EKSISTENSI HUKUM ISLAM DI TENGAH KERAGAMAN BUDAYA INDONESIA
(*Perspektif Baru Sejarah Hukum Islam dalam Bingkai Dialektika Nilai-nilai Syari'ah dan Budaya*)

Lutfi Rahmatullah

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Jl Laksda Adi Sucipto Yogyakarta
Email: el_ghazali@yahoo.co.id

Abstrak

Masyarakat multikultural dengan transformasi sosial yang begitu cepat, berdampak pada eksistensi hukum Islam, bahkan tidak jarang terjadi kesenjangan antara hukum Islam yang telah mapan dengan realitas sosial yang terus mengalami perubahan. Kondisi ini memunculkan kegelisahan akademik, yakni bagaimana kemampuan adaptabilitas hukum Islam di tengah masyarakat plural, kemudian sejauh mana hukum Islam mampu mengakomodasi berbagai problem yang muncul akibat perubahan sosial. Sebagai *the queen of Islamic sciences*, fikih dan ushul fikih memegang peranan penting dan strategis dalam melahirkan ajaran Islam yang rahmatan lil alamin. Wajah kaku dan keras ataupun lembut dan manis dari ajaran Islam sangat ditentukan dari bangunan ilmu ini. Dengan mengelaborasi sejarah dinamika pergumulan hukum Islam dengan budaya lokal, ditemukan bahwa; 1) adaptabilitas hukum Islam dalam pengertian perubahan untuk menyesuaikan diri dengan kondisi-kondisi baru, menunjukan tingkat adabtabilitas yang tinggi, hal ini terlihat dari sejarah pembentukan hukum Islam dengan adanya perangkat metode penggalian hukum, seperti al-qiyās, al-maṣlaḥah, maqāṣid al-Syarī'ah, al-'urf, di mana perangkat tersebut mengedepankan pertimbangan kondisi sosial dan budaya setempat. 2) perjalanan dialektika nilai-nilai syari'ah dan budaya lokal dalam historisitasnya terbentang sangat konkret dalam perjalanan pembentukan hukum Islam dari masa ke masa, hal ini menunjukkan fleksibelitas hukum Islam. 3) implikasi dari komunikasi antara nilai-nilai syari'ah dan budaya dalam konteks masyarakat Indonesia, memunculkan beragam wacana, dari mulai "Islam pribumi" ataupun "fikih Indonesia". 4) fikih Indonesia berbasis multikultural dibangun dalam rangka merekonstruksi kembali "Religious and National Culture Indonesia" agar dapat menjadi *integrating force* yang mengikat seluruh keragaman etnis dan budaya tersebut.

Kata kunci: *eksistensi, hukum Islam, multi kultural, fikih Indonesia, Islam pribumi*

Abstract

Multicultural society with rapid social transformation has an impact on the existence of Islamic law, often there is a gap between Islamic law that has been established with the social reality that continues to change. This condition raises academic anxiety, which is how the ability of adaptability of Islamic law in a pluralistic society, then the extent to which Islamic law is able to accommodate the various problems that arise as a result of social change. As the queen of Islamic sciences, *fiqh* and *usul fiqh* play an important and strategic role in making Islam as a religion of

rahmatan lil 'alamin. The stiff and hard or soft and sweet of Islam is determined by them. By elaborating on the historical dynamics of Islamic legal tussle with the local culture, it is found that: 1) adaptability of Islamic law, in the sense of a change to adapt to new conditions, shows a high level of adaptability; it is seen from the history of Islamic law regarding the method of formulating law, such as *al-Qiyās, al-maṣlaḥah, al-maqāṣid al-Syarī 'ah, al-'urf*, in which social and cultural conditions are more promoted. 2) the dialectic of Shari'ah values and local culture in an Islamic history unfolds the course of the establishment of Islamic law from time to time, and it demonstrates the flexibility of Islamic law; 3) the implications of communication between sharia values and culture in the context of Indonesian society gave rise to a variety of discourses, ranging from "Muslim natives" or "Indonesian fiqh"; 4) Indonesian *fiqh* that is based on multicultural society is built in order to reconstruct the "Indonesian Religious and National Culture" to be the integrating force that binds all the ethnic and cultural diversity.

Keywords: *existence, Islamic law, multi-cultural, fiqh Indonesia, Indigenous Islam*

A. Pendahuluan

Keuniversalan Islam menunjukkan bahwa kehadirannya tidak hanya diperuntukkan pada satu etnis, golongan atau ras tertentu, tetapi diperuntukan untuk semua manusia, dengan demikian Islam memiliki, daya jangkau dan daya jelajah melampaui batas ruang dan waktu tertentu. Sebagai konsekuensi dari karakteristiknya yang universal tersebut, Islam meniscayakan kemampuan adaptabilitas terhadap lokalitas masyarakat di mana ia diterima. Bahkan dalam hal ini Islam telah memberikan prinsip-prinsip penting mengenai pengembangan yang rasional dalam upaya adaptasi dengan lingkungan barunya.[1]

Kondisi ini kemudian membuka ruang gerak dialektika antara Islam dengan budaya lokal sebagai dua variabel yang saling berhubungan secara dinamis dan saling mempengaruhi satu sama lain.[2] Hal ini menunjukkan bahwa dari perspektif teologis, Islam adalah agama dengan sistem nilai dan ajaran yang bersifat *ilahiah* serta absolut, karena itu ia bersifat *transenden.*[3] Sedangkan dari perspektif sosiologis, ia merupakan fenomena peradaban dan kultural dalam realitas manusia. Karena itu, Islam dalam realitas sosial tidak hanya sekedar "doktrin" yang bersifat universal, melainkan juga mengejawantahkan diri dalam institusi-institusi sosial yang dipengaruhi oleh situasi dan kondisi serta terkait dengan dinamika ruang dan waktu.[4]

Dengan demikian, kondisi sosial budaya dan letak geografis menjadi variabel penting yang mempengaruhi perkembangan Islam khususnya "yurisprudensi/hukum Islam". Sebagai kristalisasi reflktif dari penalaran *mujtahid* atas teks, hukum Islam selalu sarat dengan muatan ruang dan waktu yang melingkupinya.[5] Hukum Islam tidak lahir dari yang hampa (*eksnihilio*) dan diruang yang hampa (*innihilio*), melainkan terlahir di tengah dinamika perubahan dan pergulatan kehidupan masyarakat sebagai jawaban/solusi atas problematika aktual yang muncul. Maka dari itu hukum Islam (*fiqh*) akan selalu berkembang dan berubah selaras dengan perkembangan dan perubahan waktu dan ruang yang melingkupinya.[6]

Hal ini mengindikasikan bahwa perbincangan mengenai perkembangan hukum dan perubahan sosial merupakan dua entitas yang tidak dapat dipisahkan.[7] Sebagai *the queen of Islamic sciences*[8], *fiqh/ushul fiqh* memegang peranan penting dan strategis dalam melahirkan

ajaran Islam yang *rahmatan lil alamin.* Wajah kaku dan keras ataupun lembut dan manis dari ajaran Islam sangat ditentukan dari bangunan ilmu ini. Melihat posisinya yang demikian, rumusan hukum Islam sudah seharusnya bersifat dinamis dan terbuka terhadap upaya-upaya penyempurnaan.

