

# RELASI AGAMA DAN KEKUASAAN DALAM PEMBENTUKAN HUKUM ISLAM DI NUSANTARA ABAD XIV-XIX

## RELATIONS OF RELEGION AND POWER IN THE FORMATION OF ISLAMIC LAW IN NUSANTARA XIV-XIX CENTURY

**M. Nur Fauzi**

Institut Agama Islam Darussalam (IAIDA) Blokagung Banyuwangi  
[fauzinur78@gmail.com](mailto:fauzinur78@gmail.com)

### Abstrak

---

Tulisan ini membahas tentang hubungan antara budaya, agama, dan kekuasaan pada abad ke- XIV-XIX yang terkait dengan proses pembentukan hukum Islam di Nusantara. Hukum Islam tumbuh dan berkembang sebagai hasil dari proses dialektika antara realitas sosial dan budaya pada masyarakat Nusantara. Dialektika yang bersifat tekstual dan kontekstual ini melahirkan sistem hukum yang unik, karena masyarakat Nusantara adalah sebuah sistem sosial yang plural dan multikultural. Dari proses dialektika ini, terjadi akulturasi yang memunculkan dinamika hukum Islam yang progresif dan kontekstual yang menghargai tradisi lokal dan kearifan lokal. Pada proses selanjutnya, keterlibatan otoritas kekuasaan juga berkontribusi terhadap perkembangan hukum Islam. Ada dua strategi yang digunakan dalam pengembangan dan pembentukan hukum Islam di Nusantara, yakni strategi budaya dan strategi ideologis. Pada titik inilah, hukum Islam di Nusantara mengalami pembaruan karena selalu berdialog dengan realitas sosial di sekitarnya. Pada akhirnya, wacana hukum Islam di Nusantara menunjukkan eksistensinya sebagai sistem hukum yang unik dan legal khas Nusantara, berpihak pada nilai-nilai kemanusiaan yang universal dan tidak hasil dari pemikiran dan hukum Islam masa lalu.

**Kata kunci:** Budaya, Agama, Otoritas Kekuasaan, Hukum Islam, Nusantara

---

### Abstract

---

This paper discusses the relationship between culture, religion, and power in the XIV-XIX century associated with the process of formation of Islamic law in Nusantara; the law that grows and develops as a result of dialectical process between the social and cultural reality of the people of Nusantara. This textual and contextual dialectics gives birth to a unique legal system because the archipelagic society is plural and multicultural social system. From this dialectical process, there is an acculturation that give rise to the contextual and progressive dynamics of Islamic law which respect local traditions and wisdom. Furthermore, the involvement of the power authority also contributes to its development. There

are two strategies used in the development and establishment of Islamic law in Nusantara, namely cultural strategy and ideological strategy. At this point, Islamic law in Nusantara is experiencing rejuvenation because it always dialogues with the surrounding social reality. Ultimately, the discourse of Islamic law in Nusantara shows its existence as a unique and genuine legal system of Nusantara, in favor of universal human values, and not just the result of fixed Islamic thought and law of the past.

**Keywords:** Culture, Religion, Power Authority, Islamic Law, Nusantara

---

## **Pendahuluan**

Dalam kurun waktu dua tahun terakhir, wacana tentang Islam Nusantara menjadi konsumsi publik dan menarik insan akademik untuk mendiskusikannya. Term Islam Nusantara menjadi perdebatan hangat, karena terdapat term-term yang kontroversial di dalamnya. Ada beberapa kelompok yang pro dan kontra dalam menanggapi lahirnya Islam yang “masih muda” ini.

Terlepas dari perdebatan tersebut, Islam Nusantara tetap melenggang dalam perjalanan peradaban Indonesia yang plural dan multikultural ini. Upaya penguatan basis Islam Nusantara pun dilakukan, mulai dari dimensi ontologis, epistemologis, maupun dimensi praksis-aksiologisnya. Dari sini pada akhirnya memunculkan berbagai konsep derivasinya, misalnya, konsep Tasawuf Islam Nusantara, ekonomi Islam Nusantara, Hukum Islam Nusantara dan Tafsir Nusantara.<sup>1</sup>

Dalam tulisan ini ada beberapa term yang perlu diberi penjelasan, yakni budaya, otoritas atau kekuasaan, dan agama (hukum Islam). Budaya yang dimaksud di sini adalah segala ide dan gagasan kreatif yang dimunculkan oleh sekelompok masyarakat tertentu dan diyakini serta membentuk norma (hukum) dan keyakinan dalam masyarakat tersebut. Budaya di

---

<sup>1</sup>Saifuddin dan Wardani, *Tafsir Nusantara Analisis Isu-isu Gender dalam Al-Mishbah karya M. Quraish Shihab dan Tarjuman Al-Mustafid karya Abd Ra'uf Singkel* (Yogyakarta: LKiS, 2017), 23.

sini merujuk pada tradisi yang memengaruhi terbentuknya hukum Islam. Ide dan gagasan tersebut, pada tingkat tertentu termanifestasikan dalam bentuk institusi pendidikan, sosial, ekonomi, maupun produk-produk budaya lain yang sejenis. Sementara itu, otoritas kekuasaan dapat dimaknai sebagai individu, kelompok, aliran, dan negara (pemegang kekuasaan) yang memiliki kuasa terhadap pembentukan sebuah norma atau kepercayaan, bahkan “kebenaran” tertentu.

Hukum Islam di sini dapat dimaknai secara fleksibel dan luwes. Term Hukum Islam di Indonesia dapat mengacu pada beberapa konsep yang jika diteliti secara mendalam memiliki perbedaan yang substansial. Konsep yang dimaksud adalah hukum Islam sebagai Syari'ah atau fikih. Syari'ah adalah inti atau ajaran dasar (*core value*) yang berasal dari Allah Swt. yang memiliki nilai universal dan berlaku sepanjang masa. Sementara fikih merupakan penafsiran ulama mujtahid terhadap inti dan ajaran dasar tersebut yang bersifat tentatif dan temporal yang terikat dengan ruang dan waktu serta situasi dan kondisi disekitarnya. Dari sini dapat dipahami bahwa hukum Islam yang berupa syari'ah atau fikih tersebut merupakan ajaran Islam yang senantiasa berdialektika dengan realitas kemanusiaan. Hukum Islam merupakan sebuah entitas yang berkaitan dengan realitas kehidupan umat manusia. Hukum Islam selalu berdialog dengan budaya dan kultur masyarakat di mana ia singgah dan berlabuh.

Penulis membatasi pembahasan dalam tulisan ini pada tiga unsur yang saling memengaruhi. *Pertama*, pengaruh budaya dalam pembentukan hukum Islam. *Kedua*, peran otoritas kekuasaan dalam memengaruhi terbentuknya hukum Islam. *Ketiga*, respon dari agama (hukum Islam) sebagai akibat dari proses tawar menawar dan dialektika dari keduanya (budaya lokal dan otoritas kekuasaan). Karena termasuk dalam

studi penelitian hukum Islam historis, maka penulis tidak akan membahas secara detail konsep atau pun materi hukum, maupun doktrin dalam hukum Islam, semisal penerapan hukum *hadd*, zina, dan sebagainya. Akan tetapi hanya menyinggungnya secara sekilas, bahwa hal itu sebagai bukti bahwa dalam proses pembentukan hukum Islam terdapat relasi dan dialektika antara budaya, kekuasaan, dan agama (hukum Islam).

### **Dialektika Budaya dan Agama**

Dalam bukunya *Madzhab-Madzhab Antropologi*, Nur Syam mendefinisikan kebudayaan sebagai sistem yang berupa gagasan, kelakuan, dan hasil kelakuan yang mencakup tiga hal, yaitu kebudayaan sebagai sistem gagasan, kebudayaan sebagai sistem kelakuan, dan kebudayaan sebagai sistem hasil kelakuan. Dengan kata lain, dinyatakan bahwa kebudayaan adalah hasil cipta, rasa, dan karsa manusia.<sup>2</sup>

Kebudayaan bukanlah sesuatu yang statis, melainkan bisa mengalami perubahan secara lambat, tetapi pasti atau yang dikonsepsikan sebagai perubahan evolusioner. Di dalam berbagai penelitian yang menggunakan studi perbandingan sinkronik ataupun diakronik diperoleh gambaran bahwa kebudayaan itu mengalami perubahan secara evolusioner. Dari kebudayaan primitif ke kebudayaan modern. Perubahan kebudayaan tersebut terkait dengan proses masuknya berbagai macam kebudayaan dari tempat, suku, dan ras lain atau juga karena proses sosial yang terus berubah. Perubahan tersebut berasal dari suatu subsistem kebudayaan dan kemudian memengaruhi terhadap subsistem lainnya. Suatu contoh, mula-

