatan di kalangan umat Islam. Demikian pula gagasan kontekstualisasi yang diperkenalkan oleh Munawwir Sjadzali, juga menuai kritik dari umat Islam kala itu, yang akhirnya menjadi cikal bakal diadopsinya gagasan tersebut di dalam KHI, meskipun tidak secara keseluruhan. Lihat Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut al-Quran dan Hadits*. (Jakarta: Djambatan, 1962), cet. II; lihat pula Munawwir Sjadzali, "Dari Lembah Kemiskinan," tulisan pengantar dalam Muhammad Wahyuni Nafis, dkk., (ed.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. Munawwir Sjadzali, MA*. (Jakarta: Paramadina, 1995).
15. Hal ini dikuatkan dalam Peraturan Mahkamah Agung RI Nomor 1 tahun 2008 Tentang Mediasi. Dalam Peraturan ini disebutkan bahwa putusan perkara yang tidak melalui proses mediasi (perdamaian) batal demi hukum.
16. Tim Huma, ed., *Pluralisme Hukum: Suatu Pengantar Tinjauan Interdisipliner* (Jakarta: Huma, 2005), h. 134.
17. Tulisan ini dibuat oleh M. Atho Mudzhar berdasarkan keterlibatan penuh Munawwir Sjadzali dalam perumusan KHI, baik secara substantif atau teknis. Lihat, M. Atho Mudzhar, *Letak Gagasan Reaktualisasi Hukum Islam Munawwir Sjadzali di Dunia Islam*, dalam Muhammad Wahyuni Nafis, ed., *70 Tahun Prof. Dr. Munawwir Sjadzali* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 314.
18. Kasus ini diputuskan oleh Pengadilan Agama Jakarta Selatan pada 9 Mei 2005.
19. "Perceraian: Hati Hughes yang Luka", dalam *Majalah Tempo Online*, (Jakarta), 25 April 2005; lihat pula Happy Susanto, *Pembagian Harta Gono-goni Saat Terjadi Perceraian* (Jakarta: Transmedia Pustaka, 2008), h. 4.
20. Lawrence M. Friedman, *American Law: an Introduction* (Jakarta: Tata Nusa, 2001), terj. Wishnu Basuki, h. 362.
21. Sebagaimana diketahui, gagasan sistem warisan bilateral memungkinkan adanya pembagian harta waris dengan bagian yang sama di antara anak laki-laki dan perempuan, asalkan semua ahli waris telah sepakat demikian. Adanya *hilih* (penyelewengan hukum) yang dicermati oleh Munawwir Sjadzali tatkala perumusan KHI merupakan suatu alasan penting mengapa sistem bilateral ini diadopsi di dalamnya.
22. Donny Danardono, "Teori Hukum Feminis: Menolak Netralitas Hukum, Merayakan Difference dan Anti Esensialisme," dalam Sulistiowati Irianto, ed., *Hukum dan Masyarakat*, (Jakarta: YOI, 2008), cet. II, h. 575; lihat pula Erna Sofwan Sjukrie, "Peranan Hakim dalam Mewujudkan Keadilan Gender," dalam Sulistiowati Irianto, ed., *Hukum dan Masyarakat*.
23. Lihat hasil penelitian yang dilakukan oleh Puskumham UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan Ditbinbapera Kemenag RI tentang *Studi Kebijakan Pencatatan Perkawinan dan Perceraian: Laporan Penelitian Perilaku Perceraian Masyarakat di Kabupaten Lebak Provinsi Banten*, 2002 (tidak diterbitkan).

Bibliography

- Friedman, Lawrence M., 2001. *American Law: an Introduction*. Jakarta: Tata Nusa. Terj. Wishnu Basuki.
- Galanter, Marc. Keadilan di Berbagai Ruangan. Dalam: T.O. Ihromi, ed. 2003. *Antropologi Hukum*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Hazairin, 1962. *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut al-Quran dan Hadist*. Jakarta: Djambatan.
- Hazairin, 1979. *Hendak Ke Mana Hukum Islam*. Jakarta: Tinta mas.
- Hazairin, 1981. *Tujuh Serangkai tentang Hukum*. Jakarta: Bina Aksara.
- Irianto, Sulistiowati, ed., 2008. *Hukum dan Masyarakat*. Jakarta: YOI. Cet. II.
- Kharlie, Ahmad Tholabi, 2003. *Perilaku Perkawinan Masyarakat Lebak, Banten*. Tesis pada Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Lev, Daniel S., 1986. *Peradilan Agama Islam di Indonesia: Suatu Studi Tentang Landasan Politik Lembaga-lembaga Hukum*. Penerjemah: Z. Ahmad Noeh. Jakarta: Intermedia.
- Mahmood, Tahir, 1972. *Family Law Reform in the Muslim World*, Bombay: Tripathi.
- Majalah Tempo Online*, (Jakarta), 25 April 2005.
- Nafis, Muhammad Wahyuni, dkk., ed. 1995. *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. Munawir Sjadzali, MA*. Jakarta: Paramadina.
- Puskumham UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan Ditbinbapera Kemenag RI, *Studi Kebijakan Pencatatan Perkawinan dan Perceraian: Laporan Penelitian Perilaku Perceraian Masyarakat di Kabupaten Lebak Provinsi Banten, 2002* (tidak diterbitkan).
- Susanto, Happy, 2008. *Pembagian Harta Gono-goni Saat Terjadi Perceraian*. Jakarta: Transmedia Pustaka.
- Tim Huma, ed., 2005. *Pluralisme Hukum: Suatu Pengantar Tinjauan Interdisipliner*. Jakarta: Huma.

