

**HARMONISASI HUKUM ISLAM DENGAN TRADISI  
EKOLOGI PADA MASYARAKAT PESISIR  
KABUPATEN ACEH TIMUR**



**ZUBIR BIN MUHAMMAD JUNED  
NIM. 28162001-3**

**Disertasi Ditulis untuk Memenuhi Sebagian Persyaratan untuk  
Mendapatkan Gelar Doktor dalam Program Studi Fiqh Modern**

**PASCASARJANA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) AR-RANIRY  
BANDA ACEH  
2021**

## PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama mahasiswa : Zubir  
Tempat Tgl. Lahir : Tp. Mamplam, 16-09-1973  
NIM : 28162001-3  
Program Studi : Fiqh Modern

Menyatakan bahwa disertasi ini merupakan hasil karya saya sendiri dan belum pernah diajukan untuk memperoleh gelar kesarjanaan di suatu perguruan tinggi dan dalam disertasi ini tidak terdapat karya atau pendapat yang pernah ditulis atau diterbitkan oleh orang lain, kecuali yang secara tertulis diacu dalam naskah ini dan disebutkan dalam daftar pustaka.

Banda Aceh, 8 Agustus 2021  
Saya yang menyatakan,



SEPUULUH RIBU RUPIAH  
10000  
METERAL TEMPEL  
A60AJX553273576  
Zubir

AR-RANIRY

**LEMBAR PERSETUJUAN PROMOTOR**

**HARMONISASI HUKUM ISLAM DENGAN TRADISI  
EKOLOGI PADA MASYARAKAT PESISIR  
KABUPATEN ACEH TIMUR**

**ZUBIR**  
**NIM. 28162001-3**  
**Program Studi Fiqh Modern**

Disertasi ini sudah dapat diajukan kepada  
Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh untuk diujikan  
dalam ujian Terbuka.

**Menyetujui:**

Promotor I,

Promotor II,



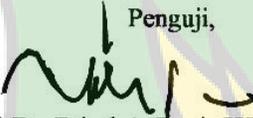
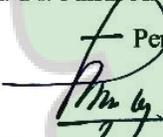
Prof. Dr. H. Mukhsin Nyak Umar, MA Kamaruzzaman Bustamam Ahmad, MA., Ph.D

**LEMBAR PENGESAHAN**  
**HARMONISASI HUKUM ISLAM DENGAN TRADISI**  
**EKOLOGI PADA MASYARAKAT PESISIR**  
**KABUPATEN ACEH TIMUR**

**ZUBIR**  
**NIM. 28162001-3**  
**Program Studi Fiqh Modern**

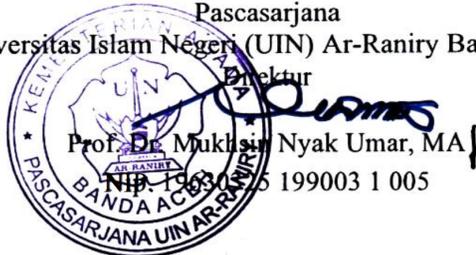
Telah Dipertahankan di Depan Tim Penguji Disertasi Tertutup  
Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh  
Tanggal: 5 Juli 2021 M  
24 Dzulqa'idah 1442 H

TIM PENGUJI

Ketua,  Prof. Dr. H. Mukhsin Nyak Umar, MA	Sekretaris,  Ildi Karim Maknara, SH., MH
Penguji,  Prof. Dr. Faisal A. Rani, SH., M.hum	Penguji,  Prof. Dr. A. Hamid Sarong, SH., MH
Penguji,  Dr. Tarmizi M. Jakfar, M.Ag	Penguji,  Kamaruzzaman Bustamam Ahmad, MA., Ph.D
Penguji,  Prof. Dr. Rusjdi Ali Muhammad, SH	

Banda Aceh, 5 Juli 2021

Pascasarjana  
Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh

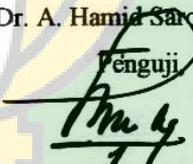
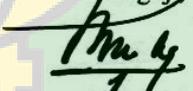
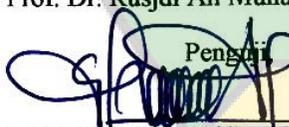
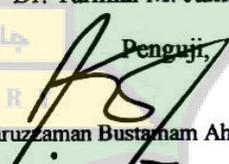


**LEMBAR PENGESAHAN**  
**HARMONISASI HUKUM ISLAM DENGAN TRADISI**  
**EKOLOGI PADA MASYARAKAT PESISIR**  
**KABUPATEN ACEH TIMUR**

**ZUBIR**  
**NIM. 28162001-3**  
**Program Studi Fiqh Modern**

Telah Dipertahankan di Depan Tim Penguji Disertasi Terbuka  
Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh  
Tanggal: 9 Agustus 2021 M  
1 Muharram 1443 H

**TIM PENGUJI**

Ketua,  Prof. Dr. H. Mukhsin Nyak Umar, MA	Sekretaris,  Dr. Abdullah Mujahid Hamdan, M.Sc
Penguji,  Prof. Dr. Faisal A. Rani, SH., M.Hum	Penguji,  Prof. Dr. A. Hamid Sarong, SH., MH
Penguji,  Prof. Dr. Rusjdi Ali Muhammad, SH	Penguji,  Dr. Tarmizi M. Jakfar, M.Ag
Penguji,  Prof. Muhammad Shiddiq, MH., Ph.D	Penguji,  Kamaruzzaman Bustanham Ahmad, MA., Ph.D

Banda Aceh, 9 Agustus 2021

Pascasarjana  
Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh

Direktur  
  
Prof. Dr. Mukhsin Nyak Umar, MA  
NIP. 19630125 199003 1 005

## **PERNYATAAN PENGUJI**

Disertasi dengan judul “Harmonisasi Hukum Islam Dengan Tradisi Ekologi Dengan Masyarakat Pesisir Kabupaten Aceh Timur” yang ditulis oleh Zubir dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162001-3 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan Permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka Disertasi, pada tanggal 9 Agustus 2021.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 23 Agustus 2021  
Ketua

  
Prof. Dr. H. Mukhsin Nyak Umar, MA



## **PERNYATAAN PENGUJI**

Disertasi dengan judul “Harmonisasi Hukum Islam Dengan Tradisi Ekologi Dengan Masyarakat Pesisir Kabupaten Aceh Timur” yang ditulis oleh Zubir dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162001-3 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan Permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka Disertasi, pada tanggal 9 Agustus 2021.

Demikian untuk dimaklumi.

**Banda Aceh, 23 Agustus 2021**

**Sekretaris**

**Dr. Abdullah Mujahid Hamdan, M.Sc**



## **PERNYATAAN PENGUJI**

Disertasi dengan judul “Harmonisasi Hukum Islam Dengan Tradisi Ekologi Dengan Masyarakat Pesisir Kabupaten Aceh Timur” yang ditulis oleh Zubir dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162001-3 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan Permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka Disertasi, pada tanggal 9 Agustus 2021.

Demikian untuk dimaklumi.

**Banda Aceh, 23 Agustus 2021**  
Penguji

  
**Prof. Dr. Faisal A. Rani, SH., M.hum**

جامعة الرانيري

AR-RANIRY

## **PERNYATAAN PENGUJI**

Disertasi dengan judul “Harmonisasi Hukum Islam Dengan Tradisi Ekologi Dengan Masyarakat Pesisir Kabupaten Aceh Timur” yang ditulis oleh Zubir dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162001-3 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan Permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka Disertasi, pada tanggal 9 Agustus 2021.

Demikian untuk dimaklumi.



Banda Aceh, 23 Agustus 2021  
Penguji

Prof. Dr. A. Hamid Sarong, SH., MH

## PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul “Harmonisasi Hukum Islam Dengan Tradisi Ekologi Dengan Masyarakat Pesisir Kabupaten Aceh Timur” yang ditulis oleh Zubir dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162001-3 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan Permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka Disertasi, pada tanggal 9 Agustus 2021.

Demikian untuk dimaklumi.



## **PERNYATAAN PENGUJI**

Disertasi dengan judul “Harmonisasi Hukum Islam Dengan Tradisi Ekologi Dengan Masyarakat Pesisir Kabupaten Aceh Timur” yang ditulis oleh Zubir dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162001-3 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan Permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka Disertasi, pada tanggal 9 Agustus 2021.

Demikian untuk dimaklumi.

**Banda Aceh, 23 Agustus 2021**

**Penguji**

**Kamaruzzaman Bustamam Ahmad, MA., Ph.D**

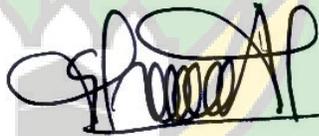


## PERNYATAAN PENGUJI

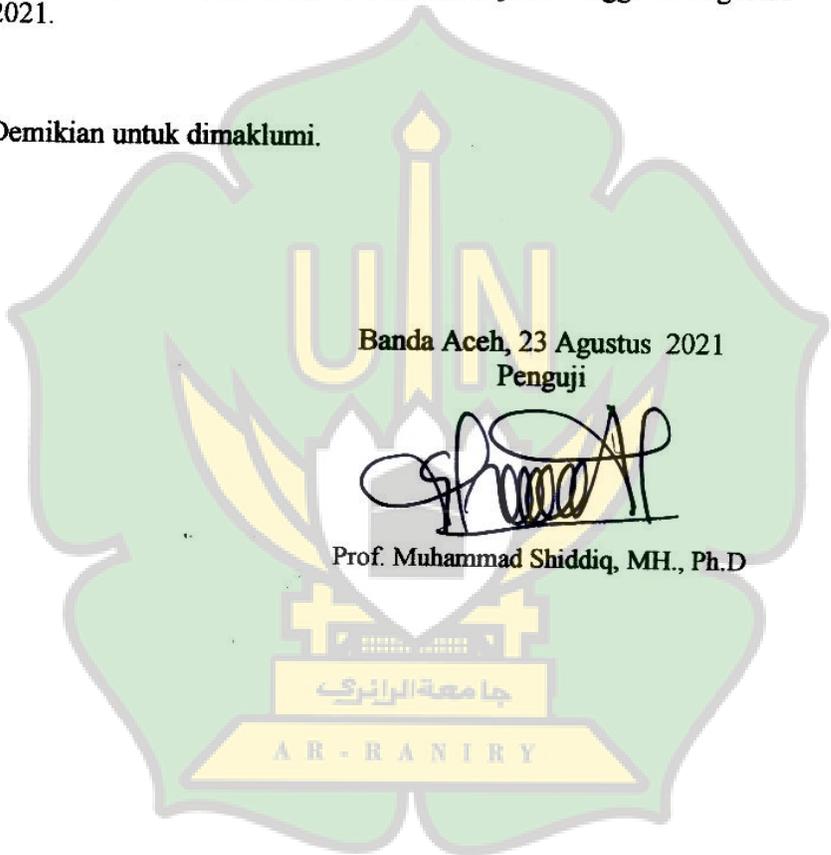
Disertasi dengan judul “Harmonisasi Hukum Islam Dengan Tradisi Ekologi Dengan Masyarakat Pesisir Kabupaten Aceh Timur” yang ditulis oleh Zubir dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162001-3 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan Permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka Disertasi, pada tanggal 9 Agustus 2021.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 23 Agustus 2021  
Penguji



Prof. Muhammad Shiddiq, MH., Ph.D



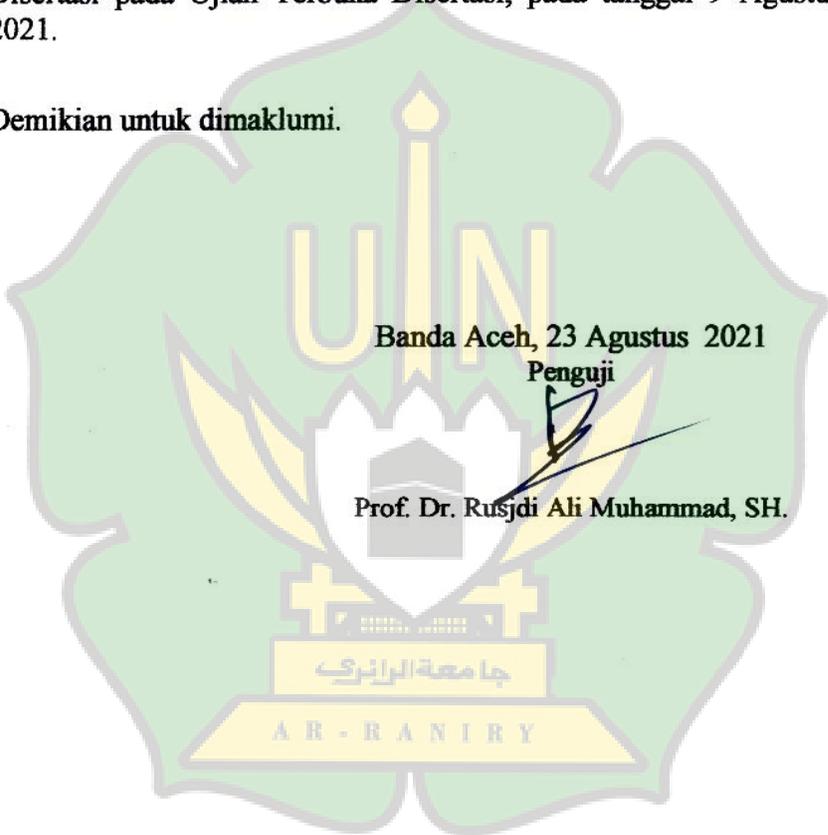
## **PERNYATAAN PENGUJI**

Disertasi dengan judul “Harmonisasi Hukum Islam Dengan Tradisi Ekologi Dengan Masyarakat Pesisir Kabupaten Aceh Timur” yang ditulis oleh Zubir dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162001-3 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan Permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka Disertasi, pada tanggal 9 Agustus 2021.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 23 Agustus 2021  
Penguji

Prof. Dr. Rusjdi Ali Muhammad, SH.



## PEDOMAN TRANSLITERASI

### A. Transliterasi

Transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penulisan disertasi ini berpedoman pada Buku Panduan Penulisan Tesis dan Disertasi Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Darussalam Banda Aceh 2020, dengan keterangan sebagai berikut:

#### 1. Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Arab	Nama
ا	Alif	-	Tidak dilambangkan
ب	Ba'	B	Be
ت	Ta'	T	Te
ث	Sa'	TH	Te dan Ha
ج	Jim	J	Je
ح	Ha'	H	Ha (dengan titik di bawahnya)
خ	Ka'	Kh	Ka Ha
د	Dal	D	De
ذ	Zal	DH	Zet dan Ha
ر	Ra'	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	SH	Es dan Ha

ص	Sad	Ş	Es (dengan titik di bawahnya)
ض	Dad	D	D (dengan titik di bawahnya)
ط	Ta'	T	Te ( dengan titik di bawahnya)
ظ	Za	Z	Zet (dengan titik dibawahnya)
ع	'Ayn	'-	Koma terbalik di atasnya
غ	Ghayn	GH	Ge dan Ha
ف	Fa'	F	Ef
ق	Qaf	Q	Qi
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Waw	W	We
ه/ة	Ha'	H	Ha
ء	Hamzah	'-	Apostrof
ي	Ya'	Y	Ye

2. Konsonan yang dilambangkan dengan W dan Y.

<i>Wad‘</i>	وضع
<i>‘Iwad</i>	عوض
<i>Dalw</i>	دلو
<i>Yad</i>	يد
<i>Ḥiyal</i>	حيل
<i>Ṭahī</i>	طهي

3. Mad dilambangkan *ā*, *ī*, dan *ū*. Contoh:

<i>Ulā</i>	أولى
<i>Ṣurah</i>	صورة
<i>Dhū</i>	ذو
<i>Īmān</i>	إيمان
<i>Jīl</i>	جيل
<i>Fī</i>	في
<i>Kitāb</i>	كتاب
<i>Siḥāb</i>	سحاب
<i>Jumān</i>	جمان

4. Diftong dilambangkan dengan *aw* dan *ay*. Contoh:

<i>Awj</i>	اوج
<i>Nawm</i>	نوم

<i>Law</i>	لو
<i>Aysar</i>	أيسر
<i>Syaykh</i>	شيخ
<i>'aynay</i>	عيني

5. *Alif* (ا) dan *waw* (و) ketika digunakan sebagai tanda baca tanpa fonetik yang bermakna tidak dilambangkan. Contoh:

<i>Fa 'alū</i>	فعلوا
<i>Ulā 'īka</i>	أولائك
<i>Ūqiyah</i>	أوقية

6. Penulisan *alif* (ا) *maqsurah* (ى) yang diawali dengan baris ( ' ) ditulis dengan lambang *á* contoh

<i>Hattá</i>	حتى
<i>Maḍá</i>	مضى
<i>Kubrá</i>	كبرى
<i>Muṣṭafá</i>	مصطفى

7. Penulisan *alif maqṣūrah* (ى) yang diawali dengan baris *kasrah* (ِ) ditulis dengan *ī*, bukan *īy*. Contoh:

<i>Raḍī al-Dīn</i>	رضي الدين
<i>al-Miṣrī</i>	المصري

8. Penulisan *ā* (*tā' marbūṭah*) terdapat dalam tiga bentuk, yaitu: Apabila *ā* (*tā' marbūṭah*) terdapat dalam satu kata, dilambangkan sebagai berikut.

Bentuk penulisan ة) tā' marbūṭah ( ه) hā' (Contoh:

ṣalāh	صلاة
-------	------

Apabila ة) tā' marbūṭah ( terdapat dalam dua kata, yaitu sifat dan yang disifati (*ṣifāt mawṣūf*), dilambangkan ( ه) hā' .  
Contoh:

al-Risālah albahīyah	الرسالة البهية
----------------------	----------------

Apabila ة) tā' marbūṭah( ditulis sebagai *muḍāf dan muḍāf ilayh*, maka *muḍāf* dilambangkan dengan “ت”. Contoh:

wizārat al-Tarbiyah	وزارة التربية
---------------------	---------------

#### 9. Penulisan ( ء ) hamzah

Penulisan hamzah terdapat dalam bentuk, yaitu:  
Apabila terdapat di awal kalimat ditulis dilambangkan dengan “ا”.  
Contoh:

asad	أسد
------	-----

Apabila terdapat di tengah kata dilambangkan dengan “ ’ ”. Contoh:

mas'alah	مسألة
----------	-------

#### 10. Penulisan ( ء ) hamzah waṣāl dilambangkan dengan “ا”.

Contoh:

Riḥlat Ibn Jubayr	أبن جبير رحلة
istidrāk	الإستدراك
kutub iqtanat'hā	كتب أقتنتها

11. Penulisan shaddah atau *tashdīd*

Penulisan *shaddah* bagi konsonan waw (و) dilambangkan dengan “ww” (dua huruf w). Adapun bagi konsonan yā’ (ي) dilambangkan dengan “yy” (dua huruf y). Contoh:

quwwah	قُوَّة
‘aduww	عَدُوّ
shawwal	شَوَّال
jaw	جَوّ
al-Miṣriyyah	المِصْرِيَّة
ayyām	أَيَّام
Quṣayy	قِصَيّ
al-kashshāf	الكَشَّاف

12. Penulisan alif lām (ال)

Penulisan ال dilambangkan dengan “al-“ baik pada ال shamsiyyah maupun ال qamariyyah. Contoh:

al-kitāb al-thānī	الكتاب الثاني
al-ittiḥād	الإتحاد
al-aṣl	الأصل
al-āthār	الأثار
Abū al-Wafā’	الوفاء ابو
Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah	مكتبة النهضة المصرية
bi al-tamām wa alkamāl	بالتمام والكمال

Abū al-Layth al-Samarqandī	ابو الليث السمرقندي
----------------------------	---------------------

Kecuali: Ketika huruf ل berjumpa dengan huruf ل di depannya, tanpa huruf alif (ا), maka ditulis “li”. Contoh:

Lil-Sharbaynī	للشربيني
---------------	----------

13. Penggunaan “ ‘ ” untuk membedakan antara (د) dal dan (ت) tā

yang beriringan dengan huruf « ه » (hā’) dengan huruf (ذ) (dh) dan (ث) th. Contoh:

Ad’ham	أدهم
Akramat’hā	أكرمتهَا

14. Tulisan Allah dan beberapa kombinasinya

Allah	الله
Billāh	بِالله
Lillāh	لله
Bismillāh	بِسْمِ الله

## KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Al-Hamdulillah, puji syukur senantiasa terucap hanya kepada Allah Swt, yang telah memberikan hidayah berupa petunjuk pemahaman dan kekuatan keilmuan serta kesempatan kepada penulis untuk menyusun disertasi ini. Shalawat dan salam senantiasa terhaturkan kepada Rasulullah Saw, yang telah meneladkan semangat perjuangan pemikiran keilmuan dan pencerahan bagi ummat dan kemanusiaan.

Gagasan penelitian disertasi ini berjudul, “Harmonisasi Hukum Islam Dengan Tradisi Ekologi Pada Masyarakat Pesisir Kabupaten Aceh Timur” tersebut berupaya menelaah tradisi masyarakat pesisir yang merupakan bagian dari hukum Islam melalui telaah syariah dan fiqh. Ekologi dipandang tidak hanya mencangkupi pelestarian masalah alam meliputi pemeliharaan tanah, air, udara, hutan, dan tumbuhan, melainkan konservasi ekologi juga sangat dipengaruhi oleh tradisi masyarakat. Melalui teori harmonisasi hukum Islam dan tradisi *Receptie in Complexu* dan konsep *eko-uşūl al-fiqh*, ekologi dalam bingkai tradisi masyarakat pesisir Aceh Timur khususnya, dikonstruksikan menjadi bagian dari hukum Islam yang merupakan sebagai salah satu tujuan syariah.

Disertasi ini ditulis di bawah bimbingan Prof. Dr. H. Mukhsin Nyak Umar, MA selaku pembimbing 1 dan Dr. Kamaruzzaman Bustamam ahmad, MA selaku pembimbing 2. Pada kesempatan ini saya ucapkan terimakasih sebesar-besarnya terutama sekali kepada kedua pembimbing disertasi ini, sehingga dapat terselesaikan dengan baik. Perhatian, waktu, dan bimbingan yang diberikan merupakan sebuah penghargaan tersendiri bagi saya dalam mengembangkan ilmu akademis guna mendapatkan ilmu secara berkelanjutan. Ucapan terimakasih juga disampaikan kepada bapak Dr. Suhaili Sufyan, MA yang telah membantu penulis untuk memberikan ide-ide dan masukan untuk penyelesaian disertasi ini. Demikian juga terimakasih kepada Dr. Basri Ibrahim, MA selaku Rektor IAIN Langsa mendukung penyelesaian disertasi ini. Terimakasih pula kepada isteri tercinta Afriati, S. Ag dan ananda tersayang Rahmad Azkya Ulfikry. Z yang telah memberikan

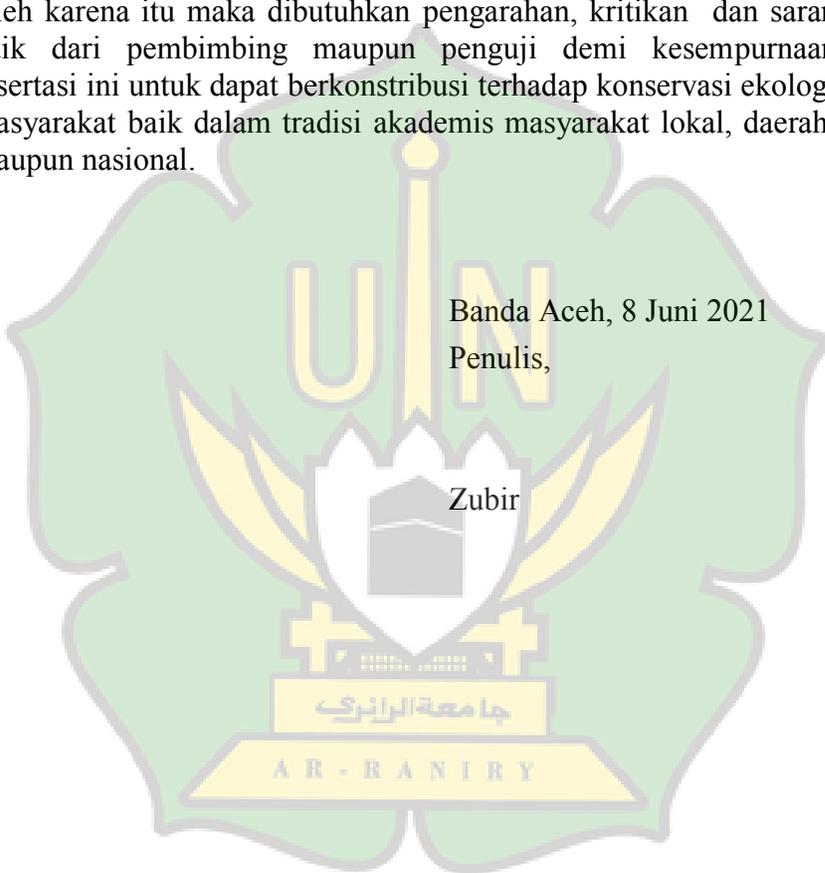
motivasi dalam hal penyelesaian study saya, kepada kolega sahabat dan pendukung peneliti Bung Alkaf, Bung Noviandi, Bung Fahri, dan juga sahabat lainnya yang tidak dapat penulis sebuatkan satu persatu, yang setia memberikan ide-ide terhadap penyelesaian penelitian ini.

Penulis menyadari bahwa penelitian disertasi ini masih terdapat banyak kekurangan yang membutuhkan penyempurnaan. Oleh karena itu maka dibutuhkan pengarahan, kritikan dan saran baik dari pembimbing maupun penguji demi kesempurnaan disertasi ini untuk dapat berkontribusi terhadap konservasi ekologi masyarakat baik dalam tradisi akademis masyarakat lokal, daerah, maupun nasional.

Banda Aceh, 8 Juni 2021

Penulis,

Zubir



## ABSTRAK

- Judul Disertasi : Harmonisasi Hukum Islam Dengan Tradisi Ekologi Pada Masyarakat Pesisir Kabupaten Aceh Timur
- Nama/NIM : Zubir/28162001-3
- Pembimbing : 1. Prof. Dr. H. MukhsinNyak Umar, MA  
2. Dr. Kamaruzzaman Bustamam Ahmad, MA
- Kata Kunci : *Ekologi, tradisi, harmonisasi, fiqh, al-maqâshid al-syar'iyyah, eko-ushul al-fiqh.*

Diskursus tentang ekologi menjadi salah satu isu teraktual di tengah ancaman krisis konservasi ekologi. Paradigma ekologi dalam hal ini dipandang tidak hanya berbuntu pada aspek tanaman, tumbuhan, dan binatang, melainkan lebih luas yaitu menyentuh budaya, tradisi dan adat istiadat. Tradisi merupakan bagian dari ekologi secara umum dan secara khusus pada masyarakat pesisir yang merupakan bagian dari konservasi lingkungan dalam bingkai konsep manusia sebagai upaya menjaga dan melestarikan alam. Hal tersebut tertuang sebagai salah satu tujuan tertinggi syariah dalam kosep *al-maqâshid al-syar'iyyah* untuk menjaga lingkungan. Dengan merekonstruksi fiqh melalui konsep *eko-ushul al-fiqih*, tradisi nelayan pesisir Aceh Timur akan dijadikan sebagai bagian dari hukum Islam yang tidak bertentangan dengan konsep syariah sebagai bagian dari ketentuan dalam Islam. Konsep-konsep al-Qur'an dalam menjaga dan melestarikan lingkungan digunakan untuk kemaslahatan manusia guna menjaga konservasi lingkungan dalam bingkai tradisi dan adat masyarakat pesisir Aceh Timur. *Eko-ushul al-fiqh* merupakan teori untuk mengkonstruksi tradisi sebagai bagian dari hukum Islam bermuara pada telaah ayat-ayat lingkungan, konsep *al-maqâshid al-syar'iyyah*, dan *'urf* sebagai sebuah konstruksi baru untuk merawat dan melestarikan ekologi tradisi masyarakat pesisir Aceh Timur secara berkelanjutan. Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif dengan analisa deskriptif terhadap tradisi sebagai bagian dari eokologi pada masyarakat pesisir Aceh Timur. Tradisi masarakat kemudian akan

dijadikan sebagai pisau analisa untuk dapat dijadikan pegangan keberlanjutan dari hukum Islam dengan menelaah fiqh melalui *eko-uşul al-fiqh*. Penelitian ini menghasilkan bahwa tradisi dapat dianggap sebagai bagian dari hukum Islam berdasarkan pengalaman agama dan juga implementasi dari ketaatan masyarakat terhadap ajaran Islam. Melalui *eko-uşul al-fiqh*, hukum Islam dalam bentuk fiqh dapat direkonstruksi untuk membentuk tradisi nelayan pesisir Aceh Timur sehingga berkesesuaian dengan konservasi ekologi berbasis tradisi sebagai salah satu tujuan syariah.



# الشرعية الإسلامية والوثام على التقاليد البيئية في المجتمع الساحلي بمديرية آتشيه الشرقية

المشرفان:

الاستاذ الدكتور محسن نياح عمر الماجستر

الدكتور قمرالزمان بصطمام احمد الماجستر

الكلمة الرئيسية ايكولوجي، التقاليد، التنسيق، الفقه، المقاصد الشرعية، إيكو-  
أصول الفقه

يعد الخطاب البيئية من إحدى القضايا الحديثة الجذابة اثناء تهديدات أزمة الحفاظ على البيئة. القضايا البيئية لا ينظر من جوانب النباتات والحيوانات فحسب، ولكن لا بد أيضاً ان يرى على نطاق الثقافة والتقاليد والعادات والتقاليد هي جزء من امور البيئية بشكل عام وخاصة في المجتمعات الساحلية التي هي جزء من الحفاظ على البيئة في إطار المفهوم البشري لحماية الطبيعة والحفاظ عليها. وجاء ذلك كأحد أسمى أهداف الشرعية في مفهوم مقاصد الشرعية لحماية البيئة. من خلال تحديد مفهوم الفقه بناء على مفهوم إيكو-اصول الفقه، سيصبح تقاليد الصيادين في سواحل آتشيه الشرقية جزءاً من الشرعية الإسلامية التي لا تتعارض مع مفهوم الشرعية كجزء من أحكام الإسلام. تستخدم مفاهيم القرآن في حماية البيئة والمحافظة عليها لصالح الإنسان للحفاظ على البيئة في إطار تقاليد وعادات المجتمعات الساحلية في آتشيه الشرقية ونظرية إيكو-اصول الفقه هي نظرية التي تستخدم لجذب التقاليد كجزء من الشرعية الإسلامية تؤدي إلى دراسة الآيات القرآنية البيئية، ومفهوم مقاصد الشرعية، ونظرية العرف لبناء مفهوم جديد للعناية والحفاظ

على البيئة التقليدية للمجتمعات الساحلية في أتشيه الشرقية بشكل مستدام. استخدمت هذه الدراسة أسلوب بحث نوعي مع تحليل وصفي للتقاليد كجزء من إيكولوجيا المجتمعات الساحلية فيأتشيهالشرقية. سيتم بعد ذلك استخدام تقاليد المجتمع كاليات التحليل لاستخدامه كدليل لاستمرار الشريعة الإسلامية من خلال فحص الفقه عن طريق نظرية إيكو-أصول الفقه. حصل هذا البحث على نتيجة أن التقاليد تعتبر جزءًا من الشريعة الإسلامية بناءً على التجربة الدينية وأيضًا للالتزام المجتمع بالتعاليم الإسلامية. من خلال نظرية إيكو-أصول الفقه، يمكن إعادة بناء مفاهيم الشريعة الإسلامية في شكل الفقه لتشكيل تقاليد الصيادين في سواحل أتشيه الشرقية حتى يتوافق مع المحافظة على البيئة على أساس التقاليد كأحد أهداف الشريعة

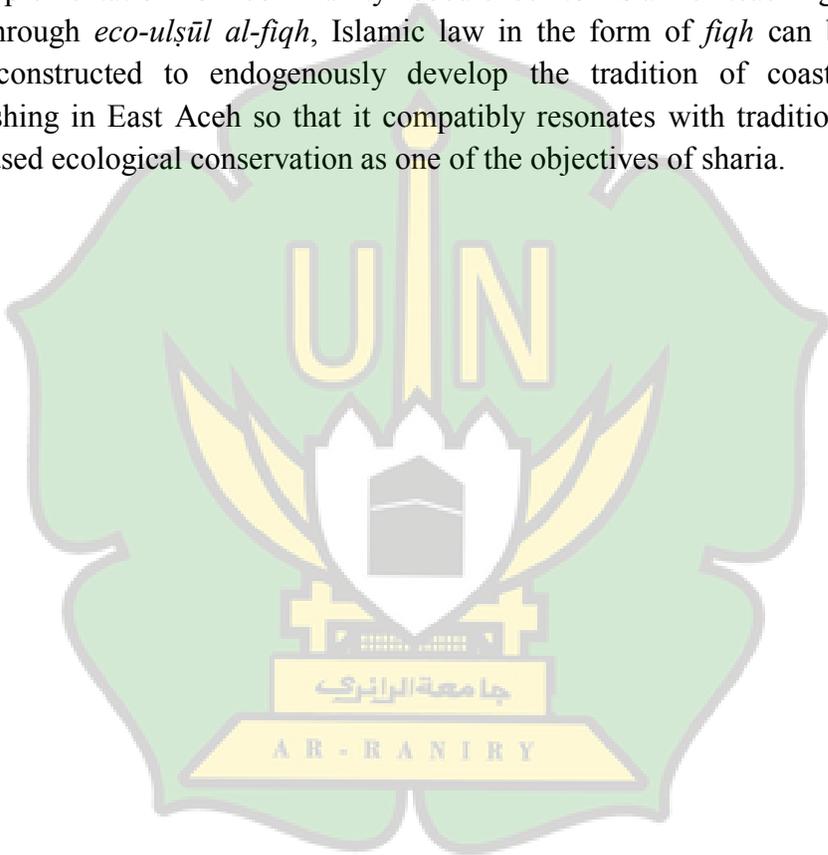


## ABSTRACT

- Institution : Postgraduate Studies of UIN Ar-Raniry Banda Aceh
- Name/NIM : Zubir/28162001-3
- Title of Dissertation : Harmonization of Islamic Law With Ecological Traditions in Coastal Communities, East Aceh Regency
- Supervisors : 1. Prof. Dr. H. Mukhsin Nyak Umar, MA  
2. Dr. Kamaruzzaman Bustamam Ahmad, MA
- Keywords* : *Ecology, tradition, harmonization, fiqh, al-maqâshid al-shar'iyah, eco-usul al-fiqh.*

The discourse on ecology is one of the most current issues in the midst of the threat of the ecological conservation crisis. The ecological paradigm in this case is seen as not only confined in the aspects of trees, plants and animals, but in a broader sense it encompasses culture, traditions and customs. Tradition is part of ecology in general and in particular it covers coastal communities as one of the key chapters in environmental conservation within the framework of the human concept of protecting and preserving nature. This constitutes one of the highest objectives of sharia in the concept of *al-maqâshid al-shar'iyah* to protect the environment. By reconstructing *fiqh* through the concept of *eco-ushul al-fiqih*, the local tradition of East Aceh coastal fishermen will be defined as an element of Islamic law that does not contradict the concept of sharia as part of the provisions in Islam. The concepts of the Qur'an in protecting and preserving the environment are utilized for the benefit of humans through environmental conservation within the framework of the traditions and customs of the coastal communities of East Aceh. *Eco-ushul al-fiqh* is a theory for constructing traditions as a constituent of Islamic law focusing on a study of Quranic verses addressing environmental issues, the concept of *al-maqâshid al-shar'iyah*, and *'urf* as a new construction to care for and preserve the ecological traditions of the coastal communities of East Aceh sustainably. This study used a qualitative research method with

descriptive analysis of the local tradition related to the ecology of the coastal communities in East Aceh. The local tradition will then be used as an analysis instrument to be used as a guideline construction for a continuation of Islamic law by examining *fiqh* through *eco-usul al-fiqh*. This research finds that the tradition is considered as a part of Islamic law based on religious experiences and also the implementation of community obedience to Islamic teachings. Through *eco-ulşul al-fiqh*, Islamic law in the form of *fiqh* can be reconstructed to endogenously develop the tradition of coastal fishing in East Aceh so that it compatibly resonates with tradition-based ecological conservation as one of the objectives of sharia.



## DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING .....	ii
LEMBAR PENGESAHAN.....	iii
PERNYATAAN KEASLIAN.....	iv
PERNYATAAN PENGUJI.....	v
TRANSLITERASI.....	xii
KATA PENGANTAR.....	xix
ABSTRAK .....	xxi
DAFTAR ISI.....	xxvii
<b>BAB I : PENDAHULUAN</b>	
A. Latar Belakang Masalah .....	1
B. Rumusan dan Batasan Masalah .....	14
C. Maksud dan Tujuan Penelitian .....	16
D. Manfaat Penelitian .....	16
E. Kajian Pepustakaan .....	17
F. Kerangka Teori .....	27
G. Metode Penelitian .....	41
H. Sistematika Penulisan .....	47
<b>BAB II : DISKURSUS RELASI ADAT DAN HUKUM ISLAM</b>	
A. Teori Pertentangan Adat dan Hukum Islam .....	51
B. Teori Harmoni Adat dan Hukum Islam .....	66
C. Habitus dan Tradisi Dalam Masyarakat Pesisir .....	80
<b>BAB III : KONSTRUKSI TRADISI ISLAM PADA MASYARAKAT NELAYAN ACEH TIMUR</b>	
A. Kondisi Demografis Masyarakat Nelayan di Aceh Timur .....	91
B. Potret Sosial Masyarakat Nelayan Aceh Timur .....	99
C. Tradisi Islam Pada Daur Kehidupan Masyarakat Nelayan Aceh Timur.....	104
D. Tradisi Islam Sebagai Identitas Sosial Masyarakat Nelayan .....	140

<b>BAB IV : HUKUM ISLAM DAN TRADISI MASYARAKAT NELAYAN DI ACEH TIMUR</b>	
A. Konstruksi Hukum Islam Dalam Tradisi Ekologi Nelayan di Aceh Timur.....	144
1. Ekologi Ushul Sebagai Basis Konstruksi Hukum Islam.....	144
2. ‘Urf Tradisi Nelayan sebagai Bangunan Hukum Islam .....	168
B. Tradisi Ekologi Nelayan Sebagai Basis Harmonisasi Hukum Islam .....	180
1. Habitus Masyarakat Pesisir dalam Hukum Islam .....	182
2. Hukum Islam Dalam Modal dan Arena Masyarakat Pesisir .....	190
C. Interaksi antara Hukum Islam dan Tradisi Lokal Pada Komunitas Nelayan Aceh Timur .....	200
 <b>BAB V : FIQH EKOLOGI MASYARAKAT NELAYAN ACEH TIMUR</b>	
A. Unsur-unsur Pembentukan Fiqh Ekologi Pada Masyarakat Nelayan Aceh.....	209
B. Kerangka Fiqh Ekologi Masyarakat Nelayan Aceh Timur.....	222
C. Prinsip-prinsip dalam Fiqh Ekologi pada Komunitas Nelayan Aceh Timur .....	245
 <b>BAB VI : PENUTUP</b>	
A. Kesimpulan.....	257
B. Saran-saran .....	259
 <b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>	<b>260</b>
<b>LAMPIRAN-LAMPIRAN</b>	
<b>DAFTAR RIWAYAT HIDUP</b>	

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Hukum Islam yang diungkapkan melalui wahyu sangat terbatas, sementara persoalan dan permasalahan yang timbul akan selalu berkembang mengikuti majunya modernisasi dalam masyarakat. Penerapan atau penetapan hukum dalam suatu masyarakat bertujuan untuk mengendalikan kehidupan masyarakat itu sendiri. Hukum adalah suatu sistem yang ditegakkan untuk melindungi hak individu dan masyarakat. Sistem hukum dalam setiap masyarakat memiliki sifat, karakter dan ruang lingkup sendiri. Demikian juga Islam, ia memiliki sistem hukum yang dikenal dengan hukum Islam.<sup>1</sup>

Al-Quran dan Sunnah sebagai sumber pertama hukum Islam, sebagian besar masih umum dan global, menjelaskan prinsip-prinsip dasar dan pesan-pesan moral.<sup>2</sup> Ciri-ciri al-Quran yang demikian, menunjukkan bahwa manusia diberi ruang untuk melakukan interpretasi sesuai dengan kondisi sosial pada setiap tempat. Dalam sejarah perkembangan hukum Islam, para ulama melakukan interpretasi terhadap teks-teks *naṣ* dalam menetapkan hukum dari masalah baru yang muncul terjadi perdebatan dan berbagai pendapat. Perbedaan tersebut tidak semata-mata karena berbeda dalam memahami teks *naṣ*, tetapi juga karena perbedaan keadaan dan situasi serta tempat tinggalnya.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup>Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, alih bahasa: Agah Gunadi, hlm, XV.

<sup>2</sup>Dari sejumlah ayat yang didapati dalam al-Quran 328 ayat dengan rinciannya: 1. Hukum Keluarga 70 ayat, 2. Hukum Perdata 70 ayat, 3. Hukum Pidana 30 ayat, 4. Hukum Acara 13 ayat, 5. Hukum Ketatanegaraan 25 ayat, 6. Hukum Antar Bangsa 25 ayat, 7. Hukum Ekonomi 10 ayat. Lihat Abdul Wahhāb Khallāf, *Ilmu Uṣūl al-Fiqh*, hlm. 22-23. Bandingkan dengan Abdullah Ahmad al-Nā'im, *Toward and Islamic Reformation Civil Liberties Human Rights and International Law*, alih Bahasa: Ahmad Suedy dan Amiruddin Arrani, hlm, 41.

<sup>3</sup>Al-Qaraḍāwi, *al-ijtihād fi al-Syarī'at al-islamiyyat*, alih bahasa: Achmad Syatori, hlm, 126-127.21

Kemajuan teknologi yang begitu cepat dan pesat tidak hanya menyebabkan perubahan dalam suatu bidang, malah ia meliputi berbagai bidang kehidupan masyarakat. Hal ini karena bidang atau sektor kehidupan dalam suatu masyarakat berhubungan antara satu dengan yang lain secara sistematis, sehingga perubahan pada satu sektor akan menimbulkan perubahan pada sektor yang lain di dalamnya termasuk sektor atau bidang hukum. Perubahan suatu ketetapan hukum merupakan kesadaran yang bersifat sejarah yaitu kesadaran bahwa suatu hukum mempunyai kaitan dengan perubahan zaman dan perbedaan waktu.<sup>4</sup>

Permasalahan hukum yang muncul dan berkembang akibat dinamika masyarakat, sangat memungkinkan akan berhadapan dengan masalah baru yang tidak pernah dijumpai pada generasi sebelumnya. Begitu pula kebijakan atau ketetapan hukum yang dianggap tepat pada masanya belum tentu masih tetap relevan untuk keadaan sekarang dan mungkin yang akan datang. Perkara demikian disebabkan terjadinya perubahan dan kompleksitas kepentingan masyarakat itu sendiri.

Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw, sebagai Nabi yang terakhir memberikan implikasi bahwa agama Islam membawa ajaran yang memiliki dinamika yang tinggi. Hukum-hukumnya berdasarkan prinsip-prinsip universal dan fleksibilitas. Islam bersifat akomodatif terhadap perubahan yang ada dan mampu memenuhi kepentingan masyarakat yang terus berkembang mengikuti kemajuan zaman.<sup>5</sup> Selain itu, pengertian bahwa Nabi Muhammad Saw, sebagai Nabi terakhir memberikan tanggung jawab kepada umatnya untuk berusaha mengatasi persoalan-persoalan kehidupan masyarakatnya sendiri dengan menggunakan petunjuk-petunjuk dan prinsip yang ada dalam *naş* sebagai pedoman dengan *naş* yang terbatas.

---

<sup>4</sup>Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. LXVIII.

<sup>5</sup>Al-Qardhawī, *Syarī'at al-Islāmiyyat Khulūdūhā wa Şalāhihā li Taṭbiq li Kullī al-Zamān*, alih bahasa: Abu Zaki, hlm. 19-20.

*Nas* pada suatu waktu bersifat terbatas karena tidak semua hal atau suatu hukum dapat diselesaikan melalui interpretasi *nas* tersebut. Pada sisi lain, persoalan dan permasalahan yang timbul akan selalu berkembang sehingga memunculkan pertanyaan, apakah membiarkan hukum Islam secara ketat dan membiarkan perkembangan dan perubahan sosial tanpa perlu ada upaya hukumnya, sementara kondisi sosio-kultural dalam masyarakat yang sudah sangat cepat berubah dan banyak perkembangan yaitu harus diberi hukum yang sama ketika hukum itu pertama kali ditemukan, baik oleh perseorangan atau oleh golongan mazhab.<sup>6</sup>

Salah satu problem mendasar dalam teori hukum Islam yang senantiasa marak dan mengandung kontroversi adalah apakah hukum Islam itu bersifat abadi (eternal), atau apakah ia bisa beradaptasi sampai pada tahap bahwa perubahan dan modernisme bisa dicari dibawah perlindungannya. Berbagai tesis diajukan untuk menjawab problematika ini yang secara umum tersimpul dalam dua teori, yaitu (1) Teori eternalitas dan (2) Teori adaptabilitas atau elastisitas hukum Islam.

Teori eternalitas menjadi pegangan sejumlah tokoh seperti C.S. Hurgronje dan Joseph Schacht yang berupaya mempertahankan pendapat bahwa dalam konsepnya dan menurut sifat perkembangannya serta metodologinya bahwa hukum Islam adalah abadi, statis, final dan mutlak, karena hal tersebut maka hukum Islam tidak bisa beradaptasi dengan perubahan sosial.<sup>7</sup> Argumen-argumen yang dikemukakan oleh para pendukung teori ini dapat diringkas dalam tiga pernyataan umum berikut: *pertama*, hukum Islam adalah abadi karena konsep hukum yang bersifat otoriter, *ilahiya*, *absolute* dan tidak memperbolehkan perubahan dalam konsep-konsep atau institusi-institusi hukum. Sebagai konsekuensi logis dari konsep ini, maka sanksi yang diberikannya bersifat *ilāhiya*, karenanya tidak bisa berubah. *Kedua*, hukum

---

<sup>6</sup>A.Qodri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional, Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, Gama Media, Yogyakarta, 2002, hlm. 32.

<sup>7</sup>Muhammad Khalid Ma'ūd, *Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, alih bahasa Yudian W. Asmin, Cet. 1, (Surabaya: Al-Ikhlās, 1995), hlm. 23.

Islam adalah abadi karena sifat asal dan perkembangan dalam periode pembentukannya, menjauhkan dari institusi hukum dan perubahan sosial. *Ketiga*, hukum Islam adalah abadi karena tidak mengembangkan metodologi perubahan hukum yang memadai.

Sementara teori elastisitas hukum Islam yang dipegangi oleh sejumlah ahli dalam bidang Islam seperti, Linant de Balle Fonds dan mayoritas reformis menyatakan bahwa prinsip-prinsip hukum Islam dapat dipertimbangkan sebagai *maṣlahat*. Fleksibilitas hukum Islam dalam praktik,<sup>8</sup> penekanannya pada aspek ijtihad (*independent legal reasoning*), menunjukkan bahwa hukum Islam bisa beradaptasi dengan perubahan sosial.<sup>9</sup> Dalam hal ini hukum Islam dapat dipandang sebagai bagian integral dari syari'ah, bersifat dinamis dan relevan untuk setiap zaman dan tempat.<sup>10</sup>

Indikator yang dapat digunakan sebagai salah satu bukti keluasan dan dinamisnya hukum Islam, di antaranya: *pertama*, *naṣ-naṣ* hukum dalam al-Qur'an tidak mematok segenap hukum yang dihadapi oleh manusia secara kaku, meskipun al-Qur'an telah menjelaskan beberapa persoalan secara rinci seperti: zakat, shalat, puasa dan haji. Di dalam beberapa persoalan, al-Qur'an hanya menetapkan hukum secara global, sehingga manusia dituntut untuk melakukan interpretasi secara lebih rinci. *Kedua*, konsekuensi logis yang timbul kemudian adalah *naṣ-naṣ* hukum yang terkandung dalam al-Qur'an tidak hanya dapat dipahami secara tekstual, tetapi juga secara kontekstual. Menurut para ulama *uṣūl al-fiqh* hampir semua ayat al-Qur'an bermakna ganda yang

---

<sup>8</sup>Fleksibilitas atau pun yang disebut dengan elastisitas adalah akomodasi hukum terhadap perubahan sosial sebagai solusi dari problema yang timbul dalam kehidupan masyarakat dan mengacu pada perbaikan maupun pemenuhan kemaslahatan manusia secara umum dengan jalan Ijtihad. Muhammad Khalid Mas'ūd ..., hlm. 23-24.

<sup>9</sup>Muhammad Khalid Mas'ūd., *Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, alih bahasa Yudian W. Asmin, Cet.1, (Surabaya: Al-Ikhlās,,1995), hlm. 23-24.

<sup>10</sup>Yusuf Musa, *Tarikh al-Fiqh al-Islāmī*, (Mesir: Dār-al-Kitāb al-'Arabīy,1958), hlm.14

selanjutnya disebut dengan *dalālat manṭūq* dan *dalālah mafhūm*,<sup>11</sup> sehingga karakteristik hukum itu demikian, maka dalam satu ayat hukum dapat ditarik beberapa ketentuan hukum.

Penetapan suatu hukum sangat tergantung pada wilayah atau daerah karena sesuai dengan kearifan lokal, hal ini dimaksudkan adanya harmonisasi antara hukum Islam dengan budaya setempat. Masyarakat Indonesia adalah masyarakat yang majemuk karena sistem sosialnya terbentuk dari kebudayaan suku-suku bangsa, kebudayaan nasional dan kebudayaan lokal. Kebudayaan lokal sebagai substansi pokok kebudayaan Indonesia, juga memiliki peranan penting dalam kehidupan berbangsa dan bernegara sebagai bentuk identitas suatu komunitas masyarakat. Sebagaimana masyarakat Aceh memiliki karakter-karakter tersendiri dalam kehidupannya, yang terefleksikan dari berbagai sistem kebudayaan dan menjadi pembeda dengan masyarakat di daerah atau tempat lain terutama tentang ciri keislamannya.<sup>12</sup> Geertz menggambarkan bahwa nampak adanya pengaruh lingkungan budaya dalam ekspresi keagamaan seseorang. Para sarjana muslim telah mengkaji tentang adanya kaitan antara kondisi geografis, klimatologi dan subur tandusnya suatu daerah dengan

---

<sup>11</sup>*Dalālat manṭūq* adalah pengertian yang ditarik secara literis sedangkan *dalālah mafhūm* adalah makna yang diperoleh secara konteks (konotatif). *Dalālat Manṭūq* dibagi dua, yaitu *ibarat* dan *isyarat*. Demikian pula *dalālah mafhūm* juga dibagi dua yaitu *mafhūm muwāqaf* dan *mafhūm mukhlāfat*. Ada yang membagi cara memahami *naṣ* dengan, a) *'Ibārat naṣ*, b) *Isyarat naṣ*, c) *Dalālat naṣ*, d) *Ibtidā' naṣ* dan e) *Mafhūm Mukhālafat*.

<sup>12</sup>Veitch, R and A. Daniel, *Environmental Psychology* dan Sarwono, S. W, *Prikologi Sosial: Psikologi Kelompok dan Psikologi Terapan* menjelaskan bahwa Alam merupakan suatu unsur yang berperan dalam membentuk karakteristik kehidupan suatu masyarakat dan mengatakan bahwa dengan mengetahui *setting* tempat maka dapat diprediksi perilaku atau aktivitas yang terjadi. *Setting* lingkungan yang spesifik akan menyebabkan perbedaan pengetahuan seseorang dalam memaknai pengaruh lingkungan terhadap kehidupannya. Perbedaan makna ini akan menyebabkan perbedaan dalam berperilaku, baik perilaku sosial maupun perilaku ekonomi masyarakat sekitarnya. Keterkaitan antara perilaku dan lingkungan merupakan dua hal yang saling menentukan dan tidak dapat dipisahkan.

watak para penghuninya.<sup>13</sup> Ibnu Khaldun dalam kitab yang termasyhur yaitu *Muqadimah*, membagi bola bumi menjadi tujuh daerah klimatologis dengan pengaruhnya masing-masing dalam watak para penghuninya. Demikian juga dengan Syahristani, dalam kitabnya *Al-Milālā al-Nihāl* memaparkan teori tentang pengaruh keadaan udara suatu daerah terhadap akhlak serta tingkah laku masyarakatnya.<sup>14</sup>

Jika benar apa yang dikatakan oleh Ibnu Khaldun dan Syahristani, maka sudah semestinya diduga bahwa ada pengaruh-pengaruh tertentu dalam lingkungan hidup sekelompok manusia terhadap keagamaannya, seperti tradisi, budaya, dan agama lokal. Pembatalan dari segi universal suatu agama, apalagi agama Islam hanya membawa akibat adanya realitas keragaman penerapan prinsip-prinsip umum dan universal suatu agama, yaitu keanekaragaman berkenaan dengan tata cara (*tech micalitie*). Sebagaimana adat masyarakat pesisir kabupaten Aceh Timur menganggap keselamatan dan keberhasilan dalam melaut seperti: *hari pantang laoet*, *peusijuek* (tepung tawar), *khenduri laoet*, khenduri anak yatim, doa bersama, semua itu ditujukan untuk menjemput berkat dan keridhaan dari yang Maha Kuasa.<sup>15</sup>

Berbagai bentuk ritual dalam tradisi lokal tidak memiliki landasan hukum yang mengikat baik secara hukum agama maupun negara, namun dianggap mengikat secara adat dan kebudayaan dan merupakan bentuk dari aplikasi semboyan *Adat Bak Poe Temeruhum Hukum Bak Syiah Kuala Qanun Bak Putroe Phang, Reusam Bak Laksama*. (Hukum Agama di atur atau di koordinir oleh Syiah Kuala (ulama) Pemimpin Agama, Adat kebudayaan di atur dan koordinir oleh Putroe Phang Puteri atau Permaisuri dan para Pemangku Adat, dan Reusam di atur oleh Laksmana Para aparaturnegara).

---

<sup>13</sup>Clifford, Greertz.*Islam Observed*, (Chicago: The University of Chicago Press. 1975), hlm. 25.

<sup>14</sup>Syahristani. *Al-Milālā al-Nihāl*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), hlm. 10.

<sup>15</sup>Panglima Laoet Kabupaten Aceh Timur, 1 Agustus 2018.

Pada sisi lain, hukum adat lahir dari proses panjang sebuah peradaban kehidupan dan tidak lahir begitu saja pada setiap generasi karena melalui proses terus menerus dari generasi ke generasi sehingga menjadi sebuah peradaban dan jati diri suatu masyarakat. Berbeda dengan agama, tidak selalu dipandang lahir dengan melalui dan melewati proses panjang, tapi bersifat aturan baku dan tidak dapat berubah-ubah serta dijamin kebenarannya oleh sang Khaliq, akan tetapi hukum adat memiliki kekuatan yang mengakar pada kehidupan suatu masyarakat tertentu, baik dalam hubungan sosial, agama, maupun lingkungan.

Kekuatan adat yang dikonstruksi dengan nilai-nilai keislaman menghasilkan sebuah pemahaman yang sangat mungkin tidak sama atau berbeda dengan konstruksi pemahaman Islam pada tempat lain. Kekuatan hukum adat dalam kajian lingkungan menjadi kajian fiqh ekologi (*biat*). Sebagaimana definisi fiqh adalah pemahaman agama. Pemahaman agama dikonstruksi sesuai dengan teks, konteks dan miniatur peradaban di mana fiqh itu dilahirkan. Fiqh akan dikaji kembali melalui *uṣūl fiqh* untuk menemukan konsep kekinian terhadap fiqh ekologi. Dengan demikian maka digunakan teori *eko-uṣūl al-fiqh* untuk mengkonstruksi fiqh ekologi dalam menghubungkan antara hukum Islam dan tradisi masyarakat pesisir. *Eko-uṣūl al-fiqh* merupakan bangunan konstruksi untuk membongkar kemapanan fiqh sebagai upaya membentuk hukum Islam terkait konservasi lingkungan lebih luas mencakup budaya, adat, dan tradisi masyarakat. Hukum Islam atau fiqh terus dinamis dalam menata hukum dalam masyarakat dan melihat tradisi sebagai bagian dari epistemologi hukum Islam.

Dekonstruksi fiqh akan dikuak dengan ketentuan syariah melalui teori *maṣlahat mursalat* dan salah satu tujuannya adalah untuk melindungi kelangsungan hidup manusia. Konsep *eko-uṣūl al-fiqh* menjadi sebuah dasar dalam pembentukan fiqh ekologi khususnya pada tradisi masyarakat pesisir. Tidak hanya hal tersebut, dalam menjadikan tradisi menjadi hukum Islam, tradisi

dilihat dengan teori habitus yang menyangkut dengan kebiasaan masyarakat dalam arena dan terkait dengan modal dari perilaku dalam masyarakat. Pada akhirnya ingin diperoleh bahwa tradisi dalam masyarakat merupakan bagian dari konservasi lingkungan sebagai salah satu tujuan syariaah dalam ketentuan hukum Islam.

Hukum agama dan hukum adat di Aceh merupakan bentuk dari ciri khas Aceh itu sendiri. Namun jika dikaji lebih dalam bahwa kajian empiris terhadap ritual pelaksanaan adat kerap bersinggungan dengan ajaran Islam. Semboyan yang menyatakan; *'Adat ban Adat, Hukum ban Hukum, Hukum ngoen Adat sama Keumbeu, Watee Meupakat Adat ngoen Hukum, Nanggroe Seunang Hana Goega* (adat menurut adat, hukum menurut hukum, hukum dengan adat adalah kembaran, jika terjadi mufakat hukum dengan adat, Negeri senang tanpa huru hara). Dari ungkapan tersebut, sulit untuk diungkapkan bahwa hukum adat di Aceh adalah bukan hukum syariat, terlebih ketika hegemoni adat dilaksanakan oleh pemangku agama.

Bagi masyarakat pesisir Aceh Timur, antara hukum Islam dan hukum adat memiliki peranan yang cukup besar dalam masyarakat, yaitu sebagai pijakan utama untuk berbagai bentuk aktivitas beragama. Sebagaimana adagium hukum Islam *bahwa al-'ādaṭ Muḥakkamat*<sup>16</sup> (Adat menjadi hukum) dan *al-Islāmu shālihun li kulli al-zamān wa makān* (Islam senantiasa sesuai dengan perkembangan zaman dan tempat). Ini sering ditampilkan untuk menjelaskan tentang fleksibilitas hukum Islam. Fleksibilitas hukum Islam, dapat dimaknai dalam dua konteks: 1) bahwa hukum Islam senantiasa relevan pada setiap zaman dan setiap tempat; dan 2) bahwa dalam satu perbuatan, Islam bisa menentukan tiga atau empat hukum sekaligus, tidak jarang pula terjadi perbedaan dan perdebatan tentang bagaimana fleksibilitas itu diwujudkan, misalnya berkaitan dengan hubungan antara teks dan konteks.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Al-Zarqā, *Syarḥ al-Qawā'id Fiqhiyyat ...*, hlm. 219-222.

<sup>17</sup> Khalid Masūd, *Islamic Legal Philosophy, Islamic Research Institut, Islamabad*, 1977. Karena hukum Islam bersifat fleksibilitas yang mampu menjawab segala persoalan yang muncul sesuai dengan perkembangan zaman,

Agama Islam merupakan unsur penting dalam kehidupan masyarakat Aceh baik di wilayah perkotaan, pedalaman maupun pesisir, baik sebagai aturan, petunjuk maupun pedoman yang diyakini kebenarannya. Dalam kajian antropologi, Islam sebagai agama dapat dilihat sebagai sistem kebudayaan, sebagai pranata sosial atau sebagai seperangkat simbol yang dapat digunakan masyarakat dalam kehidupan sosialnya.

Dalam kehidupan masyarakat tradisional, pelaksanaan muatan budaya atau adat diwujudkan dalam pelaksanaan berbagai macam upacara tradisional yang menjadi arena dan sarana sosialisasi warisan. Upacara-upacara tersebut berfungsi sebagai sarana untuk mengokohkan persaudaraan dan muatan kebudayaan masyarakat setempat. Keterikatan dan keterlibatan dalam kegiatan upacara merupakan bagian integral dan berguna informatif bagi kehidupan sosial, bahkan tidak hanya berhubungan dengan unsur emosi religius, organisasi keagamaan, tetapi juga unsur-unsur universal yang lain sistem kemasyarakatan, sosial, pengetahuan, eknologi, kesenian, keagamaan, ekonomi dan ekologi sehingga mampu merangsang rasa solidaritas dan kesamaan nasib diantara sesama anggota masyarakat melalui upacara adat.

Upacara-upacara yang berhubungan dengan adat dari suatu masyarakat pada hakekatnya merupakan perwujudan kemampuan manusia untuk menyesuaikan diri secara aktif terhadap lingkungannya, dimana kebudayaan sebagai pola tingkah laku manusia diperoleh dan diwariskan melalui proses belajar dengan menggunakan lambang yang mencakup benda dan peralatan karya manusia yang terdiri dari gagasan nilai-nilai budaya hasil abstraksi pengalaman para pendukungnya yang selanjutnya mempengaruhi sikap dan tingkah laku pendukung itu sendiri.

---

sehingga munculnya kegelisahan Al-Syatibi lebih disebabkan oleh dorongan dan keinginan yang kuat untuk menciptakan sebuah perangkat teoritis yang dapat meningkatkan fleksibilitas dan adaptabilitas hukum positif sebagai jawaban terhadap tuduhan atau respon terhadap praktik yang menyimpang dari ajaran agama yang benar, hal ini ditunjukkan dalam karya monumentalnya yaitu *al-Muwāfaqat* dan *al-I'tisām*, disamping banyak karya-karya yang lain.

Kehadiran agama dan kebudayaan merupakan dua hal yang saling berinteraksi dan saling mempengaruhi, karena pada keduanya terdapat nilai dan simbol. Agama mempengaruhi kebudayaan dalam pembentukannya, sedangkan kebudayaan dapat mempengaruhi sistem nilai dan simbol agama.<sup>18</sup> Agama merupakan simbol yang melambangkan nilai ketaatan kepada Tuhan, sedangkan kebudayaan mengandung nilai supaya manusia dapat hidup di dalamnya. Agama dalam perspektif ilmu sosial merupakan sebuah sistem nilai yang memuat sejumlah konsepsi mengenai konstruksi realitas, yang berperan besar dalam struktur tata normatif dan sosial, sedangkan budaya merupakan ekspresi cipta, karya, dan karsa manusia (dalam masyarakat tertentu) yang mengandung nilai-nilai religiusitas, filosofis dan kearifan lokal (*local wisdom*).

Islam sebagai agama universal merupakan rahmat bagi semesta alam dan dalam kehadirannya di muka bumi, Islam berbaaur dengan budaya lokal suatu masyarakat (*local culture*), sehingga antara Islam dengan budaya lokal yang sesuai dengan prinsip-prinsip keislaman tidak bisa dipisahkan, melainkan keduanya merupakan satu bagian serta saling melengkapi. Prinsip agama bernilai mutlak, tidak berubah menurut perubahan waktu dan tempat. Tetapi berbeda dengan budaya, sekalipun berdasarkan agama, dapat berubah dari waktu ke waktu dan dari tempat ketempat. Kebanyakan budaya berdasarkan agama, namun tidak pernah terjadi sebaliknya, agama berdasarkan budaya, karena itu agama adalah primer, dan budaya adalah sekunder. Budaya dapat

---

<sup>18</sup>Kebudayaan yang telah ada terlebih dahulu dalam suatu masyarakat daerah tertentu sebelum tersentuh oleh agama Islam memiliki simbol-simbol dan juga praktik tersendiri. Setelah Islam masuk dan mewarnai budaya dan keyakinan pada masyarakat tersebut maka sistem nilai maupun simbol-simbol tersebut direduksi oleh agama Islam sehingga dapat diterima dalam sistem keyakinan Islam dengan tidak menghilangkan maupun menghapus sistem nilai dan simbol sebelumnya yang dianggap masih relevan dengan keyakinan agama Islam. Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Mesjid: Essai-essai Agama, Budaya dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*, (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 196.

berupa ekspresi hidup keagamaan, karena sub-kordinat terhadap agama.

Pada sisi yang lain Islam maupun kebudayaan, sama-sama memberikan wawasan dan cara pandang dalam menyikapi kehidupan agar sesuai dengan kehendak Allah dan kemanusiaannya. Biasanya terjadi interaksi antara Islam dengan kebudayaan dan agama memberikan warna (*spirit*) pada kebudayaan, sedangkan kebudayaan memberi kekayaan terhadap agama. Secara lebih luas, Islam dan budaya lokal dapat dilihat dalam perspektif sejarah, karena Islam dalam penyebarannya selalu berhadapan dengan keragaman budaya lokal setempat, sehingga strategi dakwah yang digunakannya seringkali dengan mengakomodasi budaya lokal tersebut dan kemudian memberikan *spirit* keagamaannya.

Terdapat dua hal yang perlu dipahami dari interaksi Islam dan budaya, yaitu Islam sebagai konsepsi sosial budaya yang disebut dengan *great tradition* (tradisi besar), dan Islam sebagai realitas budaya yang disebut dengan *little tradition* (tradisi kecil) atau *local tradition*.<sup>19</sup> Sebagai suatu norma, aturan, maupun segenap aktivitas masyarakat, ajaran Islam telah menjadi pola anutan. Dalam konteks inilah Islam sebagai agama sekaligus telah menjadi budaya masyarakat. Disisi lain budaya-budaya lokal yang ada dimasyarakat, tidak otomatis hilang dengan kehadiran Islam. Budaya-budaya lokal ini sebagian terus dikembangkan dengan mendapat warna-warna Islam, dengan demikian dapat dipahami bahwa Islam tidak selalu memberikan statemen bahwa tradisi atau budaya yang berkembang ditengah-tengah masyarakat Aceh itu sesat atau tidak sesuai dengan ajaran Islam, bahkan dalam penetapan hukum Islam dikenal salah satu cara melakukan ijtihad yang disebut *'urf*, yaitu penetapan hukum dengan mendasarkan pada tradisi yang berkembang dalam masyarakat. Cara ini berarti bahwa tradisi dapat dijadikan dasar penetapan hukum Islam dengan

---

<sup>19</sup>Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2002), hlm. 170.

syarat tidak bertentangan dengan ajaran Islam yang tertuang dalam al-Qur'an dan hadits Nabi Saw.

Proses interaksi Islam dengan budaya lokal menunjukkan bahwa Islam dapat terakomodasi oleh nilai-nilai lokal dan pada sisi lain Islam berusaha mengakomodasi nilai-nilai lokal. Proses inilah yang disebut dengan pribumisasi Islam, yaitu bagaimana Islam sebagai ajaran yang normatif diakomodasikan kedalam kebudayaan tanpa kehilangan identitas masing-masing. Pribumisasi Islam adalah kebutuhan bukan untuk menghindari polarisasi antara agama dan budaya.<sup>20</sup> Pada konteks selanjutnya, akan tercipta pola-pola keberagamaan (Islam) yang sesuai dengan konteks lokalnya, sehingga Islam tidak statis dan *rigid* dalam menghadapi realitas sosial masyarakat yang dinamis.

Dinamisasi Islam terjadi melalui dialektika teks-teks *naş* dengan berbagai realitas yang kompleks, baik sosiologis, antropologis, hingga ekologis. Setiap permasalahan tentu memerlukan jawaban hukum karena akan terus berlangsung dan bertambah, sedangkan teks-teks normatif sangat terbatas, namun harus dapat menyikapi masalah yang tidak terbatas dengan *naş* terbatas.<sup>21</sup>

Harmonisasi hukum Islam dengan tradisi lokal dapat dilihat dari pola-pola, yaitu konflik, adaptasi (akomodatif), asimilasi dan integrasi dan juga atas pengalaman masyarakat terkait dengan praktik keyakinannya. Sebagai contoh antara konflik dan integrasi dapat menghasilkan perpaduan antara masing-masing nilai budaya untuk mencapai suatu budaya khusus yang bercitra lokal. Hal ini dimungkinkan untuk terwujud karena dalam setiap pertemuan

---

<sup>20</sup>Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan*, (Jakarta: Desantara, 2001), hlm. 111.

<sup>21</sup>Ibn Rusyd, *Bidāyaţ al-Mujtāhid wa al-Nihāyaţ al-Muqtaşid*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), juz I, hlm. 2. Ibnu Rusyd mengatakan bahwa sumber hukum Islam, di samping al-Qur'an, ada tiga jenis, yaitu: *Lafz* atau perkataan, perbuatan, dan pengakuan Nabi Muhammad Saw. Sedangkan persoalan yang tidak dijelaskan oleh *naş*, menurut jumbuh ulama disikapi dengan *qiyās*. Metode inilah yang menjembatani antara kasus-kasus baru yang tidak dijelaskan oleh *naş* yang muncul setiap saat dan tak terbatas dengan *naş* yang terbatas.

antara dua budaya, manusia akan membentuk, memanfaatkan dan mengubah hal-hal yang paling sesuai dengan kebutuhan. Berdasarkan hal tersebut, proses akulturasi budaya melahirkan *local genius*, yaitu kemampuan menyerap sekaligus seleksi dan pengolahan aktif terhadap pengaruh kebudayaan yang datang, sehingga dapat dicapai ciptaan baru yang unik dalam wilayah bangsa yang membawa kebudayaan tersebut.

Realitas harmonisasi hukum Islam dengan budaya lokal dalam suatu komunitas akan selalu unik. Karena adanya akulturasi dengan budaya setempat (lokal) dalam pengertian bahwa religi tersebut membentuk sistem tersendiri berbeda dengan sistem dan cara yang terdapat pada masyarakat Islam lain. Kendati boleh jadi masing-masing komunitas memeluk agama yang sama, setiap daerah mempunyai sistem dan cara tersendiri serta kekhasan. Ketika Islam menjumpai varian kultur lokal, maka yang segera berlangsung ialah aneka proses simbiose yang saling memperkaya. Hal ini menggambarkan Islam selalu memiliki warna lokal ketika menghampiri sebuah komunitas.

Secara *sosio-historis* bahwa harmonisasi Islam dengan budaya lokal terjadi dalam tiga pola penyebaran dan pembentukan formasi Islam yang terjadi di Asia Tenggara, yaitu pertama, pola Pasai adalah pola dimana Islam tumbuh bersama-sama dengan perkembangan pusat kekuasaan Negara dan Islam menjadi landasan sosial politik negara, sebagaimana dijelaskan dalam hikayat raja-raja Pasai.<sup>22</sup> Pola kedua, pola Malaka yang dirumuskan berdasarkan kasus Malaka, Patani, Gowa-Tallo dan Ternate yaitu penyebaran dan penerimaan Islam melalui kekuatan magis atau yang lainnya, terjadi melalui konversi pusat kekuasaan lokal ke dalam kekuasaan Islam. Pola ketiga adalah pola Jawa, yaitu penyebaran Islam terjadi melalui penaklukan pusat kekuasaan lokal (Majapahit) oleh Islam (Demak), termasuk Kerajaan

---

<sup>22</sup> T. Ibrahim Alfian, *Pasai dan Islam, dalam Pasai Kota Pelabuhan Jalan Sutra: Kumpulan Makalah Diskusi*, (Jakarta: Depdikbud, 1997), hlm. 141.

Sriwijaya (Budha) di Sumatera Selatan.<sup>23</sup>

Bagi masyarakat Aceh, pada aspek kultural, ideologi maupun struktural, adat dan agama sejalan dengan keyakinan Islam. Hubungan adat dengan agama disebutkan *Lagee Zat Ngoen Sifeut* (seperti zat dengan sifat), artinya adat dengan agama tidak dapat dipisahkan sehingga adat istiadat yang berkembang dalam masyarakat Aceh tidak boleh bertentangan dengan agama Islam.<sup>24</sup> Masyarakat Aceh memiliki ragam budaya Islam yang masih dilestarikan. Berdasarkan uraian masalah di atas, maka kajian Harmonisasi Hukum Islam dengan Tradisi Ekologi pada Masyarakat Pesisir Kabupaten Aceh Timur merupakan masalah yang harus dibahas secara proporsional dalam penyempurnaan penerapan syariat Islam di Aceh.

## **B. Rumusan dan Batasan Masalah**

Kajian Harmonisasi Hukum Islam Dengan Tradisi Ekologis pada Masyarakat Pesisir Kabupaten Aceh Timur memiliki rumusan masalah bahwa antara hukum Islam dan tradisi lokal sering terjadi konflik dalam bentuk mengapresiasi nilai dan norma dalam masyarakat, namun peneliti menemukan keharmonisan hukum Islam dengan tradisi ekologis pada masyarakat pesisir Kabupaten Aceh Timur

Adapun dalam penelitian ini dibatasi oleh hukum Islam dan tradisi lokal pada masyarakat pesisir Aceh Timur yang telah terbentuk sebagai konstruksi fiqh ekologi melalui harmonisasi. Menjawab permasalahan mengenai tradisi masyarakat pesisir yang diharmonisasikan dengan hukum Islam akan dibuktikan keterkaitannya dengan prinsip-prinsip hukum Islam *maqāṣid al-syarīyyat* melalui prinsip *mashlahah mursalah* yang terdiri dari *dharuriyah*, *hajiyyah* dan *kamaliyyah* mencangkupi jaminan dalam melindungi agama, jiwa, keturunan, harta dan memelihara akal.

---

<sup>23</sup>Taufik Abdullah & Sharon Shiddique (ed), *Tradisi Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, (Jakarta:LP3ES,1989), hlm. 81-83.

<sup>24</sup>Ismail Badruzzaman, *Mesjid Dan Adat Meunasah Sebagai Sumber Energi Budaya Aceh*, (BandaAceh: Yayasan Pena, 2004), hlm. 68.

Dalam praktiknya, keberadaan *maṣlahat* itu juga akan melingkupi pada tiga perkara, yaitu *maṣlahat mu'tabarāt* dan *maṣlahat mulghat*, ketauhidan, amar ma'rūf, kemerdekaan, persamaan (*egalite*), dan ta'āwun (tolong-menolong).

Prinsip hukum Islam di atas selanjutnya terkandung di dalam pengharmonisasian adat dengan hukum Islam melalui konsep '*urf*' yang mencangkupi adat dan kebiasaan masyarakat. Konsep teoritik '*urf*' ini dikonstruksikan melalui ayat-ayat al-Qur'an dan hadits Nabi Muhammad Saw. Dalam hal ini, tradisi dibedah melalui teori *eko-uṣūl al-fiqh* sebagai pisau analisis dalam memperkuat tradisi agar dapat menjadi bagian dari hukum Islam.

Islam menyesuaikan peraturannya dengan fitrah akal manusia, yaitu rasional dan memudahkan serta tidak menyulitkan untuk dilaksanakan, dalam hal ini prinsip keadilan Allah Swt, menjadi salah satu prinsip utama untuk menyatukan prinsip-prinsip hukum Islam sebagai upaya dalam menjaga kemaslahatan antara alam, manusia dan ekosistemnya. Terlihat dari sabda Rasul Saw, "*Tidak boleh memudaratkan orang dan tidak boleh dimudaratkan orang*". (HR. al-Thabrani). Dengan demikian, prinsip-prinsip hukum Islam, jika ditilik dari kaidah-kaidah ushulnya dapat dijadikan hujjah untuk menkonstruksi tradisi dalam menjadikannya sebagai bagian dari hukum Islam itu sendiri.

Berdasarkan rumusan dan batasan masalah tersebut, maka yang menjadi pertanyaan utama dalam penelitian ini adalah apakah benar bahwa antara hukum Islam dengan tradisi lokal (hukum adat) komunitas masyarakat pesisir Aceh Timur sudah terkonstruksi sebagai *fiqh* ekologi melalui harmonisasi. Sebagai upaya memecahkan masalah dan menjawab pertanyaan utama tersebut, maka peneliti membuat beberapa pertanyaan rumusan sebagai berikut:

1. Bagaimana bentuk harmonisasi hukum Islam dengan tradisi ekologi nelayan masyarakat pesisir kabupaten Aceh Timur?
2. Bagaimana bentuk konstruksi *eko-uṣūl al-fiqh* terhadap tradisi ekologi masyarakat pesisir kabupaten Aceh Timur?

### **C. Maksud dan Tujuan Penelitian**

Sesuai dengan pertanyaan rumusan di atas, penelitian ini bermaksud untuk:

1. Menelaah hal-hal yang pernah dan masih bertentangan antara hukum Islam dengan hukum adat pada masyarakat pesisir kabupaten Aceh Timur
2. Memahami Harmonisasi dengan tradisi ekologi masyarakat pesisir Kabupaten Aceh Timur.
3. Mengetahui secara mendalam komitmen religiusitas kaum nelayan Aceh Timur dalam menjalankan ajaran Islam dan tradisi lokal, simbol-simbol yang digunakan, serta nilai-nilai untuk mempertahankan tradisi tersebut.

Sedangkan tujuan yang diharapkan dari penelitian ini adalah:

1. Memberikan pengetahuan tentang komitmen tradisi ekologi masyarakat pesisir Aceh Timur yang berada di antara persinggungan hukum Islam dan adat setempat.
2. Memberikan sumbangan pemikiran dalam pengembangan potensi sumber daya masyarakat pesisir, khususnya hubungan antara komitmen agama dan etos kerja.
3. Memberikan pemahaman alternatif tentang hakikat dan dinamika Islam dalam masyarakat pesisir Aceh Timur.

### **D. Manfaat Penelitian**

Kegiatan penelitian ini diharapkan dapat memberi kontribusi bangunan teoritis maupun praktis untuk dapat dijadikan rujukan ilmiah secara berkelanjutan. Adapun manfaat yang ingin dicapai dalam penelitian ini adalah :

1. Sigifikansi Teoritis
  - a. Memberikan sumbangan pemikiran di bidang ilmu fiqh khususnya di bidang ilmu fiqh ekologi yang membahas tentang tradisi lokal pada komunitas masyarakat pesisir Kabupaten Aceh Timur.

- b. Menjadi masukan ilmiah bagi para pembuat kebijakan serta untuk membuktikan bahwa fiqh berkontribusi dalam merawat dan memelihara alam (ekologi) secara mendalam dan sebagai upaya untuk mengharmonisasikan hukum Islam dengan tradisi pada masyarakat pesisir Kabupaten Aceh Timur.
2. Signifikansi Praktis
    - a. Memberikan kontribusi pengetahuan dalam bidang ilmu fiqh ekologi yang membahas tentang tradisi lokal pada komunitas nelayan Aceh Timur.
    - b. Memperluas pola pikir dan mengembangkan pengetahuan penulis sendiri dalam bidang ilmu fiqh ekologi yang membahas tentang tradisi lokal pada komunitas nelayan Aceh Timur.

## **E. Kajian Perpustakaan**

Penelitian tentang ekologi telah dikaji dari berbagai perspektif seperti ekologi berbasis syariah, ekologi pesisir, ekologi lingkungan hidup serta ekologi yang dikembangkan berdasarkan budaya masyarakat tertentu. Berbagai analisa dan bangunan teori dicoba untuk membuat hubungan satu sama lain. Teori-teori tersebut dikembangkan sesuai dengan lokasi dan keadaan dimana penelitian itu dilakukan. Pada tujuan akhir yang hendak dicapai yaitu menjaga dan merawat ekosistem untuk kelangsungan hidup manusia. Berangkat dari hal ini, akan dicoba untuk melihat beberapa karya akademis sebelumnya sebagai upaya menentukan perbedaan maupun acuan untuk membuat teori hukum Islam dalam bingkai adat dan tradisi guna memperkuat teori maupun argumentasi terhadap penelitian ini.

Ridwan Tahopi, dalam bukunya *Konservasi Pesisir dalam Perspektif Studi Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), telah membahas tentang konservasi lingkungan terhadap perlindungan dan pelestarian hutan bakau (*mangrove*) dan terumbu karang di pesisir kabupaten Boalemo, Gorontalo, Sulawesi Utara. Tahopi

menggunakan pendekatan ayat-ayat al-Qur'an dan hadist sebagai studi Islam untuk mendukung teori ekologi dalam memelihara serta melestarikan hutan bakau pesisir untuk kelangsungan ekosistem laut. Tahopi hanya menggunakan sedikit konstruksi pendekatan fiqh teoritis untuk mendukung penelitiannya. Demikian juga buku Wardani, *Islam Ramah Lingkungan: Dari Eko-Theologi Al-Qur'an hingga Fiqh al-Bī'at*, (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2015), mengemukakan sebuah pelestarian ekosistem hutan dan khususnya sungai yang ada di kota Banjarmasin. Banjar terkenal dengan banyaknya sungai dan perairan, oleh sebab itu Wardani, melalui teori eko-teologinya hendak menkonstruksi kembali konsep Islam dalam menelaah lingkungan. Dalam teori eko-teologi yang hendak dikemukakan oleh Wardani menggunakan pendekatan tafsir tematik al-Qur'an. Konsep al-Qur'an dalam eko-teologi sekurang-kurangnya diungkapkan dalam tiga hal, *pertama*; pandangan dunia teologis al-Qur'an tentang eksistensi alam semesta, ajaran-ajaran teologi al-Qur'an dalam merawat alam, dan *kufur* ekologis.

Sebagai sebuah kumpulan tulisan, Arif Satria, *Ekologi Politik Nelayan*, (Yogyakarta: LKIS, 2010), menghimpun berbagai tulisan mengenai fenomena perubahan lingkungan kelautan dan perikanan dari perspektif ekologi politik mulai tahun 2001 hingga 2006. Ekologi politik membahas berbagai sudut teori mengenai kekuasaan dalam mendiskriminasi nelayan dan permasalahan sosio-ekonomi yang berpengaruh terhadap bisnis pasir laut. Unsur politik digambarkan sangat kental untuk mengeksploitasi laut tanpa memperhatikan kelangsungan hidup ekosistem dan kesejahteraan para nelayan.

Tidak hanya sampai di situ, Arif Satria dalam *Pengantar Sosiologi Masyarakat Pesisir*, (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2014), mengemukakan pemahaman mendalam untuk melihat struktur sosial nelayan yang sangat kental dengan karakteristik sosiologis masyarakat. Dalam masyarakat pesisir tidak hanya terdapat nelayan saja melainkan memiliki struktur secara hirarkis dimana ada pemodal, pemilik kapal, pembudidaya ikan,

pengelola ikan, pedagang dan seterusnya. Keberagaman tersebut membentuk struktur sosial masyarakat pesisir yang dicirikan dengan pola patron-klien. Arif Satria melakukan konstruksi sosiologis dengan teori patron-klien dihubungkan dengan teori konflik dan *command and control* serta pendekatan sosiologis lainnya.

Dalam hal konservasi hutan, Ismail Isa, dkk, *Fiqih Konservasi Alam Aceh: Kajian Hutan dan Lingkungan*, (Banda Aceh: Fauna & Flora International Program Aceh, mencoba mengangkat fiqh sebagai hukum Islam untuk dapat dijadikan sebuah hukum dalam menjaga dan melestarikan hutan Aceh. Ijtihad ilmiah ini menggunakan pendekatan tafsir al-Qur'an dan hadits dalam mendukung epistemologi fiqh untuk membentuk hukum syariah guna menjaga dan melestarikan hutan Aceh. Fiqh konservasi alam adalah untuk memelihara hukum syarak dalam upaya untuk menjaga, memelihara, memperbaiki keasrian tatanan alam dan lingkungan hidup untuk terwujudnya kemaslahatan manusia, berdasarkan penggalian sumber-sumber al-Qur'an dan al-Sunnah secara terperinci.

Fachruddin M. Mangunjaya dalam *Konservasi Alam dalam Islam*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005), menggunakan teori Tauhid, konsep Khalifah manusia sebagai amanah, metode *Istislāt* untuk kemaslahatan umat, *hima'* sebagai kawan yang dilindungi, untuk membangun lingkungan yang Islami. Fachruddin juga mencoba memasukkan konsep fiqh lingkungan, namun tidak begitu gamblang dalam pemaparan. Fachruddin fokus bagaimana konstruksi aspek-aspek di atas untuk menjaga dan memelihara lingkungan dalam bingkai syariat Islam.

La Sara, *Pengelolaan Wilayah Pesisir; Gagasan Memelihara Aset Wilayah Pesisir dan Solusi Pembangunan Bangsa*, (Bandung: Alfabeta, 2014), membangun gagasan dalam menjaga dan melestarikan pesisir pantai, hutan bakau, dan pencemaran pantai melalui aksi-aksi preventif untuk kelangsungan hidup nelayan. Pesisir dan kelangsungan ekosistem pantai

merupakan aset daerah wilayah Timur Indonesia yang selama ini perlu diperhatikan oleh berbagai pihak. Akan tetapi yang terjadi adalah tidak adanya perhatian pemerintah dalam melestarikan alam kelautan dan juga kesejahteraan nelayan. Hal itu menyebabkan kerusakan ekosistem laut, tanah, pasir, hutan, dan rawa. Tidak begitu jelas teori yang dipakai untuk membangun pengelolaan pesisir ini, namun gagasannya mencoba menyentuh berbagai aspek dalam menjaga lingkungan pesisir. Sebagai kajian khusus ekologi lingkungan, Otto Soemarwoto, *Ekologi Lingkungan Hidup dan Pembangunan*, (Jakarta: Djambatan, 1983), telah memulai melihat krisis ekologi dari berbagai sudut realitas yang terjadi dalam masyarakat dunia. Otto hendak memberi gambaran bahwa krisis lingkungan akan menghambat perkembangan pembangunan dari berbagai sisi dan sektor baik perikanan, pertanian, perkebunan sampai pada pencemaran udara. Oleh sebab itu Otto fokus untuk memperhatikan lingkungan secara global untuk kemaslahatan manusia dan pembangunan.

Konsepsi lingkungan yang dikembangkan dari fiqh telah dikembangkan oleh beberapa pemikir Islam kontemporer. Ali Yafie, *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup*, membangun rekonstruksi fiqh untuk melestarikan dan merawat lingkungan. Dalam teori fiqhnya, Yafie menggunakan pendekatan kemaslahatan keumatan yang bertitik tolak pada tujuan syariah yaitu konsep *maqāṣid al-syar'iyyat* dalam rangka merintis konsep fiqh lingkungan. Kajian fiqh lingkungan hidup Ali Yafie mencoba mengambil konsep *maqāṣid* dalam *al-darūriyyat* untuk menjaga keselamatan jiwa, agama, harta, akal, dan keturunan. Jika lingkungan hidup rusak maka bahayanya akan mempengaruhi semua komponen dasar kehidupan tersebut. Merintis fiqh lingkungan adalah upaya untuk membangun konsep fiqh sebagai upaya pemahaman dan pemaknaan kehidupan dari misi dasar Islam untuk kemaslahatan manusia. Yafie, melalui konsepsinya juga ingin menyelamatkan alam lewat pemeliharaan dan pelestarian air, tanah, udara dan hutan dari konsep fiqh dengan memakai analisa *maṣlaḥat al-mursalat*.

Buku Ali Yafie ini merupakan salah satu rujukan utama untuk menelaah dan menganalisa disertasi ini dalam hal melihat dan merekonstruksi tradisi masyarakat nelayan atau masyarakat pesisir.

Teori tentang fiqh lingkungan serupa juga dibahas oleh Mudhofir Abdullah, *Al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan: Argumen Konservasi Lingkungan Sebagai Tujuan Tertinggi Syariah*, berupaya merespon isu-isu lingkungan hidup dan sumber daya alam melalui kajian-kajian tujuan syariah. Sama seperti Yafie, Mudhofir, menggunakan pendekatan konsep *al-maqāsid al-syarī'at* untuk menjaga dan merawat lingkungan. Dalam kajiannya, Mudhofir merekonstruksi *fiqh al-biah* dengan menggunakan analisa teks-teks dalam al-Qur'an sebagai sumber pengetahuan dan ilmu untuk menguatkan argumentasinya tentang pemeliharaan lingkungan. Melalui teks-teks tersebut, ayat-ayat ekologi dipahami sebagai konteks dengan merekonstruksi fiqh melalui *uṣūl fiqh*.

Mudhofir menganggap bahwa tanpa merekonstruksi fiqh melalui *al-maqāsid al-syarī'at* maka lingkungan tidak dapat terjamin untuk pelestariannya. Konservasi lingkungan yang menjadi prioritas utama tujuan syariah merupakan salah satu tujuan kemaslahatan manusia untuk melindungi *uṣūl al-khamsat*. Mudhofir banyak mengutip pandangan-pandangan Ibnu Taimiyah, Fazlur Rahman, Sayyid Qutub, Yusuf Qardhawi, Mustafa Abu-Sway, Seyyed Hossein Nasr dan pemikir-pemikir Barat terkait lingkungan, D.b. MacDonald, Garrett Hardin, Harold Coward, Sachiko Murata. Buku Mudhofir ini juga menjadi salah satu referensi utama penelitian disertasi ini dalam memperkuat teori *eko-uṣūl al-fiqh*.

Disertasi yang ditulis oleh Fuad Rahman dengan judul "*Konstruksi Syarak dan Adat: Mengungkap Kuasa Simbolik Kelembagaan Adat Melayu Jambi*", membedah kebiasaan masyarakat Jambi dalam adat istiadat serta kuasa kelembagaan untuk dapat diharmonisasikan dengan hukum Islam. Rahman menggunakan teori resepsi (*receptio in Complexu*), *maṣlahat* dalam Yurisprudensi Islam, serta teori Habitus menjadi pisau

analisa dalam membedah syarak dan adat istiadat masyarakat Jambi Melayu. Ketiga teori ini digunakan untuk memformulasikan pendekatan Sosiologi Hukum Islam, suatu pendekatan pencerminan proses integrasi syarak dan adat, praktik dualisme hukum, dan eksistensi kelembagaan adat sebagai produsen hukum. Fuad tidak terlalu mencari akar unsur fiqh dalam mengitrasikan syarak dan adat, melainkan memakai pendekatan sosiologis dan juga *maṣlahat* untuk mengharmonisasikan antara praktik adat, pemangku adat, dan juga ketentuan Islam. Teori habitus dan resepsi akan digunakan juga sebagai pisau analisis dalam menelaah integrasi adat dan hukum Islam di kawasan pesisir Aceh Timur.

Nur Syam, *Islam Pesisir*, menulis karya ilmiah terkait dengan bagaiman kontestasi Islam di wilayah pesisir sebagai sebuah konstruksi sosial atas realitas sosial upacara melalui varian-varian budaya (*cultural sphere*) yang terjadi dalam masyarakat pesisir. Agama dan keyakinan lokal dihubungkan dengan realitas praktik upacara dan adat istiadat pesisir untuk menemukan gambaran secara mendalam tentang konstruksi sosial masyarakat pesisir dalam upacara, tradisi lokal, kebiasaan lokal, dalam bingkai hidup sehari-hari.

Tradisi Islam lokal diamati secara mendalam untuk mendapatkan konvigurasi varian-varian sosio-religiositas sebagai basis konstruksi sosial di masyarakat Tuban, Jawa timur. Teori yang digunakan oleh Nur Syam adalah teori sosiologis, Antropologis, etnografi, dan pendekatan sosio-religi. Tidak hanya itu, Nur Syam dalam menganalisa datanya menggunakan teori Geertz (abangan dan santri), Beatty dan Mulder (Islam Sinkretik), Woodward dan Weber (*the disenchantment of the world*). Tidak terlihat pendekatan keislaman yang begitu mendalam selain hanya serpihan dan dikemas dalam bentuk-bentuk analisa lapangan.