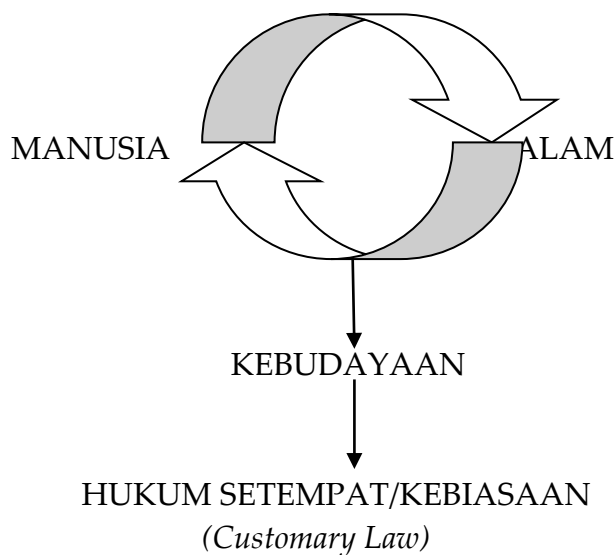
---

<sup>2</sup>Nur Syam, *Madzhab-Madzhab Antropologi* (Yogyakarta: LKiS, 2007), 7.

mula yang berubah adalah subsistem ekonomi kemudian menjaral ke subsistem religi, kesenian, dan sebagainya.<sup>3</sup>

Kebudayaan memang selalu mengalami perubahan dan perkembangannya mengarah kepada terciptanya progresifitas sebuah peradaban yang ada di Nusantara ini. Perubahan ini terlihat, misalnya, peradaban Nusantara yang pada awalnya dikuasai oleh kerajaan Hindu-Budha, kemudian beralih menjadi kebudayaan kerajaan Islam. Dari masa kebudayaan tradisional menuju kebudayaan modern yang ditandai dengan maju dan pesatnya di bidang ilmu dan teknologi (sains).

Proses dan awal mula terbentuknya kebudayaan dapat dilihat pada skema di bawah ini:



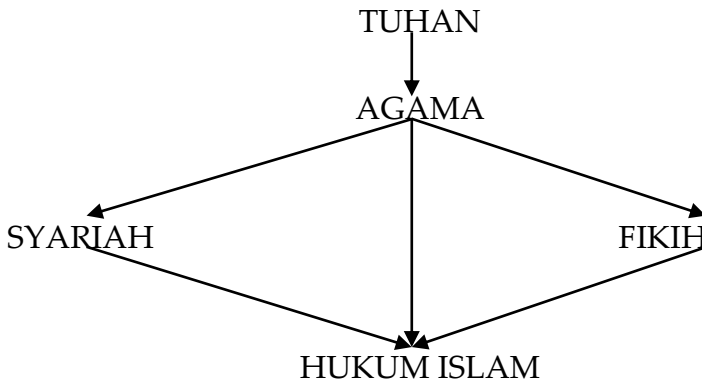
Gambar 1: Proses terbentuknya kebudayaan

Agama merupakan sistem *credo* tata keimanan atau tata keyakinan atas adanya sesuatu Yang Mutlak di luar manusia.<sup>4</sup>

<sup>3</sup>*Ibid.*, 7.

<sup>4</sup>Endang Saifuddin Anshari, *Wawasan Islam Pokok-Pokok Pikiran tentang Paradigma dan Sistem Islam* (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), 30.

Salah satu ciri dari agama adalah terdapat kitab suci yang menjadi pegangan penganutnya. Kebenaran yang dibawa oleh agama diyakini oleh para penganutnya sebagai kebenaran yang bersifat mutlak dan universal. Dalam agama pada dasarnya terdapat dua dimensi yang saling terkait, yakni apa yang disebut dengan normativitas-idealitas dan historisitas-realitas.<sup>5</sup> Pada perkembangan selanjutnya, seperti budaya, agama juga mengalami sebuah transformasi dalam kehidupan. Sebagai sebuah sistem kepercayaan yang berasal dari Tuhan, agama dapat digambarkan sebagai berikut:



Gambar 2: Proses terbentuknya hukum Islam

Dalam konteks budaya, Indonesia pernah mengalami apa yang dinamakan dualisme kebudayaan, yaitu kebudayaan keraton dan kebudayaan populer. Dua kebudayaan ini dikategorikan dalam kebudayaan tradisional. Kuntowijoyo mencatat paling tidak ada tiga hal yang perlu diperhatikan untuk mengenal kebudayaan. *Pertama*, siapa, atau lembaga apa yang menciptakan kebudayaan. *Kedua*, bagaimana bentuk-

---

<sup>5</sup>M. Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural Pemetaan Atas Wacana Keislaman Kontemporer* (Bandung: Mizan, 2000), 25.

bentuk kebudayaan yang diciptakan itu. *Ketiga*, efek apa yang ditimbulkan olehnya.

Dalam konteks budaya istana atau keraton, kebudayaan dikembangkan oleh abdi dalem atau pegawai istana. Raja berkepentingan menciptakan simbol-simbol dalam rangka melestarikan kekuasaannya. Dan bentuk-bentuk kebudayaan yang diciptakan biasanya berbentuk mitos-mitos, seperti hikayat, babad, dan sebagainya yang berisi cerita-cerita ajaib yang maksudnya adalah agar rakyat loyal terhadap penguasa. Misalnya, dalam babad Jawa, Raja digambarkan sebagai pemegang “wahyu” yang dengannya ia merasa sah untuk mengklaim dirinya sebagai wakil Tuhan untuk memerintah rakyatnya. Sultan Agung misalnya memakai gelar khalifatullah atau wakil Tuhan di tanah Jawa.<sup>6</sup>

Sementara dalam budaya populer atau budaya rakyat pun hampir terdapat kesamaan dengan budaya keraton. Dalam budaya populer dikenal pula cerita-cerita mitologis dan mitos mengenai walisongo. Misalnya, Sunan Kalijaga, dalam kisah-kisah pantai utara, rakyat memercayai ada sebuah batu bekas tempat sujudnya. Kisah semacam ini adalah salah satu contoh mitologi Islam populer di Jawa. Sampai sekarang, masyarakat sering mendengar cerita-cerita tentang kiai yang salat di Makkah dan pulang dalam waktu sekejap telah sampai di pesantrennya. Dalam bentuk bahasa pun pengaruh budaya populer Islam terlihat dalam bentuknya, seperti kosakata wahyu, ilham, atau wali yang dalam khazanah budaya populer Jawa tidak pernah dikenal sebelumnya.<sup>7</sup>

Ekspresi-ekspresi ritual dalam budaya populer Indonesia juga sering menunjukkan pengaruh Islam yang kuat. Sebagai

---

<sup>6</sup>Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 2008), 383.

<sup>7</sup>*Ibid.*, 385.

contoh, upacara “pangiwahan” di Jawa yang dimaksudkan agar manusia menjadi “wiwoho” atau mulia. Dalam bentuk konkretnya terlihat dalam pemuliaan terhadap kelahiran, perkawinan, kematian, dan sebagainya. Semua ritual ini dimaksudkan bahwa kehidupan manusia itu bersifat mulia. Pengaruh Islam juga terlihat dalam bentuk upacara-upacara populer seperti di Sumatera ada upacara “tabut” untuk memperingati Maulid (kelahiran) Nabi; begitu pula di Jawa dengan “sekaten”-nya.

Dilihat dari perspektif sejarah Islam Indonesia dan dengan kesadaran sejarah yang penuh pengertian, upacara Sekaten merupakan suatu hasil terpuji dari kearifan dan kreatifitas para wali dalam tindakan hermeneutiknya. Dengan tidak mengorbankan asas utama ajaran Islam, tauhid, dan tidak mengorbankan kelestarian budaya Jawa, penyelenggaraan Maulid Nabi ditransformasikan menjadi upacara Sekaten. Kata “Sekaten” sendiri diubah dari kata “syahadatain”, dua kalimat syahadat. Secara simbolik, dua kalimat syahadat ini direpresentasikan dalam dua gamelan yang ditabuh secara bergantian dalam jarak waktu yang lama, dapat ditafsir menggambarkan kesabaran para wali membujuk orang Jawa memeluk agama Islam.<sup>8</sup>

Pada ranah ini, dalam pandangan Azyumardi Azra terjadi proses “akulturasi” dan “asimilasi” antara budaya dan agama dalam penyebaran Islam kepada penduduk setempat yang memegang teguh budaya dan kepercayaan yang diwarisi dari

---

<sup>8</sup>Abdul Hadi, “Islam dan Dialog Kebudayaan: Perspektif Heremneutik,” dalam *Agama dan Pluralitas Budaya Lokal*, ed. Zakiyuddin Badhaway dan Mutohharun Jinan (Yogyakarta: Pusat Studi Budaya dan Perubahan Sosial Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2001), 122.



nenek moyang mereka.<sup>9</sup> Bahkan gesekan dan benturan sering terjadi karena perbedaan perspektif dalam menafsirkan makna, konsep, dan objek-objek dalam realitas kehidupan. Dalam proses dialektika hukum Islam dengan budaya ini, terdapat unsur lain yang patut dipertimbangkan, yakni adanya campur tangan dari pemegang (otoritas) kekuasaan (sultan) yang memerintah di daerah tersebut. Campur tangan sultan atau raja dalam hal ini, terlihat sangat signifikan ketika dihadapkan pada sebuah kasus hukum tertentu. Tidak jarang, dengan kehendaknya sendiri, seorang sultan/raja menjadi penentu akhir dari pemecahan sebuah *preseden* (kasus) hukum yang sedang dihadapi.