Ahmad Tholabi Kharlie adalah dosen pada Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

حقوق الطبعة محفوظة
عنوان المراسلة:

Editorial Office:
STUDIA ISLAMIKA, Gedung Pusat Pengkajian
Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta,
Jl. Kertamukti No. 5, Pisangan Barat, Cirendeu,
Ciputat 15419, Jakarta, Indonesia.
Phone: (62-21) 7423543, 7499272, Fax: (62-21) 7408633;
E-mail: studia@ppim.or.id or studia.ppim@gmail.com.
Website: www.ppim.or.id

قيمة الإشتراك خارج إندونيسيا:
لسنة واحدة: ١٣٠ دولارا أمريكيا. وواحدها ٥٠ دولارا أمريكيا.
والقيمة لا يشتمل فيها تكليف الإرسال

رقم الحساب:
خارج إندونيسيا (دولار أمريكيا):
PPIM, Bank Mandiri Jakarta, Indonesia
account No. 101-00-0514550 (USD).

داخل إندونيسيا (روبية):
PPIM, Bank Mandiri Jakarta, Indonesia
No Rek: 128-00-0105080-3 (Rp).

قيمة الإشتراك داخل إندونيسيا:
لسنة واحدة: ١٣٠,٠٠٠ روبية. وواحدها ٥٠,٠٠٠ روبية.
والقيمة لا يشتمل فيها تكليف الإرسال



ستوديا إسلاميكا

مجلة إندونيسيا للدراسات الإسلامية
السنة الثامنة عشر، العدد ١، ٢٠١١

هيئة التحرير:

- م. قريش شهاب (جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية جاكرتا)
توفيق عبد الله (المركز الإندونيسي للعلوم)
نور أ. فاضل لوبيس (الجامعة الإسلامية الحكومية سومطرة الشمالية)
م.ش. ريكليف (جامعة سينجافورا الحكومية)
مارتين فان برونيسين (جامعة أتريخه)
جوهن ر. بويين (جامعة واشنطن، سانتو لويس)
م. عطاء مظهر (جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية جاكرتا)
م. كمال حسن (الجامعة الإسلامية العالمية كوالا لومبور)
م. ب. هو كير (جامعة أستراليا الحكومية كانبيرا)
م. فركنيا (جامعة أستراليا الحكومية كانبيرا)

رئيس التحرير:

أزيوماردي أزا

المحررون:

سيف المجاني

جمهاري

جاجات برهان الدين

عمان فتح الرحمن

علي منحنف

إسماتو رافي

دينا أفرينطي

مساعد هيئة التحرير:

تسطينيونو

محمد نداء فضلان

مراجعة اللغة الإنجليزية:

ميليسا كروش

مراجعة اللغة العربية:

الرازي هاشم

تصميم الغلاف:

س. برنكا

ستوديا إسلاميكا (ISSN: 0215-0492) هي مجلة دورية يصدرها مركز البحوث الإسلامية

والإجتماعية (PPIM) جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية جاكرتا (STT/DEPPEN NO 129/DITJEN/PPG/STT/1976)، وترتكز للدراسات الإسلامية في إندونيسيا خاصة وآسيا جانوبي شرقي إجمالاً. تقبل هذه المجلة على إرسال مقالات

المتفقين والباحثين التي تتعلق بمنهج المجلة. والمقالات المنشورة على صفحات هذه المجلة لا تعبر عن هيئة التحرير أو أي جمعية التي تتعلق

بها. لكنها مرتبطة ومنسوبة إلى آراء الكاتيبين. والمقالات الختوية في هذه المجلة قد استعرضتها هيئة التحرير. وهذه المجلة قد أقرتها وزارة

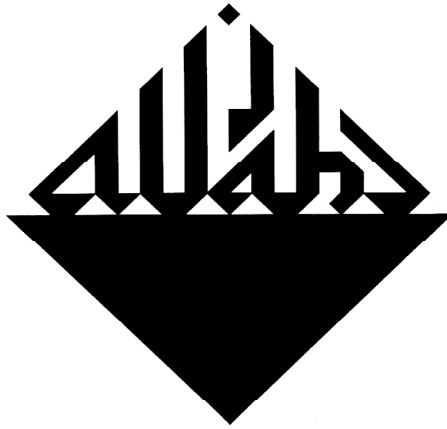
التعليم القومي أما مجلة علمية (SK Dirjen Dikti No. 23a/DIKTI/ Kep/2004).

ستوديا اسراميا

ستوديا اسراميا

مجلة إندونيسية للدراسات الإسلامية

السنة الثامنة عشر، العدد ١، ٢٠١١



الطريقة النقشبندية في مينانجاو:
ترجمة كتاب السعادة الأبدية للشيخ عبد القديم
إ. محمد بن فظن

حكاية الشعبية المينانجاوية "بنداكاندوانج"
بين الأسطورة والخرافة: المنظورات الدينية
إ. ب. غ.