Fakta sejarah mengenai hal ini cukup banyak, sebagaimana yang diterapkan Umar bin Khattab dalam persoalan hukuman potong tangan bagi pencuri. Dalam al-Qur'an ditegaskan bahwa hukuman bagi pelaku pencurian adalah potong tangan. Dalam hal ini al-Qur'an menjelaskan: "*pencuri laki-laki dan perempuan, maka potonglah tangan keduanya sebagai balasan terhadap apa yang diperbuatnya dan sebagai imbalan dari Allah*".[9] Atas dasar ayat inilah kemudian hukuman potong tangan dilakukan bagi para pelaku tindak pencurian. Akan tetapi, Umar tidak melakukan hukuman potong tangan kepada pelaku pencurian pada masanya. Hal ini dikarenakan waktu itu kondisi sosial masyarakat sedang terjadi musim kelaparan.

Poin penting dari ijtihad Umar tersebut adalah bagaimana dia mampu menjiwai aspek esensial hukum dan tidak terjebak dalam formalitas teks. Dalam hal ini, aspeks sosial dan realitas yang ada menjadi pondasi Umar untuk mempertimbangkan ketetapan hukum yang ia rumuskan. Walaupun secara tekstual nampak berseberangan, namun secara esensial, keetetapan hukum Umar berpijak pada kemaslahatan teks. Dengan demikian, dalam bahasa kontemporer, Umar nampak mempertimbangkan sosiologi hukum ketika dia memutuskan sebuah perkara.

Kemudian ijtihad Imam al-Syafi'i (w. 204 H) yang memiliki dua jenis fatwa, *qaul qadim* (pendapat lama) dan *qaul jadid* (pendapat baru), adanya dua pendapat (*qaulani*) ini tidak berarti bahwa Imam al-Syafi'i bersikap inkonsisten dalam pemikiran *fiqh*-nya, namun memang demikianlah sikap dasar *fiqh,* yaitu fleksibel kontekstual dan harus relevan dengan lokalitas tempat dan waktu. Namun kesemuanya itu tetap bertumpu pada mata air yang sama, yakni kaidah-kaidah umum, prinsip-prinsip yang kulli dan universal yang terkandung dalam al-Qur'an dan al-Sunnah.[10]

Begitu pula dalam hal laki-laki (*żukūrah*) sebagai syarat untuk menjadi hakim. Walaupun mayoritas *fuqaha'* berpendapat bahwa sifat laki-laki merupakan syarat sah yang harus dimiliki oleh seorang hakim, namun Abu Hanifah sebaliknya berpendapat bahwa seorang perempuan dapat menjadi hakim dalam memutuskan perkara yang berkaitan dengan persengketaan harta benda. Bahkan Ibnu Jarir al-Thabari (w. 310 H) pada masa berikutnya seiring dengan perkembangan zaman, berpendapat bahwa perempuan dapat menjadi hakim secara mutlak, dalam arti dapat memutuskan perkara masalah apapun.[11]

Sebagai bangsa yang majemuk (multikultural), salah satu ciri yang menonjol dari Indonesia adalah keanekaragaman-nya, baik secara fisik maupun sosial-budaya. Indonesia juga merupakan negeri dengan heteroginitas tertinggi di muka bumi, Heteroginitas sosial–budaya didukung juga oleh heteroginitas agama yakni Islam, Kristen, Katolik, Budha, Hindu dan Konghucu.[12] Fakta autentik ini membuktikan bahwa kebangsaan Indonesia disusun berdasarkan gabungan dari berbagai etnis yang sedemikian beragam. Bagi bangsa Indonesia, kemajemukan adalah *blessing in disguise,* karena tak akan ada entitas bangsa dan negara Indonesia, jika tidak ada kemajemukan.

Dengan masyarakat yang "multikultural", Indonesia memiliki kekayaan sosio-kultural yang tidak ternilai, akan tetapi di sisi lain, Indonesia juga berpotensi untuk terjerumus ke dalam anarki jika gagal menemukan formula federasi pluralis yang memadai. Inilah tantangan terbesar bagi

"masyarakat majemuk" yang memperlihatkan adanya kebutuhan mendesak untuk merekonstruksi kembali "*Religious and National Culture Indonesia*" yang dapat menjadi *integrating force* yang mengikat seluruh keragaman etnis dan budaya tersebut. Kondisi ini kemudian memunculkan gagasan baru yaitu "*Fiqh Indonesia Berbasis Multikultural*".

Atas dasar itu, penulis memandang bahwa kajian terhadap relasi hukum Islam dengan konstruksi sosial budaya Indonesia merupakan kebutuhan yang layak diperbincangkan. Kajian ini juga merupakan konsekuensi logis dari upaya ummat Islam untuk selalu mendialogkan *al-Qur'an* dan *al-Sunnah* sebagai teks yang terbatas, dengan perkembangan sosial budaya sebagai konteks yang tak terbatas. Karena itu perkembangan hukum Islam berada pada poros penselarasan problema kemanusiaan yang terus berkembang dengan pesat dan akseleratif dengan dua sumber rujukan utamanya, al-Qur`an dan as-Sunnah, yang sudah selesai dan final sejak empat belas abad silam tetapi mengandung nilai-nilai universal yang *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*.[13]

Di sinilah letak signifikansi dari tema ini, kontribusinya terasa amat penting, khususnya dalam diskursus pembaruan pemikiran hukum Islam. Namun yang perlu dipikirkan adalah apa, mengapa dan bagaimana relasi tersebut dibangun dan seyogyanya dihubungkan, diselaraskan dan diintregasikan. Melalui paper singkat ini penulis mencoba untuk memaparkan lebih lanjut rasionalitas relasi antara agama dan budaya, khususnya dinamika pergumulan hukum Islam dengan budaya lokal dengan harapan kedepan akan membentuk suatu kerangka dasar epistemologi fikih (hukum Islam) yang berpijak pada realitas masyarakat Indonesia.