Dengan demikian, menjadi jelas bahwa terdapat relasi antara budaya, agama dan kekuasaan dalam kaitannya dengan upaya penyebaran Islam di Nusantara. Relasi antara keduanya dapat mengambil bentuk dua bentuk, *pertama*, damai seperti gambaran di atas; *kedua*, konflik atau terdapat friksi dan ketegangan. Contoh relasi yang terakhir misalnya konflik antara Syekh Siti Jenar dengan seorang raja Demak. Syekh Siti Jenar dikenal sebagai wali yang mempunyai kecenderungan mistik yang sangat kuat. Tarekat yang ditempuhnya seringkali menimbulkan ketegangan dengan hukum-hukum syariah yang dipegangi oleh pihak kerajaan. Dalam pandangan kerajaan, ia dianggap meremehkan hukum Syari'ah. Akhirnya, pihak berusaha untuk memadamkan pengaruh mistik, sufi, dan tarikat karena paham-paham seperti itu menyebabkan orang menjadi individualistik dan meremehkan kekuasaan keraton.

Dalam konteks ini, terjadi dilema yang dihadapi oleh budaya Jawa dengan kebudayaan Islam. Salah satu yang

---

<sup>9</sup>Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Akar Pembaruan Islam Indonesia* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2016), 2-18.

menarik di sini adalah tentang persoalan yang disebut Kuntowijoyo sebagai orde sosial. Dalam budaya Jawa, ketertiban masyarakat lebih didasarkan pada konsep tentang kekuasaan mutlak raja. Sedangkan dalam konteks Islam, ketertiban sosial akan tercapai jika Syari'ah diimplementasikan dan ditegakkan dalam kehidupan sehari-hari. Kebudayaan Jawa mementingkan kekuasaan mutlak untuk tertibnya sosial, sementara Islam menekankan pentingnya hukum yang adil untuk menegakkan ketertiban sosial. Dari sini terlihat perbedaan yang tajam antara konsep Islam dan Jawa, yang berupa ketegangan yang terjadi antara keduanya. Sejarah kebudayaan Jawa setelah datangnya Islam dapat dikatakan sebagai sejarah ketegangan antara Jawa dan Islam seperti telah disinggung di atas.

### **Persinggungan Budaya dan Hukum Islam**

Salah satu bentuk nyata dari kebudayaan adalah berupa hukum-hukum atau kepercayaan yang dianut oleh sebuah masyarakat. Dalam konteks masyarakat Nusantara, fakta sejarah yang tak dapat dipungkiri adalah bahwa hukum adat telah ada sebelum kedatangan Islam di Nusantara. Hukum adat merupakan seperangkat aturan yang menjadi konsensus dan kesepakatan bersama dalam sebuah komunitas tertentu. Hukum ini bersifat mengikat dan memiliki konsekuensi hukum bagi individu yang melanggarnya. Menurut Daud Ali, hukum adat adalah hukum yang tidak tertulis, tumbuh, berkembang dan hilang sejalan dengan pertumbuhan dan perkembangan masyarakat.<sup>10</sup> Hukum adat biasa dikenal dengan hukum kebiasaan (*customary law*). Karena telah menjadi hukum kebiasaan yang berlaku di masyarakat, maka

---

<sup>10</sup>Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2014), 210.

ia disebut juga dengan hukum yang hidup di masyarakat (*the living law*).<sup>11</sup>

Pengalaman masyarakat Minangkabau menjadi contoh kasus yang sempurna. Antara adat Minangkabau dan Islam memang telah terjadi persentuhan yang cukup panjang, yang diwarnai benturan dan konflik. Ketegangan itu dimulai sekitar abad ke-19 M dengan kedatangan tiga orang haji yang pulang membawa faham baru. Mereka adalah Haji Miskin, Haji Sumaniak, dan Haji Piobang. Bersama dengan ulama Minangkabau reformis lainnya, di antaranya yang paling terkenal adalah Tuanku Nan Renceh, mereka melakukan gerakan pembaharuan Islam. Mereka inilah yang kemudian dikenal sebagai kaum Paderi. Sasaran pembaharuan mereka adalah kaum penghulu adat yang dianggap masih banyak melakukan kegiatan dan praktik budaya yang bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam. Konflik antara kedua belah pihak inilah yang dikenal dalam sejarah dengan sebutan Perang Paderi. Setelah melewati masa yang panjang, perang akhirnya dimenangkan oleh kaum Paderi. Berangkat dari keprihatinan karena sama-sama menderita kerugian, kedua belah pihak kemudian mencari jalan penyelesaian yang diadakan di bukit Marapalam. Dalam momen inilah lahir konsensus bersama yang dikenal dengan "*Adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah*" (Adat bersendi syara', syara' bersendi kitabullah), atau disebut "*Sumpah Sati Bukik Marapalam*." Kesepakatan ini merupakan bukti kemenangan para ulama atas kaum adat. Melalui ungkapannya jelas terlihat supremasi Islam syara' dalam tradisi kebudayaan Melayu Minang, karena sebelumnya adagium yang dikenal masyarakat Minang adalah "*Adat*

---

<sup>11</sup>Qodri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), 110.

*bersendi alur dan patut, alam takambang jadika guru*" (Adat bersendika kepatutan, alam yang terhampar jadikanlah guru).<sup>12</sup>

Pada era sebelumnya, di kesultanan Aceh, hukum adat telah dipraktikkan sebagai aturan yang mengikat dalam kehidupan sehari-hari masyarakatnya. Di samping hukum adat ini, hukum Islam (Syari'ah atau fikih) juga dipraktikkan menjadi salah satu hukumnya. Kenyataan ini dapat dijumpai pada kasus-kasus hukum yang terjadi pada masa tersebut. Misalnya penelitian yang dilakukan oleh Ayang Utriza Yakin tentang hukum perzinahan yang terdapat pada hukum ke-6 prasasti Batu Bertulis. Hukum ke-6 pada Batu Bertulis itu berbunyi: "*Keenam derma barang orang berbuat balachara laki-laki perempuan sa-titah Dewata Mulia Raya jika merdeka hujan palu seratus rautan. Jika merdeka beristri atawa perempuan bersuami ditanam hingga pinggang di-hembalang dengan batu memamatkan.*"<sup>13</sup>

Teks di atas menggambarkan dengan jelas hukuman hubungan seksual yang tidak sah. Dalam Islam perbuatan termasuk dalam kategori perbuatan zina yang disebutkan dengan tegas hukumannya. Setiap orang yang melakukan zina dihukum dengan hukuman *hadd*. *Hadd* adalah sanksi atas perbuatan tertentu yang dilarang yang hukumannya telah ditentukan di dalam al-Qur'an. Zina dalam Islam dibagi menjadi dua, yakni *muhsan* dan *gairu muhsan*. Zina *muhsan* merupakan perbuatan zina yang dilakukan oleh seseorang yang telah bersuami sitri. Hukuman bagi pelaku zina *muhsan* adalah dirajam dengan batu hingga mati. Sedangkan zina *ghairu muhsan* adalah perbuatan zina yang dilakukan oleh seseorang yang belum melakukan pernikahan. Sementara itu,

---

<sup>12</sup>Zuhri Humaidi, "Fiqh dan Lokalitas dalam Perspektif Multikulturalisme," *Taswirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keislaman dan Kebudayaan* 26, no. 2 (2008):115-116.

<sup>13</sup>Ayang Utriza Yakin, *Sejarah Hukum Islam Nusantara Abad XIV-XIX M* (Jakarta: Kencana, 2016), 108.

hukuman bagi pelaku zina *ghairu muhsan* adalah dicambuk seratus kali. Kategori ini (*muhsan* dan *ghairu muhsan*) dengan jelas dapat dijumpai dalam berbagai literatur klasik Islam (kitab-kitab kuning di pesantren).<sup>14</sup>

Menurut Ayang Utriza Yakin, hukum keenam yang terdapat di dalam Batu Bertulis itu adalah hukum yang paling lengkap. Ia menentukan hukuman semua hubungan seksual yang haram. Seratus cambuk bagi mereka yang telah menikah. Tetapi, jika ia adalah orang merdeka atau berasal dari kalangan bangsawan seperti dari keluarga raja atau menteri, ia hanya dihukum bayar denda.<sup>15</sup> Hukum *hadd* merupakan hukum yang berdasarkan al-Qur'an dan Hadis. Yang berkaitan dengan hukuman *muhsan*, yaitu rajam, hukuman itu berdasarkan sebuah hadis Nabi Saw. yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim yang artinya "*Jika ia telah melakukan zina, maka rajamlah.*" Adapun hukuman bagi *ghairu muhsan* berdasarkan al-Qur'an, yaitu "*Bagi pezina perempuan dan pezina laki-laki, cambuklah masing-masing 100 kali cambukan.*" Di sini dapat dilihat bahwa hukum yang ke-6 dari batu bertulis itu benar-benar merujuk pada hukum Islam.<sup>16</sup>

Kendati demikian, pada saat yang bersamaan, undang-undang itu membedakan antara orang biasa dan bangsawan, seperti keluarga raja. Nampaknya hukum Islam hanya diterapkan untuk orang-orang biasa, sementara untuk kelas elite, maka hukum adat yang diterapkan. Hukuman zina untuk masyarakat umum adalah cambuk dan rajam, sementara untuk kalangan bangsawan dan keluarganya hanyalah hukuman denda. Hukuman di dalam batu tertulis itu jelas diambil dari hukum adat, yaitu membayar denda, yang tidak ditemukan

---

<sup>14</sup>*Ibid.*, 108-109.