Karya ilmiah Adri Febrianto, *Antropologi Ekologi Suatu Pengantar*, dan D. Dwidjoseputro, *Ekologi Manusia Dengan Lingkungannya*, dua buku tersebut membahas tentang teori antropologi sebagai bagian dari subjek utama untuk merawat dan

melindungi ekologi dari kerusakan. Andri menggunakan pendekatan antropologis sebagai antroposentrisme guna menggali konsep-konsep, teori-teori dan metodologi yang dapat dipakai untuk menggali dan menjelaskan nilai-nilai budaya yang relevan dan memberikan kontribusi terhadap pelestarian atau konservasi lingkungan. Dengan menganalisa manusia, kebudayaan, dan lingkungan, Seputro mencoba pula untuk melihat bagaimana manusia berperan aktif secara antropologis untuk merawat konservasi lingkungan. Kedua buku ini terlihat bahwa hanya manusialah yang mampu merawat dan menjaga lingkungan untuk kelangsungan hidupnya.

Ahwan Fanani dalam jurnal *Ijtihad Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, IAIN Salatiga berjudul *Akar, Posisi dan Aplikasi Adat dalam Hukum Islam*, mencoba menguak tempat adat dalam hukum Islam dari era Nabi hingga era kontemporer, khususnya mengenai teori hukum Islam. Fanani berkesimpulan bahwa adat memainkan peran penting dalam membentuk hukum Islam dan merupakan bagian penting dalam hukum Islam. Fanani juga mencoba mengungkapkan kembali fiqh melalui *uṣūl fiqh* untuk menentukan akar dan posisi adat dalam hukum Islam kontemporer.<sup>25</sup>

Dede Rodin dalam jurnal *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam*, berjudul *Al-Qur'an dan Konservasi Lingkung: Telaah Ayat-Ayat Ekologis*, menguak tentang bagaimana perlindungan dan pelestarian lingkungan dikonstruksi melalui studi tentang ayat-ayat ekologis di dalam al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan tematik dan semantik. Di tengah ancaman besar krisis lingkungan manusia harus disadarkan kembali untuk melindungi ekologi sebagai amanah Allah Swt, melalui teks-teks al-Qur'an.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup>Ahwan Fanani, "Akar, posisi, dan aplikasi adat dalam hukum," *Ijtihad Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan* 14, no. 2 (3 Februari 2015): 231–50, <https://doi.org/10.18326/ijtihad.v14i2>. hlm. 231-250.

<sup>26</sup>Dede Rodin, "Alquran dan Konservasi Lingkungan: Telaah Ayat-Ayat Ekologis," *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 17, no. 2 (21 November 2017): 391–410, <https://doi.org/10.21154/altahrir.v17i2.h.1035>.

Sebagai salah satu agama rahmat bagi seluruh alam, Islam mengajarkan untuk bersikap damai dan ramah terhadap lingkungan dan jagat raya ini, baik secara antropologis, sosiologis, maupun ekologis. Agung Setiawan dalam jurnal *Esensia: Jurnal Ilmu-ilmu Ushuluddin* berjudul, *Budaya Lokal dalam Perspektif Agama; Legitimasi Hukum Adat ('urf) dalam Islam*, membedah bagaimana hukum adat dapat diharmonisasikan dengan Hukum Islam apabila tidak bertentangan dengan ketentuan hukum tersebut. Agung hendak memasukkan teori '*urf* sebagai ketentuan adat yang dapat dimasukkan menjadi hukum Islam. Sejauh kebudayaan dapat dipelihara dan dilestarikan bahkan dapat dijadikan sebagai patokan hukum, maka tidak ada ancaman yang mendasari tradisi maupun budaya untuk dapat ditetapkan sebagai hukum dalam Islam.<sup>27</sup>

Ach. Maimun, *Memperkuat 'urf dalam Pengembangan Hukum Islam*, dalam jurnal *Hukum & Pranata Sosial*, menjelaskan pentingnya '*urf* dalam rangka pengembangan hukum Islam secara berkelanjutan. Hukum Islam harus dikembangkan untuk dapat disesuaikan dengan perkembangan zaman dalam melihat tradisi dan perubahan dalam masyarakat. Tujuan tersebut dapat dilakukan dalam beberapa langkah yaitu, dengan '*urf* dapat didekonstruksi *naş* sebagai landasan utama hukum Islam, menegaskan kembali posisi *fiqh* sebagai hasil *ijtihad* manusia secara historis dan kultural, serta melakukan negosiasi antara doktrin Islam dengan tradisi untuk menciptakan ketetapan Islam kekinian terhadap praktik tradisi dan nilai-nilai adat istiadat.<sup>28</sup>

Sebagai sebuah amanah syariah, ekologi merupakan salah satu ruh utama untuk kelangsungan hidup manusia untuk beribadah kepada Allah Swt. Dalam hal tersebut, Maghfur Ahmad, *Ekologi Berbasis Syariah: Analisis Wacana Kritis Pemikiran Mudhofir*

---

<sup>27</sup>Agung Setiawan, "*Budaya Lokal Dalam Perspektif Agama: Legitimasi Hukum Adat ('urf) Dalam Islam*," *Esensia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 13, no. 2 (22 Juli 2012): 203–21, <https://doi.org/10.14421/esensia.v13i2.hlm.738>.

<sup>28</sup>Ach Maimun, "*Memperkuat 'urf dalam Pengembangan Hukum Islam*," *Al-Ihkam: Jurnal Hukum & Pranata Sosial* 12, no. 1 (6 Agustus 2017): 22–41, <https://doi.org/10.19105/al-ihkam.v12i1.hlm.1188>.

*Abdullah*, dalam jurnal *Hukum Islam STAIN Pekalongan*, mencoba membedah pemikiran Mudhofir dalam wacana konservasi lingkungan yang berhubungan dengan konsep-konsep syariah sebagai tujuan aplikatif hukum Islam. Dengan menggunakan pendekatan *al-maqāṣid al-syarī'at* dalam lima prinsip utama syariah yaitu menjaga agama, jiwa, kehormatan, harta, dan keturunan, sehingga perlu dimasukkan lingkungan (*al-bī'at*) sebagai salah satu tujuan tertinggi syariah. Kajian ini mencoba memaparkan bahwa lingkungan menjadi perhatian utama, jika tidak lima prinsip utama tersebut akan terancam eksistensinya. Analisa yang digunakan yaitu menelaah ayat-ayat ekologis dalam al-Qur'an maupun hadits dan dihubungkan dengan mengkonstruksi kembali fiqh untuk menata dan melindungi *al-bī'at*. Tanpa merekonstruksi kembali konsep *al-maqāṣid al-syarī'at* dengan menggunakan *eko-uṣūl al-fiqh* maka tidak ada jaminan bahwa lingkungan dimasukkan dalam hukum Islam.<sup>29</sup>

Soerjono Soekanto, *Hubungan Hukum Adat Dengan Hukum Islam*, dalam jurnal *Hukum dan Pembangunan*, mencari celah bagaimana antara hukum adat dan hukum Islam ditelaah dengan menggunakan pendekatan-pendekatan sosiologi hukum. Soekanto menganggap bahwa antara hukum Islam dan hukum adat memiliki kesejajaran dalam aspek kemasyarakatan. Hukum adat harus dapat direkonsialisasikan dengan hukum Islam berdasarkan (*social-engineering*) dan (*social-control*). Dengan demikian, hukum adat maupun hukum Islam sebenarnya terlahir dari kebiasaan-kebiasaan dalam masyarakat yang kemudian menjadi bagian dari ketetapan dalam hukum religius.<sup>30</sup>

Abdul Manan, *The Ritual Of Khenduri Laot In Lowland Aceh: An Ethnographic Study In South, South West And West Aceh*,

---

<sup>29</sup>Maghfur Ahmad, "Ekologi Berbasis Syariah: Analisis Wacana Kritis Pemikiran Mudhofir Abdullah," *Jurnal Hukum Islam* 13, No. 1 (7 Desember 2015): 57, <https://doi.org/10.28918/Jhi.V13i1.hlm.496>.

<sup>30</sup>Soerjono Soekanto, "Hubungan Hukum Adat dengan Hukum Islam," *Jurnal Hukum & Pembangunan* 17, no. 2 (19 Juni 2017): 152–62, <https://doi.org/10.21143/jhp.vol17.no2.hlm.1300>.

dalam jurnal *Miqot: jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*, mendeskripsikan serta menganalisa secara kritis tentang *khenduri laoet* di daratan rendah Aceh. Abdul Manan mencoba mengungkapkan berbagai tradisi di pesisir sebagai bentuk dari ritual yang tidak bisa dipisahkan dari praktik bernelayan. Nelayan membuat sesajian sebagai (pertukaran *cosmos*) dengan diiringi oleh bacaan al-Qur'an dan juga doa-doa tolak bala sebagai penghormatan terhadap alam.

Hidangan-hidangan berupa makanan, sesajian, dan alat kelengkapan persembahan lainnya dibuat untuk *the prossessor of the fish*, dan juga dimaksudkan kepada *the sea water spirit* guna menjaga dan melestarikan kolam ikan, pantai laut, permukaan laut, gelombang dan laut dalam. Ritual *khenduri* ini dianggap sebagai pertukaran kosmos sebagai proteksi kemurkaan laut terhadap manusia, dan dianggap sebagai bujukan untuk ikan agar lebih dekat dengan manusia.<sup>31</sup>

Terkait dengan beberapa kajian pustaka di atas, disertasi ini merupakan kajian ekologi dengan lingkup yang berbeda. Disertasi ini akan mencoba menemukan pola dan teori baru untuk melihat ekologi masyarakat melalui tradisi dan kebudayaannya. Tradisi yang akan ditelaah melalui konsep ekologi adalah tradisi nelayan pesisir Aceh Timur. Dengan demikian ekologi tidak hanya alam ruang lingkup konservasi tanah, air, udara, tumbuhan, dan tanaman.

Lebih jauh akan dikembangkan sebuah ekologi lingkungan berbasis tradisi melalui konstruksi hukum Islam dengan pendekatan fiqh dan syariat Islam. Teori yang dihasilkan berupaya mengharmonisasikan antara tradisi dan hukum Islam melalui rekonstruksi fiqh sehingga dapat disebut bahwa tradisi merupakan bagian dari hukum Islam, bahkan lebih tegas bahwa tradisi merupakan hukum Islam itu sendiri. Argumentasi ini akan dibuktikan pada bagian-bagian bab pada disertasi ini.

---

<sup>31</sup>Abdul Manan, "The Ritual Of Khenduri Laôt In Low land Aceh: An Ethnographic Study in South, South West and West Aceh," *MIQOT: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman* 40, no. 2 (28 Oktober 2016): 468–83, <https://doi.org/10.30821/miqot.v40i2.300>.

## **F. Kerangka Teori**

Pelaksanaan hukum adat cenderung diakomodir untuk menjawab kebutuhan tatanan kehidupan masyarakat pribumi. Pada faktanya masyarakat pribumi yang mempraktikkan beragam hukum, di Indonesia sendiri masyarakat tempo dulu menuntut pemerintahan Hindia Belanda untuk memberlakukan hukum yang sama bagi semua masyarakat pribumi. Hal inilah yang mendorong beberapa ahli untuk mencari formulasi hukum yang tepat bagi masyarakat pribumi. Dari sini tumbuh diskursus mengenai hukum Adat dan Islam, baik diskusi verbal maupun bentuk tulisan. Diskusi para ahli dipercaya berporos pada pertanyaan mengenai apakah hukum adat atau hukum Islam harus diberlakukan bagi masyarakat pribumi secara bersamaan. Maka muncul berbagai pendapat para ahli hukum, baik ahli hukum Belanda maupun Indonesia, diantara mereka ada yang memotret dengan kaca mata konflik (hukum Adat dan hukum Islam terus bertarung), dan tidak sedikit juga yang memandang dengan lensa fungsional (hukum Adat dan hukum Islam saling bergantung):

### **1. Hukum Adat Versus Hukum Islam (Pendekatan Konflik)**

Kebersamaan hukum adat dengan hukum Islam pada masyarakat Nusantara menghasilkan banyak perdebatan akademis di tanah air. Bahkan membuka diskusi-diskusi yang berkelanjutan bagi generasi-generasi. Ratno mengatakan bahwa kajian mengenai hukum adat dimulai sejak pemerintahan VOC (1602-1800) yang diawali oleh Marooned (1754-1836), Reffles (1781-1826), Crawford (1783-1868), dan Muntinghe (1773-1827) Seiring dengan semakin derasnya isu-isu modernisasi hukum, pemerintah Hindia Belanda mendorong munculnya berbagai diskusi dan spekulasi para ahli hukum mengenai “hukum apa yang tepat untuk diberlakukan bagi masyarakat pribumi”, diskusi para ahli ini dipercaya berkisar pada dominasi antara hukum Adat dan hukum Islam.

Diskusi pertama diawali dengan teori *Receptie in Complexu* yang diperkenalkan oleh Lodewijk Willem Christian Van den Berg

(1845-1927), Ia seorang ahli hukum Islam yang pernah tinggal di Indonesia pada tahun 1870-1887. Teori ini menyatakan bahwa bagi orang Islam berlaku sepenuhnya hukum Islam, walaupun dalam pelaksanaannya terdapat penyimpangan-penyimpangan. Ungkapan Van den Berg ini didasari oleh pernyataan yang mengatakan hukum Islam telah berlaku pada masyarakat asli Indonesia sejak 1883 yang diperkuat dengan adanya *Regeering Reglement*, dan *Compendium freijer* tahun 1706 tentang hukum perkawinan dan kewarisan Islam.<sup>32</sup>

Teori *Receptie in Complexu* menghendaki bahwa bagi masyarakat pribumi yang beragama Islam diberlakukan hukum Islam. Teori ini ditawarkan oleh Van den Berg berdasarkan pengamatan personaliti (individu) terhadap masyarakat di beberapa kerajaan Islam Nusantara, dari hasil pengamatannya menunjukkan bahwa seluruh hukum Islam sudah diterima secara menyeluruh oleh umat Islam. Teori ini mengatakan bahwa hukum Islam berlaku seutuhnya bagi umat Islam, karena hukum adat sudah menyesuaikan diri dengan hukum Islam. Teori ini menghendaki bahwa bagi setiap orang Islam berlaku sepenuhnya hukum Islam, walaupun dalam pelaksanaannya terdapat penyimpangan-penyimpangan, hal ini dikarenakan hukum Islam telah berlaku pada masyarakat asli Indonesia.

Pendapat dari Van den Berg di atas mengenai dominasi hukum Islam dari pada hukum adat, mendapat keritikan dari seorang sarjana asal Belanda yang bernama C. Snouck Hurgronje (1857-1936). Ketika Hurgronje menetap dan mengamati perilaku masyarakat Nusantara, ternyata bukan hukum Islam yang lebih dominan, namun hukum adatlah yang lebih dominan dari hukum Islam. Hurgronje berkesimpulan bahwa hukum Islam bisa

---

<sup>32</sup>Habiburrahman, *Rekonstruksi Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2011), hlm. 95. A. Rosyadi dan Rais Ahmad, *Formalisasi Syari'at Islam dalam perspektif Tata Hukum Indonesia*, (Jakarta: Logos 2015), hlm. 73-74.

diberlakukan jika sudah diterima oleh hukum adat, pendapat ini kemudian dijadikan sebagai *teori Receptie*.<sup>33</sup>

*Teori Receptie* yang diperkenalkan oleh Christian Snouck Hurgronje (1857-1936),<sup>34</sup> kemudian dikembangkan oleh C. Van Vollenhoven dan Ter Haar di atas, bertujuan untuk mengkritisi atas teori *Receptie in Complexu-nya Van den Berg*. Snouck Hurgronje sendiri dikenal sebagai penasihat pemerintah Hindia Belanda tentang urusan agama Islam dan anak negeri pada tahun 1898. Ia pernah belajar ke Makkah sehingga berganti namanya menjadi Abdul Ghaffur (1884-1885). Keahliannya dalam hukum Islam dan hukum adat terefleksi dalam karyanya *De Atjehers* dan *De Gojoand*. Inti dari teori Snouck ini bahwa bagi masyarakat pribumi pada dasarnya berlaku hukum adat, dan hukum Islam akan berlaku apabila norma-norma hukum Islam telah diterima atau diserap oleh masyarakat hukum adat.

Setelah kemerdekaan Indonesia, *teori Receptie-nya* Snouck ini ditelaah kembali kebenarannya oleh Hazairin. Hazairin menyimpulkan bahwa tidak benar hukum Islam itu bergantung kepada hukum Adat, karena hukum Islam itu adalah mandiri. Sehubungan dengan ini, Hazairin memperkenalkan teori *Receptie Exit*, teori ini bertujuan untuk membantah *teori Receptie* Snouck. Menurut Hazairin, hukum Islam adalah hukum yang mandiri dan lepas dari pengaruh hukum lainnya. Berdasarkan pandangannya, Hazairin memiliki kesamaan pandangan dengan Vandenberg yang menginginkan hukum Islam diberlakukan sepenuhnya bagi masyarakat Islam (pribumi). Beberapa tahun kemudian, teori Hazairin ini dikembangkan oleh muridnya yang bernama Sayuti Thalib, dan menghasilkan *teori Receptie a Contrario*. Teori ini mengklaim bahwa *teori Receptie* yang diperkenalkan oleh Snouck

---

<sup>33</sup>Habiburrahman, *Rekonstruksi*,...hlm.76-86.

<sup>34</sup>Untuk lebih jelas mengenai latar belakang kehidupan Snouck Hurgronje serta politiknya di Indonesia, khususnya di Aceh, bisa dibaca dalam karya G. Drewes, *Snouck Hurgronje and The Study of Islam*, dalam *Bijdragen tot de Taal*, Vol. 113 (1957), No. 1, Leiden. 1-15. Bisa juga dibaca tulisan Yunani Hasan, *Politik Christian Snouck Hurgronje terhadap Perjuangan Rakyat Aceh*, dalam *Jurnal Pendidikan dan Kajian Sejarah*, Vol. 3 No. 4 Agustus (2013)

merupakan atau sebagai teori iblis. Inti dari teori Sayuti adalah bagi orang Islam berlaku hukum Islam, hukum Islam berlaku sesuai dengan cita hukum, cita moral dan batin umat Islam; dan hukum Adat berlaku jika sesuai dengan hukum Islam.

## **2. Harmonisasi Hukum Adat dan Hukum Islam (Pendekatan Fungsional)**

Pada dasarnya teori fungsional budaya muncul dari metode penelitian yang menitik beratkan (fokus) kajiannya terhadap proses-proses kebudayaan, dimana sifat ketergantungan antara satu unsur dengan unsur yang lain saling mempengaruhi dalam suatu budaya.<sup>35</sup> Malinowki dalam kajiannya terhadap proses kebudayaan dalam masyarakat Trobriand, mengungkapkan bahwa masyarakat Trobriand melakukan aktifitas ritual tertentu, dimana secara fungsional adalah untuk mengurangi kecemasan mereka terhadap hal-hal yang tidak dipahami dalam menjalani kehidupannya.<sup>36</sup> Analisis fungsional membangun asumsi yang bertumpu pada analogi organisme, dalam arti bahwa memahami sistem budaya sebagai organisme dimana bagian-bagiannya tidak saja sebatas saling berhubungan antara satu sama lain, namun saling memelihara, menjaga stabilitas, dan melestarikan kehidupan unsur-unsur atau organisme yang ada dalam kebudayaan itu. Dalam melestarikan stabilitas sistemnya, kebudayaan harus memiliki syarat-syarat fungsional yang berfungsi untuk menjaga eksistensinya, atau dalam bahasa Malinowski adalah kebutuhan biologis individual.<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup>Penganut paham Fungsionalis berpandangan bahwa mereka telah menciptakan suatu teori yang menjelaskan tentang diskursus mengenai “mengapa unsur-unsur itu berhubungan secara tertentu, dan mengapa terjadi pola budaya tertentu atau setidaknya mengapa pola itu bertahan”. Lebih jelas baca, David Kaplan dan Albert A. Manners, *The Theory of Cultur: Teori Budaya*, terj. Landung Simatupang, cet. Ke-4, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), hlm. 77.

<sup>36</sup> A. Manners, *The Theory of Cultur...*, hlm. 91-92.

<sup>37</sup> A. Manners, *The Theory of Cultur...*, hlm.77-78.

Pada konteks kajian Adat dan Islam, salah satu tulisan yang menggunakan teori fungsional ini dalam melihat dialektika antara Islam dan budaya lokal adalah Noel James Coulson. Dalam tulisannya berjudul *Muslim Custom and Case Law*, Coulson berpendapat bahwa Islam dan budaya lokal berkolaborasi dalam memutuskan kasus hukum di beberapa kawasan yang mayoritas penduduknya adalah Muslim. Kolaborasi ini dicontohkan oleh Coulson seperti beberapa masyarakat yang mayoritas anggotanya beragama Islam, di antaranya adalah Masyarakat Muslim Marocco, India, Tunisia, masyarakat Kabylie di Algeria, masyarakat Youruba di Nigeria, Yaman, dan masyarakat Jawa.<sup>38</sup>

Di Indonesia, ada beberapa pakar hukum Islam dan hukum Adat mengkaji ulang mengenai hubungan antara Hukum Adat dan Islam. Namun, kajian tersebut lebih cenderung melihat kedua budaya hukum itu dari sisi kompromitas atau harmonitas antara ketiga (hukum Negara, Agama dan Adat) sistem hukum itu. Misalnya, Taufik Abdullah melihat bahwa masyarakat Minangkabau mempraktikkan hukum Adat dan hukum Islam secara bersamaan sehingga lebih membahasakannya sebagai intraksionis antara hukum Adat dan hukum Islam atau dua menara hukum (mimbar hukum).<sup>39</sup>

Ratno Lukito melihat secara umum bahwa masyarakat Muslim Indonesia mempraktikkan ketiga hukum itu secara bergumulan, sehingga dalam pembuatan hukum, Negara harus mampu mengkanter hukum adat dan hukum Islam.<sup>40</sup> Beberapa tahun setelah kemerdekaan Indonesia, Hasby melalui konsep Fiqih Indonesia-nya telah berusaha untuk melibatkan hukum Adat sebagai bagian dalam mengambil *istinbāt* dalam hukum Islam yang

---

<sup>38</sup>Die Welt des Islam, New Series, Vol. 6, Issue ½ (1959), hlm.13-24.

<sup>39</sup>Taufik Abdullah, *Adat and Islam Examination of Conflict in Minangkabau*, dalam *Southeast Asia Program Publications at Cornell University*, Vol: No.2 Oct., 1966, hlm. 1-12.

<sup>40</sup>Ratno Lukito, *Pergumulan Hukum Islam dan Adat di Indonesia* (Yogyakarta: Manyar Media,2003). Baca juga, Ratno Lukito, *Islamic Law And Adat Encounter "The Experience of Indonesia*, (Jakarta: Logos, 2001), hlm. 120.

berbasis masyarakat Muslim Indonesia, sehingga dalam pembuatan hukum Negara, Negara harus mengakomodir kedua hukum itu.<sup>41</sup>

John R. Bowen melihat bahwa masyarakat Gayo yang ada di Aceh mempraktikkan ketiga hukum itu secara bersamaan dengan basis pluralisme hukum, namun yang menarik dari tulisannya adalah Negara harus berangkat dari wilayah regional Indonesia, kemudian diberlakukan dalam kancah Negara. Bowen lebih membahasakan sebagai pilar-pilar hukum yang di dalamnya terdapat hukum Adat, Islam, dan Negara.<sup>42</sup>

Wujud kajian fungsional John R. Bowen ini diungkapkan dalam tulisannya yang berjudul *Islam Law and Equality in Indonesia An Anthropology of Public Reasoning*. Bowen melihat masyarakat Indonesia sebagai masyarakat yang sangat *pluralistic* yang selalu hidup bersama-sama meskipun beragam budaya, suku, dan agama. Ada beberapa ciri khas masyarakat Indonesia menurut Bowen diantaranya adalah bangsa yang memiliki berbagai macam perbedaan, mempunyai kekuatan dalam beragama, bersuku, berbudaya yang sangat signifikan dalam perdebatan manusia, masyarakat yang selalu menjunjung tinggi toleransi dan selalu menerima perbedaan, setia terhadap kondisi politik, dan bangsanya selalu menjaga kelangsungan hidup masyarakat yang pluralistik tinggi.<sup>43</sup>

Bowen sempat kebingungan melihat realitas kehidupan masyarakat Indonesia yang begitu *pluralistic* dan sangat sulit untuk dibayangkan bagaimana beragam budaya hukum yang dipraktikkan oleh masyarakat Indonesia, baik dari segi agama,

---

<sup>41</sup>Ratno Lukito, *Pergumulan...*, hlm. 135-136. Baca juga, Nuruzzaman Shiddiqi dan Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy, *Perspektif Sejarah Pemikiran Islam di Indonesia*, dalam Perpustakaan Digital UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, hlm. 51-59. Dapat juga dibaca pada tulisan Euis Nurlaelawati, *Modernization Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesia Religious Courts*, (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010), hlm. 76-78.

<sup>42</sup>John Bowen, *Islam, law and equality inIndonesia: An Anthropology of Public Reasoning* (Inggris: Cambridje University Press, 2006), hlm. 30.

<sup>43</sup>John Bowen, *Islam, law and equality in Indonesia...*, hlm. 35.

politik, maupun kesenian yang selalu saling menerima dengan yang lainnya. Dalam perjalanan politik Indonesia terutama ketika masa pemerintahan kolonial Belanda, Adat dikategorikan sebagai budaya hukum dalam kehidupan masyarakat untuk menyelesaikan atau mencari jalan keluar terhadap perkara-perkara tradisional atau tingkah laku sehari-hari yang dianggap melanggar ketentuan kelompok, dan dipergunakan berkisar pada permasalahan mengenai substansi hukum. Sedangkan hal yang menarik dari budaya hukum ini adalah terkonturnya hukum adat tersebut oleh hukum Islam atau hukum negara, yang kemudian pada akhir-akhir ini kata-kata lokal dianggap tidak pas untuk dikategorikan sebagai nasional, namun lebih bersifat masyarakat adat yang meliputi orang-orang yang tinggal dikawasan norma-norma adat tertentu.<sup>44</sup>

Pluralisme masyarakat Indonesia yang dibuktikan melalui jiwa kepedulian terhadap kebudayaan yang selalu menjaga keseragaman dalam bermasyarakat, setiap kelompok sangat bertanggung jawab dalam menjaga kesetabilan kelompoknya, dan bagi masyarakat laki-laki dan perempuan akan berkolaborasi dalam satu kelompok apabila mereka sudah melakukan pernikahan. Semua kalangan selalu mengindahkan budaya-budaya yang ada baik yang datang dari kalangan Islam, Kristen, maupun individu-individu yang mengatas namakan dirinya modernis. Mereka memiliki daya yang tajam untuk mempraktikkan dan melestarikan kearifan budaya lokal yang ada. Dengan realita inilah Bowen mengatakan bahwa Indonesia datang untuk memberikan saran kepada semua kalangan dalam memahami kembali budaya-budaya masyarakat Islam secara komprehensif, Islam tidak cukup hanya dibaca sebatas pada masyarakat Arab, Persia dan Turki, namun Islam harus dibaca juga melalui Indonesia yang penduduknya mayoritas Islam dan masyarakatnya pemeluk Islam terbesar.<sup>45</sup>

Bowen lebih suka untuk menunjukkan persatuan dan ada hubungan yang harmonis antara hukum adat dan hukum Islam,

---

<sup>44</sup>John Bowen, *Islam...*, hlm. 12-13.

<sup>45</sup>John Bowen, *Islam...*, hlm. 19.

maka Taufik Abdullah lebih suka menunjukkan segi kerancuan makna hukum adat masyarakat Minangkabau, meskipun masyarakat memandang hukum adat dengan hukum Islam terjadi perbauran satu-sama lain. Masyarakat Minangkabau memandang hukum adat dengan dua dimensi, yakni: *pertama*, adat diartikan sebatas pada kebiasaan-kebiasaan lokal; *kedua*, adat diartikan sebagai keseluruhan struktur dalam sistem kemasyarakatan atau semua sistem nilai yang dijadikan sumber etika dan norma lokal. Walaupun ada juga masyarakat yang menggabungkan kedua makna itu.<sup>46</sup> Namun posisi Adat dan Islam pada masyarakat Minangkabau adalah menempati tempat yang sangat penting, sehingga kedua budaya hukum ini dipandang oleh masyarakat setempat sebagai suatu konsep yang terintegrasi satu sama lain.

Dalam adat masyarakat Minangkabau dikenal beberapa tempat aktifitas sosial, diantaranya adalah *masajik* (masjid) yang difungsikan sebagai tempat untuk melakukan aktifitas peribadatan bagi masyarakat Minangkabau, balai dipergunakan sebagai tempat berlangsung aktifitas duniawi dan dijadikan juga tempat musyawarah serta tempat pengurusan keadministrasian sosial bagi masyarakat. Melalui realitas masyarakat Minangkabau menunjukkan bahwa balai adat merepresentasikan atau menyimbolkan prinsip-prinsip adat terintegrasi dengan ajaran-ajaran agama atau hukum agama. Bentuk mengenai kesatuan adat dan agama dalam pandangan masyarakat Minangkabau dapat dilihat pada beberapa ajaran yang diresapi oleh masyarakat setempat, misalnya: adat dilandasi agama, dan agama dilandasi adat (*adaik besandi sjarak, sjarak basandi adaik*), ungkapan lain yakni agama yang mengkonsepsikan dan adat yang mempraktikkan (*agamo mangato, adat mamakai*). Ungkapan ini menunjukkan bahwa adat dan agama pada masyarakat Minangkabau sudah menjadi satu kesatuan yang tidak bisa diceraikan. Hubungan

---

<sup>46</sup>Taufik Abdullah, *Adat and Islam Examination of Conflict in Minangkabau*, dalam Southeast Asia Program Publications at Cornell University, Vol: No.2 Oct., 1966, hlm. 1.

timbang balik antara hukum adat dan hukum Islam di Minangkabau inilah yang disimpulkan sebagai hubungan intraksionisme.<sup>47</sup>

Ratno mengatakan, sehubungan dengan harmonisasi ini bahwa Hasbi sempat membangun argumentasi melalui wacana besarnya yakni “Fiqh Indonesia”, Inti dari wacana besarnya ini adalah mereformasi fiqh Syafi’i yang bercorak Hijazi atau Misri dan berkarakter masyarakat Mesir menjadi fiqh Indonesia yang bercorak keIndonesiaan dan berkarakter masyarakat Indonesia itu sendiri. Tentu saja reformasi hukum Hasbi harus berdasarkan penggalan dan pengembangan dari empat mazhab terkemuka (mazhab Hanafi, Maliki, Syafi’i, dan Hambali). Sedangkan Hazairin dalam wacana besarnya yakni “Mazhab Nasional Indonesia”, berkeinginan membangun mazhab nasional berdasarkan pembaharuan dari mazhab Syafi’i yang merujuk kepada kondisi lokal masyarakat Indonesia. Ratno Lukito menyimpulkan, baik Hasbi maupun Hazairin sepakat bahwa adat istiadat masyarakat Indonesia harus menjadi pertimbangan dalam pembuatan Hukum Islam Indonesia, kedua ide ini membuka jalan baru bagi bersatu padunya antara nilai-nilai yang berasal dari adat istiadat dengan hukum Islam untuk menciptakan atmosfer harmoni dalam satu entitas hukum.<sup>48</sup>

Dalam mengupayakan harmonisasi antara hukum adat dengan hukum Islam atau Negara, dibutuhkan kedewasaan para penafsir dan pihak-pihak yang berwenang. Seperti ditegaskan oleh Ratno bahwa para sarjana selalu cenderung mengkaji hukum adat dengan hukum Islam dengan pendekatan konflik, sehingga berimplikasi terhadap hasil dari sudut pandang yang mereka gunakan. Sangat keliru bahwa hukum Islam tidak memberi ruang terhadap hukum adat, dalam kenyataannya bahwa Islam selalu melestarikan adat-adat dan budaya-budaya sebelumnya yang

---

<sup>47</sup>Taufik Abdullah, *Adat and Islam Examination of Conflict in Minangkabau ...*, hlm.12-15.

<sup>48</sup>Taufik Abdullah, *Adat ...*, hlm.12-15, Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih Versus Hermeneutika “Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*, cet. Ke-8, (Yogyakarta: Nawesea Press, 2014), hlm. 27-44.

dipandang baik. Misalnya budaya *khitanan* (sunatan) yang masih dirasakan oleh umat Islam, penting untuk diketahui bahwa tradisi sunatan ini bukanlah pertama kali diperkenalkan oleh Nabi Muhammad SAW. Budaya ini diperkenalkan oleh Nabi Ibrahim yang kemudian diwariskan kepada umat-umat Nabi Muhammad SAW Tentu bukan perkara ini saja yang merupakan budaya lama yang dipertahankan oleh Nabi Muhammad SAW tetapi masih banyak budaya-budaya lain yang bisa dianalisa sendiri oleh para sarjana.<sup>49</sup>

Kajian secara komprehensif yang berkolaborasi antara sumber hukum Islam dan adat istiadat setempat, sungguh akan menghasilkan kebudayaan yang lebih sempurna. Beberapa abad yang lalu, Rasulullah SAW telah membuktikan melalui hadist *taqrīry*. Secara singkat teori ini menjelaskan bahwa segala perbuatan sahabat yang disetujui dan tidak ditegur oleh Rasulullah SAW maka hal itu disahkan, sehingga melalui praktik ini sangat relevan apa yang diungkapkan oleh M.B. Hooker, seorang guru besar di Australian National University, Canberra, Australia, bahwa hukum itu bukanlah sekedar yang eksis di dalam teks, tetapi juga termasuk fakta-fakta hukum yang secara terus menerus atau tekun dipraktikkan oleh masyarakat.<sup>50</sup>

Argumentasi di atas menggambarkan bahwa pentingnya hukum agama untuk dikolaborasikan dengan hukum budaya yang dipraktikkan yang berasal dari adat istiadat lokal untuk mencapai target yang maksimal dalam mempraktikkan budaya hukum baru yang dibawa oleh teks agama. Islam dan budaya masyarakat Nusantara merupakan satu kesatuan yang sulit untuk dipisahkan, meskipun dalam proses akulturasi kebudayaan yang sangat kompleks pada masyarakat Nusantara. Tidak hanya budaya Islam yang berakulturasi dengan masyarakat Nusantara, namun terdapat juga beberapa kebudayaan lain, seperti China, India, Arab, dan

---

<sup>49</sup>Ratno Lukito, *Pergumulan Hukum Adat Dan Islam Di Indonesia ...*, hlm. 19-30.

Barat. Namun, dari semua kebudayaan yang ada, sepertinya hanya budaya Islam yang diterima secara utuh oleh masyarakat Nusantara.

Dalam proses akulturasinya, Islam masuk ke Nusantara secara alami tanpa paksaan yang diawali melalui perdagangan, hal ini disebabkan Indonesia merupakan lintas atau jalur perdagangan di kawasan Asia. Islam telah berkontribusi besar dalam pembinaan moral bangsa Indonesia baik dalam bentuk teologis, antropologis, maupun kosmologis. Bentuk teologis Islam telah membentuk masyarakat Indonesia yang berketuhanan, hal ini tertuang pada sila pertama kenegaraan bangsa Indonesia. Dalam antropologisnya, Islam berhasil mencerdaskan masyarakat Indonesia dalam bercocok tanam dan sebagainya. Dalam kosmologis, Islam menanamkan tingkat kepedulian bangsa Indonesia terhadap flora dan fauna yang ada.<sup>51</sup>

### **3. Teori *Usūl Fiqh***

Islam merupakan agama yang terbuka dan memberikan ruang yang cukup untuk menerima masuknya unsur-unsur budaya luar sepanjang hal tersebut tidak berlawanan dengan hukum yang telah ditetapkan. Hal ini terlihat jelas bahwa Islam dibawa oleh para mubaligh ke wilayah-wilayah baru, maka Islam tidak sepenuhnya menyingkirkan ajaran yang tengah berlaku sejak lama pada masyarakat saat itu, tetapi memberikan ruang dan tempat yang cukup untuk beradaptasi dengan budaya setempat. Salah satu hal yang sangat diperhatikan oleh Islam ketika memasuki wilayah-wilayah baru tersebut adalah hukum adat dan '*urf*' dengan memberi jalan kepada hukum adat dan '*urf*' yang berlaku di wilayah tersebut selama tidak bertentangan dengan hukum Islam.

Waqar Ahmed Husaini mengatakan bahwa adat tidak bertentangan dengan hukum Islam permufakatan (konvensi) masyarakat untuk dijadikan sumber bagi jurisprudensi hukum

---

<sup>51</sup>M. Abdul Karim, *Islam Nusantara*, (Yogyakarta: Pustaka Book Publisher, 2007), hlm. 174.

Islam dengan penyempurnaan dan batasan-batasan tertentu. Hal ini sesuai dengan apa yang telah dicontohi oleh Nabi Muhammad Saw dimana kebijakan-kebijakan permufakatan (konvensi) masyarakat untuk dijadikan sumber bagi jurisprudensi hukum Islam dengan penyempurnaan dan batasan-batasan tertentu. Hal ini sesuai dengan apa yang dipraktikkan oleh Nabi Muhammad Saw tentang kebijakan-kebijakan yang berkaitan dengan hukum yang banyak mencerminkan kearifan terhadap tradisi-tradisi para sahabat atau masyarakat pada saat itu. Hal ini sesuai dengan firman Allah SWT dalam surat Al-Araf: 199

وَأْمَرَ بِالْعَرَفِ وَأَعْرَضَ عَنِ الْجَاهِلِينَ

Artinya: “Dan suruhlah orang mengerjakan yang ma'ruf, serta berpalinglah dari pada orang-orang yang bodoh”.

Ayat ini menunjukkan bahwa sangat penting bagi umat Islam untuk mengetahui serta mengamalkan salah satu metode *uṣūl fiqh* untuk mengistimbath setiap permasalahan dalam kehidupan. Pada setiap persoalan dalam kehidupan manusia diwajibkan untuk melakukan perbuatan baik untuk kelangsungan hidup manusia itu sendiri. Sedangkan orang-orang yang tidak mengindahkan kemaslahatan, padahal itu baik menurut pengetahuannya maka orang tersebut termasuk orang yang bodoh. Pengambilan kaidah ini berdasarkan sabda Nabi Muhammad SAW:

مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ، وَمَا رَأَى  
الْمُسْلِمُونَ سَيِّئًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ سَيِّئٌ

“Apa saja yang dipandang baik oleh kaum muslimin, maka itu baik di sisi Allah. Dan apa saja yang dipandang jelek oleh kaum muslimin, maka itu jelek di sisi Allah”.<sup>52</sup>

<sup>52</sup>Imam Ahmad, al-Musnad. vol.1/379.

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ قَالَ قَدِيمَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ  
وَهُمْ يُسَلِّفُونَ بِالتَّمْرِ السَّنَتَيْنِ وَالثَّلَاثَ فَقَالَ مَنْ أَسْلَفَ فِي شَيْءٍ فَفِي كَيْلٍ  
مَعْلُومٍ وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ (رواه البخاري)

Artinya: “*Ibnu Abbas ra. Berkata “Nabi Saw. Datang di Madinah dan penduduknya memberi pinjaman membeli buah-buahan jangka waktu setahun atau dua tahun, kemudian beliau bersadba, “Barang siapa memberi pinjaman untuk membeli buah-buahan, hendaknya ia meminjamkan dalam takaran, timbangan dan masa waktu tertentu”*.<sup>53</sup>

Jika dipahami dari kaidah hadis di atas bahwa prinsip kemasalahan merupakan persoalan yang urgen sebagai bentuk kebaikan di kalangan umat manusia, terlebih di kalangan umat Muslim. Dalam sebuah tradisi, prinsip kemasalahan menjadi salah satu poros utama dalam menjamin kelangusngan hidup manusia agar tidak terjadi kekacauan di dalamnya. Ketentuan-ketentuan dalam tradisi maupun adat akan sah apabila ketentuan itu telah disepakati sesuai dengan ketentuannya dan sesuai dengan kaidah agama yang diyakininya.<sup>54</sup>

Indonesia merupakan sebuah negara besar yang memiliki keanekaragaman adat dan tradisi. Oleh karena itu diperlukan kajian untuk mengenal nilai-nilai syariah dalam amalan adat serta berlakunya ‘urf. Hal ini juga dapat berguna untuk menambah pemahaman masyarakat Islam di Indonesia umumnya dan Aceh khususnya.

Dalam kajian teori *uṣūl fiqh* ini, akan dikembangkan sebuah teori kekinian mengenai aspek epistemologi fiqh untuk memunculkan pemikiran baru dalam ranah lingkungan yaitu teori

<sup>53</sup>*Ṣaḥīḥ Muslim*, juz 3, hlm. 1227.

<sup>54</sup>Al Hafidh Ibnu Hajar Al Asqalni, *Terjemah Bulughul Maram*, (Jakarta: Pustaka Amani,1995),Cet. Ke-1, hlm. 334.

*eko-uşul al-Fiqh*. Istilah *eko-uşul al-fiqh* adalah upaya epistemologis agama menjaga kelestarian lingkungan. Spirit yang diusung adalah bagaimana ajaran-ajaran ekologi yang diusung Islam dapat menjawab dinamika lingkungan hidup, dalam hal ini khususnya adalah kelestarian tradisi dalam masyarakat. *Eko-uşul al-fiqh* merupakan gabungan dari kata “*eko*” dan “*uşul al-fiqh*”. Kata “*eko*” dalam tradisi *eco-thinkers* menunjuk pada ekologi yang berarti ilmu tentang hubungan antara tanaman dan binatang dengan lingkungan fisik serta biologis yang mendukungnya. Definisi lain ekologi adalah ilmu tentang hubungan timbal balik antara makhluk hidup dengan lingkungan hidupnya. Sementara *uşul al-fiqh* berarti ilmu tentang prinsip-prinsip (*qawā'id*) yang merupakan metodologi (*manhāj*) untuk menggali (*istinbāt*) hukum-hukum praktis dari dalilnya yang rinci. Dengan gabungan makna tersebut, *eko-uşul al-fiqh* dapat diartikan sebagai studi tentang hubungan makhluk hidup dengan lingkungan hidupnya dari perspektif ilmu *uşul al-fiqh*. Singkatnya, suatu kajian tentang isu-isu lingkungan dari titik tilik filsafat hukum Islam.<sup>55</sup>

Teori ini perlu digunakan untuk proyek revitalisasi *uşul al-fiqh* sebagai instrumen metodologis yang dibutuhkan untuk mendorong produktivitas hukum Islam dalam melestarikan tradisi dan kebiasaan masyarakat. Jika ilmu fikih merupakan ilmu yang bersifat praktis semata-mata, maka ilmu *uşul al-fiqh* dalam hal ini merupakan ilmu tentang bangunan ‘teoritisasi praktis’ (*al-naḍari al-'amalī*) yang memberikan teoritisasi perbuatan, logika, perilaku, dan metodologi aktivitas praktis. Dengan revitalisasi *uşul al-fiqh* diharapkan dapat mengembalikan seluruh bangunan fiqh kepada landasan fundamentalnya, yaitu *maşlahat*, termasuk kemaslahatan ekosistem. Fiqh mampu menjadi salah satu alat untuk menyelesaikan problem lingkungan hidup dalam bingkai yang lebih luas tidak hanya pada ajaran normatif semata. Umat Islam,

---

<sup>55</sup>Mudhofir Abdullah, *Al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan: Argumen Konservasi Lingkungan sebagai Tujuan Tertinggi Syari'ah*, (Jakarta: Dian Rakyat, 2010), hlm. 259-260.

terutama di kalangan pedesaan, pesisir, maupun pelosok daerah pedalaman di mana, tidak dapat dipisahkan dari produk fiqh. Seperti apa yang dikatakan oleh Charles J. Adams bahwa “sesungguhnya, tidak ada subjek yang lebih penting bagi umat Islam selain dari apa yang biasa disebut hukum Islam”.<sup>56</sup>

## G. Metode Penelitian

### 1. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Jenis penelitian yang digunakan adalah *kualitatif deskriptif*. Menurut Kirk dan Miler sebagaimana dikutip oleh Syukur Kholil, bahwa penelitian *kualitatif* merupakan tradisi dalam ilmu pengetahuan sosial yang fundamental bergantung pada pengamatan terhadap manusia dalam kawasan sendiri dan hubungan dengan orang-orang tersebut sebagai *naturalistic inquiry*, di mana dalam penelitian jenis ini, peneliti tidak diwajibkan membentuk konsepsi-konsepsi atau teori-teori tertentu terlebih dahulu mengenai aspek yang ditelitinya, tetapi peneliti dapat memusatkan perhatiannya kepada peristiwa-peristiwa alamiah sebagaimana adanya.<sup>57</sup> *Deskriptif* yaitu suatu penelitian mungkin dilakukan hanya sampai pada taraf semata-mata melukiskan keadaan objek atau peristiwa tanpa sesuatu maksud untuk mengambil kesimpulan yang berlaku secara umum.<sup>58</sup> Realitas salah satu kekhususan penelitian ini ialah bertujuan untuk mengumpulkan data atau informasi untuk disusun, dijelaskan dan dianalisis.<sup>59</sup> Nantinya akan menjelaskan fiqh ekologi masyarakat pesisir: Kajian harmoni Hukum Islam dan Tradisi Lokal pada Komunitas Nelayan Aceh Timur.

---

<sup>56</sup>Adams, Charles J., (ed.), *A Readers Guide to the Great Religions*, (New York: The Free Press, 1965), hlm. 316.

<sup>57</sup>Syukur Kholil, *Metodologi Penelitian Komunikasi*, (Bandung: Cipta Pustaka Media, 2006), hlm. 121.

<sup>58</sup>Nazar Bakry, *Tuntunan Praktis Metodologi Penelitian* (Jakarta Pusat: Pedoman Ilmu Jaya, 1995), hlm. 3.

<sup>59</sup> S. Margono, *Metodologi Penelitian Pendidikan*, cet. 5, (Jakarta: Rineka Cipta, 2005), hlm. 8.

Penelitian ini juga menggunakan pendekatan sosiologis.<sup>60</sup> Dalam pendekatan sosiologi, minimal ada tiga teori yang digunakan, diantaranya (1) Teori fungsional, yakni teori yang mengasumsikan masyarakat sebagai organisme ekologi mengalami pertumbuhan. Semakin besar pertumbuhan terjadi semakin kompleks pula masalah-masalah yang akan dihadapi. Adapun langkah-langkah yang diperlukan dalam menggunakan teori fungsional antara lain: (a) Membuat identifikasi tingkah laku sosial yang problematik, (b) mengidentifikasi konteks terjadinya tingkah laku yang menjadi obyek penelitian. (c) Mengidentifikasi konsekuensi dari satu tingkah laku sosial. (2) Teori Interaksionisme, yang mengasumsikan bahwa dalam masyarakat pasti ada hubungan antara masyarakat dengan individu dan antara individu dengan individu lain. Teori Interaksionis sering diidentifikasi sebagai deskripsi yang interpretatif yaitu suatu pendekatan yang menawarkan analisis yang menarik perhatian besar pada pembekuan sebab senyatanya ada. Sejumlah kritik muncul pada teori ini yakni: (a) Menggunakan analisis yang kurang ilmiah, karena teori ini menghindari pengujian hipotesis, menjauhi hubungan sebab akibat. (b) Teori ini terlalu memfokuskan pada proses sosial yang terjadi di tingkat makro. (c) Teori ini terlalu mengabaikan kekuasaan. Kemudian prinsip yang digunakan interaksionisme adalah (a) Bagaimana individu menyikapi sesuatu

---

<sup>60</sup>Sosiologis adalah ilmu yang mempelajari hidup bersama dalam masyarakat dan menyelidiki ikatan-ikatan antara manusia yang menguasai hidupnya. Sosiologi mencoba mengerti sifat dan maksud hidup bersama, cara terbentuk dan tumbuh serta berubahnya perserikatan-perserikatan hidup itu serta pula kepercayaannya, keyakinan yang memberi sifat tersendiri kepada cara hidup bersama itu dalam tiap persekutuan hidup manusia. Dari definisi tersebut terlihat bahwa sosiologi adalah ilmu yang menggambarkan tentang keadaan masyarakat lengkap dengan struktur, lapisan serta berbagai gejala sosial lainnya yang saling berkaitan. Dengan ilmu ini suatu fenomena sosial dapat dianalisis dengan faktor-faktor yang mendorong terjadinya hubungan, mobilitas sosial serta keyakinan-keyakinan yang mendasari terjadinya proses tersebut. Sosiologi dapat digunakan sebagai salah satu pendekatan dalam memahami sebuah agama. Hassan Shadily, dikutip dalam Abudin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta : PT.Raja Grafindo, 2011), hlm. 38.

yang ada dilingkungannya (b) Memberikan makna pada fenomena tersebut berdasarkan interaksi sosial yang dijalin dengan individu lain. (c) Makna tersebut dipahami dan dimodifikasi oleh individu melalui proses interpretasi atau penafsiran yang berkaitan dengan hal-hal lain yang dijumpainya. (3) Teori konflik, yakni teori yang kepercayaan bahwa setiap masyarakat mempunyai kepentingan (*interest*) dan kekuasaan (*power*) yang merupakan pusat dari segala hubungan sosial. Menurut pemegang aliran ini nilai dan gagasan-gagasan selalu dipergunakan sebagai senjata untuk melegitimasi kekuasaan. Teori-teori yang berhubungan dengan pendekatan sosiologi adalah teori-teori perubahan sosial yakni teori evolusi, teori fungsionalis struktural, teori modernisasi, teori sumber daya manusia, teori ketergantungan, dan teori pembebasan.<sup>61</sup>

## **2. Data dan Sumber Data**

### **a. Data**

Sebagai salah satu komponen utama suatu penelitian, data merupakan alat petunjuk dalam menggerakkan jalannya pelaksanaan penelitian. Dalam penelitian ini nantinya data berupa informasi komunitas nelayan Aceh Timur yang menunjukkan pola rekrutmen dari gerakan revisionis dan bagaimana penantangannya dari kalangan Islam tradisional saling berhadapan sehingga membentuk kontestasi. Adapun untuk mendapatkan informasi tersebut peneliti menggunakan metode wawancara, observasi, dokumentasi, serta kehadiran peneliti dalam menguji keabsahan data. Data yang telah diperoleh dikelola secara sistematis sehingga memunculkan ide rumusan atau gagasan mengenai kondisi lokasi penelitian.

Data didapatkan dari hasil wawancara dengan beberapa tokoh di antaranya, tengku, tokee kapal, tokoh masyarakat, dan juga tukang pembuat kapal. Masing-masing mereka memberikan informasi mengenai tradisi dan adat terkait dengan aktifitas nelayan

---

<sup>61</sup>Khoiruddin Nasution, *Pengantar Studi Islam*, (Yogyakarta: Academia, 2010), hlm. 206.

pesisir. Tokoh yang diwawancarai adalah Tengku Abdul Wahab atau yang kerap disebut sebagai *Abu Keude Dua*, Sudirman atau *Abu Paya Iboh*, Husaini sebagai *utoeh boet*, panglima laut (panglima laeet Kabupaten Aceh Timur, panglima laeet Lhok), Sulaiman dan Wirul walidain, dan Tengku Husen sebagai sekretaris MAA Aceh Timur.

Kesulitan dalam memperoleh data di lapangan adalah waktu pelaksanaan ritual tersebut tidak selalu ada dan tergantung dengan situasi yang dibutuhkan. Akses di lapangan juga sedikit terhambat karena pandemi sedang melanda serta kapal-kapal kurang beroperasi secara maksimal. Selama pandemi juga tidak dilakukannya *khenduri laeet* seperti biasa karena terkait dengan jaga jarak dan mematuhi protokol kesehatan. Terkait dengan beberapa akses narasumber, ditemukan informasi akurat untuk dapat memenuhi informasi yang akurat terkait penelitian yang sedang dilakukan.

#### b. Sumber Data

Dalam penelitian kualitatif, membutuhkan sumber data yang berupa kata-kata dan tindakan. Dalam penelitian ini, data dari kata-kata atau ucapan berupa jawaban-jawaban oleh subjek penelitian terhadap pertanyaan-pertanyaan yang diajukan oleh peneliti sesuai dengan fokus penelitian yang telah ditentukan dalam penelitian ini. Adapun sumber data yang utama dalam penelitian ini, berupa hasil wawancara yang dilakukan terhadap kelompok-kelompok yang tergabung dalam gerakan revisionis, kalangan Islam tradisional yang selama ini menjadi penentang utama gerakan revisionis, dan pemerintah Kabupaten Aceh Timur. Adanya kemungkinan kelompok penentang lain selain kelompok Islam tradisional juga akan menjadi perhatian penelitian dan menempatkan mereka sebagai sumber data.

Data-data tersebut dikuatkan kembali dengan catatan lapangan yang peneliti temukan melalui pengamatan (observasi) selama penelitian dan selebihnya merupakan data tambahan seperti dokumentasi dan beberapa dokumen terlampir. Observasi yang

dilakukan bersifat semi partisipatoir. Pemilihan semi partisipatori karena keterbatasan waktu peneliti untuk berada di lokasi penelitian. Observasi dilakukan terhadap kegiatan peusijuek boet, pembuatan boet dan aktifitas masyarakat pesisir.

## 2. Teknik Pengumpulan Data

Adapun teknik pengumpulan data dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

- a. Observasi, yaitu suatu proses yang kompleks, suatu proses yang tersusun dari berbagai proses biologis psikologis. Dua di antara yang terpenting adalah proses-proses pengamatan dan ingatan.<sup>62</sup> Teknik ini digunakan untuk memperoleh suatu gambaran yang lebih jelas melalui pengamatan yang dilakukan secara langsung terhadap objek penelitian.

Obsevasi biasa diartikan sebagai pengamatan dan pencatatan dengan sistematis atas fenomena-fenomena yang diteliti. Dalam arti luas observasi sebenarnya tidak hanya terbatas pada pengamatan yang dilakukan baik secara langsung maupun tidak langsung.<sup>63</sup> Dalam hal ini yang dilakukan peneliti adalah terjun langsung ke lapangan, dan melihat langsung kehidupan dan gerakan yang dibangun kelompok revisonis. Peneliti berusaha memasuki pengalaman subjek dengan jalan membaur diri dalam setiap aktifitasnya.

- b. Wawancara, yaitu percakapan dengan maksud tertentu. Percakapan itu dilakukan oleh dua pihak, yaitu pewawancara (*interviewer*) yang mengajukan pertanyaan dan terwawancara (*interview*) yang memberikan jawaban atas pertanyaan itu.<sup>64</sup> Wawancara tersebut diajukan

---

<sup>62</sup>Sugiono, *Metode Penelitian Pendidikan: Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif dan R&D*, (Bandung: Alfabeta, 2013), hlm. 203.

<sup>63</sup>Sutrisno Hadi, *Metodologi Research*, (Yogyakarta: Andi Offset, 2004), hlm. 151.

<sup>64</sup>Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1998), hlm. 237.

kepada pihak-pihak yang terkait untuk memperoleh dan mengumpulkan data informasi masalah yang diteliti. Wawancara ini dilakukan kepada narasumber penelitian, diantaranya: Kalangan revisionis, kalangan tradisional, Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Kabupaten Aceh Timur dan Mahkamah Adat Aceh (MAA) Aceh Timur.

- c. Dokumentasi, yaitu studi yang dilakukan dengan mempelajari dokumen resmi, surat-surat serta buku-buku peraturan yang ada. Melalui studi dokumentasi dapat memperkuat data hasil wawancara.<sup>65</sup> Dokumentasi pada penelitian ini digunakan untuk mengumpulkan data-data yang berbentuk dokumen seperti notulensi, karya atau tulisan-tulisan dalam melakukan *counter issue* yang menjelaskan permasalahan yang akan diteliti.

### 3. Analisis Data

Analisis data disebut juga pengolahan dan penafsiran data. Analisis data merupakan upaya mencari dan menata secara sistematis catatan hasil observasi, wawancara dan lainnya untuk meningkatkan pemahaman peneliti tentang kasus yang diteliti.<sup>66</sup>

Metode analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah analisis kualitatif yang ditulis secara deskriptif. Seluruh hasil penelitian harus dibahasakan. Ada kesatuan multak antara bahasa dan pikiran. Hasilnya akan melahirkan suatu pemahaman, bahkan bisa memunculkan pemahaman yang lain.<sup>67</sup> Konstruksi pemahaman peneliti akan peneliti laporkan dengan analisa kualitatif yang dibangun landasan pemahaman teoritis yang objektif, berdasarkan temuan dan fakta yang didapatkan, baik dari kelompok revisionis maupun kelompok tradisional, dan pihak-

---

<sup>65</sup> Noeng Muhajir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996), hlm.104.

<sup>66</sup>Noeng Muhajir, *Metodologi ...*, hlm.104

<sup>67</sup>Anton Bakker & Achmad Charris, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Yogyakarta:Kanisius, 1990), hlm. 54.

pihak terkait seperti Majelis Perwakilan Ulama (MPU) dan Majelis Adat Aceh Timur (MAA) di Kabupaten Aceh Timur.

#### **4. Pengecekan Keabsahan Temuan**

Agar data yang telah diperoleh dalam penelitian ini dijamin tingkat validitasnya maka perlu dilakukan pengecekan atau pemeriksaan keabsahan data. Adapun peneliti dalam melakukan pemeriksaan keabsahan data menggunakan teknik sebagai berikut:

##### **a. Perpanjangan keikutsertaan**

Perpanjangan keikutsertaan berarti peneliti tinggal di lapangan penelitian hingga pengumpulan data tercapai. Keikutsertaan ini akan peneliti lakukan sejauh program kegiatan yang dilakukan oleh kaum revisonis dan yang menantanginya.

##### **b. Ketekunan Pengamatan.**

Ketekunan pengamatan bermaksud menemukan ciri-ciri dan unsur-unsur dalam situasi yang relevan dengan persoalan yang diteliti kemudian memusatkan diri pada persoalan tersebut secara rinci. Pengamatan ini mencoba menguji hasil dari berbagai temuan sebelumnya, baik itu wawancara, anggapan massa, maupun tuduhan negatif dan positif yang ada di sana.

#### **H. Sistematika Penulisan**

Disertasi ini memiliki beberapa Bab, pada masing-masing bab berisikan penjelasan, pemaparan, dan juga teori-teori terkait penelitian yang dilakukan. Setiap bab memberikan pemahaman serta pengertian secara berkesinambungan, semakin ke bawah maka semakin mengerucut pembahasan terkait penelitian ini. Secara sistematis, pada setiap bab akan berkaitan dengan bab lainnya. Hal tersebut dilakukan untuk dapat dipahami dan dimengerti dengan jelas. Dengan demikian, untuk memudahkan bagaimana sistematika penulisan disertasi ini maka akan diberi

gambaran secara umum pada setiap bab untuk dapat lebih dipahami tentang disertasi ini.

Pada bab I akan digambarkan bagaimana latar belakang permasalahan mengenai disertasi ini, kemudian dapat menjadi bahan acuan untuk meneliti disertasi ini secara mendalam. Rumusan dan batasan masalah akan dipersempit agar kajian lebih fokus dan terperinci. Dalam bab ini juga akan dibahas tujuan penelitian serta manfaatnya sebagai kontribusi ilmiah secara terus menerus. Sebagaimana diketahui bahwa kerangka teori dan metodologi penelitian akan mendukung untuk menggambarkan sumber teori didapatkan guna untuk menjawab bagaimana tradisi menjadi bagian dari hukum Islam dalam disertasi ini. Semua rumusan di atas ditetapkan sebagai pendahuluan dalam disertasi ini guna memberikan pemahaman secara menyeluruh tentang apa yang akan menjadi pencapaian.

Bab II berisikan tentang bagaimana bangunan awal diskursus relasi adat dan hukum Islam dalam berbagai teori dan aplikasinya. Teori pertentangan adat dan hukum Islam menjadi poin pembahasan pembuka dalam bab ini. Teori-teori tersebut antara lain teori *Receptie in Complex*, teori *Receptie*, teori *Receptio Exit*, dan teori *Receptio a Contrario*, serta perdebatan *Delik Adat*, yang saling bertentangan dan saling menyatu satu dengan yang lainnya. Tidak hanya itu, dalam bab ini juga akan digambarkan bagaimana teori harmonisasi adat dan hukum Islam guna untuk mencari titik temu antara keduanya. Teori *habitus* sebagai sebuah konstruksi akan mendukung dalam bab ini sebagai upaya memperkuat harmonisasi hukum Islam dengan adat. Dalam konsep teori *habitus* masyarakat adat sangat terkait dengan arena dan modal sehingga membentuk perilaku masyarakat tersebut menjadi terikat dengan tradisi dan kebiasaan yang melekat pada diri masyarakat pesisir.

Sebagai upaya bagaimana memperjelas sosio religi dan sosio cultural masyarakat pesisir Aceh Timur, bab III berupaya untuk menjelaskan tentang tradisi Islam pada masyarakat nelayan

Aceh Timur. Kondisi demografis masyarakat pesisir ditampilkan secara jelas dalam bab ini. Demikian pula dengan potret sosial masyarakat nelayan pesisir yang hidup saling bersandingan satu sama lain sebagai jati diri masyarakat nelayan. Pada bab ini digambarkan pula bagaimana tradisi masyarakat nelayan pada daur kehidupan masyarakat pesisir Aceh Timur, di dalamnya terdapat berbagai rutual-ritual sebagai tradisi yang melekat dalam masyarakat nelayan. Tradisi-tradisi tersebut akan dikonstruksikan sebagai sebuah identitas keislaman masyarakat sebagai bentuk sosio religius masyarakat nelayan Aceh Timur.

Bab IV membahas tentang bagaimana harmonisasi hukum Islam dan tradisi masyarakat nelayan Aceh Timur dalam beberapa pendekatan teori dan konsep-konsep hukum Islam. Pada bagian ini akan dibedah bagaimana konstruksi teori disertasi ini dimainkan untuk menemukan jawaban tentang kaidah-kaidah tradisi menjadi bagian dari hukum Islam. Dalam hal ini teori *eko-uṣūl al-fiqh* menjadi motorik dalam memecahkan kemapanan fiqh sebagai kaidah hukum Islam bersifat final. Dengan didukung oleh konstruksi *'Urf*, tradisi akan dijadikan sebagai basis epistemologis hukum Islam guna merekonstruksi kembali fiqh dalam merespon persoalan ekologi. Demikian juga dengan teori *habitus* dimasukkan sebagai salah satu bangunan pendukung dalam menentukan arah dan bentuk tradisi tersebut sehingga dapat dikatakan sebagai bagian dari hukum Islam. *Habitus* mengikat arena, modal, pengalaman, keyakinan, sehingga menghasilkan perilaku masyarakat pesisir tersebut. *Habitus* sangat mendukung ketentuan dalam rekonstruksi *eko-uṣūl al-fiqh* dalam menentukan arah tradisi yang merupakan bagian tidak terpisahkan dengan keyakinan agama masyarakat pesisir Aceh Timur.

Pada bab V akan dibahas kelanjutan saling terkaitnya bab-bab sebelumnya, dimana fiqh ekologi tradisi masyarakat nelayan akan dibuktikan dengan saling keterkaitan satu sama lain. Unsur pembentukan fiqh ekologi digambarkan dalam tradisi sebagai kebiasaan masyarakat dan *'urf*, dilanjutkan dengan pengetahuan

sebagai pengalaman individu yang dapat dilegitimasi sebagai argumentasi untuk memperkuat ketaatan kepada Allah Swt. Pada bab ini juga akan digambarkan bagaimana kerangka fiqh ekologi tradisi masyarakat nelayan dalam menelaah kembali ayat-ayat ekologis dalam al-Qur'an dan fiqh dibedah melalui *eko-uşūl al-fiqh*, dilanjutkan dengan *maşlahat mursalat* dalam melihat tradisi sebagai bagian dari *'urf*. Dalam bab ini pula akan digambarkan penemuan teori sebagai upaya fiqh agar dapat digunakan untuk menjaga dan memelihara lingkungan sehingga mendobrak kemapanannya.

Sebagai bab penutup, bab VI diuraikan kesimpulan dari keseluruhan disertasi ini dan juga saran dari peneliti. Bab ini akan memberikan gambaran serta ide-ide pokok dari hasil penelitian sehingga pembaca dapat mengerti secara sekilas dari keseluruhan karya ilmiah ini. Disertasi ini adalah sebuah kajian observasi lapangan dan merupakan kajian ilmiah yang didukung dengan referensi-referensi baik buku-buku terkait dan juga jurnal-jurnal ilmiah. Hal tersebut akan terlampir pada bagian akhir dari bab ini sebagai pembuktian keabsahan karya, temuan, juga rujukan. Dengan demikian maka lengkap sudah disertasi ini ditulis dengan sebenar-benarnya dan merupakan karya ilmiah kekinian dalam merespon isu lingkungan (ekologi) sebagai upaya melestarikan kelangsungan hidup masyarakat pesisir Aceh Timur.

## **BAB II**

### **DISKURSUS RELASI ADAT DAN HUKUM ISLAM**

Bab ini akan membahas tentang diskursus teori tentang adat dan kebiasaan-kebiasaan dalam masyarakat secara menyeluruh. Secara spesifik akan dibahas bagaimana hukum Islam menjadi bagian dari adat atau bertentangan dengan adat. Teori-teori yang terkandung dalam bab ini dibangun berdasarkan berbagai sumber teori-teori ilmiah untuk memunculkan perbandingan, perbedaan, maupun perasamaan sehingga dapat menemukan sebuah kerangka teori dalam mengharmonisasikan adat dengan hukum Islam. Tidak hanya itu, bab ini juga memunculkan gagasan ilmiah tentang teori Habitus yang akan mendukung harmonisasi adat dengan hukum Islam dilihat dari arena, modal, dan agen. Teori Habitus digunakan sebagai pendukung tradisi secara empiris untuk memperkuat bahwa setiap perilaku masyarakat merupakan bagian dari implementasi pengalaman dari keyakinan beragama.

#### **A. Teori Pertentangan Adat dan Hukum Islam**

Diskursus mengenai persoalan antara adat dan hukum Islam dapat ditemukan dalam berbagai fenomena kebiasaan masyarakat baik berupa ritual tradisi maupun ritual agama. Merujuk persoalan tersebut, terdapat dua variabel yang ingin diselesaikan yaitu hukum adat dan hukum Islam. Konstruksi persoalan ini dilihat terjadi di kalangan nelayan Aceh Timur dalam melaksanakan aktifitas penangkapan ikan dan aktifitas kelautan. Kedua variabel ini dalam kehidupan masyarakat Aceh mengalami kontradiksi, ada yang mengatakan dapat berjalan beriringan, namun ada pula yang mengatakan sebagai bertolak belakang satu sama lain. Adat pada satu sisi merupakan sebuah ciptaan manusia untuk membentuk sebuah aktifitas tertentu dalam kehidupan sosialnya.

Pada sisi lain, ketentuan adat merupakan sinergik integratif yang menunjukkan adanya pengaruh spiritual keagamaan dengan perlakuan yang dimunculkan. Kedua pandangan tersebut

merupakan pandangan unik yang merupakan ragam persoalan dalam bingkai dialektika antara sistem agama dan tradisi ciptaan manusia.

Agama Islam memiliki separangkat hukum yang harus diatati. Berbagai ketentuan hukum itu merupakan sebuah hasil dari kesepakatan para pakar hukum Islam. Salah satu bentuk interpretasi hukum Islam adalah syariat Islam. Menurut pandangan Rusjdi Ali Muhammad, bahwa syariat Islam dengan hukum Islam merupakan sebuah kekeliruan, meskipun banyak orang sudah menyamai pemahaman konsep tersebut. Istilah hukum Islam menurut beliau dapat disamakan dengan fiqh, yaitu syariat yang telah ditetapkan, ditafsirkan, dituangkan terlebih dahulu ke dalam undang-undang peraturan sehingga menjadi hukum yang positif dan realistis. Dengan kata lain ia menjadi hukum positif. Meskipun demikian, hukum positif tersebut harus memiliki dimensi spiritual sehingga pelaksanaan dan penerapan hukum dalam Islam tetap dipandang sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari pengabdian kepada Allah. Ketundukan serta kepatuhan terhadap hukum itulah adalah ketundukan kepada Sang Pencipta.<sup>68</sup>

Dalam kehidupan masyarakat, tidak dapat dipungkiri bahwa agama yang dianut seseorang cenderung mempengaruhi dalam berbagai aspek kehidupannya. Oleh karena itu wajar jika hukum Islam di kalangan masyarakat pesisir sulit dinafikan eksistensinya. Sehubungan dengan hal ini, Sudaryanto menyatakan bahwa dualisme hukum agama dan adat sulit dihindari karena dalam kenyataannya masyarakat yang menganut agama Islam sebelum mengenal ajaran Islam, mereka terbiasa menjalankan dan diatur dengan norma hukum adat. Oleh karena itu tarik menarik atau pengaruh mempengaruhi antara hukum Islam dan adat dalam

---

<sup>68</sup>Rusjdi Ali Muhammad, *Revitalisasi Syariat Islam Di Aceh (Problem, Solusi, dan Implementasi menuju Pelaksanaan Hukum Islam di Nanggroe Aceh Darussalam)*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2003), hlm. 5-7.

bidang aktifitas nelayan dan kelautan masyarakat juga sulit dielakkan dalam kehidupan masyarakat pesisir Aceh Timur.<sup>69</sup>

Pergulatan interaksi antara hukum Islam dan adat ini sejak zaman kolonial memunculkan teori persinggungan yang pernah berlaku di Indonesia seperti teori *receptie incomplexe*, teori *receptie*, teori *receptio exit*, dan teori *receptio a contrario*. Menurut kajian teori tersebut ditegaskan bahwa bagi umat Islam dalam bidang kewarisan sangat sulit dihindari adanya kaitan antara hukum Islam dan adat. Hal ini dikarenakan dalam ajaran Islam tidak melarang umat Islam mengakomodasi adat asalkan tidak bertentangan dengan sumber utama hukum Islam, yaitu al-Qur'an dan hadis.<sup>70</sup> Hukum Islam merupakan hukum yang cukup mengakomodasi hukum adat, kenyataannya hukum adat seringkali diterima sebagai hukum yang sah selama tidak bertentangan dengan hukum Islam.<sup>71</sup> Mengkaji pertautan antara Islam dan adat dalam tradisi nelayan Aceh Timur merupakan sesuatu yang diperlukan karena masih ada perbedaan pendapat antara ajaran Islam dan tradisi yang ada dalam masyarakat.

Sebelum kedatangan Snouck Hurgronje ke Indonesia, kebijakan-kebijakan kolonial Belanda terhadap Islam di Indonesia belum memiliki pola secara terstruktur. Hal ini disebabkan miskinnya pengetahuan kolonial Belanda tentang Islam dan Indonesia, atau mungkin “buta” sama sekali. Pada masa itu kebijakan kolonial Belanda terhadap Islam di Indonesia, secara tradisional dibentuk oleh kombinasi yang kontradiktif antara ketakutan dan pengharapan yang berlebih-lebihan.<sup>72</sup> Sehingga

---

<sup>69</sup>Triratnawati Atik dan Mutiah Amini (Peny), *Ekspresi Islam dalam Simbol-simbol Budaya di Indonesia*, (Yogyakarta: Lembaga Kebudayaan Pimpinan Pusat Aisyiyah bekerjasama dengan PT Adicita Karya Nusa, 2005), hlm. 225.

<sup>70</sup>Rosyadi, A. Rahmat dan M. Rais Ahmad, *Formalisasi Syariat Islam dalam Perspektif Tata Hukum Indonesia*, (Bogor: Ghalia Indonesia, 2006), hlm. 73-83.

<sup>71</sup>Habiburrahman, *Rekonstruksi Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*, (Jakarta:Kencana Prenada Media Group, 2011), hlm. 81.

<sup>72</sup>A. Rahmat Rosyadi dan Rais Ahmad, *Formalisasi Syariat Islam dalam Perspektif Tata Hukum Indonesia*, (Bogor: Ghalia Indonesia, 2006), hlm. 92.

dengan kondisi demikian, pihak kolonial Belanda dalam menghadapi realitas yang terjadi pada umat Islam di Indonesia hanya mampu membiarkan terhadap hukum Islam untuk diamalkan dengan penuh ketaatan oleh umat Islam, tanpa mampu melakukan campur tangan karena dikhawatirkan adanya perlawanan dari umat Islam.

Pihak pemerintah Kolonial Belanda sangat takut terhadap Muslim fanatik yang mempunyai hubungan dengan dunia internasional, termasuk bahaya permintaan bantuan kepada negara Islam di luar negeri. Rezim Belanda di Indonesia sangat takut terhadap sesuatu yang berbau *Pan-Islamisme*. Islam dibayangkannya sebagai sebuah agama yang diorganisir secara rapi, dalam banyak hal dianggap serupa dengan agama Katholik Roma yang memiliki susunan kebiaraan hirarki yang bersekutu dengan Sultan Turki. Akibatnya, Islam di mata penjajah Belanda nampak sebagai musuh yang menakutkan, maka tidak mengherankan apabila pemerintah kolonial Belanda pada waktu itu bertindak sangat membatasi ruang gerak umat Islam di Indonesia terutama dalam hal pergi haji ke Makah yang dianggapnya sebagai biang keladi yang menimbulkan agitasi dan pemberontakan di Indonesia.<sup>73</sup>

Hukum Islam di Indonesia yang keberadaannya telah dijalankan dengan penuh kesadaran oleh umat Islam sebelum kolonial Belanda datang, membuat realitas tersebut di atas mendorong mereka, pada saat pertama kali datang ke Nusantara pada abad ke 17 M, untuk mengetahui eksistensi hukum Islam. Bahkan setelah cukup lama diam, tanpa campur tangan sama sekali, Belanda mulai mengeluarkan kebijakan terhadap keberadaan hukum Islam. Melalui kantor dagang Belanda VOC (1602-1880). Pada Mei 1760 di keluarkan *Resolutie der Indehe Regeering* yang berisi ketentuan diberlakukannya sekumpulan aturan hukum perkawinan dan hukum kewarisan menurut hukum Islam untuk dipergunakan pada pengadilan VOC bagi orang

---

<sup>73</sup>Rais Ahmad, *Formalisasi Syariat Islam ...*, hlm. 93-95.

Indonesia. Resolusi yang terkenal dengan nama *Conpendium Freiyer* ini dalam batas tertentu bisa dikatakan sebagai legislasi pertama hukum Islam di Indonesia.<sup>74</sup>

Pada mulanya, politik kolonial Belanda sebenarnya cukup menguntungkan posisi hukum Islam, setidaknya sampai akhir abad ke 19 M. Dengan dikeluarkannya *staats blad* No 152 Tahun 1882 yang mengatur sekaligus mengakui adanya lembaga Peradilan Agama di Jawa dan Madura, hal ini merupakan indikasi kuat diterimanya hukum Islam oleh pemerintah kolonial. Dari sini muncul teori *Receptio in Complexu* yang dikembangkan oleh Lodewijk Willem Chritian Van Den Berg (1845-1927), menurutnya bahwa orang Islam Indonesia telah melakukan *receptie* hukum Islam dalam keseluruhannya dan sebagai satu kesatuan.

Hukum Islam telah diamankan secara penuh oleh umat Islam ketika itu, dengan adanya teori ini maka hukum Islam berada diatas angin bagi keberlakuannya, sejajar dengan sitem hukum yang lain.<sup>75</sup> Namun demikian, seiring adanya perubahan orientasi politik yang cukup signifikan, Belanda mulai melakukan penyempitan bagi ruang gerak dan perkembangan hukum Islam. Fenomena ini bisa dianggap sebagai upaya untuk mengeleminasi perkembangan dari legislasi hukum Islam di Indonesia, yang tanpa disadari semakin mengokohkan eksistensi Belanda itu sendiri. Mereka menyadari bahwa jika hukum Islam dibiarkan terus berkembang dan di anut oleh masyarakat luas maka hal itu akan menghambat ekspansi dan juga sosialisasi dakwah mereka.

Setelah kehadiran Snouck Hurgronje Hurgronje, kebijaksanaan-kebijaksanaan politik Belanda terhadap Islam di Indonesia mulai didasarkan pada landasan ilmiah yang mengutamakan fakta-fakta obyektif. Ia memang merupakan negarawan Belanda yang benar-benar besar dan ahli mengenai

---

<sup>74</sup>Idris Ramulyo, *Azas Azas Hukum Islam*, (Jakarta: Sinar Grafika, 1997), hlm. 12.

<sup>75</sup>Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia*, (Jokjakarta: LKIS, 2005), hlm. 51-52. Juga lihat, Bustanul Arifin, *Pelembagaan Hukum Islam di Indonesia: Akar Sejarah dan Prospeknya*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 78.

masalah penjajahan. Pengetahuannya yang mendalam tentang Islam di Indonesia, telah mendorong pemerintah kolonial Belanda pada tahun 1889 mengangkatnya menjadi penasehat pada sebuah kantor pemerintah yang menangani masalah-masalah Arab dan pribumi. Melalui ide yang di kemas dalam konsep *Het Indische Adatrecht* dengan tokoh intelektualnya Van Vollen Hoven (1874-1933) dan C.S Hurgronje (1857-1936), yang kemudian dikenal dengan teori *Receptie*, pemerintah kemudian melakukan upaya penyempitan terhadap keberlakuan hukum Islam. Menurut teori ini, hukum yang berlaku bagi umat Islam adalah hukum adat mereka masing masing, hukum Islam dapat berlaku apabila telah *direceptie* oleh hukum adat, jadi hukum adatlah yang menentukan ada tidaknya hukum Islam. Hukum adat bagi teori *receptie* menjadi tolak ukur layak atau tidaknya hukum Islam diterima dan dijadikan hukum bagi umat Islam. Hal ini dilakukan sebagai upaya pihak kolonial terhadap umat Islam, agar semakin mengurangi pelaksanaan hukum Islam.<sup>76</sup>

Bagi Snouck Hurgronje selama ini sikap politik Belanda terhadap umat Islam merugikan pemerintah Belanda sendiri, sehingga dengan pemberlakuan teori *receptie* umat Islam menjadi jauh terhadap hukum agamanya, sebab pada umumnya orang yang kuat memegang agama Islam (Hukum Islam) tidak mudah mempengaruhi orang peradaban Barat. Dengan demikian, ada relevansi terhadap ketaatan seorang muslim terhadap ajaran agamanya dengan penolakan mereka terhadap pemerintahan Kolonial Belanda dan kebudayaannya. Oleh sebab demikian, Snouck Hurgronje berupaya menjauhkan umat Islam dari ajaran agamanya. Hal ini dilakukan sebagai upaya agar pemerintahan Belanda yang ada di Indonesia semakin kuat tanpa adanya perlawanan-perlawanan dari kalangan pribumi.

Sebagai penasehat pemerintah Kolonial Belanda, Snouck Hurgronje juga memberikan nasehat yang terkenal dengan sebutan "*Islam Policy*". Ia merumuskan nasehatnya pada pemerintah

---

<sup>76</sup>Fuad, *Hukum Islam Indonesia...*, hlm. 51-52.

Belanda dalam mengurus umat Islam di Indonesia dengan usaha menarik rakyat pribumi agar lebih mendekat kepada kebudayaan Eropa dan pemerintah Kolonial Belanda. Nasehat ini berintikan bahwa masalah yang menyangkut ibadah umat Islam harus diberikan kebebasan sepenuhnya, dan pada masalah sosial kemasyarakatan pemerintah Belanda harus menghormati terhadap adat istiadat dan kebiasaan rakyat yang berlaku, hal ini dilakukan guna mendekatkan rakyat terhadap kolonial Belanda. Akan tetapi dalam masalah ketatanegaraan, pemerintah kolonial Belanda tidak boleh memberikan kesempatan kepada umat Islam, dan harus mencegah hal-hal yang bisa membantu adanya gerakan *Pan Islamisme*.<sup>77</sup>

Namun begitu, Snouck Hurgronje tetap memperingatkan, agar Islam baik sebagai kekuatan politik maupun agama tidak boleh dipandang sebelah mata. Di sini ia menolak pandangan-pandangan yang keliru dari kalangan agamawan Belanda, terkait “kaum abangan”. Menurutnya, walaupun ke-Islamannya tidak murni, tetap menganggap dan merasa bahwa dirinya benar-benar sebagai orang Islam yang taat menurut versi imannya. Oleh karena itu Snouck Hurgronje tidak membenarkan pandangan yang meremehkan bahwa mereka akan dengan mudah untuk di-Kristenkan. Bahkan cepat atau lambat keislaman akan semakin kuat baik segi kualitas maupun kuantitasnya. Dengan demikian, keberadaan Islam yang dianut oleh mayoritas masyarakat nusantara tidak boleh disepelekan. Karena walaupun sebuah agama, Islam dengan segala doktrinnya memiliki tempat tersendiri dikalangan semua pemeluknya, tidak terkecuali “kaum abangan”. Terlebih dengan adanya doktrin jihad dalam Islam, membuat keberadaannya tidak boleh dipandang dengan sebelah mata.

Pandangan Snouck Hurgronje tersebut, menjadi dasar bagi kolonial Belanda membuat dasar hukum terhadap teori *receptie* ini, yaitu Undang-Undang Dasar Kolonial Belanda yang menjadi

---

<sup>77</sup>Aqib Suminto, *Politik Islam Kolonial Belanda* (Jakarta: LP3ES, 1985), hlm. 12.

pengganti RR yang disebut *Wet Op De Staat Snrichting Van Nederlands Indie*, yang disingkat *Indische Staat Regeering* (IS) yang diundangkan pada tahun 1929. Lebih lanjut disebutkan pada Pasal 134 Ayat (2), yang berbunyi “Dalam hal terjadiperkara perdata antara sesama orang Islam diselesaikan oleh hakim agama Islam apabila hukum adat mereka menghendaknya dan sejauh tidak ditentukan lain dengan suatu ordonansi”. Tetapi pada kenyataannya, kebijaksanaan pemerintah Belanda ini sebenarnya justru ingin meruntuhkan dan menghambat pelaksanaan hukum Islam, di antaranya dengan cara: Dalam hukum pidana, tidak memasukkan *hudūd* dan *qisās*. Hukum pidana yang berlaku bersumber langsung *Wetboek van Strafrecht* dari Belanda yang berlaku sejak Januari 1919.

Dalam hukum tata negara, ajaran Islam yang menyangkut hal tersebut dihilangkan. Pengajian al-Qur’an dan Sunnah yang memberikan pelajaran agama dalam politik kenegaraan atau ketatanegaraan dilarang. Dalam hukum muamalah, dipersempit hanya menyangkut hukum perkawinan dan kewarisan. Hukum kewarisan Islam pun mulai diminimalisir dengan langkah-langkah sistematis. Dengan diberlakukannya teori *receptie* itu, maka hukum Islam tidak dapat bebas diberlakukan diseluruh pelosok Nusantara. Pada basis umat Islam minoritas, sudah barang tentu pemberlakuan hukum Islam mendapat ganjalan, karena adat setempat tidak akan mengakui hukum Islam sebagai adat. Kondisi tersebut pada ujungnya mempengaruhi pelegislasian hukum Islam pasca penjajahan kolonial Belanda, hal tersebut tentu berbalik pada masa munculnya kerajaan-kerajaan Islam di Indonesia yang menjadikan hukum Islam sebagai sumber hukum.<sup>78</sup>

Dalam perjalanan sejarah tercatat jelas bahwa teori *receptie* diambil alih menjadi politik hukum kolonial Belanda yang secara sistematis dan konsepsional digunakan untuk mempersempit ruang gerak hukum Islam. Hasilnya adalah dikeluarkannya beberapa

---

<sup>78</sup>A. Rahmat Rosyadi dan Rais Ahmad, *Formalisasi Syariat Islam ...*, hlm. 78.

peraturan yang menggeser eksistensi dan esensi Pasal 75 dan 78 RR 1855, sehingga refleksi hukum Islam semakin memudar “dan akhirnya hilang”.<sup>79</sup> Penentangan umat Islam terhadap pemberlakuan teori *receptie* terus dilakukan, tidak hanya selama penjajahan Belanda, akan tetapi terus berlanjut hingga Indonesia merdeka. Para ahli hukum mencermati betul implikasi dari pemberlakuan teori *receptie* tersebut, yakni menjadikan umat Islam Indonesia menjauhi hukum agamanya. Tanpa disadari pengaruh tersebut terus berkelanjutan yang pada ujungnya adalah mempengaruhi pemikiran pemberlakuan hukum di Indonesia dikalangan para ahli hukum.

Dalam Teori *receptio a contrario*, Sajuti Thalib mengungkapkan kritiknya terhadap teori *receptie* yang mengatakan bahwa penerapan teori resepsi bertujuan untuk menghapus hukum Islam dari Indonesia dan dalam rangka mematahkan perlawanan bangsa Indonesia terhadap pemerintahan kolonial. Mereka hendak mematikan pertumbuhan hukum Islam dalam masyarakat.<sup>80</sup> Teori ini dipandang Hazairin sebagai sebuah hukum adat, dan baru berlaku kalau tidak bertentangan dengan hukum Islam.<sup>81</sup> Teori ini merupakan kelanjutan dalam menerjemahkan dan menjelaskan pemikiran Hazairin yang didukung oleh hasil penelitian lapangan di masyarakat.

Hukum Islam berperan sebagai penyaring bagi hukum adat masyarakat. Agar dapat berlaku di masyarakat, hukum adat tersebut tidak boleh bertentangan dengan prinsip yang dianut dalam hukum Islam. M.B. Hooker mengemukakan bahwa sinkretisme antara hukum Islam dan hukum adat terutama tampak jelas dijumpai dalam masyarakat pedesaan Jawa. Adapun pokok ajaran sinkretisme dapat dikemukakan bahwa hubungan hukum adat dan

---

<sup>79</sup>A. Basiq Djalil, *Peradilan Agama di Indonesia*, (Jakarta: Prenada Media Group, 2010), hlm. 42.

<sup>80</sup>Sajuti Thalib, *Receptio A Contrario*, (Jakarta: Akademika, 1980), hlm. 53.

<sup>81</sup>Hazairin, *Tujuh Serangkai Tentang Hukum*, (Jakarta: Tintamas, 1974), hlm. 4.

Islam dalam kehidupan penduduk pulau Jawa adalah erat. Keeratan hubungan terhadap kedua unsur tata hukum tersebut berkembang dalam bentuk saling rukun dan saling memberi dan menerima secara kompromis membentuk tatanan baru.<sup>82</sup>

Savigny dalam pendapatnya melihat hukum sebagai historis, sehingga keberadaan setiap hukum adalah berbeda, tergantung keadaan tempat dan situasi berlakunya hukum. Hukum harus dipandang sebagai penjelmaan dari jiwa atau rohani suatu bangsa.<sup>83</sup> Dengan pendapat Savigny tersebut, Soepomo memandang bahwa hukum asli bangsa Indonesia adalah hukum adat sebagai hukum tidak tertulis yang terdiri atas sebagian besar hukum kebiasaan dan sebagian kecil hukum Islam, meliputi hukum yang berdasarkan keputusan-keputusan hakim yang berdasarkan asas hukum dalam lingkungan tempat ia memutuskan perkara. Hukum adat adalah suatu hukum hidup, karena ia menjelaskan perasaan hukum yang nyata dari rakyatnya.<sup>84</sup>

Teori Delik Adat telah mendorong munculnya perdebatan yang berkelanjutan sejak awal kemerdekaan Indonesia tentang apakah adat dapat menjadi salah satu sumber hukum dalam

---

<sup>82</sup>Azizy, A. Qodri. *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetensi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, Cet. I; (Yogyakarta: Gama Media, 2002), hlm. 160.

<sup>83</sup>Untuk lebih mempertegas pendapatnya, Savigny mengajukan tiga asumsi mengenai keberadaan hukum yang tidak dicatatkan yaitu: *Pertama*, ada keterkaitan antara hukum dan sejarah sehingga hukum bukanlah disusun atau diciptakan oleh orang, hukum tumbuh dan berkembang bersama-sama masyarakat, namun perkembangan hukum itu sendiri pada dasarnya adalah diluar kesadaran dan merupakan proses yang organis. *Kedua*, hukum berkembang dari pandangan yang sederhana, dipahami sebagai hubungan hukum dalam masyarakat primitif, berkembang menjadi hukum yang kompleks dalam peradaban modern, kesadaran masyarakat ini tidak dapat memanifestasikan dirinya sendiri secara langsung melainkan direpresentasikan para ahli hukum yang memformulasikan hukum secara teknis. *Ketiga*, hukum tidak memiliki validitas atau tidak dapat diterapkan secara universal karena setiap masyarakat telah membangun lingkungan hukumnya sendiri, tata kramanya, adat istiadatnya dan bahasa khas sendirinya.

<sup>84</sup>Soerjono Soekanto, *Hukum Adat Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Press, 2011), hlm. 12.

konstitusi Indonesia.<sup>85</sup> Menurut para ahli hukum, hukum adat delik (*adat delicten recht*) dapat disebut juga hukum pidana adat atau hukum pelanggaran adat merupakan aturan-aturan hukum adat yang mengatur peristiwa atau perbuatan kesalahan yang berakibat terganggunya keseimbangan masyarakat, sehingga perlu diselesaikan (dihukum) agar keseimbangan dalam masyarakat dapat terkendali dan tidak terganggu. Jika dilihat kekinian banyak masyarakat yang apatis bahkan tidak puas dengan penegakan hukum di Indonesia terutama masalah keadilan sehingga masyarakat sering menggunakan Delik Adat maupun cara-cara kekeluargaan untuk menyelesaikan tindakan melawan hukum meskipun rakyat mayoritas beragama Islam.<sup>86</sup>

Terminologi hukum adat dikaji dari perspektif asas, norma, teoritis dan praktis dikenal dengan istilah, “hukum yang hidup dalam masyarakat”, “*living law*”, “nilai-nilai hukum dan rasa keadilan yang hidup dalam masyarakat”, “hukum tidak tertulis”, “hukum kebiasaan”, dan lain sebagainya<sup>87</sup> Soerojo Wignodipuro berpendapat delik adalah suatu tindakan yang melanggar perasaan keadilan dan kepatutan yang hidup dalam masyarakat, sehingga menyebabkan terganggunya ketentraman serta keseimbangan masyarakat guna memulihkan kembali, maka terjadi reaksi-reaksi adat. Jadi, hukum Delik Adat adalah keseluruhan hukum tidak tertulis yang menentukan adanya perbuatan-perbuatan pelanggaran adat beserta segala upaya untuk memulihkan kembali keadaan keseimbangan yang terganggu oleh perbuatan tersebut.<sup>88</sup> Soepomo sebagaimana dikutip oleh Bewa Ragawino, menyatakan bahwa Delik Adat: Segala perbuatan atau kejadian yang sangat mengganggu kekuatan batin masyarakat, segala perbuatan atau

---

<sup>85</sup>Ratno Lukito, *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Adat Indonesia*, (Jakarta: INIS, 1998), hlm.5.

<sup>86</sup>Hilman Hadikusuma, *Pengantar Ilmu Hukum adat di Indonesia*, (Bandung: Mandar Maju, 2003), hlm. 230.

<sup>87</sup>H.A. Zainal Abidin Farid, *Hukum Pidana 1*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2007), hlm. 76.

<sup>88</sup>Soerojo Wignodipuro, *Pengantar dan Azas-Azas Hukum Adat*, (PT Alumni:Bandung, 1979), hlm. 226.

kejadian yang mencemarkan suasana batin, yang menentang kesucian masyarakat, merupakan delik terhadap masyarakat seluruhnya selanjutnya dinyatakan pula: Delik yang paling berat ialah segala pelanggaran yang memperkosa perimbangan antara dunia lahir dan dunia gaib, serta pelanggaran yang memperkosa dasar susunan masyarakat.