Pertanyaan mendasar yang hendak dijawab melalui tulisan ini adalah; *pertama*, sejauh mana kemampuan adaptabilitas hukum Islam ditengah kondisi sosial budaya yang multikultur?. *kedua*, bagaimana perjalanan dialektika nilai nilai syaria'ah dan budaya lokal dalam historisitasnya?. *ketiga*, apa implikasi dari kondisi tersebut dalam konteks masyarakat Indonesia ?.

Pokok-pokok masalah tersebut akan dibahas dalam makalah singkat ini secara deskriptif, analitis, interpretatif. Sisi deskriptif makalah ini terletak pada pemaparannya terhadap obyek bahasan yang dilakukan seakurat mungkin untuk menghindari kesalahpahaman terhadapnya. Penelitian ini juga bersifat analitik, dalam arti bahwa data-data yang didapatkan, akan dianalisis secukupnya. Interpretasi digunakan untuk memberikan penjelasan terhadap fokus kajian sesuai dengan tarap pemahaman penulis. Adapun pendekatan yang digunakan adalah pendekatan sosio antropologi, yakni kajian yang tidak memandang hukum dalam bentuk teks normatifnya, melainkan sebagai *agent of sosial change* dan *social control* yang terkait erat dengan kehidupan sosial masyarakat.

B. Adaptabilitas Hukum Islam: Dialektika Fikih dan Budaya Lokal

Sebelum penulis tarik konklusi ini lebih jauh, di mana suatu tilikan yang lebih cermat terhadap konsep adaptabilitas agar mendapati sebuah pemahaman yang koheren, maka terlebih dahulu penulis uraikan secara singkat awal mula lahirnya konsep ini.

Secara historis, perdebatan dikalangan para sarjana dan ahli hukum Islam mengenai apakah dalam kenyataannya hukum Islam bisa berubah atau tidak, telah memunculkan beragam kontroversi yang berkepanjangan –hingga sampai saat ini– dalam merespon setiap perkembangan hukum Islam yang bersentuhan langsung dengan realitas sosial. Postulat-postulat inilah yang kemudian melahirkan dua pandangan berbeda, yakni (1) adaptabilitas, dan (2)

keabadian.[14] Namun demikian, elaborasi tentang konsep keabadian tidak penulis uraikan secara panjang lebar, namun lebih mengarah pada terma adaptabilitas.

Apabila merujuk pada istilah "adaptabilitas", tentunya dalam bayangan tersebut, istilah ini tiada lain merupakan bentuk dari kata "adaptasi". Dalam *Collins Dictionary of Sociology* misalnya, disebutkan bahwa adaptasi adalah cara yang ditempuh oleh sistem sosial tentang segala hal, yang mengatur atau bereaksi terhadap lingkungan mereka.[15] Adapun dalam *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, istilah adaptasi diartikan sebagai; (1) penyesuaian, (2) penyaduran.[16] Dalam *Advanced English-Indonesian Dictionary* sendiri, istilah adaptasi diartikulasikan sebagai penyesuaian diri dengan lingkungan atau kondisi.[17] Definisi lain dari adaptasi sebagaimana dikemukakan Talcot Parsons bahwa adaptasi merupakan bagian dari prasyarat fungsional yang mana semua sistem harus mencukupi bagi mereka untuk menyelamatkan nyawa.[18] Jadi, dengan beberapa definisi di atas, istilah "adaptabilitas" berarti pengubahan untuk menyesuaikan diri dengan kondisi-kondisi baru.

Jauh sebelum itu, istilah "adaptabilitas" sendiri telah digunakan oleh para sarjana modern dengan dua pengertian. *Pertama,* kemungkinan memperluas batang tubuh hukum yang telah ada. *Kedua,* keterbukaan batang tubuh hukum terhadap perubahan (sesuai dengan kondisi sosial maupun budaya).[19] Jadi, istilah adaptabilitas, dalam hal ini, langsung berkaitan dengan perubahan sosial dan budaya.

Perubahan sosial dan budaya[20] sendiri jelas bukanlah istilah teknis yang menyiratkan "transformasi masyarakat" atau "kontrol sosial". Dalam pandangan Louis O. Kattsoff, bahwa perubahan adalah proses dari keadaan potensial menjadi keadaan aktual dan dari keadaan aktual menjadi keadaan potensial.[21] Dengan kata lain, perubahan adalah peralihan sesuatu hal dari keadaannya menjadi keadaannya sekarang. Dengan demikian, perubahan yang terjadi di masyarakat sebagai tanggapan terhadap kebutuhan-kebutuhan sosial. Sehingga, suatu perubahan hukum yang berinteraksi dengan perubahan sosio-kultural telah memperlihatkan bahwa adaptabilitas merupakan suatu sistem hukum tertentu.

Hukum Islam biasanya didefinisikan sebagai hukum yang bersifat religius, sakral dan suci, yang karenanya abadi. Bagaimanakah hukum semacam itu menghadapi tantangan perubahan yang semakin kompleks? Pertanyaan fundamentalistik ini tentunya diajukan dalam upaya menampilkan problem adaptabilitas hukum Islam dalam menjawab tantangan *discourse* kontemporer.[22] Perubahan yang terjadi dalam masyarakat merupakan gejala umum. Dalam arti bahwa perubahan tersebut akan mengenai gejala sosial yang dinamakan hukum. Sehingga, di sadari atau tidak, perubahan yang terjadi dalam praksis sosial dan budaya[23] akan berpengaruh terhadap nilai-nilai yang berkaitan dengan hukum.

Mencermati khazanah keilmuan hukum Islam baik pada tataran filosofis, metodologis maupun materi hukumnya, sekarang menjadi doktrin yang tidak banyak berubah. Salah satu sebab kemandegan pemikiran hukum Islam sekarang adalah karena memandang fikih sebagai doktrin yang sakral sehingga dianggap tidak selayaknya mudah untuk diubah. Pandangan tersebut kemudian berimplikasi pada tingkat fleksibilitas fikih yang rendah, termasuk dalam menghadapi perubahan tempat dan waktu. Padahal fikih harus menjawab problem dan permasalahan tidak hanyadi dunia Arab, sebagai tempat lahirnya ilmu fikih, tetapi juga di daerah dan wilayah lain yang memiliki beragam tradisi dan budaya yang berbeda-beda.