<sup>15</sup>*Ibid.*, 108.

<sup>16</sup>*Ibid.*, 110.

sama sekali contoh hukuman seperti itu di dalam hukum Islam. Hal itu sejalan dengan apa yang dikatakan oleh Qodri Azizy bahwa hukum Islam senantiasa berdialektika dengan hukum kebiasaan masyarakat setempat atau yang biasa disebut dengan hukum Adat (*customary law*).<sup>17</sup>

Contoh kasus hukum di atas merupakan bukti bahwa terdapat relasi dan pertautan antara hukum adat dan hukum Islam. Pergumulan antara keduanya menjadi bukti bahwa hukum Islam di Nusantara begitu dinamis dan hidup di masyarakat. Hukum adat dan hukum Islam adalah bahan baku bagi terbentuknya hukum Islam yang bersifat dinamis dan saling membutuhkan satu sama lain.<sup>18</sup> Dengan satu syarat, tentunya, bahwa hukum adat yang diakui dan dapat menjadi sumber hukum adalah yang tidak bertentangan dengan hukum Islam tersebut.

Relasi antara budaya dan agama juga terjadi di wilayah Kalimantan Selatan melalui pemikiran Syekh Arsyad al-Banjari (1710-1812 M). Abdurrahman Wahid dalam bukunya *Islam Ku Islam Anda Islam Kita Agama Masyarakat Negara Demokrasi* menyebutkan beberapa fakta menarik mengenai Syekh Arsyad al-Banjari. *Pertama*, Arsyad al-Banjari adalah salah satu ulama awal di Nusantara yang berperan aktif dalam mengembangkan hukum Islam di Nusantara melalui kitabnya *Sabīl al-Muhtadīn*. *Kedua*, dalam pandangan Abdurrahman Wahid, selain aktif menyebarkan Islam di Nusantara, Arsyad al-Banjari telah melakukan upaya yang disebutnya sebagai pembaruan terbatas atas hukum-hukum Islam (*fiqh*). Dalam karyanya tersebut, al-Banjari menyampaikan hukum agama Perpantangan. Hukum agama ini jelas memperbaharui hukum agama pembagian waris (*farā'id*) secara umum. Kalau biasanya

---

<sup>17</sup> Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional*, 110.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 109-116.

dalam hukum agama itu disebutkan ahli waris laki-laki menerima bagian dua kali lipat ahli waris perempuan. Al-Banjari beranggapan lain halnya dengan adat Banjar yang berlaku di daerah Kalimantan Tengah dan Kalimantan Selatan dewasa ini.<sup>19</sup>

Dalam kitab *Sabil al-Muhtadīn*, al-Banjari menganggap untuk masyarakat bersungai besar, seperti di Kalimantan Selatan, harus diingat adanya sebuah ketentuan lain. Yaitu, rezeki di kawasan itu adalah hasil kerjasama antara suami dan istri. Ketika sang suami masuk hutan mencari damar, rotan, kayu dan sebagainya, maka istri menjaga jangan sampai perahu yang ditumpangi itu tidak terbawa arus air, di samping kewajiban lain seperti menanak nasi dan sebagainya. Dengan demikian, hasil-hasil hutan yang dibawa pulang adalah hasil karya dua orang, dan ini tercermin dalam pembagian harta waris. Menurut adat Perpantangan itu, harta waris dibagi dahulu menjadi dua. Dengan paroh pertama diserahkan kepada pasangan yang masih hidup, jika suami atau istri meninggal dunia dan hanya paroh kedua itu yang dibagikan secara hukum waris Islam.<sup>20</sup>

Syekh Arsyad al-Banjari melestarikan hukum agama Islam (*fiqh*) dengan cara melakukan pembaharuan terbatas. Namun, pada saat yang bersamaan, ia juga melakukan penyebaran agama Islam dan memberikan contoh yang baik bagi masyarakatnya. Inilah, menurut Abdurrahman Wahid, jasa yang sangat besar yang kita kenang dari hidup beliau, sekembalinya ke tanah air di kawasan Nusantara ini. Hanya dengan inisiatif yang beliau ambil itu, dapat kita simpulkan dua hal yang sangat penting. *Pertama*, kemampuan melakukan

---

<sup>19</sup>Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita Agama Masyarakat Negara Demokrasi* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), 250.

<sup>20</sup>*Ibid.*, 250-251.

pembaharuan terbatas. *Kedua*, berjasa mendidik masyarakat dalam perjuangan hidup selama puluhan tahun lamanya.<sup>21</sup>

Abdurrahman Wahid menyebut model ijtihad yang dilakukan Arsyad al-Banjari sebagai pembaharuan (*tajdīd*) hukum Islam yang bersifat terbatas. Pembaharuan terbatas di sini dimaksudkan adalah pemikiran al-Banjari tidak hanya terpaku kepada pemahaman secara tekstual (teks) semata. Akan tetapi, al-Banjari juga memperhitungkan kondisi sosial (konteks) masyarakat Kalimantan Selatan dan Kalimantan Tengah yang unik. Dalam studi filsafat hukum Islam (*islamic legal theory* dan *legal maxims*), proses penetapan hukum semacam ini mendapatkan legitimasi dari kaidah yang dirumuskan oleh para ulama klasik. Kaidah yang dimaksud adalah "*al-'ādah al-muhakkamah*." Di mana kebiasaan yang berlaku di masyarakat yang tidak bertentangan dengan dalil-dalil pokok (al-Qur'an dan Hadis) dalam penetapan hukum (*istinbāṭ al-ahkām*) dapat dijadikan sumber atau landasan hukum.<sup>22</sup>

Model ijtihad hukum yang digagas oleh Arsyad al-Banjari di atas, dapat dipahami, karena dalam hukum Islam memang terdapat dua kategorisasi hukum, yakni *aḍ-ḍawābiṭ* (ajaran Islam yang berlaku baku (tetap, tidak berubah) dan *al-mutaḡayyirāt* (ajaran Islam yang bisa berubah-ubah). Dalam pandangan Husein Muhammad, ajaran Islam yang bersifat baku dan tidak berubah adalah *pertama*, kepercayaan kepada Tuhan Yang maha Esa, utusan-utusan Tuhan, kitab-kitab suci, dan pada kehidupan sesudah kematian (hari akhir). *Kedua*, pokok-pokok ibadah, seperti salat, zakat, puasa, dan haji, dan *ketiga* adalah prinsip-prinsip kemanusiaan universal.

---

<sup>21</sup>*Ibid.*, 251.

<sup>22</sup>Abdul Wahab Khalaf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kuwait: Dar al-'Ilm, tt), 89-91. Lihat juga Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (tt, Dar al-Fiqh, tt), 273-277.



Sementara hukum-hukum yang bisa berubah adalah masalah-masalah yang menyangkut relasi antar manusia dalam suatu komunitas, atau dalam konteks fikih Islam disebut muamalat. Bidang ini meliputi aturan-aturan mengenai relasi manusia dalam keluarga (*family law*), dan aturan-aturan mengenai relasi antar manusia dalam kehidupan domestik (rumah tangga), sosial, budaya, ekonomi, politik, serta pergaulan antar bangsa.<sup>23</sup>

Dalam ilustrasi beberapa kasus di atas, terdapat relasi yang nyata antara budaya dan agama dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Nusantara. Keduanya, budaya (tradisi) dan agama tidak harus dipertentangkan. Akan tetapi alangkah baiknya diupayakan titik temu antar konsep dari keduanya sehingga tercipta harmonisasi dan komunikasi yang intensif. Dari sini, terlihat bahwa Islam (hukum Islam) ternyata sangat *adaptable* dan *acceptable* terhadap nilai-nilai dan kearifan lokal (*local wisdom*).

## **Peran Otoritas Kekuasaan dan Hukum Islam**

Dalam pandangan Azyumardi Azra, ketegangan antara syari'ah dan tasawuf memberikan efek domino yang berdampak luas hingga ke tanah seberang, kesultanan Aceh. Azra menunjuk pada ketegangan dan konflik yang terjadi antara Hamzah Fansuri<sup>24</sup> yang mewakili kalangan ahli tasawuf

---

<sup>23</sup> Husein Muhammad, "Hukum Islam Yang Tetap dan Yang Berubah," dalam *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*, ed. Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (Bandung: Mizan, 2015), 98-105.