Mengenai pengertian Delik Adat ini, Teer Haar memberikan pernyataan bahwa setiap perbuatan dalam sistem adat dinilai dan dipertimbangkan berdasarkan tata susunan persekutuan yang berlaku pada saat perbuatan tersebut dilakukan. Pelanggaran yang terjadi di dalam hukum adat atau juga disebut Delik Adat menurutnya adalah setiap gangguan terhadap keseimbangan dan setiap gangguan terhadap barang-barang materiil dan imateriil milik seseorang atau sekelompok orang yang menimbulkan reaksi adat.<sup>89</sup> Konklusi dasar dari pendapat Ter Haar BZN menurut Nyoman Serikat Putra Jaya disebutkan bahwa untuk dapat disebut tindak pidana adat, perbuatan itu harus mengakibatkan kegoncangan dalam neraca keseimbangan masyarakat. Kegoncangan itu tidak hanya terdapat apabila peraturan hukum dalam suatu masyarakat dilanggar, tetapi juga apabila norma-norma kesusilaan, keagamaan, dan sopan santun dalam masyarakat dilanggar.<sup>90</sup>

Hilman Hadikusuma menyebutkan hukum pidana adat adalah hukum yang hidup (*living law*) dan akan terus hidup selama ada manusia budaya, ia tidak akan dapat dihapus dengan perundang-undangan. Andaikata diadakan juga undang-undang yang menghapuskannya, akan percuma juga, malahan, hukum pidana perundang-undangan akan kehilangan sumber kekayaannya, oleh karena hukum pidana adat itu lebih erat hubungannya dengan

---

<sup>89</sup>B. Ter Haar, *Beginnelsen En Stelsel Van Het Adatrecht*, alih bahasa oleh Soebakti Poesponoto, *Asas-asas dan Susunan Hukum Adat*, (Jakarta: Pradnya Paramita, 1981), hlm. 125.

<sup>90</sup>Ter Haar BZN, *Azas-Azas Hukum Adat*, (Pradnya Paramita: Jakarta, 1976), hlm. 255.

antropologi dan sosiologi dari pada perundang-undangan.<sup>91</sup> I Made Widnyana menyebutkan hukum pidana adat adalah hukum yang hidup (*the living law*), diikuti dan ditaati oleh masyarakat adat secara terus menerus, dari satu generasi ke generasi berikutnya. Pelanggaran terhadap aturan tata tertib tersebut dipandang dapat menimbulkan kegoncangan dalam masyarakat karena dianggap mengganggu keseimbangan kosmos masyarakat, oleh sebab itu, bagi si pelanggar diberikan reaksi adat, koreksi adat atau sanksi adat oleh masyarakat melalui pengurus adatnya.<sup>92</sup>

Konklusi dasar dari apa yang telah diterangkan konteks di atas dapat disebutkan bahwa hukum pidana adat adalah perbuatan yang melanggar perasaan keadilan dan kepatutan yang hidup dalam masyarakat sehingga menimbulkan adanya gangguan ketentraman dan keseimbangan masyarakat bersangkutan. Oleh karena itu, untuk memulihkan ketentraman dan keseimbangan tersebut terjadi reaksi-reaksi adat sebagai bentuk wujud mengembalikan ketentraman magis yang terganggu dengan maksud sebagai bentuk meniadakan atau menetralkan suatu keadaan sial akibat suatu pelanggaran adat. Dari rangkaian pengertian di atas dapat disimpulkan bahwa Delik Adat adalah peristiwa atau perbuatan yang mengganggu keseimbangan masyarakat dan dikarenakan ada reaksi dari masyarakat maka keseimbangan itu harus dipulihkan kembali.<sup>93</sup>

Para ilmuwan yang lebih belakangan seperti B.W. Andaya dan Johns meyakini doktrin Islam telah memainkan peranan yang sangat penting dalam kehidupan kerajaan. Hal ini terjadi khususnya

---

<sup>91</sup>Hilman Hadikusuma, *Hukum Pidana Adat*, (CV Rajawali, Jakarta, 1961), hlm. 307.

<sup>92</sup>I Made Widnyana, *Kapita Selekta Hukum Pidana Adat*, PT Eresco: Bandung), 1993, hlm. 3- 4.

<sup>93</sup>Iman Sudiyat, *Hukum Adat Sketsa Asas*, (Yogyakarta: Liberty, 1981), hlm.174. Baca juga Hilman Hadikusuma, *Pengantar Ilmu Hukum adat di Indonesia*, hlm. 230. Lihat juga Surojo Wionjodipuro, *Pengantar dan Asas-Asas Hukum Adat*, (Jakarta: PT Toko Gunung Agung,1968), hlm. 228. Soepomo, *Bab-Bab Tentang Huukum Adat*, (Jakarta: Pradnya Pramitha, 1977), hlm. 91. Soerjono Soekanto, *Hukum Adat Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Press, 2011), hlm. 337.

di Aceh dan Malaka. Ajaran mistisisme dalam Islam telah membawa nilai Islam ke dalam kehidupan masyarakat Indonesia, sehingga pada gilirannya menghasilkan simbol-simbol untuk terbentuknya sebuah kerajaan yang dapat bersatu atau dipersatukan oleh nilai-nilai Islam. Mereka yang berpendapat demikian, berpendirian bahwa meski sebelum Islam datang di Nusantara ini sudah ada terlebih dahulu adat lokal di sini, akan tetapi hukum Islam juga terbukti efektif pada level komunal dan berhasil memodifikasikan beberapa praktek hukum terutama dalam bidang-bidang hukum keluarga dan nilai-nilai sosial.<sup>94</sup>

Teori selanjutnya yang akan mendukung pandangan Islam dalam segala aktifitas masyarakat yang beragama Islam adalah Teori Kredo. Teori ini dikemukakan oleh Juhaya S. Praja. Dalam teori ini mewajibkan setiap orang yang telah berikrar atau mengikrarkan dua kalimat syahadat untuk melaksanakan hukum Islam sebagai konsekuensi logis dari pengucapan kredonva. Teori ini menurut Juhaya S. Praja dirumuskan dari beberapa ayat al-Qur'an, yakni: al-Qur'an surat ke-1 ayat 5; surat ke-2 ayat 179; surat ke-3 ayat 7; surat ke-4 ayat 13, 14, 49, 59, 63, 69, dan 105; surat ke-5 ayat 44, 45, 47, 48, 49, 50, dan 51; surat ke-24 ayat 51 dan 52.<sup>95</sup> Teori Kredo ini merupakan kelanjutan dari prinsip Tauhid dalam filsafat hukum Islam. Orang yang telah mengakui bahwa tiada Tuhan selain Allah dan bahwasanya Muhammad Saw. itu adalah utusan Allah, maka ia harus taat dan patuh terhadap apa yang telah diperintahkan Allah Swt. Dan yang dicontohkan Rasul-Nya yang terdapat dalam al-Qur'an dan Sunnahnya.

Teori Kredo ini, lanjut Prof. Juhaya, identik dengan teori otoritas hukum yang dijelaskan oleh H.A.R. Gibb. Selanjutnya menurut Gibb, hukum Islam sebagai tatanan hukum yang dipegangi

---

<sup>94</sup>C. Van Vollenhoven, *Het Adatrecht*, Passim. Demikian pula GA. Wilken, "Het Pandrecht bij de volken van den Indisch Archipel," BITVL 37 (1888): 555-609 dalam Ratna Lukito, *Pergumulan antara Hukum Islam dan Hukum Adat di Indonesia*, (Jakarta: Seri INIS, 1998), hlm. 43-44.

<sup>95</sup>Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam*, (Bandung: LPPM Unisba, 1995), hlm. 133.

(ditaati) oleh masyarakat penduduk dan rakyat Indonesia adalah hukum yang telah hidup di dalam masyarakat, merupakan sebagian dari ajaran dan keyakinan Islam yang ada dalam kehidupan masyarakat, sejarah pertumbuhan dan perkembangan hukum Islam di Indonesia, yang menyangkut teori berlakunya hukum Islam di Indonesia, terlihat ada beberapa teori yang sudah mantap.

Dari sumber ajaran Islam, terlihat ada banyak ayat al-Qur'an dan Sunnah Rasul yang menggambarkan bahwa orang yang beriman (Islam) berkewajiban mentaati hukum Islam, tingkatan kehidupan beragama seorang Muslim dikaitkan dengan sikap dan ketaatannya kepada ketentuan Allah Swt. dan Rasul-Nya. Penelitian dan pengkajian sosial menemukan kenyataan sosial (masyarakat) bahwa jika seseorang beragama Islam maka ia menerima otoritas dan kekuatan hukum Islam terhadapnya.<sup>96</sup>

Teori otoritas hukum yang dikemukakan oleh Gibb, menurut Juhaya mengambil dan mengimplementasikan dari apa yang telah dikemukakan oleh Imam Madzhab seperti al-Syafi'i dan Imam Hanafi ketika mereka menjelaskan teori tentang politik hukum internasional Islam (*fiqh siyasah dawliyah*) dan hukum pidana Islam (*fiqh jinayah*). Mereka mengenal teori teritorialitas dan non-teritorialitas.

Teori teritorialitas dari Imam Hanafi menyatakan bahwa seorang Muslim terikat untuk melaksanakan hukum Islam sepanjang ia berada dalam wilayah hukum Islam yang diberlakukan. Sementara teori Imam al-Syafi'i menyatakan bahwa seorang Muslim selamanya terikat untuk melaksanakan hukum Islam di manapun ia berada, baik di wilayah hukum di mana hukum Islam diberlakukan maupun di wilayah di mana hukum Islam tidak diberlakukan.<sup>97</sup> Dengan demikian terlihat bahwa ulama terdahulu sangat selektif dan dapat memprediksikan hukum yang akan diberlakukan pada masa kemudian hari jika dicermati.

---

<sup>96</sup>H.A.R. Gibb, *The Modern Trends in Islam*, (Chicago: Illinois, 1950), hlm. 32.

<sup>97</sup>S. Praja, *Filsafat Hukum Islam ...*, hlm. 134.

## B. Teori Harmoni Adat dan Hukum Islam

Dalam studi hukum Islam, menurut Syahrizal, pembantuan hukum Islam memiliki posisi strategis dalam rangka praktik adat pada suatu masyarakat. Pada struktur tertentu, adat dapat dijadikan dasar pertimbangan perumusan hukum Islam. Ulama dapat menentukan sebuah hukum yang diambil dari prosesi hukum adat jika posisi adat dihadapkan dengan hukum Islam. Hal ini secara tidak langsung dapat diartikan bahwa hukum Islam dapat mentolerir praktik adat sepanjang tidak berlawanan dengan ketentuan eksplisit dari Qanun dan Hadist.<sup>98</sup> Sedangkan bagi penganut aliran *sociological jurisprudence*, keberadaan hukum bukan sebagaimana ia berada dan tertera dalam catatan perundang-undangan (*law in book*) melainkan adalah bagaimana ia berada dalam perilaku masyarakat (*law in action*) dengan keterkaitan hukum tertentu. Bagi penganut aliran ini menganggap bahwa hukum yang baik adalah hukum yang sesuai dengan hukum yang hidup di dalam masyarakat.<sup>99</sup>

Pemikiran yang terkandung dalam aliran maupun teori di atas menunjukkan adanya kompromi antara hukum tertulis berupa perundang-undangan dalam suatu wilayah maupun tempat tertentu sebagai kebutuhan demi adanya kepastian hukum dan hukum yang hidup dalam masyarakat (*living law*) berupa hukum adat atau hukum kebiasaan dalam pembentukan hukum. Sehingga dalam pandangan teori ini bahwa hukum tidak selalu dapat dilihat dalam kaidah-kaidah normatif melainkan harus pula dicermati dalam sosial budaya berupa kebiasaan dan kehidupan masyarakat itu sendiri.<sup>100</sup> Eugen Ehrlich memberikan pernyataan bahwa hukum

---

<sup>98</sup>Syahrizal, *Hukum Adat dan Hukum Islam di Indonesia: (Refleksi terhadap Beberapa Bentuk Integrasi Hukum dalam Bidang Kewarisan di Aceh)*, (Nadya Fondation, 2004), hlm. 8-9. Lihat penjelasannya juga dalam, Soerojo Wignodipuro, *Pengantar dan Azas-Azas Hukum Adat*, (PT Alumni: Bandung, 1979), hlm. 226.

<sup>99</sup>Lili Rasjidi dan Ira Rasjidi, *Dasar-Dasar Filsafat dan Teori Hukum*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2001), hlm. 66.

<sup>100</sup>Lili Rusjidi dan Wyasa Putra, *Hukum Sebagai Suatu Sistem*, (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2002), hlm. 83-84.

positif akan efektif apabila selaras dengan hukum yang hidup dalam masyarakat, dan bahwa perkembangan dari hukum bukan hanya terletak pada benda-benda legislatif, keputusan-keputusan badan yudikatif ataupun ilmu hukum, akan tetapi justru terletak di dalam masyarakat itu sendiri.<sup>101</sup> Demikian pula pandangan Benda Beckmann, bahwa hukum di Indonesia tunduk pada kekuatan-kekuatan sosial tertentu, berupa hukum adatnya. Oleh sebab itu, ketertiban dalam masyarakat didasarkan pada pengakuan sosial terhadap hukum, dan bukan karena penetapannya secara resmi oleh negara.<sup>102</sup>

Selaras dengan pandangan Eugen Ehrlich tentang diskursus konstitusi hukum positif, terdapat asumsi bahwa hukum harus dilepaskan dari anasir-anasir *non iuridicis*. Asumsi ini pertama dikenalkan oleh penganut ajaran positivisme, yang di Inggris dipelopori oleh John Austin pada tahun 1879 dalam bukunya *Lectures on Jurisprudence or the Philosophy of Positive Law*, yang didalamnya memuat tentang upaya-upaya teori hukum murni untuk memperoleh hasil-hasilnya yang melalui hukum positif (hukum yang dilepaskan dari anasir-anasir *non iuridicis*).

Dalam penegasannya disebutkan bahwa setiap ilmu hukum harus mendasarkan dirinya pada tata hukum positif atau perbandingan materi dari sejumlah teori hukum.<sup>103</sup> Kritik Austin berpendapat bahwa hukum positif diartikan sebagai hukum yang dibuat oleh orang atau lembaga-lembaga yang memiliki kedaulatan dan diberlakukan terhadap anggota-anggota masyarakat politik yang merdeka. Anggota tersebut mengakui kedaulatan atau

---

<sup>101</sup>C. Morris, *The Great Legal Philosophers*, (Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 1979), hlm. 473.

<sup>102</sup>Franz and Keebet von Benda-Beckmann, *The Social Life of Living Law of Indonesia: Living Law; Considering Eugen Ehrlich*, (Nederland: Hart Publishing, 2008), hlm. 178.

<sup>103</sup>Darji Darmodiharjo dan Shidharta, *Pokok-Pokok Filsafat Hukum: Apa dan Bagaimana Filsafat Hukum di Indonesia*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1995), hlm. 96. Hal ini juga terkandung dalam tulisan, Achmad Ali, *Menguak Teori Hukum (Legal Theory) dan Teori Peradilan (Judicial prudence) Termasuk Interpensi Undang-Undang (Legis prudence)*, (Jakarta: Kencana, 2012), hlm. 212.

suprematis yang dimiliki orang atau lembaga-lembaga pembuat hukum yang bersangkutan. Dengan demikian kebiasaan menurutnya adalah berlaku sebagai hukum hanya jika undang-undang menghendaki atau menyatakan dengan tegas.<sup>104</sup>

Mengacu pada teori Roscoe Pound, penafsiran serta penerapan peraturan-peraturan hukum baik dalam pembuatan hukum perlu lebih memperhitungkan fakta-fakta sosial. Ia menegaskan agar perhatian lebih diarahkan kepada efek-efek nyata dari institusi-institusi serta doktrin-dontrin hukum. Di sini dapat dilihat bahwa ketentuan hukum sangat tergantung pada aspek praktis maupun pelaksanaannya.<sup>105</sup> Tugas utama hukum menurut Pound adalah sebagai *social engineering*. Sedangkan tujuan dari itu adalah untuk membangun suatu struktur masyarakat, sehingga maksimal dicapai kepuasan akan kebutuhan-kebutuhan, dengan seminimum mungkin benturan dan pemborosan.<sup>106</sup> Mengacu pada pemikiran dan teori tersebut dapat dikemukakan bahwa dalam proses penentuan hukum, selain pendekatan normatif, perlu adanya pendekatan empiris terhadap kelembagaan, proses, maupun aktor pengimplementasi serta penegakan hukum merupakan suatu keharusan yang perlu mendapat perhatian yang serius. Tolak ukur sebuah eksistensi hukum tergantung pada efektifitasnya dalam tataran empirik, yaitu *law in action* bukan sekedar pada tataran normatif berupa *law in book*.

Dalam teori *Receptio in Complexu* atau disebut dengan teori resepsi, bahwa hukum yang diyakini seharmonis dengan agama yang diyakininya. Teori ini menegaskan bahwa bagi pemeluk agama tertentu berlaku hukum agamanya. Demikian juga dengan hukum Islam seharusnya diterima dan diberlakukan secara utuh oleh seluruh warga negara sesuai dengan agamanya, terutama yang

---

<sup>104</sup>Hartono Hadisoeparto, *Pengantar Tata Hukum Indonesia*, (Yogyakarta: Liberty, 2008), hlm. 9.

<sup>105</sup>Julius Stone, *Social Dimension of Law and Justice*, (Sydney Australia: Maitland Publication, 1996), hlm. 63.

<sup>106</sup>Pound. R, *Law Finding Through Experience and Reason*, (USA: Univ. Of Georgia Press, 1960), hlm. 42.

beragama Islam. Oleh karena itu jika seseorang beragama Islam maka secara langsung hukum Islamlah yang berlaku baginya, demikian seterusnya.<sup>107</sup> Teori *Receptie*, dipadankan dengan sebutan penerimaan atau pertemuan, hukum adat sebagai penerimaan dan hukum Islam sebagai yang diterima. Teori ini digagas oleh Christian Snouck Hurgronje (1857-1936). Teori ini berawal dari kesimpulan bahwa hukum Islam baru diakui dan dilaksanakan sebagai hukum ketika hukum adat menerimanya. Oleh karena itu jika didapati hukum Islam dipraktikkan di dalam kehidupan masyarakat pada hakikatnya ia bukanlah hukum Islam melainkan adat. Adat sebagai penerima dan hukum Islam sebagai hukum yang datang, artinya Hukum Islam berlaku manakala telah diterima atau masuk ke dalam hukum adat. Meskipun, sebenarnya hukum tersebut bukan lagi hukum Islam tetapi telah menjelma menjadi hukum adat. Teori ini hendak menyatakan bahwa yang berlaku bagi rakyat pribumi seharusnya hukum adat, bukan hukum Islam. Menurut Hukum Islam bisa berlaku jika telah diterima atau masuk ke dalam hukum adat, dalam artian Hukum Islam merupakan bagian dari hukum adat.

Teori persentuhan antara hukum Islam dan adat dapat dikemukakan seperti teori *receptio in complexu* yang dimunculkan oleh van Den Berg<sup>108</sup> mengatakan bahwa bagi pemeluk agama tertentu berlaku hukum agamanya seperti kaum Muslim, bagi mereka berlaku hukum Islam.<sup>109</sup> Hal ini dibuktikan dengan Statuta

---

<sup>107</sup>Teori *Receptio in Complexu*, dipadankan dengan sebutan teori penerimaan secara kompleks atau sempurna. Teori ini digagas oleh Lodewijk Willem Cristian Van Den Berg (1845-1927), penasehat bahasa Timur dan Hukum Islam (1878-1887), guru besar *Indische Instelling* dan walikota di Deft Belanda (1887-1900) serta penasihat bagian jajahan (*Department van kalonien*) di Belanda (1900-1902). Buku asli karangan Van Den Berg berjudul “*De Behinselen van het Mohammadaansche Recht, volgens de Imam Abu Hanifah en Syafi’i, Dasar-dasar Hukum Islam Menurut Imam Hanafi dan Imam Syafi’i*, (Batavia: Ernsten Co.s’ Gravenhage, 1883). Hlm. 132.

<sup>108</sup>Kaptein Nico dan Dick van Der Meij, *Delapan Tokoh Ilmuwan Belanda bagi Pengkajian Islam di Indonesia*, (Jakarta: INIS, 1995), hlm. 1-6.

<sup>109</sup>Soekanto, *Meninjau Hukum Adat di Indonesia: Suatu Pengantar untuk Mempelajari Hukum Adat Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Press, 1985), hlm. 53.

Batavia tahun 1642 yang menyebutkan bahwa sengketa perihal adat dan hukum Islam antara orang pribumi yang beragama Islam harus diselesaikan dengan mempergunakan hukum Islam, yakni hukum yang dipakai oleh rakyat sehari-hari. Kritik terhadap teori ini dimulai oleh van Vollenhoven (1874-1933). Kemudian dilanjutkan oleh Snouck Hurgronje dengan teori *receptie*. Teori ini mengatakan bahwa hukum yang berlaku bagi orang Islam adalah hukum adat mereka masing-masing. Hukum Islam dapat berlaku apabila telah diresepsi oleh hukum adat. Jadi, hukum adatlah yang menentukan ada tidaknya hukum Islam. Teori *receptio exit* oleh Hazairin untuk membantah teori *receptie* mengatakan bahwa teori *receptie* sudah keluar, karena tidak sejalan dengan hukum di Indonesia. Teori resepsi tidak sesuai dengan latar belakang social masyarakat Indonesia yang mayoritas Muslim sehingga teori ini disebut teori iblis, karena mengajak orang Islam untuk tidak mematuhi perintah Allah dan Sunnah Rasul-Nya.<sup>110</sup>

Antara hukum Islam dan hukum adat tidak terdapat saling pertentangan atau konflik maupun saling sisih menyisihkan. Dalam hal ini malahan telah membentuk suatu perkembangan kesadaran hukum secara rukun dan saling memberi antara hukum Islam dan hukum adat dalam kesadaran masyarakat.<sup>111</sup> Akulturasi atau *cultural contact* menurut Koentjaraningrat merupakan konsep proses sosial yang timbul jika suatu kelompok manusia dengan suatu kebudayaan tertentu dihadapkan dengan unsur-unsur kebudayaan asing, sehingga unsur kebudayaan asing tersebut lambat laun diterima dan diolah ke dalam kebudayaan sendiritanpa menyebabkan hilangnya kepribadian kebudayaan itu sendiri.<sup>112</sup> Akulturasi merupakan kasus penyerapan budaya secara selektif

---

<sup>110</sup>Azizy, A. Qodri. *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetensi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, Cet. I; (Yogyakarta: Gama Media, 2002), hlm. 155.

<sup>111</sup>M. Yahya Harahap, *Kedudukan Janda, Duda dan Anak Angkat dalam Hukum Adat*, (Bandung: PT Citra Aditya Bakti, 1993), hlm. 62.

<sup>112</sup>Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, (Jakarta: Aksara Baru, 1985), hlm. 248.

sukarela dimana beberapa budaya ada yang diterima dan lainnya ada yang ditolak.<sup>113</sup>

Dalam Teori *Penetration Pasifique Tolerant et Constructive* yang dikemukakan oleh Josselin de Jong bahwa Islam telah berakar dalam kesadaran penduduk kepulauan Nusantara Sekaligus telah mempunyai pengaruh yang bersifat normatif dalam kebudayaan Indonesia, dan pengaruh Islam tersebut berjalan secara damai, toleran, dan konstruktif. Menurut teori ini tidak ada terjadi peristiwa antagonistik dalam masyarakat untuk menerima ajaran Islam. Penerimaan masyarakat terhadap ajaran Islam secara umum berjalan secara rukun, toleran, dalam membangun kehidupan masyarakat.<sup>114</sup>

Dalam hukum Islam tidak dikenal istilah konflik atau revolusi hukum yang secara langsung ditujukan untuk melawan hukum adat. Jika ada konflik antara hukum Islam dan hukum adat itu tidak timbul secara wajar, tetapi sengaja ditimbulkan sesuai dengan politik hukum kolonial.<sup>115</sup> Sepakat dengan hal ini, maka penelitian ini tidak dimaksudkan untuk membenturkan antara hukum adat dan hukum Islam. Akan tetapi, mencoba menelusuri integrasi yang terjadi dari kedua sistem hukum tersebut dalam budaya masyarakat.

Seorang peneliti sejarah hukum Islam, Noel James Coulson, menyatakan bahwa sebenarnya hukum Islam tidak sepenuhnya menghapuskan adat masyarakat, khususnya masyarakat Arab tempat turunnya wahyu. Ada elemen-elemen yang memang digantikan oleh syariat, tetapi banyak pula elemen-elemen yang dipelihara oleh syariat Islam karena dipandang tidak menyalahi nilai dasar Islam.<sup>116</sup> Pengkajian terhadap pola-pola hubungan antara

---

<sup>113</sup>Jacobs Melville dan Bernhard J. Stern, *General Anthropolgy*, (New York: Barners & Noble Books, 1955), hlm. 128.

<sup>114</sup>M. Yahya Harahap, *Kedudukan Janda, Duda dan Anak Angkat dalam Hukum Adat*, (Bandung: PT Citra Aditya Bakti, 1993), hlm. 61.

<sup>115</sup>Bustanul Arifin. *Pelebagaan Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 36.

<sup>116</sup>Coulson, Noel James. *A History of Islamic Law*. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960), hlm. 57.

adat (Arab) dengan ajaran Islam menunjukkan adanya tiga ragam pola hubungan ajaran Islam dan adat, yaitu pola penggantian, pola modifikasi, pola adopsi. Ketiga pola akan menjelaskan bagaimana hubungan ajaran Islam dengan adat masyarakat.

**a. Pola pembatalan (penggantian)**

Pola penggantian yang diberlakukan oleh Al-Qur'an adalah pola dimana adat digantikan oleh Al-Qur'an atau sunnah sehingga ajaran Islam mengenai sebuah kasus dapat dibedakan dengan adatnya. Demikian pula dengan berkembangnya waktu, dimana dapat membatalkan hukum yang telah ada sebelumnya. Sebagaimana apa yang disampaikan oleh Al-Zarqā:

لا يترك تغيير الاحكام بتغير الزمان

Artinya: “Tidak diingkari berubahnya beberapa hukum kerana berubahnya waktu”.<sup>117</sup>

Ada beberapa contoh pola penggantian adat oleh syariat. Pertama, dalam tradisi Arab, adopsi anak mengakibatkan perpindahan hubungan geneologi anak dari orang tua asli kepada orang tua barunya. Apabila seorang anak menjadi anak angkat, maka ia akan memperoleh nama belakang dari ayah angkatnya. Dengan demikian pengangkatan anak mengakibatkan berpindahnya nasab (hubungan kekeluargaan) dari ayah asli kepada ayah angkat.

Keadaan tersebut berubah ketika Rasulullah menikahi Zainab binti Jahsyi, mantan isteri anak angkatnya, Zaid Bin Haritah. Zaid bin Haritah adalah mantan sahaya Rasulullah yang beliau angkat menjadi anak. Awalnya orang-orang Arab memanggil Zaid dengan Zaid bin Muhammad. Kemudian Al-Qur'an surat al-Ahzab ayat 4-5 membatalkan penisbatan anak angkat (adopsi) kepada orang tua angkat. Dengan demikian, pernikahan Nabi Muhammad dengan Zainab, janda Zaid, adalah sah berdasarkan wahyu.<sup>118</sup> Jadi, tradisi adopsi Arab yang

<sup>117</sup>Al-Zarqā', *al-Madkhal al-Fiqh al-Am*, (Bairut: Dar al-Faqir, 1988), jld 2, hlm. 227.

<sup>118</sup>Al-ṣābūnī. Muhammad 'Ali, *Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur'an*, (Beirut: Dār al-Kutub al 'Ilmiyyat. Cet. I, 1999), hlm. 187.

mengakibatkan berubahnya nasab dari ayah asli ke ayah angkat dihilangkan oleh Al-Qur'an.

Ali al-Sabuni menegaskan bahwa adopsi dengan mengubah jalur nasab menjadi praktek yang dilarang oleh Islam. Alasan pembatalan tersebut dapat ditemukan dalam hadis Rasulullah: “Barangsiapa mendakwakan diri selain kepada ayahnya dan menisbatkan diri kepada selain walinya, baginya laknat Allah, Malaikat, dan seluruh manusia. Allah tidak akan menerima taubat dan fidyah-nya.<sup>119</sup> Pola yang sama berlaku dalam bidang pernikahan, yaitu poligami. Dalam tradisi Arab, poligami adalah sebuah kebiasaan yang normal. Adat tidak memberikan batasan maksimal jumlah isteri yang boleh dinikahi. Dengan turunnya surat an-Nisa ayat 3 terjadilah pembatalan poligami tak terbatas. Poligami yang tadinya tidak membatasi jumlah isteri yang boleh dinikahi, kemudian hanya dibatasi sampai kepada empat saja, dengan ketentuan harus adil. Rasulullah kemudian memerintahkan agar orang-orang yang memiliki isteri lebih dari empat untuk menceraikan istrinya kecuali empat saja.<sup>120</sup>

### ***b. Pola adaptasi modifikasi***

Pola adaptasi adalah pola dimana adat yang awalnya dipandang tidak sesuai dengan nilai ajaran Islam dimodifikasi sehingga sesuai dengan nilai dan semangat ajaran Islam. Pola adaptasi dapat ditemukan salah satunya dalam bidang waris. Menurut adat Arab pra-Islam, anak kecil dan perempuan tidak berhak menerima waris.<sup>121</sup> Adat tersebut lahir dari masyarakat Arab yang patrilineal, yang menganut sistem keluarga besar (*extended family*), dan yang hidup dalam masyarakat badui. Apabila si mati meninggalkan anak perempuan, pamannya akan

---

<sup>119</sup> Al-Ṣābūnī, *Tafsir Ayat al-Ahkām ...*, hlm. 191.

<sup>120</sup> Ahwan Fanani, ‘Akar, Posisi, Dan Aplikasi Adat Dalam Hukum’, *Ijtihad Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan*, 14.2 (2015), 231–50 <<https://doi.org/10.18326/ijtihad.v14i2.231-250>>.

<sup>121</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, (Kairo: Dar al-Fathli al-A’lam al-‘Arabiy, 1995, Juz II), hlm. 424.

mengambil seluruh harta ayahnya. Si anak perempuan tersebut akan dinikahkan oleh si paman dan kalau ia kaya hartanya diambil oleh paman. Sebuah kasus terjadi dan mengubah adat Arab tersebut menjadi sebuah tradisi khas Islam. Seorang lelaki dari kalangan Anshar, namanya Aws bin Thabit, wafat. Ia meninggalkan dua orang anak perempuan dan seorang anak laki-laki yang masih kecil. Kemudian datanglah anak paman mereka kepada Rasulullah dan mengambil seluruh warisan Aus. Kemudian isteri Aus datang mengadu kepada Rasulullah. Turunlah surat al-Nisa ayat 127 yang menegaskan adanya ketentuan mengenai hak perempuan.

Rasulullah kemudian mengutus orang dan menyampaikan agar warisan itu tidak dipindah tangankan. Beliau mengatakan bahwa telah turun wahyu yang menyatakan bahwa untuk laki-laki dan perempuan ada bagian (waris). Denganturannya ayat tersebut, hak-hak perempuan dilindungi oleh hukum Islam. Para ahli waris, yang di masa pra-Islam mengambil seluruh bagian diberi posisi sebagai *'aṣabat*, yaitu penerimawarisan yang mendapat bagian apabila harta warisan, setelah dibagi kepada ahli waris yang diberi ketentuan bagian oleh Al-Qur'an (*ashāb al-wurūd*), masih tersisa.<sup>122</sup>

Pola modifikasi juga terjadi dalam bidang pernikahan. Dalam tradisi Arab, menurut Aisyah, ada beberapa macam pernikahan. *Pertama*, adalah pernikahan seperti umumnya saat ini. Seorang laki-laki datang kepada wali seorang perempuan, menyerahkan mahar, lalu menikahi perempuan itu. *Kedua*, nikah *istibdā'*, seorang perempuan yang sudah bersih dari haid untuk mendatangi laki-laki lain dan bersetubuh dengannya. Hal itu dilakukan untuk memperoleh keturunan. Setelah perempuan tadi disetubuhi oleh laki-laki lain tersebut, suaminya tidak akan mengampuninya sampai muncul tanda-tanda kehamilan. Apabila tanda-tanda kehamilan tampak, barulah suami perempuan itu akan menyetubuhinya.

---

<sup>122</sup>Coulson Noel James, *A History of Islamic Law*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960), hlm. 15-16.

*Ketiga*, sejumlah laki-laki, kurang dari sepuluh orang, berkumpul. Mereka semua menyetubuhi seorang perempuan. Apabila perempuan tadi hamil dan melahirkan anak, ialalu mengundang para lelaki tadi. Ia akan memilih salah satu dari para lelaki tersebut yang ia sukai dan anaknya ia nasabkan kepada lelaki terpilih itu. *Keempat*, orang laki-laki banyak berkumpul di suatu tempat. Di situ ada beberapa perempuan di tenda dengan bendera ditendanya. Para lelaki tersebut akan masuk ketenda yang ia mau dan menyetubuhi perempuan yang ada. Apabila salah seorang atau beberapa perempuan tersebut hamil dan melahirkan anak, mereka akan mengundang para lelaki tersebut, mereka lalu memilih siapa bapak si bayi berdasarkan kemiripan dengan si bayi dan menasabkan si bayi kepada laki-laki terpilih.<sup>123</sup>

Dengan datangnya Islam, hanya satu model pernikahan yang diterima oleh ajaran Islam. Sementara model-model yang lain dieliminasi. Al-Qur'an bahkan menegaskan bahwa tanpa adanya akad pernikahan, hubungan seksual antara laki-laki dan perempuan adalah perilaku kriminal (*hudūd*) sehingga dikenakan hukuman *hudūd*, sebagaimana ditegaskan disebutkan dalam surat an-Nur ayat 2.

Pola modifikasi ini merupakan bentuk penjembutan al-Qur'an terhadap adat yang berlaku di masyarakat dengan cara memilah dan memilih adat yang sejalan dengan nilai-nilai syariat dan ada yang tidak sejalan dengan nilai syariat. Pola ini adalah bentuk apresiasi secara kritis dan selektif terhadap adat dengan menerima elemen-elemen adat yang positif (sahih) dan menolak elemen-elemen adat yang tidak negatif (batil). Dalam proses tersebut ada proses penyesuaian dan penggantian sehingga meskipun elemen adat yang positif diterima, namun ada penyesuaian.

---

<sup>123</sup>Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah ...*, hlm. 104-105.

### c. *Pola adopsi*

Pola adopsi sebenarnya hampir sama dengan pola modifikasi. Keduanya memanfaatkan hukum adat Arab dan meng-Islamkannya. Perbedaan keduanya adalah apabila dalam model modifikasi, bentuk formal diubah secara drastis, meskipun perubahan itu menyisakan ruang bagi elemen adat untuk tetap hidup secara terbatas. Dalam pola adopsi dan adaptasi, bentuk formal adat sangat sedikit mengalami perubahan. Perubahan lebih banyak terjadi dalam tataran kognitif, yaitu dalam aspek pemahaman mengenai tujuan dari adat tersebut.

Contoh paling jelas dari pola penerimaan adat Arab sebagai bagian fiqh dalam praktek *salam* atau *salaf*. *Salam* atau *salaf* adalah bentuk jual beli yang dilakukan dengan membeli barang yang masih berupa karakteristik dan bertanggung dengan biaya di depan, atau sebaliknya. Ketika Rasulullah tiba di Madinah pertama kali, beliau menemukan bahwa *salām* telah menjadi praktek masyarakat Madinah. Orang-orang Madinah melakukan *salām* untuk masa setahun atau dua tahun. Rasulullah kemudian bersabda: “Barangsiapa bersalaf (*salām*), hendaklah ia melakukannya dengan ukuran dan timbangan tertentu, sampai jangka waktu tertentu pula”.<sup>124</sup>

Pola yang sama dapat dijumpai dalam tradisi aqiqah. Aqiqah adalah adat Arab dalam menyambut kelahiran anak. Apabila seseorang mendapatkan anak, ia menyembelih seekor kambing dan melumuri kepala anak tersebut dengan darah kambing itu. Adat tersebut diadaptasi oleh Islam. Nabi Muhammad tidak menghapus tradisi aqiqah melainkan mengambil alihnya dengan mengubah sedikit elemen formal. Apabila dalam tradisi jahiliyyah, rambut anak dilumuri dengan darah kambing, dengan datangnya Islam beberapa elemen ‘*aqiqah* diubah. Rambut yang diakikahi dipotong, lalu kepalanya dilumuri dengan minyak wangi.<sup>125</sup> Adat-

<sup>124</sup>Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah ...*, hlm. 182-183.

<sup>125</sup>Ibn Rusyd, Abu Walid Muhamma, *Bidayat al-Mujtahid wa al-Nihayat al-Muqtasid*, (Beirut: Dār al-Jamīl, 1989), hlm. 798.

adat yang berasal dari kebiasaan masyarakat Arab banyak yang diterima oleh syariat sepanjang tidak bertentangan dengan nilai dasar syariat Islam. Beberapa persoalan menunjukkan pengaruh adat Arab yang kuat.

Hal itu wajar karena Islam memang dimaksudkan untuk menyempurnakan akhlak yang mulia dan mengubah sistem yang sosial yang tidak manusiawi. Elemen-elemen adat yang baik dan telah berjalan di kalangan masyarakat, utamanya dalam persoalan mumalah tetap dipelihara. Hal itu menunjukkan sebuah kebijakan Islam dalam melakukan perubahan sosial. Khulafa Rasyidin pun melakukan kebijakan yang sama terhadap adat masyarakat Arab yang baik. Ali bin Abi Talib menjual untanya dengan sistem *salām*, yaitu dia dibayar setelah tenggang waktu tertentu yang telah disepakati. Abu Bakar dan Umar bin Khattab melakukan praktek sewa menyewa yang telah dikenal bangsa Arab. Para sahabat, sebagaimana Rasulullah mempraktekkan pula penyelesaian perkara dengan sistem arbitrase. Praktek *muḍārabat* yang telah dikenal masyarakat Arab pra-Islam pun dilakukan oleh para sahabat seperti Umar bin Khattab dan Ali bin Abi Talib.<sup>126</sup>

Sejarah perkembangan hukum Islam di atas menunjukkan bagaimana adat memainkan peran penting dalam memecahkan persoalan praktis di masyarakat. Peran adat di atas beradadalam dua level, pertama adalah level pengambilan kebijakan oleh otoritas negara, dan kedua adalah level penerapan aturan. Pada kedua level tersebut, adat atau adat menjadi bahan pertimbangan dalam membuat rumusan hukum. Hukum yang adil adalah hukum yang mampu mewadahi nilai-nilai luhur masyarakat dan tanggap terhadap dinamika masyarakat.

Adat merupakan cerminan dari nilai luhur masyarakat dan dinamika yang ada di dalamnya. Dengan semakin kuatnya arus modernitas, otoritas tradisional yang menyangga adat semakin

---

<sup>126</sup>Y. Muhammad Faruqi, "Consideration of 'Urf in the Judgement of khulafa' Rasyidun and the Early Fukaha" *The American Journal of Islamic Social Science*, Vol. 9 No. 4, 1992, hlm. 483-484.

berkurang legitimasinya. Dalam masyarakat tradisional, keperluan pemecahan masalah hukum sebagian dipenuhi oleh otoritas tradisional. Menurut Weber, otoritas tradisional adalah otoritas yang bersandar kepada legitimasi tradisional, yaitu kepercayaan yang mapan terhadap kesucian tradisi masa lalu dan legitimasi orang-orang yang melaksanakan otoritas tersebut.<sup>127</sup> Jadi, semakin maju masyarakat akibat modernisasi pada dasarnya semakin lemah otoritas tradisional dan semakin kuat otoritas rasional, yaitu otoritas yang bersandar kepada legitimasi legal-rasional, yaitu yang berpijak kepada legalitas pola aturan normatif.

Otoritas legal-rasional tersebut berbasispada nilai yang impersonal, yaitu yang dibuat oleh lembaga berwenang. Menguatnya otoritas legal-rasional dalam sistem hukum bernegara ditunjukkan dengan semakin kuatnya aturan-aturan formal dan hukum positif. Berbagai hubungan sosial, semakin lama semakin banyak yang diatur oleh aturan formal. Hal itu bisa berdampak positif karena menunjukkan sebuah tren ke arah masyarakat dengan budaya hukum yang kuat. Akan tetapi, budaya hukum tidak bisa digantungkan kepada aturan formal semata. Di negara-negara maju, ketertiban masyarakat justru terlihat karena adanya budaya hukum yang kuat. Adat masyarakat mendukung sebuah sistem di mana hukum nasional menjadi pijakannya, tetapi hukum itu dijalankan bukan karena takut akan sanksi, melainkan karena telah menjadi cara hidup.

Di Indonesia, budaya demikian belum terbangun secara memadai. Masyarakat Indonesia berada dalam transisi dari masyarakat tradisional ke masyarakat modern. Setelah merdeka lebih dari lima puluh tahun, hukum positif semakin menguat, tetapi masyarakat juga masih banyak berpegang kepada tradisi dan bersandar kepada otoritas tradisional. Dalam situasi tersebut, adat bisa kontra-produktif dengan upaya penegakan hukum. Pada

---

<sup>127</sup>Max Weber, "Power and Birocracy", selected reading edited by Kenneth Thompson and Jeremy Thunstall dalam *Sociological Perspective: Selective Reading*, (Middlesex: Penguin Book Ltd. 1977), hlm. 68-69.

prakteknya, masih banyak terjadi nikah sirih (nikah tidak tercatat) dengan alasan bahwa pernikahan adalah lembaga yang bisa diselenggarakan tanpa keterlibatan otoritas negara. Keabsahan pernikahan cukup didasarkan atas otoritas ahli agama dan kesesuaian dengan adat masyarakat. Di sisi lain, mengabaikan peran adat juga tidak memecahkan segala persoalan. Penyelesaian kasus hukum melalui jalur litigasi pada kenyataannya belum mampu menjangkau seluruh persoalan di masyarakat.

Penciptaan masyarakat sipil meniscayakan pemberdayaan masyarakat untuk turut serta mengatasi problem sosial. Karena itu, saat ini muncul *Alternative Dispute Resolution* (ADR), seperti arbitrase, resolusi, dan mediasi. ADR menjadi saluran untuk membantu penciptaan masyarakat hukum sehingga kasus-kasus hukum tidak berujung kepada konflik sosial atau kekerasan karena tidak tertanganinya banyak kasus hukum akibat terbatasnya kemampuan lembaga peradilan menangani seluruh persoalan hukum yang kompleks di masyarakat.

Adat pada taraf tertentu masih diperlukan sebagaimana otoritas tradisional saat ini masih diperlukan. Otoritas tradisional tersebut bekerja berdasarkan adat yang hidup di masyarakatnya, yang dikenal juga dengan *Local Wisdom*. Untuk masyarakat Indonesia, pembangunan budaya hukum tanpa mempertimbangkan *Local Wisdom* akan mengurangi legitimasi hukum formal itu sendiri. Karena itu, pemahaman *Local Wisdom*, termasuk agama di dalamnya, menjadi bagian penting dalam menciptakan ketertiban di masyarakat. Bagi para hakim, adat bisa menjadi bahan pertimbangan dalam pencarian hukum (*recht finding*) guna pemecahan kasus-kasus di lapangan. Pemahaman terhadap adat akan membantu pencarian keadilan. Pemecahan kasus hukum dengan hanya bersandar kepada hukum formal benar adanya, tetapi dalam kasus-kasus tertentu pemahaman mengenai tradisi masyarakat akan sangat membantu dalam mencapai keputusan yang adil dan dapat diterima semua pihak. Patut dicatat adalah bahwa adat dalam hukum Islam menjadi penjelas operasional

dalam kasus-kasus perdata. Karena wilayah hukum Islam (*fiqh*) adalah perbuatan *mukallāf*, maka persoalan adat terbatas kepada persoalan-persoalan tentang pengaturan perilaku *mukallāf*. Adat dalam pembahasan hukum Islam tidak merambah wilayah adat dalam pengertian ritus dan keyakinan masyarakat lokal, yang mungkin masih diperdebatkan oleh umat Islam. Oleh karena itu, pembahasan mengenai adat dalam hukum Islam tidak memiliki implikasi terhadap pengakuan maupun penolakan ritus-ritus tertentu karena ritus yang berlaku dimasyarakat mengandung dimensi tumpang tindih antara wilayah keyakinan (*akidah*) dan wilayah *mumalah*.<sup>128</sup>

Secara sosiologis dan kultural, hukum Islam telah menyatu dan menjadi hukum yang hidup (*living law*) di dalam masyarakat. Bukan saja karena hukum Islam merupakan entitas agama yang dianut oleh mayoritas penduduk hingga saat ini, akan tetapi dalam dimensi amaliahnya di beberapa daerah ia telah menjadi bagian tradisi (*adat*) masyarakat, yang terkadang dianggap sakral.<sup>129</sup> Hal ini terjadi karena telah terjadi proses akulturasi antara hukum Islam dengan budaya lokal, atau dengan pengertian lain, telah terjadi pembauran antara tradisi besar (*fiqh* Islam) dengan tradisi kecil (*adat*), yaitu suatu pengakuan dan legitimasi Islam ke dalam tradisi masyarakat. Dalam pandangan Cik Hasan Bisri, hal tersebut digambarkan dengan istilah integrasi antara hukum Islam dengan kaidah lokal ke dalam pranata-pranata sosial.<sup>130</sup>

### **C. Habitus dan Tradisi Dalam Masyarakat Pesisir**

Setiap manusia adalah bagian dari komunitas kehidupan, yang terdiri dari semua makhluk hidup. Komunitas ini membentuk hubungan di antara segenap masyarakat manusia, antara generasi

---

<sup>128</sup>Ahwan Fanani, Akar, Posisi, Dan Aplikasi Adat Dalam Hukum', *Ijtihad Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan*, 14.2 (2015), 231–50 <<https://doi.org/10.18326/ijtihad.v14i2.231-250>>.hlm. 246-258.

<sup>129</sup>Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 80.

<sup>130</sup>Cik Hasan Bisri, *Peradilan Agama di Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), mhlml. 105.

sekarang dan generasi mendatang, serta antara umat manusia dan bagian alam yang lain (*spesies non-manusia*). Sebagai suatu 'holon' menurut Ken Wilber atau *a common biotic family* menurut Marx I. Wallace, makhluk manusia dan makhluk non-manusia saling bergantung. Hilangnya satu bagian akan mengurangi keseimbangan yang lainnya. Konsep saling tergantung menegaskan suatu *simbiosis mutualisme* dan suatu sikap positif yang menumbuhkan 'kerja sama'.<sup>131</sup>

*Habitus* sebagai gagasan tidaklah diciptakan sendiri oleh Bourdieu, namun merupakan gagasan filosofis tradisional yang ia hidupkan kembali. Dalam tradisi filsafat, *Habitus* diartikan dengan kebiasaan yang sering diungkapkan dengan *habitual* yakni penampilan diri yang tampak; tata pembawaan terkait dengan kondisi tipikal tubuh. Jika kita ingat teori kategori yang dicetuskan Aristoteles, *habitus* dapat kita kategorikan sebagai kategori yang melengkapi subjek sebagai substansi. Gagasan *Habitus* yang dimunculkan oleh Bourdieu tidak lahir dengan sendirinya dalam alam pikirnya, namun Bourdieu menghasilkannya dari berbagai interaksinya dengan para guru dan pengalaman hidup yang dilewatinya. Dari pengalaman inilah muncul berbagai struktur dalam melihat masyarakat sebagai *Habitus* dalam setiap interaksi, aktifitas, maupun dinamika dalam masyarakat.

Merujuk pada Ritzer dan Goodman, *Habitus* merupakan struktur mental atau kognitif yang dengannya semua orang berhubungan dengan dunia sosial. Setiap individu dibekali persepsi, pemahaman, pengapresiasian, dan mengevaluasi dunia sosial. Skema ini membuat banyak orang berpandangan dan beranggapan terhadap sebuah struktur yang ada dalam dunia sosial. Secara dialektif *Habitus* merupakan produk dari internalisasi struktur dunia sosial. *Habitus* ditemukan sebagai akibat dari ditempatinya posisi di dunia sosial dalam waktu yang lama. *Habitus* merupakan struktur mental atau kognitif yang

---

<sup>131</sup>Marx I. Wallace, *The Green Face of God: Christianity in an Age of Ecocide* dalam <http://www.crosscurrent.org/wallacef00>

diinternalkan (*internalized*), dilalui individu dalam memahami kehidupan sosial. *Habitus* menghasilkan dan dihasilkan oleh masyarakat sedangkan lapangan adalah sebagai jaringan hubungan antara berbagai posisi obyektif. Struktur lapangan membantu memaksa atau menghambat agen, yang mungkin individual atau kolektif. Secara menyeluruh, Bourdieu memusatkan perhatian pada hubungan antara *Habitus* dan lapangan. Jadi, hubungan antara *Habitus* dan lapangan merupakan sebuah dialektika dalam masyarakat.<sup>132</sup>

*Pertama; Habitus merupakan Produk sejarah. Habitus* adalah produk sejarah yang menghasilkan praktik atau perilaku individu atau kolektif. *Habitus* terejawantahkan dalam hidup dan kehidupan yang diwariskan oleh perjalanan sejarah, hal ini adalah sejarah sosial dimana *habitus* itu terjadi. Sebuah kebiasaan adalah sistem yang sudah bertahan lama, namun kebiasaan itu tidak begitu saja terjadi. Selain itu, pembentukan perilaku itu butuh upaya yang berkelanjutan dalam proses yang tidak pendek mengingat hal tersebut telah bertahan sangat lama. *Kedua; Habitus adalah struktur yang dibentuk dan membentuk. Habitus* menghasilkan dan dihasilkan oleh dunia sosial. Pada dimensi tertentu *habitus* menstrukturkan struktur; artinya *habitus* struktur yang menstrukturkan struktur dalam dunia sosial. Namun dalam dimensi yang lain *habitus* adalah struktur yang terstruktur; ini bermakna *habitus* yang distrukturkan oleh dunia sosial. Ini dapat kita terjemahkan, meskipun *habitus* adalah suatu struktur terinternalisasi yang menghambat pemikiran dan pilihan bertindak, namun ia tidak dapat menentukannya. Hal inilah yang membedakan tiadanya determinisme adalah suatu hal utama yang membedakan posisi Bourdieu dari posisi strukturalis arus utama.<sup>133</sup>

*Ketiga; Habitus adalah struktur yang menstrukturkan (structuring structure). Habitus* telah menjadi kesadaran dan sikap

---

<sup>132</sup>George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, (Jakarta: Kencana, 2010), hlm. 102.

<sup>133</sup>Ritzer dan Douglas, *Teori Sosiologi Modern ...*, hlm. 522-523.

yang tertanam dalam setiap diri. Pada waktu tertentu kesadaran dan sikap tersebut menjadi persepsi, presentasi, dan tindakan seseorang. *Keempat; Meskipun habitus lahir dalam kondisi sosial tertentu, dia bisa dialihkan ke kondisi sosial yang lain dan karena itu bersifat transposable.* Ini mengartikan sangat mungkin melahirkan kebiasaan sosial lain. Kebiasaan sosial yang dibentuk itu menjadi cara penyelesaian dari suatu masalah yang muncul dari suatu konteks sosial baru. Sehingga keniscayaan tidak akan terus ada, maka kebiasaan juga demikian, karena dapat dibuat atau dilakukan dalam konteks sosial yang berbeda. *Kelima; Habitus bersifat prasadar (preconcius).* Habitus bukan merupakan hasil dari refleksi atau pertimbangan rasional.

Kleden mengungkapkan *'Habitus merupakan spontanitas yang tidak disadari dan tidak dikehendaki dengan sengaja. Namun juga bukan suatu gerakan mekanistik yang tanpa latar belakang sejarah sama sekali'.* Ritzer; Habitus bekerja dibawah alas kesadaran. Habitus bekerja di bawah level kesadaran dan bahasa, diluar jangkauan pengawasan dan kontrol instrospeksi kehendak. Habitus bergerak sebagai struktur, namun orang tidak hanya merespon secara mekanis terhadapnya atau terhadap struktur eksternal yang beroperasi padanya. Sebagai teori atau paradigma pedekatan, Bourdieu menghindari kutub ekstrem kebaruan yang tidak dapat diperkirakan dan determinisme total.<sup>134</sup>

*Keenam; Habitus bersifat teratur dan berpola, namun bukan ketundukan kepada peraturan-peraturan tertentu.* Ketertundukan bukan berarti ketakutan pada sanksi atau hukuman. Namun lebih cenderung pada tumbuhnya rasa nyaman, senang, bangga dan adanya rasa kebahagiaan. Suatu tindakan baru dapat dikategorikan kebiasaan sosial, ketika aktor tidak lagi mengharap hadiah. *Ketujuh; Habitus dapat terarah kepada tujuan dan hasil tindakan tertentu, namun tanpa maksud secara sadar untuk mencapai hasil-hasil tersebut dan juga tanpa penguasaan kepandaian yang bersifat khusus untuk mencapainya.* Tujuan yang

---

<sup>134</sup>Ritzer dan Douglas, *Teori Sosiologi Modern ...*, hlm. 254-255.

sudah terinternalisasi itulah yang membangun sifat sosial, di dalamnya terangkum kebutuhan bersama. Habitus mengkonstruksi hal-hal positif. Tujuan untuk kesejahteraan dan kenyamanan bersama itulah yang membedakan kebiasaan sosial yang dimaksud dalam pemahaman habitus dengan kebiasaan sopan santun. Karena itu pelanggaran yang dilakukan dalam habitus tidak akan mengoyak kebiasaan yang dibangun dalam sopan santun.

*Ketujuh* elemen penting yang *dibaca* Klenden di atas, akan menjadi sangat menarik ketika dilanjutkan dengan *arena* (*ranah/field*). Kajian Habitus dalam ranah dapat dijadikan sebagai suatu kerangka dalam membaca kebiasaan sosial yang telah lama terbentuk selain ketujuh elemen penting di atas. Bourdieu memandang Arena secara relasional dari pada struktur yang mempengaruhinya. Keberadaan relasi-relasi ini terpisah dari kesadaran dan kehendak individu. Arena adalah jaringan relasi antar posisi objektif di dalamnya. Oleh karena itu arena kerap diterjemahkan terpisah keberadaannya relasi-relasi ini terpisah dari kesadaran dan kehendak individu. Arena merupakan; kekuatan yang digunakan dalam memperebutkan sumber daya atau modal atau untuk memperoleh akses tertentu yang dekat akses kekuasaan; Arena semacam hubungan yang terstruktur dan tanpa disadari mengatur posisi-posisi individu dan kelompok dalam tatanan masyarakat yang terbentuk secara spontan.

Habitus berkontribusi besar dalam menganalisis masyarakat; (1) Penggunaan konsep habitus yang dianggap berhasil mengatasi masalah dikotomi individu-masyarakat, agen-struktur sosial, kebebasan determinisme; (2) Bourdieu mengoyak mekanisme dan strategi dominasi. Dominasi kekuasaan atau apapun itu tidak lagi terus menerus di teropong dari akibat-akibat luar, namun juga dilihat dari akibat habitus yang telah terbatinkan. Dengan menyingkap mekanisme tersebut kepada para pelaku sosial, maka sosiologi memberi argumen dan menggerakkan tindakan.

Menurut Bourdieu dalam Ritzer & Goodman, ada tiga langkah proses untuk menganalisis arena. *Pertama*, menggambarkan keutamaan ranah (lingkungan) kekuasaan (politik) untuk menemukan hubungan setiap lingkungan khusus dengan lingkungan politik; *kedua*, menggambarkan struktur objektif hubungan antar berbagai posisi di dalam ranah tertentu; *ketiga*, dan analisis harus mencoba menentukan ciri-ciri kebiasaan agen yang menempati berbagai tipe posisi dalam ranah. Dalam ruang habitus posisi seseorang ditentukan oleh jumlah dan bobot relatif dari modal yang mereka miliki; ekonomi, kultural, sosial dan simbolik dari kehormatan dan prestise seseorang. Modal ini sangat besar peluang di dibentuk dalam sistem pendidikan khususnya dalam mereproduksi dan melestarikan relasi kekuasaan dan hubungan kelas yang ada dalam masyarakat.

Ada tiga gerakan interaksi sosial yang dominan yang perlu kita cermati agar mampu membawa perubahan itu, yaitu interaksi sosial, interaksi komunikasi dan sanksi dan moralitas. Ketiga modal dasar interaksi yang dianjurkan oleh Bourdieu di atas, akan menentukan perubahan habitus sebagaimana yang didefinisikan oleh Bourdieu. Gerakan perubahan dengan tiga modal interaksi ini akan sangat strategis bila digagas dari sendi pendidikan yang disampaikan Bourdieu.

Jika habitus disepakati oleh komunitas tertentu dimulai dari pendidikan, maka akan semakin banyak masyarakat di dalamnya mengadopsi kesadaran reflektif yang mengontrol mereka untuk keluar dari simpul sosial lama. Artinya wacana baru memiliki nilai ketika kita mampu menumbuhkan praktik-praktik sosial baru. Namun disisi lain dimensi pendidikan menghadapi masalah yang terus mengalami pembaharuan. Menjaga dan menghidupkan habitus baru tentunya membutuhkan lingkungan budaya yang melindungi pembaruan pemikiran yang akan mengubah kebiasaan buruk sebuah komunitas. Tidak cukup hanya perubahan kerangka penafsiran atau cara berfikir.

## 1. Konstruksi Habitus dalam Ekologi Masyarakat Pesisir Aceh Timur

Tidak mudah untuk dapat melihat bagaimana konstruksi sosial keagamaan yang terbangun atau dibangun oleh para pemegang otoritas yang telah terpolarisasikan. Konstruksi otoritas tersebut tidak dibangun dalam waktu yang cepat sehingga terbangunnya loyalitas, nilai sosial maupun spiritual. Dalam pembahasan ini peneliti akan meminjam kajian teoritis yang telah dikembangkan oleh Pierre Bourdieu, dengan teori Habitus, Modal ditambah Arena yang kemudian menghasilkan Prilaku ( $Habitus \times Modal + Arena = Prilaku$ ). Karena setiap kelompok memiliki latar belakang, kebiasaan dan penggunaan-penggunaan otoritas dengan bentuk dan gaya yang berbeda-beda.

Habitus umpamanya, habitus merupakan struktur mental atau kognitif, hal ini akan menghubungkan setiap anggota kelompok yang terpolarisasi tersebut dengan relasi sosialnya. Struktur-struktur tersebut terbangun dari berbagai proses logika, mental dan dari lingkungan sekitarnya yang menginternalisasikan hal-hal tersebut pada dirinya. Hal ini kemudian membentuk seseorang untuk dapat merasakan, mengerti, dapat mengapresiasi, dan mengevaluasi dunia sosial mereka. Habitus dapat menjadi sistem kecenderungan yang *embodied*, berpindah-pindah sesuai dengan pengalaman masa lalu seseorang berfungsi sebagai sumber persepsi, aksi, dan memungkinkan pencapaian yang tak terbatas dan berubah-ubah.<sup>135</sup> Habitus setiap agen atau kelompok tentunya memiliki perbedaan yang disebabkan oleh berbagai hal yang melatarbelakangi dan mengitarinya.

Sedangkan *arena* adalah bagian dari kajian penting dalam melihat agen dan struktur yang terbangun dalam ruang konstestasi. Secara lebih simpel arena akan memperlihatkan bagaimana hubungan yang dibangun agen-individu maupun lembaga

---

<sup>135</sup>Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, trans. by Richard Nice, XXVIII (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), p. 72 <<https://book.cc/book/2363468/a8ca17?dsource=recommend>> [accessed 1 February 2020].

pendidikan dalam berinteraksi. Seorang individu atau lembaga dalam berhubungan dan berinteraksi dengan masyarakat, tidak terlepas dari arena semi otonom yang dimilikinya, seperti keagamaan, ekonomi, kesenian dan budaya. Arena-arena semi otonom ini memiliki konstruksi logikanya tersendiri yang berusaha membangkitkan semangat atau keyakinan para agennya yang sangat berhubungan dengan arena di mana mereka berada. Arena dalam pandangan Bourdieu adalah ruang dimana pertarungan dan kompetisi ini berlangsung, ruang ini melibatkan berbagai jenis modal-modal kapital seperti, modal ekonomi, modal kultural (pengetahuan), modal sosial (relasi individual) dan modal simbolik (kehormatan).<sup>136</sup> Seorang agen atau lembaga dalam arena akan sangat ditentukan oleh modal yang dimilikinya. Kedua kelompok yang telah terpolarisasi dalam penelitian tentunya memiliki berbagai modal, baik yang telah melekat pada mereka maupun modal yang sedang diproduksi untuk mencapai berbagai cita-cita kelompoknya.

Selanjutnya adalah *Distinction* merupakan salah satu konsep yang dikaji oleh Bourdieu, *distinction* secara bahasa dipahami sebagai pembeda. *Distinction* dalam makna sosiologis yang digagas Bourdieu tidak hanya dalam pengertian sebagai pembeda, namun juga masuk dalam pemahaman yang lain, seperti perlawanan, pengakuan, atau menunjukkan posisi dan lain sebagainya. *Distinction* tidak dapat dilakukan atau terjadi begitu saja, *distinction* itu dapat dibangun sebagaimana habitus dan arena yang diciptakan dengan berbagai modal dimiliki setiap kelompok.<sup>137</sup> *Distinction* dengan berbagai prinsip dan modal yang dimiliki setiap individu atau kelompok dapat menjadi karakter dan dipaksakan pada habitus yang lebih luas. Hal ini sebenarnya yang kemudian menjadi fenomena pada akar rumput, hal membedakan

---

<sup>136</sup>Piere Bourdieu, *Arena Produksi Kultural 'Sebuah Pengkajian Sosiologi Budaya'*, trans. by Yudi Santosa, II (Yogyakarta: Kreasi Wacara, 2012), p. 72.

<sup>137</sup>Pierre Bourdieu, *Distinction A Social Critique of the Judgement of Taste*, trans. by Richard Nice (Cambridge: Harvard University Press, 1984), p. hlm. 243.

menjadi kekuatan sekaligus respon terhadap intoleransi yang terjadi di Aceh saat ini.

Terkait teori Habitus yang telah dipaparkan di atas untuk dikonstruksi menjadi sebuah teori dalam melihat masyarakat pesisir, maka perlu dijelaskan arah yang ingin di tuju. Dalam *habitus* telah dijelaskan dimana aspek lingkungan (*field*) ini akan menjadi sebuah terkanan awal dalam melihat dinamika *habitus* dalam masyarakat pesisir untuk menemukan epistemologi *uṣūl al-fiqh*. Lingkungan dalam hal ini wilayah pesisir pantai dan laut sebagai lapangan dalam mencari skema masyarakat dalam menghadapi dinamika sosial. Lingkungan maupun arena menjadi obyek yang dituju untuk melihat *habitus* dalam masyarakat. Dalam struktur selanjutnya akan dilihat yaitu modal sebagai sebuah bagian yang harus ada dalam *habitus* masyarakat pesisir. Modal mengandung sekuranya empat unsur yaitu modal sosial, simbolik, ekonomi, dan politik. Keempat hal tersebut harus saling bersinergi untuk memperkuat habitus sebagai bagian yang menjadi teori aplikatif ekologi masyarakat pesisir Aceh Timur.

Habitus, modal, Arena (lapangan, lingkungan), kemudian akan memunculkan sebuah perilaku dalam masyarakat pesisir untuk membentuk sebuah hukum yang baku dan disepakati bersama. Perilaku kemudian menjadi aspek aplikatif yang terus-menerus menjadi sebuah adat, budaya, maupun kebiasaan yang disepakati dalam masyarakat. Berangkat dari habitus ini dengan didukung oleh modal, dan arena, maka terciptanya sebuah sistem sosial dan adat dalam masyarakat tidak lagi bertentangan dengan konsep religius, bahkan menjadi bagian dari religius yang akan dikonstruksi oleh teori *eko-uṣūl fiqh*.

Teori *habitus* sangat mendukung untuk menguatkan teori yang dirancang untuk membentuk sebuah bingkai kebiasaan masyarakat yang tidak bertentangan dengan agama, dan berusaha menjadikan bahwa ekologi dalam kebiasaan masyarakat menjadi bagian dalam dinamika pemahaman dan ritual keagamaan. Oleh sebab itu, teori ini digunakan sebagai pusau analisa dalam

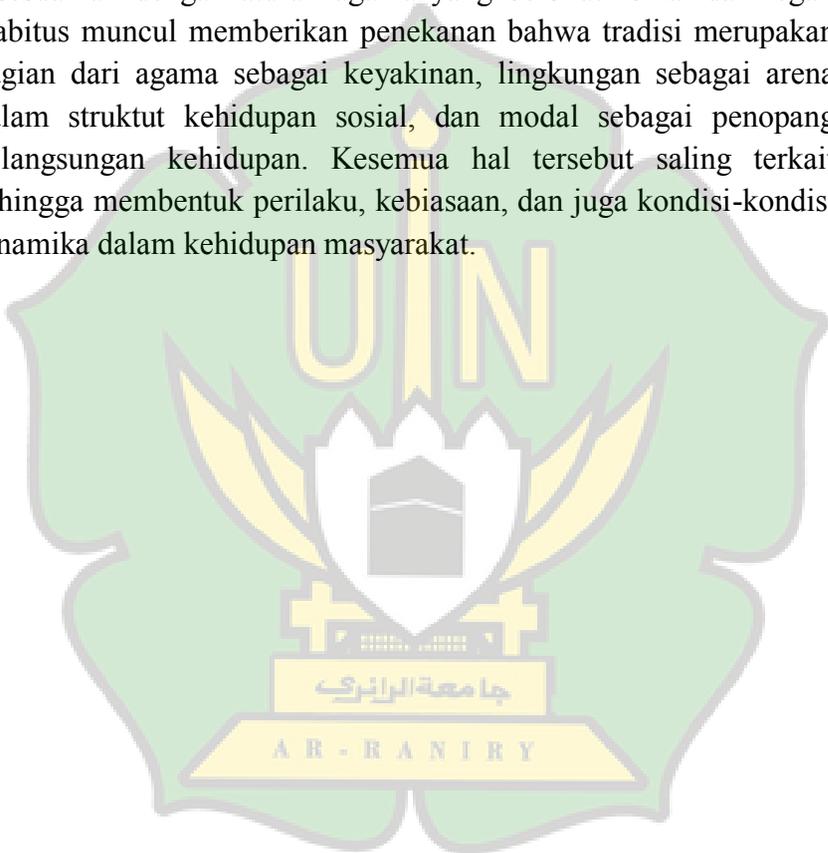
menemukan teori *eko-uşūl al-fiqh* untuk membentuk kebhakuan adat ekologi masyarakat pesisir Aceh Timur.

Teori habitus ini dijadikan pisau analisa untuk memperkuat argumentasi logis secara empiris bahwa adat dan tradisi dalam masyarakat terstruktur dan distrukturkan berdasarkan arena, modal, dan berujung pada perilaku. Kebiasaan dalam masyarakat mensyaratkan ada pengalaman yang diperoleh dari kecenderungan *embodied* perilaku masa lalu manusia berfungsi sebagai persepsi dan aksi dalam mencapai sesuatu. Oleh sebab itu, terkait dengan tradisi masyarakat pesisir juga demikian, dimana pengalaman masyarakat meyakini sesuatu dibekali oleh spirit keyakinan masa lalu. Pengalaman ini menjadi penguat akan kebenaran tradisi sebagai pencapaian habitus yang tidak terbatas dan terus berubah-ubah. Habitus memperkuat bahwa tradisi masyarakat pesisir merupakan basis epistemologis empiris dalam membentuk argumentasi kebiasaan dalam masyarakat merupakan bagian dari hukum agama yang diyakininya.

Keseluruhan dalam teori-teori yang dibangun dalam bab ini adalah untuk melihat berbagai teori-teori yang ada dalam membedah tradisi untuk dapat disesuaikan dengan hukum Islam. Dalam teori-teori yang telah dibangun memunculkan berbagai analisa dan persepsi tentang perdebatan berbagai argument tadi hukum baik mendukung maupun menolak. Penekanan yang akan dibangun adalah bahwa tradisi dapat dihubungkan dengan agama selama hal tersebut tidak bertentangan dengan konsep agama itu sendiri. Sejauh analisa yang dibangun dalam melihat konsep tradisi maupun prakti tradisi itu sendiri dalam arena pesisir masyarakat pesisir Aceh Timur, perlu dibangun sebuah teori pendukung untuk menghubungkan langsung bahwa tradisi tidak bertentangan dengan hukum Islam. Bahkan tradisi dapat dikatakan sebagai bagian dari hukum Islam.

Adanya teori habitus tidak lain hanyalah sebagai basis realitas untuk memberikan argumentasi tegas bahwa tradisi adalah bagian empiris yang harus ada dalam masyarakat. Habitus juga

didukung dengan pola-pola adopsi maupun modifikasi untuk mengharmonisasikan antara adat dan hukum Islam. Adopsi misalnya memanfaatkan hukum adat untuk dapat diislamkan dengan cara tidak menghilangkan bentuk formal ada secara keseluruhan, namun hanya sebahagian yang perlu ditiadakan. Demikian halnya dengan pola modifikasi bahwa tradisi akan disesuaikan dengan aturan agama yang bersifat formal dan legal. Habitus muncul memberikan penekanan bahwa tradisi merupakan bagian dari agama sebagai keyakinan, lingkungan sebagai arena dalam struktur kehidupan sosial, dan modal sebagai penopang kelangsungan kehidupan. Kesemua hal tersebut saling terkait sehingga membentuk perilaku, kebiasaan, dan juga kondisi-kondisi dinamika dalam kehidupan masyarakat.



### **BAB III**

## **KONSTRUKSI TRADISI ISLAM PADA MASYARAKAT NELAYAN ACEH TIMUR**

### **A. Kondisi Demografis Masyarakat Nelayan Aceh Timur**

Dalam rangka memanfaatkan potensi sumber daya alam yang ada khususnya yang terkait dengan pengembangan perikanan dalam arti luas maka perlu adanya sebuah upaya perencanaan pengembangan kawasan berbasis ekonomi perikanan budidaya maupun peningkatan daya tangkap nelayan. Konsep pembangunan kelautan dan perikanan berbasis manajemen ekonomi kawasan dengan motor penggerak sektor kelautan dan perikanan perlu ditingkatkan untuk meningkatkan taraf hidup warga pesisir. Salah satu tujuannya adalah untuk mengembangkan wilayah pesisir dan pemanfaatan sumber daya perikanan tangkap secara efektif dan efisien serta pengembangan sumber daya perikanan. Sebagian besar nelayan di Aceh masih hidup di bawah garis kemiskinan. Sementara potensi perikanan laut Aceh mencapai 1,8 juta ton pertahun, dan baru bisa diproduksi sekitar 10 persen saja. Sumber daya perikanan yang melimpah belum dimanfaatkan sepenuhnya oleh nelayan karena keterbatasan sarana dan prasarana.

Kawasan pengembangan perikanan dalam arti perencanaan pengembangan kawasan berbasis perikanan budidaya dan tangkap ikan di Aceh Timur terdiri dari 6 Kecamatan, 15 Mukim dan 110 Desa dengan total luas 755,47 km<sup>2</sup>, 53 desa diantaranya merupakan desa pesisir seluas 137,66 km<sup>2</sup> (18,22 %) yang menjadi Kawasan Inti dan Kawasan Pendukung. Sedangkan desa non pesisir menjadi Kawasan Penyangga ditambah desa pesisir yang tidak termasuk dalam kawasan pengembangan perikanan budidaya dan tangkap Kabupaten Aceh Timur. Kawasan perikanan budidaya dan tangkap ikan Kabupaten Aceh Timur merujuk pada Keputusan Bupati Aceh Timur Nomor 523/510/2010 tentang Penetapan Lokasi Pengembangan Kawasan pesisir perikanan budidaya dan tangkap

ikan di Kabupaten Aceh Timur, meliputi enam kecamatan yang memiliki batas pantai, yaitu: Kecamatan Darul Aman, Kecamatan Idi Rayeuk, Kecamatan Idi Timur, Kecamatan Peudawa, Kecamatan Peureulak Barat, Kecamatan Peureulak. Sebenarnya ada 14 Kecamatan di wilayah Kabupaten Aceh Timur yang memiliki wilayah pesisir. Sedangkan wilayah kecamatan pesisir lainnya adalah : Kecamatan Madat, Kecamatan Julok, Kecamatan Simpang Ulim, Kecamatan Nurussalam, Kecamatan Peureulak Timur, Kecamatan Sungai Raya, Kecamatan Rantau Selamat dan Kecamatan Birem Bayeun.

Wilayah pesisir Kawasan budidaya perikanan dan tangkap Ikan di Aceh Timur dibentuk dari batas 4 mil laut (1 mil laut = 1,85 km) dari pantai dan batas kecamatan pesisir yang terdiri dari 6 kecamatan. Inti kawasan nelayan pesisir Aceh Timur terletak di Idi sebagai pusat kawasan interaksi perikanan dan pendistribusian ikan yang terdiri atas permukiman rusun nelayan, sentral pengolahan hasil perikanan, dok perkapalan, pusat kuliner ikan dan pusat saprodi nelayan. Kawasan pendukung adalah area pesisir dengan perikanan budidaya dan tangkap sebagai karakteristik kegiatan ekonomi yang terletak pada seluruh kecamatan yang berada di sebelah timur jalan nasional Medan-Banda Aceh. Kawasan Penyangga merupakan kecamatan pesisir lain yang tidak termasuk dalam kawasan budidaya perikanan dan tangkap ikan di Aceh Timur ditambah wilayah kawasan yang tersisa. Secara keseluruhan kawasan pengembangan wilayah pesisir Aceh Timur khususnya mengenai aktifitas nelayan terletak di pesisir Timur yang berbatasan langsung dengan Selat Malaka yang merupakan area perikanan tangkap, yang termasuk ke dalam Wilayah Pengembangan Perikanan (WPP) I Selat Malaka-Laut Andaman. Kawasan pengembangan pesisir yang terdiri dari 6 daerah administratif kecamatan. Tidak semua wilayah dalam satu kecamatan pengembangan aktifitas budidaya dan tangkap ikan yang menjadi kawasan pengembangan, hanya desa-desa yang memiliki potensi kelautan dan perikanan saja yang menjadi

kawasan inti dan kawasan pendukung dan selebihnya menjadi kawasan penyangga.

Aktifitas nelayan dan penangkapan ikan masyarakat pesisir Kabupaten Aceh Timur berpotensi untuk dikembangkan karena terletak pada kawasan segitiga pertumbuhan kerjasama Indonesia-Thailand-Malaysia (IMT-GT), ketersediaan sumber daya perikanan, infrastruktur, dan terbukanya peluang pasar ekspor produk perikanan. Namun demikian sumber daya ini belum mampu mengangkat taraf kehidupan masyarakat pesisir. Walaupun pemanfaatan sumber daya tersebut telah menunjukkan sumbangan berarti bagi daerah. Pada tahun 2016 kontribusi sektor pertanian, kehutanan, dan perikanan Kabupaten Aceh Timur sebesar 45,97 persen atau senilai Rp. 3.899.883,8 juta), tetapi sebagian masyarakat khususnya nelayan masih belum mampu memanfaatkan sumber daya secara optimal. Hal ini terlihat dari tingginya angka kemiskinan masyarakat pesisir di Kabupaten Aceh Timur. Pada tahun 2016 penduduk miskin di Kabupaten Aceh Timur berjumlah 61.630 jiwa atau sebesar 15,06 persen dan sebagian besar berada di wilayah pesisir dengan garis kemiskinan sebesar Rp. 350.186/kapita/bulan.<sup>138</sup>

Perikanan tangkap adalah kegiatan perikanan untuk menangkap/memperoleh ikan dengan cara atau alat apapun, termasuk kegiatan yang menggunakan kapal untuk memuat, mengangkut, menyimpan, mendinginkan, mengolah, dan atau mengawetkannya. Dengan demikian, pengelolaan perikanan tangkap adalah pengelolaan di bidang perikanan tangkap. Tujuan pengelolaan perikanan tangkap dapat diadopsi dari Undang-Undang Nomor 31 Tahun 2004, yaitu ; meningkatkan taraf hidup nelayan, penerimaan dan devisa negara, mendorong perluasan kesempatan kerja, meningkatkan ketersediaan dan konsumsi sumber protein ikan, mengoptimalkan pengelolaan sumber daya

---

<sup>138</sup>[BPS] Badan Pusat Statistik Kabupaten Aceh Timur. 2017. *Angka Kemiskinan Kabupaten Aceh Timur Tahun 2010-2016*. Badan Pusat Statistik Kabupaten Aceh Timur. Idi Rayeuk. <https://acehtimurkab.bps.go.id>

ikan, meningkatkan produktivitas, mutu, nilai tambah dan daya saing, meningkatkan ketersediaan bahan baku industri pengolahan ikan, mencapai pemanfaatan sumber daya ikan dan lingkungan sumber daya ikan secara optimal dan menjamin kelestarian sumber daya ikan. Permasalahan penting yang harus dipecahkan oleh pengelola program adalah menjaga keseimbangan untuk kepentingan keberlanjutan sumber daya ikan, kepentingan nelayan setempat, kepentingan industri terkait, dan kepentingan pemerintah. Beberapa permasalahan yang ada saat ini adalah 1) persaingan usaha yang tidak sehat, 2) praktek bisnis monopoli dan eksploitatif, 3) sosialisasi program kurang optimal, dan 4) keterbatasan anggaran implementasi program.

Kondisi perikanan tangkap di Kabupaten Aceh Timur sebagian besar masih dalam bentuk usaha menengah dan kecil. Dari 1.314 unit armada yang bergerak dalam bidang perikanan tangkap, 687 unit berupa armada kapal motor kurang dari 5 GT (gross tonase) atau 52,2 % (Dinas Kelautan dan Perikanan Kabupaten Aceh Timur, 2017). Akibatnya ruang gerak nelayan menjadi terbatas karena tidak mampu beroperasi lebih sehingga konsentrasi daerah penangkapan (*fishing ground*) berada di perairan kurang dari 4 mil laut. Hal ini menyebabkan rendahnya pendapatan nelayan. Pendekatan pemberdayaan masyarakat pesisir dan peningkatan kesejahteraan nelayan dapat dilakukan melalui beberapa tahap yaitu: (1) penciptaan lapangan kerja alternatif sebagai sumber pendapatan lain bagi keluarga, (2) mendekatkan masyarakat dengan sumber modal dengan penekanan pada penciptaan mekanisme mendanai diri sendiri (*self financing mechanism*), (3) mendekatkan masyarakat dengan sumber teknologi baru yang lebih berhasil dan berdaya guna, (4) mendekatkan masyarakat dengan pasar, serta (5) membangun solidaritas serta aksi kolektif di tengah masyarakat.

Di Kabupaten Aceh Timur, sebagian besar dari nelayan bekerja sebagai nelayan kecil, buruh nelayan, pengolah ikan skala kecil dan pedagang kecil karena memiliki kemampuan investasi

terbatas. Nelayan kecil hanya mampu memanfaatkan sumber daya di daerah pesisir dengan hasil tangkapan yang terus menurun akibat persaingan dengan kapal besar dan penurunan mutu sumber daya pantai. Hasil tangkapan (ikan) yang mudah rusak dapat melemahkan posisi tawar mereka dalam transaksi penjualan. Selain itu, pola hubungan eksploitatif antara pemilik modal dengan buruh dan nelayan, serta usaha nelayan yang bersifat musiman dan tidak menentu menyebabkan masyarakat miskin di kawasan pesisir cenderung sulit untuk keluar dari jerat kemiskinan dan hutang dengan pemilik kapal. Berbagai peraturan, qanun, dan regulasi lain yang mengatur lingkungan hidup termasuk pesisir belum berjalan sebagaimana mestinya. Hal ini didukung oleh Sugiharto yang menyatakan bahwa perangkap kemiskinan yang melanda kehidupan nelayan disebabkan oleh faktor-faktor yang kompleks. Faktor-faktor tersebut tidak hanya berkaitan dengan fluktuasi musim-musim ikan, keterbatasan sumber daya manusia, modal serta akses, jaringan perdagangan ikan yang eksploitatif terhadap nelayan sebagai produsen, tetapi juga disebabkan oleh dampak negatif modernisasi perikanan yang mendorong terjadinya pengurasan sumber daya laut secara berlebihan.<sup>139</sup>

Sumber Daya Ikan (SDI) relatif melimpah, dengan komoditas unggulannya berbagai jenis ikan pelagis dan demersal, seperti tongkol komo, layang deles, madidihang, cakalang, lisung, kapas, albacora, bawal hitam, golok-golok dan jenis non ikan seperti udang-udang (*crustacea*) yang berkulit keras maupun berkulit lunak seperti cumi-cumi, sotong dan lain-lain. Dari segi pola pemanfaatan hasil laut, sebagian besar dipasarkan untuk konsumsi dalam bentuk ikan segar, hanya sebagian kecil dalam bentuk olahan tradisional menjadi ikan asin atau terasi. Ke depan, sebagai bagian dari kawasan pengembangan monopolitan, Kecamatan Idi Rayeuk diharapkan tidak hanya mengandalkan

---

<sup>139</sup>Sugiharto E, Salmani, Gunawan BI. 2013. Studi tingkat kesejahteraan masyarakat nelayan di Kampung Gurimbang Kecamatan Sambaliung Kabupaten Berau. Dalam: *Jurnal Ilmu PerikananTropis*. 3(2): hlm. 87-94.

perekonomian dari penjualan ikan segar tetapi secara bertahap akan diarahkan pada kawasan pengembangan agro industri berbasis ikan untuk menghasilkan ikan olahan, meningkatkan nilai tambah dan menciptakan lapangan kerja bagi masyarakat.

Pengelolaan sumber daya perikanan terlihat cenderung berorientasi pada pertumbuhan ekonomi semata dengan mengeksploitasi sumber daya perikanan secara besar-besaran tanpa memperhatikan aspek keberlanjutannya. Hal ini akan berdampak pada kondisi sumber daya perikanan khususnya di wilayah pantai mulai terancam keberlanjutannya. Hasil tangkapan beberapa jenis ikan terus mengalami penurunan. Kondisi seperti ini dapat terjadi karena semakin banyaknya komunitas pemanfaat sumber daya atau semakin efektifnya alat tangkap yang digunakan namun daya dukung lingkungan (*carrying capacity*) sumber daya perikanan semakin menurun. Kondisi ini selain dapat menurunkan tingkat produktivitas dan pendapatan nelayan juga memicu terjadinya dampak sosial berupa konflik antar nelayan di wilayah pantai.

Faktor penyebab terjadinya lingkaran kemiskinan pada sebagian besar masyarakat nelayan, terutama nelayan lokal adalah keterbatasan sarana dan pra sarana, keterbatasan penguasaan teknologi penangkapan, keterbatasan akses ke sumber permodalan seperti bank, serta rendahnya keterampilan dan tingkat pendidikan para nelayan. Di samping itu, jenis pekerjaan sebagai nelayan memiliki sifat ketergantungan yang tinggi terhadap musim. Kondisi ini berakibat pada sulitnya kelompok masyarakat tersebut untuk meningkatkan taraf hidupnya menjadi lebih baik.

Masyarakat nelayan lokal sebagai kelompok masyarakat yang sangat rentan dan hidup dalam kemiskinan seringkali tidak tersentuh oleh program-program yang dilaksanakan pemerintah daerah. Kondisi ini disebabkan karena dalam perencanaan program pembangunan daerah tidak melibatkan masyarakat nelayan lokal, sehingga program yang digulirkan sering tidak tepat sasaran.<sup>140</sup>

---

<sup>140</sup>M.Subri, *Ekonomi kelautan*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2005), hlm. 224.

Faktor penyebab terjadinya kemiskinan nelayan adalah keterbatasan sarana dan prasarana penangkapan ikan, adanya keterbatasan penguasaan teknologi penangkapan, lemahnya akses permodalan, seperti bank dan belum adanya lembaga keuangan mikro bidang perikanan yang menyebabkan ketergantungan nelayan terhadap pemilik modal (terjadinya hubungan patron klien), rendahnya pendidikan dan keterampilan nelayan yang menyebabkan nelayan sulit mengembangkan usaha. Kondisi ini kehidupan nelayan sarat dengan kemiskinan.

Pola hidup nelayan juga menentukan kemiskinan nelayan. Sebagaimana diketahui bahwa pendapatan nelayan ditentukan oleh fluktuasi musim tangkapan. Jika hasil tangkapan tinggi, nelayan cenderung melaut sedangkan jika musim tangkapan rendah yang ditentukan oleh arah angin, nelayan cenderung menganggur dan aktivitas nelayan hanya untuk kegiatan perbaikan sarana penangkapan seperti perbaikan perahu/kapal dan tangkap. Pada saat hasil tangkapan tinggi, nelayan dapat membeli barang-barang mahal namun disaat tangkapan rendah, kehidupan mereka sangat buruk. Pada kondisi ini, nelayan mengandalkan pemilik modal (tokee) untuk mendapatkan pinjaman uang guna memenuhi kebutuhan rumah tangga seperti membeli suatu barang berharga di rumah atau membutuhkan uang dalam jumlah besar seperti hajatan pernikahan anak. Kondisi ini menyebabkan terjadi hubungan patron klien dengan pemilik modal yang menyebabkan ketergantungan nelayan yang cukup tinggi dengan pemilik modal sehingga nelayan sulit keluar dari jurang kemiskinan.

Pengembangan Kawasan Minapolitan adalah suatu pendekatan pembangunan kawasan perdesaan melalui upaya-upaya percepatan pembangunan kelautan dan perikanan pada sentral produksi dengan prinsip terintegrasi dan efisiensi, efektif serta berdaya saing. Tata laksana pengembangan Minapolitan tertuang dalam Peraturan Menteri Kelautan dan Perikanan Nomor: PER.12/MEN/2010 tentang Minapolitan, yang antara lain menetapkan beberapa syarat yang harus dipenuhi oleh Kabupaten

Aceh Timur untuk menjadi kawasan Minapolitan, antara lain komitmen daerah, memiliki komoditas unggulan dan tersedianya fasilitas pendukung, seperti pelabuhan, industri pengolahan, jalan, listrik dan lainnya.<sup>141</sup>

Pengelolaan sumber daya pesisir pada dasarnya memiliki tujuan untuk meningkatkan kesejahteraan seluruh masyarakat secara berkelanjutan, terutama komunitas masyarakat lokal yang bermukim di wilayah pesisir (*coastal zone*). Oleh karena itu, dalam pemanfaatan sumber daya pesisir, aspek ekologi dalam hal kelestarian sumber daya dan fungsi-fungsi ekosistem harus dipertahankan sebagai landasan utama untuk mencapai kesejahteraan tersebut. Pemanfaatan sumber daya pesisir diharapkan tidak menyebabkan rusaknya *fishing ground*, *spawning ground*, maupun *nursery ground* ikan; selain itu juga tidak merusak fungsi ekosistem hutan bakau (*mangrove*), terumbu karang (*coral reefs*), dan padang lamun (*sea grass*) yang memiliki keterkaitan ekologis dengan keberlanjutan sumber daya di wilayah pesisir.

Berlakunya Undang-Undang Nomor 22 tahun 1999 yang kemudian diubah menjadi Undang-Undang Nomor 32 tahun 2004 tentang Pemerintah Daerah memberikan nuansa baru pembangunan di daerah, sehingga upaya pemanfaatan dan pengembangan berbagai potensi daerah, termasuk potensi sumber daya di wilayah pesisir, mulai mendapat perhatian. Arti penting dari Undang-Undang tersebut adalah bahwa daerah memiliki otoritas yang lebih besar terhadap pengelolaan sumber daya di wilayah laut. Seperti diketahui bahwa selama rezim orde baru (1966-1998) pengelolaan sumber daya tersebut cenderung bersifat sentralistik, sehingga telah terjadi berbagai kerusakan sumber daya hayati laut, seperti gejala tangkap lebih (*over fishing*), degradasi ekosistem terumbu karang dan hutan *mangrove* akibat praktik penangkapan ikan yang berlebihan dan merusak ekosistem perairan laut seperti

---

<sup>141</sup>Jamilah, dan Mawardati, *Minapolitan Perikanan Tangkap dan Kemiskinan Rumah Tangga Nelayan*, (Lhokseumawe: Unimal Press, 2018), hlm. 4.

pegeboman dan bahan-bahan beracun menjadi kurang terkontrol. Dengan diberlakukannya Undang-Undang Nomor.32 tahun 2004, kebijakan pengelolaan sumber daya pesisir dan lautan sudah bergeser dari sentralistik ke desentralistik.

Tantangan masa depan dalam mengelola perairan di Kabupaten Aceh Timur adalah mampu mengakomodir semua kepentingan stakeholder terkait dan berkelanjutan sebab pertumbuhan ekonomi tidak akan *sustainable* jika ekologi tidak *sustainable* karena kelestarian sumber daya pulih adalah penentu keberlanjutan ekonomi berbasis kepulauan. Program dan kegiatan dari sumber dana Tugas Pembantu dalam rangka pengembangan kawasan mintropolitan di Kabupaten Aceh Timur pada sektor Kelautan dan Perikanan didanai oleh tiga Direktorat Jenderal yaitu Kelautan, Pesisir dan Pulau-Pulau Kecil, Perikanan Budidaya serta Pengolahan dan Pemasaran Hasil Perikanan.

Pada era manajemen modern, pemerintah daerah harus lebih cakap dalam membantu dan membangun serta mengatur proses peningkatan perikanan pada wilayah pesisir. Misalnya, untuk membangun dan mengelola fasilitas dalam kawasan perikanan dan budidaya serta penangkapan ikan, seperti industri pengolahan ikan, industri es balok, galangan kapal cukup diserahkan kepada masyarakat atau pihak swasta; sementara pihak pemerintah mengatur kebijaksanaan mengenai lokasi dan ketentuan-ketentuan yang berkaitan dengan kepentingan orang banyak. Akan tetapi, untuk penyediaan kebutuhan dasar pelayanannya yang tidak efisien secara ekonomi maka harus tetap menjadi tanggung jawab pemerintah. daerah, misalnya perumahan nelayan, pusat kuliner ikan, balai benih ikan, puskesmas dan faktor pendukung lainnya.

## **B. Potret Sosial Masyarakat Nelayan Aceh Timur**

Mengulas mengenai suatu kesatuan sosial dan keagamaan, masyarakat nelayan hidup, tumbuh, dan berkembang di wilayah pesisir atau wilayah pantai. Dalam konstruksi sosial masyarakat di kawasan pesisir, masyarakat nelayan merupakan bagian dari

konstruksi sosial tersebut, meskipun disadari bahwa tidak semua desa-desa di kawasan pesisir memiliki penduduk yang bermata pencaharian sebagai nelayan. Walaupun demikian, di desa-desa pesisir yang sebagian besar penduduknya bermata pencaharian sebagai nelayan, petambak, atau pembudidaya perairan, kebudayaan nelayan berpengaruh besar terhadap terbentuknya identitas kebudayaan masyarakat pesisir secara keseluruhan. Konstruksi masyarakat nelayan mengacu kepada konteks bahwa suatu konstruksi masyarakat yang kehidupan sosial budayanya dipengaruhi secara signifikan oleh eksistensi kelompok-kelompok sosial yang kelangsungan hidupnya bergantung pada usaha pemanfaatan sumber daya kelautan dan pesisir. Dengan memperhatikan struktur sumber daya ekonomi lingkungan yang menjadi basis kelangsungan hidup dan sebagai satuan sosial, masyarakat nelayan memiliki identitas kebudayaan yang berbeda dengan satuan-satuan sosial lainnya, seperti petani di dataran rendah, peladang di lahan kering dan dataran tinggi, kelompok masyarakat di sekitar hutan, dan satuan sosial lainnya yang hidup di daerah perkotaan.