Fikih merupakan hasil pemahaman dan interpretasi para ulama terhadap syari'ah (al-Qur'an dan al-

Sunnah) sebagai respon terhadap budaya lokal yang dihadapi. Definisi tersebut memberi pengertian bahwa fikih merupakan produk pemikiran ulama (*faqīh*) yang bersifat temporal, lokal dan kontekstual. Lokalitas dan kontekstual pada dasarnya merupakan sifat dasar dari fikih, dan Inilah yang membedakannya dengan syari'ah yang berasal dari Allah dan rasulnya (*syāri'*) yang diyakini bersifat universal.[24] Dengan pengertian tersebut dapat difahami bahwa fikih pada dsarnya merupakan norma hukum Islam, yang berbeda dengan nilai-nilai syari'ah yang ideal dan juga berbeda dengan adat kebiasaan dan budaya yang berlaku dalam msyarakat.[25]

Salah satu bentuk dialektika antara nilai-nilai syari'ah di satu sisi dan adat kebiasaan dan budaya di sisi lain, adalah bentuk perbedaan pendapat yang terdapat dalam fikih, karena itu pada dasarnya adalah akibat dari perbedaan metodologi untuk mendialek-tikakan keduanya di samping juga karena perbedaan kondisi sosial budaya masyarakat itu sendiri.[26] Salah satu contoh kasus mengenai hal ini adalah, pada awal sejarah perkembangan fikih, misalnya, sering terjadi perbedaan antara *fuqaha'* Madinah dan *fuqaha'* Kuffah, mengenai hak waris *zawul arḥām* (anggota keluarga dari garis perempuan) ketika tidak ada *ahl furūḍ* dan '*aṣābah*, menurut *fuqahā'* Madinah, *żawul arḥām* tidak akan pernah mendapat warisan, karena al-Qur'an sendiri tidak secara memberikan hak waris kepada mereka.[27] Sementara fuqaha' Kuffah berpendapat, bahwa walaupun al-Qur'an tidak secara tegas menyebut mereka, namun dengan mengakui adanya hak waris bagi kerabat perempuan yang termasuk *żawul furūḍ* berarti al-Qur'an secara implisit mengakui juga hak waris bagi orang orang yang dihubungkan dengan kerabat perempuan tersebut, yaitu *żawul arḥām*.

Perbedaan tersebut dapat dimengerti mengingat masyarakat Madinah adalah masyarakat patrilineal, sehingga tidak mudah bagi mereka memberi hak waris kepada orang orang tersebut, Namun tidak demikian bagi masyarakat Kuffah. Kaum perempuan dalam masyarakat Kuffah yang kosmopolitan mendapat penghargaan dan hak yang lebih baik, sehingga mereka dan kerabat yang melalui jalur mereka dianggap layak memperoleh warisan.[28] Apabila dicermati, kedua pendapat tersebut merujuk pada al-Qur'an, namun karena kondisi sosial budaya yang berbeda, maka menimbulkan pemahaman yang berbeda pula. Dengan kata lain, dalam hal ini al-Qur'an dipahami dan diinterpretasi dari sudut pandang keadaan sosial budaya setempat. Di sinilah terlihat sifat lokalitas dan historisitas dari bangunan fikih.

Contoh lain adalah mengenai kasus "*wali bagi perempuan*" dalam akad nikah. Bagi *fuqahā'* Madinah, yang masyarakatnya masih teguh pada konsep-konsep hukum yang mempertahankan sistem kesukuan Arab, dan pernikahanpun menjadi hak prerogative anggota keluarga laki laki. Karenanya tidak seorang pun di Madinah yang melakukan akad perkawinan sendiri, kecuali harus diserahkan kepada walinya. Sementara Kuffah, yang masyarakatnya bersifat heterogen yang terdiri dari berbagai ras, norma norma kesukuan seperti itu terasa asing. Oleh karena itu, walaupun tetap menduduki posisi yang lebih rendah, kaum perempuan di Kuffah dalam hal hal tertentu memiliki kewenangan atas dirinya, termasuk dalam hal perkawinan. Perempuan yang telah dewasa diperkenankan melakukan sendiri akad perkawinannya, tanpa harus menyertakan seorang wali (laki laki) dengan syarat adanya *kafā'ah* (kesetaraan antara calon mempelai laki-laki dan perempuan).[29] Bahkan disamping dapat melakukan akad nikah sendiri, menurut Abu Hanifah (w. 150 H), salah satu tokoh fuqaha' Kuffah, perempuan dewasa dapat menikahkan anaknya yang masih kecil

atau menjadi wakil bagi orang lain untuk menikahkan.[30]

Pada era modern, pengaruh sosial budaya terhadap pranata hukum Islam dapat dicermati dari beberapa putusan hukum di negeri-negeri Muslim, seperti Tunisia, India, bahrai, Mesir dan lain sebagainya. Contoh yang representatif mengenai hal ini adalah, Tunisia, pada tahun 1956, dalam Undang-Undangnya menyatakan bahwa poligami dilarang, dan bagi pelanggarnya dapat dikenakan hukuman penjara selama satu tahun atau denda sebesar 240.000 frank. Sekalipun aturan ini banyak menuai reaksi keras dari negeri Muslim lainnya, namun Tunisia mempunyai beberapa alasan tersendiri.[31]

Begitu juga yang terjadi di India, pada tahun 1937, dalam UU perkawinannya dinyatakan bahwa perceraian bagi orang Islam diatur menurut madzab Hanafi dan hal ini hanya sah apabila diputuskan oleh pengadilan. Oleh karena aturan tentang hak minta cerai dalam mazhab Hanafi itu amat sulit atau bahkan tidak ada, maka UU tersebut telah melarang sama sekali terjadinya perceraian yang diprakarsai oleh wanita. Melihat adanya gejala kurang baik yang disebabkan pola ini, maka pada tahun 1939 India mengubah UU bahwa prosedur perceraian tidak lagi menggunakan mazhab Hanafi, melainkan kepada mazhab Maliki yang dapat memberikan kesempatan bagi wanita untuk meminta cerai kepada pengadilan.[32]