<sup>24</sup> Hamzah Fansuri salah seorang ulama yang berjasa mengembangkan Islam di Nusantara adalah Syekh Hamzah Fansuri. Ia dilahirkan pada tahun 1509 M dan dikenal sebagai seorang tokoh sufi. Ia hidup pada masa pemerintahan Sultan 'Alauddin Ri'ayat Shah (1588-1604 M) sampai awal pemerintahan Sultan Iskandar Muda (1607-1636 M). Hamzah Fansuri mengarang beberapa kitab ilmiah di antaranya *Asfār 'Ārifīn fi Bayāni al-Ilmi al-Sulūk wa Tauhīd*, *Sharḥul 'Āshikīn*, *al-Muhtadi* dan *Rubā'ī Hamzah Fansuri*.

dan Nur al-Din al-Raniri yang berpegang pada syarī'ah.<sup>25</sup> Konflik ini terjadi karena di satu sisi, menurut klaim masing-masing pihak bahwa ajarannya atau pemahamannya adalah yang paling benar. Sementara di pihak lain, perbedaan metodologi dan epistemologi dalam menafsirkan ajaran Islam merupakan faktor krusial yang tidak dapat dikesampingkan.

Pada masa Sultan Alauddin Ri'ayat Syah, ulama yang dipercaya sebagai pemimpin umat (*Syaikh al-Islām*) adalah Hamzah Fansuri. Ia dikenal sebagai ulama tasawuf yang beraliran wujudiyah.<sup>26</sup> Paham ini berasal dari *waḥdatul wujūd*-nya Ibnu 'Arabi. Aliran ini memandang bahwa alam merupakan penampakan (*tajallī*) Tuhan. Dan itu berarti, hakikatnya "hanya" satu wujud, yaitu wujud Tuhan, sedangkan yang diciptakan Tuhan tidak mempunyai wujud. Dalam ajaran tasawuf wujudiyah ditemukan adanya aspek-aspek yang sama dengan konsep *waḥdatul wujūd* dari Husanin Mansur al-Hallaj<sup>27</sup> dan Abu Bakar Muhammad bin AliMuhyi al-Din al-Hatimi al-Andalusi atau yang lebih dikenal dengan nama Ibnu 'Arabi.<sup>28</sup> Mereka mengajarkan bahwa Tuhan seolah-olah sama dengan makhluk-Nya (*ittihād*) atau Tuhan dapat

---

Lihat Rizem Aizid, *Biografi Ulama Nusantara Disertai Pemikiran dan Pengaruh Mereka* (Yogyakarta: Diva Press, 2016), 15-34.

<sup>25</sup>Nur al-Din al-Raniri hidup pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Thani dan Sultanah Safiat al-Din Syah. Al-Raniri dikenal sebagai ulama yang menguasai berbagai disiplin ilmu. Beberapa kitab karangannya adalah *al-Ṣiraṭ al-Mustaḳīm*, *Bustān al-Salāṭin fi Dzikr al-Awwalīn wa al-Ākhirīn*, *Laṭāif al-Asrār*, *Tibyān fi Ma'rīfat al-Adyān*, *Jawāhir 'Ulūm fi Kasyfi al-Ma'lūm*, *Fath al-Mubīn ala al-Mulḥidīn*. *Ibid.*, 74-86.

<sup>26</sup> Miftah Arifin, *Wujudiyah di Nusantara Kontinuitas dan Perubahan* (Jember-Yogyakarta: STAIN Press-Pustaka Pelajar, 2015).

<sup>27</sup> Louis Massignon, *Al-Hallaj Sang Sufi Syahid*, terj. Dewi Candraningrum (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2000).

<sup>28</sup>Studi komprehensif mengenai Ibnu Arabi lihat Claude Addas, *Mencari Belerang Merah Kisah Hidup Ibnu Arabi*, terj. Zaimul Am (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004). Lihat juga Muhammad Al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibnu 'Arabi* (Yogyakarta: LKiS, 2012), 23.

menitis dan menjelma kepada semua benda ciptaan-Nya. Berdasarkan pandangan ini, banyak peneliti Barat yang mengartikan wahdatul wujud kedua tokoh tersebut sama dengan panteisme.<sup>29</sup>

Karena menyebarkan paham wujudiyah tersebut, Hamzah Fansuri dituduh sebagai seorang yang sesat, kafir atau zindik. Untuk membantah tuduhan itu, Hamzah Fansuri membuktikan bahwa ajarannya tidak sepaham dengan kaum zindik melalui syair-syairnya. Kaum zindik adalah golongan wujudiyah *mulhiddah* (menyimpang dari kebenaran). Sementara itu, paham wujudiyah yang dianut olehnya adalah murni berhaluan *muwahidah* (kesatuan dengan Tuhan).<sup>30</sup> Kedua ajaran mistik inilah yang berkembang di era kesultanan Aceh tersebut. Pemikiran mistik ini mendapat tempat di masyarakat dalam figur kesalehan seorang Hamzah Fansuri yang terkenal dengan syair-syair dan sastra tasawufnya. Tasawuf Hamzah Fansuri dengan demikian dapat dikatakan menjadi satu-satunya kebenaran yang dianut oleh rakyat Aceh pada waktu itu. Kebenaran mayoritas berada dalam lingkup pengetahuan mistik dan berasimilasi dengan keyakinan dan tradisi masyarakat setempat. Dan kebenaran inilah yang disahkan oleh kekuasaan Sultan pada masa itu.

Jalanan “pertemanan” paham mistik-esoterik dan kekuasaan tidak berjalan lama. Setelah wafatnya Hamzah Fansuri, roda kesultanan Aceh dipegang oleh Sultanah Safiyyat al-Din (1051-1086 H/ 1641-1675 M).<sup>31</sup> Bersamaan dengan era tersebut muncul seorang ulama fikih yang bernama Nur al-Din al-Raniri. Ia berasal dari Ranir (modern: Randir), sebuah kota

---

<sup>29</sup>Aizid, *Biografi Ulama Nusantara*, 23.

<sup>30</sup>*Ibid.*, 25.

<sup>31</sup>Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 221.

pelabuhan tua di Pantai Gujarat.<sup>32</sup> Seperti disinggung di atas, ia merupakan salah seorang penentang ajaran tasawuf Hamzah Fansuri yang beraliran wujudiyah. Dalam pandangan al-Raniri, wujudiyah merupakan aliran tasawuf yang menyimpang dari keyakinan tasawuf ortodoks Sunni. Dalam bidang tasawuf, ia mengarang kitab *Ma'a al-Hayāt li Ahl al-Mamāt* dalam upayanya meng-*counter* tasawuf wujudiyah Fansuri.<sup>33</sup>

Pada puncaknya adalah ketika keluar fatwa al-Raniri bahwa aliran tasawuf wujudiyah Hamzah Fansuri merupakan aliran yang sesat (*heretical*) dan menyimpang (*heterodox*).<sup>34</sup> Konsekuensi yang harus dibayar dari fatwa tersebut adalah terjadinya pembantaian besar-besaran atas pengikut aliran wujudiyah Hamzah Fansuri. Aliran wujudiyah menjadi barang haram dengan keluarnya fatwa al-Raniri tersebut. Tasawuf pada akhirnya tereliminasi dari panggung kekuasaan. Baik kekuasaan masyarakat maupun kekuasaan kesultanan. Kebenaran tasawuf menjadi terpinggirkan dengan munculnya para ulama fikih dipanggung kekuasaan kesultanan Aceh. Nalar mistik-esoterik Fansuri tenggelam dalam fatwa fikih-eksoterik al-Raniri. Klaim kebenaran selanjutnya berpindah dalam genggamannya para ulama fikih yang dikomandani oleh Nur al-Din al-Raniri.

Dialektika dan konflik pemikiran antara fikih dan tasawuf seperti yang digambarkan di atas merupakan sebuah hal yang biasa dalam perjalanan sejarah pemikiran dan ide. Fatwa al-Raniri dan "*dealing*" dari kekuasaan atas pemikiran Hamzah

---

<sup>32</sup>*Ibid.*, 210.

<sup>33</sup>Aizid, *Biografi Ulama Nusantara*, 80.

<sup>34</sup>*Ibid.*, 80.