Manusia merupakan bagian dari kehidupan. Berkreasi dan berinteraksi merupakan tujuan sehingga mampu melaksanakan tugas hidupnya. Interaksi dengan lingkungan diluar individu membutuhkan modal sosial yang nantinya mampu menciptakan jaringan sosial. Jaringan sosial sangat penting dalam masyarakat yang lebih luas sehingga tidak ada manusia yang tidak menjadi bagian dari jaringan-jaringan hubungan sosial manusia dan lainnya. Pada masyarakat nelayan, modal sosial juga sangat dibutuhkan guna melancarkan proses perekonomian. Pada masyarakat nelayan modal sosial dapat dilihat melalui jaringan dan kebergantungan. Jaringan sosial adalah sebuah pola koneksi dalam hubungan sosial individu, kelompok dan berbagai bentuk kolektif lain. hubungan ini bisa berupa hubungan interpersonal, ekonomi, politik, maupun hubungan sosial yang lain. Terdapat beberapa kriteria yang harus

dianalisis dalam jaringan yaitu, hubungan kekerabatan, kebermanfaatan asosiasi yang diikuti dan keterbukaan informasi.

Hubungan kekerabatan merupakan hubungan antar manusia yang memiliki asal usul silsilah yang sama, baik melalui keturunan biologis, sosial maupun budaya. Dalam bahasa Indonesia ada istilah sanak saudara, kaum kerabat, ipar-iparan, ataupun dapat diartikan dengan kata famili. Pada masyarakat nelayan kekerabatan dijalin dengan antara ABK dan pemilik kapal serta orang-orang yang membantu mengurus perikanan. Pemilik atau juragan harus bisa menjaga ikatan dengan ABK mereka masing-masing dengan sebaik mungkin. Hal tersebut dikarenakan hubungan mereka saling membutuhkan satu sama lain, tanpa adanya ABK maka perahu yang dimiliki tidak dapat beroperasi. Begitu juga dengan ABK, mereka harus menjaga hubungan baik dengan juragan karena mereka membutuhkan juragan untuk tetap dapat bekerja dan mencukupi kebutuhan keluarga sehari-hari.

Kearifan lingkungan dapat diwujudkan dalam nilai sosial, norma adat, etika, sistem kepercayaan, pola penataan ruang tradisional, serta peralatan dan teknologi sederhana ramah lingkungan. Sumber daya sosial yang diwarisi secara turun temurun tersebut, pada kenyataannya terbukti efektif menjaga kelestarian lingkungan, serta menjamin kelestarian lingkungan sosial. Masyarakat adat adalah kelompok masyarakat pesisir yang secara turun-temurun bermukim di wilayah geografis tertentu karena adanya ikatan pada asal-usul leluhur, adanya hubungan yang kuat dengan sumber daya pesisir dan pulau-pulau kecil, serta adanya sistem nilai yang menentukan pranata ekonomi, politik, sosial, dan hukum.

Dalam konsep hukum adat di Aceh, lingkungan hidup merupakan anugerah Allah SWT yang memiliki nilai strategis bagi kehidupan manusia dan makhluk hidup lainnya. Keberadaan lingkungan hidup menjadi bagian integral dari kelangsungan hidup makhluk hidup itu sendiri, termasuk manusia di dalamnya, sehingga tidak dapat ditawar-tawar bila eksistensi lingkungan

hidup harus senantiasa terjaga kelestariannya. Pengelolaan lingkungan hidup yang arif dan bijaksana telah dipraktekkan sejak lama bahkan sudah berlangsung secara turun-temurun. Islam dan adat dalam masyarakat Aceh bagaikan zat dan sifat yang tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Agama dan budaya terintegrasi dalam pandangan hidup, sistem sosial, budaya, dan nilai-nilai Islam. Islam meluruskan, memberi nilai, makna dan penguatan terhadap sistem sosial dan budaya yang sudah hidup lama dalam satu masyarakat yang didakwahnya.

Praktik sosial keagamaan masyarakat nelayan Aceh Timur tidak jauh berbeda dengan tradisi keagamaan masyarakat pesisir lainnya. Sama seperti halnya masyarakat tradisional perdesaan lainnya, masyarakat pesisir Aceh Timur memiliki konsep sosial keagamaan yang tidak jauh berbeda. Gambaran sosial keagamaan masyarakat pesisir Aceh Timur diantaranya memiliki keragaman sosial yang dibingkai dalam konsep keagamaan. Di antaranya yaitu sosial keagamaan dalam bentuk komunal seperti maulid, tahlilan, khenduri laut, isra' mikraj, aqiqah, silaturahmi saat hari raya Islam (Idul Fitri dan Idul Idha), dan menjalankan anjuran dalam ajaran Islam yang menjadi kewajiban bagi setiap individu. Praktik kebiasaan yang menjadi tradisi keagamaan ini lambat laun menjadi hal yang wajib dikerjakan oleh masyarakat pesisir Aceh Timur. Kewajiban ini memunculkan sebuah idiologi bahwa kebiasaan ini menjadi bagian dari ritualitas keagamaan masyarakat sebagai identitas keberislaman masyarakat pesisir dan juga sebagai identitas sosial sesama masyarakat. Pada suatu segi hal ini bertentangan dengan praktik keagamaan yang tidak ada pada masa sejarah Islam. Pada sisi lain hal itu dikait-kaitkan menjadi bagian dari ajaran Islam yang teraplikasi lewat aktifitas kenkrit manusia secara individu maupun sosial.

Dalam tradisi sosial nelayan Aceh Timur, mereka saling tolong-menolong serta bahu-membahu dalam lingkungan nelayan. Praktik ini tampak ketika salah satu kapal minim penangkapan ikan dalam satu wilayah kelautan maka teman yang lain memanggil

kapal tersebut untuk menyaring ikan di wilayahnya yang banyak ikan. Praktik ini menjadi sikap saling menguntungkan dan bekerja sama dalam mencari nafkah. Pawang Sulaiman mengatakan bahwa tidak ada keirian apabila salah satu kapal banyak hasil sedangkan kapal lain tidak. Sebab hal ini bersifat seperti giliran dan rajeki yang telah ditentukan. Dengan demikian muncullah berbagai inisiatif para nelayan untuk saling membantu dan tolong menolong dalam memberikan petunjuk untuk wilayah laut yang sedang banyak kawanan ikan. Informasi tersebut disampaikan lewat radio kontak yang terdapat di dalam masing-masing kapal.

Momen awal adaptasi diri dalam masyarakat adalah dengan menggunakan sarana bahasa dan tindakan. Manusia menggunakan bahasa untuk melakukan adaptasi dengan dunia sosio-kulturalnya kemudian membawa tindakan untuk dapat disesuaikan dengan konsep religiusnya. Pada momen ini dapat dijumpai individu-individu yang mampu beradaptasi dan juga tidak. Penerimaan maupun penolakan tergantung dari mampu atau tidaknya individu dalam menyesuaikan dengan konteks sosio-kultural ekologi masyarakatnya. Secara kontekstual momen sosial keagamaan dalam masyarakat pesisir Aceh Timur sangat terkait erat dengan kondisi masyarakat, konsep keislaman yang dipahami, dan lingkungan yang menjadi faktor pelengkap. Masyarakat pesisir Aceh Timur sangat kental dengan tradisi dalam menjaga keutuhan persaudaraan sesama nelayan. Faktor di atas sangatlah menjadi ciri khas masyarakat pesisir untuk melakukan kontak sosial dan religius maupun adaptasi ekologi.

Masyarakat pesisir Aceh Timur berprofesi sebagai nelayan dan budi daya ikan sebagai mata pencarian untuk bertahan hidup. Masyarakat secara adaptasi, tindakan, maupun perilaku berdasarkan pada teks al-Quran dan Hadits, juga petuah ulama. Masyarakat menggunakan teks tersebut serta pengaruh pendapat ulama sebagai pijakan untuk legitimasi sebuah tindakan dan perbuatan untuk menentukan benar atau salah dalam sebuah adaptasi sosial. Sikap saling menghormati dan saling menghargai sesama ABK dan

Pawang Kapal, serta *tokee boet* sangat terlihat bila diperhatikan secara mendasar. Pawang sebagai intruksi utama dalam penangkapan ikan menjadi sosok yang paling disegani, karena dialah yang memberikan isyarat untuk menyiapkan penangkapan ikan.

Jika terjadi konflik sesama nelayan maka penyelesaian ini dilakukan dengan mediasi sesama awak kapal. Apabila semakin parah maka akan dilakukan mediasi oleh *Panglima Laoet* wilayah tersebut. Nelayan sangat menyegani *Panglima Laoet* yang ada diwilayahnya, sebagai sebuah pemegang amanah hirarki sosial sementara yang diembannya. Demikain pula, para nelayan sangat memberikan penghormatan terhadap Tengku-Tengku di wilayah tersebut. Mereka meminta pendapat Tengku-Tengku tersebut dalam hal doa maupun peutuah agar tidak takabur dan celaka saat melaut. Biasanya mereka membawa buah tangan berupa makanan, roti, buah-buahan dan sedekah kepada Tengku yang dituju saat mengunjunginya untuk meminta berkat. Sebagian nelayan di wilayah pesisir Aceh Timur juga menggagap ulama maupun Tengku tersebut ada yang keramat. Hal ini didapati dari pengamatan yang dilakukan di lapangan. Sikap mengeramatkan itulah menjadi posisi Tengku maupun ulama disegani sebagai tokoh agama Islam.

### **C. Tradisi Islam Pada Daur Kehidupan Masyarakat Nelayan Aceh Timur**

Tidak diragukan lagi bahwa agama dan kepercayaan memiliki peran penting dalam kehidupan umat manusia, sekalipun pada umat yang mengaku secara verbal sebagai pengikut aliran ateis. Sebab bagaimana tidak, dimensi-dimensi spiritual sesungguhnya pasti bersentuhan dengan manusia, seperti pada aspek ketenangan jiwa, menghadapi problematika kehidupan, sopan santun terhadap orang yang lebih tua, termasuk pada adanya keyakinan terhadap sesuatu yang dianggap *the ultimate reality* dan lain sebagainya. Dalam konteks ini, secara umum dapat diuraikan bahwa yang dimaksud dengan agama adalah seperangkat aturan

dan peraturan yang mengatur hubungan antara manusia dengan yang ghaib khususnya dengan Tuhan, mengatur hubungan manusia dengan manusia lainnya, dan mengatur hubungan manusia dengan lingkungannya. Meskipun definisi tersebut, menurut Parsudi Suparlan sebenarnya mengabaikan keterlibatan manusia sebagai pendukung atau agama tersebut, karena mendudukan agama sebagai teks atau doktrin.<sup>142</sup>

Pengetahuan ekologi lokal merupakan pengetahuan yang dimiliki suatu kelompok masyarakat yang dapat digunakan dalam menilai kondisi lingkungan dan menggambarkan interaksi yang terjadi dalam suatu ekosistem. Komunitas pesisir Masyarakat Aceh Timur merupakan salah satu wilayah pesisir yang memiliki produktifitas di bidang perikanan. Berbagai aktifitas perikanan dan kelautan dimanfaatkan oleh masyarakat yang tinggal di wilayah pesisir untuk menumbuhkan perekonomian di wilayah tersebut. Ketergantungan masyarakat terhadap aktifitas nelayan membuat masyarakat pesisir Aceh Timur memunculkan berbagai harapan dan tantangan. Masyarakat pesisir memiliki pengetahuan ekologi lokal dalam memanfaatkan sumber daya laut untuk melangsungkan kehidupan mata pencariannya. Pengetahuan ekologi lokal berkaitan dengan pengetahuan yang melekat dalam masyarakat dan memberikan wawasan baru dalam proses interaksi dengan alam.

### **1. Agama dan Akulturasi Budaya**

Agama termasuk Islam, mengandung simbol-simbol sistem sosial-kultural yang memberikan suatu konsepsi tentang realitas dan rancangan untuk mewujudkannya. Tetapi simbol-simbol yang menyangkut realitas ini tidak selalu harus sama dengan realitas yang terwujud secara riil dalam kehidupan masyarakat. Ajaran agama manapun, konsepsi manusia tentang realitas tidaklah bersumber dari pengetahuan, tetapi kepercayaan pada otoritas mutlak yang berbeda dari suatu agama dengan agama lainnya. Di dalam Islam, konsepsi realitas berasal dari wahyu al-Qur'an dan hadis. Konsepsi dasar realitas yang

---

<sup>142</sup>Parsudi Suparlan, "Kata Pengantar", dalam Roland Robertson (ed.), *Agama: Dalam Analisis dan Interpretasi Sosiologis*, terj. Achmad Fedyani Saifuddin (Jakarta : Rajawali Pers, 1995), hlm. v.

diberikan kedua sumber ini dipandang bersifat absolut dan karenanya, transenden dari realitas sosial.<sup>143</sup> Namun agama juga merupakan realitas sosial, ia hidup dan termanifestasi di dalam masyarakat. Di sini doktrin agama yang merupakan konsepsi tentang realitas harus berhadapan dengan kenyataan adanya, dan bahkan keharusan atau sunnatullah dalam bentuk perubahan sosial.

Al-Qur'an yang diyakini kaum Muslimin sebagai kebenaran final yang tidak dapat diubah dan berlaku untuk segala waktu dan tempat berbenturan dengan kenyataan sosial yang selalu berubah. Pertanyaan yang muncul kemudian, jika Islam (atau lebih sempit dan tegas al-Qur'an) yang tidak boleh reinterpretasi itu merupakan konsepsi tentang realitas, apakah Islam merupakan pendukung atau sebaliknya hambatan terhadap perkembangan budaya dalam bentuk yang lebih populer, apakah Islam menjadi penghalang bagi perubahan sosial yang menuju ke arah kesejahteraan dan kemaslahatan kemanusiaan?

Sepanjang sejarah sejak masa-masa awal telah tercipta semacam ketegangan antara doktrin teologis Islam dengan realitas dan perkembangan sosial. Tetapi, dalam aplikasi praktis, Islam "terpaksa" mengakomodasi kenyataan sosial-budaya. Tatkala doktrin-doktrin pokok al-Qur'an tentang fiqh, misalnya dirumuskan secara rinci, ketika itu pulalah para ahli fiqh terpaksa mempertimbangkan faktor-faktor sosial budaya. Karena itulah antara lain tercipta perbedaan-perbedaan betapapun kecilnya, misalnya diantara imam-imam madzhab. Imam as-Syafi'i misalnya, mengembangkan apa yang disebut *qaul qadim* ketika dia di Irak dan *qaul jadid* ketika pindah ke Mesir.<sup>144</sup>

Jadi sejak awal perkembangannya Islam sebagai konsepsi realitas telah menerima akomodasi sosio-kultural. Akomodasi ini semakin terlihat ketika wilayah Islam berkembang sedemikian rupa sehingga ia menjadi agama yang mendunia. Pada kasus-kasus tertentu, akomodasi itu tercipta sedemikian rupa, sehingga memunculkan berbagai "varian Islam". Terlepas dari setuju atau tidak inilah yang menyebabkan Geertz, misalnya, lebih senang menyebut Islam di Jawa sebagai "*Religion of Java*" atau sementara orang Arab menyebut Syi'ah di Iran sebagai suatu "agama Persia" ketimbang Islam itu sendiri.

---

<sup>143</sup>Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 11.

<sup>144</sup>Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia ...*, hlm. 12.

Konsep integrasi atau akomodasi tersebut semakin tampak jika dikaitkan dengan pandangan yang mengatakan, bahwa Islam tidak seharusnya dilihat pada konteks agama wahyu dan doktrinal saja. Tetapi Islam harus dilihat juga sebagai fenomena dan gejala budaya dan sosial.<sup>145</sup> Pada konteks inilah Islam berkelit kelindan dengan budaya dan sejarah, sehingga memunculkan mozaik Islam baru dan bercorak dan berwatak lokal dalam hal ini Islam dalam warna budaya dimana agama tersebut tumbuh dan berkembang, Timur Tengah, Afrika, Eropa, Asia termasuk di Indonesia dan Aceh.

Jika mengikuti alur pikir akomodasi tersebut, maka akan memunculkan setidaknya dua varian Islam yang disebut dengan menggunakan berbagai istilah. Islam sebagai konsepsi budaya disebut *great tradition* (tradisi besar), sedangkan Islam sebagai realitas budaya disebut *little tradition* (tradisi kecil) atau *local tradition*.<sup>146</sup> *Great tradition* pada hakikatnya mewakili Islam sebagai konsepsi realitas dan *little tradition* (tradisi kecil) atau *local tradition* (tradisi lokal). Atau dengan kata lain, “Islam” dan “*Islamicate*” bidang-bidang yang “*Islamic*”, yang dipengaruhi Islam. Tradisi besar (Islam) tentu saja adalah Islam yang dipandang sebagai doktrin yang normatif dan original, yang permanen, atau setidaknya merupakan interpretasi yang melekat ketat pada ajaran dasar. Dalam lingkup lebih sempit, doktrin ini tercakup di dalam konsepsi-konsepsi keimanan dan syariah yang mengatur pola berpikir dan bertindak setiap muslim. Tradisi besar ini sering pula disebut tradisi pusat yang dikontraskan dengan pinggiran. Pada pihak lain, tradisi kecil (tradisi lokal, *Islamicate*) adalah *realm of influence* kawasan-kawasan yang berada di bawah pengaruh Islam atau tradisi besar tersebut.

## 2. Integrasi Hukum Ngoen Adat

Falsafah hidup orang Aceh adalah integrasi antara *hukum ngon adat* (agama dan adat) terdapat dalam *hadih maja* (pepatah) “*Hukum ngon Adat lagee zat ngon sipheut*” (hukum (agama) dan adat bagai zat dan sifat, tak dapat dipisahkan).<sup>147</sup> *Hadih maja* yang lain; “*hukum*

---

<sup>145</sup>M. Atho Mudzhar, . *Pendekatan Studi Islam: Dalam Teori dan Praktik*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm. 13-14.

<sup>146</sup>Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial* , (Jakarta: Dian Rakyat, 1980), hlm. 170.

<sup>147</sup>Hoesein Moehammad, *Adat Atjeh*, (Banda Aceh: Dinas Kebudayaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh, 1970), hlm. 1.

*meunyo hana adat tabeue, adat meunyo hana hukum bateue*” (Hukum jika tanpa adat hambar, adat jika tanpa hukum batal).<sup>148</sup> Hal ini dapat dipahami bahwa antara budaya dan ajaran Islam telah berinteraksi dan berasimilasi secara harmonis dalam masyarakat Aceh sepanjang ratusan tahun. Bentuk konkrit adat dan budaya dalam kehidupan masyarakat Aceh tidak hanya terapkan dalam bidang sosial, ekonomi maupun politik, tetapi juga dalam bidang hukum.<sup>149</sup>

Karena itu, Islam menjadi *way of life* yang mengkristal dalam budaya dan adat Aceh tampaknya tidak dapat dibantah. Dalam sistem, pranata dan struktur sosial cukup menonjol, artinya Islam dijadikan sebagai *world view* (pandangan hidup). Misalnya, sistem pemerintah yang paling tinggi *nanggroe* (kerajaan atau negara) sampai pada level yang paling rendah (*gampong*). Pada tingkat kerajaan dahulu sultan mengurus masalah, sosial, politik dan tata negara, sedangkan agama dan adat berada dalam kewenangan *qadīy* (ulama) sebagai penasihat sultan pada saat itu. Qadhi yang terkenal adalah Syamsuddin as-Sumatrani (w. 1630 M), Nuruddin ar-Raniry (w. 1658) dan Abdurrauf as-Singkili (w. 1693). Para ulama inilah yang mewarnai proses sosial, politik dan budaya dalam masyarakat Aceh. Kemudian pada level *gampong* yang dipimpin oleh *keuchik* (kepala desa) yang mengurus persoalan pemerintahan. Di samping itu, ada *imum meunasah* yang memimpin semua urusan keagamaan. Sampai saat ini biasa kantor *keuchik* dan *meunasah* selalu berdekatan atau dalam satu kompleks, bahkan dahulu *meunasah* juga dijadikan sebagai kantor *keuchik*.

Pemahaman dan praktik ajaran Islam dalam masyarakat Aceh sebagaimana disebutkan sangat kental dengan konsep integrasi dan akomodasi. Menurut Badruzzaman Ismail, mantan Ketua Majelis Adat Provinsi Aceh bahwa adat Aceh sangat kental dengan warna Islam. Nilai-nilai Islam seperti humanisme, persamaan, perdamaian, kebersamaan terapkan dalam adat, budaya masyarakat Aceh.

Misalnya, konflik yang terjadi dalam didamaikan dengan pendekatan adat yang dikenal dengan *suloh*. *Suloh* berasal dari Islam

---

<sup>148</sup>Muhammad Rusjdi Ali & Dedy Sumardi, *Kearifan Tradisional Lokal: Penyerapan Syariat Islam dalam Hukum Adat Aceh*, (Banda Aceh: Dinas Syariat Islam, 2011), hlm. 37.

<sup>149</sup>Abidin Nurdin, *Revitalisasi Kearifan Lokal Aceh: Peran Budaya dalam Menyelesaikan Konflik Masyarakat*, Jurnal Analisis, Volume XIII, Nomor 1, Juni 2013, hlm. 139.

yaitu *iṣlāh*, artinya damai. Sejalan dengan itu, pada lembaga adat *Panglima Laoet* (institusi adat yang mengurus masalah laut) ada larangan melaut dan menangkap ikan pada hari Jumat. Hal ini didasari bahwa pada hari itu nelayan difokuskan untuk salat Jumat. Demikian pula lembaga adat *Mukim*, yang merupakan institusi adat yang berada di atas *gampong*. Berasal dari kata *mukim* (Bahasa Arab artinya yang menetap). Masjid hanya dapat dibangun dan digunakan untuk salat Jumat di wilayah pemukiman, karena dalam pandangan mazhab Imam as-Syafi'i syarat sah shalat Jumat jika dihadiri empat puluh orang yang mukim. Mazhab ini merupakan mayoritas dianut dalam masyarakat Aceh sampai saat ini.

*Hadih maja*, praktik agama dan budaya tersebut di atas mencerminkan pandangan masyarakat Aceh tentang hubungan antara agama yang disebut *hukum* dan budaya yang dikenal sebagai adat. Jika mengacu pada konsep dua tradisi tersebut di atas, maka *hukum* atau agama dapat disebut sebagai tradisi besar karena ia adalah doktrin yang berasal dari al-Qur'an dan as-Sunnah, sedangkan adat dan budaya merupakan tradisi kecil yang harus mendapat dukungan dari doktrin tersebut. Konsep akomodasi antara kedua tradisi tersebut begitu kental dalam masyarakat Aceh, oleh karena itu tidak mengherankan jika sampai saat ini tidak sedikit tradisi yang kental dengan warna lokal Aceh.

Tradisi tersebut menjadi syiar dan daya tarik tersendiri bagi masyarakat Aceh dan bagi orang luar. Seperti tradisi, Maulid, Israk Mikraj, Idul Fitri, Idul Adha, dan 1 Muharram. Maulid Nabi sesuai dengan konteksnya telah dianggap sebagai salah satu aspek dari kebudayaan dan syiar Islam yang perlu dilestarikan. Hal ini disebabkan oleh aliran pemikiran agama yang juga karena faktor budaya lokal masyarakat Islam yang berdomisili di suatu tempat. Perbedaan waktu, bentuk perayaan Maulid Nabi bukanlah persoalan substantif, karena maulid Nabi diikat oleh akidah Islam sebagai keyakinan bagi umat Islam untuk memuliakan Rasul Muhammad saw.

Islam dan adat dalam masyarakat Aceh bagaikan zat dan sifat yang tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Agama dan budaya terintegrasi dalam pandangan hidup, sistem sosial, budaya, dan nilai-nilai Islam. Dari konteks budaya, tradisi nelayan menjadi praktik keagamaan yang kental dengan integrasi nilai-nilai agama dan adat yang saling keterkaitan satu dengan yang lainnya. Masyarakat nelayan Aceh Timur memiliki tradisi keberislaman

yang tidak jauh berbeda dengan masyarakat pesisir Aceh lainnya. Tradisi Islam tersebut tentunya dipadukan dengan kebiasaan masyarakat lokal setempat. Di antara yang sangat terlihat adalah kaitannya dengan tradisi lokal yang dipadukan dengan Islam adaptif terhadap nilai-nilai kemanusiaan. Budaya Islam adaptif tampak dalam berbagai aktifitas nelayan dalam upaya pencarian ikan dan hubungannya dengan aktifitas kelautan.

#### a. Tradisi Maulid (*Mauloed*) Pada Daur Kehidupan Nelayan Aceh Timur

Praktik sosial keagamaan masyarakat pesisir Aceh Timur terlihat pada saat *Mauloed* Nabi Muhammad saw tiba. Bagi masyarakat pesisir Aceh Timur khususnya dan masyarakat Aceh pada umumnya menganggap hari Maulid (*uroe Mauloed*) merupakan bentuk penghormatan dan kecintaan kepada Nabi Muhammad saw. Memperingati hari tersebut menjadi tradisi sosial keagamaan dalam bingkai spiritual dan humanisme. *Mauloed* dapat dikatakan hari raya ketiga setelah Idul Fitri dan Idul Adha. Masyarakat juga biasanya akan *uwo gampong* (pulang kampung) dalam tiga waktu tersebut. Annemarie Schimmel menyebut perayaan hari *Mauloed* tersebut dengan “*The Celebratin of the Prophet’s Birthday*” yaitu sebagai penghormatan kepada Nabi dan perhatian kepada rincian yang paling kecil pun dari perilaku serta kehidupan pribadinya tumbuh sejalan dengan semakin jauhnya jarak waktu kehidupan kaum muslim dengan Nabi. Mereka ingin mengetahui lebih banyak lagi mengenai kepribadiannya, pandangan-pandangannya dan perkataan-perkataannya, untuk meyakinkan bahwa mereka telah mengikutinya dengan cara yang benar.<sup>150</sup>

Perayaan *Mauloed* biasanya akan dilaksanakan dalam tiga bulan itu, bulan Rabiul Awal (*mauloed awai*), Rabiul Akhir (*mauloed teungoh*) dan pada bulan Jumadil Awal (*mauloed akhe*). Aktifitas sosial keagamaan ini dilakukan pada bulan tersebut

---

<sup>150</sup>Annemarie Schimmel, *And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, (Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 1985), hlm. 144-150.

karena bulan-bulan tersebut dianggap memberikan keberkahan dan juga dilatar belakangi oleh keadaan dan kondisi masyarakat dahulu yang lebih banyak petani, nelayan, dan pedagang dalam masyarakat Aceh. Keadaan ekonomi membaik seiring tibanya masa panen, ketiga bulan tersebut di atas biasa adalah bulan panen padi pada sektor pertanian. Pada saat itulah masyarakat mempunyai kemampuan untuk melaksanakan maulid karena ketersediaan beras yang melimpah dan uang untuk persiapan khendurinya. Dalam tradisi sosial keagamaan masyarakat pesisir Aceh Timur, proses merayakan *mauloed* dilakukan pada waktu yang tidak bersamaan di masing-masing wilayah. Lamanya waktu pelaksanaan maulid ini di satu sisi diyakini sebagai upaya untuk memberikan kepada berbagai lapisan masyarakat agar dapat memilih kapan waktunya yang tepat untuk melaksanakan khenduri tersebut. Di sisi yang lain juga dapat dibaca sebagai sebuah kesatuan sosial bersama yang akan dipilih oleh masyarakat untuk mempersiapkan diri secara baik dalam menyambut peringatan *mauloed* tersebut.

Pada hari Maulid "*Uroe Mauloed*", masyarakat dengan ikhlas memberikan makanan siap santap untuk dinikmati bersama yang diberikan ke *Meunasah* atau masjid setempat sebagai pusat berkumpulnya warga pesisir setempat. Makanan yang disedekahkan masyarakat berupa nasi yang dibungkus dengan daun pisang berbentuk segi tiga yang dinamakan dengan "*bue kulah*" beserta lauk pauk mulai dari gulai ayam kampung, gulai kambing, gulai ikan, telur bebek, sayur nangka, buah-buahan, kue dan lain-lain. Ada pula yang membungkusnya dengan kertar bungkus modern seperti saat ini.

Makanan-makanan tersebut dibungkus dengan tudung saji dan di atasnya biasa dilapisi dengan kain yang berwarna keemasan. Tudung saji tersebut berbentuk kerucut dengan warna dominan hijau, kuning, dan hitam yang dinamakan hidang atau "*Idang Meulapeh*". Pada saat "*Uroe Mauloed*", representasi anak-anak yatim dan fakir miskin mendapat pelayanan khusus dari masyarakat sebagai wujud keperdulian sosial spritual mereka kepada golongan

tersebut. Bahkan masyarakat yang termasuk golongan dapat dikategorikan mampu di kalangan wilayah pesisir (tokee kapal, pawang senior, tokee ikan) disamping menyediakan khenduri secara maksimal, juga menyantuni mereka dengan sejumlah uang dan berbagai bingkisan lainnya untuk dibawa pulang. Tradisi ini hampir merata dilakukan di seluruh Aceh, karena momen tersebut sekaligus dapat bermakna ganda. Di satu sisi, terlaksananya acara khenduri maulid, namun di sisi yang lain dapat juga tersantuni anak-anak yatim dan fakir miskin yang juga merupakan refleksi dari anjuran Rasul yang terdapat dalam al-Qur'an dan as-Sunnah.

Bagi masyarakat nelayan, tradisi ini dilakukan sebagai momentum untuk meningkatkan pemahaman masyarakat terhadap Islam, memperkuat keimanan kepada Allah swt, membangun kesetaraan sosial, kerjasama, dan solidaritas sesama masyarakat. dan kecintaan mereka kepada Rasulullah saw, serta memperkuat ikatan sosial dan kepekaan terhadap nasib sesama. Itulah tujuan dasar dari tradisi tersebut, dan tujuan ini relevan dengan tujuan Islam. Jika perayaan *mauloed* diadakan di satu *meunasah* maka *meunasah* yang lain diundang untuk menyantap hidangan, demikian pula jika dilaksanakan satu *gampong* maka *gampong* lain juga diundang, demikian pula dalam wilayah pesisir, maka warga pesisir akan saling mengundang wilayah pesisir lainnya. Undangan biasanya sekitar 50-100 orang untuk masing-masing *gampong*, mereka menyantap hidangan di dalam atau di pelataran *meunasah* atau masjid. Undangan duduk bersila dan melingkar, menghadap *idang* yang lengkap lauk pauk dan *bu kulah*. Prosesi ini dilaksanakan pada siang hari sesudah salat dhuhur, atau sesudah ashar. Setelah mereka menyantap hidangan, setiap kepala keluarga akan diberikan bungkusan yang berisi lauk pauk dan *bue kulah*.

Pada saat perayaan *mauloed* dalam masyarakat Aceh terdapat tiga tahapan kegiatan. *Pertama*, pada pagi hari khenduri khusus untuk anak yatim dan fakir miskin, mereka makan dan diberikan amplop atau kain sarung. *Kedua*, pada siang hari para tamu dari *gampong* tetangga atau dari para pejabat setempat dan tim dzikir (beberapa orang yang dipanggil berdzikir biasanya membaca shalawat dan doa kepada Nabi yang dilakukan sesudah dhuhur sampai memasuki Ashar) dijamu dengan makanan *mauloed*. *Ketiga*, sesudah itu masyarakat *gampong* makan bersama dan selesailah acara pada siang itu. Pada saat undangan *mauloed*

diadakan di rumah masing-masing, keluarga, handai taulan, kerabat, datang sambil membawa *bungong jaroe* (buah tangan) berupa gula pasir 2-4 kilo gram. Hal ini dipraktikkan di seluruh daerah di Aceh. Gula memang dianggap barang yang cukup berharga di Aceh karena dapat diuangkan kembali. Demikian pula jika khenduri kematian dan aqiqah masyarakat juga membawa gula, meskipun juga ada yang membawa amplop yang berisi sejumlah uang, namun jika acara *mauloed* tidak ada yang membawa uang. Perlu ditegaskan di sini bahwa khenduri maulid Nabi ini dilaksanakan di setiap peringkat sosial kehidupan masyarakat. Pada tingkatan terendah, maulid dilaksanakan oleh setiap *gampong* yang dikoordinir oleh *keuchik* (kepala desa).

Hidangan khenduri disediakan oleh setiap keluarga yang menetap di kampung tersebut. Khenduri dilaksanakan di *meunasah* atau di bagian beranda masjid. Di sebagian daerah pelaksanaannya dilaksanakan di halaman masjid atau meunasah, karena menurut mereka pelaksanaan khenduri tidak boleh di dalam masjid demi menjaga kebersihan rumah ibadah itu.

Prosesi maulid Nabi di sebagian daerah di Aceh Timur bagian pesisir biasanya diawali dengan kegiatan dzikir (*meudzikee*), sering diadakan di lapangan terbuka, terkadang juga kegiatan dzikir tersebut dilakukan di *meunasah* (musalla). Dalam dzikir tersebut akan dibacakan kitab Barzanji, Asmaul Husna, dan salawatan. Barzanji adalah nama sebuah kitab yang berisikan tentang sejarah kehidupan Nabi Muhammad dalam bentuk syair. Di dalamnya dideskripsikan sejarah lengkap Nabi Muhammad sejak kelahiran, pengangkatannya sebagai Rasul, perjuangan dalam mengemban risalah, sampai wafatnya. Pembacaan *barzanji* dalam perayaan maulid di Aceh, biasanya lebih banyak dilakukan dalam Bahasa Aceh meskipun juga ada dalam bahasa Arab dilakukan oleh kelompok *dzikee*. Sistem pembacaan dipimpin oleh *syekh* atau *khalifat* yang diikuti oleh anggotanya atau jamaahnya. Jamaah mengikuti bacaan bait pertama dari setiap bab kitab *Barzanji* yang dibaca oleh *khalifat*.

Sistem pembacaannya dimulai dengan pembacaan khalifah terhadap bait pertama dan diikuti oleh jamaah. Selanjutnya, khalifah membaca bait kedua, dan jamaah tetap mengulangi bait pertama. Demikian selanjutnya hingga *khalifat* menghabiskan seluruh bait dari setiap bab, sementara jamaah tetap membaca bait pertamanya saja. Kelompok *dzikee* duduk berbaris dua saling berhadapan sambil duduk bersila dengan memakai baju koko (baju muslim) atau batik seragam.

Kadang-kadang mereka mengangguk-anggukkan kepala, bahu dan badan seperti orang sedang menari rapai (tari tradisional Aceh). Ada juga yang dilakukan dengan cara yang memang mirip tarian. Terkadang mereka bergerak maju mundur sembari berangkulan. Dengan posisi kepala juga sesekali menunduk, mengangkat, dan seterusnya. Menariknya, jika memperhatikan ekspresi wajah pelaku dzikir tersebut, mereka seperti mengalami ekstasi (fana, dalam terminologi sufistik). Mereka takkan merasakan sakit andaipun dalam proses dzikir.

Prosesi *dzikee* sendiri berlangsung sesudah dhuhur sampai sekitar setengah hingga satu jam menjelang magrib. Pada separuh waktu *dzikee* ada masa jeda untuk menikmati *bu lukat* dan *boh peungat* (nasi ketan dan kolak). Biasanya, pada waktu tersebut juga dimanfaatkan untuk salat ashar. Pada paruh kedua prosesinya, *dzikee* dilakukan sambil berdiri selama sekitar setengah jam. Hal ini sebagai simbol untuk memuliakan Nabi Muhammad karena *dzikee* yang dibacakan ketika itu berkenaan dengan sejarah kedatangan Nabi Muhammad ke Madinah. Orang-orang Madinah menyambut kehadiran Rasul dengan posisi berdiri sehingga jamaah *dzikee* juga melakukan demikian. *Dzikee* berakhir pada sore hari dan ditutup dengan menikmati hidangan khenduri *mauloed*. Dari beberapa sumber, didapati bahwa tradisi dzikir dengan bentuk demikian dipengaruhi oleh aliran-aliran dalam tasawuf, ada yang menyebutnya pengaruh dari aliran Naqsyabandiyah dan Syattariyah yang banyak dianut oleh masyarakat Aceh.

Pada malam hari sebagai kegiatan puncak *Mauloed*, masyarakat mengadakan dakwah Islamiah yang berisikan tentang *sirāh Nabawiyat* yang disampaikan oleh salah seorang ulama atau da'i terkenal, baik dalam kalangan masyarakat Aceh atau undangan dari luar Aceh. Tujuan ceramah tentang *sirah nabawiyah* ini adalah untuk dijadikan sebagai *ibra* oleh masyarakat Aceh dalam menata kehidupan dan meneladani sifat-sifat Rasulullah saw. dalam hidup keseharian. Ceramah diadakan pada malam hari, semua masyarakat di daerah pesisir dan masyarakat kampung tersebut datang menghadiri dan demikian juga dari *gampong* tetangga. Ceramah di beberapa daerah bahkan ada yang dilakukan sampai

tiga malam berturut-turut dengan penceramah yang berbeda-beda. Meskipun tiga malam tetapi masyarakat masih ramai yang menghadirinya. Hidangan makanan hanya kue, kopi, teh dan air mineral sekedarnya saja. Itupun hanya untuk yang duduk di kursi dekat mimbar penceramah, sedangkan undangan yang berdiri di luar tidak disugahi hidangan.

Sarana yang dipersiapkan untuk dakwah akbar berupa mimbar da'i juga tidak luput dari sentuhan seniman-seniman remaja setempat. Di samping itu disediakan pula berbagai jenis teratak untuk tempat para undangan yang akan mendengarkan ceramah atau dakwah *mauloed* tersebut. Kegiatan ceramah biasanya diadakan sesudah salat isya sampai jam 10:30- 11:00 malam. Sebelum ceramah dimulai dengan pembacaan ayat al-Qur'an, yang dibacakan oleh qari atau qariah tingkat kabupaten atau provinsi bahkan nasional dan internasional. Kemudian diikuti sambutan pejabat setempat, *keuchik* (kepala desa), camat, bupati atau yang hadir pada saat itu. Materi ceramah berisi tentang sejarah dan peran Rasulullah saw, terkadang dikaitkan dengan isu-isu, masalah masyarakat yang sedang berkembang pada saat itu.

Maulid menjadi protret tradisi yang menjadi salah satu ciri khas sosial keagamaan masyarakat pesisir Aceh Timur. Potret sosial keagamaan ini menjadi bagian dari nafas kehidupan masyarakat pesisir, yang bila tidak dilakukan maka akan terasa hambar. Konsepsi adat ini memang tidak ada praktiknya dalam dunia Islam masa Rasulullah saw, akan tetapi ini menjadi sebuah fenomena praktik masyarakat yang dihubungkan dengan konsep religius dalam Islam. Kebiasaan masyarakat selalu bernafaskan Islam dalam konsep sosialnya. Demikian pula dengan dalam potret maulid ini, di dalamnya sudah ada apa yang disebut dengan manifestasi agama dan internalisasi sosial yang didasari akan ajaran keislaman. Antara praktik yang diadakan dengan konsep Islam dalam pandangan masyarakat pesisir Aceh timur tidak saling bertolak belakang sebab yang dibangun adalah asas Islam bukan semata-mata hanya acara ritual makan-makan maupun acara kumpul bersama. Di dalamnya ada aspek spritualitas Islam dengan menggunakan pendekatan kepada Rasulullah saw, secara tidak langsung manusia sudah mematuhi ajaran Allah SWT.

### **b. *Khenduri Laoet*: Tradisi Sedekah Laut dalam Masyarakat Nelayan Aceh Timur**

Bagi masyarakat pesisir, menjadi seorang nelayan adalah profesi turun temurun untuk memenuhi kebutuhan hidup. Dalam memelihara dan melestarikan tradisi, norma dan adat istiadat di dalam komunitas nelayan, biasanya mereka melakukan ritual-ritual sebagai sebuah prosesi adat dan kebiasaan dalam masyarakat. Ritual ini disebut *khenduri laôet* atau *khenduri troen u laôet* "turun ke laut" yang dilakukan setiap tahun. Ritual tahunan ini dilakukan satu generasi ke generasi yang terus berkelanjutan karena tidak dapat dipisahkan dari kehidupan nelayan dan meninggalkan suatu hal tersendiri dalam kehidupan nelayan.

Jika *khenduri Laoet* tidak dilakukan maka para nelayan merasa bersalah dan mereka merasakan adanya sesuatu yang tidak sempurna dalam hidup mereka. Sedangkan tujuan dari ritual ini adalah sebagai sesuatu sedekah dan meminta kepada Allah swt, untuk kesejahteraan dalam hasil tangkap ikan dan melindungi para nelayan dari bahaya di laut. *Khenduri laoet* memiliki hubungan tersembunyi dan telah menentukan kemudahan mendapatkan penghidupan dan keamanan yang dapat diperoleh dari laut, karena nelayan memiliki keyakinan bahwa apabila ritual tidak dilakukan maka kemalangan maupun malapetaka dalam kehidupan mereka dalam proses tangkap ikan. Hal tersebut akan menyebabkan terputusnya mata pencaharian para nelayan.

Pantauan lapangan yang diamati di kawasan pesisir Aceh Timur, sebelum *khenduri laoet* dilakukan maka adanya para *Panglima Laoet* bersama dengan struktur pengurus, nakhoda pukat, dan nakhoda kapal, serta beberapa nelayan mengadakan pertemuan yang disebut *rapat laôet* atau "pertemuan untuk khenduri laut" sebagai upaya dalam memutuskan kapan sebuah *khenduri* akan dilakukan. Rapat tersebut terkadang dilakukan di Masjid maupun *meunasah* terdekat sebagai titik perkumpulan. Dalam pertemuan tersebut akan di bahas hari, bulan, dan tanggal kapan diadakan seremonial tersebut, berapa banyak uang yang harus dihabiskan dan dikumpulkan dari masing-masing kapal pukat, perahu, kano, nelayan, dan sumber terkait. Dana tersebut kemudian akan digunakan untuk segala

keperluan dalam *khenduri laoet* seperti salah satunya adalah membeli hewan tertentu untuk disembelih. Hewan tersebut bias berupa sapi, kambing, maupun kerbau, tergantung seberapa banyak dana yang terkumpul.

*Khenduri laoet* dilakukan setidaknya sekali dalam tiga tahun pada awal musim barat atau musim timur, *khenduri laôet* dilakukan di tepi laut atau pantai yang menghadap langsung ke laut. Menurut panglima laoet yang ditemui di pesisir Aceh Timur, bahwa *khenduri laôet* dahulu ada yang dilakukan sekitar lima tahun sekali, tergantung kesepakatan dalam wilayah laut. Dilakukan lima tahun sekali karena *khenduri laôet* dapat menghabiskan dana yang besar dalam sekali prosesi ritualnya. Sedangkan dalam *khenduri* itu akan dipersembahkan beberapa sapi atau kerbau untuk dinikmati bersama. Dalam prosesi ini pula, seluruh masyarakat diundang untuk menikmati *khenduri* tersebut tidak terkhusus pada masyarakat internal nelayan. Mereka mengundang seluruh kampung (*gampong*) yang ada untuk makan bersama. Kemudian, kepala kerbau atau sapi dihanyutkan ke laut sebagai sesembahan (*seudekah*) kepada penghuni laut agar mendapat berkah dan kemudahan dalam proses tangkap ikan. Tradisi pemberian kepala kerbau atau sapi ini terkesan magis dan mistik, sebab sangat kental dengan pemahaman animisme dan dinamisme.

Kekini, prosesi *khenduri laôet* pada wilayah pesisir Aceh Timur dilakukan setahun sekali yaitu pada penghujung tahun pada bulan desember. Hal ini menandakan awal untuk berlayar mencari ikan pada tahun berikutnya dan akhir dari tangkap ikan pada tahun yang lalu. Menurut Pawang Birul Walidain, *khenduri* itu tidak menentu kemungkinan pula dilakukan secara berubah-ubah tergantung kesepakatan antara *panglima laoet* dan masyarakat nelayan. Akan tetapi, setelah kesepakatan beberapa tahun terakhir *khenduri laôet* dilakukan banyak di penghujung tahun yaitu pada bulan Desember. Sebelumnya ada yang dilakukan di bulan juli serta tidak menentu pula terkadang di bulan September. Awalnya tidak ada bentuk ketentuan yang pasti kapan dilakukan *khenduri* tersebut, namun beberapa tahun terakhir seluruh elemen masyarakat nelayan

Aceh Timur sepakat untuk melakukan *khenduri laôet* yaitu pada bulan desember.

Di wilayah pesisir Aceh Timur, tradisi *khenduri laôet* pada prosesi *seudekah laoet* dengan menghanyutkan kepala kerbau atau sapi, khususnya di wilayah Idi sebagai pusat tangkap ikan, tidak lagi dilakukan sekitar sepuluh tahun terakhir. Akan tetapi menurut salah satu narasumber mantan Palima Laoet Kabupaten Aceh Timur peaksanaan khenduri Lhok Kecamatan Sungai Raya, mengatakan bahwa tradisi tersebut terkadang masih dilakukan, akan tetapi sesembahan *sedekah laôet* tersebut diganti dengan menghanyutkan kepala kambing atau nasi tumpeng (*bulukat*) atau ketan. Sedangkan daging kambing tersebut tidak boleh disentuh dan dimakan sebelum prosesi penyembahan itu dilakukan sampai selesai. Proses ini dikawal oleh satu orang tokoh agama (*tengku*) yang memimpin khenduri tersebut serta membaca doa-doa tertentu. Acara ini berlangsung satu hari penuh dan dilarang untung melakukan penangkapan ikan minimal tiga hari selesai acara *khenduri laôet* tersebut.

Masyarakat nelayan Aceh Timur tidak lagi apatis terhadap tradisi yang ada. Pimpinan laut atau Panglima Laoet mengejak masyarakat pesisir nelayan untuk memahami kembali konsep agama Islam tentang bagaimana tatanan ekologi kelautan sesuai dengan aturan syariat Islam. Panglima Laoet dan jajarannya berkonsultasi dengan tengku-tengku serta ulama-ulama yang ada di wilayah Aceh Timur untuk meminta saran dan masukan untuk proses *khenduri laôet* dan *seudekah laôet*. Menurut pawang Sulaiman, bahwa khususnya di wilayah Idi dan sekitarnya tidak dilakukan lagi prosesi-prosesi *seudekah laoet* dengan cara-cara di atas. Hal itu karena menurut para ulama dan tengku-tengku yang ada akan memunculkan sikap syirik, *bid'ah*, maupun khurafat. Hal tersebut memunculkan penggeseran ideologi dari yang bersifat mistis dan dinamis menjadi lebih Islami sesuai dengan syariat tanpa menghilangkan unsur-unsur budaya dan tradisi yang telah ada. Dengan bimbingan ulama dan tengku-tengku di wilayah Idi dan sekitarnya, sepuluh tahun terakhir tidak ada lagi prosesi penyembahan kepala sapi, kerbau, kambing, *bulukat*, yang dihanyutkan ke laut. Saat ini hanya tinggal *khenduri*

*laoet* sesuai dengan adat istiadat yang ada dan dibimbing sesuai syariat Islam.

Sesuai dengan kesepakatan tersebut, maka Panglima Laoet yang berjumlah lima belas (15) orang sepakat untuk mengganti tradisi *khenduri laôet* dan *seudekah laôet* dengan khenduri anak yatim dan beberapa masyarakat beserta ulama yang di undang. Proses *khenduri laoet* tersebut tidak lagi bermegah-megah dan menghabiskan dana yang besar, malainkan meminta sumbangan sesuai dengan ketentuan yang telah disepakati untuk diadakannya prosesi khenduri tersebut. Biasanya jumlah sumbangan yang telah ditetapkan sekitar Dua Puluh Ribu Rupiah (20.000) sampai Tiga Puluh Ribu Rupiah (30.000). Kekinian jumlah uang tersebut menurut Pawang Sulaiman tidaklah cukup karena mata uang itu sudah minim dengan kebutuhan yang semakin meningkat. Hasil rapat kemudian diubah nominal tersebut menjadi Lima Puluh Ribu Rupiah (50.000) sebagai angka yang maksimal untuk satu kepala rumah tangga nelayan. Sumbangan maupun pemberian ini akan diberikan kepada anak yatim yang diundang. Anak yatim tersebut diundang dari berbagai kampung yang terletak di wilayah Idi dan sekitarnya. Biasanya *tokee boet* dan *tokee bangku* bersepakat bersama dan mengumpulkan uang untuk memberikan amplop khusus sebagai pemeberian kepada anak yatim sebagai *sedekah* kepada mereka. Hal itu diberikan secara ikhlas dan suka rela tanpa ditentukan nominalnya.

Sedangkan dalam hal konsumsi, masyarakat nelayan Aceh Timur sepakat membawa makanan dan lauk pauk dari rumah masing-masing nelayan. Makanan tersebut harus lengkap layaknya pada saat tradisi maulid (*mouloed*) tiba. Makanan tersebut sekurang-kurangnya harus terdiri dari lauk pauk berupa ikan, udang, telur ayam, telur asin, dan sayur-sayuran lainnya. Namun hal ini harus dengan hati ikhlas dan juga dengan kemampuan finansial yang memadai. Makanan dan lauk pauk tersebut kemudian dibawa dan dikumpulkan ditepi laut untuk dikonsumsi bersama. Tidak ada lagi prosesi kepala kerbau, sapi, dan kambing yang dihanyutkan ke laut, hanya ada saat ini tradisi *khenduri laôet* dan berkumpul bersama untuk khenduri dan membaca doa yang dipimpin oleh tengku maupun ulama yang diundang. Doa dan berkumpul bersama inilah sebagai seremonial *khenduri laôet*

sebagai awal melaut tahunan dan syukuran agar supaya nelayan mudah dalam menangkap ikan.

Dalam prosesi *khenduri laôt* tersebut terdapat ritual pembacaan doa oleh ulama maupun Tengku (*ustad*) yang diundang. Tengku tersebut memimpin doa bersama dan diikuti oleh beberapa perwakilan tengku yang dibawa bersama. Pawang Sulaiman mengatakan bahwa tengku yang diundang terkadang mencapai sepuluh sampai lima belas orang, tergantung kesepakatan undangan. Ada juga diundang tengku dari pesantren (*dayah*) tertentu beserta santrinya. Masing-masing Tengku yang hadir untuk membaca doa tersebut diberikan Al-Quran oleh *tokee boet* maupun *tokee bangku* untuk dibaca sampai tiga puluh juz. Tengku-tengku yang hadir diberikan jatah beberapa juz untuk dibaca sampai selesai. Dalam hal ini masyarakat tidak diwajibkan untuk mengikuti hal demikian, karena ini khusus kepada Tengku-tengku yang diundang. Setelah pembacaan Al-Quran selesai dilanjutkan dengan doa bersama, zikir, wirid, dan tahlilan. Menurut Pawang Sulaiman, doa yang sering diucapkan yaitu doa tolak bala dan meminta jauh dari bala bencana dan kemudahan rizki dalam melaut.

Tengku-tengku tersebut beserta anak yatim mendapat perlakuan istimewa, karena dianggap sebagai representatif aspek pengamalan Islam dalam membina kasih sayang serta penghormatan kepada manusia yang religius. Maka oleh sebab itu perubahan pandangan dari sikap kepercayaan animistis dan megis yang tidak berdasar dengan menghanyutkan sesajian dari sebahagian binatang maupun tumbal dirubah menjadi lebih religius dan sesuai dengan ajaran Islam dalam menjaga ekologi masyarakat pesisir. Praktik *khenduri laôt* akan terus berlanjut dengan metode demikian sampai saat ini di wilayah pesisir Aceh Timur. Tradisi ini menjadi kegiatan tahunan yang harus ada dalam menjaga ekologi serta melestarikan ekosistem adat serta budaya sebagai bagian dari habitus dalam masyarakat. Aturan-aturan yang ada bias jadi berubah-ubah sesuai dengan perkembangan zaman dan waktu. Akan tetapi pemahaman, konsep, serta ide yang melekat dalam diri masyarakat nelayan Aceh Timur tidak akan hilang dan akan terus dijaga untuk kelestarian lingkungan hidup.

### c. Panglima Laoet Sebagai Pengelola Tradisi Ekologi Laut

Pengelolaan lingkungan laut menurut hukum adat laut dipercayakan kepada Lembaga *Adat Laoet*, yang dipimpin oleh seseorang yang ahli dalam bidang pengelolaan laut yang disebut *Panglima Laoet*. Dalam menjalankan pengelolaan lingkungan laut, *Panglima Laoet* dibantu oleh *Pawang Pukat* dan *Aneuk Pukat* yang tersusun dalam suatu struktur organisasi. Lembaga *Adat Laoet* merupakan suatu persekutuan hukum adat laut. Sebagai suatu lembaga hukum maka lembaga tersebut berkuasa mengatur eksploitasi dan perlindungan lingkungan dan sumber daya hayati laut di dalam wilayah laut yang menjadi kekuasaannya. Kekuasaan mengatur lingkungan laut di wilayah kekuasaannya bersifat otonom dan tidak tergantung kepada kekuasaan lainnya. Kekuasaan *Panglima Laoet* meliputi 3 (tiga) bidang, yaitu bidang keamanan di laut, bidang sosial warga persekutuan dan bidang pemeliharaan lingkungan laut.

Dalam melakukan pengelolaan konservasi ekologi laut, lembaga adat *Panglima Laoet* (laut) menerapkan nilai dan konsep kearifan lokal, yang hingga kini masih tetap dipertahankan. Panglima atau pimpinan lembaga adat laoet merupakan sebuah keistimewaan tersendiri bagi struktur kaidah kelautan. Setidaknya dari gelar tersebut sudah mencerminkan jabatan yang sarat dengan kekuasaan dan jabatan. Hal ini dapat dibuktikan dalam peran kesehariannya yang tegas, bahkan harus bersikap keras dalam mengambil setiap keputusan. Tidak ada keterangan yang pasti sejak kapan lembaga Panglima Laoet masuk ke dalam sistem adat aceh. Menurut beberapa sumber, lembaga ini sudah lama berkembang sejalan dengan perjalanan era kesultanan di Aceh dimana salah satu pendukung perangkat pemerintahan adalah lembaga adatnya. Begitu otonomnya Lembaga Panglima Laoet, sehingga pada zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636 M) Panglima laoet diangkat secara resmi oleh Sultan.

Tugasnya selain memberdayakan ekonomi kawasan juga menjadi alat pertahanan dan keamanan di laut. Untuk mengemban

tugas tersebut, Panglima laoet diberi kekuasaan menyelenggarakan peradilan dan melaksanakan setiap putusan yang dibuatnya. Dalam buku *De Atjehers*, Snouck Hurgronje hanya menyebutkan bahwa para pawang yang mengkoordinir kegiatan penangkapan ikan di *laoet* dipimpin oleh seorang *Panglima Laoet* beserta perangkatnya yang dipilih oleh para pawang di wilayah *teupin* mereka masing-masing. Wilayah hukum (adat) seorang Panglima disebut Lhok, antara satu Lhok dengan Lhok lainnya dipisahkan oleh tanda batas alam.

Lembaga *Panglima Laoet* berkedudukan di wilayah laut dan berfungsi mengatur pengelolaan sumber daya alam di wilayah pesisir dan laut. Selain itu, *Panglima Laoet* juga berfungsi membantu pemerintah daerah dalam menyukseskan pembangunan perikanan, melestarikan adat-istiadat dan kebiasaan-kebiasaan dalam masyarakat nelayan. Dalam melaksanakan fungsinya, *Panglima Laoet* mempunyai tugas, antara lain memelihara dan mengawasi ketentuan-ketentuan hukum adat dan adat laut, mengkoordinasikan dan mengawasi setiap usaha penangkapan ikan dilaut, menyelesaikan perselisihan/sengketa yang terjadi diantara sesama anggota nelayan atau kelompoknya, mengurus dan menyelenggarakan upacara adat laut, menjaga serta mengawasi agar pohon-pohon ditepi pantai jangan ditebang, merupakan badan penghubung antara nelayan dengan pemerintah, dan meningkatkan taraf kehidupan nelayan pesisir pantai.<sup>151</sup>

Dalam melakukan pengelolaan lingkungan pesisir dan laut, *Panglima Laoet* berpegang teguh pada hukum adat laut. Hukum adat laut adalah aturan-aturan adat yang dipelihara dan dipertahankan oleh masyarakat nelayan untuk menjaga ketertiban dalam penangkapan ikan dan kehidupan masyarakat nelayan dipantai. Hukum adat laut juga dapat berfungsi sebagai pengisi hukum positif nasional, apabila dalam hukum nasional tidak ada pengaturan mengenai hal itu. Substansi kaedah adat laut adalah

---

<sup>151</sup>Ir. Razali, dkk, *Selayang Pandang Pesisir dan Laut Aceh*, (Banda Aceh, Dinas Kelautan dan Perikanan Aceh, 2011), hlm. 56-65.

kaum nelayan bersama kemampuan yang mereka miliki berupa pengetahuan alat tangkap, pengelolaan sumber daya hayati laut dan kemampuan menjaga kelestarian sumber potensi yang tersedia dialam bebas.

Temuan lapangan di wilayah pesisir Aceh Timur bahwa *Panglima Laoet* memiliki peran untuk mengatur dan menjaga kelestarian ekosistem laut. *Panglima Laoet* wilayah Aceh Timur sangat tergantung pula dengan aturan yang disepakati bersama di tingkat provinsi. Aturan-aturan melaut yang ada di Aceh Timur sama seperti halnya yang ada di wilayah lain dari berbagai sisi. Seperti tidak dibenarkan menggunakan pukot harimau, mencuri ikan dalam rumpun nelayan lain, dan pencemaran ekologi kelautan.

Apabila melanggar salah satu aturan tersebut seperti mencuri ikan dalam rumpun nelayan lain, khususnya di wilayah pesisir Aceh Timur harus membayar denda sebesar Dua Puluh Juta Rupiah (20.000.000) Akan tetapi menurut *Panglima Laoet Lhok Birul Walidain*, mengatakan bahwa banyak terjadi konflik internal sesama nelayan yang terjadi di wilayah bagian Peudawa dan Sungai Raya serta Idi. Konflik tersebut dipicu oleh nelayan yang melanggar aturan dengan menggunakan pukot harimau. Hal ini dilakukan karena adanya dukungan kekuatan internal yang bermain dalam penangkapan ikan.

Pelanggaran diproses dan dikenakan saksi adat oleh *Panglima Laoet Lhok*, namun terjadi secara terus-menerus. *Panglima Laoet Lhok* mengatakan bahwa hal tersebut dilakukan karena ada dukungan dari pihak-pihak penguasa wilayah baik mantan kombantan maupun bagian dari aparat pemerintahan. Persoalan ini terus berlanjut sampai saat ini. Nelayan sudah terbiasa dalam menindak mereka dan menangkap komplotan nelayan yang melanggar aturan tersebut. Namun kembali beraksi saat kondisi kembali normal. Persoalan ini sangat merugikan nelayan menurut pawang Birul Walidain, sebab menyebabkan minimnya hasil tangkapan dan melanggar kesepakatan dalam melaut. Minimnya koordinasi serta cepat tanggap aparat pemerintah serta petugas

keamanan perairan juga menjadi faktor maraknya penangkapan ikan secara tidak sehat tersebut. Seharusnya pemerintah mengambil sikap tegas dengan hukuman yang berat kepada pelanggar aturan nelayan tersebut.

Fenomena dilapangan juga didapati hal-hal mistis dan kepercayaan kepada hal-hal gaib dalam proses tangkap ikan masih dipraktikkan oleh sebahagian nelayan. Menurut *Panglima Laoet Sulaiman* dan *Birul Walidain*, fenomena para pawang *boet* yang memiliki kepercayaan terhadap *dukon* (dukun) tidak dapat dipungkiri masih ada dan dilestarikan. Kepercayaan dan praktik tersebut masih dipraktikkan dan ada pula yang telah dihilangkan. Namun menurut mereka, praktik itu diyakini ada, tetapi bersifat tertutup dan dirahasiakan oleh pawang bersangkutan. Hal tersebut menyangkut integritas dan nama baik pawang bersangkutan.

Adapun praktik kepercayaan terhadap mistik ini yaitu dengan mendatangi *dukon* untuk meminta petunjuk maupun sesajian agar hasil tangkapan melimpah. Praktik ini dilakukan apabila berkurangnya tangkapan ikan di laut dan terjadi kemalangan yang tidak terduga-duga. Pergi ke dukun (*jak bak dukon*) adalah solusi untuk memperbaiki tangkapan. Adapun *dukon* memberikan bekal maupun sesajian tertentu kepada pawang. Sesajian tersebut tidak diketahui dalam bentuk apa dan seperti apa perangkat yang terdapat di dalamnya. Sesajian yang diberikan oleh *dukon* tersebut ada yang dihanyutkan ke laut dan ada pula yang disimpan di dalam kapal. Para pawang meyakini hal tersebut sebagai syarat untuk menarik ikan supaya dekat dengan *boet* tangkap ikan. Praktik demikian terus berlanjut sampai saat ini di wilayah pesisir Aceh Timur, walaupun tidak semua melakukan praktik demikian.

Menurut *Panglima Laoet Kabupaten Birul Walidain*, terdapat sekitar lima belas (15) orang *Panglima Laoet* yang berada di wilayah Aceh Timur. Pawang *Silaiman* mengatakan bahwa anggota dari kepengurusan laut terdiri dari sembilan belas (19) orang, masing-masing memiliki tugas tang tanggung jawabnya.

Syarat menjadi *Panglima Laoet* sekurang-kurangnya memiliki empat kriteria yaitu, sebagai *tokee bangku*, tokoh nelayan (pawang maupun nelayan senior), budi daya (yang memiliki tambak maupun bibit ikan), dan orang yang bernelayan (orang-orang yang berprofesi mencari ikan). Sedangkan masa jabatannya selama enam (6) tahun. Jika *Panglima Laoet Lhok* tidak ada ketentuan khusus sampai enam tahun, kapan saja hendak diganti sah-sah saja dalam lingkungan nelayan. Namun, di bagian kawasan Perlak Timur, orang melaut sangatlah minim karena ada aktifitas lain yang mungkin dapat dikerjakan. Hal tersebut berimbas pada penetapan *Panglima Laoet* di wilayah tersebut.

Wilayah kekuasaan *Panglima Laoet* mulai dari wilayah pesisir pantai hingga ke laut lepas. Ruang fisik wilayah pesisir pantai yang menjadi kewenangan *Panglima Laoet* meliputi *bineh pasie* (tepi pantai), *leung pukut* (kawasan untuk tarik pukut darat), *kuala* dan *teupien* (tepi pendaratan perahu, baik dikawasan teluk maupun kuala), dan *laoet luah* (laut lepas). Wilayah kekuasaan *Panglima Laoet* ke arah laut lepas pada prinsipnya mengikuti kaedah hukum sejauhmana sumber daya laut itu bisa dikelola secara ekonomis oleh masyarakat adat laut. Sedangkan ruang fisik yang berhubungan dengan ekosistem pantai meliputi *uteun bangka* (hutan bakau), *uteun pasie*, *uteun aron* (hutan cemara), *neuheun* (tambak), dan *lancang sira* (ladang garam).

*Bineh pasie* (tepi pantai) adalah kawasan ditepi pantai terhitung mulai dari pecahnya ombak hingga ke tempat di mana tanaman tahunan tidak bisa tumbuh, paling hanya ditumbuhi oleh tanaman tapak kuda. *Bineh pasie* merupakan kawasan darat yang berada dalam pengawasan adat laut karenanya penggunaan dan perubahan peruntukan kawasan *bineh pasie* untuk kepentingan selain kepentingan masyarakat nelayan haruslah atas persetujuan dari masyarakat nelayan setempat.

*Bineh pasie* merupakan wilayah kewenangan lembaga *Panglima Laoet* untuk mengatur dan mengawasi pemanfaatannya, khususnya untuk kesejahteraan kaum nelayan. Kawasan *bineh*

*pasie* sangat dipengaruhi oleh faktor alam seperti abrasi. Salah satu faktor yang mempercepat terjadinya abrasi adalah akibat ditebangnya pohon pelindung di pantai yang dahulunya dipelihara secara turun-temurun untuk kebutuhan kayu industri dapur arang, bahan bangunan dan pembukaan areal tambak rakyat. Abrasi membuat areal *bineh pasie* menjadi semakin sempit.

*Leung pukot* adalah kawasan *bineh pasie* yang digunakan untuk kegiatan menarik pukot darat (pukat banting atau pukat Aceh). *Leung pukot* letaknya membujur dari tepi pantai hingga laut yang ukurannya sesuai dengan kebutuhan mendaratkan ikan bagi pukat darat. *Leung pukot* merupakan kawasan yang dilindungi oleh adat dan tidak boleh dipergunakan untuk keperluan lain tanpa izin dari masyarakat nelayan. *Teupien* merupakan tempat nelayan mendaratkan perahunya. Pendaratan perahu ini bisa saja di kuala atau di *bineh pasie*.

Kuala yang menjadi kewenangan adat laut adalah bagian yang secara tradisional digunakan untuk mendaratkan perahu yang digunakan sebagai jalur perahu menuju laut dari tepian pendaratan. Sebagai salah satu pusat kegiatan nelayan disaat pulang melaut, penggunaan *teupin* diatur dan dilindungi oleh adat. Dengan demikian, kepentingan nelayan atas kawasan ini tetap terpelihara dan terjamin keberadaannya. *Uteun bangsa* (hutan bakau) merupakan kawasan penyangga bagi kehidupan dipesisir pantai. Tanaman ini memiliki berbagai fungsi di antaranya sebagai tempat berbiaknya berbagai jenis ikan dan udang, pencegah penyusupan air laut ke daratan dan juga menahan abrasi. Dibeberapa tempat seperti di Kabupaten Aceh Besar dan Aceh Barat berlaku adat, siapa yang menanam pohon bakau di suatu perairan, maka yang bersangkutan berhak atas tanaman tersebut. Namun karena pengelolannya tidak terkontrol, penanaman pohon bakau terus meluas, sehingga tidak jelas lagi kepemilikannya. Pohon bakau yang sudah besar ditebang oleh pemiliknya untuk dijadikan *neheun* (tambak). Kondisi ini menyebabkan luas hutan bakau milik ulayat masyarakat semakin berkurang, akibatnya pelestarian bakau untuk

perlindungan ekosistem pantai menjadi sulit dilakukan karena beralihnya kepemilikan atas hutan bakau yang ada diwilayah setempat.

*Uteun Aroen* (hutan cemara) merupakan kawasan penyangga ditepi pantai yang terdiri dari pohon cemara. Perairan yang dekat dengan pesisir pantai yang banyak pohon cemara berdasarkan pengalaman nelayan setempat diyakini sangat disukai oleh kawanan ikan tertentu, terutama *molusca* (kerang-kerangan), kakap, kerapu dan lain-lain sebagai habitat ikan-ikan tersebut yang lebih tertarik kepada suhu iklim sekitar kawasan pantai yang ditumbuhi pohon cemara. *Uteun pasie* (hutan pantai) adalah sebutan untuk kawasan tajuk pepohonan hutan yang tumbuh dipinggir pantai. *Uteun pasie* merupakan kawasan hutan yang dilindungi untuk kepentingan keseimbangan lingkungan di kawasan pesisir.

Masyarakat pesisir di Aceh memiliki kearifan lokal dalam mengatur pemanfaatan kawasan pesisir diantaranya melalui perlindungan jalur hijau berupa pepohonan disepanjang pantai yang sekarang lebih dikenal dengan istilah *green belt*. Pada masa lalu, jalur hijau berupa *bak aron* (pohon cemara) dilindungi oleh adat. Barang siapa melakukan penebangan terhadap *bak aron* di *bineh pasie* (tepi pantai), maka ia dikenakan sanksi adat. Pada saat ini, adat tentang pemeliharaan dan perlindungan *bak aron* mulai kurang dipedulikan sehingga banyak *bak aron* yang ditebang. Padahal menurut pengalaman para pawang, *bak aron* memiliki fungsi ekologis yang baik untuk menciptakan keseimbangan lingkungan di kawasan pesisir. Daya adaptasinya yang tinggi terhadap iklim pesisir dan air laut membuat *bak aron* dapat bertahan hidup walaupun tanah tempat tumbuhnya digenangi air laut, misalnya pada saat air pasang. Manfaat terpenting dari segi ekonomi, adanya jalur hijau berupa *bak aron* menimbulkan daya tarik jenis ikan tertentu untuk mendekati kawasan pantai. Keadaan ini sangat menguntungkan nelayan karena mereka dapat menangkap ikan

diperairan terdekat. Manfaat lainnya, *bak aron* dapat memperkuat tebing atau ikatan tanah disepanjang pantai yang ditumbuhinya.

Dari segi pola tumbuh, *bak aron* pertumbuhannya bersifat vertikal ke atas dan membentuk batang yang kokoh, sedangkan *bak siron* membentuk tajuk yang rindang dan adakalanya batangnya merunduk kearah laut. Akar *bak siron* memiliki sifat mengikat tanah kearah samping memanjang sepanjang tebing, dengan demikian ia dapat memperkuat tebing atau tepi pantai. Manfaat ekonomis dari *bak siron* belum banyak dikembangkan. Dari sejumlah tanaman yang sesuai untuk pembangunan jalur hijau di tepi pantai sebagai zona penyangga, *bak bunot* merupakan salah satu pohon yang memiliki nilai yang cukup strategis dimasa depan.

Tanaman ini termasuk tanaman yang memberikan sumbangan besar bagi kelanjutan industri perkapalan dimasa depan karena *bak bunot* merupakan salah satu kayu terbaik untuk pembuatan perahu atau kapal ikan. Selama ini, para tukang perahu mengandalkan *bak bunot manee* (pohon laban) untuk dijadikan *geunandeng* (kerangka kapal). Padahal, saat ini, *bak manee* yang memenuhi syarat untuk bahan perahu semakin sulit dicari. Berbeda dengan *bak manee*, *bak bunot* dapat tumbuh dikawasan pesisir, bahkan di tepi pantai yang terkena siraman air laut sekalipun. Batangnya yang dapat tumbuh membesar memberi nilai tambah jika dijadikan tanaman pelindung (benteng alam) di zona penyangga.

Selama ini tidak ada larangan adat bagi nelayan untuk menangkap ikan di sebuah *lhok*, yang ada hanyalah pengaturan eksplorasi penangkapan yang meliputi pengaturan waktu penangkapan, tata cara penangkapan dan penggunaan alat tangkap sesuai dengan adat laut setempat. Bagi nelayan diluar *lhok* tersebut wajib tunduk dan mengikuti ketentuan adatdari wilayah adat laut dimana ia melakukan usaha penangkapan ikan saat itu. Ketentuan-ketentuan yang diatur dalam hukum adat laut adalah sebagai berikut: Adat Pemeliharaan Lingkungan Laoet sebagai berikut: (a) dilarang melakukan pemboman, peracunan, pembiusan,

penglistrikan, pengambilan terumbu karang dan bahan-bahan lain yang dapat merusak lingkungan hidup ikan dan biota lainnya; (b) dilarang menebang/merusak pohon-pohon kayu dipesisir pantai laut seperti pohon *arun/cemara*, *pandan*, *ketapang*, *bakau* dan pohon lainnya yang hidup dipantai; (c) dilarang menangkap ikan/biota laut lainnya yang dilindungi (lumba-lumba, penyu dan lain sebagainya); (d) dilarang menggunakan jaring diarea terumbu karang (daerah pemijahan); (e) adanya pengaturan penangkapan ikan yang bertanda (*tagging*). Larangan-larangan tersebut masih berlaku efektif dalam masyarakat nelayan hingga saat ini.

Wilayah pantai (pesisir) yang termasuk dalam wilayah Hukum Adat Laoet seukuran  $\pm 200$  meter (1 Leung pukut/diukur pada batas pasang air laut) merupakan satu kesatuan yang berlaku Hukum Adat Laoet. Oleh karena itu tugas penegakan Hukum Adat Laoet dan menjaga ekosistem pantai melalui kegiatan penanaman mangrove dan pemanfaatan wilayah pesisir harus disesuaikan dengan Hukum Adat Laoet setempat. Sebagian Hukum Adat Laoet yang dipegang teguh dan telah disepakati bersama seluruh Panglima Laoet se Provinsi Aceh pada konferensi Panglima Laoet yang diselenggarakan di Banda Aceh, 9 Desember 2007 adalah sebagai berikut:

1. Hari pantang melaut dan batas-batas waktunya yaitu:
  - a. Hari Raya Aidhul Fitri batas waktunya 3 hari penuh (mulai dari hari pertama hari raya sampai hari ke-3 hari raya)
  - b. Hari Raya Aidul Adha 3 hari penuh (mulai dari hari pertama hari raya sampai hari ke-3 hari raya)
  - c. Hari Jum'at 1 hari penuh (dengan ketentuan setelah shalat Jum'at boat boleh melaut tetapi tidak boleh mengadakan kegiatan penangkapan ikan)
  - d. Hari khenduri laoet 3 hari penuh (di tingkat Lhok)
  - e. Memperingati hari Tsunami 1 hari penuh
  - f. Perayaan hari proklamasi 17 Agustus 1 hari penuh

- g. Hari perayaan Maulid Nabi Muhammad saw 1 hari penuh
2. Seandainya seorang nelayan atau lebih dari suatu Lhok melakukan pelanggaran hari pantang melaut tersebut di wilayah Lhok lainnya, maka Panglima Laoet Lhok yang wilayahnya dilanggar tersebut dapat mengambil tindakan sesuai dengan hukum adat laoet yang berlaku pada masing-masing wilayah.<sup>152</sup>
  3. Menegakkan kembali tentang tatacara penangkapan ikan dengan rumpon dan kayu apong.
    - 1) Tata cara meletakkan rumpon dan bagi hasil
      - a. Peletakan rumpon laut dalam (dimulai dari lima mil sampai 12 mil dari pantai) dengan ketentuan jarak dari rumpon A ke rumpon B berjarak 3 mil laut
      - b. Bagi hasil, apabila rumpon si A diambil ikan oleh boat lain maka harus dibagi hasil  $\frac{1}{4}$  dari uang bersih kepada pemilik rumpon.
      - c. Rumpon pinggir (3 mil laut dari pantai) penempatan rumponnya di atur oleh Panglima Laoet Lhok masing-masing.
      - d. Rumpon yang pemiliknya berdomisili di luar provinsi NAD tidak boleh meletakkan di perairan Aceh (batas dihitung dua belas mil laut dari titik terluar wilayah pantai Aceh) sesuai dengan undang-undang Pemerintahan Aceh.
    - 2) Kayu Hanyut (Kayu Apong)
      - a. Apabila seorang nelayan (boat) melihat ada beberapa kayu apong, maka nelayan (boat) tersebut boleh memiliki hanya satu kayu apong saja (berlaku hukum krah).
      - b. Apabila kayu apong yang sudah ditandai oleh nelayan boat Si A diambil ikan oleh nelayan/boat

---

<sup>152</sup>Kamaruzzaman Bustamam Ahmad, dkk, *Aceh Kebudayaan Tepi Laut dan Pembangunan*, (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2014), hlm. 27-36.

lain maka bagi hasilnya harus dibagi  $\frac{1}{4}$  dari uang bersih penangkapan oleh nelayan boat lainnya kepada pemilik kayu apong (tata cara Meulaboh tetap berlaku hukum adat yang ada).

4. Penggunaan Pukat trawl, alat tangkap, racun, bahan kimia, dan pegeboman yang mengakibatkan rusaknya terumbu karang dan biota laut lainnya serta pengrusakan hutan pantai merupakan pelanggaran hukum adat laoet dan dilarang keras untuk dilakukan/ dioperasikan di seluruh wilayah perairan laut Aceh. Kepada pihak yang berwenang (TNI AL, kepolisian dan PEMDA) diminta untuk mengambil tindakan.
5. Menyepakati bahwa saksi dalam Persidangan Hukum Adat Laoet bersedia diambil sumpahnya.
6. Setiap penyelesaian perkara hukum adat laoet harus dibuatkan berita acara persidangan, sehingga menjadi suatu yurisprudensi penyelesaian perkara pelanggaran hukum adat laoet.

Aturan lainnya adalah tentang tata cara penangkapan ikan. Sebuah perahu atau kapal yang ingin menangkap sekawan ikan, pawang dari perahu atau kapal tersebut harus memberi tanda (isyarat) kepada kapal lain. Tanda atau isyaratnya adalah dengan mengangkat tangan atau tudung kepala ke atas tanda atau isyarat itu memberi hak kepada kapal bersangkutan untuk menangkap kawanan ikan tersebut dan sekaligus timbul larangan bagi perahu lain untuk menangkap kawanan ikan itu. Aturan yang dibuat berupa larangan menangkap ikan dengan menggunakan alat tangkap jenis *trawl*, bahan peledak, penglistrikan, racun serta larangan membuang limbah seperti oli bekas ke laut.

*Panglima Laoet* dalam melaksanakan pengelolaan lingkungan laut bekerjasama dengan Dinas Kelautan dan Perikanan, Syahbandar dan polisi perairan. Segenap fungsionaris Lembaga *Adat Laoet* mendapat bimbingan dari Dinas Kelautan dan Perikanan, baik mengenai teknologi penangkapan hasil laut

maupun dalam pelaksanaan peraturan pemerintah, terutama yang menyangkut pengelolaan lingkungan laut seperti pemilikan jaring yang tidak merusak lingkungan dan daerah penangkapan ikan. Syahbandar sebagai penanggung jawab terhadap pelayaran di laut sangat berkepentingan kepada *Panglima Laoet*. Karena itu izin pembuatan perahu/kapal dan pos berlayar bagi perahu/kapal disalurkan melalui *Panglima Laoet* dan pelaksanaannya diawasi bersama. Syahbandar memberi petunjuk-petunjuk wilayah laut yang boleh dilayari dan boleh untuk menangkap ikan serta tentang cuaca di laut.

Kerjasama dengan polisi perairan dilakukan dalam hal adanya pelanggaran berat dan tidak mampu diselesaikan oleh *Panglima Laoet*, seperti adanya kapal asing menangkap hasil laut dalam wilayah perairan Indonesia yang setelah diperingatkan oleh fungsionaris *Panglima Laoet* tetap tidak mengindahkan, kasus seperti itu dilaporkan kepada polisi perairan. Mengingat peran serta *Panglima Laoet* demikian besar dalam menjaga pelestarian fungsi laut, maka keberadaan Lembaga *Panglima Laoet* tetap dipertahankan oleh masyarakat. Hal ini berarti kewenangan *Panglima Laoet* tetap diakui dalam pengelolaan lingkungan laut. Dalam hukum *adat laoet* telah dikembangkan sistem pelaporan untuk menjaga lingkungan laut. Jika seorang nelayan atau anggota masyarakat lainnya melihat ada oknum yang melanggar lingkungan hidup, maka pelanggaran tersebut harus dilaporkan segera pada *Panglima laoet* dan/atau kepada pihak yang berwajib.

Keberadaan dan peranan kearifan tradisional dalam masyarakat nelayan Nanggroe Aceh Darussalam memiliki strukturisasi yang jelas dan tertata sedemikian rupa. Mereka menyadari betul arti penting dari alam dan manfaatnya bagi kehidupan mereka. Oleh karena itu, kearifan tradisional ditengah-tengah kehidupan mereka dijalankan dengan penuh tanggung jawab dan kesadaran. Selain itu, pemimpin, *Panglima Laoet* yang telah ditunjuk oleh masyarakat nelayan telah membina hubungan yang harmonis dengan pemerintah dan instansi-instansi terkait. Dengan

kerjasama ini, *Panglima Laoet* dapat melaksanakan tugasnya lebih baik karena jika terdapat pelanggaran-pelanggaran yang tak bisa diatasinya sendiri, *Panglima Laoet* melaporkannya kepada pihak berwajib. Eksistensi hukum adat ini masih berlaku sampai saat ini, bahkan semenjak pasca tsunami, masyarakat wilayah pesisir makin peduli dan berusaha untuk menjaga lingkungan mereka lebih baik lagi. Sistem pengelolaan lingkungan semacam ini sangat bagus dan terbukti cukup berhasil, dikarenakan dasar dari sistem hukum adat laut ini adalah kesadaran dan kepedulian yang mendalam dari masyarakat atas lingkungan sekitar mereka yang telah memberikan banyak keuntungan dan manfaat.

#### **d. Ritual dan Tradisi *Peusijuek Perahoe* dan *Peutren Kayeee Boet***

Pengetahuan dan lahirnya aturan adat istiadat dan kebiasaan masyarakat di Aceh setidaknya dapat dilihat dari faktor yang mempengaruhinya yaitu lingkungan berupa fakta empiris dari aktifitas masyarakat baik yang telah terlestarikan dari teruntun-temurun maupun yang terbentuk kemudian. Selanjutnya dilihat dari faktor religius yaitu agama Islam, dimana unsur-unsur agama tidak bisa lepas dari setiap aktifitas adat maupun kebiasaan praktik yang dilakukan masyarakat. Demikian pula dengan aktifitas nelayan dan profesi sebagai nelayan. Dalam segala aktifitas tangkap ikan, para nelayan memiliki berbagai aturan adat lokal masing-masing yang sama namun sedikit berbeda-beda. Aturan adat itu tergantung wilayah dan kebiasaan serta tradisi yang ada di lingkungannya. Tradisi dalam nelayan tersebut yang mesti ada yaitu bagaimana tradisi membuat perahu, melakukan tepung tawar perahu, sampai syukuran atas perahu tersebut.

Kawasan pesisir Aceh Timur dipadati dengan nelayan-nelayan sebagai profesi utama yaitu untuk mencari ikan. Proses kehidupan nelayan sangat erat kaitannya secara adat, budaya, serta proses-proses lain seperti menepungtawarkan kapal (*peusijuek boet*), menepungtawarkan tukang perahu (*peusijuek utoeh peraho*)

dan menepungtawarkan kayu kapal (*peusijuek kayee boet*) dengan segala ritual yang ada. Meskipun mereka tidak bertindak langsung sebagai nelayan yang menangkap ikan namun mereka sangat berkaitan erat dengan aktifitas kehidupan bernelayan. Dalam masyarakat Aceh alat transportasi menuju ke laut untuk mencari ikan disebut dengan *peraho* (perahu) atau *boet*. Sedangkan pencipta atau pembuat *peraho* disebut sebagai *utoeh*. Jadi pembuat perahu disebut dengan "utoeh perahu" atau "utoeh boet" sebagai penyedia sarana transportasi untuk nelayan. Pemilihan *utoeh* untuk membuat perahu tidak sembarang orang, harus memiliki pengalaman serta fokus pada bidang yang ditekuni. Setidaknya *utoeh* ini telah membuat beberapa perahu dan terbukti dapat berlayar dengan baik.

Ada dua konteks terhadap studi kawasan nelayan pesisir Aceh Timur yang dipantau yaitu terdapat tradisi prosesi tersendiri dalam *peusijuek perahu* dan *peusijuek utoeh*. Masing-masing memiliki seremonial untuk mengambil berkat dari prosesi tersebut. Jika seorang tokee perahu atau tokee kapal bahwa untuk mencari ikan hendak membuat pertahu maka ia harus mempersiapkan adat untuk *peusijuek kayee boet* dan *peusijuek utoeh* terlebih dahulu sebelum membuat perahu atau kapal. Tradisi ini dilakukan sebagai adat dan kebiasaan secara turun-temurun sebagai prosesi penjemputan berkat *cok beureukat* dari keyakinan Islam yang diyakini masyarakat sebagai penghambaan diri kepada Allah Swt.

Sebelum membuat kapal, dulu ada tradisi dimana sebahagian tukang kapal beserta asistennya mencari kayu di hutan sebagai bahan dasar untuk membuat kapal. Kayu yang akan digunakan adalah kayu pilihan seperti kayu sembaram, kayu laban (*bak manee*), dan damar laut. Saat hendak dipotong kayu-kayu tersebut harus *dipeusujuk* terlebih dahulu sebagai permintaan izin terhadap yang mendiami dan sekaligus meletakkan *pulot kuneng* di sudut-sudut pohon tersebut. Setelah kayu tersebut di potong akan dilakukan *peusijuek* kembali sebelum kayu tersebut diturunkan ke darat. Menurut Tengku Sudirman atau yang dikenal sebagai Abu Pulo Iboh, *peusijuek* ini dilakukan untuk melalaikan makhluk gaib

yang telah lama mendiami kayu besar tersebut sebagai tempat dia berdiam. Maka harus dilalaikan dengan bacaan-bacaan al-Qur'an dan salawat kepada nabi dan serta melalaikan dia dengan memberikan sedikit makanan berupa *pulot kuneng*.<sup>153</sup>

Menurut Abu Pulo Iboh, tradisi *peusijuek kayee boet* ini harus dilakukan karena secara pengetahuan serta pengalaman beliau terhadap spirit metafisika religius bahwa jika tidak dilakukan maka makhluk yang mendiami kayu besar tersebut akan mengikuti kayu itu sampai berlayar kelak. Makhluk gaib tersebut akan menjelma menjadi ikan besar yang kemudian akan muncul pada saat penangkapan ikan dilakukan. Kerumunan ikan akan terpecah dan terganggu oleh jelmaan jin tersebut berupa ikan besar sehingga menyebabkan nelayan gagal tangkap. Hal ini akan berpengaruh pada minimnya penangkapan ikan di laut dan membuat nelayan tidak mencapai hasil yang maksimal dalam menangkap ikan. Untuk itu maka perlu adanya *peusijuek kayee boet* sebelum membuat kapal dan sebelum kayu itu diturunkan ke darat.

Untuk membuat kapal, ada pantangan yang harus dipatuhi yaitu dilarang untuk mengambil kayu yang berada di atas makam atau kuburan manusia. Menurut *utoeh boet* Husaini bahwa hal ini dilarang karena terkait dengan nilai etika religius dan adab yang dilihat sebagai sesuatu yang diambil dari manusia yang telah mati. Selain hal tersebut, kayu itu dapat merusak makam jika ditebang karena akan jatuh di atas makam-makam lain di sekelilinya. Perihal yang sangat berpengaruh akan dilarangnya pengambilan kayu di atas makam adalah hak atas kayu tersebut dalam pandangan *utoeh* Husaini adalah hak penghuni makam (orang yang telah mati) yang tidak dapat di ganggu gugat. Apabila ditebang juga maka diyakini akan terjadinya musibah dan bala kepada penebang maupun kapal

---

<sup>153</sup>Wawancara dengan Tengku Sudirman atau yang dikenal sebagai sebutan Abu Pulo Iboh, tanggal 17 Mei 2020 di Pelabuhan Idi, Aceh Timur. Tengku Sudirman atau yang sering disebut sebagai Abu Pulo Iboh merupakan seorang Tengku yang kerap dipanggil untuk membacakan doa pada saat prosesi adat *peusijuek boet* yang akan berlayar pada hari itu pula.

yang akan dibuat.<sup>154</sup>

Sedangkan kayu yang baik digunakan untuk membuat kapal menurut Husaini adalah kayu laban (*bak mane*). Kayu tersebut selain kuat juga diyakini dapat menarik ikan untuk mendekati kapal. Pada saat kekinian, *bak mane* sulit untuk didapati karena sudah langka dan tidak dilakukannya penanaman hutan kembali (reboisasi) bibit pohon laban. Maka kayu yang menjadi alternatif kemudian ialah kayu sembaram dan damar laut. Namun kekinian kayu-kayu tersebut dilapisi oleh fiber untuk daya tahan yang lebih lama. Menurut Husaini bahwa fiber menjadi alternatif karena kelangkaan bahan utama kayu sebagai bahan dasar pembuat kapal. Selain itu fiber juga tidak mudah lentur jika diterjang ombak. Bahan fiber juga mudah untuk didapati karena terbuat dari bahan kimia untuk melapisi bagian luar dari kapal.

Pada saat kayu hendak disusun menjadi kapal maka prosesi selanjutnya yang dilakukan ialah *Peusijuek utoeh*. Pemilihan *utoeh boet* diseleksi secara handal dan kemudian melakukan kontrak pembuat *peraho* terlebih dahulu. Jika kesepakatan ini membuahkan hasil maka perahu dapat dibuat. Namun ada hal unik, sebelum perahu di buat *utoeh* harus di *peusijuek* dengan tradisi dan kebiasaan masyarakat secara turun termurun. Prosesi ini dilakukan di tempat *boet* yang akan di buat. Letaknya bisa di bibir pantai (*bineh pasi*) atau dekat dengan pemukiman tempat tinggal nelayan. Bisa juga perahu dibuat di rumah *utoeh* tersebut, dengan alasan mudah dalam menyimpan perkakas dan menyimpan bahan-bahan baku pembuatan kapal. Akan tetapi dengan catatan bahwa rumah *utoeh* tersebut dekat dengan laut agar ketika kapal selesai tidak jauh untuk diturunkan ke laut.

Sebelum prosesi *peusijuek utoeh* tersebut dilakukan, terlebih dahulu tokee perahu memanggil seorang Tengku atau Imam Kampong (*imum gampong*) untuk memimpin prosesi

---

<sup>154</sup>Wawancara dengan Husaini yang merupakan salah seorang tukang pembuat kapal di wilayah Idi, tanggal 16 Mei 2020 di Pelabuhan Idi. Husaini dibekali pengetahuan serta pengalaman yang diperoleh dari ayahnya sebagai mantan pembuat kapal.

*peusijuek utoeh*. Imam inilah yang nantinya akan membacakan doa, dan melakukan tepung tawar kepada *utoeh* tersebut. Prosesi *peusijuek utoeh* sendiri berlangsung khitmat dan sedikit sakral. Dalam tradisi *peusijuek utoeh* ini, tukang akan menyediakan dan membawa alat-alat untuk membuat kapal seperti linggis, bor, palu dan lainnya untuk diletakkan di hadapan tukang tersebut. Kemudian Imam akan memercikkan air dari tepung tawar tadi keseluruh peralatan tukang tersebut sambil membaca doa dan diiringi oleh zikir-zikir. *Utoeh* tersebut juga memercikkan air tepung tawar tersebut kepada *utoeh*, tokee perahu, dan beberapa calon pekerja dalam kapal tersebut. Setelah itu dilanjutkan dengan makan bersama dan ramah tamah.

Tradisi adat tersebut dibiayai sepenuhnya oleh tokee *boet* karena *boet* tersebut nanti akan menjadi miliknya. Jika *boet* tersebut dibuat atas beberapa tokee kapal, maka dana yang dikeluarkan atas kesepakatan bersama tokee kapal tersebut. Makanan yang dihidangkan juga terkesan sangat memadai dan mewah sebab ini juga bagian dari marwah dan tradisi secara turun-temurun dalam kehidupan nelayan. Ada juga tokee kapal mengundang beberapa anak yatim untuk diberikan sedekah dan sebagai simbol pengambilan berkah. Dalam prosesi selanjutnya ada sebagian tokee *boet* mengundang beberapa tengku untuk mengaji dan tahlilan bersama di tepi pantai. Setelah prosesi ini selesai semua maka keesokan harinya *boet* sudah bisa dibuat sampai dengan selesai.

Setelah *boet* selesai masih ada prosesi adat yang harus dilakukan yang dinamakan dengan *peusijuek boet* atau *peusujuk peraho*. *Pesujuk* ada dua versi, tergantung daerah dan tergantung bagaimana intruksi tokee *boet*. Menurut Pawang sekaligus panglima laut Sulaiman yang berada di wilayah Idi, mengatakan bahwa satu daerah tertentu ada yang melakukan *peusijuek boet* dua kali yaitu pada saat di darat dan di laut. Ketika di darat *boet* yang telah selesai di buat akan dipesujuk dengan ritual yang tidak jauh berbeda seperti *peusijuek utoeh*. Tradisi prosesi *peusijuek boet*

dilakukan dengan mengundang tengku, anak yatim, dan sebagian warga untuk hadir dalam prosesi adat tersebut. Kemudian makanan, lauk pauk, dan minuman disediakan oleh tokee *boet* sebagai pelengkap tasyakuran dalam adat *peusijuek boet*. Namun, yang membuat berbeda adalah jika sebelumnya pembacaan doa, zikir, dan tahlil dilakukan di darat oleh beberapa tokoh agama tengku dan imam kampung, kali ini dilakukan di dalam *boet* atau di dek kapal.