Di Indonesia, hal ini pun dapat dijumpai, dimana mayoritas masyarakatnya bermazhab Syafi'i yang melegalkan keberadaan *wali mujbir* (wali yang berhak memaksa) dalam perkawinan, yakni wali atau orang tua dapat memaksa anak gadisnya menikah dengan pria yang ditentukan oleh orang tua sang gadis.[33] Di zaman modern ini, Pola tersebut dianggap tidak relevan lagi atau terlalu memberatkan. Mensikapi problema ini, kemudian para *yuridis* melakukan ijtihad, untuk mencari keputusan hukum baru yang lebih akomodatif dengan keadaan. Pola baru inilah yang kemudian dianut dalam Kompilasi Hukum Islam (instruksi Presiden Nomor 1 tahun 1991) buku I Hukum perkawinan. Dalam Kompilasi Hukum Islam pasal 16 ayat (1) disebutkan bahwa perkawinan didasarkan atas persetujuan calon mempelai.[34]

Dari paparan di atas terlihat dengan jelas bahwa formulasi dan konstruksi fikih tidak hanya di dasarkan pada penalaran dan penyimpulan secara deduktif dari nilai nilai *syari'ah* yang terdapat dalam al-Qur'an dan al-sunnah. Tetapi bersamaan dengan itu juga didasarkan pada penalaran induktif dengan melihat kondisi sosial budaya masyarakat. Karena itulah tidak heran dan sangat wajar dalam diskursus adaptabilitas hukum Islam terhadap perubahan sosio-kultural, *Jurisprudence Islam* (*ushul fiqh*) memunculkan beragam teori yang ditawarkan dalam merespon perubahan sosial-kultural tersebut. Menurut M. Khalid Masud, munculnya teori *qiyās*,[35] *istiḥsān*,[36] *istiṣḥāb*[37] dan *istiṣlāḥ*[38] merupakan jawaban terhadap kebutuhan adaptabilitas hukum Islam.[39] Pada dasarnya teori-teori tersebut mengandung pertimbangan kebaikan (kemaslahatan) bagi umat manusia, di samping bukti adaptabilitas hukum Islam terhadap perubahan sosio-kultural. Mahmassani menyatakan bahwa prinsip-prinsip hukum Islam seperti pertimbangan *maṣlaḥah* dan fleksibilitas hukum Islam dalam praktek dan tekanan pada penggunaan ijtihad memperlihatkan bahwa hukum Islam dapat di adaptasikan dengan perubahan sosial.[40] Jadi, prinsip *maṣlaḥah* tersebut menempati posisi yang sangat penting dalam proses adaptabilitas hukum Islam terhadap perubahan sosio-kultural.

C. Hukum Islam di Tengah Keragaman Budaya: Menelusuri Jejak Pemikiran Terhadap Perkembangn Dinamika Hukum Islam di Indonesia

Dalam konteks Indonesia, relasi Islam, lokalitas, serta konstruksi kebudayaan memiliki akar historis yang panjang, dialektika diantara keduanya mewarnai perkembangan Islam di negeri ini. Mengacu pada apa yang diungkapkan oleh Joachim Wach, bahwa pengalaman dan pemikiran keagamaan yang terjadi tidak bisa dilepaskan dari konteks yang melingkupinya, yaitu: konteks waktu, konteks ruang, konteks sejarah, konteks sosial, konteks budaya, konteks psikologi dan konteks agama.[41] Sejalan dengan ini, farid esack mengungkapkan bahwa usaha seseorang untuk memaknai apa pun yang dibaca dan dialaminya senantiasa berlangsung dalam konteks tertentu. Diri tak bisa menghindar begitu saja dari pertemuan manapun dengan konteks apa pun tanpa membawa beberapa hal dari diri.[42] Dan hukum Islam adalah hasil olah pikir diri yang sedikit banyak merefleksikan dimensi ruang dan waktu.

Perdebatan dan teoritisasi mengenai pergumulan hukum Islam dan perubahan sosial yang merupakan salah satu problem fundamental filsafat hukum Islam telah terjadi dalam waktu yang cukup lama. Polarisasi masalah ini setidaknya mengarah pada dua kutub pandangan ekstrim. *Pertama*, hukum Islam dianggap tidak mempunyai *hikmah* dan *illah* (*ratio legit*) di balik formula legal formalnya, sebab ia adalah kehendak Tuhan. Sementara Tuhan tidak terkait dengan dimensi ruang dan waktu, dan hukum Islam merupakan bagian dari titahnya sehingga bersifat *trans-historis*. Tuhan juga tidak membutuhkan alasan atau latar belakang sosio-kultural apa pun. *Kedua*, hukum Islam dianggap memiliki illat, hikmah dan tujuan. Sebab, jika tidak, maka berarti Tuhan menciptakan sesuatu yang sia-sia, sesuatu yang mustahil ada pada zat Tuhan. Dia memberikan akal pikiran kepada manusia supaya bisa menangkap rahasia alam dan gejala sosial. Konsekuensinya, hukum Islam terkait dengan dan harus difahami menurut latar belakang sosio kultural yang mengelilinginya. Dalam konteks demikian, fungsi akal menempati posisi yang sangat vital.

Dari perspektif di atas, penulis berasumsi bahwa secara filosofis, pemikiran hukum Islam yang pernah dan sedang berkembang di Indonesia menampakkan kecendrungan yang kedua. Sejarah mencatat dalam rentang waktu tahun 1940-an hingga tahun 2000-an, muncul berbagai gagasan wacana dan tawaran metodologis sebagai bentuk kontekstualisasi hukum Islam dengan budaya dan realitas masyarakat Indonesia.[43]. T.M. Hasbi Ash Shiddiqie memunculkan gagasannya yang terkenal dengan istilah "*Fikih Indonesia*", dalam tesisnya tersebut, tema ini berusaha mengajukan pemikiran tentang perkembangan fiqh yang lebih cocok dengan kebutuhan masyarakat Indonesia, agar ia tidak menjadi barang antik yang hanya sekedar dipajang.[44]

Kemudian Hazairin dengan "*Mazhab Nasional/Indonesia*", secara sederhana dan (simplistis) substansi pemikiran ini berusaha menyesuaikan (mengkompromikan) spesifikasi hukum adat dengan hukum Islam, ia mengambil isu sensitif dari doktrin fikih, yaitu masalah waris dalam Islam yang dianggapnya menganut atau sangat dekat dengan sistem billateral.[45] Pemikiran ini, walau dalam setting terbatas, mengundang polarisasi dan diskusi panjang dari kalangan akademisi dan pemerhati hukum Islam di Indonesia.