Fansuri<sup>35</sup> meningkatkan kita akan pernyataan dari seorang pemikir Mesir, Hassan Hanafi. Hanafi menyatakan bahwa “nalar agama dan kekuasaan (negara) adalah sebuah satu kesatuan yang tak dapat dipisahkan.”<sup>36</sup> Dan yang terjadi selanjutnya bisa ditebak (dalam kasus di atas), klaim kebenaran (*truth claim*) menjadi milik pemegang otoritas kekuasaan. Dalam konteks dunia Islam klasik, statemen tersebut merujuk kepada peristiwa “*al-mihnah*” yang dilakukan oleh khalifah al-Makmun yang berkolaborasi dengan kelompok Muktazilah.<sup>37</sup>

Menurut M. Amin Abdullah, dengan mengutip Thomas Kuhn, dalam hal ini telah terjadi sebuah “*shifting paradigm*” dari dominasi tasawuf ke paradigma fikih-sentris.<sup>38</sup> Pergeseran paradigma pemikiran dari tasawuf ke fikih di atas dapat digambarkan seperti bagan di bawah ini:

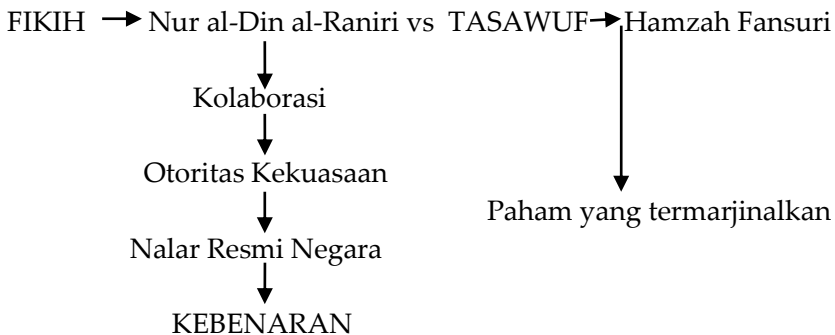
---

<sup>35</sup>Ahmad Baso menyebut “fatwa al-Raniri” ini sebagai “nalar resmi kekuasaan” atau “nalar tandingan” atas nalar yang menguasai pemikiran waktu itu di kesultanan Aceh. Fatwa al-Raniri adalah nalar yang meneguhkan ortodoksi dengan cara memberangus nalar yang lain atas nama kemurnian dan keaslian ajaran lengkap dengan segenap simbol-simbol dan pemaknaannya. Selengkapnya lihat Baso, Ahmad. “Kritik Nalar Melayu (4) Bangkitnya Nalar Tandingan “Nalar Ortodoksi” *Taswirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan Dan Kebudayaan* (No. 9 Tahun 2000), 133-143.

<sup>36</sup>Hassan Hanafi, *Dari Aqidah ke Revolusi*, terj. Asep Usman Ismail, Suadi Putro, Abdul Rouf (Jakarta: Dian Rakyat, 2010), 237.

<sup>37</sup>Muhammad Abed al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab (Takwin al-‘Aql al-‘Arabi) Kritik Tradisi dan Wacana Agama*, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: IRCiSoD, 2014), 326-345.

<sup>38</sup>M. Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 102.



Gambar 3: Pergeseran paradigma tasawuf ke fikih

Menurut Azyumardi Azra, para ahli berusaha menjelaskan mengapa al-Raniri memanfaatkan kedudukannya sebagai *Syekh al-Islam* Kesultanan untuk mengeluarkan fatwa yang menyatakan kafir kepada pendukung wujudiyah. Daudy, sebagaimana dikutip Azra menyatakan kepribadian al-Raniri yang tidak kenal kompromi erat kaitannya dengan pengalaman masa lalunya ketika hidup di lingkungan Hindu yang penuh permusuhan di India. Konflik sosial dan keagamaan yang berkepanjangan antara kelompok minoritas Muslim dan mayoritas Hindu tidak menciptakan toleransi di dalam segmen-segmen kedua golongan masyarakat itu; dan al-Raniri adalah produk masyarakat semacam itu.<sup>39</sup>

Konflik di atas bisa dikatakan sebagai konflik yang bersifat horizontal, karena melibatkan pemikiran atau ide antar pemikir atau ulama dengan/dan para pengikutnya. Azyumardi Azra menyebut konflik ini sebagai oposisi awal antara shariat *vis a vis* sufisme.<sup>40</sup> Meski begitu, berbagai kasus yang disebutkan di atas dalam pandangan Mujamil Qomar

<sup>39</sup>Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 228.

<sup>40</sup>Azyumardi Azra, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara* (Bandung: Mizan, 2002), 110-116.

menunjukkan adanya “dinamika intelektual” dalam masyarakat Islam dalam membina dan mengembangkan hukum Islam.<sup>41</sup>

Konflik horizontal yang terjadi dalam titik tertentu, dapat berubah menjadi konflik yang bersifat vertikal ketika para penguasa ikut campur di dalamnya. Para penguasa cenderung memanfaatkan situasi dan menarik keuntungan dari konflik tersebut dengan memihak pemikiran yang mendukung eksistensi kekuasaannya. Pemikiran yang didukung oleh kekuasaan berubah menjadi alat legitimasi yang efektif bagi pemerintahan yang berkuasa. Maka terjadilah apa yang disebut oleh Michel Foucault sebagai relasi kuasa dengan pengetahuan.<sup>42</sup>

Deskripsi sosiologis-historis di atas menunjukkan fakta bahwa relasi antara budaya dan otoritas kekuasaan dan respon balik dari agama (hukum Islam) di Nusantara mengalami pasang surut dan konflik dalam konteks pembumiannya. Pribumisasi hukum Islam di Nusantara selalu melibatkan konteks sosial masyarakat di satu pihak, dan tentu saja teks-teks keislaman di pihak lain. Keduanya berjaln kelindan satu sama lain dengan faktor kekuasaan dan realitas sosial di

---

<sup>41</sup>Mujamil Qomar, *Fajar Baru Islam Indonesia Kajian Komprehensif atas Sejarah dan Dinamika Intelektual Islam Nusantara* (Bandung: Mizan, 2012), 59-66.

<sup>42</sup> Michel Foucault, *Menggugat Sejarah Ide*, terj. Idnyak Ridwan Muzir (Yogyakarta: IRCiSoD, 2002). Lihat juga Akhol Firdaus, “Membumikan Foucault dalam Pikiran Positivis Kita,” *Gerbang* 5, no. 12 (Juli-September 2002). Analisis kritis mengenai relasi kuasa-pengetahuan dilakukan oleh Ahmad Baso dalam konteks Islam klasik. Pada masa Dinasti Abbasiyah, khalifah Abu Ja’far al-Mansur mengangkat Abdullah Ibnu Muqaffa sebagai intelektual kerajaan yang bertugas menertibkan masyarakat dari pemikiran yang dianggap menyimpang dengan negara/kekhalfahan. Lihat selengkapnya Ahmad Baso, *NU Studies Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal* (Jakarta: Erlangga, 2006), 24.

sekitarnya. Sirkulasi dari ketiga komponen inilah yang membuat hukum Islam di Nusantara tetap eksis dan bertahan hingga sekarang ini.

Secara tekstual, kepemimpinan perempuan memang masih diperdebatkan oleh berbagai kalangan yang menolaknya.<sup>43</sup> Dalil yang dijadikan sandaran oleh kelompok yang menolak kepemimpinan perempuan di antaranya adalah hadits Nabi saw yang artinya, “Tidak akan bahagia suatu kaum yang mempercayakan urusannya kepada kaum perempuan”.<sup>44</sup> Bagaimana kita melihatnya dalam konteks kesultanan Aceh tersebut?

Kepemimpinan Sultanah Safiat al-Din Syah bisa dikatakan sebagai model kepemimpinan yang maju dalam konteks zamannya. Sultanah Safiat al-Din dikenal sebagai salah seorang Sultanah yang cerdas dan pandai dalam otoritas politik atau kenegaraan. Kamaruzzaman Bustamam Ahmad melaporkan bahwa Sri Sultanah Tajul 'Alam Safiat al-Din Syah sebelum menjadi ratu, ia adalah seorang putri yang cerdas dan bijaksana; gemar sekali pada syair dan mengarang; guru sajaknya Hamzah Fansuri dan guru fikihnya adalah Nur al-Din

---

<sup>43</sup>Studi tentang kepemimpinan perempuan dan hal-hal terkait dengannya, lihat Husein Muhammad, *Perempuan, Islam dan Negara* (Yogyakarta: Qalam Nusantara, 2016); Ali Munhanif, Ed., *Mutiara Terpendam Perempuan dalam Literatur Klasik* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002); Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan Pembelaan Kiai Pesantren* (Yogyakarta: 2013); Lily Zakiyah Munir, Ed., *Memposisikan Kodrat Perempuan dan Perubahan dalam Perspektif Islam* (Bandung: Mizan, 1999); Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, terj. Agus Nuryatno (Yogyakarta: LKiS, 2003); Malik Madaniy, *Politik Berpayung Fiqh Membedah Perpolitikan Nusantara dengan Pisau Syariah melalui Penggalan Khasanah Islam Klasik maupun Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2010), 15-20.