Di dalam lambung kapal akan berkumpul beberapa orang tengku untuk membaca doa dan ritual lainnya. Akan tetapi biasanya akan dibacakan Al-Quran sampai dengan 30 jus. Al-Quran tersebut dibagikan oleh tokee *boet* dan untuk dimiliki atau disedekahkan kepada para tengku yang hadir. Masing-masing tengku akan membaca beberapa juz tergantung jumlah tengku yang diundang. Ada pula yang mengundang tengku pesantren (*dayah*) serta beberapa muridnya. Hal ini diyakini bahwa dayah adalah tempat menuntut ilmu dan santrinya bersih dari hasrat keduniaan dan kemaksiatan. Kemudian tidak juga tertinggal yaitu mengundang anak yatim dan memberikan seudekah kepada mereka. Setelah prosesi adat *peusijuek boet* selesai, maka undangan dipersilahkan pulang namun tengku-tengku yang masih ada di lambung *boet* tetap tinggal dan mengaji dan tahlilan sampai selesai. Mereka juga akan diberikan sedekah seikhlasnya oleh pemilik kapal juga buah tangan berupa makanan dan lauk pauk untuk dibawa pulang.

Sedangkan setelah *boet* dilakukan tradisi tepung tawar di darat, ada prosesi *peusijuek* selanjutnya yang dilakukan ketika diturunkan ke laut. Tradisi *peusijuek boet* semacam ini disebut sebagai *peusijuek peutroen boet* atau *peuleupah boet* (tepung tawar menurunkan kapal ke laut). Dalam hal ini juga dilakukan prosesi adat persis sama seperti *peusijuek boet* di darat. Tetapi menurut panglima Sulaiman, *peusijuek boet* di laut saat diturunkan sedikit berbeda dengan di darat. *Peusijuek peutroen boet* hanya dihadiri oleh tengku-tengku yang diundang untuk melakukan pengajian dan tahlilan di dalam lambung kapal atau di atas kapal. Pemilik kapal memberikan makan kepada mereka serta sedekah seikhlasnya

sesuai dengan kapasitas pemilik kapal. Mereka biasanya membaca doa-doa tolak bala, doa selamat, dan zikir-zikir kepada Allah. Namun ada yang mengundang beberapa tokoh masyarakat dan ada pula yang mengundang anak yatim. Undangan tersebut tidak menentu, sering yang diundang hanya tengku-tengku untuk melakukan ritual pengajian dan tahlilan.

Ketika *peusijuek boet* selesai dilakukan maka, Tengku yang diundang biasanya menuliskan sesuatu di bagian-bagian tertentu pada kapal. Tulisan tersebut terkadang tidak dapat dibaca maupun dipahami. Tulisan ini diyakini sebagai penangkal atau ajimat dari sang tengku untuk keselamatan kapal. Selain itu juga ditemukan selebaran ayat kursi, surat al-fatihah, dan al-Quran yang diletakkan di atas tempat pawang kapal bekerja. Selebaran-selebaran bertuliskan ayat-ayat tersebut diyakini untuk mengusir setan dan iblis (*bambang kuneng, kangkang kuala*) yang mengganggu para nelayan dalam mencari ikan.

Tradisi *peusijuek boet* maupun *peusijuek utoeh* merupakan tradisi dan rutual dalam bentuk mengambil berkat dari aktifitas yang akan dimulai untuk proses tangkap ikan. *Peusijuek boet* ini dilakukan untuk tujuan memperoleh berkat dari Allah swt, dengan pembacaan kalam-kalam Ilahiyah tertentu. Selain itu tradisi ini sebagai bentuk rasa syukur berbentuk pemberian kepada anak yatim, beserta sedekah kepada masyarakat berupa makanan dan minuman seikhlasnya dari pemilik kapal. Jika dilihat lebih dalam bahwa pengaruh religius Islam memberikan efek besar dalam penerapan tradisi ini. Hal tersebut tampak dalam setiap praktik baik *peusijuek boet* di darat maupun saat diturunkan ke laut (*peutroen boet*) maupun *peusijuek utoeh* tidak terlepas dari bacaan-bacaan *kalām Ilāhiyat* (al-Qur'an), zikir, dan juga doa bersama. Terlihat Islam menjadi bagian kunci dalam praktik adat dalam setiap aktifitas secara empiris. Aspek teologis terlihat jelas dan aspek empiris sebagai praktik menuju kekuatan yang lebih besar.

#### **D. Tradisi Islam Sebagai Identitas Sosial Masyarakat Nelayan**

Agama Islam sebagai suatu sistem keyakinan, berisikan ajaran dan petunjuk bagi para penganutnya supaya selamat dari segala hukuman Tuhan dalam kehidupan setelah mati. Agama dapat juga didefinisikan sebagai suatu sistem keyakinan yang dianut dan tindakan-tindakan yang diwujudkan oleh suatu kelompok atau masyarakat dalam menginterpretasikan dan memberi respon terhadap apa yang dirasakan dan diyakini sebagai yang gaib dan suci. Sebagai suatu sistem keyakinan, agama berbeda dengan sistem-sistem keyakinan atau isme-isme lainnya karena landasan keyakinan keagamaan adalah pada konsep suci (*secured*) yang dibedakan dari, atau dipertentangkan dengan, yang duniawi (*profari*), dan pada yang gaib atau supranatural (supernatural) yang menjadi lawan hukum-hukum alamiah (natural). Salah satu ciri yang mencolok dari agama adalah penyerahan diri secara total kepada Tuhannya.

Sesuatu yang sakral lebih mudah dikenali daripada didefinisikan. Sesuatu yang dianggap sakral adalah sesuatu yang memiliki misteri dengan tingkatan standar kekaguman maupun dengan standar ketakutan yang melekat pada aspek materi dari sesuatu yang disakralkan. Jika didalami akan sesuatu yang dianggap sakral, sebenarnya intinya ada pada kepercayaan yang melekat pada diri seseorang, artinya bukan sesuatu atau benda tersebut yang merupakan tanda dari yang sakral, akan tetapi sebenarnya adalah aneka macam sikap dan perasaan dari seseorang itu sendiri yang sebenarnya menjadi penguat sehingga sesuatu hal dapat menjadi sakral dalam pandangan seseorang atau masyarakat.

Masyarakat nelayan di pulau-pulau kecil merupakan komunitas sosial yang identik dengan berbagai macam pemaknaan miring dipandang dari morfologis sistem kehidupannya. Masyarakat terkebelakang, masyarakat pinggiran, masyarakat primitif dan masyarakat miskin merupakan identitas yang masih melekat pada masyarakat nelayan. Selanjutnya, pembicaraan kehidupan masyarakat nelayan tidak pernah sunyi dan ketinggalan

dibahas, dikaji, diseminarkan namun kenyataannya belum banyak merubah kenyataan kondisi dari kehidupan mereka. Bahkan masyarakat nelayan dari sisi kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, sistem kepercayaan dan upacara ritual, kadang diidentikkan pula dengan "sisa-sisa keprimitifan".

Pada tahap selanjutnya, antara perkembangan kehidupan agama dan kepercayaan pada suatu masyarakat dipengaruhi oleh perkembangan peradaban masyarakat tersebut. Sementara pada sisi lain, kepercayaan-kepercayaan yang dianut akan tumbuh dan berkembang pada suatu masyarakat dan tidak mustahil memiliki implikasi terhadap perkembangan dan kemajuan masyarakat tersebut. Pada masyarakat primitif atau sederhana, terdapat kesesuaian antara tingkat kehidupan keagamaan dan kepercayaan dengan peradabannya. Selain itu, sistem kepercayaan pada masyarakat tertentu juga mustahil tidak memiliki implikasi terhadap struktur sosial masyarakatnya. Perasaan kagum terhadap objek-objek sakral yang tetap dilestarikan oleh para nelayan merupakan perasaan yang nyata, bukan sekedar memberikan sifat sakral kepada benda-benda tersebut tetapi juga wujud khayal ini berada dalam pikiran para nelayan maksudnya bahwa benda-benda atau wujud-wujud yang dipercayai oleh nelayan sesungguhnya dapat mempengaruhi tingkah laku mereka.

Dalam kehidupan sosial pada komunitas nelayan Aceh Timur yang bermukim diwilayah pesisir terdapat norma-norma tradisi yang hidup dan berkembang hingga kini. Kebiasaan tersebut yaitu, tentang adat istiadat yang mengkultur dan menjadi rujukan bagi masyarakat nelayan wilayah pesisir Aceh. Sebagai masyarakat pesisir, nelayan juga memiliki berbagai tradisi yang dihubungkan dengan identitas agama. Tradisi tersebut berupa *peusijuek* (tepung tawar), *khenduri* (syukuran), *seudekah laoet* (sedekah laut), *seudekah aneuk yatim* (sedekah anak yatim), *mouled* (maulid), *uroe pantang laoet* (hari pantang melaut), *peusijuek boet* dan *peusijuek utoeh*, dan segala yang berbau kelatuan merupakan bagian dari tradisi Islam. Tradisi ini melekat

dan mesti ada disetiap aktifitas yang hendak dilakukan. Tradisi ini menjadi jiwa, nafas, marwah, yang mesti ada sebagai identitas sosial masyarakat nelayan.

Kawasan pesisir Aceh Timur yang relatif berkembang pesat yaitu di pusat pelabuhan kapal yang ada di idi, struktur masyarakat bersifat heterogen, memiliki etos kerja yang tinggi, solidaritas yang kuat, serta terbuka terhadap perubahan dan interaksi sosial. Bagi mereka setiap tradisi Islam yang diperingati setiap tahunnya maupun dalam keadaan yang biasa terjadi menjadi bagian dari spirit keagamaan yang menjadi bagian dari ibadah mereka. Para nelayan akan menunda terlebih dahulu mencari ikan apabila terjadi musibah di wilayahnya seperti orang meninggal, orang kemalangan, maupun terjadi kericuhan. Para nelayan akan datang beramai-ramai untuk melayat dan mengantarkan jenazah hingga sampai ke liang lahat. Tidak hanya itu, sebagai sebuah tradisi dan identitas, masyarakat nelayan juga melakukan tahlilan tiga malam penuh untuk mengirimkan doa dan menghibur keluarga yang ditinggalkan.

Menurut T. Muttaqin Mansur bahwa hari pantang melaut (*uroe pantang laoet*) merupakan bagian dari tradisi Islam sebagai identitas nelayan. Misalnya seperti hari Jumat, hari raya Idul Fitri dan hari raya Idul Adha, merupakan hari dimana pantang melaut. Masyarakat Aceh yang dikenal sebagai penganut agama Islam memandang bahwa hari-hari tersebut merupakan hari mulia dan sakral. Oleh karena demikian, setiap nelayan tidak diperkenankan mencari ikan selama batas waktu tertentu. Para nelayan perlu taat dan menghormati hari-hari besar dalam Islam tersebut.<sup>155</sup> Selain merupakan beribadah kepada Allah swt, mereka juga membangun hubungan sosial secara lebih inten sesama nelayan. Hal ini merupakan bahagian dari tradisi dan identitas nelayan sebagai Muslim.

---

<sup>155</sup>T.Muttaqin Mansur, dkk, *Aceh Kebudayaan Tepi Laut dan Pembangunan ...*, hlm. 30.

Pada hari besar Islam, khususnya pula pada hari Jumat, dilarang untuk melaut satu hari penuh. Bagi para nelayan yang berada di laut harus pulang untuk menjalankan ibadah Jumat. Dengan demikian tidak ada alasan bagi para nelayan untuk tidak pulang ke darat untuk melaksanakan ibadah tersebut. Tradisi tersebut membangun sebuah solidaritas sosial selain beribadah kepada Allah swt. Pada saat itu pula para nelayan biasa saling bertemu sapa dan saling bersilaturahmi sesama. Demikian pula hari *khenduri Laoet* yang merupakan serangkaian kegiatan ritual tradisi sebagai kegiatan rasa syukur atas razeki yang telah diberikan Allah swt selama mencari ikan di laut. Khenduri ini penuh harapan agar pada masa mendatang hasil nelayan semakin bertambah. Tradisi khenduri ini menjadi bagian dari identitas Islam sebagai tradisi pada masyarakat nelayan.

Tercermin dalam *khenduri Laoet* para undangan dan masyarakat nelayan yang hadir akan saling bertukar informasi, bercerita pengalamannya masing-masing selama di laut, tentang pahit manis kehidupan nelayan. Interaksi dan tradisi ini terus terjadi sampai acara tersebut selesai. Interaksi sosial demikian sangat diperlukan untuk menjaga keharmonisan kehidupan nelayan dalam menjaga ekologi kehidupan bermasyarakat. Doa dan zikir bersama menjadi bagian pokok dalam khenduri tersebut sebagai basis teologis dalam praktik tradisi tersebut. *Khenduri Laoet* menjadi basis pemersatu masyarakat pesisir dalam bingkai keislaman untuk menjadi identitas sosial dan religius dalam membangun kesalehan sosial. Adapun segala ritual maupun praktik-praktik didalamnya menjadi elemen pendukung untuk menghambakan diri pada Allah swt. Hal yang paling penting juga dalam *khenduri Laoet* tersebut adalah terubahnya praktik megis yang percaya terhadap hal-hal gaib yang tidak berdasar menjadi proses kesalehan sosial dalam bentuk ungkapan dan bacaan syukur kepada Sang Pencipta.

## **BAB IV**

### **HUKUM ISLAM DAN TRADISI MASYARAKAT NELAYAN DI ACEH TIMUR**

#### **A. Konstruksi Hukum Islam dalam Tradisi Ekologi Nelayan di Aceh Timur**

Bab ini akan memaparkan tentang bagaimana tradisi nelayan Aceh Timur merupakan bagian dari transformasi keyakinan-keyakinan keislaman masyarakat pesisir. Sebagai pendukung kebenaran aspek-aspek tradisi tersebut maka dimunculkanlah teori tentang *eko-uşul al-fiqh* sebagai pisau analisa konstruksi hukum Islam dalam menguatkan tradisi sebagai bagian dari hukum Islam. Adanya fondasi al-Quran sebagai basis pelestarian ekologi dalam masyarakat menguatkan bahwa penjangaan serta pelestarian ekologi dalam masyarakat merupakan salah satu tujuan syariah. Demikian pula dalam *al-Maqāşid al-Syari'at* di mana menjelaskan pentingnya ekologi bagi kelangsungan hidup manusia untuk melestarikan kemaslahatannya. Teori *'urf* memberikan kontribusi untuk melihat adat dan kebiasaan masyarakat sebagai bagian dari hukum Islam dalam bingkai habitus sebagai konstruksi tradisi untuk dapat dijadikan hukum Islam berkemajuan.

##### **1. Ekologi *Uşul* Sebagai Basis Konstruksi Hukum Islam**

Istilah *eko-uşul al-fiqh* adalah upaya epistemologis agama menjaga kelestarian lingkungan. Spirit yang diusung adalah bagaimana ajaran-ajaran ekologi yang diusung Islam dapat menjawab dinamika lingkungan hidup, dalam hal ini khususnya adalah kelestarian tradisi dalam masyarakat. *Eko-uşul al-fiqh* merupakan gabungan dari kata “eko” dan “*uşul al-fiqh*”. Kata ‘eko’ dalam tradisi *eco thinkers* menunjuk pada ekologi yang berarti ilmu tentang hubungan antara tanaman dan binatang dengan lingkungan fisik serta biologis yang mendukungnya. Definisi lain ekologi adalah ilmu tentang hubungan timbal balik antara makhluk hidup dengan lingkungan hidupnya. Sementara *uşul al-fiqh* berarti ilmu

tentang prinsip-prinsip (*qawā'id*) yang merupakan metodologi (*manhāj*) untuk menggali (*istinbāt*) hukum-hukum praktis dari dalilnya yang rinci. Dengan gabungan makna tersebut, *eko-uşūl al-fiqh* dapat diartikan sebagai studi tentang hubungan makhluk hidup dengan lingkungan hidupnya dari perspektif ilmu *uşūl al-fiqh*. Singkatnya, suatu kajian tentang isu-isu lingkungan dari titik tilik filsafat hukum Islam.<sup>156</sup>

Dengan berpijak pada *eko-uşūl al-fiqh*, maka akan terjadi peningkatan kapasitas penggalian hukum atau ketika Islam yang fokus pada masalah konservasi lingkungan. *Eko-uşūl al-fiqh* sangat penting dalam rangka melahirkan produk fiqh lingkungan. Fiqh lingkungan dalam konteks ini dimaknai sebagai sebuah hasil ijtihad para ulama, yang memahami dalil-dalil syara' terkait isu-isu lingkungan. Fiqh yang tidak peduli terhadap masalah lingkungan, dinilai sebagai bentuk lain dari pemberian legitimasi terhadap pengrusakan lingkungan. Dalam buku Syafi'i memberikan pandangan bahwa jika fiqh terlambat dalam menangani dan merespon krisis lingkungan maka fiqh akan mengalami paling tidak dua masalah secara bersamaan, *pertama*, fiqh akan manja dalam kemapanannya dan fiqh akan dianggap sebagai doktrin yang mapan dan tidak perlu melihat ke bawah. *Kedua*, peran fiqh akan semakin sempit hanya terpaku pada masalah ritual belaka. Masalah kedua ini menjadikan fiqh tidak berarti apa-apa dalam menjawab problem-problem kontemporer yang ada.<sup>157</sup>

Teori ini perlu digunakan untuk proyek revitalisasi *uşūl al-fiqh* sebagai instrumen metodologis yang dibutuhkan untuk mendorong produktivitas hukum Islam dalam melestarikan tradisi dan kebiasaan masyarakat. Jika ilmu fiqh merupakan ilmu yang bersifat praktis semata-mata, maka ilmu *uşūl al-fiqh* dalam hal ini

---

<sup>156</sup>Abdullah, Mudhofir, *Al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan: Argumen Konservasi Lingkungan sebagai Tujuan Tertinggi Syari'ah*, (Jakarta: Dian Rakyat, 2010), hlm. 259-260.

<sup>157</sup> Syafi'i, Ahmad, *Fiqh Lingkungan: Revitalisasi Uşūl al-Fiqh untuk Konservasi dan Restorasi Kosmos*. Makalah *Annual Conference of Islamic Studies*, Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Depag RI, Surakarta, 2009: 2-5 November.

merupakan ilmu tentang bangunan “teoritisasi praktis” (*al-naḍari al-'amali*) yang memberikan teoritisasi perbuatan, logika, perilaku, dan metodologi aktivitas praktis. Dengan revitalisasi *uṣūl al-fiqh* diharapkan dapat mengembalikan seluruh bangunan fiqh kepada landasan fundamentalnya yaitu apa yang disebut sebagai *maṣlahat*, termasuk kemaslahatan ekosistem. Fiqh mampu menjadi salah satu alat untuk menyelesaikan problem lingkungan hidup dalam bingkai yang lebih luas tidak hanya pada ajaran normatif semata. Umat Islam, terutama di kalangan pedesaan, pesisir, maupun pelosok daerah pedalaman tidak dapat dipisahkan dari produk fiqh. Seperti apa yang dikatakan oleh Charles J. Adams bahwa “sesungguhnya, tidak ada subjek yang lebih penting bagi umat Islam selain dari apa yang biasa disebut hukum Islam”.<sup>158</sup>

Konservasi lingkungan dalam perspektif *eko-uṣūl al-fiqh* dapat dirumuskan dengan sedikitnya dua jalan. *Pertama*, melakukan redefinisi tentang hukum, halal-haram, baik-jelek, etis-tidak etis dan benar salah dengan memasukkan komponen keselamatan lingkungan. Ini berarti konsep *maṣlahat* dan *mafsadat* tidak cukup hanya menyangkut kepentingan manusia saja, tetapi juga menyangkut aspek keselamatan lingkungan. *Kedua*, mempelajari ayat-ayat *kauniyyat* berupa ilmu geografi, ilmu lingkungan, ilmu fisika, dan perangkat-perangkat lain yang dapat menunjang konservasi lingkungan adalah setara nilainya dengan mempelajari agama. Karena menjaga *al-darūriyyat al-khams*<sup>159</sup> tidak akan terjadi tanpa sarana-sarana pendukungnya, yaitu ilmu-ilmu yang diperlukan untuk itu.<sup>160</sup>

---

<sup>158</sup> Adams, Charles J., (ed.), *A Reader's Guide to the Great Religions*, (New York: The Free Press, 1965), hlm. 316.

<sup>159</sup> Dalam konteks konservasi lingkungan, prinsip kerja *maṣlahat* dioperasikan untuk mencegah terjadinya kerusakan lingkungan yang dimanifestasikan dalam penjagaan atas lima hal: yakni menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan properti. Lima hal ini dilihat dari perspektif ekologi adalah komponen-komponen lingkungan yang keberadaannya mutlak atau dalam terma *uṣūl al-fiqh* disebut sebagai *al-kulliyat al-khams* atau *al-darūriyyat al-khams*.

<sup>160</sup> Mudhofir Abdullah, *Al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan ...*, hlm. 289.

Merumuskan kembali beberapa konsep utama, seperti dosa, halal-haram, baik-buruk dan seterusnya merupakan salah satu poin penting dari konsep *maṣlahat* dan *mafsadat* tidak cukup hanya menyangkut kepentingan manusia saja, tetapi juga menyangkut aspek keselamatan lingkungan. Sebab itu, pertimbangan hukum bukan semata aspek religius dan humanitas, melainkan juga pertimbangan-pertimbangan alam semesta. Tradisi interpretasi fiqh yang masih lepas dari konteks ekosistem hanya mengacu pada pemahaman teks tertulis. Tradisi tektualis dalam kajian hukum Islam masih menjadi arus utama. Kajian ini lebih melihat lebih dalam pada aspek antroposentris, yaitu mempertimbangkan aspek humanitas, yaitu ada pertimbangan ekologi yang tidak dapat dilepaskan dari kehidupan manusia. Penting bahwa ilmu-ilmu saintifik dan sosial humaniora dibutuhkan dalam menjawab kerusakan lingkungan. Bencana, banjir, dan tanah longsor perlu penjelasan ilmu geografi, lingkungan maupun fisika. Sebab itu, dibutuhkan ilmu non-agama dalam upaya mendekatkan teks kepada konteks agar dapat dilakukan dengan mengoperasikan *eko-uṣūl al-fiqh*.

Selanjutnya, *eko-uṣūl al-fiqh* menjadi bidang yang menjanjikan. Ia lebih universal karena memuat prinsip-prinsip kepentingan bersama umat manusia di dalam menjaga dan merawat planet bumi yang merupakan satu-satunya tempat kehidupan di Tata Surya (*solar system*) ini. Dibandingkan dengan doktrin-doktrin teologi konvensional yang lebih mengungkapkan *truth-claim* dan rentan terhadap eksklusifisme atau konflik-konflik antara pemeluk agama, eko-teologi justru menyatukan dan menarik seluruh umat manusia ke dalam satu keluarga biotik besar yang hidup dalam satu pusaka bersama (bumi). *Eko-uṣūl fiqh* adalah suatu hal yang menjanjikan dan menjadi semacam spirit keagamaan di masa depan. Dalam *eko-uṣūl al-fiqh* tercakup dimensi spiritual, keimanan, pandangan-dunia (*world-view*), etika, moralitas, dan agama, sehingga gabungan dari semua itu dapat menentukan dasar pemahaman manusia yang lebih komprehensif tentang bagaimana

ia harus menempatkan diri di alam semesta.

Visi Syari'ah itu dapat dirumuskan sebagai berikut: *pertama*, alam semesta adalah ayat-ayat Allah dan menghormati alam berarti mensyukuri nikmat-Nya. *Kedua*, Syari'ah menekankan perlunya keseimbangan lingkungan dengan menaruh hormat pada makhluk-makhluk lainnya seperti binatang, hewan, air, dan tanaman. *Ketiga*, meletakkan visi ke depan dengan memikirkan generasi yang akan datang misalnya, menanam pohon, merawat lingkungan dari segala aktivitas destruktif manusia, hidup hemat atau tidak boros. *Keempat*, menekankan manusia sebagai khalifah-Nya dalam arti tanggung jawab dan bukan dalam arti raja, dan *kelima*, memperkuat basis iman sebagai pilar penopang spirit dan kesadaran tertinggi yang wujudnya adalah kesalehan sosial dan kesalehan lingkungan. Rumusan Syari'ah ini meletakkan dasar-dasar yang kuat bagi visi ekologis atau visi hijau sehingga berkontribusi pada kelestarian lingkungan secara berkelanjutan.

Pada aspek praktis, *eko-usūl al-fiqh* akan digunakan untuk menganalisa bagaimana konstruksi adat dan syariah yang selama ini menjadi sebuah hal yang masih menjadi dinamika dalam masyarakat Aceh. Mengerucut pada persoalan tradisi nelayan dan benturannya dengan hukum Islam terhadap masyarakat pesisir Aceh Timur, *Eko-usūl al-fiqh* akan menjadi pisau analisa dalam menyelesaikan dinamika tersebut sehingga sisi fiqih dalam aspek praktis mejadi sebuah hukum Islam kontekstual yang tidak bertentangan dengan kaidah-kaidah syariah. Dalam hal ini akan dibangun konsep *eko-usūl al-fiqh* dalam konsep Al-Qur'an, ekologi sebagai salah satu tujuan syariah, dan *al-Maqāṣid al-Syari'at*,

#### **a. Konsep Al-Qur'an**

Al-Qur'an merupakan sumber paling pokok umat Islam dalam memahami segala persoalan. Dalam tradisi studi Islam, al-Qur'an adalah kumpulan teks keagamaan yang dapat dijadikan rujukan dalam kajian keislaman. Pada sisi yang lain, al-Qur'an merupakan salah satu unsur yang harus ada dalam religiusitas kaum

Muslim. Al-Qur'an masuk pada aspek *religions cripture*.<sup>161</sup> Beragama tanpa kitab suci seperti bernegara minus konstitusi. Karenanya, tidak mungkin sebuah Negara lahir tanpa dasar bernegara begitu pun beragama. Kitab suci, al-Qur'an, tidak dapat dipisah dari keberagamaan umat Islam. Prinsip inilah yang merespon serta memahami dan mengkaji masalah ekologi. Al-Qur'an memberikan segenap intruksi untuk menjaga dan merawat ekologi dalam lingkungan manusia, antara manusia, alam dan tumbuhan serta hewan saling terkait dan ketergantungan satu dengan lainnya. Maka oleh sebab demikian keseimbangan ekosistem sangat terkait oleh sepak terjang manusia dalam segala aktivitasnya.

Al-Qur'an sebagai sumber ajaran Islam banyak mengungkap isu-isu lingkungan. Murad W. Hofmann bahkan menyatakan bahwa secara eksternal banyak surah al-Qur'an yang dinamai dengan nama hewan atau fenomena alam. Hofman menunjuk pada nama surah *al-baqarat* (sapi), *al-ra'd* (halilintar), *al-nahl* (lebah), *al-nūr* (cahaya), *al-'Anfāl* (binatang ternak), *al-naml* (semut), *al-syams* (matahari), *al-qamar* (bulan), dan lain-lainnya. Nama-nama itu sangat terkait aspek lingkungan dalam kehidupan manusia. Komponen-komponen lingkungan tersebut membentuk sebuah ekosistem. Meski nama-nama surah itu tidak memberi rincian untuk aplikasi perlindungan lingkungan, namun itu cukup kuat memberikan spirit perlindungan manusia pada lingkungan bumi.<sup>162</sup> Ekologi dalam hal ini, terkait pula dengan kemasyarakatan yang berhubungan dengan manusia dengan segala aktifitasnya dalam menjaga dan merawat alam serta pelestariannya.

Berkenaan dengan alam semesta, termasuk lingkungan sebagai ayat-ayat Allah, Fazlur Rahman mengatakan: "Al-Qur'an senantiasa mendesak kita untuk dapat membaca ayat-ayat itu dan

---

<sup>161</sup>M. AthoMudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm. 93.

<sup>162</sup>Murad W. Hofmann, *Islam: The Alternative*, hlm. 95.

untuk dapat memahami al-Qur'an secara benar diperlukan sebuah sikap mental-spiritual tertentu, sehingga kita dapat benar-benar mendengarkan, benar-benar melihat, dan benar-benar memahami. Rahman mencoba mengaitkan tanda-tanda atau ayat-ayat Allah itu dengan suatu belas kasih atau rahmat Allah yang disebutnya sinonim dengan penciptaan".<sup>163</sup> Penyejajaran Rahman atas kata rahmat dengan penciptaan sangat tepat karena alam semesta adalah sumber kehidupan dan sumber kebajikan bagi seluruh makhluk baik manusia maupun makhluk non-manusia. Jadi, ada konsekuensi moral dan suci di dalam perlakuan manusia terhadap lingkungannya. Maka, aspek keteraturan hidup dalam menjaga ekologi adalah tanggung jawab manusia untuk melestarikannya.

Terlihat dalam beberapa surat dalam Al-Qur'an bahwa manusia adalah penyebab dari kerusakan dalam lingkungan. Perbuatan ulah manusia tersebut menyebabkan krisis dalam ekosistem baik laut, darat, dan udara. Dalam Al-Qur'an Allah swt, menyebutkan dalam surat: (QS, al-Rūm/30:41),<sup>164</sup> (al-A'rāf/7:56),<sup>165</sup> dan (al-An'ām/6:38).<sup>166</sup> Ayat-ayat tersebut mengutamakan aspek teks sebagai landasan dalam memproduksi pemikiran, untuk menjelaskan betapa besar pengaruh manusia dalam merawat dan menjaga lingkungan. Manusia mejadi tameng utama untuk bertanggungjawab mengenai kelestarian demi tercapainya kemaslahatan umat. Tidak hanya itu, aspek konservasi hukum Islam ini mengintruksikan bahwa ekologi memberikan pengaruh erat terhadap kelestarian hidup manusia di muka bumi.

---

<sup>163</sup>Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*....., hlm. 101-104.

<sup>164</sup>“Maka terangkanlah kepadaku tentang air yang kamu minum. Kamukah yang menurunkannya atau kamilah yang menurunkannya? kalau Kami kehendaki, niscaya Kami jadikan dia asin, maka mengapakah kamu tidak bersyukur?” QS., al-Wāqī'ah/56:68-70.

<sup>165</sup>“Dan janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi, sesudah (Allah) memperbaikinya dan berdoalah kepada-Nya dengan rasa takut (tidak akan diterima) dan harapan (akan dikabulkan). Sesungguhnya rahmat Allah amat dekat kepada orang-orang yang berbuat baik.” QS., al-A'rāf/7:56.

<sup>166</sup>“Semua binatang yang bergerak di muka bumi, dan semua binatang yang terbang dengan sayapnya, adalah jenis-jenis makhluk yang banyak persamaannya dengan kamu.” Q. s., al-An'ām /6:38.

Untuk itu maka, keadaan dalam masyarakat baik tradisi maupun kesesuaiannya dengan ketentuan hukum Islam harus dijaga dan bagaimanapun harus bisa terkonstruksi dan terkoneksi dengan ketentuan hukum Islam.

Selain ayat di atas, di dalam al-Qur'an masih terdapat prinsip-prinsip lain terkait dengan perlindungan lingkungan. Misalnya tentang larangan hidup boros (Q. s., al-A'rāf/7:31 dan al-Isrā'/17:26-27); mengelola bumi dengan penuh tanggung jawab (Q. s., 6:165, 35:39), dan lain-lainnya. Dalam konteks yang berbeda, perhatian al-Qur'an itu menampakkan sebuah visi hijau (ekologis) yang bisa menjadi prinsip etis tentang penyelamatan lingkungan demi keberlanjutan kehidupan antar generasi. Selanjutnya, visi hijau juga terdapat dalam banyak hadis. Visi hijau versi hadis bersumber dari ucapan, perbuatan, dan ketetapan Nabi Muhammad SAW berkenaan dengan masalah-masalah lingkungan. Al-Qur'an mengungkapkan tentang manusia sebagai faktor perusak bumi melalui eksploitasi alam secara tidak bertanggung jawab. Eksploitasi bumi ini bukan saja untuk memenuhi kebutuhan substansi tetapi lebih untuk memenuhi kerakusan manusia modern yang hal ini telah dikritik sebagai krisis spiritual manusia modern yang telah meninggalkan spirit ketuhanan (*divine spirit*).<sup>167</sup>

Tidak hanya landasan Al-Qur'an yang mengintruksikan untuk merawat ekologi, dalam hadis Nabi Muhammad saw, juga mengintruksikan manusia untuk merawat lingkungan hidup. Nabi Muhammad bersabda: "*Ada tiga hal yang dapat menyegarkan pandangan mata: melihat kehijauan, air hujan, dan wajah yang indah*".<sup>168</sup> Hadits ini memberi landasan etis tentang perlunya memelihara tumbuh-tumbuhan sehingga menampakkan keindahan akan hijaunya lingkungan, kemudian pengelolaan air jangan sampai rusak dan tercemar demi kelangsungan hidup, dan menjaga

---

<sup>167</sup>Lihat, Al Gore, *Earth in the Balance: Ecology and the Human Spirit*, (Boston: Houghton Mifflin, 1992), hlm. 156. Seyyed Hossein Nasr, *The Encounter of Man and Nature*, (California: University of California Press, 1984), hlm. 120, 125.

<sup>168</sup>Nahj al-Fashāhah, No. 1291 dan Bihār al-Anwār, Vol. 3, hlm. 129.

kesehatan wajah yang bila ditafsirkan sebagai manifestasi dari citra manusia sehat. Demikian pula dengan hadits etika terhadap binatang dalam penyembelihan menyebutkan: “*dan bersikap santunlah dalam menyembelih. Tajamkanlah pisaumu (agar kamu) bisa menolong (meringankan rasa sakit) binatang sembilahanmu*”.<sup>169</sup> Hadits ini memberikan pedoman moral dalam memperlakukan binatang yang dalam arti luas berarti tidak boleh menyakiti atau pun berburu binatang untuk kesenangan semata. Perlakuan terhadap binatang harus dengan perbuatan yang terpuji untuk menghargai makhluk Allah swt.

Hadis lain menyebutkan: “*Barang siapa menebang pohon (tanpa alasan yang membenarkan), Tuhan akan mengirimnya ke neraka*”.<sup>170</sup> Hadits ini menurut Yusuf Qaradhawi adalah dalam konteks proteksi atas sumber-sumber alam dan menjaga keseimbangan yang ada di antara makhluk hidup di dalam lingkungan. Dari optik *eco-thinkers*, tanaman, terutama hutan, adalah paru-paru dunia yang dapat menyeimbangkan atau setidaknya tidaknya menahan laju polusi.<sup>171</sup> Karena itu, jika perintah ini diikuti akan memiliki implikasi-implikasi signifikan bagi pelestarian lingkungan. Hadis yang tak kalah tegasnya juga dikemukakan Nabi Muhammad saw, yaitu: “*Lestarikan bumi karena ia adalah ibumu*”.<sup>172</sup> Sebutan bumi sebagai ibu, sungguh suatu kata yang amat baik dan indah serta mempertegas konsep *eko-uşul al-fiqh* tentang perlindungan bumi. Bumi dan segala isinya harus dihormati dengan ketinggian moral dan melakukan perusakan terhadapnya adalah sebuah pelanggaran etis yang sangat serius.

### **b. Ekologi Sebagai Salah Satu Tujuan Syariah**

Memelihara lingkungan dianggap sebagai salah satu tujuan tertinggi syariah. Hal tersebut disebabkan umat Islam bukan hanya

---

<sup>169</sup>Hadits tersebut diriwayatkan oleh Muslim.

<sup>170</sup>Hadits tersebut diriwayatkan al-Tirmidzi.

<sup>171</sup>Yusuf Qaradhawi, *al-Sunnah Mashdaran lil-Ma'rifati wa al-Hadārat*, (Cairo: Dār al-Surūq, 1977), hlm. 143-144.

<sup>172</sup>Dikutip dalam *Nahj al-Fashāhah*, no. 1130.

wajib menjalankan perintah-perintah *mahḍat*, melainkan juga perintah ekologis. Menjaga lingkungan adalah wajib. Lingkungan adalah hak dan pelestariannya akan terus berlanjut untuk generasi kemudian. Penegasan ini memiliki konsekuensi besar baik secara etis, legal, teologis, maupun filosofis. Penekanan ini dapat disetarakan dengan sebuah kemutlakan total yang bila tidak dilakukan, maka seluruh makna kehidupan dan kekhalifahan manusia di muka bumi menjadi hilang. Meskipun kajian ekologi perspektif Fiqh sudah ada dilakukan ulama terdahulu, namun kajian tersebut masih mengacu pada tafsir konvensional serta masih bersifat normatif. Belum ada sentuhan dan pendekatan yang beragama, melalui multi dan interdisipliner. Isu lingkungan belum nyata menjadi kajian yang lebih serius dalam rumusan prinsip-prinsip dasar hukum. Oleh sebab itu, kajian ini ingin melihat langsung pada aspek praktis sehingga isu lingkungan hidup sejatinya menyentuh dan mambumi. Pusat sasarannya kemudian akan mengacu pada ekologi kemasayarakatan masyarakat pesisir dengan segala aktivitas adat istiadat dan kesesuaiannya dengan konsep syariah (hukum Islam).

Dalam literatur pemikiran intelektual Muslim, hak asasi manusia selalu dikaitkan dengan konsep lima kebutuhan dasar, *uṣūl al-khamsat*. Hak yang dimaksud adalah terjaganya lima prinsip dasar: *pertama*; perlindungan terhadap agama (*hifz al-dīn*), *kedua*; perlindungan jiwa (*hifz al-nafs*), *ketiga*; perlindungan akal (*hifz al-'aql*), *keempat*; perlindungan keturunan (*hifz al-naṣbi*), dan *kelima*; perlindungan harta benda (*hifz al-māl*). Dalam konteks ini kajian tentang proteksi dan konservasi lingkungan sangat signifikan dalam berbagai khasanah pemikir Islam, padahal *hifz al-bīah* merupakan pra syarat untuk mencapai *maqāṣid al-syarīat*. Kemaslahatan umat hanya dapat terwujud jika alam, bumi atau lingkungan, tempat manusia bernaung terjaga keseimbangan dan kelestariannya. Dalam argument ini tersirat bahwa menjaga lingkungan sama dengan menjaga jiwa, menjaga akal, menjaga keturunan, dan menjaga properti. Argumen yang dipakai untuk menghubungkan hal tersebut

adalah berdasarkan penerimaan akal sehat, tekstualitas dan kontekstualitas. Jika aspek-aspek jiwa, keturunan, akal, dan properti rusak, maka eksistensi manusia di dalam lingkungan menjadi ternoda. Sebaliknya, lingkungan yang rusak dan tidak sehat tidak akan dapat menjamin terpeliharanya jiwa, keturunan, akal, agama dan properti.

Tujuan syariah, dalam konteks ini, ditujukan untuk kemaslahatan lingkungan semesta yang pada akhirnya menjadi kemaslahatan manusia juga. Analisis ini didasarkan pada pertama, adanya kenyataan bahwa terpeliharanya *al-dharuriyyat al-khams* pada dasarnya tak akan tercapai tanpa lingkungan hidup yang baik yang menjadi prasyarat kehidupan. Kedua, manusia datang dan pergi dari zaman ke zaman, sementara lingkungan hidup terus ada dan bahkan menjadi satu-satunya, yakni planet bumi. Karena itu, jika konsep syariah dirumuskan secara antropologis maka ia memberi persetujuan teologis kepada manusia untuk melakukan agresi terhadap lingkungan hidup tanpa memikirkan visi keberlanjutan bagi generasi manusia selanjutnya di masa-masa mendatang. Ketiga, lingkungan alam adalah amanah, bukan aset. Karena itu, lingkungan alam bukan milik manusia, tetapi hanya dimanfaatkan secara baik serta dirawat dengan penuh tanggung jawab. Itulah sebabnya, manusia disebut sebagai *khalīfatullah fi al-ard*.<sup>173</sup>

Sebagai khalifah, manusia dituntut dapat mengelola lingkungan dan sumber daya alam secara bijak. Memanfaatkan alam dengan prinsip keseimbangan dan berkelanjutan. Dalam konteks pengelolaan ekologi ada enam hal yang harus diperhatikan, *pertama*, perlindungan jiwa raga (*hifz al-nafs*) adalah kewajiban utama. Prinsip ini mengajarkan bahwa kehidupan adalah sesuatu yang mulia dan sangat berharga. Konsep *al-nafs* meliputi jiwa, raga dan kehormatan. Seperti teori siklus Ibn Khaldun, setiap manusia

---

<sup>173</sup>Mudhofir Abdullah, *Al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan: Argumen Konservasi Lingkungan sebagai Tujuan Tertinggi Syari'ah*, (Jakarta: Dian Rakyat, 2010), hlm. 284-285.

yang lahir, pasti mengalami pertumbuhan fisik dan mental serta tumbuh menjadi dewasa (*aqil baligh*). Berbekal pada kemampuan akalunya, manusia dapat berperan sebagai khalifah-Nya yang memiliki tanggung jawab untuk menghormati, menjaga, dan mengelola alam. *Kedua*, hidup dunia bukan tujuan akhir, melainkan sebuah sarana menuju kehidupan yang lebih abadi. Kehidupan dunia merupakan proses investasi yang hasilnya akan diperoleh besok di akhirat. Perlakuan positif manusia terhadap semua ciptaan Allah swt, termasuk dengan lingkungan hidup, berarti juga investasi yang berharga dan akan mendapatkan imbalan yang setimpal.

*Ketiga*, pola produksi dan konsumsi manusia harus sesuai dengan standar kebutuhan hidup layak manusia. Melampaui batas standar kebutuhan atau mengeksploitasi secara berlebihan jelas dilarang oleh agama. Mengelola dan menikmati sumber daya alam harus dilakukan secara wajar, tanpa menimbulkan kerusakan alam sekitar. *Keempat*, menegakkan keselarasan dan keseimbangan alam (ekosistem) merupakan keniscayaan. Sebaliknya, merusak dan mengganggu ekosistem sama halnya dengan menghancurkan kehidupan seluruhnya. *Kelima*, semua makhluk adalah mulia (*muhtaram*) dalam tata sistem kehidupan dunia. Setiap orang punya nilai independensi dan dapat melakukan aktivitas secara bebas dan tanggung jawab. Kemuliaan seseorang tergantung pada daya kreasi seseorang dan keberaniannya dalam menanggung resiko sebagai bentuk tanggung jawabnya. Untuk menjaga kemuliaan seseorang, maka seseorang tidak boleh berbuat aniaya, mengeksploitasi tanpa batas, serta dominan dalam mengelola alam sehingga sulit dipertanggungjawabkan. Pola hubungan antar manusia, alam, dan lainnya harus dilakukan dalam rangka tetap menjaga kemuliaan setiap makhluk.

*Keenam*, manusia adalah subjek. Manusia memiliki tugas yang harus dilakukan yaitu mengelola alam demi kelangsungan hidup manusia. Tugas yang dimaksud sebagai bagian dari konsekuensi keutamaan yang dimiliki seseorang sebagai hamba

Allah. Manusia merupakan makhluk terbaik yang pernah diciptakan, karena itu ia diberi beban tugas yang berbeda dengan makhluk lainnya. Manusia memiliki kedudukan yang luhur dalam keberlangsungan hidup alam semesta. Manusia adalah khalifah Allah di bumi. Keenam pokok persoalan di atas merupakan anjuran syariah sebagai salah satu pokok dalam melestarikan ekologi. Dengan demikian, argument ini kiranya jelas bahwa lingkungan menjadi aspek yang harus diperhatikan untuk kelangsungan kehidupan makhluk hidup. Selama ini aspek lingkungan hanya sebatas wacana teoritik, saatnya bagaimana ini kita bumikan pada ekologi manusia dalam hal ini masyarakat sebagai sebuah bangunan baru yaitu *eko-uşūl al-fiqh*.

Islam memiliki prinsip-prinsip perlindungan lingkungan. Hal ini dapat diambil dari berbagai ayat dalam al-Qur'an dan Sunnah. Ketika Syari'ah menyebut aspek-aspek lingkungan sebagaimana disebut terdahulu, sesungguhnya, Syari'ah juga memiliki prinsip-prinsip perlindungannya. Prinsip-prinsip itu bisa menjadi konsep Islam tentang cara melindungi lingkungan yang ditujukan pada enam komponen penting lingkungan, yaitu: manusia, binatang, tanaman, tanah, air, dan udara.<sup>174</sup> Pertama; manusia, manusia dilindungi oleh Syari'ah. Sebagai bagian dari lingkungan, konsep *al-maqāshid al-syari'at* yang berisi lima hal bertujuan untuk melindungi manusia, yaitu: menjaga jiwa, menjaga agama, menjaga anak keturunan, menjaga akal, dan menjaga properti. Lima hal ini sangat diperhatikan oleh Syari'ah karena mereka menyangkut kebutuhan dasar yang harus ada dan dimiliki oleh manusia. Karena itu, manusia dilarang keras membunuh atau menyakiti manusia tanpa alasan yang benar.<sup>175</sup>

Prinsip perlindungan lima hal yang melekat pada hak manusia itu juga mencakup larangan aborsi atau membunuh calon

---

<sup>174</sup>Asit K. Biswas et al. (eds.), *Water Management in Islam*, (Shibuya-ku, Tokyo: United Nations University, 2001), hlm. 251

<sup>175</sup>Musthafa Abu-Sway, *Towards an Islamic Jurisprudence of the Environment: Fiqh al-Bi'ah fi al-Islām* dalam [http:// homepages. iol.ie/afifi/ Articles/environment. htm](http://homepages.iol.ie/afifi/Articles/environment.htm).

bayi dalam kandungan kecuali dengan suatu alasan yang benar (misalnya membunuh janin demi menyelamatkan sang ibu). Termasuk perlindungan manusia adalah juga larangan peperangan yang menimbulkan banyak korban manusia kecuali perang untuk melakukan pembelaan. Prinsip perlindungan ini merupakan ide moral al-Qur'an dalam kaitan terhadap keselamatan makhluk manusia secara universal. Perhatian al-Qur'an dalam *rūh* perlindungan makhluk manusia meliputi perlindungan manusia saat di dalam janin, saat dia hidup di dunia, bahkan sampai dia mati melalui penghormatan pemakaman yang layak dan bermartabat. Selanjutnya, perlindungan kepada manusia juga merambah pada bidang penghormatan pada perbedaan, seperti: warna kulit, agama, bahasa, asal-usul, dan ideologi. Konflik-konflik yang terjadi lewat pintu perbedaan dalam sejarah telah mencatat tragedi kemanusiaan yang amat kolosal apalagi dilengkapi dengan senjata mutakhir. Tragedi itu terjadi melalui peperangan dan *genocide*. Tragedi itu menunjukkan sebuah pelanggaran pada prinsip-prinsip perlindungan manusia sebagai bagian lingkungan. Perang-perang dan *genocide* dalam sejarah peradaban manusia telah memperlihatkan citra tak terlindunginya manusia sebagaimana dijelaskan dalam al-Qur'an di atas.

*Kedua*; binatang, menurut Islam, binatang adalah bagian organik dari alam lingkungan. Temuan ekologi modern, bahkan menyebutkan bahwa binatang yang direfleksikan dalam al-Qur'an disebut sebagai ummah sebagaimana manusia. al-Qur'an menyatakan yang artinya, “Dan tiadalah binatang-binatang yang ada di bumi dan burung-burung yang terbang dengan kedua sayapnya, melainkan umat (juga) seperti kamu. Tiadalah Kami alpakan sesuatupun dalam al-Kitāb, kemudian kepada Tuhanlah mereka dihimpunkan”.<sup>176</sup> Sebagai ummah, binatang karena itu dilindungi dan Islam mengatur perlindungan terhadapnya. Misalnya, dalam cara menyembelih harus mempertajam pisau agar tidak terlalu menyakiti, tidak boleh membunuh mereka kecuali

---

<sup>176</sup>Q. s., *al-An'ām*/6:38

untuk dimakan, dan tidak boleh mengadu mereka dengan binatang lain untuk kesenangan manusia. Sebuah hadis menyebutkan: “*Apakah kamu mau ia (binatang) mati dua kali? Mengapa kamu tidak mempertajam pisaumu sebelum menyembelihnya*”.<sup>177</sup> Tindakan ini termasuk bagian dari pemenuhan terhadap hak-hak binatang.

Proteksi lainnya ditunjukkan dalam riwayat-riwayat lain yang sangat populer. Di antaranya adalah ancaman masuk neraka bagi orang yang melakukan pembiaran atau kelalaian terhadap binatang sehingga ia mati. Ini termasuk kategori pembunuhan terhadap binatang. Jadi, perhatian Islam pada komponen-komponen terkecil lingkungan seperti pada binatang menunjukkan konsep otentik konservasi lingkungan. Konsep ini menjadi sumber etik terdalam bagi Islam untuk melakukan perlindungan menyeluruh atas lingkungan alam baik biotik maupun abiotik. memukul dan melukai seperti dalam memberi tanda pada wajah binatang atau bagian lain juga dilarang. Melukai, menyakiti, dan apalagi membunuh tanpa alasan adalah sebuah tindakan terlarang.

*Ketiga;* tanaman, proteksi Islam terhadap tanaman bersifat primordial. Artinya, proteksi itu menyetubuh (bagian organik) dalam perintah-perintah moral Islam tentang keharusan menanam, menyiram, merawat, dan keindahan. Ayat-ayat al-Qur’an secara langsung dan tidak langsung menyinggung tema-tema tersebut. Kata *ista'mara*<sup>178</sup> yang berarti “memakmurkan” adalah suatu konsep membangun berupa upaya penghijauan melalui gerakan menanam baik untuk makanan maupun untuk keindahan. Penghijauan adalah konsep perlindungan tanaman yang memiliki fungsi sebagai paru-paru dunia di samping fungsi lain (seperti untuk obat-obatan, makanan, dan lain-lain). Karena itu, Islam melarang menebang pohon tanpa alasan yang dibenarkan dan merusak hutan. Hukuman menebang pohon bahkan dikaitkan

---

<sup>177</sup>Hadis ini diriwayatkan oleh Al-Hakim. Dia menyatakan bahwa hadis tersebut sahih menurut metodologi yang dilakukan al-Bukhary.

<sup>178</sup>Q. s., *Hūd*/11:61

dengan masuk neraka seperti sabda Nabi Muhammad SAW yang artinya, “*Barang siapa menebang pohon (tanpa alasan yang membenarkan), Tuhan akan mengirimnya ke neraka*”.<sup>179</sup> Hukuman yang berat bagi para perusak pohon atau hutan mencerminkan kedalaman makna karena akibat dari kerusakan hutan atau hilangnya pohon-pohon akan berarti hilangnya keselamatan manusia. Banjir, longsor, dan pemanasan global dengan segala dampak yang menyertainya adalah contoh-contoh dari akibat penggundulan hutan atau deforestasi.

*Keempat*, tanah, kata *'ardh* (bumi) menurut disebut sebanyak 485 kali di dalam al-Qur'an. Data ini menunjukkan makna penting bumi atau tanah dalam kehidupan. Bahkan al-Qur'an menghubungkan kepemimpinan manusia dengan bumi. Dalam istilah *khalīfatullāh fi al-'ard* (wakil Allah di bumi). Bumi adalah tempat makhluk hidup berawal dan berakhir.<sup>180</sup> Posisi penting bumi semacam ini memperoleh perhatian besar oleh al-Qur'an sebagaimana banyak ayat dan atau ungkapan mengenai bumi di dalamnya. Hamparan tanah di bumi adalah penopang kehidupan seluruh makhluk hidup. Bumi adalah satu-satunya planet di tata surya bahkan di alam semesta yang menjadi tempat kehidupan dengan seluruh sifat-sifat penunjangnya. Karena satu-satunya, Allah pun memberi petunjuk kepada manusia untuk menjadi khalifah di bumi yang mengelola dan memanfaatkannya dengan penuh tanggung jawab. Karena demikian pentingnya bumi, maka Islam memberikan sejumlah prinsip etis untuk melindunginya dari pencemaran atau polusi.<sup>181</sup>

*Kelima*, air, dalam al-Qur'an disebut sebagai sumber kehidupan. Al-Qur'an menyebut demikian, yang artinya: “*Kami jadikan segala sesuatu yang hidup dari air*”.<sup>182</sup> Penegasan al-

---

<sup>179</sup>Hadis riwayat al-Tirmidzi

<sup>180</sup>Firman itu artinya, “*Di bumi itu kamu hidup dan di bumi itu kamu mati, dan dari bumi itu (pula) kamu akan dibangkitkan.*” QS, al-A'rāf/7:25.

<sup>181</sup>Lihat Barbara Ward and Rene Dubos, *Only One Earth*, (New York: W.W. Norton, 1972), h. 12.

<sup>182</sup>Q. s., *al-Ambiyā'*/21:30

Qur'an ini menunjukkan posisi vital air dalam bumi yang menjadi pembeda dengan planet-planet lainnya di Tata Surya (solar sistem). Air di bumi membungkus sekitar 71 persen dari permukaan yang ada sehingga bumi menjadi planet biru.<sup>183</sup> Martin Lings, dalam tulisannya "*The Qoranic Symbolism of Water*" menyamakan air yang diturunkan dengan wahyu yang diturunkan dengan menggunakan kata "*anzala*" (*sent down*) yang menyimbolkan sebuah rahmat agung al-Rahmān. Seperti wahyu al-Qur'an, air adalah rahmat yang memberi kehidupan dan menjadikannya pedoman dalam hidup di dunia. Penyamaan air hujan dengan wahyu oleh Lyngs, menunjukkan fungsi air yang sebagaimana wahyu sangat dibutuhkan oleh manusia sehingga hidupnya berada dalam petunjuk-Nya. Lyngs mengutip al-Qur'an yang artinya, "*Dan Tahta-Nya berada di atas air*"<sup>184</sup> untuk menunjukkan ada dua air, yaitu yang di langit dan yang ada di bumi.<sup>185</sup>

Keberadaan air yang sangat vital itu, membuat proteksi Islam atas air dari pencemaran sangat tegas. Sebagaimana ditunjukkan ayat-ayat di atas, Islam memberi prinsip-prinsip etis tentang makna penting air dan bahkan menyamakannya dengan wahyu al-Qur'an. Dengan meletakkan prinsip-prinsip etis itu, Islam menyuguhkan konsep air sebagai bagian dari rahmat Allah dan memiliki nilai-nilai intrinsik spiritual suci sebagaimana wahyu Allah itu. Posisinya yang sakral ini, ada kewajiban manusia untuk hormat kepada air dalam arti menjaga, mengelola, dan memanfaatkannya sebaik mungkin.

*Keenam*; udara, proteksi Islam atas air adalah sama besarnya dengan proteksi Islam atas komponen-komponen lingkungan lain (manusia, tanaman, binatang, tanah, dan air). Di dalam al-Qur'an kata udara dalam pengertian angin disebut sebanyak 27 kali. Fungsi air, misalnya, di dalam al-Qur'an

---

<sup>183</sup>Agus S. Jamil, *Al-Qur'an & Lautan*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2004), hlm. 2-3.

<sup>184</sup>Q. s., *Hūd*/11:7

<sup>185</sup>Martin Lyngs, *The Qoranic Symbolism of Water* dalam [http:// www.studiesin comparative religion. com/Public/articles/browse.aspx](http://www.studiesincomparativereligion.com/Public/articles/browse.aspx).

disebutkan sebagai perantara dan pendorong kapal-kapal di lautan. “Dan Kami telah meniupkan angin untuk mengawinkan (tumbuh-tumbuhan) dan Kami turunkan hujan dari langit, lalu Kami beri minum kamu dengan air itu.” (Q. s. al-Hijr/15:22). Penegasan udara atau angin sebagai pendorong kapal-kapal terdapat dalam Q.s. *Yūnus*/10:22, angin sebagai pendorong hujan (Q.s. *al-A’rāf*/7:57), dan angin sebagai penyebab bencana (Q.s. *al-Dzāriyāt*/51: 41-42). Jika kata *rīh* (secara harfiyah berarti angin) dikaitkan dengan *rūh*, maka angin atau udara atau nafas menyimbolkan kehidupan. 88 Fungsi udara karena itu sama pentingnya dengan fungsi air, tanah, dan api. Empat unsur inilah yang menurut para filosof kuno dianggap sebagai empat unsur kehidupan.

Secara spesifik, Islam tidak menjelaskan langkah-langkah melindungi udara dari pencemaran. Tapi, prinsip-prinsip etisnya membantu pada spirit perlindungan oleh manusia. Penyebutan al-Qur’an di atas bersifat generik namun cukup jelas ke mana arah prinsip itu. Sebuah hadis, misalnya, hanya menyebut ‘jangan mencela’ kepada angin seperti sabda Rasul, yang artinya, “*Janganlah kalian mencela angin, karena sesungguhnya ia berasal dari ruh Allah ta’ālā yang datang membawa rahmat dan adzab. Tetapi mohonlah kepada Allah dari kebaikan angin tersebut dan berlindunglah kepada Allah dari kejahatannya*”.<sup>186</sup> Hadis ini memberi kerangka perintah etis untuk menghormati udara dan melindunginya dari polusi. Jika udara terlindungi, maka ia akan menjadi rahmat yang membawa keberkahan. Jika tercemar maka ia bisa menjadi adzab. Fungsi ganda udara seperti disebut al-Qur’an maupun hadis menunjukkan bahwa ia bisa menjadi rahmat atau azab tergantung bagaimana manusia memperlakukannya.

---

<sup>186</sup>Hadis Riwayat Ahmad dan Abu Hurairah, Musnad (2/268,409, 518 dan Ibn Majāh Kitab alAdab (3727). Hadis ini juga disebutkan dalam Kitab Shahih al-Jāmi’ al-Shaghīr (7316)

### c. Konsep Ekologi dalam Perspektif *al-Maqāsid al-Syarī'yyat*

Terkait dengan proteksi komponen-komponen lingkungan di atas, di dalam tradisi etika Islam bahwa aspek-aspek yang terkait ekologi dikenal konsep *is̄lāh*, yang secara harfiah berarti 'konservasi'<sup>187</sup> dan lawannya adalah *ifsād* dari kata *fasād*, yang berarti destruksi atau tindakan pengrusakan atau *corruption*. Kata *is̄lāh* di dalam al-Qur'an dihubungkan dengan kata *ifsād* yang keduanya dipakai dalam konteks bumi. Lengkapnya terjemah ayat itu adalah, "*Janganlah kalian membuat kerusakan di muka bumi, sesudah mengkonservasinya*".<sup>188</sup> Kata *is̄lāh* dengan kata turunannya diulang di dalam al-Qur'an sebanyak 181 kali.<sup>189</sup> Ini menunjukkan pentingnya makna ini dalam konteks perlindungan ekologi dan aspek-aspek yang terkait dengannya sehingga menimbulkan kebajikan-kebajikan otentik sebagaimana makna harfiah kata itu.

Kata *ifsād* sebaliknya menunjukkan suatu tindakan merusak (*afsada, yufsidu, ifsād*) yang dalam ayat di atas terkait dengan larangan merusak bumi. Jika kata ini dikaitkan dengan Q. s. *al-Rūm/30:41* yang menjelaskan kerusakan di daratan dan lautan akibat ulah tangan-tangan manusia, maka konsep *ifsād* adalah sebuah antitesis dari konsep konservasi lingkungan atau *is̄lāh al-bi'ah (ri'āyat al-bi'ah)*. Dalam konteks *is̄lāh*, Yusuf Qaradawīy memilih kata *ihsān* yang bukan saja dikaitkan dengan ibadah, tetapi juga dikaitkan dengan berbuat baik kepada atau untuk merawat, menghormati, dan lemah lembut terhadap lingkungan.

Prinsip-prinsip konservasi lingkungan dalam titik tilik Syari'ah di atas menunjukkan sebuah etos otentik yang semuanya bertujuan pada kebaikan-kebaikan lingkungan dengan seluruh

---

<sup>187</sup>Penggunaan Istilah mengenai *is̄lāh* yang diartikan sebagai "konservasi" diambil dari Mudofir, Disertasi Doktorat: "*Argumentasi Konservasi Lingkungan Sebagai Tujuan Tertinggi Syari'ah*", (Jakarta, Tangerang Selatan: UIN Syarif Hidayatullah, 2009), hlm. 180.

<sup>188</sup>Q. s., *al-A'rāf/7:56*.

<sup>189</sup>Muhammad Fu'ad Abdul Bāqi, *al-Mu'jam al-Mufahras lil-al-fādz al-Qur'an al-Karīm*, (Maktabah Dahlan, Indonesia, t.th), hlm. 520-523.

komponennya. Prinsip-prinsip itu pada dasarnya mengerucut pada pentingnya proteksi lingkungan sebagai sangat utama dan pertama karena lingkungan yang makin buruk membuat pemeliharaan atas agama, jiwa, akal, keturunan, dan properti menjadi tidak ada. Prinsip inilah yang dalam tradisi *uṣūl al-fiqh* disebut sebagai *al-maqāṣid al-syarī'yyat*.<sup>190</sup>

Perspektif *al-maqāṣid al-syarī'at* dalam wacana konservasi lingkungan belakangan memperkaya perspektif-perspektif *maṣlahat* sebagai prinsip Islam tentang konservasi lingkungan. Prinsip *maṣlahat* yang berintikan 'kebaikan dan kemanfaatan' menjadi salah satu konteks yang relevan dalam pembahasan dialektika Syari'ah dalam aspek ekologi. Secara etimologis, kata *mashlahat* adalah kata benda infinitif dari akar kata *ṣ-l-h* (*ṣaluha*). Kata kerja ini digunakan untuk menunjukkan keadaan sesuatu atau seseorang yang baik, sehat, benar, adil, bajik, jujur atau secara alternatif untuk menunjukkan keadaan memiliki nilai-nilai tersebut. Kata ini juga digunakan untuk sesuatu urusan atau bisnis yang kondusif terhadap kebaikan atau yang ditujukan untuk kebaikan. Dalam makna etimologis lainnya yang dikemukakan oleh salah satu ulama *uṣūl* tentang *maṣlahat* adalah identik dengan kata manfaat, baik dari segi lafal maupun makna. Ia juga berarti manfaat suatu pekerjaan yang mengandung manfaat seperti dalam perdagangan. Tetapi sebenarnya ada beberapa definisi yang dikemukakan ulama *uṣūl* yang seluruhnya mengandung esensi yang sama. Imam al-Ghazali meringkaskan definisi *maṣlahat* dengan mengatakan bahwa pada prinsipnya ia berarti "mengambil manfaat dan menolak kemudharatan dalam rangka merawat tujuan-tujuan syara".<sup>191</sup>

Secara lebih tegas *maṣlahat* dijelaskan oleh al-Ghazali bahwa yang dimaksud *maṣlahat* adalah memelihara tujuan Syari'at (*maqāṣid al-syarī'yyat*), yang mencakup lima hal, yakni:

<sup>190</sup>Mudhofir, *Argumentasi Konservasi Lingkungan ...*, hlm. 181.

<sup>191</sup>Abu Hamid Al-Ghazali, *Al-Mustashfā, Jilid I*, (Bagdad: Mutsannā, 1970), hlm. 286-287.

memelihara agama, memelihara kehidupan, memelihara akal, memelihara keturunan, memelihara harta benda.<sup>192</sup> Dari definisi Al-Ghazali tersebut di atas, *mashlahat* terkait erat dengan *maqāṣid al-syarīyyat*. Kebaikan atau nilai-nilai yang mengandung kebajikan (*maṣlahat*) harus merujuk pada terpeliharanya lima hal tadi (menjaga agama, kehidupan, akal, keturunan, dan harta benda) dan yang menghindarkan dari hal-hal yang mengancam atau membahayakan mereka. Karena itu, *maṣlahat* sering menjadi unit operasional dari *maqāṣid al-syarīyyat*. Dalam banyak kajiannya, konsep *mashlahat* sering dipakai secara bergantian dengan *maqāṣid al-syarīyyat* dengan arti yang lebih kurang sama. Jika *maṣlahat* adalah konsep kebaikan yang diakui secara umum, maka *maqāṣid al-syarī'at* adalah unsur-unsur yang dicakup dalam konsep *maṣlahat* itu.

*Maqāṣid al-syarīyyat* adalah salah satu upaya untuk menegakkan *maṣlahat* sebagai unsur pokok tujuan hukum. *Maqāṣid al-syarīyyat*, pada dasarnya, mengandaikan bahwa kemaslahatan harus merujuk pada nilai-nilai kebaikan yang diringkas dalam lima prinsip di atas. Dalam konteks konservasi lingkungan, prinsip kerja *maṣlahat* akan dioperasikan untuk mencegah terjadinya kerusakan lingkungan yang dimanifestasikan dalam penjagaan atas lima hal: yakni menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan properti. Lima hal ini dilihat dari perspektif ekologi

---

<sup>192</sup>Pada dasarnya (*ashlan*), ia (*maṣlahat*) merupakan ungkapan untuk mencari hal-hal yang bermanfaat untuk menghilangkan sesuatu yang bersifat merugikan. Mudhofir dalam Disertasinya mengatakan bahwa arti ini bukanlah yang dia maksudkan, sebab menurutnya, mencari kemanfaatan dan menghilangkan kerugian adalah tujuan-tujuan (*maqāṣid*) yang dituju oleh penciptaan dan yang diwujudkan oleh kebaikan penciptaan dalam merealisasikan tujuan-tujuannya. Apa yang ia maksudkan dengan *maṣlahat* adalah memelihara tujuan Syari'at, yang mencakup lima hal: memelihara agama, memelihara kehidupan, memelihara akal, serta memelihara keturunan, dan memelihara harta benda. Yang memastikan terpeliharanya lima prinsip ini adalah *maṣlahat* dan yang merugikan terpeliharanya adalah *mafsadat*, dan menghilangkan hal-hal yang merugikan itu adalah *mashlahat*. Abdul Hamid Al-Ghazali, *Al-Mustashfā, Jilid. I* (Bagdad: Mutsannā, 1970), hlm. 286-287. Lihat pula Rāghib al-Ishfahānī, *Al-Mufradāt fī Ghārib al-Qur'ān* (Karachi: Tijārat al-Kutub, 1961), hlm. 286.

adalah komponen-komponen lingkungan yang keberadaannya mutlak atau dalam terma *uṣūl al-fiqh* disebut sebagai *al-dharūrāt al-khamsat*.

Pada prinsipnya, *maṣlahat* difungsikan untuk menciptakan harmonisasi serta tatanan dunia baru dalam merangkul tradisi, kebiasaan, serta adat agar sejalan dengan syariat Islam. Sebagaimana kaidahnya yaitu:

جلب المصالح ودرء المفاسد

Artinya: “Meraih kemaslahatan dan menolak kemudharatan”.<sup>193</sup>

Kemaslahatan adalah jalan untuk melestarikan lingkungan agar terlepas dari kehancurannya baik oleh manusia maupun alam itu sendiri. Demikian pula dengan tradisi, manusia harus merawat dan menjaga agar tidak punah dengan adanya unsur-usur yang datang kemudian.

Yusuf Qarādhawīy mengelaborasi prinsip ini dengan menyatakan bahwa menjaga lingkungan sama dengan menjaga agama. Merusak lingkungan dan abai terhadap konservasi lingkungan sama dengan menodai kesucian agama serta meniadakan tujuan-tujuan Syari’ah. Dengan kata lain, berbuat dosa (seperti mencemari lingkungan, merusak hutan, dan apatis pada lingkungan) dapat dianggap sebagai penodaan atas sikap beragama yang benar.<sup>194</sup>

Qaradhawīy menyebut bahwa menjaga lingkungan sama dengan menjaga jiwa, menjaga akal, menjaga keturunan, dan menjaga properti. Rasionalitasnya adalah bahwa jika aspek-aspek jiwa, keturunan, akal, dan properti rusak, maka eksistensi manusia di dalam lingkungan menjadi ternoda. Qaradhawīy mengaitkan

<sup>193</sup>Izz al-Din bin ‘Abd al-Salām, *Qawā’id al-Aḥkām fi Maṣāliḥ al-Anam*, juz 1, ms. 11. Lihat juga Al-Suyuti, *al-Asybah wa al-Nazā’ir fi al-Qawā’id wa al-Furū’*, (Bairut: Dar al-Harb, 1987), hlm. 62.

<sup>194</sup>Yusuf Qarādhawīy, *Ri’āyat al-Bīaṭ fi Syarī’at al-Islām*, (Qāhiraṭ: Dār al-Surūq, 2001). Edisi Indonesia berjudul *Islam Agama Ramah Lingkungan*, terj. Abdullah Hakam Syah, dkk, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2002) ..., hlm. 64.

prinsip *maṣlahat* dalam konteks *ihsān*, *'ibādah*, dan *akhlāq*.<sup>195</sup> Yusuf Qaradhawī terlihat mencoba mengembangkan konsep *maqāṣid al-syarī'at* yang menyatakan bahwa pemeliharaan atas *al-darūrāt al-khamsat* adalah sebuah kemutlakan yang total yang meliputi pemeliharaan atas keberadaannya dan pemeliharaan atas kepunahannya. Hal ini pada prinsipnya dapat digunakan sebagai kemampuan dalam mengelola ekologi dengan modifikasi-modifikasi baru dalam upaya Islam melakukan konservasi lingkungan. Dengan melihat lima komponen dasar lingkungan itu, maka disadari bahwa melindungi lingkungan hidup merupakan salah satu tujuan tertinggi Syari'ah sebagai *fiqh uṣūl* dalam mengelola kemaslahatan manusia dalam jangka panjang.

Melihat bahwa ekologi dalam masyarakat saat ini sedang mengalami krisis kelangsungan pelestaiannya maka konsep *maṣlahat* dimunculkan sebagai kaidah analisa dalam memperkuat *fiqh* ekologi guna merawat dan melestarikan alam. Ekologi dapat dimaksukkan menjadi salah satu yang darurat untuk segera diperdulikan dan dilestarikan keberadaannya. Dalam kaidah *fiqh* disebutkan bahwa :

*“Apa yang dipandang baik oleh kaum muslimin, maka baik pula disisi Allah. Apa yang dipandang tidak baik oleh kaum muslimin, maka tidak baik pula disisi Allah.”*<sup>196</sup>

Ibnu al-Qadli mengatakan bahwa *”sesuatu yang ditetapkan karena darurat atau hajat maka kadar hukumnya disesuaikan dengan darurat itu”*.<sup>197</sup>

Selanjutnya, di bidang kependudukan konsep *al-maqāṣid al-syarī'at* dan *maṣlahat* dapat menjelaskan secara argumentatif keharusan mengontrol aktifitas masyarakat. Aktifitas tersebut terbentuk dalam kebiasaan dan tradisi masyarakat yang sangat kental dengan pengaruh ajaran keislaman mereka. Katagori-

<sup>195</sup>Qarādhawī, *Islām Agama Ramah Lingkungan ...*, hlm. 20, 26.

<sup>196</sup>Al-Hakim, Al-Mustarak 'ala Shahihain, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, juz 3, 1990) hlm, 183.

<sup>197</sup>Ibnu al-Qadli, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyat*, (Kairo: Salafiyah, 1392 H), hlm.13.

katagori dalam pertimbangan-pertimbangan etis-tidak etis, benar-salah, dan baik-buruk harus pula mencakup bobot-bobot dan pertimbangan-pertimbangan ekologis dalam pengertian holistik. Oleh sebab itu, pertimbangan tekstual dan kontekstual *al-maqāṣid al-syarī'yyat* dapat menjadi sebuah acuan dalam melihat masyarakat dengan segala aktifitasnya. Dengan analisa *al-maqāṣid al-syarī'yyat* maka segala ketentuan dalam masyarakat dapat dianalisa sebagai sebuah ketentuan hukum yang merupakan bagian dari agama dan keyakinan yang dimilikinya. Modifikasi tersebut merupakan bagian dari pengkultusan bagi Sang Pencipta manusia.

Jadi, memelihara lingkungan sebagai tujuan tertinggi Syari'ah mengharuskan sebuah perubahan mendasar orientasi fiqh, teologi, dan doktrin-doktrin Islam ke arah yang lebih ekologis. Konsep *khalīfatullāh fi al-'ard*, *taskhīr* dan *i'mār* yang dikaji oleh para mufassir klasik dan modern perlu direvitalisasi ke dalam konsep holistik tentang memelihara lingkungan dalam tatapan-tatapan *maqāṣid al-syarī'yyat*. Kealpaan fiqh klasik dalam mengurai masalah konservasi lingkungan secara spesifik bukanlah alasan untuk menunda pengembangan fiqh Lingkungan. Alat-alat bantu analisis telah disuplai oleh disiplin-disiplin lain, seperti metafisika dan sains dapat digunakan untuk melihat ketentuan Islam kontemporer. Disiplin ekologi dan ilmu perubahan iklim, konsep-konsep ekologi juga telah memperoleh bahan-bahan berarti sehingga ini semua dapat menjadi bahan dalam merumuskan konsep-konsep utama melindungi lingkungan dari sisi Islam, utamanya konsep *al-maqāṣid al-syarī'yyat*.

Dilihat dari kajian yang lebih mendalam, prinsip *al-maqāṣid al-syarī'yyat* dan *maṣlahat* merupakan suatu metodologi yang relevan dan bertahan dalam relevansinya dengan problem-problem kehidupan kontemporer, termasuk dalam problem dan krisis-krisis lingkungan. Melalui pintu teori dan prinsip *al-maqāṣid al-syarī'yyat* dan *maṣlahat* ini, revitalisasi fiqh, pemahaman syari'ah, dan pemikiran Islam dapat berkembang secara dinamis. Dalam konteks ekologi, prinsip ini mampu mendekonstruksi kebekuan fiqh untuk

selanjutnya merekonstruksinya menjadi sebuah *eko-uṣūl al-fiqh* yang terus relevan dan *up-todate*.

## 2. ‘Urf Tradisi Nelayan sebagai Bangunan Hukum Islam

Secara teoritis bahwa urutan sumber memperoleh sebuah hukum Islam adalah al-Qur’an dan Sunnah yang merupakan dua sumber pokok hukum Islam. Hasil pemikiran dan pendapat para ulama kemudian menjadi ketentuan hukum berikutnya. Pendapat yang disepakati semua *ijmā’* ulama tentu lebih tinggi nilai dan kemungkinan benarnya hingga menjadi sumber ketiga. Sedangkan yang bersifat metode khusus yang menganalogikan apa yang terdapat dalam *nash* dengan masalah yang tidak tercantum dalam *nash* tetapi memiliki karakteristik yang sama *qiyās* menjadi sumber keempat.<sup>198</sup>

Setelah sumber primer ini menjadi sebuah acuan dalam menentukan hukum, ada seperangkat dalil hukum yang bersifat melengkapi dan keberadaannya masih perlu adanya kesepakatan semua ulama salah satunya adalah ‘urf. ‘Urf, dalam pandangan *Abū Zahrat* merupakan salah satu sumber hukum yang diambil mazhab Hanafi dan Maliki, yang berada di luar lingkup *nash*. Secara historis, ‘urf dominan digunakan di kalangan ahli fiqh sejak berkembangnya permasalahan yang menyangkut *furu’iyat* yang terdapat dalam *nash* tetapi sebagian hukum yang ada dalam *nash* sudah menjadi kebiasaan (‘urf) masyarakat ketika itu. Kebiasaan itu dapat diterima oleh Islam selama tidak bertentangan dengan *nash*.<sup>199</sup>

Pada kaidahnya, ‘urf merupakan bagian dari kehidupan manusia dalam kegiatan keseharian yang merefleksikan kehidupan, keyakinan, serta kebiasaan. Seorang ulama yang bernama Asyuni Abdurrahman mengatakan bahwa “*Urf yaitu apa yang dikenal oleh manusia dan berlaku padanya, baik berupa perkataan, perbuatan*

---

<sup>198</sup> Abdul Wahab Khallāf, *Ilmu Uṣūl al- Fiqh*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1999), h. 58. Lihat juga Muhammad Abū Zahrat, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008), hlm. 99-164.

<sup>199</sup> Abū Zahrat, *Uṣūl al-Fiqh ...*, hlm. 416.

atau meninggalkan sesuatu.”<sup>200</sup>

Konsep bahwa Islam sebagai agama wahyu yang mempunyai doktrin-doktrin ajaran tertentu yang harus diimani, juga tidak melepaskan perhatiannya terhadap kondisi masyarakat tertentu. Kearifan lokal (hukum) Islam tersebut ditunjukkan dengan beberapa ketentuan hukum dalam al-Qur’an yang merupakan pelestarian terhadap tradisi masyarakat pra-Islam. Seiring pertumbuhan jaman yang begitu pesat tidak dapat di hindari bahwa tradisi-tradisi masyarakat nelayan telah banyak berubah dan terpengaruh oleh kemajuan zaman. Pengaruh tersebut tidak semata-mata meninggalkan sebuah bangunan tradisi yang ada akan tetapi termodifikasi agar dapat disesuaikan dengan keyakinan yang ada. Tidak pula dihilangkan, akan tetapi kehadiran hukum Islam mencoba membangun harmonisasi sehingga dapat diterima dan tidak bertentangan dengan agama yang diyakininya.

#### a. Makna ‘urf

Kata ‘Urf secara etimologi berarti “sesuatu yang dipandang baik dan diterima oleh akal sehat”. (adat istiadat) yaitu sesuatu yang sudah diyakini mayoritas orang, baik berupa ucapan atau perbuatan yang sudah berulang-ulang sehingga tertanam dalam jiwa dan diterima oleh akal mereka.<sup>201</sup> Secara terminology Abdul-Karim Zaidan, Istilah ‘urf berarti : “Sesuatu yang tidak asing lagi bagi satu masyarakat karena telah menjadi kebiasaan dan menyatu dengan kehidupan mereka baik berupa perbuatan atau perkataan”.<sup>202</sup> Menurut Ulama ‘Usuliyin ‘Urf adalah “Apa yang bisa dimengerti oleh manusia (sekelompok manusia) dan mereka jalankan, baik berupa perbuatan, perkataan, atau meninggalkan”. Al-‘Urf adalah apa yang dikenal oleh manusia dan menjadi tradisinya; baik ucapan, perbuatan atau pantangan-pantangan, dan

---

<sup>200</sup>Asyuni Abdurrahman, *Qaidah Fiqhiyyah*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), hlm. 88.

<sup>201</sup>Rasyad Hasan Khalil, *Tarikh Tasryi*, (Jakarta: Amzah, 2009), hlm. 167.

<sup>202</sup>Satria Efendi, M. Zein, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2005), hlm.153.

disebut juga adat, menurut istilah ahli syarak, tidak ada perbedaan antara *al-'urf* dan adat istiadat.<sup>203</sup>

'*Urf* secara etimologis, istilah *al-'adah* terbentuk dari mashdar *al-'aud* dan *al-mu'awadah*, yang artinya “pengulangan kembali”, sedang kata *al-'urf* terbentuk dari kata mashdar *almuta'aruf*, yang artinya “saling mengetahui”. Dengan demikian, proses pembentukan adat adalah akumulasi dari pengulangan aktivitas yang berlangsung terus-menerus, dan ketika pengulangan tersebut bisa membuat tertanam dalam hati individu, maka ia sudah bisa dimasuki wilayah *muta'aruf*, dan disaat ini pulalah, adat berubah menjadi '*urf* (*haqiqat 'urf*iyat), sehingga adat merupakan unsur yang muncul pertama kali dan dilakukan berulang-ulang, lalu tertanam dalam hati, kemudian menjadi '*urf*.<sup>204</sup>

Ketika berbicara tentang hukum adat dalam Islam, maka perlu adanya perhatian secara terminologi yang harus dipahami secara komprehensif, yaitu *al-'ādat* dan *al-'urf*. Hal itu disebabkan karena adanya beberapa ilmuwan yang menganggap keduanya dalam tataran makna yang sama, walaupun beberapa ahli berpendapat bahwa kedua terminologi itu sesungguhnya berbeda meskipun persamaan antara keduanya sangat erat. Kata *al-'ādat* dan *al-'urf* berasal dari bahasa Arab yang kemudian diadopsi ke dalam bahasa Indonesia yang baku. Kata adat berasal dari kata '*ad* yang mempunyai derivasi kata *al-'ādat* yang berarti sesuatu yang diulang-ulang (kebiasaan). Secara etimologi '*urf* berarti yang baik dan sesuatu yang dikenal. Kata '*urf* juga dimaknai dengan mengetahui, diketahui, dianggap baik dan diterima oleh pikiran yang sehat.<sup>205</sup>

Ibn Manzur mengatakan bahwa kata '*urf* dalam tutur kata bangsa Arab sama dengan pengertian *al-ma'ruf* yang berarti

---

<sup>203</sup>Masykur Anhari, *Ushul Fiqh*, (Surabaya, Rineka Cipta, 2008), hlm. 110.

<sup>204</sup>Qamaruddin SF, *Melampaui Dialog Agama*, (Jakarta: Penarbit Buku Kompas, 2002), hlm. 174.

<sup>205</sup>Hanafi Ahmad, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1970), hlm. 89.

kebaikan yang muncul dari tingkah laku.<sup>206</sup> Analisa terhadap tahap ini fokus pada wujud dari sebuah tindakan. Pada pemakaian lain, *'urf* adalah antonim dari kata *al-nakr* yang berarti sesuatu yang telah dikenal manusia sebagai sebuah kebaikan, sedangkan hal itu tetap dalam dirinya. Kata *'Urf* secara etimologi berarti “sesuatu yang dipandang baik dan diterima oleh akal sehat”. Taraf ini menjelaskan bagaimana akal merespon dan menerima tindakan tersebut. *Al-'urf* (adat istiadat) yaitu sesuatu yang sudah diyakini mayoritas orang, baik berupa ucapan atau perbuatan yang sudah berulang-ulang sehingga tertanam dalam jiwa dan diterima sesuai dengan akal dan tindakan manusia.<sup>207</sup>

Menurut Mustafa Ahmad al-Zarqa' seorang guru besar Fiqh Islam di Universitas Amman Jordania, sebagaimana dikutip oleh Nasrun Haroen, *al-'urf* adalah hal yang telah disepakati dan menjadi kebiasaan serta berlaku di tengah-tengah pola kehidupan mereka dalam perkataan ataupun perbuatan.<sup>208</sup> Al-Zarqā' mempertegas dengan sunan Ahmad bin Hambal:

مارأه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن . (سنن احمد بن حنبل)

Artinya: “Apa saja yang dipandang oleh orang Muslim, itu suatu yang baik, maka disisi Allah juga baik”.<sup>209</sup>

Ibn Manzur menambahkan bahwa *'urf* sebagai segala bentuk anjuran syariat yang mencakup seluruh kebaikan dan begitu juga larangan yang mencakup keburukan berupa sifat-sifat yang galib (sesuatu yang dikenal sesama manusia) yang jika dilihat manusia mereka tidak akan merasa asing dengannya.<sup>210</sup> Secara

<sup>206</sup>Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, Jilid XI, Mesir: Dar al-Misrikat, 1998), hlm. 144.

<sup>207</sup>Rasyad Hasan Khalil, *Tarikh Tasyri'*, (Jakarta: AMZAH, 2009), hlm. 167.

<sup>208</sup>Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 1999), hlm. 188.

<sup>209</sup>Al-Zarqā', dalam komentarnya mengatakan bahawa walaupun kata-kata ini *mawquf* kepada Ibn Mas'ud, namun ia boleh diangkat taraf sebagai *marfu* kerana ini bukan dari pemikiran dari Ibn Mas'ud semata-mata, al-Zarqā', *Syarh al-Qawā'id Fiqhiyyat*, juz 1, hlm. 219.

<sup>210</sup>Manzur, *Lisan al-'Arab ...*, hlm. 145.

terminologi *'urf* berarti sesuatu yang tidak asing lagi bagi satu masyarakat karena telah menjadi kebiasaan dan menyatu dengan kehidupan mereka baik berupa perbuatan atau perkataan.

Adat dan *'urf* adalah nama atau simbol yang diucapkan dan ditulis secara berbeda, tapi realitas yang diacu nama atau simbol itu sama. Hal itu dibantah oleh Abdul Wahhab Khallaf yang menyatakan bahwa *'urf* adalah apa yang dikenal oleh manusia dan menjadi tradisinya; baik ucapan, perbuatan atau pantangan-pantangan, dan disebut juga adat, menurut istilah ahli syara', tidak ada perbedaan prinsipil antara *al-'urf* dan adat istiadat. Artinya perbedaan di antara keduanya (adat dan *al-'urf*) tidak mengandung perbedaan signifikan dengan konsekuensi hukum yang berbeda pula.<sup>211</sup> *'Urf* yang dimaksud adalah yang baik bukan yang mungkar. *'Urf* juga disebut adat, karena sesuatu yang dikerjakan secara berulang-ulang untuk menghasilkan tujuannya. Dan adat lebih penting dari *'urf*, karena adat sudah menjadi kebiasaan seseorang pribadi tertentu, maka tidak dinamakan *'urf* tetapi kebiasaan yang sudah menjadi kesepakatan bersama, itulah yang dinamakan dengan *'urf* baik bersifat khusus maupun bersifat umum.

Menurut perspektif para ulama Fiqh *'urf* adat kebiasaan lazimnya terjadi apabila sebuah kebiasaan itu telah terwujud dan dilakukan dalam jangka waktu yang lama sehingga masyarakat yang telah melakukan kebiasaan tersebut selalu memerhatikan dan menyesuaikan diri dengannya. Berdasarkan hal tersebut, maka unsur pembentukan *'urf* ialah pembiasaan bersama antara orang banyak, dan hal ini hanya terdapat pada keadaan yang terus-menerus atau sering dilakukan dan kalau tidak demikian, maka disebut perbuatan seseorang. Dalam kehidupan sosial masyarakat manusia yang tidak mempunyai undang-undang (hukum-hukum), maka *'urf*-lah (kebiasaan) yang menjadi undang-undang yang mengatur masyarakat. Sejak zaman dahulu *'urf* mempunyai fungsi sebagai hakim dalam kehidupan manusia.<sup>212</sup> *Al-'urf* menempati

---

<sup>211</sup> Abdul Wahab Khallāf, *Ilmu Uṣūl al-Fiqh ...*, hlm. 117.

<sup>212</sup> Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam ...*, hlm. 89-90.

posisi yang sangat penting dalam bangunan hukum Islam. Masalah yang terkait dan diatur berdasarkan *'urf* atau harus diselesaikan dengan mempertimbangkan *'urf* atau harus diselesaikan dengan mempertimbangkan *'urf* yang berlaku umum di tempat dan masa terjadinya masalah tersebut, cukup besar jumlahnya.

Menurut pandangan Abdul-Karīm Zaidan, *'urf* dilihat dari bentuknya dapat dipilah menjadi dua yaitu *al-'Urf al-Lafzi* (kebiasaan yang menyangkut ungkapan) dan *al-'Urf al-'Amalīy* (kebiasaan yang berbentuk perbuatan). *Al-'urf al-lafzi* merupakan kebiasaan yang terdapat di masyarakat dalam mempergunakan ungkapan tertentu, misalnya kebiasaan orang Arab mengatakan "*lahm*" (daging) yang berarti daging sapi, padahal kata tersebut mencakup seluruh daging. Apabila seseorang mendatangi penjual daging, sedangkan penjual daging itu memiliki bermacam-macam daging, lalu pembeli mengatakan "saya beli daging satu kilogram", pedagang itu langsung mengambilkan daging sapi, karena kebiasaan masyarakat setempat telah mengkhususkan penggunaan kata daging pada daging sapi. *Al-'urf al-'amalīy* merupakan kebiasaan yang berupa perbuatan yang sudah dikenal dalam masyarakat, misalnya seseorang membeli "pakaian" di toko tidak dibarengi dengan *ijāb* dan *qabūl*, padahal menurut ketentuan jual beli harus dibarengi dengan *ijab* dan *qabul*. Hal ini dikarenakan kebiasaan yang berlaku di masyarakat, ketika seseorang telah membayar harga yang disepakati, dianggap telah terjadi *ijāb* dan *qabūl*.<sup>213</sup>

Dilihat dari konteks keabsahannya, *'urf* dapat ditentukan pada dua hal yaitu Fasid (rusak/ jelak) yang tidak bisa diterima, yaitu *'urf* yang bertentangan dengan *naṣ qath'īy*. Misalnya, tentang makan riba yang jelas tidak boleh dilakukan. Akan tetapi praktik tersebut seakan menjadi sebuah tradisi sehingga praktiknya menjadi hal lumrah sampai saat ini. Praktik riba diubah menjadi sebuah asumsi alternative untuk memenuhi kebutuhan yang

---

<sup>213</sup>Abd al-Karim Zaydan, *Al-Wajiz fi Uṣūl al-Fiqh*, (Baghdad: Muassasah Al-Risalah, 1876), hlm. 25

mendesak, padahal perbuatan tersebut jelas haram dan tidak dibenarkan dalam Islam. Selanjutnya ‘*Urf* yang Sahih (baik/ benar). ‘*Urf ṣahīh* adalah suatu yang telah dikenal manusia dan tidak bertentangan dengan dalil syara’. ‘*Urf* ini bisa diterima dan dipandang sebagai bagian dari sumber pokok hukum Islam. ‘*Urf* ini tidak menghalalkan yang haram dan juga tidak membatalkan yang wajib, seperti saling mengerti mausia tentang kontrak pemborongan, atau pembagian mas kawin (mahar) kepada mahar yang didahulukan atau yang diakhirkan.’<sup>214</sup>

Berdasarkan penjelasan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa istilah adat dan *al-‘urf* memang berbeda jika ditinjau dari beberapa aspek tersebut. Perbedaannya, istilah adat hanya menekankan pada aspek pengulangan pekerjaan. Pada sisi lain, *al-‘urf* hanya melihat pelakunya dan di samping itu, adat bisa dilakukan oleh pribadi maupun kelompok, sementara *al-‘urf* harus dijalani oleh komunitas tertentu. Sederhananya, adat hanya melihat aspek pekerjaan, sedangkan *al-‘urf* lebih menekankan aspek pelakunya. Persamaannya, adat dan *al-‘urf* adalah sebuah pekerjaan yang sudah diterima akal sehat, tertanam dalam hati, dilakukan berulang-ulang, dan sesuai dengan karakter pelakunya.<sup>215</sup> Walaupun pada awalnya penggunaan simbol-simbol tersebut berbeda terhadap realitas yang diacunya (tentang keumuman dan kekhususan makna), tapi dalam sejarah penggunaannya menurut ilmu pengetahuan mengalami pergeseran dan perubahan makna sehingga keduanya menjadi identik, karena substansi makna yang dikandungnya adalah sama.

### **b. ‘*Urf* Sebagai Basis Epistimologis Tradisi Nelayan**

Agama Islam menjadi sumber moral dan etika serta bersifat absolut, tetapi pada sisi lain juga menjadi sistem kebudayaan, yakni ketika wahyu itu direspon oleh manusia atau mengalami proses

---

<sup>214</sup>Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Islam*, (Bandung: al-Ma’rif, 1997), hlm.110.

<sup>215</sup>Abdul Haqq, et.al, *Formulasi Nalar Fiqh: Telaah Kaidah Fiqh Konseptual*, (Surabaya: Khalista &Kakilima Lirboyo, 2006), hlm. 276.

transformasi dalam kesadaran dan sistem kognisi manusia. Dalam konteks ini agama disebut sebagai gejala kebudayaan. Sebagai sistem kebudayaan, agama menjadi *establishment* dan kekuatan mobilisasi yang sering kali menimbulkan konflik. Di sinilah ketika agama (sebagai kebudayaan) difungsikan dalam masyarakat secara nyata maka akan melahirkan realitas yang serba paradoks.<sup>216</sup> Agama Islam berupaya menjaga dan memelihara kearifan lokal dan produk-produk kebudayaan lokal yang produktif dan tidak mengotori aqidah untuk tetap eksis. Jika memang terjadi perbedaan yang mendasar, agama sebagai sebuah naratif yang lebih besar bisa secara pelan-pelan menyelinap masuk ke dalam “dunia lokal” yang unik tersebut. Mungkin untuk sementara akan terjadi proses sinkretik, tetapi gejala semacam itu sangat wajar dan seiring dengan perkembangan akal dan kecerdasan para pemeluk agama, gejala semacam itu akan hilang dengan sendirinya.