Pada dekade pertengahan 1980-an Munawwir Syadzali melontarkan gagasan "*Kontekstualisasi Hukum Islam di Indonesia*", dengan mengambil isu isu pembicaraan mengenai hukum waris, perbudakan, bunga bank, serta

menafsirkan dengan bahasa yang berani.[46] Sebelumnya pada pertengahan dekade 1975-an, Abdurrahman Wahid mengintrodusir sebuah pemikiran "hukum Islam sebagai penunjang pembangunan",[47] yang secara umum mengarahkan pembicaraannya pada peran dan fungsi hukum Islam untuk menunjang perkembangan tata hukum positif di Indonesia.

Kemudian pada awal dekade 1990-an, Masdar F. Mas'udi menggulirkan pemikiran yang juga kontroversial dengan "*agama keadilan*", sebagai tema sentralnya, Masdar mengambil isu dari dimensi ajaran Islam, yaitu zakat. Dengan menggunakan pendekatan historis kritis dan kemaslahatan, ia berpendapat bahwa zakat identik dengan pajak. Oleh karena itu, menurutnya, orang yang sudah mengeluarkan zakat maka kewajiban mengeluarkan pajak seharusnya menjadi lebih ringan.[48]

Lahirnya Kompilasi Hukum Islam (KHI), yang penyebaran luasnya disebutkan dalam dalam Instruksi Presiden Nomor 1 tahun 1991, ternyata tidak membuat mati munculnya berbagai pemikiran hukum Islam individual yang inovatif . ini merupakan fenomena menarik sehubungan dengan kedudukannya yang sering dianggap sebagai ijma' ulama Indonesia dalam hukum keluarga Islam. Banyak asumsi yang bisa diajukan berkaitan dengan fenomena tersebut, diantaranya adalah adanya prakonsepsi bahwa bagian-bagian tertentu dari pasalnya dinilai tidak sesuai dengan ajaran Islam, dan proses kodifikasinya syarat dengan muatan politik.[49] Terlepas dari apa yang diasumsikan, hal ini semakin menguatkan tesis yang mengatakan bahwa formalisasi hukum Islam melalui konstitusi negara hanya akan mempersempit ruang gerak dan manfaat Hukum Islam itu sendiri, dan mengantarkannya pada satu sifat emaskulasi hukum ini.

Setelah wacana tersebut, muncul Busthanul Arifin dengan gagasannya "*Pelembagaan Hukum Islam di Indonesia*",[50] A. Qodri Azizy dengan gagasannya mengenai "*Positivisasi Hukum Islam di Indonesia*",[51] dan Yudian Wahyudi dengan "*Reorientasi Fikih Indonesia*"[52] Pada perkembangan selanjutnya, desakan untuk memaksimalkan peran pranata Islam (hukum, *to some extent fiqh*) dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara mengalami eskalasi yang signifikan. Meski tidak bisa dipungkiri bahwa desakan tersebut berbeda tingkat intensitas serta cara yang digunakan. Kelompok *pertama*, misalnya, menyuarakan dengan sangat lantang bahkan melalui bentuk formal suara di parlemen untuk mengamandemenkan UUD 1945 dengan piagam Djakarta. Sementara kelompok *kedua*, lebih cendrung non formal dalam arti lebih mementingkan spirit keislaman dalam kehidupan bermasyarakat ketimbang legal formalnya. Perbedaan pandangan ini kemudian melahirkan perdebatan serius.

D. Manifestasi dari Dialektika Nilai-nilai Syari'ah dan Budaya Lokal: Munculnya Wacana "Islam Pribumi" dan "Fikih Indonesia"

Sebagai produk budaya, Islam berpotensi untuk difahami dan diekspresikan dalam berbagai corak sesuai dengan keragaman manusia. Corak politik mula-mula sangat menonjol, disertai kegairahan untuk memperluas wilayah kekuasaan. Kemudian muncul corak teologis yang terkait dengan kondisi sosial ummat Islam. Penataan wilayah dan konsolidasi mengharuskan munculnya perhatian yang besar kepada pembuatan aturan aturan yang kemudian terkodifikasi dalam fikih. Lalu hedonisme dalam kehidupan memunculkan tasawuf sebagai corak batiniah dalam mengamalkan agama. Proses ini terus berlangsung sampai saat ini dan sampai

kapan pun, selama Islam masih dipeluk orang. Kepelbagaian ekspresi merupakan sesuatu yang alami, sementara keseragaman atau usaha menyeragamkan akan mengerdilkan Islam itu yang sejatinya berfungsi sebagai *raḥmatan lil ālamīn*.[53]

Dalam konteks dialektika nilai-nilai syari'ah dan budaya lokal di Indinesia, berimplikasi pada munculnya wacana "Islam Nusantara / pribumi" yang mencoba membumikan Islam dengan wadah sosial masyarakat Indonesia. Dalam bidang hukum, berimplikasi pada munculnya gagasan "Fikih Indonesia", yaitu "fikih yang ditentukan berdasarkan kepribadian dan karakter bangsa Indonesia"[54], tentunya merupakan keasyikan tersendiri bagi mereka yang berkepentingan. Pro dan kontra merupakan bagian yang tak terpisah, sekaligus sebagai bumbu penyedap. Pihak pihak yang menolok biasanya berangkat dari anggapan bahwa fikih (bukan syari'ah) bersifat universal. Pandangan ini diwakili oleh Ali Yafie.[55] Dan Ibrahim Hoesein[56] yang tegas tegas menolak kehadiran Fikih Indonesia. Dari kritik mereka, ternyata ada kesan bahwa mereka mengukur suatu konsep dengan anggapan mereka sendiri, bukan berdasarkan pada pengertian khusus yang yang dicetuskan oleh si pemilik ide.

Sebagai bangsa yang majemuk (multikultural), salah satu ciri yang menonjol dari Indonesia adalah keanekaragamannya, baik secara fisik maupun sosial-budaya. Indonesia juga merupakan negeri dengan heteroginitas tertinggi di muka bumi, Heteroginitas sosial–budaya didukung juga oleh heteroginitas agama yakni Islam, Kristen, Katolik, Budha, Hindu dan Konghucu.[57] Fakta autentik ini membuktikan bahwa kebangsaan Indonesia disusun berdasarkan gabungan dari berbagai etnis yang sedemikian beragam. Bagi bangsa Indonesia, kemajemukan adalah *blessing in disguise,* karena tak akan ada entitas bangsa dan negara Indonesia, jika tidak ada kemajemukan.