<sup>44</sup>Penjelasan komprehensif mengenai hal ini lihat Saifuddin dan Wardani, *Tafsir Nusantara Analisis Isu-isu Gender dalam Al-Misbah karya M. Quraish Shihab Dan Tarjuman Al-Mustafid karya 'Abd Al-Ra'uf Singkel* (Yogyakarta: LKiS, 2017), 122-126 dan 164-189.



al-Raniri. Ketika menginjak dewasa sampai menjadi permaisuri, ia banyak mengeluarkan anggaran untuk membantu Hamzah Fansuri demi pembangunan kesusastraan (perpustakaan). Selain itu, Safiat al-Din Syah juga banyak menganggarkan kepada Teuku Syekh Abdur Rauf Singkel untuk mengarang kitab-kitab hukum.<sup>45</sup>

Ketika hendak dinobatkan, menurut Kamaruzzaman, terjadi pertentangan hebat dengan kaum laki-laki yang akan merebut kembali Sultanah atas dukungan ulama, yang mengatakan perempuan tidak boleh diangkat menjadi raja karena berlawanan dengan hukum Islam—perempuan tidak boleh menjadi imam sembahyang. Karena itu, perempuan tidak sah menjadi Wali 'Am. Sebenarnya perdebatan boleh tidaknya perempuan menjadi pemimpin pada masa itu lebih banyak dipicu oleh polemik politik kaum wujudiyah. Polemik berakhir ketika Abdur Rauf al-Singkeli campur tangan dalam perdebatan ini. Ia berpendapat bahwa Safiat al-Din Syah dapat diangkat menjadi Sultanah Tajul al-'Alam Safiat al-Din Syah, dengan syarat: urusan nikah dan urusan yang berlawanan dengan agama dipegang oleh Alim keluarga Sultan Aceh, yang bergelar Qadli Malikul Adil. Pilihan jabatan ini jatuh kepada Abdur Rauf al-Singkeli.<sup>46</sup> Safiat al-Din Syah memimpin kerajaan selama 35 tahun. Sepanjang pemerintahannya, ia menjalin hubungan politik dengan kerajaan asing dengan cukup baik, terkecuali dengan Portugis. Ia juga membentuk barisan perempuan pengawal istana. Barisan ini bekas barisan sukarela tatkala pasukan Aceh menyerang Malaka tahun 1639 M. Barisan prajurit perempuan itu disediakan sebagai pasukan cadangan penjaga pantai kalau-kalau Aceh diserang Portugis.

---

<sup>45</sup>Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, *Islam Historis Dinamika Studi Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Jogja Bangkit Publisher, 2017), 311.

<sup>46</sup>*Ibid.*, 311.

Dari sini tampak bahwa Safiat al-Din Syah menguasai ilmu politik. Dalam bidang ekonomi, ia memerintahkan perusahaan tambang emas dibangun di Geumpang (Pidie).<sup>47</sup>

Dalam bidang ilmu pengetahuan, pada masa Safiat al-Din Syah banyak ditemukan karya-karya yang sangat agung. Ketika Nur al-Din al-Raniri menjadi penasihatnya, ia menyuruh Nur al-Din al-Raniri untuk mengarang kitab fikih, yaitu *Siraṭ al-Mustaqīm*. Kitab ini merupakan kitab fikih pertama di Indonesia. Setelah itu, ketika Abdur Rauf menjadi penasihatnya, Safiat al-Din Syah juga menyuruh Abdur Rauf untuk menulis kitab fikih. Permintaan ini dikabulkan oleh Abdur Rauf. Meskipun sebelumnya ia enggan menerima permintaan itu karena ia kurang menguasai bahasa Jawi (Melayu), akibat sudah lama tinggal di luar negeri, tetapi hati kecilnya ingin mengabulkan permintaan itu. Akhirnya Abdur Rauf menulis kitab fikih yang berjudul *Mir'at al-Ṭullāb fī Tashīl al-Ma'rifat al-Aḥkām al-Syar'īyyat li al-Malik al-Wahhāb*. Artinya, cermin bagi mereka yang menuntut ilmu fikih yang memudahkan untuk mengenal segala hukum Allah.<sup>48</sup> Permintaan dari Safiat al-Din ini menjadi bukti bahwa terjadi relasi antara agama dan pemegang otoritas kekuasaan dan ulama terjalin erat dalam upaya mempertahankan hukum Islam di Nusantara.

### **Strategi Pengembangan Hukum Islam**

Formalisasi hukum Islam dalam sejarah perkembangannya memang tidak mudah dan mendapatkan banyak tantangan. Diperlukan strategi yang jitu untuk mewujudkan sebuah hukum yang bisa menjamin kelangsungan hidup, tidak hanya bagi umat Islam, tapi umat-

---

<sup>47</sup>*Ibid.*, 312.

<sup>48</sup>*Ibid.*, 312-313.

umat yang lain pun dapat merasakan kedamaian dalam naungan hukum tersebut.

Dalam pandangan Abdurrahman Wahid (Gus Dur), ada dua pendekatan yang digunakan dalam upaya pengembangan hukum Islam di Nusantara. Pendekatan yang dimaksud adalah pendekatan budaya dan pendekatan ideologis. Dalam perjalanan sejarah Islam di Nusantara, dua pendekatan ini menjadi pilihan dalam mendakwahkan Islam di tengah-tengah pluralitas masyarakat.

Pendekatan budaya misalnya, terlihat pada adanya tembang anak-anak berjudul “Lir-Iilir”<sup>49</sup> yang telah berusia ratusan tahun dan menjadi bagian *inheren* dari sebuah pendekatan strategis yang dibawakan Sunan Ampel di akhir masa kejayaan Majapahit. Dalam tembang itu tergambar jelas pendekatan Sunan Ampel terhadap kekuasaan, sebuah model perjuangan yang baik untuk dijadikan kaca pembanding saat ini. Ketika itu, para Wali Sembilan (*Wali Songo*) di Pulau Jawa sedang mengembangkan dengan sangat baik sistem kekuasaan yang ada. Para perintis gerakan Islam waktu itu, dengan sengaja mengusahakan hak bagi para penganut agama Islam untuk bisa hidup di hadapan raja-raja yang sedang berkuasa di Pulau Jawa. Cara mengusahakan agar hak hidup itu diperoleh, adalah dengan mengajarkan bahwa kaum muslimin dapat saja mempunyai raja/penguasa non-muslim. Seperti Sunan Ampel mengakui keabsahan Brawijaya yang beragama Hindu-Budha (*Bhairawa*). Strategi untuk memperkenalkan agama Islam kepada kekuasaan yang ada, sangat jelas, yaitu menekankan pada pendekatan budaya daripada pendekatan ideologis yang

---

<sup>49</sup>Makna tembang tersebut yaitu *blimbing* untuk mencuci pakaian yang sobek pinggirnya, perlambang rakyat yang tidak mempunyai kekuasaan apapun. Baju sobek itu dipakai untuk menghadap raja (*seba*), karena lingkaran menghadap raja masih lebar, dan sinar rembulan menyinari lingkaran (*pumpung jembar kalangane, pumpung padang rembulane*).

sangat berbau politik. Dalam kerangka “membudayakan” sebuah doktrin kalangan *ahl sunnah* tradisional itulah, sebuah doktrin sentral dikemukakan melalui sebuah tembang anak-anak.<sup>50</sup>

Doktrin yang dimaksud pandangan kaum Sunni tradisional itu adanya kewajiban tunduk kepada pemerintah oleh semua kaum muslimin tanpa pandang bulu. Di kalangan mereka ada ungkapan “*para penguasa lalim untuk masa 60 tahun, masih lebih baik daripada anarki sesaat.*” Doktrin ini oleh Sunan Ampel dimasukkan dalam tembang ‘Lir Ilir’, dalam ungkapan yang sesuai dengan budaya penguasa Jawa di Majapahit. Tampak dalam tembang tersebut bagaimana Sunan Ampel menggunakan simbol-simbol budaya Jawa dalam hubungan masyarakat dengan budaya yang sama sekali tidak ideologis.

Dalam kasus ini terlihat, pendekatan budaya dan ideologis saling bertentangan. Dalam pendekatan yang menggunakan strategi budaya tadi, kaum muslimin tidak diharuskan menggunakan ideologi untuk merubah kultur masyarakat atas nama agama. Biarlah struktur itu berubah dengan sendirinya melalui pranata-pranata lain, sejarahlah yang akan menunjukkan pada kita perubahan-perubahan yang akan terjadi. Karenanya, strategi semacam ini selalu berjangka sangat panjang, dan meliputi masa yang sangat pajang pula, yaitu berubah dari generasi ke generasi.

Berbeda dengan strategi budaya itu, strategi ideologis senantiasa menekankan diri pada pentingnya merubah struktur masyarakat, dan mengganti sistem kekuasaan yang ada, guna menjamin berlangsungnya perubahan politik dalam sistem kekuasaan yang bersangkutan. Dalam hal ini, sering dilupakan pilihan-pilihan rakyat akan sistem kekuasaan yang

---

<sup>50</sup>Abdurrahman Wahid, *Islam Ku Islam Anda Islam Kita*, 285-286.

mereka inginkan. Yang penting, sang pemimpin dan teman-teman seideologinya memegang tampuk kepemimpinan dan merubah struktur masyarakat yang dimaksudkan. Pemikiran seperti ini pernah disindir oleh Vladimir Ilyich Lenin dengan menyebutnya sebagai “penyakit kiri kekanak-kanakan kaum rebolusioner (*The Infantile Disease of “Leftism in Communism*),” yaitu perjuangan yang selalu menekankan keharusan sukses akan dicapai semasa sang aku masih hidup.<sup>51</sup>

Di era modern, relasi budaya, agama dan negara di Indonesia mengarah paling tidak pada dua corak pemikiran hukum Islam. *Pertama*, pemikiran hukum Islam yang mengacu pada fikih mazhab negara. Wacana keagamaan yang diangkat biasanya berpola *top down* atau berasal dari otoritas kekuasaan. Inisiatif yang diambil berawal dari keinginan penguasa dan tidak jarang hukum yang dihasilkan adalah hukum yang menguntungkan dan melanggengkan kekuasaan.<sup>52</sup> *Kedua*, pemikiran hukum Islam yang mengacu pada fikih sebagai etika sosial. Wacana yang diusung oleh kalangan ini berpola *bottom up* dan biasanya bertema upaya-upaya pemberdayaan masyarakat dan penguatan di tingkat *grassroot* (masyarakat tingkat bawah atau akar rumput).<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup>*Ibid.*, 287.