Islam memandang budaya, tradisi maupun adat yang ada di masyarakat sebagai hal yang memiliki kekuatan hukum. Seperti dalam salah satu kaidah fiqh yang sering digunakan dalam menjawab berbagai pertanyaan mengenai hukum adat pada masyarakat, yaitu *al-'al-ādat muhakkamat* (adat itu bisa dijadikan patokan hukum). Demikian pula dengan tradisi nelayan Aceh Timur dapat dilihat sebagai kearifan ekologi masyarakat. Merujuk pada konteks *'urf* tersebut maka akan digunakan sebuah pisau analisa epistemologis dalam melihat fiqh-ekologi *uṣūl* tradisi masyarakat nelayan Aceh Timur dengan konsep *'urf shahih*.

Konteks tradisi *'urf shahih* sangat mendukung untuk melihat praktik-praktik masyarakat pesisir Aceh Timur dalam melakukan berbagai kebiasaan yang ada. Perlu diketahui dengan cermat bahwa teori *eko-uṣūl al-fiqh* pada konteks *'urf* ini diambil dari adanya realitas sosial kemasyarakatan bahwa semua cara hidup dan kehidupan ekologi masyarakat itu dibentuk oleh nilai-nilai tradisi yang diyakini sebagai norma-norma kehidupan, sedangkan setiap

---

<sup>216</sup>Nur Achmad, *Pluralitas Agama: Kerukunan Dalam Keragaman*, (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2001), hlm. 20-21.

individu dalam bermasyarakat dalam melakukan sesuatu tercantum di dalamnya nilai Islam itu karena sesuatu tersebut dianggap bernilai sesuai dengan epistemologi Agama Islam, sehingga dalam komunitas nelayan memiliki pola hidup dan kehidupan mereka sendiri secara khusus berdasarkan nilai-nilai yang sudah dihayati bersama.

Kaidah fiqh dalam melihat *'urf* sebagai kebiasaan dalam masyarakat secara terus-menerus dan diyakini sebagai bagian dari ketetapan Islam menurut Ali Haidar bahwa “*apa yang dilakukan oleh masyarakat secara umum, dapat dijadikan dalil (hujjah) yang wajib diamalkan*”.<sup>217</sup> Pengamalan disini bermaksud untuk menjelaskan bahwa kebiasaan dalam masyarakat dapat dijadikan bagi ketetapan hukum Islam selama kebiasaan tersebut dapat berinteraksi dengan baik secara syariat dan ketentuan hukumnya. Praktik kebiasaan dalam masyarakat merupakan perlakuan secara terus menerus untuk melestarikan adat, tradisi serta budaya untuk melestarikan alam yang menjadi bagian dari hidupnya.

Jika ditemukan suatu masyarakat meninggalkan perbuatan yang selama ini sudah biasa dilakukan, maka mereka sudah dianggap telah mengalami pergeseran nilai dan praktik *'urf*, dan nilai-nilai yang mengandung *'urf* inilah yang dikenal dengan sebutan adat-istiadat, budaya, tradisi dan sebagainya. Oleh karena itulah kebudayaan itu bisa dianggap sebagai perwujudan aktifitas nilai yang mesti ada dan terparkatikkan sebab itu juga bagian dari nafas keberislaman masyarakat. Dengan demikian mempertahankan tradisi yang ada sama dengan mempertahankan Islam, sebab didalamnya kristalisasi Islam dimainkan. Tradisi dan praktik kebiasaan nelayan Aceh Timur menjadi sebuah bentuk epistemologis *eko-uşul al-fiqh* sebagai modal awal dalam menilai tradisi menjadi sebuah kebakuan dan keharusan yang mesti ada dan tidak bertentangan dengan syariat dan hukum fiqh tekstual. Dari epistemologi tersebut, Islam dalam berbagai bentuk ajaran yang ada

---

<sup>217</sup>Ali Haidar, *Durar al-Hukkam Syarh Majallat al-Ahkam*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Jilid I, 1989), hlm. 41.

di dalamnya, mesti menganggap adat-istiadat atau '*urf*' melalui teori *eko-uṣūl al-fiqh* sebagai patner dan elemen yang harus diadopsi secara selektif dan proporsional, sehingga bisa dijadikan sebagai salah satu alat penunjang hukum-hukum syara', bukan sebagai landasan hukum yuridis yang berdiri sendiri dan akan melahirkan produk hukum baru, akan tetapi ia hanya sebagai suatu ornament untuk melegitimasi hukum-hukum syara' sesuai dengan perspektifnya yang tidak bertentangan dengan nash-nash syara'.

Dilihat dari beberapa praktik nelayan Aceh Timur, misalnya dalam praktik *Khenduri Laoet*, *Peusijuek Boet*, *Peusujuk Utoeh*, dan aturan yang disepakati di bawah komando *Panglima Laoet*, terbentuk sebuah '*urf shahih*' sebagai bangunan fiqh *eko-uṣūl al-fiqh* yang tidak sama sekali mengesampingkan konsep syarak. Tidak bertentangan dengan salah satu teks (*naṣ*) syariat, maksudnya ialah adat harus berupa adat yang benar, sehingga tidak bisa menganulir seluruh aspek substansial teks (*naṣ*), sebab jika seluruh aspek substantifnya teks nash itu tidak teranulir, mak tidak bisa dinamakan adat bertentangan dengan nash, karena masih ditemukan adanya beberapa unsur teks nash yang tidak tereliminasi. Oleh sebab demikian maka pratik tersebut merupakan bagian dari implementasi Islam untuk aktifitas dalam masyarakat sebagai '*urf*' dalam menjalankan ibadah sesuai dengan ketentuan syariat. Tradisi tersebut merupakan sebuah kemestian jika dilihat dari perspektif Islam dan praktiknya. Sebab kesesuaian antara Islam dan praktik sama dengan iman dan amal karena sama-sama merupakan aspek otoritatif dalm menghambakan diri pada Allah swt.

Sisi lain dari Adat di kalangan nelayan pesisir tersebut berlaku atau diberlakukan secara konstan dan menyeluruh dan dilakukan minimal dilakukan oleh kalangan mayoritas (*aghlabiyyat*). Adapun metode untuk melakukan pengukuran standardisasi penilaian terhadap adanya sifat konstanisasi adat, diserahkan sepenuhnya penilaian publik (*ahli 'urfi*) tentang masalah apakah adat tersebut sudah bisa dianggap sebagai suatu

pekerjaan yang sangat sering mereka lakukan atau tidak, dan tentunya jawaban diserahkan kepada subjek adat itu sendiri. Sedangkan fiqh terhadap *'urf* menyaring dan memilah sejauhmana hal tersebut tidak bertentangan bahkan harus dapat disesuaikan dengan konteks yang ada. Maka dalam hal itulah fiqh mencari jalan baru dalam menganalisa *'urf* untuk menemukan kesesuaian dengan teks, antara konteks dan teks, antara nash dan praktik. Munculah kemudian apa yang disebut dengan *Eko-ushul al-Fiqh* untuk memasukkan *'urf* nelayan tersebut agar dapat diterima secara konseptual dan kontekstual. Keberadaan adat nelayan serta kebiasaan itu, harus sudah terbentuk bersama dengan pelaksanaannya, maksudnya ialah keberadaan adat tersebut sudah memasyarakat saat akan ditetapkan sebagai salah satu patokan hukumnya.

Jika diperhatikan lebih dalam maka akan terlihat tidak ada perbuatan atau praktik yang berlawanan dengan ketentuan nilai-nilai substansial fiqh yang dikandung oleh adat. Maksudnya ialah tidak bertentangan dengan sesuatu yang telah diungkapkan dengan jelas dalam kaidah fiqh yang dapat dipertentangkan dengan *'urf*. Praktik nelayan seperti *Khenduri Laoet*, *Peusijuek Boet*, *Peusijuek Utoeh*, aturan *Panglima Laoet*, *Pantang dalam Melaut*, serta keyakinan-keyakinan lainnya bukan merupakan sebuah anomaly masyarakat terhadap Islam. Keyakinan dan praktik nelayan Aceh Timur tersebut secara tidak langsung merupakan *'urf* aplikatif dari Islam konseptual yang dibentuk dan dibakukan menjadi *Eko-ushul Fiqh* sebagai landasan ketentuan penguatan hukumnya. Akan tetapi bukan memunculkan fiqh baru melainkan melestarikan ketentuan *'urf* tersebut menjadi penguat untuk konsep fiqh pada tataran aplikatifnya. Inilah merupakan ide baru dalam membentuk ekologi masyarakat nelayan untuk menjadi bagian dalam ketentuan hukum Islam dengan tidak bertentangan dengan ketentuan syariat dan fiqh absolut.

Secara prinsip, *'urf*, adat maupun tradisi tidak bertentangan dengan fiqh maupun syariat jika tidak berlebihan dalam praktik

yang tidak masuk akal. Bahkan 'urf berusaha menyiasati kemajuan zaman dengan pisau analisa pengembangan fiqh. Produk budaya akan terus berkembang sesuai dengan mobilitas masyarakat sekitar. Apalagi masyarakat akan terus bersentuhan dengan teknologi yang semakin maju dan berkembang. Di sini *eko-usūl al-fiqh* masuk melalui 'urf menyikapi perkembangan tersebut untuk membantu fiqh koseptual dalam menganalisa masyarakat adat, khususnya masyarakat nelayan pesisir. Namun, persoalannya pada tingkat historis, keterikatan ahli fiqh dengan tradisi yang relevan perlu ditinjau ulang. Peninjauan tersebut adaya pada teori *eko-usūl al-fiqh* sebagai pengembangan fiqh dalam merespon adanya hal-hal baru mapun secara historis dalam tradisi masyarakat. Pemikir Islam perlu mengembangkan suatu metodologi yang memadai dalam memahami tradisi yang terus berubah secara lebih cepat.

Ketidakmampuan masyarakat dalam membaca dan memaknai tradisi berdampak pada terjadinya dua kemungkinan yang sama-sama kurang menguntungkan. *Pertama*, 'urf dalam masyarakat nelayan hanya sebagai kebiasaan semata yang harus ada dan mendukung mereka tanpa mengetahui kaidah ushulnya, dan membuat mereka merasa betah hidup dalam masa lalu, tanpa ada usaha kreatif untuk mengembangkan. *Kedua*, tradisi lokal menjadi hilang makna dan hanya tinggal tradisi semata dalam membentuk kehidupan masyarakat. Hal ini membuat masyarakat yang Islamis kehilangan pijakan konkrit, mereka bermain dan menggapai angan-angan besar dalam nuansa yang penuh dengan sikap apoloetik. Apapun dari dua kemungkinan itu, semuanya tidak pernah menjadikan masyarakat dewasa dan mampu menyelesaikan persoalan mereka sendiri, apalagi persoalan umat manusia yang lebih besar dan semakin berubah-ubah.<sup>218</sup>

Syariat Islam memiliki prinsip menghilangkan segala kesusahan dan memudahkan urusan manusia serta mewajibkan orang untuk meninggalkan sesuatu yang sudah menjadi adat

---

<sup>218</sup>Nur Achmad, *Pluralitas Agama: Kerukunan Dalam Keragaman ....*, hlm. 179.

kebiasaan mereka karena sama artinya dengan menjerumuskan mereka ke dalam jurang kesulitan. Syariat Islam sangat memperhatikan aspek kebiasaan masyarakat dalam menetapkan hukum demi mewujudkan kemaslahatan bagi khalayak ramai. Pada dasarnya, syariat Islam dari masa awal banyak menampung dan mengakui adat atau tradisi yang baik (*'urf shahih*) dalam masyarakat selama tradisi itu tidak bertentangan dengan Al-Quran dan As-Sunnah. Kedatangan Islam melalui eksistensi fiqh bukan menghapuskan sama sekali tradisi yang telah menyatu dengan masyarakat, tetapi secara selektif ada yang diakui dan dilestarikan serta adapula yang dihapuskan. Hukum yang didasarkan pada adat akan berubah seiring perubahan waktu dan tempat, karena masalah baru bisa berubah sebab perubahan masalah asal. Oleh karena itu, dalam hal perbedaan pendapat ini para ulama fiqh berkata: “Perbedaan itu adalah pada waktu dan masa, bukan pada dalil dan alasan”.<sup>219</sup> *Eko-uşūl al-fiqh* hadir untuk menelaah, menganalisa, serta menemukan substansi baru tentang fiqh ekologi dalam masyarakat berupa *'urf* yang menjadi bagian dari inovasi fiqh kekinian sebagai wujud amaliyah (praktik) nyata terhadap aktifitas-aktifitas dalam menjaga dan melestarikan lingkungan hidup.

### **B. Tradisi Ekologi Nelayan Sebagai Basis Harmonisasi Hukum Islam**

Kehidupan nelayan sangat tergantung dengan kondisi keadaan laut, jika cuaca baik maka penghasilan mereka pun baik. Berkisar bulan Juni sampai September adalah bulan-bulan dimana menjadi masa panen raya bagi mereka. Sementara bulan lainnya adalah bulan paceklik, atau masa sulit bagi nelayan untuk memperoleh hasil tangkapan sama sekali. Akan tetapi hasil itu pula tidak menentu. Kemiskinan dan tekanan-tekanan sosial ekonomi yang menjadi dinamika kehidupan kaum nelayan berimbas pada

---

<sup>219</sup>Abdul Wahhāb Khallāf, *Ilmu Uşūl al- Fiqh dalam Kaidah Hukum Islam*, (Jakarta: Pustaka Amani, 2003), hlm. 118-119.

kepercayaan dan kehidupan beragama. Aktivitas kehidupan nelayan dipengaruhi oleh berbagai faktor yang sangat kompleks, dari aktivitas ekonomi, pola pekerjaan yang dipengaruhi oleh fluktuasi musim, keterbatasan sumber daya manusia, modal, akses, jaringan perdagangan dan keyakinan terhadap agama yang menjadi norma aturan bermasyarakat. Oleh sebab itu isu yang paling substansial dalam kehidupan nelayan adalah masalah ekonominya keluarga, sehingga ketika meninggalkan keluarga, melaut, berjam-jam, sehari-hari atau bahkan berbulan-bulan mencari tangkapan, bagaimana upaya keluarga yang ditinggalkan untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Namun tidak kalah pentingnya adalah kehidupan beragamanya, karena nelayan juga sosok manusia yang memiliki kebutuhan asasi akan agama.

Agama pada setiap lingkungan masyarakat membuka ruang interpretasi yang berbeda-beda, memberi ciri yang khas, sesuai dengan pola pemahaman dan tingkat keberagamaannya. Dalam kondisi fisik maupun non fisik, tempat dan situasi, antara darat dan laut, masyarakat nelayan memiliki bentuk praktek keberagamaan (ibadah) yang berbeda dengan mereka yang hanya di darat saja, seperti komunitas buruh, pedagang atau kaum petani. Nelayan khususnya mereka yang Muslim, pasti akan memiliki problem dalam praktek keagamaan ketika berada di laut, khususnya amaliah salat yang terkait dengan dimensi waktu dan tempat dan juga praktek keagamaan yang lain. Tradisi berbeda juga terlihat sangat mencolok dalam lingkaran masyarakat nelayan, tentu akan memunculkan harmonisasi antara Islam dan adat istiadatnya.

Praktek keagamaan yang menjadi bagian dari dinamika kehidupan masyarakat nelayan, tidak dapat dipisahkan dari tradisi-tradisi lokal. Hampir di setiap komunitas nelayan memiliki ciri khas dalam kehidupannya, baik itu adat istiadat, hukum, ritus, dan sosialnya. Nelayan yang identik dengan orang pesisir, membakukan berbagai macam upacara yang dianggap sakral oleh masyarakatnya seperti upacara daur hidup (*life cycle*), kalenderikal, upacara tolak bala, sedekah laut, atau upacara hari-hari baik. Semua

upacara tersebut hampir dilakukan oleh setiap nelayan di pesisir pantai bagian Timur, khususnya Aceh Timur yang dipandu oleh ketua adat. Dalam hal ini adalah orang yang berpengaruh terhadap hukum adat laut seperti Panglima Laut.

Kehidupan beragama masyarakat nelayan yang dipengaruhi oleh faktor-faktor yang sangat kompleks tersebut, mengakibatkan praktek keagamaan (ibadat) baik yang bersifat normatif maupun sosial mempunyai ciri khas tersendiri. Ciri khas tersebut dipengaruhi oleh cara pandang terhadap nilai-nilai yang diyakini dan dianutnya. Joachim Wach mengungkap bahwa kehidupan beragama masyarakat nelayan dapat dilihat dari aspek pemikiran (kepercayaan), aspek peribadatan, dan aspek persekutuan.<sup>220</sup> Dalam hal ini maka dapat diperhatikan bahwa pada setiap tindakan nelayan mengandung unsur tersendiri dalam praktiknya maupun keyakinannya. Hal tersebut dapat dikatakan sebagai aspek ekologi nelayan sebagai sebuah konstruksi untuk dapat diharmonisasikan dengan hukum Islam. Tradisi nelayan Aceh Timur diupayakan dapat menjadi bagian dari hukum Islam melalui konsep-konsep kebiasaan masyarakat (*habitus*), praktik berkelanjutan, bahkan keyakinan yang dianut dalam masyarakat. Semua hal tersebut diklaim sebagai praktik bernafaskan Islam dengan membangun sebuah teori *Eko-ushul al-Fiqh* sebagai konektivitas konstruksinya.

### **1. Habitus Masyarakat Pesisir dalam Hukum Islam**

Lingkungan adalah sesuatu sistem kompleks berada di luar individu yang mempengaruhi pertumbuhan dan perkembangan organisme. Ekologi merupakan ruang tiga dimensi, yang mana organisme merupakan salah satu bagiannya. Lingkungan bersifat dinamis dalam arti dapat berubah-ubah setiap saat tergantung perkembangan zaman dan kondisi yang ada. Perubahan dan perbedaan yang terjadi baik secara mutlak maupun relatif antara manusia dengan lingkungannya terdapat hubungan yang dinamis.

---

<sup>220</sup>Joachim Wach, *The Comparative of Religions*, Terjemahan Djanuari, (Jakarta: Rajawali Press, 1984), hlm. 98.

Perubahan dalam lingkungan hidup akan menyebabkan perubahan dalam kelakuan manusia untuk menyesuaikan diri dengan kondisi yang baru. Kurangnya kepedulian masyarakat dalam mengelola lingkungan dapat menimbulkan kerusakan lingkungan atau sekurang-kurangnya kekacauan dalam merawat tradisi yang telah ada. Oleh karena itu, wilayah pesisir sangat rentan terhadap kerusakan lingkungan. Permasalahan yang terdapat di wilayah kepepesisiran sangat beragam. Hal ini tergantung pada bentuk pesisir. Kegiatan yang dilakukan oleh manusia yang terdapat di bagian perairan maupun kegiatan manusia yang terdapat di bagian daratnya, merupakan sumber utama yang menjadi dinamika yang ada di daerah kepepesisiran.<sup>221</sup>

Muncul pemikiran bahwa keutuhan kawasan pelestarian pesisir tidak dapat dipertahankan tanpa menyediakan sumber kehidupan bagi masyarakat lokal yang kelangsungan hidupnya sangat tergantung pada kelestarian dan kelangsungan di daerahnya. Sebagai sebuah upaya penyelamatan habitus lingkungan dan upaya-upaya yang telah dilakukan masyarakat untuk melestarikannya maka perlu adanya pengendalian tradisi masyarakat untuk kemaslahatannya. Sehingga perlu dilakukan pendekatan dalam penanganannya, yaitu melalui pendekatan habitus. Dengan pendekatan ini diharapkan mampu membuka wawasan masyarakat dalam menyadari pentingnya merawat dan menjaga lingkungan berbasis nilai-nilai keagamaan. Oleh hal itu tradisi yang ada harus dilestariakan tanpa mengenyampingkan nilai-nilai agama dan keyakinan pada masyarakat.

Kebiasaan-kebiasaan dalam masyarakat pesisir Aceh Timur membentuk sebuah tradisi Islam yang seolah-olah hal tersebut wajib adanya. Dalam masyarakat, kebiasaan-kebiasaan atau tradisi-tradisi awalnya merupakan bagian kehidupan adat mereka, lambat laun menjadi kewajiban dalam beragama atau berislam. Hal itu

---

<sup>221</sup>Chafid Fandeli, *Analisis Mengenai Dampak Lingkungan Pembangunan Pelabuhan*, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2012), hlm. 22-23.

terlihat dari ketakutan-ketakutan dalam diri masyarakat jika mereka tidak melakukan hal tersebut maka akan muncul persepsi tentang bala, bencana, bahkan kemalangan. Keyakinan-keyakinan tersebut menjadi habitus absolut<sup>222</sup> sehingga menjadi pandangan hidup dan pegangan dalam proses berlaut. Tentu hal ini perlu sebuah bangunan konstruksi dalam pandangan Islam. Bagaimana Islam menyikapi habitus tersebut agar dapat menjadi bagian dari Islam dan tidak terlepas antara tradisi dan keberislaman. Oleh karena itu, habitus menjadi sebuah pisau analisis dalam membedah tradisi ekologi masyarakat pesisir Aceh Timur sebagai sebuah bagian dari Islam dan syariatnya.

Masyarakat Pesisir pada umumnya memiliki ciri khas dalam kegiatan upacara-upacaranya. Kekhasan itu tentunya dipandu oleh kebudayaan pesisir yang berbeda dengan masyarakat pedalaman. Di antara kegiatan yang menonjol, terutama yang dikaitkannya dengan Islam, ialah ciri masyarakat pesisir yang adaptif terhadap ajaran Islam dibanding dengan masyarakat pedalaman yang sinkretik. Budaya adaptif tersebut tampak dalam penampilan tradisi lokal yang dipandu dan dipedomani oleh Islam yang coraknya yang mengambil ajaran Islam sebagai kerangka seleksi terhadap budaya lokal dan bukan mengambil yang relevan bagaimana budaya pedalaman.<sup>223</sup> Sebagai masyarakat pesisir, mereka memiliki kearifan khusus dalam kaitannya dengan kehidupan di lingkungan sekitarnya, terutama tentang laut.

Habitus merupakan konsep khas Bourdieu yang berasal dari tradisi pemikiran filsafat adalah satu kata bahasa latin yang mengacu pada kondisi, penampakan, atau situasi tipikal khususnya

---

<sup>222</sup>Habitus Absolut dipandang sebagai sebuah tradisi teoritis yang kemudian dipraktikkan dalam masyarakat adat berupa kebiasaan-kebiasaan nelayan telah terbangun lama dan dijalankan sebagai pedoman secara terus-menerus dalam masyarakat pesisir Aceh Timur yang sulit untuk diruntuhkan. Tradisi ini dipandang sebagai bagian dari transformasi spirit Islam dalam bentuk praktis diyakini sebagai bentuk ketaatan diri kepada Allah Swt.

<sup>223</sup>Nur Syam, *Islam Pesisir*, (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 165.

pada tubuh.<sup>224</sup> Dalam hal ini habitus bisa berarti kebiasaan seseorang, sesuatu yang terkait erat dengan penampilan diri, atau menunjuk pada tata pembawaan yang terkait dengan kondisi tipikal tubuh. Secara epistemologis, istilah habitus digunakan untuk menunjukkan aspek perlengkapan bagi substansi tertentu seperti keinginan, bertindak, dan berpikir. Dalam hal ini, tindakan maupun tradisi masyarakat pesisir merupakan habitus yang akan mendukung untuk menjadikan sebuah *eko-uşūl al-fiqh* sebagai landasan hukum Islam. Sedangkan hukum Islam menurut para ahli *uşūl al-fiqh* merupakan instruksi wacana (*khitāb*) Allah kepada para hamba-Nya. Sebagai *khitāb*, manusia hanya bertugas mengenali dan menemukannya melalui tanda-tanda yang diberikan Allah. Dengan kata lain, hukum syari'ah merupakan *man-discovered law* dan bukan *man-made law*.

Tampak dalam ungkapan Coulson bahwa Tuhan yang merencanakan akan tetapi manusia yang memformulasikannya.<sup>225</sup> Dengan demikian dapat dipahami, bahwa hukum tidak selalu merupakan barang siap pakai, melainkan harus dicari dan ditemukan. Oleh karena itu, penemuan hukum merupakan suatu hal yang inheren dalam setiap sistem hukum, termasuk hukum Islam. Dan menemukan hukum haruslah dari sumber hukum itu sendiri. Dalam upaya menemukan hukum yang digali dari sumbernya, para penggali hukum Islam semestinya bertitik tolak dari prinsip kemaslahatan dengan metode yang telah ditawarkan oleh para pendahulu yang ahli dibidangnya. Tujuan penemuan hukum haruslah dipahami oleh mujtahid dalam rangka mengembangkan pemikiran hukum dalam Islam secara umum dan menjawab persoalan-persoalan hukum kontemporer yang kasusnya tidak diatur secara eksplisit oleh al Qur'an dan hadist.

Dengan demikian dapat dipahami bahwa *uşūl al-fiqh* adalah ilmu yang terdiri dari aturan aturan umum untuk membantu para

---

<sup>224</sup>Richard Jenkins, *Membaca Pikiran Pierre Bourdieu*, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2004), hlm. 73.

<sup>225</sup>Noel J. Coulson, *Konflik dalam Yurisprudensi Islam*, ter. Fuad, (Yogyakarta: Navila, 2001), hlm. 2.

mujtahid untuk memecahkan permasalahan permasalahan agama baik untuk masa dahulu, sekarang maupun yang akan datang. Jadi, dapat dikatakan bahwa tidak mungkin orang dapat sampai pada kesimpulan *fiqh* kalau ia tidak mengetahui ilmu *uṣūl al- fiqh* ini. Jika dilihat tujuan mempelajari *uṣūl al- fiqh* maka kata kunci yang paling penting dalam mempelajari ilmu tersebut adalah agar dapat mengetahui dan mempraktekkan kaidah-kaidah cara mengeluarkan hukum Islam dari dalilnya. Oleh karenanya dengan berbagai macam teori atau metode yang diterapkan diharapkan akan dapat menemukan hukum-hukum dalam memecahkan berbagai persoalan yang muncul.

Menurut pandangan Bourdieu seperti dikutip Richard Jenkins, habitus memiliki tiga makna. *Pertama*, bermakna nalar. Habitus hanya ada selama ia ada di kepala aktor. *Kedua*, habitus hanya ada di dalam tubuh aktor yang disebabkan oleh tindakan dan interaksi antara aktor dengan lingkungannya. Makna ini meliputi cara berbicara, bergerak, membuat sesuatu, atau apa pun. *Ketiga*, taksonomi praksis, habitus yang berakar di dalam tubuh yang dapat diakses panca indra yang memunculkan interpretasi atas simbol habitus. Konsep habitus Bourdieu ini sebenarnya ingin menciptakan koherensi hubungan konsepsi masyarakat dan pelaku dalam suatu tindakan sosial sehingga dalam praksisnya membutuhkan adanya disposisi yang berfungsi menentukan arah orientasi sosial, cita-cita, selera, cara berpikir, etos, dan sebagainya. Dalam praktiknya, disposisi menciptakan keseragaman habitus yang pada akhirnya menjadi basis bagi penstrukturan (strukturisasi) terus-menerus, ditandai oleh munculnya para agen interaksi sosial sebagai pelaku strategi<sup>226</sup>. Agen-agen pelaku strategi yang didisposisikan oleh habitus inilah yang bertarung dalam memperebutkan kekuasaan, kehormatan, modal simbolik dalam ragam bidang pemikiran dan tindakan.

Merujuk pada Ritzer dan Goodman, habitus merupakan

---

<sup>226</sup>Peter Beilharz, *Teori-teori Sosial Observasi Kritis terhadap Para Filosofis Terkemuka*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 63-65.

struktur mental atau kognitif yang dengannya semua orang berhubungan dengan dunia sosial. Semua orang termasuk kita dibekali persepsi, pemahaman, pengapresiasian, dan mengevaluasi dunia sosial. Skema ini membuat banyak orang berpandangan dan beranggapan terhadap sebuah struktur yang ada dalam dunia sosial. Secara dialektif habitus merupakan produk dari internalisasi struktur dunia sosial. Habitus ditemukan sebagai akibat dari ditempatinya posisi di dunia sosial dalam waktu yang lama. Habitus merupakan struktur mental atau kognitif yang diinternalkan (*internalized*), dilalui individu dalam memahami kehidupan sosial. Habitus menghasilkan dan dihasilkan oleh masyarakat sedangkan lapangan adalah sebagai jaringan hubungan antara berbagai posisi obyektif. Struktur lapangan membantu memaksa atau menghambat agen, yang mungkin individual atau kolektif. Secara menyeluruh, Bourdieu memusatkan perhatian pada hubungan antara Habitus dan lapangan. Jadi, hubungan antara Habitus dan lapangan merupakan sebuah dialektika dalam masyarakat.<sup>227</sup>

Kesadaran maupun ketidaksadaran kultural yang melekat pada habitus senantiasa berulang dari satu generasi ke generasi berikutnya bagi persepsi maupun kehidupan praktis. Karena mengarah pada praktik, skema-skema habitus menyatu kepada nilai-nilai dan gerak-gerik secara otomatis. Habitus juga berkaitan dengan prinsip konstruksi dan evaluasi yang mendasar terhadap dunia sosial yang memberikan strategi bagi individu mengatasi berbagai perubahan tak terduga. Lewat pengalaman masa lalu, habitus berfungsi sebagai matriks persepsi, apresiasi dan tindakan. Untuk memahami asal-usul habitus, penting artinya untuk melakukan penelusuran genetik atas pengalaman masa lalu yang membentuk persepsi itu.<sup>228</sup> Praktik-praktik sosial yang diproduksi melalui habitus sebagai strategi, melahirkan prinsip yang membuat

---

<sup>227</sup>George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, (Jakarta: Kencana, 2010), hlm. 102.

<sup>228</sup>Pierre Bourdieu dan Loic J.D Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, (USA: The University of Chicago Press, 1992), hlm. 19-19.

agen mampu untuk menanggapi sesuatu yang tidak kelihatan (*unforseen*) dan situasi yang berubah. Habitus juga produk sejarah, menghasilkan praktik individu dan kolektif, dan sejarah, sejalan dengan skema yang digambarkan oleh sejarah. Habitus yang termanifestasikan pada individu tertentu diperoleh dalam proses sejarah individu dan merupakan fungsi dari titik temu dalam sejarah sosial tempat ia terjadi. Habitus bersifat tahan lama sekaligus dapat dialihkan yaitu dapat digerakkan dari satu arena ke arena lainnya

Berkaitan dengan habitus, tradisi dalam masyarakat pesisir Aceh Timur dapat dikonstruksi dalam pengalaman yang tidak lain adalah berasal dari sejarah. Dalam tradisi *kenanduri laoet*, *peusijuek boet*, *peusijuek utoeh*, *peusijuek peuraho*, dan hari pantang melaut merupakan alur sejarah dari pengalaman masa lalu. Pengalaman tersebut kemudian menjadi sebuah implementasi simbolik untuk melakukan sebuah ritual tertentu yang mesti ada dalam tradisi aktifitas nelayan. Praktik tersebut merupakan hal turun-temurun harus dilakukan dengan ketentuan-ketentuan pengalaman yang telah berlalu. Ritual dan adat lingkungan masyarakat tersebut dihubungkan dengan hukum Islam, sebab hal tersebut bagian dari memperkuat keislaman. Sesuai pengalaman praktik tersebut dahulunya sempat memberikan sedekah berupa kepala sapi maupun kerbau, namun hal tersebut dihapuskan. Penghapusan tersebut karena ketentuan hukum Islam tidak membenarkan hal tersebut karena bersifat sinkretisme dan animistik.

Dalam aktifitas yang dilakukan sangat menonjol dalam habitus yaitu interaksi antara aktor dan lingkungan. Aktor disini terdiri dari beberapa kalangan yaitu, kalangan masyarakat nelayan dan masyarakat kampung, Tengku, ABK, tokee kapal, pemilik kapal, dan tokee bangku. Aktor tersebut memainkan peranannya sebagai pelaku dari aktifitas nelayan. Aktor memberikan ide dan memunculkan gagasan sesuai dengan aspek horizon dari pengalaman sejarah dan pengalaman keyakinan keberagamaanya.

Sebagai pelaku, aktor melakukan interaksi dengan aktor-aktor yang lain. Wadah sebagai interaksi dan implemtasi dari interaksi tersebut adalah lingkungan. Dengan demikian, habitus dalam menentukan tradisi terkait erat antara aktor dengan lingkungannya. Sebab kemudian aktor tanpa lingkungan maka tradisi tidak bisa dilestarikan, bahkan sebaliknya.

Pada tradisi ekologis masyarakat nelayan pesisir Aceh Timur terlihat habitus dalam praktik struktur yang dibentuk dan membentuk. Artinya bahwa tradisi tersebut memiliki srtuktur dan menstrukturkan, teratur dan berpola, terarah kepada tujuan dan hasil tindakan tertentu. Dalam praktiknya terdapat beberapa tahapan yang ada, yaitu dimana tradisi tersebut dilihat sebagai akibat dari hubungan dialektis antara struktur dan agen atau pelaku. Praktik tidak ditentukan secara objektif dan bukan pula merupakan produk dari kehendak bebas. Hal itu terlihat pada adanya stuktur panglima laoet sebagai bagian dari yang menstrukturkan agen sebagai pelaku yang distrukturkan. Adat yang ada semua memiliki tahapan-tahapan yang berpola dan terarah pada tujuan tertentu. Tujuan tersebut biasanya dipandang sebagai hal yang sakral dan khidmat. Masalahnya pada prosesi *peusijuek boet* maupun *peusijuek utoeh* memiliki tahapan struktur yang menyatu dengan keyakinan Islam dalam praktiknya. Sedangkan tujuan dari tindakan tersebut berupaya untuk memberikan sebuah keberkatan yang melekat pada agen dalam menangkap ikan.

Habitus masyarakat nelayan pesisir juga terlihat sebagai seperangkat karakter yang diperoleh sebagai hasil dari kondisi-kondisi sosial. Kondisi-kondisi sosial tersebut mengajarkan masyarakat untuk memiliki karakter sesuai dengan arena nelayan. Tradisi nelayan merupakan produk dari kondisi-kondisi sosial yang sama berhubungan dengan prilaku masyarakat. Oleh sebab itu, perilaku nelayan dalam teori habitus merupakan bagian dari tradisinya karena terhubung dengan kondisi-kondisi sosial. Dengan demikian setiap aktifitas nelayan yang dilakukan secara tidak langsung merupakan sebuah karakteristik habitus nelayan tersebut.

Menurut teori habitus ini merupakan sebuah kondisi dimana dialektika antara struktur dan lingkungan dalam mengkonstruksi realitas sosial dengan agen. Pengaruhnya menjalar masuk melampaui arah kesadaran, menyatu dalam urat nadi pelaku budaya dan dalam reproduksi kebudayaan yang ada.

Dalam praktik budaya, Bourdieu menyebut adanya strategi reproduksi yang dimainkan para agen guna mengukuhkan posisinya di arena kebudayaan. Strategi reproduksi, adalah satu set praktek dimana individu atau kelompok secara sadar maupun tidak cenderung mempertahankan atau meningkatkan aset mereka dan secara konsekuwen mempertahankan atau meningkatkan posisi mereka di struktur kelas, mengkonstitusi suatu sistem yang menjadi produk dari sebuah prinsip generatif yang bersifat menyatukan.

Praktik budaya dalam strategi reproduksi tersebut terlihat pada saat upacara-upacara adat seperti *seudekah laoet* atau *peusujuk boet*, terlihat dimana para pemilik kapal menyuguhkan hidangan makanan maupun alat-alat prosesi yang menghabiskan dana tidak sedikit. Belum lagi pemberian *seudeukah* terhadap undangan khusus seperti *tengku*, *aneuk yatim*, dan *ureng beut* (orang mengaji). Dalam kaca mata habitus, mereka mengukuhkan posisi dan meningkatkan posisi pada struktur kelas. Praktik tersebut merupakan strategi terstruktur dari produk yang menyatukan dalam meningkatkan aset mereka. Dengan demikian dalam teori habitus praktik demikian dinamai dengan strategi reproduksi yang dimainkan oleh para agen dalam mengukuhkan posisinya di arena kebudayaan dan praktiknya.

## **2. Hukum Islam Dalam Modal dan Arena Masyarakat Pesisir**

Manusia merupakan bagian dari sistem ekologi (ekosistem) sebagai obyek sekaligus subyek pembangunan. Manusia merupakan komponen lingkungan hidup yang mempunyai kemampuan untuk dengan sengaja merubah keadaan lingkungan hidup. Dalam usaha merubah lingkungan hidupnya ini dengan bertujuan untuk meningkatkan kesejahteraan hidupnya.

Lingkungan merupakan bagian tidak dapat terpisahkan dari masyarakat. Bahkan masyarakat terbentuk dari kondisi lingkungan yang ada. Dengan mengamati lingkungan biasanya terlihat bagaimana budaya dan ciri khas masyarakat tersebut. Begitu pula dengan habitus yang ada, erat kaitanya dengan konsep ekologi sebagai arena dalam menganalisa masyarakat tertentu.

Dalam masyarakat akan terbentuk sebuah hukum menurut kebiasaannya. Hukum tersebut dapat berupa kesepakatan bersama, hasil dari kesepakatan tertulis, hasil dari keberlangsungan sejarah maupun sesuai dengan ketentuan hukum agama dalam sebuah lingkungan tertentu. Ketentuan-ketentuan hukum tersebut akan menjadikan masyarakat terikat dan mau atau tidak untuk mematuhi hukum tersebut. Dalam perjalannya, masih ada sebuah hukum yang belum memiliki ketentuannya secara utuh. Maka oleh sebab itu harus dilakukan sebuah konstruksi hukum untuk menemukan sebuah pola dan struktur ketentuannya secara utuh.

Demikian pula dalam masyarakat pesisir, dimana ada hukum yang perlu dikonstruksi untuk menemukan titik temu dalam menyelaraskan antara habitus maupun adat dengan ketentuan syarak. Dengan demikian maka akan memunculkan sebuah ide baru selaras dengan ketentuan hukum Islam. Dalam hal ini akan dikonstruksikan dimana kesepakatan dan kebiasaan serta habitus dalam masyarakat sebenarnya merupakan bagian dari hukum Islam. Dengan pendekatan *eko-uşūl al-fiqh* melalui pisau analisa habitus akan dikonstruksikan sebuah tatanan hukum dalam masyarakat pesisir Aceh Timur.

Tidak mudah untuk dapat melihat bagaimana konstruksi sosial keagamaan yang terbangun atau dibangun oleh para pemegang otoritas yang telah terpolarisasikan. Konstruksi otoritas tersebut tidak dibangun dalam waktu yang cepat sehingga terbangunnya loyalitas, nilai sosial, spritual maupun *ashabiyah*. Dalam pembahasan ini, terkait dengan tradisi ekologi masyarakat pesisir Aceh Timur, sesuai dengan konsep habitus maka akan meminjam kajian teoritis yang telah dikembangkan oleh Piere

Bourdieu, dengan teori Habitus, Modal ditambah Arena yang kemudian menghasilkan Prilaku ( $\text{Habitus} \times \text{Modal} + \text{Arena} = \text{Prilaku}$ ). Karena setiap kelompok memiliki latar belakang, kebiasaan dan penggunaan-penggunaan otoritas dengan bentuk dan gaya yang berbeda-beda. Dalam modal dan arena ini akan tampak dimana habitus menjadi bagian utuh yang tidak terpisahkan dari hukum Islam. Konstruksi ini akan sedikit lebih ke ranah ekologi secara real yang didapati dalam lingkungan masyarakat pesisir Aceh Timur.

Habitus adalah struktur mental atau kognitif yang dengannya orang berhubungan dengan dunia sosial secara real. Individu dibekali dengan serangkaian skema terinternalisasi yang mereka gunakan untuk mempersepsi, memahami, mengapresiasi, dan mengevaluasi dunia sosial. Melalui skema ini, individu menghasilkan praktik mereka, mempersepsi dan mengevaluasinya. Secara dialektif, habitus adalah “produk dari internalisasi struktur” dunia sosial. Habitus diperoleh sebagai akibat dari ditempatinya posisi di dunia sosial dalam waktu yang panjang.<sup>229</sup>

Habitus mencerminkan pembagian obyektif dalam struktur kelas seperti menurut umur, jenis kelamin, kelompok, dan kelas sosial. Jadi habitus akan berbeda-beda, tergantung pada wujud posisi seseorang dalam kehidupan sosial; tidak setiap orang sama kebiasaannya; individu yang menduduki posisi yang sama dalam kehidupan sosial cenderung mempunyai kebiasaan yang sama. Maka dengan kata lain, habitus harus tidak dimaknai dalam isolasi, namun dia harus digunakan dalam relasinya dengan konsep arena (*field*) yang mengandung sebuah prinsip dinamika dalam dirinya sebagaimana terhubung dengan habitus.

Konsep arena perjuangan (*champ*), konsep arena dalam pandangan Bourdieu menempati fungsi dalam sistem penjelasan teori sosial. Istilah arena ini menghubungkan konsep habitus dan modal (*capital*). Habitus terkait erat dengan posisi sosial tertentu dalam sebuah arena perjuangan, sedangkan *champ* merupakan

---

<sup>229</sup>Ritzer dan Goodman, *Teori Sosiologi Modern ...*, hlm. 522.

tempat pertarungan kekuatan-kekuatan yang di dalamnya terdapat perjuangan untuk memperebutkan sumber daya (*capital*) dan juga kesempatan untuk mengakses sesuatu yang dekat dengan hirarki kekuasaan. Konsep habitus Bourdieu ini sebenarnya ingin menciptakan koherensi hubungan konsepsi masyarakat dan pelaku dalam suatu tindakan sosial sehingga dalam praktisnya membutuhkan adanya disposisi yang berfungsi menentukan arah orientasi sosial, cita-cita, selera, cara berpikir, etos, dan sebagainya. Dalam praktisnya, disposisi menciptakan keseragaman habitus yang pada akhirnya menjadi basis bagi penstrukturan (strukturisasi) terus-menerus, ditandai oleh munculnya para agen interaksi sosial sebagai pelaku strategi. Agen-agen pelaku strategi yang didisposisikan oleh habitus inilah yang bertarung dalam memperebutkan kekuasaan, kehormatan, modal simbolik dalam ragam bidang pemikiran dan tindakan.

Habitus mendasari terbentuknya ranah, sementara ranah menjadi lokus bagi kinerja habitus. Obyek yang dimaksud oleh ranah yaitu arena di dalamnya terdapat kekuatan sebagai upaya perjuangan untuk memperebutkan sumber daya (modal), dan juga demi memperoleh akses tertentu yang dekat dengan hirarki kekuasaan. Menurut Haryatmoko, dalam membaca habitus, istilah modal digunakan Bourdieu untuk memetakan hubungan-hubungan kekuasaan dalam masyarakat. Modal dalam pandangan ilmu ekonomi memuat beberapa ciri yaitu, *pertama*: modal terakumulasi melalui investasi, *kedua*: modal dapat diberikan kepada yang lain melalui warisan, *ketiga*: modal dapat memberikan keuntungan sesuai dengan kesepakatan yang dimiliki oleh pemiliknya untuk mengoperasikan penempatannya.<sup>230</sup>

Konsep modal kerap dikaitkan dengan ilmu ekonomi, meskipun demikian dalam masyarakat mengindikasikan sebuah bentuk investasi sosial yang berkelanjutan. Modal dipakai oleh Bourdieu karena memiliki ciri yang mampu menjelaskan

---

<sup>230</sup>Haryatmoko, *Menyikap Kepalsuan Budaya Penguasa*, (Jakarta: Jurnal Basis, No. 11-12, 2003), hlm. 11-13.

hubungan-hubungan habitus dalam arena dalam kekuasaan, seperti dalam konteks investasi peringatan tradisi dalam masyarakat pesisir. Kosep modal Bourdieu tentang modal mencangkup kemampuan melakukan kontrol terhadap masa depan diri sendiri dengan orang lain. Pemetaan itu tidak berbentuk piramida atau tangga, akan tetapi lebih berupa sesuatu lingkup perbedaan atas dasar kepemilikan modal-modal dan komposisi modal-modal tersebut. Dengan pendekatan ini maka setiap kelas sosial tidak dapat didefinisikan secara terpisah, tetapi selalu dalam hubungan dengan kelas-kelas lain.<sup>231</sup>

Tradisi dalam masyarakat peisir Aceh Timur berupa *Peusijuek Boet* saat kapal pertama kali dibuat dan kemudian disusul dengan *pesijuk boet* saat kapal sudah selesai dan *peusujuk boet* saat *peuleupah boet* (kapal dilepas untuk berlayar), *khenduri laoet*, *peusijuek utoeh*, *khenduri aneuk Yatim*, dan mengundang undangan dalam acara prosesi adat kelautan merupakan modal sosial. Dalam prosesi tersebut akan diundang *tengku dayah* (ustaz atau tokoh agama dari pesantren) untuk memimpin prosesi adat dan berdoa merupakan manifestasi dari simbol agama Islam. Karena setiap aktifitas dalam masyarakat tertentu tetap membawa simbol Islam untuk masuk dalam ranah atau arena ekologi sebagai syarat keabsahan dari aktifitas tersebut. Simbol Islam tersebut tidak hanya berupa *tengku dayah*, akan tetapi bacaan yang dibacakan, ucapan yang disampaikan, maupun nasehat yang diutarakan merupakan simbol dari peranan Islam. Tentunya ini menjadi sebuah hukum Islam serta ketentuan yang disepakati bersama.

*Aneuk yatim* (anak yatim) dan banyaknya struktur masyarakat yang diundang sebagai sumber modal sosial. Kemampuan ini dapat disebut dengan kemampuan kontrol terhadap masa depan diri sendiri dengan orang lain. Semakin banyak modal yang dikeluarkan maka semakin terukur oleh ranah terhadap ukuran kelas sosial yang semakin tampak. Agen pemodal sangat

---

<sup>231</sup>Fauzi Fashri, *Penyingkapan Kuasa Simbol: Apropriasi Reflektif Pemikiran Pierre Bourdieu*, (Yogyakarta: Juxtapose, 2007), hlm. 97-98.

berpengaruh besar terhadap jalannya sebuah tradisi ekologi dalam masyarakat nelayan. Jika modal tidak setara dengan apa yang ingin dicapai maka hal itu merusak tatanan komposisi agen pemodal tersebut. Dengan demikian modal menjadi hal pokok untuk menstrukturkan struktur dan menjadikan pembeda atas kepemilikan modal. Ranah mempengaruhi habitus, sedangkan modal menjelaskan hubungan antara ranah dengan kapital. Kapital berkaitan dengan seberapa besar modal akan dikeluarkan untuk melancarkan acara prosesi adat dan kebiasaan masyarakat pesisir.

Ada empat jenis modal dalam habitus yang jika dikuasai oleh individu maupun kelompok akan menempatkan mereka sebagai pemenang kompetisi. Keempat modal tersebut adalah: *pertama*, Modal ekonomi yang meliputi alat-alat produksi, materi, dan uang yang dapat diwariskan antar generasi. Modal ekonomi menjurus pada alat produksi berupa *peraho* atau *boet* sebagai transportasi untuk aktifitas nelayan. Dalam ranah arena *Tokee Boet* (pemilik kapal) merupakan agen kelas atas yang meliputi kelas lainnya berupa *Pawang* dan *ABK*. *Tokee boet* merupakan struktur yang menentukan struktur untuk menguasai arena. *Tokee kapal* mengeluarkan modal besar dalam sekali berlayar untuk menangkap ikan. Modal tersebut berupa pasokan makanan dan pemenuhan sarana dan prasarana kapal. Sekali berlayar dapat menghabiskan puluhan juta rupiah. Modal tersebut sebagai ranah materi untuk pemenuhan kebutuhan dalam proses nelayan. Hal ini akan terus diwariskan kepada generasi berikutnya.

*Kedua*, modal budaya yang mencakup ijazah, pengetahuan yang telah diperoleh, kode-kode budaya, cara berbicara, kemampuan menulis, sopan santun, cara bergaul, dan sebagainya, semua itu berperan dalam penentuan dan reproduksi kedudukan sosial. Dalam modal budaya ini terlihat perbedaan yang mencolok antara pemilik kapal *tokee boet* dan *pawang kapal* yang memiliki keistimewaan tersendiri dari berbagai sisi di atas. Persamaan hak dan kewajiban sangat berbeda. Hal ini sangat mencerminkan

sebuah kelas sosial dalam masyarakat nelayan. Antara pemilik kapal, maupun pemodal, serta pawang kapal dengan ABK mendapatkan porsi yang berbeda-beda sesuai ketentuan kerja. Pengaruh budaya dan pergaulan luas pun menjadi modal tersendiri untuk menentukan kelas dalam masyarakat nelayan tentang modal.

*Ketiga*, modal sosial yang menunjukkan kepemilikan jaringan sosial pelaku (individu atau kelompok) dalam hubungannya dengan pihak lain yang memiliki kuasa. Modal sosial terlihat pada prosesi acara adat-istiadat pada aktifitas *pesujuk boet* saat kapal sudah selesai dan *Peusujuk boet* saat *peuleupah boet* (kapal dilepas untu berlayar), *khenduri laoet*, *peusujuk utoeh*, *khenduri aneuk yatim*, dan mengundang undangan dalam acara prosesi adat kelautan merupakan modal sosial. Modal sosial berupa investasi atau dengan kata lain berupa pemberian *seudekah* atau uang kepada undangan khusus dan anak yatim. Sumber utama dari investasi modal sosial tersebut yang paling besar dari *tokee boet* (pemilik kapal). Ia tidak hanya mengeluarkan modal besar, akan tetapi sebagai melegitimasi struktur dan kelas sosial dalam ranah atau arena ekologi nelayan Aceh Timur.

*Keempat*, modal simbolik yakni modal yang tidak terlepas dari kekuasaan simbolik yang berupa prestise, status, otoritas, dan legitimasi yang terakumulasi dan membentuk modal simbolik. Kepemilikan atas modal simbolik inilah yang menjadi sentral utama karena dengannya kekuasaan simbolik akan tercapai. Namun, efektivitas kerja modal simbolik sangat tergantung pada penguasaan strategi-strategi seperti strategi investasi biologis, ekonomi, dan simbolik. Tujuan strategi-strategi tersebut adalah untuk mempertahankan modal di satu sisi dan ada pula yang ingin mengubah distribusi modal-modal dalam kaitannya dengan hirarki kekuasaan di sisi lainnya.<sup>232</sup> konsep kekuasaan simbolik adalah kekuasaan yang diperoleh melalui hasil mobilisasi ekonomi dan fisik. Sebaliknya bahwa kekuasaan simbolik merupakan kekuasaan yang diperoleh dari upaya "memaksakan" pihak lain untuk

---

<sup>232</sup>Fashri, *Penyingkapan Kuasa Simbol ...*, hlm. 100-105.

memberi pengakuan atas suatu tindakan praktis lewat pertarungan simbolik. Berdasarkan pandangan tersebut, dapat dikatakan kekuasaan simbolik mempunyai relasi erat dengan modal simbolik yang berupa prestise, status, otoritas, dan legitimasi.

Kekuasaan simbolik menjurus pada konsep hukum Islam, dimana kekuasaan tersebut termanifestasi dari agen pemodal dalam bayang-bayang otoritas agen lain lainnya yang bersangkutan. Otoritas tersebut dimanifestasikan oleh pemodal sebagai legitimasi berupa prestise, status, otoritas kepada *tengku dayah* (ustaz dari pesantren tertentu), *aneuk dayah* (anak dayang yang dibawa untuk mengaji dan berdoa serta berzikir) dan *aneuk Yatim* (anak yatim). Pada prosesi-prosesi tertentu baik *peusujuk boet*, *peusijuek utoeh*, *peuleupah boet*, *khenduri laoet*, agen-agen tersebut dihadirkan sebagai simbol legitimasi terhadap kekuasaan dari hasil mobilisasi ekonomi dan fisik. Mereka dalam ranah mendapatkan posisi khusus dalam infestasi biologis dan ekonomi. Agen tersebut mendapatkan *seudekah* (pemberian secara ikhlas) oleh pemilik modal sebagai evektifitas kerja modal simbolik. Hal ini terus berlanjut sebagai sebuah hukum Islam, karena pemberian ini dianggap sebagai juga sebagai modal kehidupan setelah kematian. Kekuasaan simbolik semakin menemukan ranah perjuangannya jika terdapat mobilisasi sumber-sumber modal dalam pengorganisasian sosial. Pengorganisasian sosial yang kemudian menghasilkan suatu dominasi kekuasaan simbolik sangat tergantung pada situasi, sumber daya, dan strategi individu atau kelompok.<sup>233</sup>

---

<sup>233</sup>Bourdieu mengatakan bahwa “*The propensity to orient oneself towards the most risky positions, and especially the capacity to hold on to them in the absence of any economic profit in the short term, seems to depend in large part on the possession of significant economic and symbolic capital. In the first place, this is because economic capital ensures the conditions of freedom from economic necessity, private income being one of the best substitutes for sales. In fact, those who manage to maintain themselves in the most adventurous positions long enough to obtain the symbolic profits which may be provided there are recruited essentially from among the most affluent, who also have the advantage of not being obliged to devote themselves to secondary jobs for subsistence*”, Pierre Bourdieu, *The Rules Of Art Genesis And Structure Of The Literary Field*, (California: Stanford University Press, 1995), hlm. 261.

Praktik habitus dalam modal yaitu modal sosial, simbolik, ekonomi, dan budaya dalam arena yang kemudian menghasilkan Prilaku dalam masyarakat. Prilaku ini merupakan sebuah kewajiban yang harus dilakukan karena dianggap sebagai bagian dari hukum Islam. Apa yang dilakukan, keyakinan yang dikerjakan, serta praktik secara terus menerus untuk melakukan sebuah upacara sakralitas dalam ranah arena merupakan bagian dari keyakinan agen masyarakat nelayan terhadap hukum Islam. Karena hukum Islam menganjurkan ketaatan kepada Allah Swt, dalam bentuk praktik tidak hanya sekedar teoritis semata. Dengan demikian praktik ranah oleh agen-agen tersebut sesuai dengan keyakinan dan budaya serta tradisi arena (*Field*) ekologi masyarakat nelayan Aceh Timur. Prilaku mereka diklaim sebagai bagian dari keyakinan mereka terhadap Hukum Islam. Mereka melakukan praktik tersebut sesuai dengan anjuran dan ajaran Islam.

Disini teori *eko-uşul al-fiqh* digunakan untuk menjembatani tradisi masyarakat dalam habitus sebagai sebuah bangunan fiqh ekologi yang diusung untuk menjadikan tradisi ekologi masyarakat adalah bagian dari hukum Islam yang absolut. Istilah *eko-uşul al-fiqh* adalah upaya epistemologis hukum Islam untuk menjaga kelestarian lingkungan. Spirit yang diusung adalah bagaimana ajaran-ajaran ekologi Islam dapat menjawab dinamika lingkungan hidup, dalam hal ini khususnya adalah kelestarian tradisi dalam masyarakat pesisir. Dengan berpijak pada *eko-uşul al-fiqh*, maka akan terjadi peningkatan kapasitas penggalan hukum atau etika Islam yang fokus pada masalah konservasi lingkungan. *Eko-uşul al-fiqh* sangat penting dalam rangka melahirkan produk Fiqh lingkungan. Fiqh lingkungan dalam konteks ini dimaknai sebagai sebuah hasil ijtihad para ulama, yang memahami dalil-dalil syarak terkait isu-isu lingkungan

Dengan demikian habitus dalam modal dan arena menghasilkan prilaku secara terus menerus dalam masyarakat sebagai sebuah upaya legitimasi hukum dalam membentuk tatanan masyarakat dalam tradisi serta adat-istiadatnya. *Eko- uşul fiqh*

melihat habitus merupakan bagian untuk mengungkapkan hukum dalam masyarakat bersesuaian dengan hukum Islam. Pada ranah praktisnya, kebiasaan dalam habitus mencerminkan gagasan spiritual dan psikologis untuk membentuk bangunan epistemologi hukum Islam yaitu syariah. Habitus semakin memperkuat tradisi sebagai sebuah hukum yang merupakan bagian dari ketentuan Islam. Hal itu tercermin dalam ranah pergerakan agen-agen pada arena sebagai sebuah wujud implementasi hukum dalam sebuah ekologi. *Eko-uṣūl al-fiqh* dalam hal ini bergerak membentuk habitus sebagai ilmu tentang memahami legitimasi bangunan 'teoritisasi praktis' (*al-naḍarīy al-'amalīy*) yang memberikan teoritisasi perbuatan, logika, perilaku, dan metodologi aktivitas praktis sebagai bagian dari hukum Islam.

Habitus sebagai sebuah perilaku agen membentuk tatanan masyarakat secara harmonis. Perilaku dalam arena atau ranah merupakan bagian yang tidak dapat terpisahkan dari sistem ekologi. Perilaku membangun sebuah sistem keberlanjutan sebagai sebuah bentuk struktur dalam agen untuk membentuk sebuah hukum. Hukum tersebut kemudian disepakati dan membentuk agen-agen untuk mematuinya. Arena juga terkait dengan aspek religius yaitu agama Islam. Dengan demikian hukum tersebut dalam arena sebagai peran agen menjadi bagian dari hukum Islam secara legal. Dengan revitalisasi *uṣūl al-fiqh* diharapkan dapat mengembalikan seluruh bangunan fiqh kepada landasan fundamental habitus, yaitu *maṣlahat*, termasuk kemaslahatan ekosistem. *Eko-uṣūl al-fiqh* mampu menjadi salah satu alat untuk menyelesaikan problem lingkungan hidup dalam bingkai yang lebih luas tidak hanya pada ajaran normatif maupun habitus. Umat Islam, terutama di kalangan pedesaan, pesisir, maupun pelosok daerah pedalaman di mana, tidak dapat dipisahkan dari produk fiqh sebagai upaya dalam mengislamkan tradisi dalam arena praktis dan keyakinan.

Gay Gardner, seperti yang dikutip oleh Benni Ridwan dalam "*Invoking the Spirit: Religion and Spirituality in the Quest for*

*A Sustainable*” mendesak pada aktivis lingkungan untuk menjalin kerjasama dengan kaum agamawan dan menyelaraskan antara agama yang diyakini dengan tradisi maupun budaya untuk disesuaikan dengan religious, yang memiliki pengaruh besar terhadap masyarakat. Gardner memandang bahwa keterlibatan agama merupakan suatu keharusan karena agama memiliki, setidaknya lima aset yang berguna dalam memelihara bumi dan membangun dunia yang adil secara sosial dan berkelanjutan secara ekologis. Lima modal penting agama tersebut adalah, 1) kapasitas membentuk kosmologi (pandangan dunia) yang sejalan dengan visi ekologis; 2) otoritas moral; 3) basis pengikut yang besar; 4) sumber daya materi yang signifikan; dan 5) kapasitas membangun komunitas.<sup>234</sup>

### **C. Interaksi antara Hukum Islam dan Tradisi Lokal pada Komunitas Nelayan Aceh Timur**

Kedekatan relasi manusia dengan lingkungan adalah fakta yang tidak terbantahkan. Sejak adanya masyarakat di sebuah wilayah, bisa dipastikan tanda-tanda dan ciri-ciri alam sudah dipahami dan dipelajari oleh kelompok tersebut. Bagi komunitas masyarakat tradisional baik pesisir maupun perdalaman, tanda-tanda yang datang dari alam bahkan diaplikasikan dalam berbagai bentuk ritual dan tradisi. Manusia hidup di dunia ini akan melakukan interaksi dan adaptasi dengan alam. Manusia melakukan hal tersebut untuk mengembangkan budaya sehingga terjadi perubahan-perubahan ekosistem. Pembahasan antara manusia dengan alam memang cenderung kompleks dan rumit. Kompleksitas interaksi dan adaptasi antara manusia dengan alam tidak terlepas dari pengaruh unsur biotik dan abiotik yang ada di lingkungan sekitarnya.<sup>235</sup>

---

<sup>234</sup>Benni Ridwan, “Kesadaran dan Etika Lingkungan Masyarakat Muslim Rawa Pening”, Disertasi di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016, hlm. 199-200.

<sup>235</sup>Rudi Hilmanto, *Etnoekologi*, (Lampung: Universitas Lampung, 2010), hlm. 5-7.

Masyarakat pesisir didefinisikan sebagai masyarakat yang tinggal dan melakukan aktivitas sosial ekonomi yang terkait dengan sumber daya wilayah pesisir dan lautan sehingga masyarakat pesisir memiliki ketergantungan yang tinggi dengan potensi atau kondisi sumber daya pesisir.<sup>236</sup> Masyarakat pesisir khususnya memiliki perilaku serta pola-pola kebudayaan yang berbeda dari masyarakat lain, sebagai hasil dari interaksi mereka dengan lingkungan beserta sumber daya yang ada di sekitarnya. Terlebih lagi, masyarakat pesisir memiliki berbagai tradisi unik karena menyangkut dengan hajat hidup orang banyak yaitu hasil laut. Dengan demikian, keunikan tradisi tersebut terkadang membuat sebagian orang memiliki persepsi yang aneh, mengada-ngada bahkan sampai menyesatkan. Hal tersebut sangatlah naif untuk langsung menjustifikasi tradisi tertentu bertentangan dengan hukum Islam dan ketentuan fiqhnya. Potensi tradisi masyarakat pesisir harus dapat diramu sedemikian rupa untuk dapat diterima dan menjadi bagian dari diskursus dan praktik syariat Islam.

Interaksi hukum Islam dan tradisi ekologi lokal mencoba mengarah pada kesadaran baru tentang pentingnya peranan agama dalam penyelesaian masalah manusia dan kemanusiaan. Syarat penting bagi agama untuk mampu secara efektif membantu pemecahan krisis lingkungan haruslah dimulai dengan diri sendiri. Di kalangan tertentu, ada upaya serius mengembangkan apa yang disebut “*eco-theology*” suatu teologi yang meletakkan pandangan ramah lingkungan sebagai pusatnya. Agama-agama lain juga turut bangkit mengembangkan pandangan keagamaan yang mementingkan pelestarian lingkungan dan juga gerakan pelestarian lingkungan secara langsung dalam komunitas-komunitas keagamaannya sendiri. Jika kaum agamawan mau mengembangkan upaya penyadaran seperti itu, ia bukan hanya menjanjikan sumbangan penting untuk melakukan konstruksi baru terhadap lingkungan, tetapi juga bahkan revitalisasi agama sendiri.

---

<sup>236</sup>Arif Satria, *Pengantar Sosiologi Masyarakat Pesisir*, (Jakarta: Pustaka Cidesindo, 2002), hlm. 26.

Perhatian terhadap lingkungan semakin besar, dan seringkali diwujudkan dalam organisasi-organisasi masyarakat. Perhatian utama lebih tertuju pada pentingnya epistemologi ekologi baru dengan memasukkan *eko-uşūl al-fiqh* lingkungan bersesuaian dengan hukum Islam. Salah satu bentuk etika ekosentrisme adalah etika lingkungan yang sekarang ini lebih dikenal sebagai ekologi dangkal (*deep ecology*), mesti mencari ranah epistemologi dan aksiologi baru dalam menata lingkungan. Dengan demikian *eko-uşūl al-fiqh* dirancang sebagai sebuah etika praktis, landasan teoritis, dan bangunan epistemologis dalam membentuk tradisi menjadi sebuah hukum Islam. Ekologi dangkal banyak dibentuk oleh pemikiran-pemikiran modern yang postifik dan antroposentrik, yang berimplikasi pada penguasaan manusia atas alam. Bagi kaum beragama, penting untuk membuktikan bahwa agama masih memenuhi misi sucinya untuk menyelamatkan manusia, menjadi rahmat bagi alam semesta. Agama dan lingkungan tentu tidak cukup berarti upaya agamawan menunjukkan bahwa ayat-ayat kitab suci mereka sesungguhnya ramah lingkungan. Selain itu, hampir tidak terbantahkan, nalar antroposentrisme merupakan penyebab utama munculnya krisis lingkungan.

Ekologi dangkal (*shallow ecology*) dapat menjadi akar pemicu timbulnya rusaknya lingkungan yang semakin mendesak untuk diperbaiki, oleh karena itu, butuh dikembangkan ekologi alternatif yang bernuansa rasional serta spiritual religius. Perumusan ekologi alternatif, dalam hal ini ekologi Islam, diharapkan mampu untuk menjawab kecenderungan global bahwa di dalam menangani serta mengantisipasi lingkungan tidak cukup hanya mempercayakan perolehan teknis ekologis saja, tetapi butuh pendekatan ekologis, serta spiritual religius. Sebagai umat Islam, perlu memberikan kontribusi terhadap pelestarian lingkungan. Pada tradisi ekologi lokal masyarakat pesisir perlu menyelaraskan bagaimana sebenarnya antara tradisi dan hukum Islam tidak tumpang tindih bahkan sebenarnya berjalan selaras dan membentuk

sebuah harmonisasi yang Islamis.

Franz Magnis menilai, bahwa cara manusia modern menghadapi alam bersifat teknokratik, yakni menempatkan alam sebagai objek harus dikuasai dan diambil manfaatnya.<sup>237</sup> Ekologi yang berkembang sampai saat ini cenderung berbentuk antroposentris, sekularistik serta atheistik. Perilaku manusia yang serba “manusia sentris” yang menganggap alam dapat diperlakukan dengan bebas. Sikap superioritas manusia terhadap alam membangun sikap “bebas” dan “tanpa batas” serta tanpa pandang pamrih untuk memperlakukan bahkan merusak tatanan alam.<sup>238</sup>

Para teoritis hukum Islam sepakat bahwa adat *‘urf ṣaḥīḥ*, tradisi lokal, maupun kebiasaan-kebiasaan dalam masyarakat, baik dalam bentuk umum maupun dalam bentuk khusus dapat dijadikan sebagai dalil dalam hukum Islam. Yusuf Qarādawī, misalnya mengatakan bahwa reaktualisasi hukum Islam merupakan kebutuhan yang bersifat terus menerus. Hal itu disebabkan karena realita kehidupan senantiasa berubah, begitupun kondisi masyarakat yang senantiasa mengalami perubahan dan perkembangan. Hukum Islam itu tetap relevan bagi setiap tempat dan zaman, serta selama hukum Islam itu menjadi “kata pemutus” atas setiap persoalan umat manusia, maka pemanfaatan *‘urf* merupakan suatu keharusan.<sup>239</sup> Maka dengan demikian bahwa tradisi dalam masyarakat pesisir merupakan bagian dari reaktualisasi hukum Islam agar dapat menjadi relevansi dengan ketentuan dalam berislam.

Sebagaimana diketahui bahwa tradisi lokal memiliki rujukan sendiri yaitu merujuk pada bawaan sejarah berupa kepercayaan,

---

<sup>237</sup>Franz Magnis Suseno, *Etika Sosial* (Jakarta: Gramedia, 1991), hlm. 197-198.

<sup>238</sup>Koesnadi Hardjosoematri, “*Pokok-pokok Masalah Lingkungan Hidup*”, Siti Zawimah dan Nasrudin Harahap (ed.), *Masalah Kependudukan dan Lingkungan Hidup: di mana Visi Islam?* (Yogyakarta: P3M IAIN Sunan Kalijaga, 1990), hlm. 2-4.

<sup>239</sup>Lihat Yusuf Qardhawī, *Ijtihād Kontemporer*, terj. Abu Barzani, (Cet. I; Surabaya: Risalah Gusti, 1995), hlm. 6. Lihat pula Yusuf Qardhawiy, *Ijtihād dalam Syariat Islam*, terj. Achmad Syatari (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), hlm. 132.

praktik yang disepakati maupun sikap, dan aktifitas secara terus-menerus. Tradisi ekologi masyarakat pesisir Aceh Timur juga demikian dimana arena pesisir merupakan tempat pembentuk tradisi yang dibangun secara turun-temurun dalam masyarakat. Aktifitas tersebut mensyaratkan keharusan untuk dilakukan. Sedangkang perlakuan atau aktifitas berupa keyakinan tersebut menjadi kemestian berujung pada hukum dalam proses nelayan. Dari sinilah muncul pembentukan hukum dalam melihat kondisi masyarakat pesisir. Hukum tersebut kemudian dipandang sebagai bagian dari hukum Islam. Interaksi yang terjadi saling menjaga dan memberikan ruang tersendiri antara tradisi dan hukum Islam. Dengan demikian maka ini dinamakan dengan harmonisasi antara hukum Islam dan adat, dimana *eko uşūl al- fiqh* menjadi jembatan untuk menguatkan tradisi nelayan sebagai bagian dari hukum Islam.

Tujuan syariat di dalam menetapkan suatu hukum, baik hukum kebiasaan, adat, *'urf*, maupun tradisi lainnya dalam masyarakat, tidak lain adalah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia. Kemaslahatan manusia dibagi dalam tiga komponen, yakni primer, sekunder, dan tertier. Apabila *syarā'* menetapkan hukum terhadap suatu peristiwa serta menunjukkan kepada kemaslahatan yang dimaksudkan dan menerangkan pula *'illah* yang menjadi dasar ditetapkannya hukum tersebut, maka segala kejadian yang tidak ada *naş-nya*, dapat diterapkan hukum dengan mengacu pada kesamaan *'illat* nya. Hal demikian dinamakan dengan *qiyās*. Namun apabila terhadap peristiwa tersebut tidak terdapat nash, dan *syarā'* juga tidak menunjukkan secara nyata *'illat* -nya, tetapi ada kemaslahatan yang dianggap sesuai untuk menetapkan hukum maka hal tersebut dinamakan *maşlahat mursalat*.<sup>240</sup>

Jika ditilik dari konsep *maşlahat mursalat* maka antara hukum Islam dan adat dalam masyarakat mesti saling bergandengan, berinteraksi, dan saling memelihara kelestarian

---

<sup>240</sup>Rohidin, *Pengantar Hukum Islam; Dari Semenajung Arabia Sampai Indonesia*, (Yogyakarta: Listang Rasi Aksara Books, 2006), hlm. 121.

hukumnya. Adat ekologi pesisir seperti prosesi-prosesi *peusujuk boet*, *peusijuek utoeh*, *peuleupah boet*, *khenduri laoet*, *khenduri petroen kayeee boet*, *beut dalam boet*, *seudekah laoet*, *khenduri aneuk yatim*, merupakan bangunan hukum *eko-uşûl al-fiqh*, dimana merupakan sebuah konstruksi fiqh dan syarak dalam membentuk hukum Islam. Dalam hal ini konsep *maşlahat mursalat* sebagai penguat tradisi tersebut menjadi bagian dari hukum Islam bagi tradisi wilayah pesisir Aceh Timur. Mengenai kehujjahan *maşlahat mursalat*, Imam Malik dan Ahmad berpendapat bahwa *maşlahat mursalat* adalah suatu jalan menetapkan hukum yang tidak terdapat *nash* serta *ijmâ'*. Menurutny *maşlahat mursalat* yang tidak ditunjuki oleh *syarâ'* dan tidak pula dibatalkan dapat dijadikan dasar *istinbât* (penggalian hukum).<sup>241</sup>

Tradisi lokal tersebut diatas merupakan ritual yang mesti ada dalam lingkungan nelayan Aceh Timur. Sebab, tradisi tersebut merupakan bagian dari ekologi, nafas, serta nilai-nilai yang menyatu dalam diri setiap masyarakat pesisir. Oleh sebab itu maka kehujjahan '*urf*' yang sah dapat dijadikan dasar pertimbangan mujtahid maupun hakim untuk penetapan hukum atau keputusan. Banyak ulama Malikiyah menetapkan hukum berdasarkan pada perbuatan-perbuatan penduduk madinah. Hal ini menunjukkan bahwa kebiasaan yang telah berlaku di masyarakat dapat diterima selama tidak bertentangan *syarâ'*. Sebaliknya, '*urf*' tidak dapat diterima jika bertentangan dengan *syarâ'* baik *naş* maupun ketentuan umum dari *naş*. Dengan demikian ekologi masyarakat pesisir tidak sama sekali bertentangan dengan ketentuan hukum Islam, bahkan menjadi bagian dan juga mendapat legitimasi sebagai hukum Islam.

Komunitas nelayan Aceh Timur sejauh ini dalam kondisi dimana antara syariat dan tradisi menjalin interaksi dengan baik. Terlihat pada saat prosesi-prosesi adat yang telah disebutkan di atas menghadirkan tokoh-tokoh agama baik tengku, ulama, maupun

---

<sup>241</sup> Azhar Basyir, *Asas-Asas Hukum Muamalat*, (Yogyakarta: UII Press, 1983), hlm. 3-5.

ustaz. Dalam prosesi-prosesi adat tersebut pula dibacakan berbagai doa-doa seperti doa tolak bala, doa selamat, dan doa keberkatan. Sejauh ini tidak tampak terlihat adanya ketertidak setujuan religius dalam melihat tradisi ekologi masyarakat pesisir, secara agama Islam dilihat sebagai sebuah bentuk pengabdian dan penghambaan diri pada Allah Swt. Sikap akomodatif hukum Islam terhadap adat terlihat pada bagaimana adat dalam suatu masyarakat dapat mempengaruhi terjadinya perubahan hukum. Para imam mujtahid dalam membina dan menetapkan hukum Islam banyak berpegang pada adat masyarakat setempat. menurut Hasbi Ash-Shiddiqy bahwa sesungguhnya segala hukum itu berlaku menurut adat kebiasaan dan keberlakuan hukumnya, sehingga berpindahlah seorang ahli fiqh dengan berpindahnya adat itu.<sup>242</sup>

Dilihat pada sisi lain, masyarakat pesisir Aceh Timur menganggap tradisi nelayan sebagai sebuah simbol ungkapan rasa kebatinan dalam bentuk praktik. Sedangkan agama Islam sebagai nilai sekaligus simbol dalam membentuk ungkapan rasa tersebut. Sehingga demikian antara adat dan hukum Islam adalah simbol yang melambangkan nilai ketaatan yang adikodrati, sementara adat adalah nilai dan simbol yang mengarahkan manusia agar bisa hidup di lingkungannya. tidak perlu adanya kurasan pikiran dan egositas keislaman terlalu mendalam sebab antara hukum Islam dan hukum adat dapat berjalan seirama. Dengan demikian, istilah konflik atau revolusi hukum yang secara langsung ditujukan untuk melawan hukum adat tidak dikenal dalam hukum Islam, sepanjang hukum yang ada sesuai dengan prinsip-prinsip ajaran Islam yang fundamental. Oleh karena itu sebenarnya konflik antara hukum Islam dengan hukum adat bukan timbul secara wajar atau alamiah, melainkan ditimbulkan sesuai dengan politik hukum kolonial, sehingga sulit menghapuskannya secara memuaskan.

Hukum adat sebagai tradisi lokal juga dapat dilihat sebagai bagian dari sub sistem hukum yang sejajar kedudukannya dan sama

---

<sup>242</sup>Hasbi Ash-Shiddiqy, *Falsafah Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hlm. 406-430.

peranannya dalam hukum Islam. Salah satunya dapat saling terkait dan juga saling mengaitkan. Hukum Islam dan tradisi lokal merupakan arena dimana satu sama lain bisa saling tarik-menarik untuk dapat menetapkan hukum. Tidak terkecuali hukum Islam dalam melegitimasi tradisi lokal masyarakat pesisir sebagai bagian dari syariat dan fiqhnya Islam.

Interaksi antara adat, kebiasaan, maupun praktik-praktik yang sering dilakukan masyarakat nelayan Aceh Timur merupakan salah satu dari prinsip-prinsip hukum Islam pada pokok aspek *amar ma'ruf* (perintah untuk mengajak kepada kebaikan). Tradisi masyarakat pesisir merupakan adat keyakinan berupa wujud rasa syukur kepada Allah Swt, melalui ekspresi berbagai acara dan prosesi. Sepanjang hal tersebut tidak merusak syariat maka tradisi tersebut dapat membawa kebaikan untuk kemaslahatan manusia. Selayaknya, lebih utama adalah bagaimana Islam merangkul tradisi tersebut untuk dijadikan bagian daripada ketentuan dalam hukum Islam. Dalam hal ini Islam menyaring, menyeleksi, bahkan menghilangkan tradisi yang tidak sesuai dengan kaidah prinsip hukum Islam.

Tradisi membawa dampak pada kelestarian ekosistem dengan mengajak masyarakat untuk berbuat kebaikan, melestarikan alam, menjaga dan merawat hubungan sesama masyarakat, menghilangkan tingkatan (kasta) dalam masyarakat, serta membangun dan mengembangkan ekonomi masyarakat. Adat dan hukum Islam menciptakan kebaikan untuk manusia alam, dan ekosistemnya, untuk itu maka antara adat dan hukum Islam merupakan sebuah interaksi untuk membentuk perintah untuk mengajak kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran. Jika pun ada ketidaksesuaian praktik tradisi dengan Islam, maka tradisi tersebut dapat diislamisasikan, diubah, bahkan dapat dihilangkan sekaligus.

Corak hukum adat bersifat terbuka, sedangkan hukum Islam dalam hal ini syariat dan fiqh bersifat mengikat dan ketat. Dengan demikian keterbukaan tersebut jika dilakukan secara terus menerus

dan disepakati sebagai sebuah tradisi yang harus adanya maka akan terjadi keterikatan dalam masyarakat. Demikian pula dengan tradisi lokal masyarakat pesisir Aceh Timur, masyarakat menjadikan tradisi yang adat yang dilakukan secara terus-menerus. Hal tersebut akan mengikat mereka dalam kesatuan ekologis, kesatuan habitus, kesatuan arena, dan kesatuan hukum Islam dalam ruang lingkup syariat dan fiqh.

Interaksi antara hukum Islam dan tradisi lokal pada komunitas nelayan Aceh Timur sangat terlihat pada prosesi-prosesi adat yang ada. Tradisi tersebut terangkum dalam ekologi masyarakat seperti *peusujuk boet*, *peusijuek utoeh*, *peuleupah boet*, *khenduri laoet*, *khenduri petroen kayee boet*, *beut dalam boet*, *seudekah laoet*, *khenduri aneuk yatim*, sangat bernuansa Islam baik dalam praktik maupun bacaan yang digunakan. Tradisi tersebut merupakan khazanah ekologi dalam membentuk epistemologi *eko-usūl al-fiqh* dari tradisi masyarakat pesisir Aceh Timur. Tradisi lokal tersebut dapat dijadikan sebagai implementasi *eko-usūl al-fiqh* sebagai basis epistemologis dalam membentuk hukum Islam. Dengan demikian tidak ada lagi pertentangan antara hukum adat dan hukum Islam (syariat dan fiqh) dalam menelaah tradisi lokal. *eko-usūl al-fiqh* menjadi penghubung optimal dalam menyempurnakan tradisi ekologi masyarakat agar sesuai dengan hukum syarak. Hadirnya *eko-usūl al-fiqh* untuk menguatkan kembali bahwa dalam masyarakat, tradisi yang ada dan kemudian melakukan revolusi sesuai dengan perkembangan zaman merupakan bagian dari praktik dan implementasi keislaman dan kesalehan sosial. Maka dari interaksi antara hukum Islam dan tradisi lokal (adat, kebiasaan, habitus) merupakan bagian dari bangunan hukum Islam (syariat dan fiqh) dalam analisa *eko-usūl al-fiqh*.

## **BAB V**

### **FIQH EKOLOGI MASYARAKAT NELAYAN ACEH TIMUR**

Pada bab ini akan ditelaah tentang konstruksi fiqh ekologi dalam arena nelayan Aceh Timur. Sebagai pembentukan basis epistemologis ekologi, *eko-uşūl al-fiqh* digunakan sebagai teori pembentukan hukum Islam dalam bingkai tradisi yang diperoleh dari pengetahuan maupun pengalaman masyarakat dengan didukung oleh pemahaman agama Islam. Sedangkan kerangka dasar untuk memperkuat penegasan teori tersebut didukung oleh ayat-ayat dalam al-Qur'an dan filsafat hukum Islam (*uşūl al-fiqh*) untuk memperkuat *'urf* sebagai bagian dari aktualisasi ketaatan terhadap Islam. Tidak hanya itu, *maşlahat mursalat* juga akan dibahas sebagai salah satu aspek penting pendukung tradisi dalam menjaga kemashlahatan umat dalam menjaga dan merawat kelangsungan ekosistem, pemberdayaan masyarakat serta sebagai bentuk praktik secara terus-menerus dalam menghambakan diri kepada Allah Swt.

#### **A. Unsur-unsur Pembentukan Fiqh Ekologi pada Masyarakat Nelayan Aceh Timur**

Fiqh yang akan dibangun dalam memberikan konstruksi baru terhadap ekologi masyarakat pesisir adalah fiqh tradisi. Pembentukan teori fiqh kekinian ini memiliki unsur sosial dan budaya masyarakat sebagai basis epistemologis untuk membangun teori *eko-uşūl al-fiqh*. Membentuk tatanan masyarakat dalam bingkai lingkungan hidup perlu adanya asas aktualitas praktis maupun teoritis untuk memperkuat argumentasi logis dalam setiap aktifitas dalam masyarakat. Unsur pembentukan fiqh ekologis dalam bingkai teori *eko-uşūl al-fiqh* hadir untuk menjawab persoalan dalam membentuk keseragaman antara akidah dan agama serta muamalah dan sosial publik. Kenyataan yang terjadi di kalangan nelayan Aceh Timur dalam memaknakan tradisi secara ilmiah dan secara epistemologis membutuhkan sebuah bangunan

teori religius adaptif dan implementatif sebagai bentuk keseragaman untuk menelaah sisi aktifitas manusia secara universal. Bangunan teori fiqh ekologi ini hendak membenarkan dan meluruskan sebuah praktik dalam masyarakat merupakan bagian dari agama, bagian dari ibadah, dan bagian dari ketertundukkan manusia terhadap Allah Swt.

Dengan berpijak pada *eko-uṣūl al-fiqh*, maka akan terjadi peningkatan penggalan hukum dan etika Islam yang fokus pada masalah konservasi lingkungan. Unsur-unsur konservasi ekologi menjadi aspek pembentukan *eko-uṣūl al-fiqh* sebagai wacana ideologi baru menghantarkan bahwa lingkungan masyarakat menjadi bagian dari Islam dan keimanannya. Unsur ini pula kemudian menambah kontribusi fiqh tidak saja pada aspek ibadah melainkan melihat lingkungan merupakan bagian integral dari ibadah tersebut. Aspek praktis dari tradisi masyarakat memberikan formula efek dari tingkat praktis dari amalan agamanya. Praktik tersebut diperoleh dari pengetahuan tentang Islam sebagaimana yang dipahami sampai saat ini. Agama Islam, melalui al-Qur'an dan Hadits menjamin kelangsungan hidup ekosistem melalui pemberdayaan oleh manusia yang taat kepada Allah Swt. Maka dengan menjaga lingkungan maka menjaga agama serta menjaga kelangsungan hidup manusia di muka bumi ini.

Pada kenyataan lain kerusakan lingkungan juga terjadi oleh sebab porsi pengetahuan manusia dan sikap tegas formula agama yang kurang dieksplorasi oleh para pemuka agama. Seharusnya ada fatwa khusus maupun forum khusus yang dibuat oleh ulama untuk fokus pada pembahasan mengenai keberlangsungan ekosistem baik di darat maupun di laut. Penyampaian ilmu tidak selalu membahas dan menelaah aspek ibadah dan spritual, melainkan perhatian pada lingkungan menjadi salah satu penentu untuk keberlangsungan aspek ibadah dan spiritual tersebut. Jika ekologi dalam keadaan sekarat dan tercemar bagaimana makhluk Allah Swt, dapat beribadah secara fokus dan konsentrasi. Demikian sebaliknya, jika lingkungan dalam keadaan damai dan efektif, maka seluruh

makhluk Allah Swt, dapat berjalan dengan tenang dan penuh keberkahan.

Pemahaman fiqh tidak hanya dipahami sebagai aspek ritual yang sudah ada ketentuannya secara turun-temurun berdasarkan tekstualitas dari para ulama. Pada aspek penyelesaian masalah kelestarian ekologi masyarakat, fiqh ditransformasikan ke dari ranah teoritis ke praktis sehingga fiqh memiliki *eko-uşūl al-fiqh* sebagai konstruksi filosofis hukum Islam dalam menjaga dan melestarikan alam. Dengan demikian maka fiqh tidak lagi mencakup aspek ritual agama melainkan pada aspek yang lebih besar yaitu menjaga dan merawat alam. Melalui konsep syariatnya, fiqh menjadi sebuah analisa kekinian dalam mengembangkan ekologi berbasis pada ketentuan Islam. Konstruksi yang akan dibangun yaitu *eko-uşūl al-fiqh* sebagai basis epistemologis pengembangan teori untuk mengukuhkan unsur-unsur ekologi teoritis dan praktis dalam masyarakat.

### **1. Tradisi**

Dalam masyarakat tradisional melaksanakan muatan tradisi itu antara lain diwujudkan dalam pelaksanaan berbagai macam upacara tradisional yang memang menjadi arena dan sarana sosialisasi bagi kebudayaan yang telah dimantapkan lewat pewarisan tradisi. Upacara-upacara tersebut antara lain berfungsi sebagai sarana untuk mengokohkan muatan kebudayaan yang didukung oleh masyarakat yang bersangkutan. Keterikatan dan keterlibatan para anggota masyarakat dalam kegiatan-kegiatan upacara merupakan bagian yang integral dan berguna sebagai informatif bagi kehidupan sosial. Masyarakat pesisir bukan hanya berhubungan dengan unsur emosi religius, organisasi keagamaan, tetapi juga unsur-unsur universal yang lain (sistem kemasyarakatan, sosial, pengetahuan, teknologi, kesenian, keagamaan, ekonomi dan ekologi, sehingga mampu merangsang rasa solidaritas dan kesamaan nasib diantara sesama anggota masyarakatnya.

Upacara-upacara yang berhubungan dengan tradisi dari suatu masyarakat pada hakekatnya merupakan perwujudan

kemampuan manusia untuk menyesuaikan diri secara aktif terhadap lingkungannya, dimana kebudayaan sebagai pola tingkah laku manusia diperoleh dan diwariskan melalui proses belajar dengan menggunakan lambang yang mencakup benda dan peralatan karya manusia yang terdiri dari gagasan dan nilai-nilai budaya hasil abstraksi pengalaman para pendukungnya yang selanjutnya mempengaruhi sikap dan tingkah laku pendukung itu sendiri. Kehadiran agama dan tradisi adalah dua hal yang saling berinteraksi dan saling mempengaruhi, karena pada keduanya terdapat nilai dan simbol. Agama mempengaruhi kebudayaan dalam pembentukannya, sedangkan kebudayaan dapat mempengaruhi sistem nilai dan simbol agama.

Agama adalah simbol yang melambangkan nilai ketaatan kepada Tuhan, dan kebudayaan juga mengandung nilai supaya manusia dapat hidup di dalamnya. Agama dalam perspektif ilmu-ilmu sosial adalah sebuah sistem nilai yang memuat sejumlah konsepsi mengenai konstruksi realitas, yang berperan besar dalam struktur tata normatif dan sosial. Sedangkan budaya merupakan ekspresi cipta, karya, dan karsa manusia (dalam masyarakat tertentu) yang mengandung nilai-nilai religiusitas, filosofis, dan kearifan lokal (*local wisdom*).

Pada tradisi masyarakat pesisir Aceh Timur dapat dianggap sebagai sebuah praktik untuk aktualitas Islam secara nyata. Tradisi melaut seperti hari pantang melaut pada hari tertentu, juga berbagai aktifitas kelautan lainnya tidak terlepas dari masyarakat pesisir. Tradisi-tradisi tersebut bukan semata sebagai bentuk spiritual, melainkan sebagai bentuk aksi dalam menjaga dan melestarikan alam. Sebagai sebuah unsur dari fiqh ekologi, tradisi yang ada pada masyarakat nelayan merupakan unsur penggerak keagamaan. Tentu keagamaan di sini yaitu agama Islam. Hal yang paling mendasar dari tradisi adalah adanya informasi yang diteruskan dari generasi ke generasi baik tertulis maupun melalui lisan, karena tanpa adanya ini maka tradisi dapat punah. Tradisi di dalamnya mengandung arti sebuah makna, secara teoritis tradisi adalah sebuah kekuatan

emosional dan tindakan yang mempengaruhi, memotivasi, dan mewarnai tingkah laku individu dan masyarakat. Demikian pula dengan konsep *eko-uşul al-fiqh* memiliki tujuan menjaga kelestarian lingkungan aktivitas manusia sebagai bagian dari keterikatan dirinya dengan agama yang diyakininya.

Dalam masyarakat pesisir Aceh Timur dapat dilihat bahwa tradisi bersifat mengikat, bukan bersifat menceraikan. Buktinya adalah kebiasaan-kebiasaan yang ada pada masyarakat pesisir seperti *khenduri laoet* maupun *peusijuek boet* tetap terus dilakukan bahkan menjadi bagian dari nafas bernelayan. Tradisi tidak dapat lepas dari sosioreligi masyarakat. Dengan demikian bentuk-bentuk ritual yang ada merupakan aksi untuk menjaga kelestarian alam. Berbagai kebiasaan dalam masyarakat nelayan merupakan bagian dari nafas keislaman dalam masyarakat tersebut. Jika ada sebuah kejanggalan dalam tradisi tersebut, misalnya syirik atau hal-hal di luar nalar religius masyarakat, maka praktik tersebut dibersihkan atau diislamisasikan sesuai dengan ketentuan Islam. Tradisi juga menjaga dan melestarikan kebudayaan lokal yang produktif dan sebenarnya tidak mengusik akidah untuk tetap eksis.<sup>243</sup> Jika terjadi perbedaan mendasar dengan akidah maka agama mengerahkan tradisi sehingga dapat diterima dalam dunia sosial lokal untuk dapat dipraktikkan secara berkelanjutan. Seiring berjalannya waktu, tradisi harus tetap eksis dalam menjaga ekosistem tatanan masyarakat agar sesuai dengan religius masyarakat dan ketentuan syariat sebagai aturan pokok Islam.<sup>244</sup>

Konsep *eko-uşul al-fiqh* membungkus tradisi menjadi bagian dari agama sesuai dengan epistemologi *uşul al-fiqh*. Hubungan tersebut berusaha menunjukkan bahwa antara teori fiqh dan ekologi masyarakat saling keterkaitan dan saling menjaga untuk kemashlahatan hidup manusia dan agamanya. Tradisi bagian

---

<sup>243</sup>Agung Setiyawan, 'Budaya Lokal Dalam Perspektif Agama: Legitimasi Hukum Adat ('Urf) Dalam Islam', *Esensia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 13.2 (2012), 203<<https://doi.org/10.14421/esensia.v13i2.738>>.hlm. 209-212.

<sup>244</sup>Nur Achmad, *Pluralitas Agama: Kerukunan Dalam Keragaman*, (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2001), hlm. 20-21.

dari ekologi, sedangkan *eko-uşūl al-fiqh* adalah sebagai landasan untuk mengkonstruksi tradisi menjadi bagian dari syariah dalam masyarakat. Kebiasaan masyarakat dalam tradisi-tradisi *Peusijuek Boet*, *Peusijuek Utoeh*, *Peutroen Boet*, *Khenduri Laoet*, *Khandiri Aneuk Yatim*, serta tradisi lainnya merupakan untuk meningkatkan kapasitas *uşūl al-fiqh* dalam konservasi ekologi masyarakat pesisir Aceh Timur. Berkenaan dengan hal tersebut maka tradisi diikat sebagai unsur awal terbentuknya fiqh ekologi yang mengikat manusia dalam praktik secara simbolik namun memberikan makna kataatan manusia terhadap keyakinannya. Praktik-praktik simbolik tersebut diyakini masyarakat nelayan sebagai ketundukan melalui apresiasi aktif yang dibuat nyata dalam gerakan fisik.