Dengan masyarakat yang "multikultural", Indonesia memiliki kekayaan sosio-kultural yang tidak ternilai, akan tetapi di sisi lain, Indonesia juga berpotensi untuk terjerumus ke dalam anarki jika gagal menemukan formula federasi pluralis yang memadai. Inilah tantangan terbesar bagi "masyarakat majemuk" yang memperlihatkan adanya kebutuhan mendesak untuk merekonstruksi kembali "*Religious and National Culture Indonesia*" yang dapat menjadi *integrating force* yang mengikat seluruh keragaman etnis dan budaya tersebut. Kondisi ini kemudian memunculkan gagasan baru yaitu "*Fikih Multikultural*".

Fikih Indonesia berbasis multikultural ini berpijak dari realitas masyarakat Indonesia yang heterogen dan plural, dimana masing-masing komunitas memiliki historisitas kebudayaan dan adat tersendiri yang berbeda beda. Gagasan "*fikih Indonesia berbasis multikultural*" diorientasikan kepada penghargaan nilai-nilai dan moralitas kebudayaan lokal meskipun unifikasi fikih pada tingkatan nasional (negara), seperti Kompilasi Hukum Islam (KHI) tidak bisa diacuhkan. Hal ini didasarkan pada pijakan bahwa multikulturalisme dibangun di atas pluralisme yang memungkinkan penyatuan cita-cita atau kesepakatan bersama dalam wilayah nasional, namun tetap menghargai nilai-nilai dan produk budaya lokal.

Dari berbagai gagasan yang muncul mengenai "*fikih Indonesia*" menekankan perlunya fikih yang khas dan sesuai dengan konteks Indonesia sehingga kemudian dapat diberlakukan secara formal melalui perundang undangan. Secara umum gagasan gagasan tersebut menegaskan perlunya "epistemologi dialektik" antara *naṣṣ* (al-Qur'an dan al-Sunnah) dengan '*urf* (adat kebiasaan) Indonesia yang bertumpu pada *maqāṣid al-syarī'ah*, sehingga fikih

Indonesia akan bersifat sangat fleksibel dan dapat mengakomodir pluralisme, multikulturalisme dan perubahan sesuai konteks sosial dan politik yang berkembang.

Sementara itu, pada upaya aplikasi, fikih Indonesia diorientasikan kepada formalisasi dalam bentuk kodifikasi untuk memberlakukan hukum Islam di Indonesia. Formalisasi tersebut diusahakan secara konstitusional melalui mekanisme demokrasi yang ada, baik melalu partai politik maupun lembaga yang ada. Apabila sudah terkodifikasi dan diberlakukan di Indonesia, maka menurut para penggasnya, aturan aturan hukum Islam tersebut dapat dipandang sebgai ijmak Indonesia. Pemikiran fikih Indonesia mereka ini tentu saja memiliki kontribusi yang besar bagi adanya aturan aturan perundangan yang terkodifikasi, terutama yang bahannya berasal dari hukum Islam dan diberlakukan bagi masyarakat Islam.

Dari penjabaran di atas, "fikih Indonesia berbasis multikultural" dapat dibangun dengan langkah-langkah, pertama dialektika secara kritis di antara *aḥkām al-syarī'ah* (teks partikular syari'ah yang berisi aturan praktis), '*illat* (kausa hukum), *h}ikmah* (sgnifikansi hukum) *al-naẓāriyyah al-'āmmah* (azas azas hukum), dan *maqāṣid al-syarī'ah* (tujuan dasar syari'at Islam) dalam upaya menganalisis suatu permasalahan hukum yang muncul. Analisis ini merupakan suatu langkah yang bersifat *normatif deduktif*. Kemudian langkah *kedua*, yang dibutuhkan untuk menganalisis permasalahan hukum tersebut adalah yang bersifat *empiris deduktif*, yakni menganalisis permasalahan yang dikaitkan dengan realitas, pandangan dan praktik dalam masyarakat, dalam hal ini adalah 'urf Indonesia, melalui penelitian penelitian lapangan aktual yang bersifat induktif. Penelitian tersebut tidak hanya diperlukan untuk menggambarkan (keumuman) realitas masyarakat yang ada, tetapi juga dalam menganalisis dampak yang akan ditimbulkan (*an-nazhar fi ma'alat al-af'al*) apabila suatu penetapan hukum diberlakukan dalam masyarakat.[58]

Kemudian langkah *ketiga*, adalah mendialektikakan secara kritis antara ketetapan hukum *normatif-idealis* dan realitas empiris masyarakat di atas. Dialektika ini dimaksudkan untuk membentuk formulasi norma hukum Islam yang jelas dan kongkret, sehingga tidak hanya fikih yang masih bersifat anjuran moral. Kemudian langkah *keempat*, hasil dialektika tersebut diobjektifikasikan dengan konteks masyarakat Indonesia yang bhineka/multikultural. Objektifikasi ini dimaksudkan supaya hukum Islam tersebut bersifat objektif sehingga dapat sesuai dengan dan diterima oleh seluruh masyarakat Indonesia tanpa membedakan suku dan agama. Dengan adanya formulasi norma hukum Islam yang objektif ini, hukum Islam memiliki kemungkinan yang besar untuk memberikan kontribusi bagi pembentukan hukum nasional.[59]

E. Penutup

Dari seluruh pemaparan materi di atas, dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai jawaban dari pokok masalah yang diajukan:

1. Adabtabilitas hukum Islam dalam pengertian perubahan untuk menyesuaikan diri dengan kondisi-kondisi baru, menunjukan tingkat adabtabilitas yang tinggi, hal ini terlihat dari historisitas pembentukan hukum Islam itu sendiri dengan adanya perangkat *istinbāṭ al-aḥkām* (metode penggalian hukum), seperti *al-qiyās, al-maṣlaḥah, maqāṣid al-Syarī'ah, al-'urf*, dimana perangkat tersebut mengedepankan pertimbangan kondisi sosial dan budaya setempat. Di sisi lain munculnya produk hukum yang berkategori khilafiyah (perbedaan pendapat) menjadi bukti bahwa fenomena sosial dan budaya

memiliki pengaruh kuat terhadap sebuah produk hukum yang dilahirkan. Karena itu hukum Islam selalu sarat dengan muatan ruang dan waktu yang melingkupinya. Hukum Islam tidak lahir dari yang hampa (*eksnihilio*) dan diruang yang hampa (*innihilio*), melainkan terlahir di tengah dinamika perubahan dan pergulatan kehidupan masyarakat sebagai jawaban/solusi atas problematika aktual yang muncul. Maka dari itu hukum Islam (fikih) akan selalu berkembang dan berubah selaras dengan perkembangan dan perubahan waktu dan ruang yang melingkupinya.