<sup>52</sup>Studi mengenai hal ini lihat Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara Kritik Atas Politik Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2001), 123. Lihat juga Marzuki Wahid, *Fiqh Indonesia Kompilasi Hukum Islam dan Counter Legal Draft Kompilasi hukum Islam dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*. (Jawa Barat-Bandung: ISIF-Marja, 2014).

<sup>53</sup>Fiqh sebagai etika sosial pada awalnya diusung oleh Abdurrahman Wahid di era 1980-an. Lihat Wahid, Abdurrahman, “Fiqh Sebagai Etika Sosial,” *Aula*, September 9, 1987, 15. Lihat juga artikel dan tulisannya yang mengusung tema-tema pemberdayaan dan fiqh sebagai etika sosial dalam beberapa bukunya di antaranya, *Prisma Pemikiran Gus Dur, Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan, Kumpulan dan Kolom Abdurrahman Wahid Selama Era Lenger, dan Islam Ku Islam Anda Islam Kita*. Wacana fiqh sebagai etika sosial pada era selanjutnya dikembangkan oleh M. Sahal Mahfudh dan Ali Yafie.

Pada era pascareformasi, wacana yang berkembang mengenai hukum Islam di Nusantara semakin luas karena bersentuhan dengan nilai-nilai dan ideologi-ideologi yang berasal dari dunia Barat yang sekuler. Munculnya Undang-undang Perda Syariah dan kebangkitan ekonomi (ekonomi syariah dan Bank-bank Syariah) yang bernuansa Islami menjadi satu tantangan dan fenomena tersendiri bagi umat Islam.<sup>54</sup> Hal-hal yang berlabel Islam ini akan terbukti ke depannya apakah berorientasi kepada kemaslahatan rakyat/ekonomi kelas bawah atau hanya mensejahterakan kepentingan menengah ke atas. Di sinilah, hukum Islam di Nusantara akan dihadapkan pada dua pilihan, berpihak kepada persoalan-persoalan kemanusiaan (kemiskinan, pemberdayaan umat, pendidikan, kesetaraan, keadilan sosial) atautkah hanya berputar-putar pada idiom formal semata yang berlabel Islami.

### **Kesimpulan**

Hukum Islam yang berkembang di Nusantara tidak dapat dilepaskan dari pergulatannya dengan hukum kebiasaan (budaya) masyarakat setempat (*customary law*). Di samping itu faktor lain yang turut memengaruhi pembentukan hukum Islam di Nusantara adalah dukungan dari otoritas kekuasaan. Dukungan dari kekuasaan inilah yang pada gilirannya melahirkan embrio pemikiran hukum yang dikenal belakangan sebagai pemikiran hukum fikih mazhab negara. Dalam upaya pembentukan hukum Islam di Nusantara diperlukan beberapa strategi dalam mewujudkannya. Relasi antara budaya, otoritas

---

Lihat M. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 2013) dan Ali Yafie, *Menggagas Fiqh Sosial* (Bandung: Mizan, 1994).

<sup>54</sup>Studi mengenai hal ini lihat Muhyar Fanani, *Membumikan Hukum Langit Nasionalisasi Hukum Islam dan Islamisasi Hukum Nasional Pasca Reformasi* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008), 137-167.

kekuasaan dan respon agama (Islam) dalam proses pembentukan hukum Islam di Nusantara memang tidak dapat dihindarkan. Hal ini seakan-akan merupakan keniscayaan sejarah yang terjadi di belahan dunia mana pun di bumi di mana Islam mengalami pribumisasi ajaran-ajarannya.

### **Daftar Pustaka**

- Addas, Claude. *Mencari Belerang Merah Kisah Hidup Ibnu Arabi*, terj. Zaimul Am. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004.
- Aizid, Rizem. *Biografi Ulama Nusantara Disertai Pemikiran dan Pengaruh Mereka*. Yogyakarta: Diva Press, 2016.
- Al-Fayyadl, Muhammad. *Teologi Negatif Ibnu 'Arabi*. Yogyakarta: LKiS, 2012.
- al-Jabiri, Muhammad Abed. *Formasi Nalar Arab (Takwin al-'Aql al-'Arabi) Kritik Tradisi dan Wacana Agama*, terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: IRCiSoD, 2014.
- Endang Saifuddin Anshari. *Wawasan Islam Pokok-Pokok Pikiran tentang Paradigma dan Sistem Islam*. Jakarta: Gema Insani Press, 2003.
- Arifin, Miftah. *Wujudiyah di Nusantara Kontinuitas dan Perubahan*. Jember-Yogyakarta: STAIN Press-Pustaka Pelajar, 2015.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*. Bandung: Mizan, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Akar Pembaruan Islam Indonesia*. Jakarta: Kencana Prenadamedia Grup, 2013.
- Baso, Ahmad. *NU Studies Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal*. Jakarta: Erlangga, 2006.
- \_\_\_\_\_. "Kritik Nalar Melayu (4) Bangkitnya Nalar Tandingan "Nalar Ortodoksi." *Taswirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan Dan Kebudayaan*. no. 9 (2000).

- Badhaway, Zakiyuddin dan Mutohharun Jinan, Ed. *Agama dan Pluralitas Budaya Lokal*. Yogyakarta: Pusat Studi Budaya dan Perubahan Sosial Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2003.
- Bustamam-Ahmad, Kamaruzzan. *Islam Historis Dinamika Studi Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Jogja Bangkit Publisher, 2017.
- Engineer, Asghar Ali. *Pembebasan Perempuan* terj. Agus Nuryatno Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Fanani, Muhyar. *Membumikan Hukum Langit Nasionalisasi Hukum Islam dan Islamisasi Hukum Nasional Pasca Reformasi*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008
- Foucault, Michel. *Menggugat Sejarah Ide*, terj. Idnyak Ridwan Muzir Yogyakarta: IRCiSoD, 2002.
- Hanafi, Hassan. *Dari Aqidah ke Revolusi*, terj. Asep Usman Ismail, Suadi Putro, Abdul Rouf. Jakarta: Dian Rakyat, 2010.
- Humaidi, Zuhri. "Fiqh dan Lokalitas dalam Perspektif Multikulturalisme." *Taswirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*. no. 26 (2008).
- Khalaf, Abdul Wahab, *Ilm Usul al-Fiqh*. Kuwait: Dar al-'Ilm, tt.
- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi*. Bandung: Mizan, 2008.
- Madaniy, Malik. *Politik Berpayung Fiqh Membedah Perpolitikan Nusantara dengan Pisau Syariat melalui Penggalan Khasanah Islam Klasik maupun Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2010.
- Mahfudz, M. Sahal. *Nuansa Fiqh Sosial*. Yogyakarta: LKiS, 2011.
- Massignon, Louis. *Al-Hallaj Sang Sufi Syahid*, terj. Dewi Candraningrum. Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2000.
- Muhammad, Husein. *Perempuan, Islam dan Negara*. Yogyakarta: Qalam Nusantara, 2016.



- \_\_\_\_\_. *Islam Agama Ramah Perempuan Pembelaan Kiai Pesantren*. Yogyakarta: LKiS, 2013.
- Munhanif, Ali, Ed. *Mutiara Terpendam Perempuan dalam Literatur Klasik*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.
- Munir, Lily Zakiyah, Ed. *Memposisikan Kodrat Perempuan dan Perubahan dalam Perspektif Islam*. Bandung: Mizan, 1999.
- Syam, Nur. *Madzhab-Madzhab Antropologi*. Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Sahal, Ahmad dan Aziz, Munawir, Ed. *Islam Nusantara Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan, 2015.
- Saifuddin dan Wardani, *Tafsir Nusantara Analisis Isu-isu Gender dalam Al-Misbah karya M. Quraish Shihab Dan Terjemahan Al-Mustafid karya 'Abd Al-Ra'uf Singkel*. Yogyakarta: LKiS, 2017.
- Firdaus, Akhol. "Membumikan Foucault dalam Pikiran Positivis Kita." *Gerbang* 5, no. 12 (Juli-September 2002).
- Yakin, Ayang Utriza. *Sejarah Hukum Islam Nusantara Abad XIV-XIX M*. Jakarta: Kencana, 2016.
- Wahid, Abdurrahman. *Islam Ku Islam Anda Islam Kita Agama Masyarakat Negara Demokrasi*. Jakarta: The Wahid Institute, 2006.
- Wahid, Marzuki dan Rumadi. *Fiqh Madzhab Negara Kritik Atas Politik Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Fiqh Indonesia Kompilasi Hukum Islam dan Counter Legal Draft Kompilasi hukum Islam dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*. Jawa Barat-Bandung: ISIF-Marja, 2014.
- Zahrah, Muhammad Abu. *Usul al-Fiqh*. tt, Dar al-Fiqh, tt.