Unsur rasional, empiris, dan akal budi serta moralitas, terkandung dalam tradisi. Secara rasional tradisi dapat diterima akal sebagai bentuk interaksi antara imajinasi konseptual dengan imajinasi aktual. Kedua hal itu menjadi landasan adanya praktik tradisi sebagai ekspresi pernghormatan terhadap sesuatu. Dengan demikian dapat diterima secara rasional. Aspek empiris sangat kental pada praktik tradisi tersebut, dimana masyarakat menjadi subjek terhadap alam. Dari aspek empiris inilah dapat diperoleh epistimologi ekologi secara nyata dalam membentuk *eko-ushul* sehingga selaras dengan Islam dan syariat. Sedangkan akal budi dan moralitas diperoleh dari nilai-nilai yang ingin disampaikan dalam tradisi tersebut. Tentunya dalam setiap tradisi tersirat maupun tersurat nilai-nilai budi dan moralitas secara filosofis dari praktik tradisi tersebut. Tidak ada praktik tradisi dilakukan tanpa tujuan dan maksud. Dengan demikian nilai-nilai moral pasti diperoleh dari suatu tradisi dalam masyarakat.

## 2. Pengetahuan

Pada tahap pengetahuan akan dikonstruk bagaimana masyarakat memperoleh sesuatu melalui asumsi yang diketahuinya berdasarkan pengalaman religius dan dalam melihat alam. Pengetahuan ini akan bersadarkan pengalaman empiris, rasional

dan metafisis.<sup>245</sup> Konstruksinya akan dibangun berdasarkan basis epistemologis filsafat pengetahuan. Basis empiris menggunakan indera penglihatan sebagai epistemologis pengetahuan. Sedangkan rasional metafisis menggunakan daya akal dan juga pengalaman religius untuk mengukur sejauh mana pengetahuan dapat diperoleh. Pengetahuan ini bisa jadi diperoleh oleh kesepakatan komunan dari doktrin personal yang memberikan pengaruh lebih dalam. Doktrin ini dimasukkan melalui retorika untuk membuat keyakinan sehingga dapat diterima akal dan kemudian dijadikan sebagai dalil kebenaran dalam menjalankan tradisi maupun praktik adat.

Dalam proses membuat kapal misalnya, kayu sebagai bahan dasar kapal harus merupakan kayu tertentu diambil dari hutan belantara. Saat ini kayu-kayu pilihan tertentu berbentuk besar sudah sangat langka untuk dijadikan bahan utama dalam membuat kapal. Ada pengalaman rasional yang meyakini bahwa dalam kayu besar tersebut didiami oleh makhluk lain yang sudah lama mendiami pohon tersebut. Dengan demikian untuk mengambilnya harus melalui proses ritual yaitu *peusijuek koh kayeee boet* (menepungtawarkan kayu yang hendak dipotong). Tidak hanya itu, tradisi tepung tawar tersebut sekalian dengan *peutroen kayeee boet* (menurunkan kayu untuk membuat kapal). Ritual tersebut biasanya dilakukan dengan membaca doa-doa tertentu dan dilanjutkan dengan makan bersama serta *peusijuek* dengan jamuan ketan. Ketan atau *buleukat* nantinya akan diletakkan sebagian kecil pada pohon yang akan ditebang.

Secara pengetahuan dan pengalaman rasional dan metafisis, kayu tidak boleh diambil dan ditebang secara sembarangan. Kayu yang tumbuh dan atas makam manusia (kuburan) tidak boleh ditebang dan diambil karena dapat rusak kuburan secara empiris dan mengganggu isi makam secara metafisis. Tengku berkeyakinan bahwa jika pohon ditebang dan kayu diambil maka akan menyebabkan kemalangan dan berujung kepada malapetaka kapal

---

<sup>245</sup>M. Quraish Shihab, *Logika Agama, Kedudukan Wahyu dan Batas-Batas Akal dalam Islam*, (Jakarta: Lentera Hati, 2005), hlm. 90.

pencari ikan tersebut. Selain itu, penebang *kayeee boet* di atas kuburan diyakini telah mengambil hak orang lain meskipun orang itu telah meninggal. Namun secara pengetahuan metafisis, pemotongan dan pengambilan kayu di atas kuburan itu dilarang dalam tradisi nelayan untuk membuat kapal.

Adanya praktik *khenduri* tersebut diyakini untuk meminta izin kepada penunggu pohon dengan cara melalaikannya dengan memberi makanan dan doa-doa. Secara pengetahuan dalam pandangan tengku yang ditemui dilapangan bahwa jika ritual ini tidak dilakukan maka jin yang mendiami pohon besar itu akan menjelma menjadi ikan besar sehingga dapat mengganggu kawanan ikan. Hal ini akan menyebabkan berkurangnya tangkapan akibat ulah makhluk lain menjelma menjadi ikan besar. Dengan demikian pentingnya ada ritual ini adalah untuk memberikan sesuatu supaya jin tersebut tidak mengikuti dan mendiami kayu tersebut secara terus-menerus sampai proses penangkapan ikan berlangsung. Pengetahuan demikian telah berlangsung lama dan diyakini sebagai benar adanya.

Dalam tradisi terkadang tidak semua dapat diterima akal, namun adanya pengetahuan adalah salah satu faktor utama dalam menjaga tradisi. Pengetahuan tersebut menjadi salah satu sumber rujukan untuk menimbang maupun untuk mengukur keabsahan dalam suatu tradisi. Sebagaimana Islam, memberikan porsi penting terhadap aspek metafisis dari sebuah praktik ritual baik dalam fiqh maupun syariah. Demikian pula tradisi mengaggap pengetahuan sebagai sebuah informasi alam dari tangkapan panca indra kemudian diolah oleh akal sehingga menjadi logis untuk sebuah asumsi dalam tradisi. Pengetahuan biasanya diberikan dan didoktrin oleh tokoh agama baik *tengku* maupun ulama. Otoritas *tengku* maupun orang yang taat beragama menjadi otoritatif karena dianggap sebagai manusia suci dan keramat oleh sebagian besar masyarakat nelayan.

Nilai-nilai tradisi sebenarnya dibungkus oleh pengetahuan baik praktik secara empiris maupun keyakinan secara metafisis.

Tidak semuanya masuk akal dari apa yang dipraktikkan oleh masyarakat adat, namun pengetahuan menjaga tradisi untuk tetap eksis dan dapat diyakini sebagai bagian dari religius masyarakat. Sebagaimana pula yang telah disampaikan di atas bahwa tidak mungkin sesuatu dari kematian mempengaruhi pada kehidupan. Akan tetapi hal tersebut diyakini secara pengetahuan dan pengetahuan membawa asumsi kepada kebenaran. Secara pengetahuan bahwa kematian adalah jalan menuju kehidupan selanjutnya, meskipun tidak nyata secara empiris. Relasi antara manusia dan ekosistem tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Pengelolaan ekosistem juga tidak bebas dari pengetahuan manusia terhadap ekosistem itu sendiri. Struktur pengetahuan itulah yang menentukan pola relasi yang terbangun antara manusia dengan ekosistem lingkungan di sekitarnya.

Masyarakat lokal nelayan pesisir Aceh Timur memiliki pengetahuan lokal yang diwariskan secara turun temurun mengenai pengalaman dunia kelautan. Pengetahuan lokal merupakan produk dari pengalaman terhadap relasi manusia secara langsung dengan alam dan sosial. Dengan kata lain bahwa pengetahuan lokal tradisional bersifat universal berbentuk inklusif dari pengetahuan secara umum.<sup>246</sup> Merujuk pada hal tersebut bahwa pengalaman empiris menentukan segala sesuatu yang menjadi hasil dari pengetahuan terhadap diri dan apa yang berdasarkan disekeliling manusia. Termasuk pada aspek bagaimana manusia memberikan pemahaman atas alam dan juga ekosistem yang ada di hadapan mereka. Pengetahuan diperoleh melalui aktualisasi pembelajaran secara kontinuitas tanpa henti karena terus mengalami perkembangan dari generasi ke generasi.

Jika diperhatikan lebih dalam, bahwa pengetahuan dari proses mencari ikan, proses pembuatan kapal, proses *khenduri* dari berbagai macam ritual serta praktik tradisi, didapati oleh orang

---

<sup>246</sup>Dei, G., *Sustainable Development in the African Context: Revisiting some Theoretical and Methodological Issues*. African Development. Volume 18. Issue 2. (1993), hlm. 97-110.

tertentu yang telah melalui kontemplasi religius sehingga memperoleh pengalaman secara metafisis. Sosok manusia itulah kemudian membimbing dan mengarahkan metode-metode ritual tertentu untuk melancarkan praktik adat. Bimbingan doa, arah dan tujuan serta maksud dari prosesi adat dibimbing secara terstruktur dan bersifat sakral yang harus diikuti secara bersahaja. Pengetahuan tersebut tidak mudah untuk didapatkan, melainkan dengan penuh ketaatan dan konsisten terhadap amalan-amalan agama Islam sebagai pembimbing pada jalan yang benar.

Arena menjadi penentu bagaimana pengetahuan diperoleh oleh manusia tertentu jika ia fokus dan konsisten atas apa yang ingin diperolehnya. Manusia akan memperoleh pengetahuan tersebut tidak dengan cara mudah, melainkan dengan pengalaman metafisis dan empiris, kemudian pengalaman tersebut digabungkan sehingga memunculkan anggapan, ramalan, dan perkiraan tertentu terhadap dinamika yang terjadi di alam. Oleh sebab itu pengetahuan akan menjaga tradisi untuk tetap terus dilestarikan dalam masyarakat nelayan. Pengetahuan juga harus diiringi dengan keimanan atas pengalaman religius sebagai penguat pengetahuan tersebut. Religius sangat berpengaruh dalam mentranfer pengetahuan sebagai penguat ilmu untuk diamalkan dalam bentuk lain menjadikan mengabdikan diri kepada Allah Swt. Demikian pengetahuan, menjadi aspek penting dalam mempertahankan dan melestarikan tradisi sebagai bagian dari praktik keislaman dalam menghambakan diri kepada Allah Swt.

### **3. Agama**

Kemajuan imajinasi terhadap lingkungan turut menunjukkan perubahan atau transformasi sebuah keyakinan yang digunakan sebagai gerakan yang menciptakan perubahan sosial. Dalam hal ini adalah agama menjadi analisa akurat dan seimbang serta memiliki akar yang jelas dalam menelaah lingkungan. Agama menyintesis antara tradisi yang diciptakan oleh manusia dengan teks-teks suci dari Allah Swt. Secara analisa teoritis, agama tidak mesti terus-menerus dipahami sebagai pengetahuan yang abstrak

tetapi agama juga merupakan bagian dari yang kongkrit. Sebagaimana perhatian kontemporer, agama digunakan untuk mendorong, mengembangkan, dan membangun sebuah konstruksi baru dalam menelaah berbagai teori kemanusiaan. Tidak ketinggalan juga tentang ekologi, dimana ekologi yang dimaksudkan ialah *eko-uşūl al-fiqh* sebagai landasan untuk menelaah tradisi yang berkesesuaian dengan agama.<sup>247</sup>

Perpaduan antara agama dan tradisi dapat menyelesaikan masalah reaksi negatif terhadap perspektif akal manusia. Misalnya konstruksi akal menelaah tentang aspek syirik dalam tradisi yang tidak terdapat dalam agama, maka dapat diluruskan untuk mengikuti ketentuan agama. Pada kenyataan di lapangan menunjukkan bahwa agama menjadi pelurus bagi tradisi, bukan menghilangkan kebiasaan yang ada. Dengan demikian, agama menjadi pendamping tradisi secara metafisik dengan menyesuaikan dengan aspek praktis. Perlakuan kebiasaan dalam masyarakat adat merupakan bagian dari keterampilan mereka dari keyakinan yang dimilikinya. Jika agama mereka Islam maka dengan jelas, keterampilan mereka dalam tradisi itu berimajinasikan Islam. Persoalan kemudian adalah penguatan keadaan praktik tradisi dilandaskan kebiasaan manusia, agama, atau imajinasi dari alam. Di sini muncullah apa yang disebut dengan *eko-uşūl al-fiqh* sebagai jembatan pembentukan tradisi berkesesuaian dengan agama.

Persoalan ekologis yang dihadapi sangatlah memiliki akar metafisik dan filosofis, yang berdampak pada perlakuan manusia terhadap alam, bahkan konseptualisasi dan pemaknaan terhadap alam. Namun agama telah memberikan sebuah konsep yang menjawab problematika ekologi dalam menghubungkan interelasi antara manusia dan alam, yang secara teoritis tertuang dalam *eko-uşūl al-fiqh*. Melalui agama, *eko-uşūl al-fiqh* membangun keyakinan, sikap, nilai, dan pengetahuan yang dimiliki agama sehingga berkontribusi aktif dalam menumbuhkan konsep ekologi

---

<sup>247</sup>Eko Asmanto, 'Revitalisasi Spiritualitas Ekologi Perspektif Pendidikan Islam', *Tsaqafah*, 11.2(2015),333-<<https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v11i2.272>>.

yang menyelamatkan alam secara aksi dan praksis.<sup>248</sup> Telaah ini mengembangkan konsep kesadaran manusia dalam bertradisi berkesesuaian dengan agama yang diyakini tanpa ragu dalam persoalan kesyirikan dan kesesatan. Ragam ajaran spiritualitas Islam dalam menggambarkan keterhubungan antara manusia dan lingkungannya telah memunculkan perspektif baru dalam merawat ekologi menuju kemashlahatan manusia. Ragam tersebut dikonstruksikan dalam teori *eko-usūl al-fiqh*.

Ajaran agama memberikan kontribusi positif atas apresiasi praktis tradisi masyarakat pesisir. Warna-warni budaya serta tradisi masyarakat pesisir dianggap sebagai salah satu elemen penting yang dapat menumbuhkan kesadaran manusia terhadap lingkungan dan memberikan dampak aksi positif dalam menyikapi problematika lingkungan. Agama sebagai kajian yang menggambarkan esensi akan pencarian makna transenden merefleksikan realitas spiritual menjadi luas, sehingga perlu dipertegas makna tersebut pada konteks ekologis, khususnya yang menyangkut imajinasi ekologis.<sup>249</sup> Pemahaman nilai-nilai agama menjurus pada aspek-aspek keharmonisan, kearifan, kebersamaan, interpendensi, kesakralan, bahkan keterhubungan alam dalam perspektif teologis. Nilai-nilai ini mengindikasikan keterhubungan manusia, agama, dan alam sebagai sebuah fondasi spiritualitas ekologis makhluk hidup. Dalam pandangan ekосоfi Hossein Nasr menyatakan bahwa aspek ekologis secara spesifik sangat berhubungan dengan Agama (Ketuhanan), manusia sebagai khalifah, serta alam sebagai ciptaan yang agung.<sup>250</sup> Melalui tiga konsep tersebut terbentuklah imajinasi spiritualitas dalam menelaah agama menjadi bagian dari nafas pembentukan agama dalam menjaga harmonisasi antara yang irfani dengan insaniah.

---

<sup>248</sup>John A. Grim (Eds.), *Agama, Filsafat dan Lingkungan Hidup*, (Yogyakarta: Kanisus, 2003), hlm. 73.-75.

<sup>249</sup>James , M. Nelson, *Psychology, Religion, and Spirituality*, (USA: Springer, 2009), hlm. 8.

<sup>250</sup>Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Other of Nature*, (New York: Oxford University Press, 1996), hlm. 4-5.

Jika agama tidak mendampingi ekologi masyarakat bahkan menganggap praktik tradisi tersebut sesat maka hal itulah yang disebut sebagai salah satu krisis lingkungan. Krisis lingkungan tidak serta-merta terlahir dari perilaku manusia itu sendiri, akan tetapi dari pemahaman agama yang tidak tersentuh dan dikonstruksi. Melalui teori *eko-uşul al-fiqh* inilah dibangun sebuah kontribusi agama dari hukum fiqh untuk menjaga kelestarian alam dan makhluk hidup. Menurut Nasr bahwa agama dalam menjaga memelihara ekologi masyarakat tidak terlepas oleh imajinasi spiritualitas secara abstrak, kemudian dikonstruksi oleh manusia sehingga dapat dijadikan tolak ukur untuk kemashlahatan manusia dan alam.<sup>251</sup> Dengan demikian prinsip *eko-uşul al-fiqh* yaitu menjaga keseimbangan alam sebagai konsepsi dasar Islam responsif terhadap kekhalifahan manusia dalam mengelola ekologi. Agama melalui *eko-uşul al-fiqh* mengandung keyakinan yang telah diberikan Allah Swt kepada manusia untuk mengaplikasikan ajaran etika lingkungan berdasarkan al-Qur'an dan al-Sunnah dalam membangun filsafat ekologi Islam praktis. Etika, moralitas, dan adab dijadikan sebagai prinsip penting dalam membangun aspek fundamental ekologis sehingga menggambarkan *worldview* ekologi Islam yang menjadi bagian ketauhidan dalam diri manusia.

Merealisasikan agama secara praktis terhadap tradisi adalah upaya agama menjaga dan memelihara alam. Akan tetapi manusia dituntut untuk tidak melakukan perbuatan berlebih-lebihan, menjaga amanah agama, dan melakukan perlindungan secara nyata. Sebagai sebuah contoh memelihara agama bagi masyarakat pesisir adalah ditetapkannya hari pantang melaut pada hari Jumat, tidak boleh melaut jika ada kerabat yang meninggal, tidak boleh mencuri ikan orang lain, tidak boleh membuang sampah kelaut, dan tetap mematuhi kewajiban sebagai umat Muslim. Hal ini mengintruksikan bahwa peran agama menjadi sentral dalam menata ekologi masyarakat laut. Jika aturan ini dilanggar maka perilaku

---

<sup>251</sup>Nasr, *The Heart of Islam; Enduring Values for Humanity*, (New York: Harper-San Fansisco,2002), hlm. 5-7.

manusia tersebut menyalahgunakan (*misuse*) agama sebagai sebuah keyakinan dan keberkatan, pengrusakan (*destruction*), serta pemborosan (*extra vagance*) akidah, maka yang akan terjadi dalam spriritualitas agama adalah kerusakan (*fasād*) di alam semesta.

Semua unsur-unsur pembentukan, perawatan, serta penjagaan ekologi oleh agama termanifestasikan dalam teori *eko-uṣūl al-fiqh*. Melalui teori ini Islam menjamin kelestarian lingkungan melalui tradisi dan budaya dengan memasukkan agama sebagai epistimologis filosofisnya. Teori ini pula menghantarkan agama, manusia, dan alam memiliki relasi langsung dengan Allah Swt, sebagaimana metodenya telah tersistemkan dalam regulasi syariah yang menjaga dan menyelamatkan alam dan segala makhluk ciptaan Allah Swt. Aplikasi teori *eko-uṣūl al-fiqh* juga menjadi bangunan spiritual praktis secara aturan, akidah, ketauhidan sehingga menempatkan kewajiban manusia dimuka bumi ini untuk bertanggung jawab dan menghormati interalasi antara manusia, alam, dan ayat-ayat Allah Swt. Dengan demikian jelas kiranya bahwa agama melalui *eko-uṣūl al-fiqh* aplikatif sangat dibutuhkan untuk menjawab persoalan-persoalan ekologi secara berkelanjutan. Analisa pada tahapan ini berfokus pada ekologi masyarakat yang terbentuk dalam aspek praktis tradisi, adat istiadat, *urf*, dan kebiasaan masyarakat nelayan pesisir.

## **B. Kerangka Fiqh Ekologi Masyarakat Nelayan Aceh Timur**

### **1. Al-Quran**

Sebagai kitab utama kaum Mislim di dunia, al-Qur'an bukan sekedar berisikan pengetahuan dan ilmu serta petunjuk-petunjuk eskatologi, melainkan intruksi kalam untuk menyantuni alam semesta dan mengkonservasi lingkungan sekitar. Lingkungan menjadi salah satu faktor keberlangsungan hidup manusia di muka bumi. Melalui kelertarian ekologi, al-Qur'an memberikan petunjuk-petunjuk kebahagiaan dan kesejahteraan dalam menjaga dan melindungi alam. Untuk mencapai kesejahteraan tersebut, manusia harus mempergunakan akal dan kalam Allah Swt, sebagai

pisau analisa epistemologis dalam mewujudkan alam yang berkemajuan dan berkeislaman. Sebagai kitab suci yang paling mulia, al-Qur'an mengintruksikan bahwa ekologi masyarakat harus dipertahankan, dilindungi, dan dipelihara agar mencapai puncak harmonisasi antara manusia dan alam serta religiusitas.<sup>252</sup> Jika manusia mampu mempertahankan alam dengan baik dan bijak, maka alam pun akan membalas persahabatan tersebut dengan indah dan damai. Konsep al-Qur'an membawa pengetahuan manusia kearah tersebut dalam menjaga keharmonisan antara alam dan manusia.

Dalam al-Qur'an secara langsung maupun tidak langsung banyak menyinggung persoalan lingkungan. Dalam kutipan Mujiyono ada beberapa ayat yang terkait erat dengan ekologi. Empat belas surat al-Qur'an dinamai dengan nama hewan dan kejadian alam tertentu seperti al-Baqarah (sapi beutina), *al-Ra'd* (halilintar), *al-Nahl* (lebah), al-Naml (semut), al-Nūr (cahaya), *al-An'ām* (binatang ternak), *al-Fīl* (gajah), *al-Fajr* (fajar), *al-Lail* (malam), *al-Shams* (matahari), *al-Qamar* (bulan).<sup>253</sup> Nama-nama tersebut dapat dirujuk sebagai komponen-komponen pembentukan ekosistem. Nama-nama tersebut, meskipun tidak memberikan keterangan akan kerinciannya, akan tetapi dapat dipandang sebagai ruh konservasi manusia terhadap lingkungan. Berkenan dengan ekosistem laut, al-Qur'an menyinggung komponennya yaitu (*bahr* (*bihār*]) *al-yamm*), air (*al-mā'*), awan dan angin (*riyāh*), tumbuh-tumbuhan (*al-ḥabb*, *al-'adas*, *baṣal*, *fūm*, *khardal*, *yaqtīn*, *īn*, *zaitūn*, *nakhl*, *rummān*), sungai (*nahr* (*anhār*), dan binatang (*dābbāh*).<sup>254</sup>

Intruksi al-Qur'an tentang ekologis juga tercantum dalam istilah *al-'ālamīn* (seluruh spesies), *al-samā'* (ruang waktu), *al-arḍ*

<sup>252</sup>Ninieck Suparni, *Pelestarian, Pengelolaan dan Penegakan Hukum Lingkungan*, (Jakarta: Sinar Grafika, 1994), hlm. 3.

<sup>253</sup>Mujiyono Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan Perspektif Alqur'an*, (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 16.

<sup>254</sup>Dede Rodin, *al-Quran Dan Konservasi Lingkungan: Telaah Ayat-Ayat Ekologis*, *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam*, 17.2 (2017), 391–410 <<https://doi.org/10.21154/altahrir.v17i2.1035>>.hlm. 395.

(bumi), dan *al-bī'ah* (lingkungan). Menurut Hofmann bahwa semua fenomena alam yang terjadi secara spontan maupun yang timbul kemudia memiliki kesadaran akan Allah Swt, dan memuliakan Allah Swt.<sup>255</sup> Di dalam hadis Nabi Muhammad Saw, Islam mendorong umatnya untuk senantiasa menjaga lingkungan dan salah satunya dengan menanam dalam arti yang sangat luas, sebagaimana disebutkan dalam Hadis di bawah ini:

*“Tidaklah seorang muslim yang bercocok tanam, kecuali setiap tanaman yang dimakannya bernilai sedekah baginya, yang dicuri orang darinya menjadi sedekah baginya, yang dimakan binatang liar menjadi sedekah baginya, yang dimakan burung menjadi sedekah baginya, dan tidaklah seseorang mengambil darinya, melainkan menjadi sedekah baginya”*.<sup>256</sup>

Jika diperhatikan konotasi kata *al-‘ālamīn* mencakup pemeliharaan, perlindungan, dan pelestarian seluruh alam semesta. Telaahnya tidak hanya pada konteks keberlangsungan hidup manusia saja melainkan berkaitan dengan keberlangsungan kehidupan seluruh spesies. Abdillah mengatakan bahwa kata *al-arḍ* misalnya dalam al-Qur’an cukup kuat jika istilah ini dikaitkan dengan disiplin ilmu ekologi. Hal tersebut tidak hanya mengikuti cakupan ruang binatang dan tumbuhan melainkan manusia dan segala aktifitasnya, ini juga tersambung lurus dengan tradisi masyarakat secara ekologis yang lazim terjadi sebagai sebuah unsur dalam sistem tatanan kehidupan manusia. Dengan demikian terlihat bahwa tatanan ekologis mencakup segala yang ada di bumi dan yang berada di atas langit.<sup>257</sup>

Memelihara alam sama dengan memanifestasikan nilai-nilai ketuhanan secara nyata dalam kehidupan dunia ini. Berkaitan dengan aspek ekologi dalam al-Qur’an ada konotasi kata Allah

---

<sup>255</sup>Murad Hofmann, *Islam: The Alternative* (Maryland: Amana Publication, 1993), hlm. 95

<sup>256</sup>Muslim Ibn al-Hajjaj Al-Naisaburi, *Shahih Muslim*, (Cairo: Maktabah Dar Ihya al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1991, Jilid 3), hlm. 1188.

<sup>257</sup>Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan Perspektif Al-Qur’an*, hlm. 47.

SWT, yang terbentuk dengan kata *Rabb* (Tuhan), dengan pengertian bahwa Tuhan yang harus ditaati yang memiliki, mendidik dan memelihara. Semua berhubungan dengan alam harus mengacu pada konsep *Rabb* tersebut jika manusia taat kepada Sang Penciptanya. Dengan demikian apapun yang ada di alam ini harus dipelihara dan dilestarikan sebagaimana sifat Allah Swt, sebagai pemeliharaan yang sebenar-benarnya. Konsekuensi logis dari hal ini jika dihubungkan dengan ekologi masyarakat maka ukuran ketaatan masyarakat sebagai makhluk hidup di bumi adalah memelihara lingkungannya termasuk tardisi dalam memelihara dan menghormati alamnya. Manusia sebagai spesies berakal memiliki hati nurani yang dapat berkomunikasi secara logis dengan alam untuk kepentingan keberlangsungan ekosistem dan ekologis.<sup>258</sup>

Al-Qur'an memberikan peringatan keras untuk melestarikan lingkungan tempat manusia hidup. manusia sebagai pendamping dan khalifah di bumi menjadi poros utama dalam hal konservasi lingkungan, sebagaimana tercantum dalam QS. *Al-Baqarah* (2): 30. Sebagai insan berakal, tentu makhluk hidup selain manusia harus dilindungi dan dijaga eksistensinya. Demikian pula halnya dengan manusia, sebagai khalifah dia memiliki ruang untuk menjaga eksistensinya dalam memelihara lingkungannya.<sup>259</sup> Pemeliharaan eksistensi manusia terhadap lingkungan adalah dengan menjaga tradisi, kebiasaan maupun adat istiadatnya. Kebiasaan tradisi yang ada dalam lingkungan mencerminkan harmonisasi antara manusia dengan alam. Demikian pula dengan alam, akan memberikan sesuatu yang baik terhadap keberlangsungan hidup manusia karena telah menghormati dan memelihara alam. Sikap demikian adalah sebuah simbiosis mutualisme sebagai petunjuk Allah Swt kepada

---

<sup>258</sup>Fauzan Fauzan, Imam Mustofa, and Masruchin Masruchin, *Metode Tafsir Maudhu'i (Tematik): Kajian Ayat Ekologi*, *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an Dan al-Hadits*, 13.2 (2020), 195–228 <<https://doi.org/10.24042/al-dzikra.v13i2.4168>>.hlm. 2019-2020.

<sup>259</sup>Ahmad Suhendra, 'Menelisis Ekologis Dalam Al-Qur'an', *Esensia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 14.1 (2013), 61 <<https://doi.org/10.14421/esensia.v14i1.750>>.hlm, 62.

seluruh ciptaan-Nya.<sup>260</sup>

Beberapa konsep al-Qur'an di atas terlihat bahwa bagaimana kalam Allah Swt, sangat memberikan pertimbangan besar terhadap kelestarian lingkungan hidup. Ayat-ayat al-Quran sebagai kalam Tuhan memuat informasi keseluruhan alam semesta dari langit, daratan, dan lautan yang semuanya sebagai satu kesatuan yang utuh dalam membentuk regularitas kehidupan dan demi sebesar-besar kemanfaatan manusia. Namun semuanya tunduk hanya kepada kehendak Tuhan Yang Maha Mengetahui dengan aturanNya yang Maha Suci. Ketika salah satu di antaranya dicerai oleh manusia, maka akan mengganggu regularitas tersebut dan alam berbalik menjadi musuh bagi seluruh manusia. Dengan ini, manusia didorong untuk memahami hukum-hukum lingkungan hidupnya, dan akhirnya termotivasi untuk melestarikan lingkungannya.<sup>261</sup>

Kerusakan ekologis dan ekosistem baik alam, manusia, tumbuhan dan hewan, disebabkan karena ulah manusia sendiri. Kerusakan ekologi disebut dengan (*al-fasâd*) akan melingkupi kerusakan sosial dan spiritual. Jika ekologi masyarakat tidak dilestarikan dan tidak dikembangkan malah mati, maka hal tersebut akan menghancurkan kelangsungan ekologi manusia. *Al-fasâd* menurut Asfahani adalah keluar dari keseimbangan, baik penggeseran itu sedikit maupun banyak.<sup>262</sup> Jika tradisi tidak dilestarikan dengan baik sesuai dengan koridor pengetahuan dan agama maka akan menyebabkan krisis pangan. Karena tradisi masyarakat nelayan pesisir berkaitan dengan aktifitas tangkap ikan. Jika tangkapan tidak menuai hasil baik maka sesuatu telah terjadi dalam proses penangkapan ikan. Dengan demikian maka, tradisi

---

<sup>260</sup> Agus Hermanto, 'Tradisi Sebagai Sumber Penalaran Hukum Islam (Studi Paradigma Ahli Sunnah Wal-Jama'ah)', Jurnal Mahkamah, 2.1 (2017), 161–90 <<https://doi.org/10.25217/jm.v2i1.80>>.hlm. 162.

<sup>261</sup> Alim Roswanto, "Refleksi Filosofis atas Teologi Islam mengenai Lingkungan dan Pelestariannya," Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam IAIN Ponorogo 12, no. 2 (2012), hlm. 226–27.

<sup>262</sup> Al-Raghib al-Asfahani, *al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*, (Bairut: Dār al-Fikr, 2012), hlm. 393.

bagi masyarakat nelayan merupakan aspek keyakinan tersendiri dalam memulai menangkap ikat. Bagi mereka meniadakan tradisi sama dengan pengrusakan (*ifsâd*) terhadap nilai-nilai dalam praktik yang diyakini oleh nelayan. Karena hal tersebut berkaitan dengan ketaatan mereka dalam beribadah kepada Allah Swt.

## 2. *Uṣūl al-Fiqh*

Kata "lingkungan", sebagaimana diterjemahkan dari akar kata *al-bi'at* dilekatkan dan dikonstruksi dengan kata "fiqh" yang secara istilah berarti pengetahuan tentang hukum-hukum dan aturan-aturan syari'at Islam mengenai perbuatan-perbuatan manusia, yang mana pengetahuan tersebut diambil dari dalil-dalil yang bersifat *al-tafshiliyyat*.<sup>263</sup> Fiqh lingkungan yang dimaksud adalah pengetahuan atau tuntutan syar'i yang fokus terhadap masalah-masalah ekologi atau tuntutan syar'i yang dipakai untuk melakukan konstruksi terhadap perilaku manusia dengan tradisinya. Fiqh disandingkan dengan lingkungan di sini juga sekaligus berarti panduan dan peraturan bagi kelestarian tradisi dan kebiasaan manusia karena fokus tulisan ini pada ekologi lingkungan dan tradisi nelayan pesisir Aceh Timur. Dengan kata lain, bahwa *fiqh al-bi'ah* merupakan upaya untuk memecahkan masalah lingkungan melalui hukum fiqh yang dicoba untuk menyelesaikan ide terhadap kelestarian lingkungan antara tradisi dan agama.

Fiqh sebagai hukum Islam praktis merupakan aspek ijtihad ulama dari al-Qur'an dan hadits untuk meluruskan aturan dalam beribadah dan bermuamalah. Sistematika fiqh serta epistemologinya bergerak pada dua pola relasi, yaitu relasi antara manusia dan Allah Swt, dan relasi antara sesama manusia. Jika diperhatikan dalam konteks ini maka fiqh sarat dengan aspek-aspek ritual ibadah semata. Dengan demikian, untuk membuka keran epistemologi fiqh agar lebih luas maka perlu adanya konstruksi mendasar terhadap kondisi kontemporer. Konstruksi

---

<sup>263</sup> Abd al-Wahhâb Khallâf, *Uṣūl al-Fiqh*, (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1978), hlm. 15.

tersebut dibangun atas rekonstruksi *uṣūl al-fiqh* untuk memunculkan transformasi baru agar dapat melihat fiqh pada aspek-aspek manusia dan kehidupannya. Menjurus pada hal demikian maka aspek yang akan direkonstruksi adalah fiqh ekologi behubungan dengan *uṣūl al-fiqh* relasi antara Allah Swt, manusia dan alam. Berawal dari *uṣūl al-fiqh* dalam menelaah tradisi masyarakat, kemudian dijadikan sebuah hukum yang mesti ada dalam kehidupan manusia dan alam. Maka dengan demikian dalam hal ini *uṣūl fiqh* akan direkonstruksi oleh teori adaptif *eko-uṣūl al-fiqh* untuk melihat masyarakat pesisir dalam adat dan tradisinya.

Ketergantungan hidup manusia terhadap alam menimbulkan berbagai ritual-ritual dari kebiasaan dan tradisi yang telah ada sejak lama. Kebiasaan dan tradisi masyarakat pesisir seperti *khenduri laoet* (syukuran di laut), *khenduri aneuk yatim* (syukuran untuk anak yatim), *peusijuek boet* (menepungtawari boet atau kapal penangkap ikat), *peusijuek utoeh* (menepungtawari tukang pembuat boet), *peutroen boet* (menurunkan kapal), *peusijuek kayee boet* (menepungtawari kayu untuk membuat boet), *beut dalam boet* (mengaji di dalam boet) merupakan serangkaian acara ritual masyarakat pesisir terhadap tradisi dalam nelayan. Tradisi ini memang dimunculkan atas cipta dan karsa manusia berupa pengetahuan dan pengalaman masa lalu dan warisan turun-temurun dari masyarakat adat. Akan tetapi tradisi ini termodifikasi dengan perkembangan masa ke masa. Modifikasi tersebut sangat jelas terlihat pada doktrin agama masing-masing masyarakat. Jika masyarakatnya memeluk Islam maka pengetahuan maupun epistemologi yang hendak didoktrin dalam tradisi yaitu pengetahuan Islam. Dalam hal ini fiqh tidak mengatur sebuah aturan secara absolut dalam tradisi manusia terhadap praktik-praktik tradisi nelayan tersebut. Sebab fiqh pula selama ini dipahami sebagai pengamalan syariat pada aspek relasi antara manusia dan Allah Swt yang ditransformasikan dari teoritik ke dalam aspek praktis.

*Uṣūl al-fiqh* dikonstruksikan oleh teori *eko-uṣūl al-fiqh* agar menjadi sebuah teori baru dalam menelaah tradisi dalam masyarakat nelayan yang belum memiliki sebuah hukum dalam fiqh. Sebelumnya teori ini telah disinggung oleh Mudhofir Abdullah<sup>264</sup>, *al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan: Argumen Konservasi Lingkungan sebagai Tujuan Tertinggi Syari'ah* (2010), namun aspek yang akan ditelaah lebih kepada ekologi masyarakat. *eko-uṣūl al-fiqh* berupaya mengukuhkan kebiasaan lama untuk sinkronisasikan menjadi hukum dalam masyarakat tradisi untuk dapat diterima dalam hukum Islam. Dari tradisi-tradisi masyarakat tersebut akan disingkap pengetahuan yang sinkron dengan hukum Islam melalui analisa *eko-uṣūl al-fiqh*. Selama ini tradisi-tradisi dalam masyarakat pesisir memiliki tumpang tindih dalam penerapan hukum. Ada yang mengakatan dengan *biat*, sesat maupun khurafat. Dengan adanya *eko-uṣūl al-fiqh* ini akan berupaya asumsi masyarakat sekaligus berupaya untuk membentuk hukum yang rasional sesuai dengan syariat. Singkatnya, trobosan ini berusaha mengkaji tentang praktik tradisi berdasarkan lingkungan masyarakat dan ide teoritis dari titik filsafat hukum Islam.<sup>265</sup>

Berangkat dari teori *eko-uṣūl al-fiqh* maka akan meningkatkan kapasitas rekonstruksi hukum dan nilai-nilai etika Islam dalam menelaah lingkungan yang berbasis tradisi masyarakat nelayan pesisir. Setiap tradisi masyarakat pesisir yang menyangkut tentang aspek-aspek ritual merupakan *eko-uṣūl al-fiqh* untuk membentuk tradisi tersebut sebagai bagian dari Islam aplikatif. Argumen *uṣūl al-fiqh* sendiri dimaksud berarti ilmu tentang prinsip-prinsip (*qawā'id*) yang merupakan metodologi (*manhāj*) untuk menggali (*istinbath*) hukum-hukum praktis dari dalilnya

---

<sup>264</sup> Abdullah, *Al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan ...*, hlm. 260-265.

<sup>265</sup> Maghfur Ahmad, 'Ekologi Berbasis Syariah: Analisis Wacana Kritis Pemikiran Mudhofir Abdullah', *Jurnal Hukum Islam*, 13.1 (2015), 57 <<https://doi.org/10.28918/jhi.v13i1.496>>.hlm. 62.

yang rinci.<sup>266</sup> *eko-uşul al-fiqh* melihat bahwa setiap praktik tradisi masyarakat pesisir merupakan bagian dari ketataan masyarakat kepada hukum Islam baik syariat maupun hukum fiqhnya. Tradisi dalam melaut masyarakat pesisir Aceh Timur harus dilestarikan dan harus dilihat sebagai ketentuan hukum yang dibuat manusia sesuai dengan aturan syariat dan fiqh. Dengan demikian tradisi nelayan akan menjadi bagian dari *eko-ushul* untuk meningkatkan kapasitas fiqh yang selama ini hanya fokus pada aspek ibadah dengan relasi khaliq dan makhluk.

Sebagai aspek metodologis praktis, tradisi memiliki akar filosofis tersendiri terhadap nilai-nilai aplikatif dan konseptual. Misalnya pada aspek *peusijuek boet* (menepungtawarkan kapal) merupakan salah satu praktik nelayan berdasarkan tradisi secara turun-temurun. Dalam prosesi itu diharapkan akan adanya keberkatan dari Allah Swt, terhadap aktifitas pencarian ikan di laut. Maka dilakukanlan prosesi tersebut dengan berbagai metode *peusijuek*; hidangan *beulukat*, memercikkan air ke sisi-sisi kapal, membacakan doa selamat, dan meletakkan sedikit *bulukat* pada sudut-sudut kapal. Selain itu, tengku atau ustat yang diundang untu memimpin prosesi juga menuliskan *ajimah* (ajimat/penangkal) berupa tulisan dalam bentuk Arab diletakkan di bagian pengemudi kapal. Prosesi ini merupakan kondifikasi Islam terhadap tradisi dan budaya agar mendapat legitimasi atas hukum Islam (fiqh) dan syariat. Dengan demikian antara tradisi dan Islam dijumpai oleh *eko-uşul al-fiqh* sebagai legitimasi untuk menetapkan hukum adat sebagai *eko-uşul al-fiqh* progresif dalam rangka melahirkan produk fiqh lingkungan.

Ketika tradisi-tradisi nelayan Aceh Timur seperti *khenduri laoet*, *khenduri aneuk yatim*, *peusijuek boet*, *peusijuek utoeh*, *peutroen boet*, *peusijuek kayeee boet*, *beut lam boett* menjadi bagian hukum Islam melalui *eko-uşul al-fiqh* maka disinilah memunculkan instrumen metodologis yang dibutuhkan untuk

---

<sup>266</sup>H asbi al-Shiddiqy, *Pengantar Ilmu Fiqh*, (Jakarta: CV. Mulia, 1967), hlm. 17.

mendorong produktivitas hukum Islam. Jika *uṣūl al-fiqh* sebagai analisa teks dari kesepakatan ulama dari konstruksi hukum al-Qur'an dan hadits maka *eko-uṣūl al-fiqh* merupakan tranformasi teoritis praktis (*al-naḍari al-'amalīy*) yang memberikan teorisasi perbuatan, akal, dan perilaku dan metodologi aktifitas praktis dalam memberikan hukum terhadap tradisi nelayan pesisir. Semua yang berhubungan dengan aktifitas adat, tradisi, kebiasaan dalam alam nelayan pesisir maka itu adalah prosesi, praktis, aplikatif yang merupakan bagian dari hukum Islam. Tidak ada di dalamnya terdapat kesyirikan maupun hal-hal negatif lainnya. Karena apa yang dipraktikkan dalam tradisi merupakan bungkus pengetahuan dan amalan dalam agama yang diadopsi untuk diaplikasikan dalam bentuk praktik yang sedikit berbeda. Namun tujuannya sama yaitu untuk menguatkan Islam dan berserah diri pada Allah Swt.

*Uṣūl al-fiqh* sebagai sebuah metodologi hukum Islam harus diangkat kepermukaan untuk merespon fenomena tradisi dalam masyarakat. Demikian halnya dengan fiqh, jika tidak dilakukan rekonstruksi terhadap fenomena kekinian maka fiqh akan manja dengan kemapanannya. Artinya bahwa fiqh harus selalu merespon persoalan-persoalan yang terjadi dalam masyarakat tidak hanya pada aspek ritual semata. Peran fiqh akan semakin sempit pula jika tidak dikembangkan melalui metode-metode epistemologi pengembangan dalam hukum fiqh itu sendiri. Salah satu metode pengembangan epistemologi fiqh yang dimaksud adalah hadirnya *eko-uṣūl al-fiqh* sebagai gebrakan epistemologis untuk merespon fiqh dalam melihat tradisi masyarakat sebagai bagian dari hukum Islam. Tradisi-tradisi yang ada dalam ekologi masyarakat nelayan pesisir Aceh Timur merupakan bagian dari fiqh *context-based ijtihād*, membangun fiqh sebagai konteks realitas kepada landasan fundamental berkesinambungan dengan prinsip-prinsip pokok syariat Islam.

Ijtihad teori *eko-uṣūl al-fiqh* bertumpu pada tekstual dan kontekstual. Dengan tekstual akan diangkat dalil-dalil dalam al-

Qur'an maupun hadits serta konstruksi para cendekiawan Muslim dalam menelaah ekologi dan kelangsungan hidup manusia. Secara kontekstual akan dilihat tradisi secara praktis sehingga dapat direkonstruksi sesuai dengan syariat Islam. Kedua hal tersebut berkaitan dengan sumber dan produk hukum. Sumber *uṣūl fiqh* ekologi diperoleh dari tradisi masyarakat pesisir dalam proses nelayan yang kemudian dicari asas, epistemologi, dan tekstualitasnya. Sumber itu jelas terlihat pada aspek tradisi masyarakat nelayan berupa tradisi *khenduri laoet*, *khenduri aneuk yatim*, *peusijuek boet*, *peusijuek utoeh*, *peutroen boet*, *peusijuek kayeee boet*, *beut lam boet* menjadi akar untuk konstruksi *eko-ushul fiqh*. Kemudian dari aspek kontekstualnya yaitu dari arena yang digunakan berupa alam, tanah, udara dan air membentuk sebuah dalil keharmonisan dan keterhubungan ekologis manusia dan alam. Secara tekstual dan kontekstual tersebut dibangun konstruksi fiqh sebagai respon dalam membentuk tradisi nelayan menjadi bagian dari hukum Islam *eko-uṣūl al-fiqh* membentuk sebuah gagasan baru dalam melihat tradisi adalah hukum Islam, sebagaimana instruksi teks-teks al-Qur'an untuk menjaga dan melestarikan alam sesuai dengan hukum Islam (syariat dan fiqh).

### 3. 'Urf

Kerangka fiqh ekologi merupakan sebuah konsep dalam membentuk teori ekologi masyarakat yang sesuai dengan hukum Islam. Tujuannya adalah merekonstruksi fiqh yang telah mapan untuk dapat kembali dikaji ulang melalui *uṣūl al-fiqh* sehingga hukum Islam (fiqh dan syariat) berkontribusi dalam melestarikan lingkungan. Salah satu faktor pendukung untuk konstruksi bangunan teori *eko- uṣūl al-fiqh* adalah 'urf. Secara etimologi 'urf berasal dari kata 'arafa-ya'rifu, yang berarti: sesuatu yang dikenal dan baik, sesuatu yang tertinggi, berurutan, pengakuan, dan kesabaran.<sup>267</sup> Secara terminologi, 'urf suatu keadaan yang sudah

---

<sup>267</sup>Wahbah al-Zuhailiy, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmīy*, Vol. II, (Damaskus: Dâr al-Fikr, Cetakan 16, 2008), hlm. 104.

menetap dalam diri insan, dapat diterima oleh akal, dan diakui serta diterima oleh tabiat secara sehat. Menurut Abdul Wahab Khallāf, *'urf* adalah segala sesuatu baik yang dikenal, diketahui dan dibiasakan oleh masyarakat, serta dijalankan secara terus-menerus, baik berupa perkataan dan perbuatan ataupun meninggalkan suatu perkara yang dilarang.<sup>268</sup>

*'Urf* merupakan sebuah tinjauan fiqh dari perspektif budaya atau tradisi kemudian dijadikan sebagai dalil yang tidak keluar dari konsep *maqāsid al-syarī'at*.<sup>269</sup> Budaya (*'urf*) dapat diterjemahkan sebagai pikiran, karya atau hasil karya manusia yang merujuk pada aspek praktis dan pemahaman metodologis.<sup>270</sup> Dalam pandangan Raymond Williams bahwa *urf* terdiri dari tiga ruang yaitu sebuah proses yang mengacu pada proses perkembangan intelektual, spiritual, dan estetis. *Kedua*, *'urf* adalah pandangan hidup dari sudut tertentu dalam diri masyarakat, kelompok, maupun kelompok tertentu. *Ketiga*, *'urf* merujuk pada karya maupun praktik-praktik intelektual yang berbentuk aktifitas kesenian dan penghayatan terhadap alam.<sup>271</sup> Salah satu metode syariat Islam dalam menentukan hukum salah satunya dikenal dengan istilah "*al-'urf*". Metode ini mengambil hukum dari sesuatu yang tidak asing lagi di suatu masyarakat karena telah menjadi kebiasaan dan menyatu dengan kehidupan mereka, baik berupa perbuatan atau perkataan.

Dalam penetapan hukum Islam, *'urf* dapat dipakai sebagai sumber hukum sekunder setelah tidak ditemukan lagi sumber hukum primer untuk mengambil sebuah ketentuan syariah.<sup>272</sup>

---

<sup>268</sup>Abdul Wahhab Khallaf, *Masādir al-Tasyrī' al-Islāmiy Fimā Lā Nassa Fihī*, (Kuwait: Dār al-Qalam li al-Nasyr wa al-Tauzī', Cet. 6, 1993), hlm. 147.

<sup>269</sup>Ridin Sufyan, *Islamisasi di Jawa*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 7.

<sup>270</sup>Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitet dan Perkembangan*, (Gramedia, Jakarta, 1974), hlm. 11.

<sup>271</sup>Jhon Storey, *Teori Budaya dan Budaya Pop, Memetakan Lanskap Konseptual Culture Studies*, Terj. Elli el Fajri, (Qalam, Yogyakarta, 2004), hlm. 2-3.

<sup>272</sup>Moh.Zahid, *Perpaduan Hukum Islam dan Hukum Adat, (Upaya Merumuskan Hukum Islam Berkepribadian Indonesia)*, Jurnal al-Ihkam, Vol. 1 No. 1, (Juni 2006), hlm. 61.

Dalam pandangan salah seorang ulama kairo yaitu Qarafi, memandang bahwa mewajibkan para mujtahid untuk mengenal lebih dalam tradisi suatu masyarakat dahulu sebelum memberikan fatwa sehingga dapat menjawab persoalan yang dihadapi dan tidak berseberangan dengan kemashlahatan umat.<sup>273</sup> Pada lain sisi arti penting *'urf* adalah dapat dilihat dari apresiasi Islam terhadap tradisi yang telah ada pada masyarakat Arab sejak sebelum Islam berkemajuan. Islam lahir di tengah percampuran budaya dan sistem nilai, bahkan di tengah kepercayaan dan praktek keagamaan yang telah semarak. Semua itu justru menjadi tantangan tersendiri bagi konstruksi penyebaran Islam dalam konteks budaya dan tradisi bagi kelahiran Islam.<sup>274</sup>

Pada tahap ini dapat dilihat *'urf* adalah suatu hal yang lebih dibandingkan hanya sekedar budaya ataupun tradisi. Budaya, adat maupun tradisi hanya sekedar proses *al-tikrâr* (pengulangan) atau *al-'audah* (kembali). Artinya bahwa adat ekspresi aktivitas aktual pada suatu objek tertentu secara akumulatif pada obyek pekerjaan yang dilakukan oleh kelompok maupun personal. Aktifitas tersebut sudah mendarah daging dan menjadi watak, terkadang meskipun tanpa ada maksud yang begitu berarti. Dalam istilah arab dikatakan dengan "*al-tabî'ah al-tsâniyah*" (tabiat kedua) bagi manusia.<sup>275</sup> Sedangkan *'urf* merupakan perbuatan, tabiat, serta praktik ritual tertentu yang dilakukan oleh masyarakat kemudian aktifitas tersebut diterima oleh akal dan mengetahui makna yang terkandung di dalamnya sesuai dengan konteks di balik pekerjaan tersebut. Artinya *'urf* lebih cenderung pada *al-'urf al-'amaliy* atau *actual custom*, dan *al-'urf al-qauliy* atau *verbal custom*. Kedua hal inilah

---

<sup>273</sup>Syihâb al-Dîn al-Qarafi, *Anwâr al-Burûq fî Anwâ' al-Furûq*, Vol 3, (Kairo: Dâr al-Kutub al-'Arabiyyat, 1344 H), hlm. 49.

<sup>274</sup>F.E. Peters, *Mohammad and the Origin of Islam*, (New York: State University of New York State, 1995), hlm. 105.

<sup>275</sup>Sunan Autad Sarjana and Imam Kamaluddin Suratman. *Pengaruh Realitas Sosial Terhadap Perubahan Hukum Islam: Telaah Atas Konsep 'Urf'*, *TSAQAFAH*, 13.2 (2018), 279 <<https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v13i2.1509>>.

yang dilihat sebagai pembeda antara adat dan 'urf.<sup>276</sup>

Berbagai pemaknaan di atas tentang 'urf dilihat sebagai pendukung dalam pembentukan fiqh ekologi pada upaya menelaah budaya masyarakat pesisir. 'Urf memberikan argumentasi nyata bahwa aktifitas masyarakat nelayan pesisir berupa ritual-ritual adat melaut seperti *khenduri laoet*, *khenduri aneuk yatim*, *peusijuek boet*, *peusijuek utoeh*, *peutroen boet*, *peusijuek kayee boet*, *beut lam boet* digolongkan sebagai 'urf dalam mendukung kondifikasi hukum Islam. Sekurangnya dapat dikonstruksikan beberapa hal dalam membentuk fiqh ekologi pada teori *eko-ushul al-fiqh* antara lain yaitu *al-mayl* (kecenderungan), *al-'amal* (aksi), *al-taqlîd* (pengikuti/mengikuti), *al-tikrâr* (repetisi/pengulangan).<sup>277</sup> Dalam aktifitas nelayan pesisir Aceh Timur mengandung aksi dalam memanifestasikan nilai-nilai pengetahuan agama dalam bentuk praktis berupa aksi terhadap penghormatan dan pemberian kepada alam. Aksi tersebut diberikan sedekah tanpa imbalan apapun kecuali doa dan dukungan sesama masyarakat dalam proses mencari ikan.

Demikian pula dengan *al-mayl* dalam tradisi *peusijuek boet* maupun *peusijuek utoeh* misalnya memiliki keinginan yang kuat untuk berbuat sesuatu dengan atau melakukan sesuatu berdasarkan kehendak hati maupun hasrat dari kebatinan. Kecenderungan ini timbul dari sifat naluriah yang timbul dari penghayatan religius dan kemudian dilakukan atas kehendak tanpa paksaan. Lebih jauh praktik tersebut merupakan dorongan teoritis agama menjadi praktis untuk menyatu dengan alam. Akan tetapi objek yang dituju dalam prosesi 'urf adalah makhluk berakal. Dapat juga dikatakan 'urf sebagai bentuk lain pada aspek praktis tradisi dilakukan secara penuh kesadaran yang menyatu dengan hati, akal, dan hasrat. Oleh karena itu, *a-'urf al-mayl* merupakan sikap dan sifat kesadaran manusia secara mendalam untuk mengangkat tradisi pada taraf

---

<sup>276</sup> Wahbaṭ al-Zuhailīy, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmīy*, Vol. II, (Damaskus: Dâr al-Fikr, Cetakan 16, 2008), hlm. 104.

<sup>277</sup> Lihat, Ahmad Fahmi Abu Sunnah, *al-'Urf wa al-'Ādat fî Ra'yi al-Fuqahâ'*, (Kairo: Dâr al-Basâir, 2004), hlm. 28-29.

aplikatif ke imajinatif berlandaskan pada pemahaman religius yang menyatu dengan syariat dan fiqh.

Pada setiap prosesi aplikatif tradisi maupun *'urf* mesti ada *al-taqlid* (pengikut/mengikuti) yaitu sekumpulan manusia dari berbagai tingkatan. Misalnya pada saat tradisi *khenduri laoet* diundang masyarakat untuk menikmati hidangan makanan yang dimakan di pantai setelah berdoa bersama. Demikian juga dengan pada saat *peutroen boet* dan *peutroen kayeee boet* maupun *peusijuek boet*, masyarakat sebagai peserta pengikut dalam upaya penerima sedekah berupa makanan dan lainnya. *'Urf* ini dihayati dan dimengerti oleh sipelaku sebagai bagian dari aktualisasi agama yang diyakini masyarakat yaitu ajaran Islam. Mengapa hal ini dilakukan, karena masyarakat meyakini keberadaan sesuatu di alam raya ini selain manusia ciptaan Allah Swt. Untuk itu maka dilakukannya berbagai prosesi, adat, tradisi berujung pada *'urf* untuk memindahkan, mengusir maupun membinasakan pengaruh jahat makhluk lain dalam proses mencari ikan. Pengikut ini pula nantinya akan diwariskan tradisi ini secara turun-temurun sehingga terus terlestarikan tanpa mengenyampingkan aspek syariat dan fiqh.

Begitu juga pada persoalan *'urf al-tikrâr* (repetisi/pengulangan), dimana pratik-praktik prosesi *khenduri laoet*, *khenduri aneuk yatim*, *peusijuek boet*, *peusijuek utoeh*, *peutroen boet*, *peusijuek kayeee boet*, *beut lam boet* akan terus di ulang secara turun temurun. Hal ini tidak dapat dipisahkan lagi dari diri masyarakat, mendarah daging, dan mesti adanya. Maka oleh sebab itu ini menjadi hukum Islam yang diangkat dari *'urf* dalam masyarakat nelayan pesisir. Praktik-praktik tradisi tersebut misalnya *beut lam boet* dan *peusijuek kayeee boet* harus ada saat membuat kapal maupun ketika kapal selesai. Artinya bahwa ini menjadi hukum, dan hukum yang dibentuk dapat dijadikan sebagai landasan hukum Islam. Sebab jika ditiadakan maka akan menyebabkan kekacauan ekologi dan akan merusak tatanan kemashlahatan yang ada. Hukum Islam harus mengakui ini sebagai

bagian dari dirinya, sebab merujuk pada *uṣūl al-fiqh* dapat dikonstruksi kembali untuk membongkar fiqh yang telah manja dengan kemapanannya.

*Eko-uṣūl al-fiqh* membentuk *‘urf* masyarakat pesisir untuk dapat menjadi bagian dari ketetapan hukum Islam melalui praktik epistemologis tradisi nelayan Aceh Timur. Sebab, hal tersebut mendukung ada rekonstruksi baru untuk menelaah ekologi masyarakat nelayan. Definisi *‘urf* dan aspeknya dikira sangat mendukung untuk pembentukan fiqh ekologi dalam membentuk gagasan kekinian yaitu *eko-uṣūl al-fiqh* untuk dapat dikonstruksikan menjadi bagian dari hukum Islam. Tradisi-tradisi maupun adat nelayan menjadi bukti kuat bahwasannya ekologi masyarakat nelayan tidak terlepas dari syariat dan hukum Islam dalam menjaga kelestarian ekosistem manusia. Kiranya jelas bahwa setiap praktik masyarakat nelayan Aceh Timur merupakan *‘urf saḥīḥ* sesuai dengan syariat dan fiqh sehingga dapat tercapainya tujuan dari hukum Islam dalam menjaga dan melindungi keberlangsungan apa yang diyakini, diimani, dan dimanifestasikan oleh masyarakat pesisir Aceh timur.

#### 4. *Maṣlahat Mursalat*

Secara etimologi, *maṣlahat* adalah berasal dari kata *shaluha-yashluhu-shālih* yang berarti baik yaitu lawan dari buruk atau rusak. Kata *maṣlahat* adalah singular (*mufrad*) dari kata *mashālih* yang merupakan masdar dari *ashlaha* yang bermakna mendatangkan kemashlahatan. Kata *maṣlahat* juga diartikan dengan *al-shalat* yaitu kebaikan atau dengan kata lain terhindar dari keburukan. Ungkapan *maṣlahat* dimaksudkan dalam arti manfaat dan perbuatan serta pekerjaan untuk mendatangkan faedah yang memberikan manfaat pada manusia.<sup>278</sup> *Maṣlahat mursalat* merupakan metode penetapan suatu hukum yang digunakan untuk merespon, menyikapi, dan menawarkan solusi terhadap persoalan

---

<sup>278</sup> Abdul Aziz Dahlan, dkk, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid IV, (Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, 2001), hlm. 1143.

hukum yang muncul dalam masyarakat, perkembangan masa, serta perubahan sosial. Dalam hal ini akan dibahas tentang kemashlahatan dalam masyarakat terkait tradisi dalam melaut untuk dapat dikonstruksikan sebagai turunan konsep *eko-uşûl al-fiqh* dalam merespon kebiasaan yang dijadikan hukum dalam syariat dan agama Islam.

Teori pengembangan hukum Islam (*Islamic Legal Jurisprudence*) dalam pandangan Amir dan Yusdani memberikan pengetahuan tentang tiga macam mengenai *mashlahah*, yaitu *mashlahah mu'tabarāt*, *maşlahat mulghat* dan *mashlahah mursalah*. *Mashlahah mu'tabarāt* diartikan sebagai *mashlahah* yang dapat dirujuk langsung baik dalam al-Qur'an maupun dalam hadits. Sedangkan *maşlahat mulghat* sebagai *maşlahat* yang bertentangan dengan al-Qur'an dan hadits. Sedangkan yang terakhir adalah *maşlahat mursalat*, yaitu *mashlahah* yang belum ada ketentuan dalam al-Qur'an dan hadits, akan tetapi tidak juga dapat dipertentangkan dengan keduanya.<sup>279</sup> Al-Ghazali memberikan pernyataan bahwa *mashlahah* adalah upaya untuk memelihara tujuan-tujuan syariat. Salah satu tujuan syariat adalah melindungi kelestarian manusia (*hifz al-nasl*).<sup>280</sup> Dengan demikian maka *maşlahat* dapat dijadikan sebuah dalil hukum Islam jika *maşlahat* tersebut telah menjadi *dzan* yang kuat setelah melewati berbagai penelitian dan pemantauan berdasarkan pertimbangan oleh mujtahid. *Maşlahat* dapat diambil kesimpulan bahwa *mashlahah* sejalan dengan jenis tindakan *syarā'*. *Mashlahah* juga dapat dipakai dan menjadi ketentuan hukum jika tidak bertentangan

---

<sup>279</sup> Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, (Yogyakarta: UII Press, 2001), hlm. 68-70. Lihat juga Hamzah. K, *Revitalisasi Teori Maslahat Mulghâh Al-Tûhfî dan Relevansinya dalam Pembentukan Perundang-Undangan di Indonesia*," Jurnal Al-Ahkam 15, no. 4 (Januari 2015): hlm. 27.

<sup>280</sup> Andi Herawati, *Maslahat Menurut Imam Malik dan Imam al Ghazali (Suatu Perbandingan)*," Diktum: Jurnal Syariah dan Hukum 12, no. 1, (2014), hlm. 46.

dengan *naş* atau *ijmā'*.<sup>281</sup>

Konsep pemeliharaan lingkungan dengan menggunakan metode *maşlahat* merupakan salah satu sasaran kekinian untuk membedah konservasi lingkungan terkait tradisi masyarakat pesisir Aceh Timur. Dalam hal ini analisis digunakan untuk melihat praktik tradisi masyarakat pesisir dapat dijadikan sebagai hukum Islam melalui konsep *maşlahat mursalat*. Sebagaimana telah dijelaskan di atas bawa *maşlahat* sejalan dengan ketentuan hukum Islam apabila tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan hadits. Konstruksi *maşlahat* disini akan dilihat secara tekstual dan kontekstual untuk mempertajam analisa dalam menelaah tradisi tersebut. Hal ini nantinya akan menjurus pada ketetapan hukum Islam dalam praktik tradisi masyarakat nelayan. Sebab, konsep *maşlahat* dalam menetapkan hukum melihat dari sisi kesesuaian antara agama dan praktik masyarakat, manfaat dan tujuan dari tradisi, dan bagaimana tradisi tersebut memberikan pengaruh pada masyarakat serta baik dan buruk dalam tradisi tersebut.

Pada salah satu dalam prinsip-prinsip hukum Islam antara lain ketauhidan, keadilan, amal ma'ruf, kemerdekaan, persamaan, ta'awun dan toleransi, *maşlahat mursalat* digolongkan sebagai sebuah prinsip yang menjunjung persamaan (egalite) dan toleransi. *maşlahat mursalat* dibangun atas asas pertimbangan, baik buruk, dan juga kemaslahatan umat manusia dalam menjalankan hukum maupun aktifitasnya. Dalam persoalan ini, tradisi nelayan Aceh Timur dipandang sangat membutuhkan konsep *maşlahat mursalat* sebagai upaya dalam melestarikan tradisi dalam masyarakat pesisir Aceh Timur.

Konsep *maşlahat mursalat* adalah upaya *uşul al-fiqh* dalam mengkonstruksi tradisi menjadi bagian dari hukum Islam, tradisi juga bagian dari kebutuhan makhluk hidup dan tradisi merupakan bagian dari ekosistem selain tanah, udara, air, dan tumbuhan. Prinsip ini mencerminkan bahwa antara manusia dan alam, manusia

---

<sup>281</sup>Moh. Mukri, *Paradigma Maslahat dalam Pemikiran al-Ghazali*, (Yogyakarta: Nawesea Press, 2011), hlm. 95-96.

dengan manusia, manusia dan adat istiadatnya adalah saling toleran dan saling membutuhkan satu sama lainnya. Sistem yang saling membutuhkan dan saling menguntungkan ini merupakan simbiosis mutualisme ekosistem untuk mendapatkan porsi yang sama di hadapan Allah Swt.

Sebagai salah satu paya pembentukan persamaan maupun toleransi, *maṣlahat mursalat* berupaya dibongkar tidak terbatas hanya pada aspek menjaga jiwa, akal, keturunan, harta, dan agama, lebih jauh dikembangkan pada aspek menjaga dan menjamin kelangsungan dan kelestarian lingkungan. Di sinilah letak dimana aspek *maṣlahat* dianggap penting karena lingkungan yang bermasalah akan bermasalah pula dengan toleransi antar manusia maupun alam, maka dengan demikian *maṣlahat* akan lebih lengkap apabila unsur yang lima tersebut memasukkan lingkungan sebagai bagian yang sama-sama dibutuhkan untuk kelangsungan hidup manusia.

Tradisi masyarakat nelayan pesisir seperti yang telah disebutkan di atas dimasukkan menjadi bagian dari hukum Islam karena mengandung kemashlahatan sesuai dengan konsep *maṣlahat mursalat*. Sebagai tujuan syariat misalnya *peusijuek boet* merupakan prosesi transformasi kataatan manusia terhadap Allah Swt, yang dipraktikkan untuk memulai penangkapan ikan dan awal melaut. Demikian pula dengan *peusujuk utoeh* dilihat sebagai mengharap keberkatan dari Allah Swt, untuk memulai membuat kapal agar tukang yang membuat kapal tidak mendapatkan kecelakaan saat membuat kapal tersebut. Kedua hal ini dapat ditetapkan sebagai hukum Islam dari tradisi yang ada untuk memunculkan faedah dan manfaat dan menghindari keriaan maupun serta kecongkakan manusia yang sombong. Sebagaimana pula bahwa *maṣlahat* dalam kedua praktik tradisi nelayan pesisir tersebut, dalam konsep *mashlahah mursalah* berarti *jalb al-manfa'at wa daf' al-mafsadat* (memberikan atau menarik manfaat

dan menolak kemudharatan).<sup>282</sup>

Tujuan manusia dalam menjaga serta melestarikan lingkungannya adalah untuk mencapai kemanfaatan dan menjauhi kemudharatan. Kemashlahatan adalah salah satu tujuan syariat.<sup>283</sup> Tradisi-tradisi dalam masyarakat pesisir nelayan tidak dapat dipisahkan dari kehidupan mereka, sebab itu adalah bagian dari tranformasi nilai-nilai religius mereka. Tradisi tersebut memunculkan kemashlahatan, bukan *mafsadat* adat atau merusak. Prosesi seperti yang dilakukan oleh para nelayan pesisir seperti *peusijuek boet*, *peusijuek kayeee boet* dan *khenduri laoet* merupakan menjaga tradisi dan menjaga lingkungan. Dalam melakukan pengambilan maupun pemotongan kayu tersebut perlu untuk dipanjatkannya doa-doa untuk mengusir makhluk lain yang mendiami kayu tersebut. Hal ini berdasarkan pengetahuan yang diperoleh manusia dari pemahaman agamanya. Larangan untuk tidak menangkap ikan pada hari jumat dan hari pantang lainnya juga larangan menangkap ikan menggunakan pukuk harimau. Hal tersebut akan merusak ekologi dan merusak nilai-nilai agama. Tidak menjalankan aturan tersebut berarti merusak ekologi.

Kosep *maṣlahat* demikian menjelaskan bahwa *maṣlahat* tidak hanya ditinjau dari pendekatan syariat saja melainkan pada pendekatan adat. Dalam menelaah pendekatan adat, *maṣlahat* merupakan aksi dan sebab perilaku manusia dalam mendatangkan

---

<sup>282</sup>Hasbi As-Shiddiq, *Falsafah Hukum Islam*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001), hlm. 171-171.

<sup>283</sup>Imam al-Ghazali mengatakan bahwa dalam menjaga kemashlahatan sebagai tujuan syariat yang dituju kepada makhluk sekurangnya ada lima perkara yaitu; pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan atau nasab, dan harta. Setiap yang mengandung pemeliharaan atas lima perkara tersebut dapat dikatakan sebagai *maṣlahat*., lihat Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *al-Mustashfa*, (Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 1997).Juz I, hlm. 416. Perlu diperhatikan di sini bahwa lingkungan adalah salah satu faktor utama dari lima perkara kemashlahatan tersebut, sebab lingkungan merupakan penentu dalam keberlangsungan kemashlahatan bagi kehidupan manusia di muka bumi. Dalam lingkungan semua akan menyatu dalam satu kesatuan tanpa membeda-bedakan lima perkara di atas dan memberikan sebuah kebebasan dalam melihat keberlangsungan hidup manusia jangka panjang.

kebaikan dan manfaat, sedangkan bila ditinjau dalam syariat *mashlahah* merupakan ibarat dari sebab yang membawa kepada syariat dalam bentuk ibadah atau adat. Definisi ini dipandang sebagai *maṣlahat* dalam artian adat maupun tradisi sebagai sesuatu yang dapat sampai kepada tujuan syariat itu sendiri.<sup>284</sup> *Maṣlahat* demikian menurut Mustafa al-Syalabī adalah *al-maṣlahat al-mutaḡayyirat* yaitu kemashlahatan yang terus berkembang sesuai dengan tempat, waktu, dan subjek hukum. Kemashlahatan seperti demikian berkaitan dengan muamalah dan adat kebiasaan seperti dalam *maṣlahat* makanan yang tidak sama antara daerah satu dengan daerah lain.<sup>285</sup> Perspektif ini mendukung bahwa *maṣlahat* dalam koridor tradisi nelayan pesisir merupakan *al-mashlahah al-mutaḡayyirat* yang berkembang sesuai dengan tempat, lingkungan, dan alam.

Tujuan kemashlahatan dalam masyarakat merupakan tujuan dari hukum Islam. Penetapan hukum Islam (syariat dan fiqh) sangat berkaitan dengan dinamika kemashlahatan yang berkembang dalam masyarakat. Dinamika tersebut dituju pada aspek kegiatan dan tradisi dalam masyarakat. Mustafa Syalabi menegaskan bahwa adanya perubahan hukum adalah karena perubahan *mashlahah* (*tabaddul al-aḡkâm bi tabaddul al-maṣlahat*) dalam masyarakat. Adanya *an-nasakh* (penghapusan suatu hukum terdahulu dengan hukum yang baru), *at-tadarruj fi at-tasyrî'* (pentahapan dalam penetapan hukum) dan *nuzûl al-aḡkâm* yang selalu mengikuti peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masa pewahyuan, semuanya merupakan dalil yang jelas menunjukkan bahwa perubahan hukum mengikuti perubahan *maṣlahat* yang ada.<sup>286</sup> Dalil Syalabi tersebut sarat dengan pengungkapan *mashlahah* dapat membentuk sebuah

---

<sup>284</sup>Najm al- Din al-Tufi, *Risālat fî Ri'āyat al-M aṣlahat*, (Libanon: al-Dār al- Masdariyyah al-Lubnaniyyah, 1993), hlm. 25. Lihat juga, Yusuf Hamid al-Alim, *al-Maqasid al-Ammah li al-Syari'at al-Islāmiyyat*, (Riyad: al-Dār al-'Alamiyyat li al-Kutub al-Islāmīy, 1994), hlm. 138.

<sup>285</sup>Abd. Aziz Dahlan ,dkk., *Ensiklopedia Hukum Islam*, Jilid IV, hlm. 1145.

<sup>286</sup>Muhammad Mustafā Syalabi, *Ta'li' al-Aḡkâm*, (Beirut: Dār an-Nahḡat al-'Arābiyat, 1981), hlm. 307.

hukum dalam masyarakat. Maka dengan demikian praktik tradisi dapat menjadi hukum Islam apabila perubahan *mashlahah* menyesuaikan dengan syariat dan fiqh. Apabila bertentangan maka tradisi tersebut hanya sekedar aktifitas manusia tanpa memperoleh kemashlahatan dalam hukum Islam.

Tradisi masyarakat nelayan pesisir seperti *khenduri laoet*, *khenduri aneuk yatim*, *peusijuek boet*, *peusijuek utoeh*, *peutroen boet*, *peusijuek kayeee boet*, *beut lam boet* tidak dapat dipisahkan dari diri masyarakat sebagai sebuah ikatan antara praktik dan syariah. Apabila ditiadakan bahkan dilarang untuk melakukan prosesi tersebut maka akan bersifat *fasad* atau merusak kemashlahatan yang dibangun atas konsep fiqh dan syariah. Pelestarian tradisi ini adalah kepentingan *uṣūl* dan syariat dalam mewujudkan kemashlahatan kemanusiaan secara universal. Tradisi masyarakat pesisir Aceh Timur tidak sama sekali bertentangan dengan konsep religius maupun syariat. Pelestarian tradisi tersebut malahan mengikuti ketentuan syariat melalui *eko-uṣūl al-fiqh*. Jika praktik tidak dapat diterima oleh ketentuan *syara'* maka reaktualisasikan praktik tersebut sehingga sejalan dengan ketentuan hukum Islam. Tidak menghilangkan praktik akan tetapi lebih tepat mengarahkan praktik ke arah yang lebih tepat.

Kajian *uṣūl al-fiqh* sangat menjunjung erat terkait dengan *maṣlahat mursalat*, sebab itu merupakan bagian dari fiqh responsif dalam *maqāṣid al-syarī'at*. Ditilik dari apek tradisi masyarakat nelayan pesisir bahwa tradisi termasuk dalam *maṣlahat* esensial dan primer (*dharūriyat*) karena ekologi sangat mendukung keberlangsungan agama, nyawa, akal, keturunan dan harta. *Kedua*, kemashlahatan sangat tegas dan jelas (*qat'iyyat*) dalam artian memiliki kaitannya dengan agama dan syariat. *Ketiga*, *maṣlahat mursalat* bersifat universal (*kuliyyat*) dengan maksud tidak terbatas pada aspek-aspek tertentu melainkan cangkupan harus menyeluruh. Kemashlahatan pula harus bedasarkan pada dalil keseluruhan

*qarinat (mu'tābarat)*.<sup>287</sup> Tradisi ekologi masyarakat nelayan secara keseluruhan terkait dengan empat aspek *maṣlahat* tersebut. Dalam tradisi tersebut diusung perwujudan suatu manfaat khususnya bagi ketaatan masyarakat terhadap aktualitas agamanya. Praktik tradisi pun tidak berasaskan kepentingan pribadi melainkan kepentingan khalayak ramai. Kemashlahatan tradisi tidak sama sekali mengabaikan *naṣ* syariah sebagai hukum Islam.<sup>288</sup>

Dalam pandangan Al-Tufi tidak diperkenankan melakukan hal yang bersifat merugikan dan memunculkan kerusakan sosial. *M Maṣlahat mursalat* prinsipnya adalah menciptakan kemashlahatan sosial baik dalam bentuk apapun selama sejalan dengan hukum Islam dan merealisasikan konseptual menjadi praktik aktual. Al-Tufi lebih dengan tegas mengatakan bahwa sumber hukum tradisional yang paling kuat adalah konsensus para ahli hukum (*ijmā'*) dan teks-teks keagamaan al-Qur'an dan hadits. Jika sumber itu sejalan dengan perlindungan kemashlahatan manusia baik secara budaya, tradisi, adat, dan kebiasaan lainnya maka tidak perlu ada permasalahan. Akan tetapi jika terdapat benturan keduanya dan tidak ada dalam ketentuan sumber hukum tradisional maka kemashlahatan manusia menjadi prioritas atas kemampuan akal yang objektif.<sup>289</sup> Dengan dalil-dalil yang ada maka praktik ekologi tradisi masyarakat pesisir dapat dijadikan sebagai bagian dari hukum Islam. Sedangkan fiqh ekologi mejadi bentuk rekonstruksi ketentuan hukum Islam untuk mendobrak fiqh untuk tidak manja pada kemapanannya. Demikian pula dengan teori *eko-ushul al-fiqh* menjadi teori baru dalam melihat fiqh berkemajuan dan

---

<sup>287</sup>Hamka Haq dan al-Syātibīy, *Aspek Teologis Konsep Maṣlahat dalam Kitab al-Muwāfaqat*, (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007), hlm. 251.

<sup>288</sup>Anang Haris Imawan, "Refleksi Pemikiran Hukum Islam: Upaya-Upaya Menangkap Simbol Keagamaan," dalam Anang Haris Himawan, *Epistimologi Syara' Mencari Format Baru Fikih Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 84-85.

<sup>289</sup>Agus Hermanto, 'Konsep Maslahat dalam Menyikapi Masalah Kontemporer (Studi Komparatif al-Tufi dan al-Ghazali)', *AL-'ADALAH*, 14.2 (2017), 433–60 <<https://doi.org/10.24042/adalah.v14i2.2414>>.hlm. 447-449.

berkontribusi menggali kembali hukum-hukum untuk melestarikan ekologi kehidupan manusia.

## **C. Prinsip-prinsip Dalam Fiqh Ekologi Pada Komunitas Nelayan Aceh Timur**

### **1. Kelangsungan Ekosistem**

Manusia merupakan bagian dari alam yang harus menjaga keseimbangan ekosistem untuk kelangsungan hidupnya. Makhluk hidup selain manusia juga membutuhkan alam untuk dapat hidup sesuai dengan kodratnya. Ekosistem membentuk hubungan timbal balik antara alam dan manusia untuk dapat hidup selaras dan seimbang. Ekosistem sebagai salah satu jaminan dalam menjaga keharmonisan antara alam, manusia, dan Sang Pencipta. Sedangkan ekologi merupakan ilmu untuk menilik lebih dalam untuk mengerti dan paham tentang seluk beluk ekosistem. Adanya ekologi untuk menjelaskan ekosistem secara terperinci dan teratur. Kelangsungan hidup manusia didasarkan atas perawatan dan pembudidayaan ekosistem tersebut oleh manusia dengan penuh kesadaran dan konsistensi.

Tradisi nelayan Aceh Timur merupakan bagian dari kelangsungan ekosistem, sebab pada aspek praktis maupun teoritisnya mengarah kepada kelancaran maupun kebaikan manusia terhadap alam. Apa yang dilakukan nelayan bersumber atas asas pengetahuannya yang diperoleh dari pengalaman keagamaan dan spririt agama itu sendiri. Pengalaman religius tersebut kemudian diwujudkan dalam bentuk lain berupa imajinatif praktis dalam menghormati alam. Misalkan adanya *peusijuek boet* adalah hal mengambil berkat agar alam memberikan berkah yang melimpah serta keselamatan bagi para nelayan dalam mencari nafkah. Demikian pula dengan *peusijuek utoeh* dimana agar seorang pembuat kapal tidak terjadi kecelakaan kerja dan kapal dibuat secara baik dan kokoh. Hal ini adalah tradisi dalam menjaga kelangsungan pengetahuan tentang ekosistem yang diwujudkan

dalam bentuk praktis.

Praktik yang dilakukan nelayan sebagai bentuk tradisi ekologi tidak merusak tatanan masyarakat, alam, maupun tradisi. Sebaliknya, apabila tidak dilakukan praktik tersebut maka masyarakat meyakini akan adanya kemalangan bahkan mendatangkan bala, bahkan prosesi nelayan dalam setiap aktifitasnya merupakan bagian untuk melestarikan lingkungan. Dari prosesi-prosesi aktifitas nelayan tersebut mengandung unsur kesejahteraan, kedamaian, harmonisasi, rekonstruksi berkelanjutan dan bagian lain manusia dalam menataati konsep sunnatullah. Kesemua hal tersebut terdapat dalam tradisi nelayan dan merupakan bagian dari pelestarian kelangsungan ekosistem. Dengan demikian tradisi nelayan harus didukung dan dilestarikan sebagai bagian dari hukum Islam dan kemaslahatan antara alam, manusia, dan syariat. Adapun praktik tradisi yang tidak sesuai dengan ketentuan Islam dilakukan perubahan secara mendalam dengan tanpa menghapuskan bahkan menghilangkan tradisi itu (diislamisasikan).

Sebagai bagian dari salah satu prinsip-prinsip dan fiqh ekologi, kelangsungan ekosistem dimasukkan menjadi prinsip hukum Islam dalam bentuk kemerdekaan. Kelangsungan ekosistem merupakan tugas utama manusia dalam menjaga dirinya sebagai bagian dari ketentuan Tuhan untuk melestarikan alam. Cara pelestarian tersebut adalah diserahkan kepada manusia sepenuhnya dengan teknik-teknik yang ramah lingkungan baik dengan teknologi maupun dengan cara manual. Target yang harus dicapai yaitu untuk kemaslahatan manusia sebagai bagian dari menjaga kelangsungan hidupnya.

Prinsip kemerdekaan dalam ketentuan Islam adalah dimana menjaga ekosistem agar terpelihara, terawat, serta terjamin kelestariannya. Dalam hal ini maka tradisi menjadi bagian dari kemerdekaan tersebut, dimana tradisi harus dapat dijamin kelestariannya selama praktik tersebut sejalan dengan hukum

Islam. Tradisi tidak boleh dihapuskan karena mencerminkan jati diri masyarakat tertentu. Tradisi harus merdeka dan berjalan sesuai dengan pengalaman manusia baik secara pengalaman agama, pengalaman turun-menurun, maupun pengalaman arena. Kemerdekaan tradisi masyarakat nelayan Aceh Timur dilihat sebagai sikap masyarakat yang berusaha untuk terus merawat prinsip-prinsip hukum Islam dalam merawat dan menjaga tradisi sebagai ekosistem dalam menjaga agama, jiwa, akal, harta, dan keturunan.

Masyarakat nelayan pesisir Aceh Timur sangat meyakini tradisi mereka sebagai bagian dari jalan hidup mereka untuk merawat dan berdampingan dengan alam. Oleh sebab itu bala, bencana, kutukan, maupun hukuman alam lainnya diyakini sebagai kemurkaan alam terhadap nelayan. Misalnya hasil tangkapan yang sedikit dalam beberapa kali berlayar, diyakini sebagai bentuk kurangnya sedekah dan harus dilakukan *khenduri* (syukuran) baik terhadap masyarakat maupun anak yatim. Lazimnya yang dilakukan oleh *tokeee boet* beserta awak kapal adalah *seudekah* sekaligus *khenduri* dengan mengundang beberapa tokoh masyarakat dan beberapa anak yatim. Tangkapan yang sedikit maupun halangan dan rintangan lainnya diyakini sebagai bala serta cobaan untuk nelayan karena kurang dalam memberikan sesuatu terhadap alam. Praktik-praktik prosesi adat tersebut muncul untuk memberikan sesuatu terhadap alam melalui manusia dan lingkungannya.

Tradisi *khenduri laoet*, *khenduri aneuk yatim*, *peusijuek boet*, *peusijuek utoeh*, *peutroen boet*, *peusijuek kayeee boet*, *beut lam boet* adalah bagian dari tradisi masyarakat dalam menjaga kelangsungan ekosistem. Ekosistem yang dimaksud di sini adalah keharmonisan kelestarian antara manusia dan lingkungannya. Lingkungan terkait dengan arena dimana nelayan bertempat tinggal dan mencari nafkah. Lingkungan nelayan juga terkait erat dengan alam yaitu daratan pantai, lautan, dan sumber tangkapan. Prosesi

praktik nelayan di atas adalah bagian dimana tradisi masyarakat dalam menjaga, merawat, serta memelihara alam untuk kelangsungan ekosistem. Ritual-ritual adat yang dilakukan pun merupakan bagian dari tradisi adat untuk menghargai alam, merawat alam sebagai timbal-balik yang diberikan alam kepada manusia. Tradisi ini akan terus berlanjut sampai waktu yang tidak ditentukan, sebab hal tersebut merupakan bagian dari kegiatan yang harus ada dalam tradisi nelayan Aceh Timur.

Kelangsungan ekologi masyarakat sangat bergantung dengan masyarakat itu sendiri. Jika ditilik dari aktualisasi pelestarian ekosistem maka tradisi harus dilestarikan sebagaimana kebiasaan yang telah melekat dalam diri masyarakat. Demikian pula jika ditilik tari proses relasi antara praktik tradisi dengan konsep Islam, selama tidak bertentangan dengan keimanan dan ketaqwaan masyarakat maka tradisi tersebut dapat terus dilestarikan. Kelangsungan tradisi sama seperti kelangsungan ekosistem dalam masyarakat. Berangkat dari hal tersebut maka adanya sebuah hukum yang sesuai dengan ketentuan syariat dan fiqh perlu digali dan disesuaikan dengan kondisi yang ada. Hukum tersebut menjadi acuan untuk menjaga serta berkontribusi untuk kelangsungan ekosistem. Tidak hanya itu, adanya kesepakatan akan hukum Islam terhadap tradisi semakin memperkuat bahwa kosep *ushul al-fiqh* melalui *eko-uşul al-fiqh* tidak serta-merta kaku pada taraf aspek hukum amaliah semata, melainkan melihat alam, ekologi, dan kelangsungan ekosistem menjadi bagian terpenting yang harus dipelihara untuk kelangsungan hidup manusia di muka bumi.

*Eko-uşul al-fiqh* memberikan kontribusi mendasar terhadap kelestarian dan kelangsungan ekosistem. Adanya ide ini membantu mengembangkan fiqh terkait isu-isu kontemporer. Melalui salah satu konsep *maşlahat mursalat* dibangun sebuah struktur untuk melakukan konstruksi hukum Islam dalam menjaga dan melestarikan lingkungan. Maka untuk itu, terkait segala hal di atas

maka fiqh tidak lagi staknasi, fiqh tidak lagi kaku, dan fiqh tidak lagi dapat dipandang sebagai bentuk ritual yang telah matang semata. Fiqh telah memberikan kontribusi besar melalui *uṣūl al-fiqh* untuk merealisasikan peranannya dalam menata kelangsungan ekosistem bahkan membentuk hikmah baru terhadap kasus-kasus kontemporer dalam masyarakat. Kelangsungan ekosistem dijamin dan dijaga oleh *uṣūl al-fqh* melalui rekonstruksi maupun konstruksi *fiqh biat* dalam bingkai *eko-uṣūl al-fiqh*.

## 2. Pemberdayaan Masyarakat

Pemberdayaan masyarakat merupakan proses pembangunan dalam masyarakat untuk berinisiatif pada proses kegiatan sosial dalam meningkatkan kondisi dalam masyarakat. Hal itu akan terwujud hanya melalui kesadaran diri dari masyarakat dan ikut pula berpartisipasi. Lazimnya masyarakat diberdayakan jika kondisi lingkungan mendukung dari berbagai aspek baik lapangan pekerjaan, ekonomi, dan lahan untuk digarap. Terkait tradisi masyarakat, pemberdayaan akan dikonstruksi sesuai dengan kondisi ekologis masyarakat nelayan Aceh Timur. Arena yang dijadikan sebagai basis pemberdayaan adalah arena laut dan sekitarnya. Pemberdayaan masyarakat dianggap sebagai salah satu kontribusi nyata dari tradisi maupun adat dalam masyarakat nelayan.

Tradisi pada masyarakat nelayan Aceh Timur diupayakan untuk terus eksis agar menjaga serta melestarikan lingkungan masyarakat. Dalam hal tersebut masyarakat diperdayakan sebagai agen utama dalam arena. Sebagaimana diketahui bahwa arena sangat terkait erat dengan modal dan perilaku masyarakat. Hal itu menjadikan habitus dalam masyarakat pesisir Aceh Timur. Dalam arena, praktik-praktik dalam masyarakat nelayan yang dianggap sebagai tradisi dapat diperdayakan oleh masyarakat sebagai salah satu dalam meningkatkan taraf hidup masyarakat. Peningkatan tersebut bertujuan untuk pemberdayaan ekonomi masyarakat serta memberikan edukasi untuk perilaku masyarakat yang lebih baik.

Upaya pemberdayaan pada masyarakat salah satunya adalah ikut andilnya *tengku* (ustad) dalam proses upacara atau seremonial adat. Adanya *tengku* menjadi pusat upacara tradisi untuk menghubungkan ritual dengan bacaan-bacaan keagamaan yang dianggap sakral yang direlasikan dengan Allah Swt. *Tengku* tersebut dipilih berdasarkan pengalamannya dalam memimpin prosesi adat misalnya dalam hal *peusijuek boet*, *peusijuek utoeh* dan *khenduri laoet*. Bisa jadi *tengku* yang diundang merupakan salah satu ulama pada daerah tertentu yang memiliki pengukut maupun pesantren tempat menuntut ilmu. *Tengku* diperlakukan secara spesial karena dianggap memiliki nilai-nilai keramat dan keluhuran dari ilmu dan amal. Maka oleh sebab itu prosesi adat nelayan tidak terlaksana tanpa kehadiran sosok *tengku* yang memimpin doa dan membacakan ayat-ayat keselamatan. *Tengku* tersebut juga nantinya akan mendapatkan *seudeukah* (pemberian suka rela) oleh pemilik kapal *tokee boet* maupun *tokeee bangku* sebagai ucapan terimakasih berupa uang dan makanan.

Demikian pula dengan *utoeh boet* (pembuat kapal atau arsitek kapal), diberdayakan untuk membuat kapal dengan sempurna dan baik. *Utoeh boet* biasanya adalah penduduk lokal diberdayakan untuk membuat kapal dengan waktu tertentu dalam proses pembuat kapal. Mereka juga harus memiliki pengalaman dalam merancang dan membuat kapal. Kebiasaan secara turun temurun bahwa *utoeh boet* harus sudah teruji bebarapa kapal yang telah dibuat sehingga para *tokeee boet* memiliki kepercayaan dan keyakinan untuk membuat kapal. Kasus di kawasan nelayan Aceh Timur, *utoeh boet* adalah warga lokal itu sendiri, memiliki keahlian serta dilakukan kontrak tertentu terkait pembuat kapal. Biasanya akan dihabiskan ratusan juta untuk satu buah kapal sampai berlayar. Pemberdayaan ini membantu dalam meningkatkan ekonomi masyarakat dalam berbagai aspek. Demikian pula, *utoeh boet* tidak sendiri, ia memakai asisten-asisten berjumlah tidak menentu untuk membuat kapal sampai selesai.

Terkait hidangan makanan maupun dibungkus pada suatu acara prosesi tradisi tidak selalu dimasak di rumah masing-masing. Masyarakat memberikan kepercayaan kepada seseorang atau kelompok, terkadang kepada rumah makan tertentu untuk memasak hidangan prosesi adat. Masyarakat hanya memberikan sejumlah uang untuk memberikan uang untuk membeli keperluan memasak sekaligus upah untuk memasak. Ini dapat dianggap sebagai pemberdayaan simbiosis mutualisme dalam pemberdayaan ekonomi masyarakat. Pemberdayaan masyarakat untuk jasa penyediaan makanan tersebut sangat menguntungkan satu sama lain. Di samping itu juga dapat meningkatkan daya untuk memperoleh keuntungan dalam melangsungkan kehidupan. Tidak hanya hal tersebut, adanya pemberdayaan ini bersinergis dengan segala proses keberkatan nelayan, semakin banyak tangkapan ikan maka semakin banyak pemberdayaan masyarakat yang akan mendapatkan keuntungan dan rizki tersebut.

Selain hal di atas, Tradisi berkontribusi dalam meningkatkan pengetahuan. Kontribusi tradisi dalam meberdayakan masyarakat memberikan edukasi terhadap pentingnya kebersamaan, sikap melatih emosional dan kesejahteraan sosial. Pengetahuan tersebut merupakan bagian dari pengetahuan metafisis yang diperoleh melalui ekspresi empiris. Dengan demikian pemberdayaan masyarakat model ini menyentuh aspek-aspek moralitas, adap, dan sikap gotong royong untuk kerukunan dalam bermasyarakat. Tidak semua aspek pemberdayaan masyarakat berupa keuntungan materil semata melainkan keuntungan moraritas, sikap empati dan simpati dalam kehidupan bermasyarakat sesuai dengan praktik tradisi. Maka oleh sebab demikian, tradisi memberdayakan masyarakat untuk ikut berpartisipasi dari berbagai lini kehidupan untuk beradaptasi dengan kehidupan dan melangsungkan kehidupan pada aspek materil.

Pemberdayaan masyarakat menyangkut aspek gotong royong yang menyentuh aspek moralitas maupun pencerminan sikap adab kebaikan mencerminkan prinsip-prinsip hukum Islam pada keadilan dan ta'awun (tolong menolong). Hal tersebut sangat terlihat dimana *tokee boet* memberdayakan *tengku* untuk melakukan prosesi pembacaan doa, *otoeh boet* (arsitek kapal) digunakan oleh *tokee boet* untuk membuat kapalnya, serta penjual makanan di warung pada saat prosesi *khenduri laoet* dilaksanakan. Semua ini dilakukan dengan penuh keadilan dan pemerataan sesuai dengan porsi masing-masing tingkatan masyarakat untuk dapat diberdayakan sebagai upaya keberhasilan dalam suatu prosesi adat masyarakat pesisir. Semua masyarakat bersinergis dan bersatu padu untuk berkontribusi sebagai upaya dalam melestarikan adat dan tradisi sebagai upaya dalam mendekatkan diri kepada Allah Swt.

Sinergisitas sangat terasa ketika praktik-praktik tradisi nelayan Aceh Timur dilakukan. Masyarakat memiliki antusias yang tinggi untuk dapat diberdayakan karena momen itu dianggap sebagai bagian dari ekspresi religius dari keyakinan mereka. Meskipun terkadang tidak bersifat komunal, tradisi memberdayakan sekelompok masyarakat tertentu secara bergilir untuk dapat menerima manfaat dari proses seremonial tradisi nelayan. Baik *tengku* sebagai pimpinan seremonial, *tokeee boet* merasa sangat terhormat karena dapat memberikan sesuatu untuk dinikmati yang dipesan dari salah satu masyarakat. Seperti halnya *puloet kuneng* (ketan kuning) untuk seremonial kapal *boet* baru maupun yang direhap untuk berlayar kembali, makanan yang dihidangkan, minuman, dan juga pembekalan untuk melaut dipesan dan dibeli dari masyarakat penyedia barang dan jasa. Tentu dalam hal ini adalah masyarakat yang menjual bahan-bahan tersebut untuk kebutuhan awak kapal selama melaut.

### 3. Ketaatan Kepada Allah Swt.,

Dalam pembicaraan tentang ekologi dan lingkungan hidup sangat berhubungan dengan pembicaraan antara manusia dan Tuhan. Alam merupakan manifestasi Allah Swt, dengan memahaminya maka dapat mengantarkan manusia untuk sampai kepada-Nya. Adanya penciptaan alam dan seisinya merupakan tanda kebesaran dan kekuasaan-Nya, dan apa yang ada di dalamnya merupakan rizki sebagai rahmat-Nya kepada manusia. Hal ini dikatakan sebagai penerapan iman, bahwa manusia harus beribadah kepada Allah Swt, tanpa menyekutukan-Nya. Oleh karena itu, manusia yang beriman tentunya akan memelihara alam atas dasar kesadaran bahwa alam merupakan simbol adanya Allah Swt.

Sepanjang hidup manusia diwajibkan untuk menjalin komunikasi yang baik dengan Allah Swt, menjalin komunikasi yang baik dengan sesama manusia, maka sudah saatnya juga dikumandangkan slogan menjalin komunikasi yang baik dengan lingkungan atau alam. Trilogi di atas merupakan relasi antara Tuhan sebagai Pencipta, manusia sebagai khalifah dan bumi sebagai tempat untuk menjalankan misi ke-khalifahan perlu dilakukan secara harmoni, sehingga keseimbangan alam dan makhluk-Nya dapat terjalin secara harmonis.<sup>290</sup> Konsep praktis ketaatan kepada Sang Pencipta memiliki segala cangkupan dalam sistem tata surya ini. Tidak hanya pada wilayah mengenai aspek ritual wajib saja sebagai bentuk ketaatan, melainkan pada aspek nyata dalam menjaga, merawat, melindungi, dan melestarikan alam dalam bingkai ekologi.

Tradisi nelayan merupakan ekspresi dari agama Islam secara konseptual dan teoritik. Masyarakat nelayan meyakini bahwa tradisi termasuk bagian untuk beribadah kepada Allah Swt, dengan cara menghargai dan menghormati alam. Hubungan

---

<sup>290</sup>Ahmad Saddam, 'Paradigma Tafsir Ekologi', *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 5.1 (2017), 49–78 <<https://doi.org/10.21274/kontem.2017.5.1.49-78>>. hlm. 52.

ketaatan dalam beribadah tersebut merupakan *dialektif-integratif* antara kesadaran berlingkungan dan kesadaran berketuhanan. Kesadaran lingkungan tidak dapat dipisahkan dari kesadaran berketuhanan. Dengan demikian berlingkungan dengan baik dalam hal ini menjaga dan merawat tradisi manusia merupakan bagian dari ekspresi beribadah kepada Allah dalam bentuk amaliyah empiris. Ketaatan kepada Allah Swt, merupakan bentuk pencarian makna hidup yang final dan ultimate.<sup>291</sup>

Salah satu dari prinsip-prinsip hukum Islam, ketaatan kepada Allah Swt, digolongkan dalam prinsip ketauhidan, dimana keyakinan menghantarkan manusia untuk semakin dekat dengan Penciptanya. Ekspresi keyakinan ditransformasikan dalam bentuk praktis berupa pengamalan keagamaan (praktik ibadah) baik berupa praktik secara wajib maupun praktik yang dicerminkan dalam tradisi nelayan. Kebiasaan-kebiasaan dalam tradisi tersebut merupakan salah satu bentuk ketauhidan untuk tetap beribadah kepada Allah Swt, dengan bentuk dan praktik yang sesuai dengan ketentuan Islam dan syariat Islam.

Proses tranformasi dari kesadaran spriritual menuju kesadaran lingkungan merupakan salah satu bentuk ketaatan kepada Allah Swt, mulai dari keyakinan sehingga terbentuk menjadi *amaliyah* praktis. Tranformasi ini memiliki tujuan membangun keserasian semesta dan kesesuaian antara sikap seorang manusia religius dengan sifat Tuhan. Kondisi ini kemudian menumbuhkan cinta timbal balik antara manusia dengan Tuhan (teo-sentrisme) manusia dengan manusia (antro-posentrisme) dan manusia dengan alam (eko-sentrisme). Tiga konsep ini akan terus menjadi penyeimbang kehidupan jika dijalankan dengan penuh kesadaran dan keimanan. Maka dengan demikian bentuk ketaatan kepada Allah Swt, dalam bingkai manusia dengan pencahariannya diukur dari prospek pendapatannya, ketaatannya, dan

---

<sup>291</sup> Saefullah, 'Nalar Ekologi Dalam Perspektif Islam', *Jurnal Penelitian*, 2016, 49-74 <<https://doi.org/10.28918/jupe.v13i2.1196>>.hlm. 62.

konsistensinya.

Ditilik dari prospek pendapatan nelayan dalam proses tangkap ikan, semakin banyak hasil tangkapan maka akan semakin taat pula nelayan terhadap Tuhannya. Berkenaan dengan wilayah Aceh, masyarakat memeluk agama Islam sehingga tidak diragukan lagi akan ketaatan pada Tuhannya. Ketika hasil tangkapan melimpah dan penjualan memberikan keuntungan yang banyak maka di situlah bertambahnya rasa syukur kepada Allah Swt. Para nelayan memiliki sikap tersendiri dalam mengapresiasi ketaatan tersebut misalnya dilapangan ditemukan adanya *tokeee boet* memberikan sedekah kepada masyarakat kurang mampu maupun bersedekah kepada anak yatim. Faktor Agama juga sebagai penentu, dimana agama menciptakan suatu ikatan bersama, baik diantara anggota-anggota masyarakat maupun dalam kewajiban-kewajiban sosial keagamaan yang membantu mempersatukan mereka untuk mendekati diri kepada Allah Swt.<sup>292</sup>

Kekuatan-kekuatan alam yang tidak dapat diramalkan dalam mencari ikan di lautan lepas juga menjadi rasa ketakutan tersendiri dalam masyarakat nelayan. Dalam katagori ini, situasi-situasi di mana kekuatan-kekuatan alam yang tidak dapat dikuasai dan diramalkan menempatkan kelangsungan hidup manusia dalam bahaya telah membentuk pola perilaku manusia sehari-hari baik terhadap sesama manusia maupun terhadap alam dan yang gaib. Katakutan akan datangnya badai, angin, dan karamnya kapal membentuk diri nelayan untuk tidak takabur dan ria terhadap alam.<sup>293</sup> Semakin baik kondisi alam di tengah laut maka proses mencari ikan terbilang mudah dan tergantung dengan pemberian rizki dari Allah Swt. Namun sebaliknya, jika para masyarakat

---

<sup>292</sup>Lis Giarti, *Agama, Masyarakat dan Budaya*, (Semarang: UNESA, 2009), hlm. 5-6.

<sup>293</sup>A. Satria, *Karakteristik Sistem Sosial Masyarakat Pesisir*, (Kendari: 2002), hlm. 86.

murka terhadap aturan alam dan pantangan-patangan dalam melaut maka akibat yang akan diterima sangatlah fatal.

Masyarakat nelayan Aceh Timur dipandang sebagai masyarakat yang taat kepada Allah Swt, dengan adanya kepercayaan terhadap sesuatu yang gaib dan sakral juga merupakan ciri khas kehidupan beragama. Adanya aturan terhadap individu dalam kehidupan bermasyarakat, berhubungan dengan alam lingkungannya, atau dalam berhubungan dengan Tuhan. Adanya prosesi-prosesi adat merupakan bagian dari *seudekah* ekologis terhadap alam melalui kasih sayang terhadap sesama manusia memunculkan nilai ketaatan kepada Allah Swt. Aturan dan pantangan untuk tidak mencemari alam, tidak menangkap ikan yang dilarang, dan juga menghargai hari pantang melalui adalah bagian ketaatan religius.

Ketaatan kepada Allah Swt, menjadikan masyarakat nelayan bersifat proaktif dalam menjaga alam, merawat tradisi, menjalankan misi keharmonisan alam dan manusia sesuai dengan amanah kalam Ilahiyah kepada manusia sebagai khalifah di bumi. Kesadaran lingkungan akan bersinergis dengan peningkatan kesadaran berketuhanan. Bahkan kesadaran lingkungan dapat menyingkap sesuatu dalam pengetahuan metafisis dengan cara terus taat kepada Allah Swt. Sebab alam merupakan dimensi Allah Swt, dengan mengerti alam dan menjaga dinamika alam maka manusia secara tidak langsung telah dapat mengerti dan merasakan tanda akan kehadiran Allah Swt.

## BAB VI PENUTUP

### A. Kesimpulan

Tradisi masyarakat pesisir Aceh Timur seperti *Khenduri Laoet*, *Peusijuek Boet*, *Peusijuek Kayee Boet*, *Peusijuek Peuleupah Boet*, *Bet Lam Boet*, *Khenduri Aneuk Yatim*, dan doa-doa dalam berbagai ritual tradisi nelayan merupakan sebuah implementasi dari ketaatan masyarakat terhadap Islam dalam menghormati dan menjaga alam. Selain itu, tradisi tersebut merupakan habitus terkait dengan arena pesisir dan perilaku masyarakat terhadap *'urf* dalam masyarakat nelayan pesisir Aceh Timur. Masyarakat nelayan pesisir Aceh Timur menganggap bahwa tradisi tersebut telah turun-temurun dilakukan atas dasar pengalaman dan pengetahuan terhadap Islam. Dengan melihat kebiasaan dan praktik tradisi dalam masyarakat pesisir tersebut maka antara tradisi dan hukum Islam berjalan berdampingan dan tidak tumpang tindih satu sama lain. Melalui teori *Receptie In Complexu*, tradisi dan hukum Islam diharmonisasikan menjadi satu kesatuan, dimana hukum Islam berlaku bagi seluruh umat Islam karena hukum tradisi sudah menyesuaikan diri dengan hukum Islam.

Prinsip-prinsip hukum Islam yang dicapai dalam mengharmonisasikan antara adat, tradisi, maupun kebiasaan-kebiasaan dalam masyarakat pesisir Aceh Timur adalah dengan merekonstruksi kembali kaidah-kaidah yang ada di dalam fiqh melalui *uṣūl al-fiqh* untuk melahirkan fiqh ekologi. Kaidah tersebut adalah menggunakan ayat-ayat al-Qur'an dan hadits terkait dengan pelestarian alam dipadukan dengan konsep *al-maqāshid al-syar'īyyat*, *'urf*, dan *mashlahah mursalah* dan teori habitus untuk membentuk teori *eko-uṣūl al-fiqh* sebagai penegasan bahwa tradisi masyarakat nelayan Aceh Timur merupakan bagian dari hukum Islam.

Teori *Receptie In Complexu* kembali direkonstruksi untuk memperkuat hukum adat dengan hukum Islam yang merupakan satu kesatuan yang saling melengkapi dalam masyarakat pesisir Aceh Timur yaitu dengan konstruksi *uṣūl al-fiqh*. Fiqh sebagai hukum Islam didekonstruksi kembali melalui *uṣūl al-fiqh* untuk menemukan momentum harmonisasi antara adat dan hukum Islam. Sebagai salah satu hukum Islam, syariah, melalui metode *al-maqāṣid al-syar'īyyat* dibentuk sebuah teori kekinian untuk menjaga ekologi masyarakat agar terus bereksistensi. Teori yang dimaksud adalah *eko-uṣūl al-fiqh* sebagai basis epistemologis dalam membentuk tradisi sebagai bagian dari hukum Islam. Dalam *eko-uṣūl al-fiqh* ditemukan bahwa konsep *al-maqāṣid al-syar'īyyat* dalam menjaga agama, jiwa, akal, harta, keturunan, belum sempurna tanpa ekologi yang melingkari dan mencangkupi keseluruhan khususnya dalam hal ini adalah ekologi masyarakat nelayan. Jika lingkungan baik maka keberlangsungan hidup manusia akan terjaga dengan baik dan akan terus berkelanjutan. Dengan demikian maka, *eko-uṣūl al-fiqh* merupakan teori untuk merekonstruksi ekologi masyarakat pesisir terkait tradisi agar dapat menjadi bagian dari hukum Islam.

Tradisi dapat dikatakan sebagai hukum Islam selama tradisi tersebut tidak bertentangan dengan konsep-konsep dasar fiqh dalam upaya melestarikan lingkungan sebagai salah satu tujuan syariah. Berangkat dari *Receptie In Complexu* dimana tradisi telah menyesuaikan dengan hukum Islam, dikonstruksi oleh *eko-uṣūl al-fiqh* sebagai konstruksi fiqh dalam melestarikan dan merawat ekologi masyarakat melalui konsep *al-Maqāṣid al-syar'īyyat* dimana perlindungan terhadap lingkungan merupakan salah satu tujuan tertinggi syariah, maka telah terbentuk bangunan bahwa tradisi masyarakat pesisir dapat dikatakan sebagai bagian dari hukum Islam. Harmonisasi hukum Islam dengan tradisi ekologi nelayan Aceh Timur merupakan sebuah kajian observasi lapangan dengan mendiskripsikan berbagai tradisi yang ada pada nelayan

Aceh Timur. Ekologi dimaksud tidak hanya terfokus pada menjaga lingkungan dalam wilayah laut, hutan, dan daratan, melainkan lebih jauh bahwa tradisi juga termasuk bagian dari ekologi karena langsung berhadapan dengan alam.

## **B. Saran**

Ekologi harus diperhatikan dan dilestarikan, maka ini adalah tugas bagi setiap Muslim. Ulama dan cendekiawan Muslim Aceh diharapkan dapat menciptakan fatwa-fatwa terkait lingkungan. Fiqh dianggap perlu untuk terus dibedah dan dicari formularisasinya untuk memerhatikan kondisi sekitar kita guna merespon perkembangan zaman dan waktu, bukan hanya sekedar terlena dengan kemapanannya dan aspek-aspek ritual ibadah semata.



## DAFTAR PUSTAKA

- A. Qodri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional, Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, Yogyakarta: GamaMedia, 2002.
- A. Rosyadi dan Rais Ahmad, *Formalisasi Syari'at Islam dalam perspektif Tata Hukum Indonesia*.
- Abdullah, Taufik & Sharon Shiddique (ed), *Tradisi Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, Jakarta: LP3ES, 1989.
- .....*Adat and Islam Examination of Conflict in Minangkabau*, dalam Southeast Asia Program Publications at Cornell University, Vol: No.2 Oct. 1966.
- Abdurrahman, Wahid, *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan*, Jakarta: Desantara, 2001.
- Acmad, Nur, *Pluralitas Agama: Kerukunan Dalam Keragaman*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2001.
- Adams, Charles J., (ed.), *A Reader's Guide to the Great Religions*, New York: The Free Press, 1965.
- Adillah, Mujiyono, *Agama Ramah Lingkungan Perspektif Alqur'an*, Jakarta: Paramadina, 2001.
- Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, alih bahasa: Agah Gunadi.
- Ahmad, al-Nā'im Abdullah, *Toward and Islamic Reformation Civil Liberties Human Rights and International Law*, alih Bahasa: Ahmad Suedy dan Amiruddin Arrani, 2003.
- Ahmad, Bustamam, Kamaruzzaman, dkk, *Aceh Kebudayaan Tepi Laut dan Pembangunan*, Banda Aceh: Bandar Publishing, 2014.
- Albert A. Manners, David Kaplan, *The Theory of Cultur: Teori Budaya*, terj. Landung Simatupang, cet. Ke-4, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Alfian, T. Ibrahim, *Pasai dan Islam, dalam Pasai Kota Pelabuhan Jalan Sutra: Kumpulan Makalah Diskusi*, Jakarta: Depdikbud, 1997.

- Ali, Achmad, *Menguak Teori Hukum (Legal Theory) dan Teori Peradilan (Judicialprudence) Termasuk Interpensi Undang-Undang (Legisprudence)*, Jakarta: Kencana, 2012.
- Al-Raghib, al-Asfahani, *al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*, Bairut: Dar al-Fikr, 2012.
- Al-Sabuni, Muhammad 'Ali. *Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Kutub al 'Ilmiyyah. Cet. I, 1999.
- Anton Bakker & Achmad Charris, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Arifin, Bustanul Arifin. *Pelebagaan Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Arikunto, Suharsimi, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*, Jakarta: Rineka Cipta, 1998.
- Ash-Shiddiqy, Hasbi, *Falsafah Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- Atik, Triratnawati dan Mutiah Amini, *Ekspresi Islam dalam Simbol-simbol Budaya di Indonesia*, Yogyakarta: Lembaga Kebudayaan Pimpinan Pusat 'Aisyiyah bekerjasama dengan PT Adicita Karya Nusa, 2005.
- Azizy, A. Qodri, *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetensi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, Cet. I, Yogyakarta: Gama Media, 2002.
- Azra, Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*, Jakarta: Paramadina, 1999.
- B. Ter Haar, *Beginselen En Stelsel Van Het Adatrecht*, alih bahasa oleh Soebakti Poesponoto, *Asas-asas dan Susunan Hukum Adat*, Jakarta: Pradnya Paramita, 1981.
- Badruzzaman, Ismail, *Mesjid Dan Adat Meunasah Sebagai Sumber Energi Budaya Aceh*, Banda Aceh: Yayasan Pena, 2004.
- Bakker, Anton & Achmad Charris, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Bakry, Nazar, *Tuntunan Praktis Metodologi Penelitian*, Jakarta Pusat: Pedomam Ilmu Jaya, 1995

- Barbara Ward and Rene Dubos, *Only One Earth*, New York: W.W. Norton, 1972.
- Basri, Cik Hasan Bisri, *Peradilan Agama di Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.
- Basyir, Azhar, *Asas-Asas Hukum Muamalat*, Yogyakarta: UII Press, 1983.
- Beilharz, Peter, *Teori-teori Sosial Observasi Kritis terhadap Para Filosofis Terkemuka*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Biswas, Asit K, et al. (eds.), *Water Management in Islam*, Shibuya-ku, Tokyo: United Nations University, 2001.
- Bourdieu, Piere, *Arena Produksi Kultural 'Sebuah Pengkajian Sosiologi Budaya'*, trans. by Yudi Santosa, II, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2012.
- Bourdieu, Pierre Bourdieu, *Distinction A Social Critique of the Judgement of Taste*, trans. by Richard Nice, Cambridge: Harvard University Press, 1984.
- .....*The Rules Of Art Genesis And Structure Of The Literary Field*, California: Stanford University Press, 1995.
- Bowen, John, *Islam, Law and Equality inIndonesia: An Anthropology of Public Reasoning* Inggris: Cambridje University Press, 2006.
- BPS Badan Pusat Statistik Kabupaten Aceh Timur. 2017. *Angka Kemiskinan Kabupaten Aceh Timur Tahun 2010-2016*. BadanPusat Statistik Kabupaten Aceh Timur. Idi Rayeuk.<https://acehtimurkab.bps.go.id>
- C. Morris, *The Great Legal Philosophers*, Philadelphia: Univ.of Pennsylvania Press, 1979.
- Charles, Adams. J, (ed.), *A Reader's Guide to the Great Religions*, New York: The Free Press, 1965.
- Clifford, Greertz. *Islam Observed*. Chicago: The University of Chicago Press. 1975.
- Coulson, Noel James. *A History of Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960.

- Coulson, Noel. J, *Konflik dalam Yurisprudensi Islam*, ter. Fuad, Yogyakarta: Navila, 2001.
- Dahlan, Abdul Aziz, dkk, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid IV, Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, 2001.
- David Kaplan dan Albert A. Manners, *The Theory of Cultur: Teori Budaya*, terj. Landung Simatupang, cet. Ke-4 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Dei, G., *Sustainable Development in the African Context: Revisiting some Theoretical and Methodological Issues*, African Development. Volume 18. Issue2, 1993.
- Djalil, A. Basiq, *Peradilan Agama di Indonesia*, Jakarta: Prenada Media Group, 2010.
- Efendi, Satria, M. Zein, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2005.
- Euis, Nurlaelawati, *Modernization Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesia Religious Courts* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.
- F.E. Peters, *Mohammad and the Origin of Islam*, New York: State University of New York State, 1995.
- Fandeli, Chafid, *Analisis Mengenai Dampak Lingkungan Pembangunan Pelabuhan*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2012.
- Farid, Abidin H.A. Zainal, *Hukum Pidana Islam*, Jakarta: Sinar Grafika, 2007.
- Faruqi, Y. Muhammad Faruqi, "Consideration of 'Urf in the Judgement of khulafa' Rasyidun and the Early Fukaha" *The American Journal of Islamic Social Science*, Vol. 9 No. 4 ,1992.
- Fashri, Fauzi Fashri, *Penyingkapan Kuasa Simbol: Apropriasi Reflektif Pemikiran Pierre Bourdieu*, Yogyakarta: Juxtapose, 2007.

- Franz and Keebet von Benda-Beckmann, *The Social Life of Living Law of Indonesia: Living Law; Considering Eugen Ehrlich*, Nederland: Hart Publishing, 2008.
- Fuad, Mahsun, *Hukum Islam Indonesia*, Yogyakarta: LKIS, 2005.
- G. Drewes, *Snouck Hurgronje and The Study of Islam*, dalam *Bijdragen tot de Taal*, Vol. 113 (1957), No. 1, Leiden
- Giarti, Lis, *Agama, Masyarakat dan Budaya*, Semarang: UNESA, 2009.
- Goodman, J. Douglas, dan George Ritzer, *Teori Sosiologi Modern*, Jakarta: Kencana, 2010.
- Gore, Al, *Earth in the Balance: Ecology and the Human Spirit*, Boston: Houghton Mifflin, 1992.
- Greertz, Clifford, *Islam Observed*, Chicago: The University of Chicago Press, 1975.
- Grim, John A. (Eds.), *Agama, Filsafat dan Lingkungan Hidup*, Yogyakarta: Kanisus, 2003.
- H.A.R. Gibb, *The Modern Trends in Islam*, Chicago: Illinois, 1950.
- Haar, Ter BZN, *Azas-Azas Hukum Adat*, Pradnya Paramita: Jakarta, 1976.
- Habiburrahman, *Rekonstruksi Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2011,
- Habiburrahman, *Rekonstruksi Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2011.
- Habiburrahman, *Rekonstruksi Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2011.
- Hadi, Sutrisno, *Metodologi Research*, Yogyakarta: Andi Offset, 2004.
- Hadikusuma, Hilman, *Hukum Pidana Adat*, CV Rajawali, Jakarta, 1961.
- Hadikusuma, Hilman, *Pengantar Ilmu Hukum adat di Indonesia*, Bandung: Mandar Maju, 2003.
- Hamad, Abdullah al-Nā'im, *Toward and Islamic Reformation Civil Liberties Human Rights and International Law*, alih Bahasa: Ahmad Suedy dan Amiruddin Arrani.

- Hamka, Haq dan al-Syatibi, *Aspek Teologis Konsep Masalah dalam Kitab al-Muwafaqat*, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007.
- Hanafi, Ahmad, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1970.
- Haqq, Abdul Haqq, et.al, *Formulasi Nalar Fiqh: Telaah Kaidah Fiqh Konseptual*, Surabaya: Khalista & Kakilima Lirboyo, 2006.
- Harahap, M. Yahya, *Kedudukan Janda, Duda dan Anak Angkat dalam Hukum Adat*, Bandung: PT Citra Aditya Bakti, 1993.
- Hardjosoematri, Koesnadi, "Pokok-pokok Masalah Lingkungan Hidup", dalam Siti Zawimah dan Nasrudin Harahap (ed.), *Masalah Kependudukan dan Lingkungan Hidup: di mana Visi Islam?* Yogyakarta: P3M IAIN Sunan Kalijaga, 1990.
- Hartono, Hadisoeparto, *Pengantar Tata Hukum Indoneia*, Yogyakarta: Liberty, 2008.
- Haryatmoko, *Menyikap Kepalsuan Budaya Penguasa*, Jakarta: Jurnal Basis, No. 11-12, 2003.
- Hazairin, *Tujuh Serangkai Tentang Hukum*, Jakarta: Tintamas, 1974.
- Herawati, Andi, "Maslahat Menurut Imam Malik dan Imam al Ghazali (Suatu Perbandingan)", Diktum: Jurnal Syariah dan Hukum 12, no. 1, 2014.
- Hilmanto, Rudi, *Etnoekologi*, Lampung: Universitas Lampung, 2010.
- Hofimann, Murad, *Islam: The Alternative*, Maryland: Amana Publication, 1993.
- Ibn Rusyd, Abu Walid Muhamma, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid*, (Beirut: Dar al-Jamil, 1989), h. 798.
- ..... *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtashid*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.juz I, hal. 2.
- Imawan, Anang Haris, "Refleksi Pemikiran Hukum Islam: Upaya-Upaya Menangkap Simbol Keagamaan," dalam Anang Haris Himawan, *Epistimologi Syara' Mencari Format Baru Fikih Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

- Ismail Badruzzaman, *Mesjid Dan Adat Meunasah Sebagai Sumber Energi Budaya Aceh*, Banda Aceh: Yayasan Pena, 2004.
- Jamilah, dan Mawardati, *Minapolitan Perikanan Tangkap dan Kemiskinan Rumah Tangga Nelayan*, Lhok Seumawe: Unimal Press, 2018.
- Jenkins, Richard Jenkins *Membaca Pikiran Pierre Bourdieu*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2004.
- John Bowen, *Islam, law and equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning* Inggris: Cambridge University Press, 2006.
- Karim, M. Abdul, *Islam Nusantara*, Yogyakarta: Pustaka Book Publisher, 2007.
- Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy*, Islamic Research Institut, Islamabad
- Khalil, Rasyad Hasan, *Tarikh Tasryi'*, Jakarta: Amzah, 2009.
- Khallāf, Abdul Wahāb, *Ilmu Ushul Fiqh dalam Kaidah Hukum Islam*, Jakarta: Pustaka Amani, 2003.
- ..... *Ilmu Ushul Fiqh*, Jakarta: Rineka Cipta, 1999.
- ..... *Masādir al-Tasyrī' al-Islāmiy Fîmâ Lâ Nassa Fîhi*, Kuwait: Dâr al-Qalam li al-Nasyr wa al-Tauzî', Cet. 6, 1993.
- Khoiruddin Nasution, *Pengantar Studi Islam*, (Yogyakarta: Academia, 2010.
- Kholil, Syukur Kholil, *Metodologi Penelitian Komunikasi*, Bandung: Cipta Pustaka Media, 2006.
- Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*, Jakarta: Dian Rakyat, 1980.
- Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitet dan Perkembangan*, Gramedia, Jakarta, 1974.
- Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta: Aksara Baru, 1985.
- Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid: Essai-essai Agama, Budaya dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme, Transendental*, Bandung: Mizan, 2001.

- Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Mesjid: Essai-essai Agama, Budaya dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme, Transendental*, Bandung: Mizan, 2001.
- Lili, Rusjidi dan Wyasa Putra, *Hukum Sebagai Suatu Sistem*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 2002.
- Lukito, Ratno Lukito, *Islamic Law And Adat Encounter "The Experience of Indonesia*, Jakarta: Logos, 2001.
- .....*Pergumulan Hukum Islam dan Adat di Indonesia*, Yogyakarta: Manyar Media, 2003.
- M. Abdul Karim, *Islam Nusantara*, (Yogyakarta: Pustaka Book Pablisher, 2007).
- Melville, Jacobs dan Bernhard J. Stern, *General Anthropolgy*, New York: Barners & Noble Books, 1955.
- Moehammad, Hoesein, *Adat Atjeh*, Banda Aceh: Dinas Kebudayaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh, 1970.
- Moh. Mukri, *Paradigma Maslahat dalam Pemikiran al-Ghazali*, Yogyakarta: Nawesea Press, 2011.
- Mu'allim, Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, Yogyakarta: UII Press, 2001.
- Mudhofir, Abdullah, *Al-Qur'an dan Konservasi Lingkungan: Argumen Konservasi Lingkungan sebagai Tujuan Tertinggi Syari'ah*, Jakarta: Dian Rakyat, 2010.
- Mudzhar, M. Atho, *Pendekatan Studi Islam: Dalam Teori dan Praktik*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Muhajir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996.
- Muhammad Khalid Mas'ud, *Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, alih bahasa YudianW.Asmin, Cet.1, Surabaya: Al-Ikhlash, 1995.
- Muhammad, Rusjidi Ali, *Revitalisasi Syariat Islam Di Aceh (Problem, Solusi, dan Implementasi menuju Pelaksanaan Hukum Islam di Nanggroe Aceh Darussalam)*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2003.

- Muhammad, Fu'ad Abdul Bāqi, *al-Mu'jam al-Mufahras lil-Alfādz al-Qur'ān al-Karīm*, Maktabah Dahlan, Indonesia, t.th.
- Musa, Yusuf, *Tarikh al-Fiqhal-Islami*, Mesir: Dar-Al-KitabAl-Arabi, 1958.
- Najm, al- Din al-Tufi, *Risalah fi Ri'ayah al-Maslahah*, Libanon: al-Dar al- Masdariyyah al-Lubnāniyyat, 1993.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Religion and the Other of Nature*, New York: Oxford University Press, 1996.
- .....*The Heart of Islam; Enduring Values for Humanity*, New York: Harper-San Fansisco, 2002.
- Nasution, Khoiruddin, *Pengantar Studi Islam*, Yogyakarta: Academia, 2010.
- Nata, Abudin, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta :PT. Raja Grafindo, 2011.
- Nazar Bakry, *Tuntunan Praktis Metodologi Penelitian*, Jakarta Pusat: Pedomam Ilmu Jaya, 1995.
- Nelson, James. M, *Psychology, Religion, and Spirituality*, USA: Springer, 2009.
- Nahari, Masykur, *Ushul Fiqh*, Surabaya, Rineka Cipta, 2008.
- Nico, Kaptein dan Dick van Der Meij, *Delapan Tokoh Ilmuwan Belanda bagi Pengkajian Islam di Indonesia*, Jakarta: INIS, 1995.
- Noeng Muhajir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996.
- Nurdin, Abidin, *Revitalisasi Kearifan Lokal Aceh: Peran Budaya dalam Menyelesaikan Konflik Masyarakat*, Jurnal Analisis, Volume XIII, Nomor 1, Juni 2013.
- Nurlaelawati, Euis, *Modernization Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesia Religious Courts*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.
- Pierre Bourdieu dan Loic J.D Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, (USA: The University of Chichago Press, 1992.

- Pound. R, *Law Finding Through Experience and Reason*, USA: Univ.Of Georgia Press, 1960.
- Praja, Juhaya S.*Filsafat Hukum Islam*,Bandung: LPPM Unisba, 1995
- Qamaruddin SF, *Melampaui Dialog Agama*, Jakarta: Penarbit Buku Kompas, 2002.
- Qaradhāwīy, *al-Sunnah Maşḍaran lil-Ma’rifatī wa al-Hadhārat*, Cairo: Dār al-Surūq, 1977.
- ..... *Ijtihad dalam Syariat Islam*, terj. Achmad Syatari, Jakarta: Bulan Bintang, 1987.
- ..... *Ijtihad Kontemporer*, terj. Abu Barzani, Cet. I; Surabaya: Risalah Gusti, 1995.
- ..... *Ri’āyat al-Bīat fī Syarī’at al-Islāmī*, Qāhirat: Dār al-Surūq, 2001. Edisi Indonesia berjudul *Islam Agama Ramah Lingkungan*, terj. Abdullah Hakam Syah, dkk, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2002.
- Rahmad, A. Rosyadi dan M. Rais Ahmad, *Formalisasi Syariat Islam dalam Perspektif Tata Hukum Indonesia*,Bogor: Ghalia Indonesia, 2006.
- Rais, Ahmad, A. Rosyadi dan, *Formalisasi Syari’at Islam dalam perspektif Tata Hukum Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2012.
- Ramulyo, Idris Ramulyo, *Azas Azas Hukum Islam*,Jakarta: Sinar Grafika, 1997
- Rasjidi, Lili dan Ira Rasjidi, *Dasar-Dasar Filsafat dan Teori Hukum*, Bandung: Citra Aditya Bakti, 2001.
- Ratno Lukito, *Islamic Law And Adat Encounter “The Experience of Indonesia*, Jakarta: Logos, 2001
- .....*Pergumulan Hukum Islam dan Adat di Indonesia*, Yogyakarta: Manyar Media, 2003.
- Razali, dkk, *Selayang Pandang Pesisir dan Laut Aceh*, Banda Aceh, Dinas Kelautan dan Perikanan Aceh, 2011.
- Ridwan, Benni, “*Kesadaran dan Etika Lingkungan Masyarakat Muslim Rawa Pening*”, Disertasi di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016.

- Rohidin, *Pengantar Hukum Islam; Dari Semenajung Arabia Sampai Indonesia*, Yogyakarta: Listang Rasi Aksara Books, 2006.
- S. Margono, *Metodologi Penelitian Pendidikan*, cet. 5, Jakarta: Rineka Cipta, 2005.
- Sabiq, Sayyid, *Fiqh al-Sunnah*, Kairo: Dār al-Faḍli al-A'lām al-‘Arabī, 1995, Juz II.
- Satria, Arif, *Pengantar Sosiologi Masyarakat Pesisir*, Jakarta: Pustaka Cidesindo, 2002.
- Satria, *Karakteristik Sistem Sosial Masyarakat Pesisir*, Kendari: 2002.
- Seyyed Hossein Nasr, *The Encounter of Man and Nature*, California: University of California Press, 1984.
- Shadily, Hassan, dikutip dalam Abudin Nata, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta : PT. Raja Grafindo, 2011
- Shiddiqi, Nuruzzamandan Muhammad Hasbi AshShiddieqy, *Perspektif Sejarah Pemikiran Islam di Indonesia*, Perpustakaan Digital UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009.
- Shidharta dan Darji Darmodiharjo, *Pokok-Pokok Filsafat Hukum: Apa dan Bagaimana Filsafat Hukum di Indonesia*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1995.
- Shihab, M. Quraish, *Logika Agama, Kedudukan Wahyu dan Batas-Batas Akal dalam Islam*, Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- Shimmel, Annemarie, *And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 1985.
- Soekanto, *Meninjau Hukum Adat di Indonesia: Suatu Pengantar untuk Mempelajari Hukum Adat Indonesia*, Jakarta: Rajawali Press, 1985.
- Soekanto, Soerjono, *Hukum Adat Indonesia*, Jakarta: Rajawali Press, 2011
- Soepomo, *Bab-Bab Tentang Huukum Adat*, Jakarta: Pradnya Pramitha, 1977.

- Stone, Julius Stone, *Social Dimension of Law and Justice*, Sydney Australia: Maitland Publication, 1996.
- Storey, Jhon, *Teori Budaya dan Budaya Pop, Memetakan Lanskap Konseptual Culture Studies*, Terj. Elli el Fajri, Qalam, Yogyakarta, 2004.
- Subri, M, *Ekonomi kelautan*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2005.
- Sudiyat, Iman Sudiyat, *Hukum Adat Sketsa Asas*, Yogyakarta: Liberty, 1981.
- Sufyan, Ridin, *Islamisasi di Jawa*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Sugiono, *Metode Penelitian Pendidikan: Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif dan R&D*, Bandung: Alfabeta.
- Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*, Jakarta: Rineka Cipta, 1998.
- Sumardi, Edi dan Ali Risjdi Muhammad, *Kearifan Tradisional Lokal: Penyerapan Syariat Islam dalam Hukum Adat Aceh*, Banda Aceh: Dinas Syariat Islam, 2011.
- Sumito, Aqib Suminto, *Politik Islam Kolonial Belanda*, Jakarta: LP3ES, 1985.
- Sunnah, Abu, Ahmad Fahmi, *al-'Urf wa al-'Ādat fī Ra'yi al-Fuqahā'*, Kairo: Dār al-Basâir, 2004.
- Suparlan, Parsudi, "Kata Pengantar", dalam Roland Robertson (ed.), *Agama : Dalam Analisis dan Interpretasi Sosiologis*, terj. Achmad Fedyani Saifuddin, Jakarta : Rajawali Pers, 1995.
- Suparni, Niniek, *Pelestarian, Pengelolaan dan Penegakan Hukum Lingkungan*, Jakarta: Sinar Grafika, 1994.
- Suseno, Franz Magnis, *Etika Sosial*, Jakarta: Gramedia, 1991.
- Sutrisno Hadi, *Metodologi Research*, Yogyakarta: Andi Offset, 2004.
- Syafi'i, Ahmad. 2009. *Fiqh Lingkungan: Revitalisasi Uşūl Al-Fiqh untuk Konservasi dan Restorasi Kosmos*. Makalah *Annual*

- Conference of Islamic Studies*, Direktur Pendidikan Tinggi Islam Depag RI, Surakarta: 2-5 Nopember.
- Syahristaani. *Al Milāl wa al Nihāl*. Beirut: Dār al-Fikr. 1981..
- Syahrizal, *Hukum Adat dan Hukum Islam di Indonesia: Refleksi terhadap Beberapa Bentuk Integrasi Hukum dalam Bidang Kewarisan di Aceh*, Nadya Fondation, 2004.
- Syalabi, Muhammad Mustafa, *Ta'īl al-Aḥkām*, Beirut: Dār an-Nahdhah al-‘Arābiyyah, 1981.
- Syam, Nur, *Islam Pesisir*, Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Syihâb, al-Dîn al-Qarafî, *Anwâr al-Burûq fî Anwâ’ al-Furûq*, Vol 3, Kairo: Dar al-Kutub al-‘Arabiyah, 1344 H.
- Syukur Kholil, *Metodologi Penelitian Komunikasi*, Pertama, Bandung: Cipta Pustaka Media, 2006.
- T. Ibrahim Alfian, *Pasai dan Islam, dalam Pasai Kota Pelabuhan Jalan Sutra*: Kumpulan Makalah Diskusi, Jakarta: Depdikbud, 1997.
- Taufik Abdullah & Sharon Shiddique (ed), *Tradisi Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, Jakarta: LP3ES, 1989.
- Thalib, Sajuti, *Receptio A Contrario*, Jakarta: Akademika, 1980.
- Wach, Joachim, *The Comparative of Religions*, Terjemahan Djanuari, Jakarta: Rajawali Press, 1984.
- Wahid,  
Abdurrahman, *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan*, Jakarta: Desantara, 2001.
- Wahud, Marzuki dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara*, Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Wahyudi, Yudian, *Ushul Fikih Versus Hermeneutika “Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*, cet. Ke-8, Yogyakarta: Nawesea Press, 2014.
- Weber, Max, “*Power and Birocracy*”, selected reading edited by Kenneth Thompson and Jeremy Thunstall dalam *Sociological Perspective: Selective Reading*, Middlesex: Penguin Book Ltd. 1977.

- Widnyana, I Made, *Kapita Selekta Hukum Pidana Adat*, PT Eresco: Bandung, 1993.
- Wignodipuro, Soerojo, *Pengantar dan Azas-Azas Hukum Adat*, Bandung: PT Alumni, 1979.
- Yahya, Mukhtar dan Fatchurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Islam*, Bandung: al-Ma'rif, 1997.
- Yunani Hasan, *Politik Christian Snouck Hurgronje terhadap Perjuangan Rakyat Aceh*, dalam Jurnal Pendidikan dan Kajian Sejarah, Vol. 3 No. 4 Agustus, 2013.
- Yusuf Musa, *Tarikh al-Fiqh al-Islami*, Dār-Al-Kitab Al-Arabi, Mesir 1958.
- Yusuf, Hamid al-Alim, *al-Maqasid al-Ammah li al-Syari'ah al-Islāmiyyat*, Riyad: al-Dar al-'Alamiyyat li al-Kutub al-Islami, 1994.
- Zahrah, Muhammad Abu, *Uṣūl al-Fiqh*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008.
- Zaydan, Abd al-Karim, *Al-Wajiz fī Uṣūl al-Fiqh*, Baghdad: Muassasat Al-Risālat, 1876.
- Zuhailiy, Wahbat, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmiy*, Vol. II, Damaskus: Dār al-Fikr, Cetakan 16, 2008.

### Link Jurnal

- Agung Setiyawan, *Budaya Lokal Dalam Perspektif Agama: Legitimasi Hukum Adat ('Urf) Dalam Islam*, *Esensia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 13.2 (2012), 203–21 <<https://doi.org/10.14421/esensia.v13i2.738>>. hlm. 209-212.
- Agus Hermanto, *Konsep Maslahat dalam Menyakapi Masalah Kontemporer (Studi Komparatif al-Tûfi dan al-Ghazali)*, *AL-ADALAH*, 14.2 (2017), 433–60 <<https://doi.org/10.24042/adalah.v14i2.2414>>. hlm. 447-449.
- Agus Hermanto, *Tradisi Sebagai Sumber Penalaran Hukum Islam (Studi Paradigma Ahli Sunnah WalJama'ah)*, *Jurnal Mahkamah*, 2.1 (2017), 161–90 <<https://doi.org/10.25217/jm.v2i1.80>>. hlm. 162.

- Ahmad Saddam, *Paradigma Tafsir Ekologi*, *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 5.1 (2017), 49–78 <<https://doi.org/10.21274/kontem.2017.5.1.49-78>>.hlm. 52.
- Ahmad Suhendra, *Menelisik Ekologis Dalam Al-Qur'an*, *Esensia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 14.1 (2013), 61–82 <<https://doi.org/10.14421/esensia.v14i1.750>>.hlm, 62.
- Ahwan Fanani, Akar, Posisi, Dan Aplikasi Adat Dalam Hukum', *Ijtihad Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan*, 14.2 (2015), 231–50 <<https://doi.org/10.18326/ijtihad.v14i2.231-250>>.
- Ahwan Fanani, Akar, Posisi, Dan Aplikasi Adat Dalam Hukum', *Ijtihad Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan*, 14.2 (2015), 231–50 <<https://doi.org/10.18326/ijtihad.v14i2.231-250>>.
- Dede Rodin, *Al-Qur'an Dan Konservasi Lingkungan: Telaah Ayat-Ayat Ekologis*, *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam*, 17.2 (2017), 391–410 <<https://doi.org/10.21154/altahrir.v17i2.1035>>.hlm. 395.
- Eko Asmanto, *Revitalisasi Spiritualitas Ekologi Perspektif Pendidikan Islam*, *Tsaqafah*, 11.2 (2015), 333–54 <<https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v11i2.272>>.
- Fauzan Fauzan, Imam Mustofa, and Masruchin Masruchin, *'Metode Tafsir Maudu'ī (Tematik): Kajian Ayat Ekologi*, *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an Dan al-Hadits*, 13.2 (2020), 195–228 <<https://doi.org/10.24042/al-dzikra.v13i2.4168>>.hlm. 2019-2020.
- Hamzah. K, *Revitalisasi Teori Maslahat Mulghâh Al-Tûhfi dan Relevansinya dalam Pembentukan Perundang-Undangan di Indonesia*, *Jurnal Al-Ahkam* 15, no. 4 (Januari 2015): hlm. 27.
- Maghfur Ahmad, *Ekologi Berbasis Syariah: Analisis Wacana Kritis Pemikiran Mudhofir Abdullah*, *Jurnal Hukum Islam*, 13.1 (2015), 57<<https://doi.org/10.28918/jhi.v13i1.496>>.hlm. 62.

- Martin Lyngs, The Qoranic Symbolism of Water dalam <http://www.studiesincomparativereligion.com/Public/articles/browse.aspx?>
- Marx I. Wallace, *The Green Face of God: Christianity in an Age of Ecocide* dalam <http://www.crosscurrent.org/wallacef00>.
- Moh.Zahid, *Perpaduan Hukum Islam dan Hukum Adat, (Upaya Merumuskan Hukum Islam Berkepribadian Indonesia)*, Jurnal al-Ihkam, Vol. 1 No. 1, (Juni 2006), hlm. 61.
- Musthafa Abu-Sway, Towards an Islamic Jurisprudence of the Environment: Fiqh al-Bî'ah fî al-Islâm dalam [http:// home pages.iol.ie/~afifi/Articles/environment.htm](http://homepages.iol.ie/~afifi/Articles/environment.htm)
- Piere Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, trans. by Richard Nice, XXVIII (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), p. 72 <[https:// bok.cc/book/2363468/a8ca17? dsource =recommend](https://book.cc/bok/2363468/a8ca17?dsource=recommend)> [accessed 1 February 2020].
- Roswanto, Alim, *Refleksi Filosofis atas Teologi Islam mengenai Lingkungan dan Pelestariannya*, Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam IAIN Ponorogo 12, no. 2 (2012), hlm. 226–27.
- Saefullah, *Nalar Ekologi Dalam Perspektif Islam*, *Jurnal Penelitian*, 2016, 49–74 <[https://doi.org/10.28918/ jupe.v13i2.1196](https://doi.org/10.28918/jupe.v13i2.1196)>.hlm. 62.
- Salmani, Sugiharto E, dan Gunawan BI. 2013. Studi tingkat kesejahteraan masyarakat nelayan di Kampung Gurimbang Kecamatan Sambaliung Kabupaten Berau. Dalam: *Jurnal Ilmu PerikananTropis*. 3(2): h. 87-94.
- Sunan Autad Sarjana and Imam Kamaluddin Suratman, 'Pengaruh Realitas Sosial Terhadap Perubahan Hukum Islam: Telaah Atas Konsep 'Urf', *TSAQAFAH*, 13.2 (2018), 279 <[https:// doi.org/ 10.21111/tsaqafah.v13i2.1509](https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v13i2.1509)>.

## Lampiran Wawancara

**Nama** : Tgk. H. Abdul Wahab (Abu Kede Dua)

**Hari/Tgal Wawancara** : Minggu, 17 Mei 2020

**Tempat dan Waktu** : Dayah Al-Maimanah Desa Keude Dua, Aceh Timur, 10:00 s/d 12:00 WIB

No	Pertanyaan	Jawaban	Ket
1	Bagaimana Abu Memandang Tradisi yang ada pada Nelayan di wilayah Aceh Timur?	Tradisi nelayan di Pesisir Aceh Timur tidak bertentangan dengan syariat Islam selama itu tidak melakukan perbuatan-perbuatan di luar syariat.	
2	Bagaimana pandangan Tengku terhadap tradisi nelayan, Apakah Tradisi melaut ( <i>Meulaot</i> ) itu haram atau bid'ah? Atau bagaimana hukumnya?	Tergantung niatnya yang dilakukan apa, tujuannya untuk apa, kemudian bagaimana praktik dilapangan. Kalau menghanyutkan kepala kerbau atau kambing dengan niat persembahan untuk jin, setan, dan sebagainya, seperti yang dilakukan masyarakat terdahulu, menurut saya itu haram. Namun, saya tidak melihat itu di daerah pesisir Aceh Timur dalam tradisi melaut. Selama itu diniatkan sebagai kebaikan dan memberi makan ikan, itu tidak bermasalah. Terkadang juga adat dijadikan sebagai hukum. Hal itu juga tidak bermasalah selama masih merujuk Sunnah dan hadits.	

3	Apakah Tradisi melaut seperti <i>Peusijuk Bot</i> , <i>Peusijuk Utoh</i> , <i>Khanduri Laot</i> , <i>Khanduri Peuleupah Bot</i> , dan kegiatan seremonial lainnya itu merupakan hal yang syirik atau ini hanya perbuatan turun temurun untuk acara adat saja?	Bid'ah apabila khanduri itu diniatkan sebagai sesembahan untuk penghuni laut, artinya makhluk gaib. Ini syirik hukumnya bahkan. Jika hanya membuat khanduri bersama untuk melakukan ritual doa-doa, saya rasa itu baik sebagai pendekatan kepada Allah SWT, dan bentuk rasa syukur.	
4	Apa doa-doa yang dibaca pada saat <i>Peusijuk Bot</i> maupun acara <i>Khanduri Lam Bot</i> maupun <i>Khanduri Laot</i> ?	Doa yang dibacakan tidak ada doa kusus, melainkan doa-doa selamat, doa-doa kebaikan dan kemudahan rezeki selama mencari ikan. Doa lain yang disampaikan juga adalah doa agar jauh dari marabahaya serta membaca al-fatihah dan diakhiri dengan shalawatan kepada Nabi Muhammad Saw.	
5	Apakah meletakkan ketan (pulut kuning) di beberapa sudut kapal itu hukumnya bagaimana, apa guna hal tersebut?	Itu hanya sebagai ritual saja, mungkin juga ada paham untuk melalaikan makhluk gaib, hal tersebut sah-sah saja menurut keyakinan. Diletakkan boleh, tidak diletakkan juga tidak berpengaruh sebenarnya. Akan tetapi tergantung salah seorang tokoh agama yang melakukan praktik tersebut. Kalau saya hanya memercikkan air dari daun sejuk saja.	
6	Menurut Abu, apakah untuk membuat kapal, perlu adanya prosesi <i>Peusijuk</i> untuk memotong kayu maupun saat menurunkan	Silahkan saja peusijuk seadanya saja sebagai meminta berkah, dan berdoa agar jauh dari marabahaya dan doa selamat untuk menurunkan	

	kayu terlebih dahulu?	kayu dari bukit maupun gunung. Seharusnya ketika ditebang pohon besar untuk bahan pembuat kapal, tanamlah pohon lain sebagai pengganti dari pohon yang telah ditebang tersebut.	
7	Apakah Abu ada memberikan sesuatu berupa bekal atau doa-doa tertentu sebagai penangkal bagi para nelayan?	Tidak ada doa khusus juga, malainkan sering beristighfar, shalat lima waktu, dan sering membaca doa-doa selamat saja.	
8	Apakah tradisi yang terus ada saat ini mesti dilestarikan atau tidak, mengingat perkembangannya waktu dan zaman terus berganti?	Teruskan saja selama hal itu baik, selama hal tersebut sejalan dengan syariat. Saya memandang bahwa tradisi saat ini cenderung baik. Terlihat pada saat <i>khanduri laot</i> mereka menghadirkan anak yatim dan tengku-tengku untuk berdoa dan diberikan sedekah setelahnya. Saya kira hal ini sangat baik dan harus dilestarikan.	
9	Apakah perlu adanya pembentukan hukum baru terkait tradisi untuk menguatkan agar tradisi itu bagian dari syariat?	Menurut saya ini tergantung, keputusan ada di tangan pembuat hukum, yaitu pemerintah provinsi. Pantasnya lagi adalah lembaga syariat yang menangani masalah kelautan. Mungkin saja dapat dimasukkan dan dirancang dalam qanun adat dan syariat di Aceh. Hal ini tidak menentu kemungkinan dapat dilakukan, akan tetapi bias juga berjalan begitu saja sesuai dengan hukum yang telah ada dan disepakati bersama.	

## Lampiran Wawancara

**Nama** : Sudirman (Abu Pulo Iboh)  
**Hari/Tgal Wawancara** : Minggu, 17 Mei 2020  
**Tempat dan Waktu** : Pelabuhan Kapal Ikan Idi, 09:00 s/d 11:00 WIB

No	Pertanyaan	Jawaban	Ket
1	Bagaimana Abu Memandang Tradisi yang ada pada Nelayan di wilayah Aceh Timur?	<p>Tradisi nelayan sudah ada secara turun temurun mulai sebelum Islam datang di wilayah Timur ini. Tradisi nelayan sebelumnya memang mengandung hal-hal yang terkadang tidak masuk akal, namun seiring berkembangnya pengaruh Islam, maka lambat laun tradisi mulai dimasukkan nilai-nilai keislaman.</p> <p>Menurut saya, tradisi nelayan dan apapun tradisi yang terkait mengenai kebiasaan masyarakat harus dipertahankan, selama tradisi tersebut dapat diterima akal dan diikat oleh Agama Islam</p>	
2	Apakah Tradisi itu hukumnya Haram?	<p>Tradisi dapat dipertahankan apabila nilai-nilai Islam masih terkandung di dalamnya. Jika berbicara halal dan haram, ada tradisi yang tidak masuk akal dan bahkan menimbulkan kesyirikan maka itu dosa. Sebaliknya apabila sejalan dengan akal dan sesuai</p>	

		dengan syariat maka itu menjadi hal yang akan memunculkan pahala apabila diniatkan karena Allah Swt. Letak halal haram menurut saya perlu pertimbangan sejauh mana tradisi tersebut menimbulkan efek positif maupun negatifnya. Demikian pula dengan persoalan hukum dalam Islam, sejauh mana tradisi tersebut tidak bertentangan dengan Islam.	
3	Apakah Tradisi melaut seperti <i>Peusujuk Bot</i> , <i>Peusujuk Utoh</i> , <i>Khanduri Laot</i> , <i>Khanduri Peuleupah Bot</i> , dan kegiatan seremonial lainnya itu merupakan hal yang bid'ah atau ini hanya perbuatan turun temurun untuk acara adat saja?	Seperti yang sudah saya jelaskan bahwa tradisi yang disebutkan tadi merupakan modifikasi Islam terhadap tradisi dan sejarah. Sebelumnya tradisi nelayan yang kental dengan animisme dan dinamisme dirubah (diislamkan) sejalan dengan syariat Islam. Kegiatan yang saudara sebutkan itu merupakan kegiatan adat yang dibungkus dengan keagamaan. Isi dari adat dan seremonial itu tidak lain adalah Islam, dan dapat dikatakan sebagai bagian dari ketentuan dari Islam	
4	Apa doa-doa yang dibaca pada saat <i>Peusujuk Bot</i> maupun acara <i>Khanduri Lam Bot</i> maupun <i>Khanduri Laot</i> ?	Doa yang dibacakan adalah doa seperti biasa seperti doa-doa selepas shalat maupun ibadah Sunnah lainnya. Akan tetapi, diperbanyak doa meminta kemudahan rejeki dari Allah SWT dan doa tolak bala. Doa-doa ini diperbanyak karena supaya hasil tangkapan banyak dan baik, sedangkan doa	

		<p>tolak bala agar nelayan selamat dan terhindar dari bala dan bencana saat melaut.</p> <p>Doa-doa yang dipanjatkan agar terhindar dari goadaan makhluk lain secara gaib, atau dengan Bahasa lain adalah setan yang mengganggu ikan dan nelayan.</p>	
5	<p>Saya melihat Abu tadi meletakkan ketan (pulut kuning) di beberapa sudut kapal, apa guna hal tersebut?</p>	<p>Pulut Kuning itu adalah diniatkan untuk mendapatkan berkah. Diletakkan di sudut kapal guna sebagai untuk melalaikan makhluk yang mengganggu kapal di laut lepas. Selain itu juga ada yang dikonsumsi untuk dibagikan kepada tamu undangan dan nelayan. Hal ini dilakukan juga sebagai proses adat yang dibacakan doa-doa selamat dan doa kebaikan.</p>	
6	<p>Menurut Abu, apakah untuk membuat kapal, perlu adanya prosesi <i>Peusijuk</i> untuk memotong kayu maupun saat menurunkan kayu terlebih dahulu?</p>	<p>Saya kita itu perlu, sebab kayu-kayu besar di hutan dihuni oleh makhluk halus yang mendiami kayu tersebut. Sebagai upaya pengambilan kayu itu maka perlu adanya <i>Peusijuk</i> untuk melalaikan makhluk tersebut. Jika tidak dilakukan maka makhluk tersebut akan ikut dengan kayu hingga sampai menjadi papan kapal. Makhluk tersebut nantinya akan menjelma menjadi sesuatu yang besar yang dapat menyebabkan ikan tidak mendekati kapal nelayan.</p>	

7	Apakah Abu ada memberikan sesuatu berupa bekal atau doa-doa tertentu sebagai penangkal bagi para nelayan?	<p>Tentunya ada. Biasanya saya menuliskan kalimat-kalimat tertentu sebagai penangkal dalam bentuk Bahasa arab. Hal tersebut berupa ayat-ayat dan zikir tertentu.</p> <p>Ada juga saya menuliskanya di sudut tempat duduk pawang kapal maupun di kaca jendela bagian dalam. Ajimat ini hanya sebagai bagian dari ikhtiar dalam melaut untuk menangkal adanya jin dan setan.</p> <p>Ajimat ini ada tertulis dalam kitab, dan ada tata cara penulisannya dan pembuatnya, sesuai dengan waktu, tempat, dan kapan pembuatnya.</p>	
8	Apakah tradisi yang terus ada saat ini mesti dilestarikan atau tidak, mengingat perkembangannya waktu dan zaman terus berganti?	<p>Harus dilestarikan, sebab hal ini adalah bagian dari nafas nelayan dan bagian dari silaturahmi antara masyarakat nelayan pesisir. Jika tidak bertentangan dengan hukum Islam maupun program pemerintah, untuk apa tradisi nelayan diberhentikan. Jika sudah bertentangan dengan hukum Islam maka hal ini perlu dikaji kembali. Boleh jadi tradisi nelayan dilestarikan atau dibuang sama sekali, dan sebaliknya dapat disesuaikan dengan ajaran-ajaran dan kaidah-kaidah hukum Islam.</p> <p>Intinya selama tidak bertentangan dengan hukum</p>	

		<p>Islam, maka tradisi ini terus dilanjutkan dan akan terus berdampingan dengan hukum Islam. Kita tidak mau adanya kesesatan, maka tradisi harus sejalan dengan ketentuan Islam.</p> <p>Selama ini dan sejauh ini, tradisi itu bagian daripada keislaman jugakan? Maka oleh sebab itu tradisi harus dilestarikan.</p>	
--	--	---	--



## Lampiran Wawancara

**Nama** : Wirulwalidain (Panglima Laot Kabupaten Aceh Timur)  
**Hari/Tgal Wawancara** : Selasa, 19 Mei 2020  
**Tempat dan Waktu** : Sungai Raya, 10:00 s/d 12:10 WIB

No	Pertanyaan	Jawaban	Ket
1	Bagaimana Panglima dalam memandang Tradisi yang ada pada Nelayan di wilayah Aceh Timur?	Tradisi sah-sah saja, tidak bertentangan dengan ajaran agama Islam. Tradisi nelayan berisikan hal-hal kebiasaan pada nelayan, kebiasaan tersebut berupa makan bersama, doa bersama, dan silaturahmi sesama nelayan di tepi pantai. Dari semenjak dahulu adatnya demikian, jadi diteruskan sampai saat ini adat tersebut.	
2	Apa fungsi dan kontribusi <i>Panglima Laot</i> Kabupaten Aceh Timur terhadap tradisi dan adat nelayan pesisir Aceh Timur?	Fungsinya berupa kontrol kelautan, control adat, dan control masalah konflik antara nelayan baik di darat maupun di lautan. Misalnya control kelautan yaitu mengawasi dan menindak nelayan-nelayan yang sekiranya nakal dan tidak menjalankan aturan nelayan, seperti menggunakan pukot harimau dan mengambil ikan-ikan yang belum layak diambil. Menjaga agar masyarakat nelayan tidak saling berselisih satu sama lain. Menjaga adat melaut serta tradisi melaut terus dilestarikan dan dilakukan semacam acara tertentu pada setiap tahunnya.	
3	Apakah Tradisi melaut seperti <i>Peusijek Bot</i> ,	Semenjak saya menjabat, saya baru menjabat kurang lebih satu tahun,	

	<p><i>Peusijuk Itoh, Khanduri Laot, Khanduri Peuleupah Bot, dan kegiatan seremonial lainnya itu merupakan hal yang bid'ah atau ini hanya perbuatan turun temurun untuk acara adat saja?</i></p>	<p>tidak ada yang menyimpang maupun sesat menyesatkan dalam proses praktik tradisi nelayan, baik <i>Khanduri Laot, Peusijuk Bot, Peuleupah Bot</i>, dan sejenisnya. Semua berasaskan syariat dan ajaran Islam. Bacaan doa-doanya mirip-mirip dengan bacaan ketika selesai shalat.</p> <p>Biasanya setelah <i>Khanduri Laot</i>, tiga hari kemudian baru boleh melaut.</p>	
4	<p><i>Apa doa-doa khusus yang dibacakan pada saat Peusijuk Bot maupun acara Khanduri Lam Bot maupun Khanduri Laot.?</i></p>	<p>Tepatnya bukan doa khusus tetapi doa-doa yang dibacakan pada saat hendak berangkat berlayar, membuat kapal, hendak menurunkan kayu dari hutan, doa-doa itu berupa doa-doa selamat, doa-doa keberkatan, doa-doa pujian-pujian kepada Allah SWT, serta shalawat dan membaca al-Fatihah. Itu saja yang sering dibacakan</p>	
5	<p><i>Apa hambatan dan kendala saat ini terkait melestarikan tradisi dan ketaatan dalam hukum melaut?</i></p>	<p>Dalam mewujudkan tradisi selama ini tidak ada hambatan, hanya saja jika diajak untuk mengumpulkan dana masyarakat agak sedikit susah. Keadaan tersebut tergantung tangkapan dan hasil yang diperoleh. Proses tradisi dalam hal ini memang akan terlaksana, biasanya pada akhir tahun bulan Desember, sekali dalam setahun.</p> <p>Kendala yang belum ada penyelesaiannya adalah kapal-kapal menengah menggunakan pukat harimau dan katrol besar untuk menangkap ikan di wilayah yang telah ada hukumnya. Hal ini tidak bisa dikontrol karena dikendalikan oleh mantan kombantan maupun aparat tentara pemerintah.</p>	

		Masyarakat melalui <i>Panglima Laut</i> sudah melaporkannya ke pihak yang berwenang. Mereka kemudian ditangkap, lalu dilepaskan lagi dan berbuat lagi, begitu seterusnya. Maka tidak ada ketegasan hukum bagi mereka. Hal ini merugikan nelayan kecil dan merusak ekosistem ikan. Perkara ini harus segera dicari solusi untuk dapat diselesaikan.	
6	Menurut anda, apakah untuk membuat kapal, perlu adanya prosesi <i>Peusujuk</i> untuk memotong kayu maupun saat menurunkan kayu terlebih dahulu?	Selama ini yang dipraktikkan ada. Semua proses dari menebang kayu, menurunkan kayu, membuat kapal, sampai kapal akan berlayar harus ada prosesi <i>Peusujuk</i> (menepungtawarkan). Tujuannya dilakukan hal tersebut tidak lain adalah untuk meminta berkat dan meminta agar selamat dan mendapatkan hasil tangkapan yang melimpah di lautan. Laut luas milik Allah SWT, tergantung bagaimana Beliau memberikan, kita adalah usaha, salah satunya dengan <i>Khanduri</i> .	
7	Bagaimana pandangan anda terhadap Tengku atau tokoh ulama dalam memberikan sesuatu berupa bekal, penangkal atau ajimat atau doa-doa tertentu sebagai penangkal bagi para nelayan?	Saya melihat ada yang diberikan hal-hal demikian sebagai ajimat. Namun dilakukan secara sembunyi-sembunyi tidak langsung. Akan tetapi hal ini tidak menjadi sebuah ketentuan. Ada ajimat atau sesajian yang dibungkus dalam mangkuk dan kemudian dibuang ke dalam laut, agar ikan-ikan merapat. Ada juga yang dibungkus dalam wadah dan diletakkan di dalam lambung kapal. Tujuannya sama yaitu agar ikan-ikan mendekat dan mudah untuk ditangkap. Hal tersebut menurut	

		saya syirik apabila itu mengandung perlengkapan-perengkapan aneh seperti kain kafan, jarum, paku, bunga, dan sebagainya, bisa jadi syirik. Jika berbentuk doa-doa yang dituliskan dan diamalkan, mungkin itu lain persoalannya.	
8	Apakah tradisi yang terus ada saat ini mesti dilestarikan atau tidak, mengingat perkembangannya waktu dan zaman terus berganti?	Menurut saya harus dilestarikan dengan alasan apapun selama ia masih sejalan dengan hukum-hukum Islam. Selama ini semua ketentuan tradisi atas dasar keislaman dan hukum syariah. Tidak ada alasan untuk dihentikan bisa mengamuk masyarakat. Tradisi sudah mendarah daging dalam masyarakat pesisir kecamatan, meskipun masyarakatnya tidak begitu banyak sebanyak wilayah Idi.	
9	Boleh tidak jika dibuat semacam hukum positif dalam kaidah-kaidah syariah, fiqh, maupun Qanun?	Sah-sah saja, tergantung kebutuhan, yang jelas tradisi ini akan terus berlanjut. Jika hendak dibuat menjadi sebagai hukum silahkan, malah kami merasa senang dengan adanya hukum dan ketetapan itu. Selama ini, dengan keadaan apapun, tradisi akan terus berjalan dan terus berkembang sampai waktu yang belum dapat ditentukan. Demikian kira-kira.	

## Lampiran Wawancara

**Nama** : Sulaiman (Panglima Laot Idi)

**Hari/Tgal Wawancara** : Sabtu, 16 Mei 2020

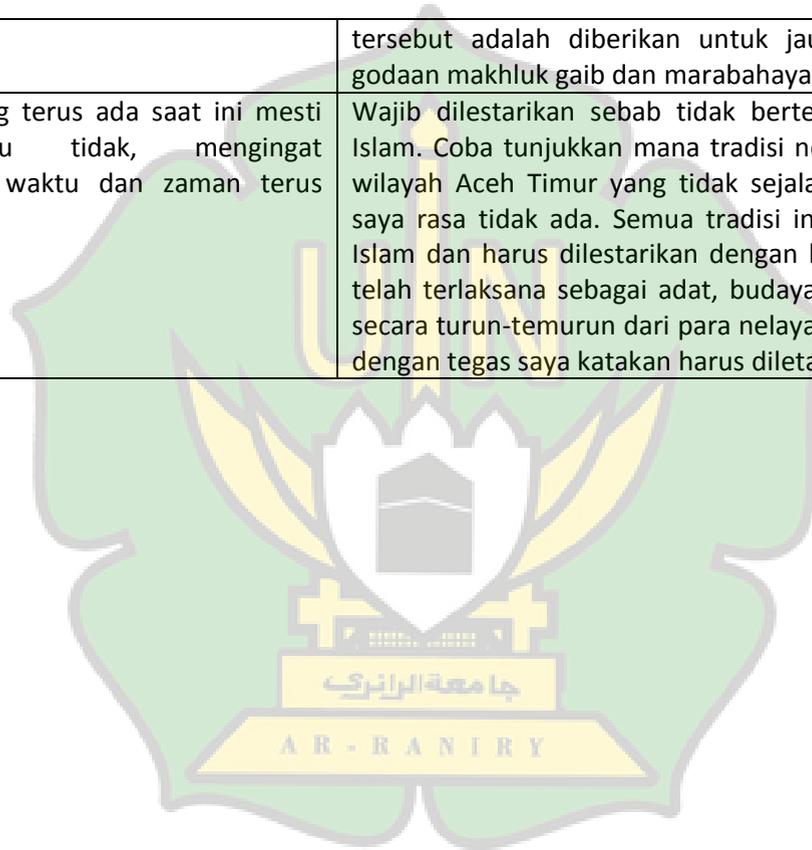
**Tempat dan Waktu** : Pelabuhan Kapal Ikan Idi, 13:00 s/d 15:00 WIB

No	Pertanyaan	Jawaban	Ket
1	Bagaimana Pawang Memandang Tradisi yang ada pada Nelayan di wilayah Aceh Timur?	Saya memandang bahwa tradisi adat nelayan ini baik-baik saja. Tidak ada hal yang ganjil terhadap tradisi nelayan, yang ada semuanya itu berbasis keislaman. Meskipun dahulu ada yang merayakan tradisi dengan hal-hal di luar nalar para nelayan, itu belum terbukti kebenarannya sebab kami tidak melihatnya secara langsung. Tradisi nelayan saat ini adalah tradisi dimana menjalankan ajaran-ajaran keislaman sesuai dengan syariat.	
2	Apakah Tradisi nelayan itu hukumnya Haram?	Kalau merujuk kepada cerita dahulu, menurut saya haram, sebab ada cerita dalam sebuah tradisi melakukan sesembahan berupa penghanyutan kepala hewan ke laut sebagai ritual kepada penghuni gaib yang ada di laut. Jika ini dilakukan bukan karena syariat itu haram. Akan tetapi yang dilakukan saat ini adalah akrab dengan ketentuan Islam yaitu misalnya dengan	

		mengaji pada proses <i>Khanduri laot</i> , dan memberikan sedekah kepada anak yatim. Pastinya ada juga memanjatkan doa-doa kepada Allah SWT.	
3	Apakah Tradisi melaut seperti <i>Peusujuk Bot</i> , <i>Peusujuk Utoh</i> , <i>Khanduri Laot</i> , <i>Khanduri Peuleupah Bot</i> , dan kegiatan seremonial lainnya itu merupakan hal yang bid'ah atau ini hanya perbuatan turun temurun untuk acara adat saja?	Menurut saya hal itu tidak bid'ah, hanya saja itu diadakan untuk mengenang apa yang telah dilakukan oleh para penghulu nelayan terdahulu. Disesuaikan dengan keadaan yang ada saat ini, dengan mengikuti syariat Islam. Semua proses yang dilakukan sesuai dengan ketentuan Islam, karena kita mengundang para tengku dan tokoh-tokoh ulama. Jadi tidaklah menjurus pada hal-hal yang negatif bahkan yang diungkapkan adalah menerapkan ajaran Islam melalui media silaturahmi dan membacakan doa-doa serta tahlilan bersama.	
4	Apa doa-doa yang dibaca pada saat <i>Peusujuk Bot</i> maupun acara <i>Khanduri Lam Bot</i> maupun <i>Khanduri Laot</i> ?	Doa-doa selamat, doa mudah rezeki dan doa-doa agar tangkapan ikan agar banyak hasilnya. Ada pula doa tolak bala. Tidak ada doa khusus sejauh yang saya ketahui. Jika perlu lebih jelas Tanya saja kepada Tengku Abdul Wahab.	
5	Bagaimana proses <i>Khanduri Laot</i> dilakukan? Apakah sering atau membutuhkan waktu yang lama?	Wilayah Idi rayeuk, dan mecangkupi beberapa wilayah, maka <i>Khanduri Laot</i> direncanakan dan akan dilakukan sekurang-kurangnya itu tiga tahun sekali. Hal ini karena biaya yang akan dihabiskan begitu besar, bahkan mengorbankan hewan kerbau sekurang-kurangnya	

		berjumlah 3 ekor. Oleh sebab itu maka khanduri ini tidak lazim dilakukan kalau tingkat kabupaten, akan tetapi tingkat kecamatan tergantung kepada kecamatan tersebut, mungkin saja setiap tahun pada akhir tahun, tergantung kesepakatan mereka. Pastiya prosesi <i>Khanduri Laot</i> tingkat kabupaten tidak lazim dilakukan, namun sekitar lima tahun sekali pasti ada dilaksanakan adat tersebut.	
6	Menurut Pawang, apakah untuk membuat kapal, memberangkatkan kapal dan memperbaiki kapal perlu adanya prosesi <i>Peusijuk</i> dan untuk memotong kayu maupun saat menurunkan kayu terlebih dahulu?	Tradisi yang telah dijalani sampai saat ini, untuk semua hal tersebut harus ada ritual maupun pengambilan hikmahnya ( <i>cok beurekat</i> ). Mulai dari pemotongan kayu, hingga kapal berlayar semua itu harus diberkati, didoakan, dilakukan upacara-upacara tertentu berupa <i>Peusijuk</i> dan memanjatkan doa-doa dipimpin oleh tengku setempat dan tokoh ulama. Semua ada prosesi adatnya untuk meminta izin pada Yang Maha Kuasa. Apapun yang dilakukan ini sesuai dengan ajaran Islam, karena kita adalah orang Islam.	
7	Apakah Pawang ada diberikan sesuatu berupa bekal atau doa-doa tertentu oleh tokoh ulama atau Tengku sebagai penangkal bagi para nelayan?	Hal ini sesuai dengan keyakinan para nelayan masing-masing. Ada yang diberikan ada juga yang tidak. Akan tetapi doa itu harus ada untuk keselamatan. Pemberian ajimat itu juga ada saya lihat berbentuk tulisan yang diselipkan tempat duduk marsinis dan diletakkan di lambung kapal. Saya rasa hal ini biasa saja sebab ajimat	

		tersebut adalah diberikan untuk jauh dari godaan-godaan makhluk gaib dan marabahaya lainnya.	
8	Apakah tradisi yang terus ada saat ini mesti dilestarikan atau tidak, mengingat perkembangannya waktu dan zaman terus berganti?	Wajib dilestarikan sebab tidak bertentangan dengan Islam. Coba tunjukkan mana tradisi nelayan saat ini di wilayah Aceh Timur yang tidak sejalan dengan Islam, saya rasa tidak ada. Semua tradisi ini sejalan dengan Islam dan harus dilestarikan dengan baik. Hal ini pula telah terlaksana sebagai adat, budaya serta kebiasaan secara turun-temurun dari para nelayan terdahulu. Jadi dengan tegas saya katakan harus dilestarikan.	



## Lampiran Wawancara

**Nama** : Husin Bin Muhammad Ali (Sekretaris MAA Aceh Timur)  
**Hari/Tgal Wawancara** : Sabtu, 16 Mei 2020  
**Tempat dan Waktu** : Idi, 15:00 s/d 16:30 WIB

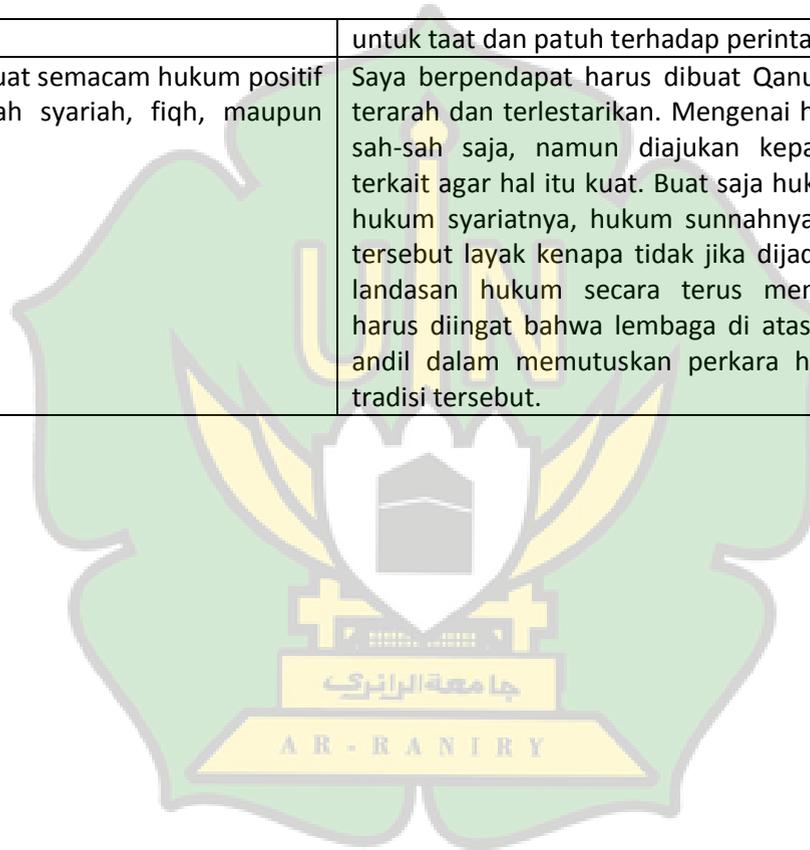
No	Pertanyaan	Jawaban	Ket
1	Bagaimana Tengku Memandang Tradisi yang ada pada Nelayan di wilayah Aceh Timur?	Pandangan saya tidak ada masalah tradisi tersebut selama tidak melanggar ajaran Islam, dalam hal ini syariat Islam. Tradisi tersebut disebut dengan <i>reusam</i> artinya bahwa kebiasaan yang dilakukan secara turun temurun. <i>Reusam</i> itupun tidak ada catatan yang jelas mengenai peristiwa tersebut, yang ada hanyalah praktik yang dilakukan dan proses keabsahannya melalui pembicaraan masyarakat melalui mulut ke mulut. Jadi tradisi nelayan itu sah-sah saja dan dianggap baik untuk masyarakat nelayan sendiri.	
2	Apa fungsi dan kontribusi MAA Aceh Timur terhadap tradisi dan adat nelayan pesisir Aceh Timur?	Majelis Adat Aceh (MAA) Aceh Timur berfungsi sebagai fasilitator untuk menjembatani tradisi yang ada. Dalam hal ini MAA berfungsi membina, mengayomi serta melestarikan adat istiadat dan	

		kebiasaan masyarakat yang telah ada. Apabila terjadi perselisihan antara para nelayan terkait masalah adat maka dalam hal ini MAA diwakili oleh mukim sebagai salah satu fasilitator dari pemangku adat. Tidak menentu kemungkinan juga perwakilan MAA kabupaten langsung turun ke lapangan untuk menyelesaikan perselisihan.	
3	Apakah Tradisi melaut seperti <i>Peusijuk Bot</i> , <i>Peusijuk Itoh</i> , <i>Khanduri Laot</i> , <i>Khanduri Peuleupah Bot</i> , dan kegiatan seremonial lainnya itu merupakan hal yang bid'ah atau ini hanya perbuatan turun temurun untuk acara adat saja?	Menurut saya tidak bid'ah, sebab ini terkait dengan kebiasaan dan kelakuan masyarakat secara turun-temurun. Apa yang dibacakan dan dilantunkan dalam prosesi ada juga berisikan ayat-ayat al-Qur'an dan pujian-pujian kepada Nabi Muhammad Saw. Tidak ada lagi keyakinan-keyakinan syirik seperti cerita masyarakat terdahulu. Proses saat ini malah berjalan sesuai dengan syariat Islam yang telah dikukuhkan.	
4	Apa doa-doa khusus yang dibacakan pada saat <i>Peusijuk Bot</i> maupun acara <i>Khanduri Lam Bot</i> maupun <i>Khanduri Laot</i> ?	Doa yang dibacakan adalah doa seperti sejauh ini saya tidak begitu tau banyak juga terhadap doa-doa tersebut. Setahu saya doa tersebut tidak ada yang khusus akan tetapi saya pernah mendengar bahwa doa tersebut tidak lepas dari doa tolak bala dan doa-doa selamat. Doa khususnya mungkin ada, namun saya tidak begitu tau sebab sejauh ini tidak ada laporan kembali oleh <i>Panglima Laot</i> terkait	

		doa khusus mengenai kelautan. Menurut saya doa-doa selamat sudah cukup untuk bekal dalam mencari ikan.	
5	Bagaimana koordinasi antara pemangku adat dengan nelayan pesisir Aceh Timur dalam melestarikan Adat nelayan Aceh Timur?	Dalam hal ini, <i>Panglima Laot</i> melakukan koordinasi dengan MAA Kabupaten Aceh Timur untuk masalah ketentuan adat. Adat dan tradisi ini terus berkembang, maka oleh sebab demikian proses perkembangannya serta perubahan adat itu harus diberitahukan ke MAA sebagai upaya untuk memproteksi ada dalam perubahannya. Jika ada perubahan maupun kekeliruan dalam adat maka hal itu saya rasa wajar, sebab hal demikian akan terus diikuti secara pergantian dari generasi ke generasi. Disinilah fungsi MAA dalam membina dan melestarikan budaya yang ada sebagai ciri khas masyarakat pesisir Aceh Timur.	
6	Menurut Tengku Husin, apakah untuk membuat kapal, perlu adanya prosesi <i>Peusujuk</i> untuk memotong kayu maupun saat menurunkan kayu terlebih dahulu?	Selama ini hal tersebut dilakukan. Menurut saya itu hal yang wajar berdoa dahulu, <i>peusujuk</i> seadanya dengan meminta berkat, itu hal yang wajar saja. Selama prosesi itu tidak menimbulkan kesyirikan itu sah-sah saja dilakukan. Adat kita demikian, secara terus menerus akan dilakukan doa-doa maupun <i>peusujuk</i> untuk membuat kapal. Selama tidak melanggar syariat silahkan saja.	

7	<p>Bagaimana pandangan Tengku Husin terhadap Tengku atau tokoh ulama dalam memberikan sesuatu berupa bekal, penangkal atau ajimat atau doa-doa tertentu sebagai penangkal bagi para nelayan?</p>	<p>Kalau ajimat itu berupa sesajian maupun benda-benda aneh yang dibungkus dalam kain sejenis sesuatu, maka itu hukumnya haram dan syirik. Pasti hal tersebut dilakukan oleh dukun, bukan seorang tengku atau ulama. Sejauh ini masyarakat nelayan meyakini penangkal ataupun sejenisnya itu ditulis pada bagian tertentu di sudut kapal dengan bahasa Arab. Kadang juga ada tulisan dalam kertas yang disimpan oleh pawang kapal. Tujuannya adalah agar jauh dari godaan syaithan dan marabahaya. Selama itu masih berisikan kaidah-kaidah keislaman, saya rasa sah-sah saja.</p>	
8	<p>Apakah tradisi yang terus ada saat ini mesti dilestarikan atau tidak, mengingat perkembangannya waktu dan zaman terus berganti?</p>	<p>Sebagai pemangku Adat Aceh, dalam hal ini sebagai bagian dari MAA saya rasa harus dilestarikan. Tradisi saat ini menyatukan masyarakat nelayan Pesisir Aceh Timur. Tradisi dan kebiasaan masyarakat membuat masyarakat mendapatkan momentum kegembiraannya tersendiri. Oleh demikian harus dilestarikan. Coba dilihat, tidak ada yang aneh dalam tradisi tersebut, malah terlihat bahwa muncul nuansa-nuansa syariat, nuansa keislaman dan menjalankan nilai-nilai Islam. Bahwa tradisi itu juga sebenarnya adalah ajaran Islam, melestrikan dakwah Islam</p>	

		untuk taat dan patuh terhadap perintah Allah SWT.	
9	Boleh tidak jika dibuat semacam hukum positif dalam kaidah-kaidah syariah, fiqh, maupun Qanun?	Saya berpendapat harus dibuat Qanun agar lebih terarah dan terlestarikan. Mengenai hukum positif sah-sah saja, namun diajukan kepada lembaga terkait agar hal itu kuat. Buat saja hukum fiqihnya, hukum syariatnya, hukum sunnahnya, selama hal tersebut layak kenapa tidak jika dijadikan sebagai landasan hukum secara terus menerus. Tentu harus diingat bahwa lembaga di atas MAA punya andil dalam memutuskan perkara hukum dalam tradisi tersebut.	



## Lampiran Wawancara

**Nama** : Husaini (Utoh Bot)  
**Hari/Tgal Wawancara** : Sabtu, 16 Mei 2020  
**Tempat dan Waktu** : Pelabuhan Kapal Ikan Idi, 10:00 s/d 12:00 WIB

No	Pertanyaan	Jawaban	Ket
1	Bagaimana Utoh Husaini dalam Memandang Tradisi yang ada pada Nelayan di wilayah Aceh Timur?	Pandangan saya biasa saja, akan tetapi hal tersebut harus ada dan menjadi kebiasaan dalam masyarakat nelayan. Terlihat ada saja acara kelautan yang dilakukan oleh nelayan, toke bot, maupun awak kapal. Acara tersebut biasanya diisi oleh doa bersama, khanduri, salawatan, dan sedekah untuk orang yang membutuhkan. Saat ini sedekah tersebut juga diberikan kepada anak yatim.	
2	Bagaimana anda memandang hukum tradisi tersebut, apakah haram?	Sejauh pandangan saya yang awam terhadap hukum-hukum syariat, saya memandang bahwa tidak ada yang aneh selama yang saya saksikan pada perayaan-parayaan adat istiadat besar maupun kecil. Misalnya pada <i>khanduri laot</i> , yang dilakukan normal-normal saja. Tidak ada bertentangan dengan syariat, bahkan menjalankan syariat itu sendiri, dengan mengaji dan berdoa bersama. Kalau ditanya masalah	

		haram atau bagaimana, saya menjawab tidak sama sekali.	
3	Apakah Tradisi melaut seperti <i>Peusujuk Bot</i> , <i>Peusujuk Utoh</i> , <i>Khanduri Laot</i> , <i>Khanduri Peuleupah Bot</i> , dan kegiatan seremonial lainnya itu merupakan hal yang bid'ah atau ini hanya perbuatan turun temurun untuk acara adat saja?	Seremonial tersebut adalah acara turun temurun juga ya, akan tetapi hal tersebut ada yang dimodifikasi agar sejalan dengan hukum Islam. Ada cerita kalau acara-acara seperti itu dahulu diberikan sesembahan dengan menghanyutkan kepala kerbau atau kambing ke laut untuk penunggu laut. Di wilayah pesisir saat ini yang saya lihat tidak ada demikian. Jadi tradisi tersebut merupakan hal yang sejalan dengan syariat. Itu menurut pantauan saya sejauh ini. Di wilayah lain saya tidak tau juga, mungkin ada atau tidak kemungkinan tersebut.	
4	Apakah utoh tau doa-doa yang dibacakan pada saat <i>Peusujuk Bot</i> maupun acara <i>Khanduri Lam Bot</i> maupun <i>Khanduri Laot</i> ?	Yang saya tau yaitu doa-doa selamat, doa jauh dari godaan mahluk halus, dan doa agar tangkapan ikan dengan hasil yang banyak. Jika ditanya bagaimana persisnya doa tersebut maka, tanyak saja dengan tengku yang sering melakukan bacaan doa tersebut.	
5	Apakah ada kayu khusus untuk membuat kapal?	Tentunya ada seperti kayu Laban, Damar Laut ( <i>bak manee</i> ) dan sembaram. Kayu-kayu tersebut saat ini terbilang langka. Oleh sebab itu masyarakat beralih ke kayu yang dilapisi oleh bahan fiber untuk menutupi lambung bawah kapal agar tidak mudah rusak dan hancur. Namun juka ketersediaan bahan	

		(kayu di atas) maka akan memudahkan proses pembuatan kapal secara lebih cepat dan tahan lama.	
6	Menurut Utoh Husaini, apakah untuk membuat kapal, perlu adanya prosesi <i>Peusijuk</i> untuk memotong kayu maupun saat menurunkan kayu terlebih dahulu?	Saya rasa perlu dilakukan hal tersebut karena untuk memotong kayu di hutan harus permisi dahulu kepada penghuni pohon yang telah menetap lama di pohon tersebut. Harus dilakukan prosesi peusijuk dan memberikan ketan agar penghuni pohon tadi lalai dan kemudian pohon bisa ditebang. Saat diturunkan harus ada doa atau peusijuk lagi agar selamat dalam perjalanan dan selamat dari hambatan hutan rimba. Ketika hendak membuat kapal, harus ada prosesi peusijuk juga, ketika kapal hendak berlayar maka perlu adanya prosesi peusijuk juga.	
7	Apakah Utoh tau tentang adanya doa-doa khusus yang dititipkan oleh tengku untuk para nelayan?	Setau saya doa yang sering dibacakan adalah doa selamat dan doa tolak bala. Sering juga saya dengar doa agar mendapat tangkapan banyak. Setau saya itu saja.	
8	Apakah tradisi yang terus ada saat ini mesti dilestarikan atau tidak, mengingat perkembangannya waktu dan zaman terus berganti?	Menurut saya harus dilestarikan sebab hal ini sudah menjadi tradisi yang berdarah daging di kalangan masyarakat pesisir Aceh Timur. Tradisi ini juga tidak melanggar syariat, karena isinya adalah ajaran-ajaran Islam. Jadi saya rasa tidak ada yang ganjil. Tradisi ini juga menjadi perekat antara masyarakat	

		<p>nelayan untuk lebih bahu-membahu dalam merekatkan diri sebagai satu kesatuan untuk terus hidup harmonis sesama nelayan dan menjaga ekosistem kelautan. Nelayan juga dapat mengambil berkat dari Sang Penguasa.</p>	
9	<p>Apakah benar selama ini masyarakat nelayan mempercayai akan adanya makhluk halus di laut pada proses penangkapan ikan?</p>	<p>Sejauh yang saya ketahui ada yang meyakini akan adanya makhluk itu namun ada juga yang tidak meyakininya. Akan tetapi menurut saya ada. Mereka sering menyebutnya dengan <i>bambang kuneng</i> dan <i>kang-kang kualala</i> (makhluk alam lain yang mengganggu para nelayan). Keyakinan itu tidak dapat dipungkiri, akan tetapi banyak yang meletakkan ajimat di bagian tertentu pada kapal berupa penangkal baik ditulis maupun disyaratkan pada benda melalui bacaan-bacaan ayat tertentu oleh para Tengku.</p>	

## DOKUMENTASI



Tengku Sudirman (Abu Pulo Iboh)  
(*Panglima Laot*) Wilayah Peureulak

Panglima Laut



Prosesi *Peusjuk Bot*







Ketan pada Prosesi peusujuk bot



Panglima Laut (*Panglima Laot*) Wilayah Idi



Wawancara Bersama Ketua Majelis Adat Aceh (MAA) Aceh Timur



Wawancara dengan sekretaris majlis adat kabupaten Aceh Timur



*Utoh Bot Husaini*



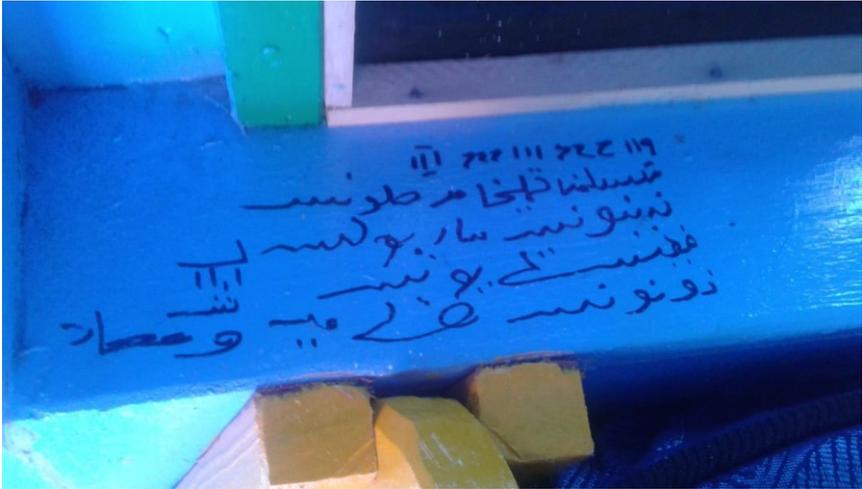


Kayu Untuk Membuat Kapal (*Kaye Bot*)



Wawancara dengan salah seorang tokoh agama (anggota MPU kabupaten Aceh Timur)





Ajimat yang ditempatkan dalam ruang tekong agak tersembunyi



Nahkoda memperlihatkan ajimat dalam boet