2. Perjalanan dialektika nilai-nilai syari'ah dan budaya lokal dalam historisitasnya terbentang sangat konkret dalam perlanan pembentukan hukum Islam dari masa ke masa, sebagaimana yang dijabarkan di atas dimana hal ini menunjukkan fleksibelitas hukum Islam. Dalam hal ini konfigurasi teks dan lokalitas merupakan titik pijak dalam memahami multikulturalisme masyarakat dimana Islam hadir. Meskipun tidak selamanya ada kesepahaman antara teks dan realitas. Ketegangan dan berbagai pertentangan senantiasa hadir dalam pertemuan dua entitas tersebut. Ini dapat difahami, karena hukum Islam yang bersumber pada Nash (Tuhan) bersifat absolut, sedangkan realitas sosial budaya adalah konstruksi manusia yang sifatnya evolutif dan berdimensi lokal.
3. Implikasi dari komunikasi antara nilai-nilai syaria'ah dan budaya dalam konteks masyarakat Indonesia, memunculkan beragam wacana, dari mulai "Islam pribumi", berbagai ekspresi keislaman yang beragam dalam masyarakat. Sedangkan dalam domain hukum Islam, memunculkan gagasan pembentukan "fikih Indonesia". Hal ini karena orientasi fikih Indonesia berupaya untuk melakukan kontekstualisasi hukum Islam dengan budaya dan realitas masyarakat Indonesia. "fikih Indonesia" juga dapat dijadikan jalan tengah yang bersifat formal-kontekstual, di antara kelompok yang menekankan pendekatan formal tekstual (penerapan syariat Islam) dan kelompok yang menekankan kultural substansial (tidak berorientasi pada penerapan syariat). Pemikiran fikih Indonesia ini tentu saja memiliki kontribusi yang besar bagi adanya aturan aturan perundangan yang terkodifikasi, terutama yang bahannya berasal dari hukum Islam dan diberlakukan bagi masyarakat Islam.
4. Fikih Indonesia berbasis multikultural dibangun dalam rangka merekonstruksi kembali "*Religious and National Culture Indonesia*" agar dapat menjadi *integrating force* yang mengikat seluruh keragaman etnis dan budaya tersebut. Fikih ini berpijak dari realitas masyarakat Indonesia yang heterogen dan plural, dimana masing-masing komunitas memiliki historisitas kebudayaan dan adat tersendiri yang berbeda beda. "*fikih Indonesia berbasis multikultural*" diorientasikan kepada penghargaan nilai-nilai dan moralitas kebudayaan lokal yakni bahwa multikulturalisme dibangun di atas pluralisme yang memungkinkan penyatuan cita-cita atau kesepakatan bersama dalam wilayah nasional, namun tetap menghargai nilai-nilai dan produk budaya lokal. Gagasan ini dibangun atas dasar "*epistemologi dialektik*" antara *nash* (al-Qur'an dan al-Sunnah) dengan '*urf* (adat kebiasaan) Indonesia yang bertumpu pada *maqashid al-syari'ah*, sehingga fikih Indonesia akan bersifat sangat fleksibel dan dapat mengakomodir pluralisme, multikulturalisme dan perubahan sesuai konteks sosial dan politik yang berkembang.

Catatan Akhir:

[1] John Donohue dan John L. Esposito, *Pembaharuan Pemikiran dalam Islam*, terj. Rajawali (Jakarta: Rajawali Press, 1984), hlm. 72.

[2] Interaksi dari dua variabel ini menghasilkan wujud "*akulturasi*" sebagai sintesa kreatif dari keduanya, bahkan tidak jarang terjadi pengkoreksian, ketika bentuk kearifan lokal tersebut benar benar bertentangan dengan nilai-nilai Islam yang paling asasi. Begitu juga sebaliknya, Islam (pemikiran keagamaan atau corak Arab-nya) harus melakukan proses mutasi untuk beradaptasi dibawah naungan budaya yang hidup dimasyarakat sepanjang budaya tersebut tidak bertentangan dengan ajaran fundamental dan spirit Islam.

[3] Transenden bermakna "di luar segala kemampuan manusia atau lebih utama dan luar biasa". Lihat Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: PT. Gramedia, 2008), hlm. 1484.

[4] Pernyataan tersebut mengandung arti bahwa ajaran Islam yang terdiri atas doktrin atau ajaran universal, pada tingkat sosial tidak dapat menghindarkan diri dari perubahan. Lihat Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 47.

[5] Sya'ban Muhammad Ismai'il, *al-Tasyri' al-Islami* (Kairo: Maktabat al-nahdlah al-Mishriyyah, 1985), hlm. 16.

[6] Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-Alamīn* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), hlm. 14. Lihat juga Fazlur Rahman, *Neo Modernisme* Islam, terj. Mizan (Bandung: Mizan, 1987), hlm. 51. Hasbi ash-Shiddiqie, *Falsafah Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), hlm. 444.

[7] Beberapa catatan penting tentang perubahan sosial dalam kaitannya dengan perubahan hukum Islam, baca Muhammad Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Phylosophy: A Study of Abu Ishaq Al-Shatibi's Life and Thought* (Pakistan: Islamic Research Institute Islamabad, 1977), hlm. 1-5, 20-24 dan 287-311; idem, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial,* alih bahasa Yudian W. Asmin (Surabaya: Al-Ikhlas, 1995), hlm. 23-28, 42-49, 297-311 dan 329-342; Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif,* alih bahasa R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 211-220 dan 246-258; Lihat juga Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual,* alih bahasa Ahsin Mohammad, cet. ke-2 (Bandung: Pustaka, 2000), hlm. 32-36; idem, *Membuka Pintu Ijtihad,* alih bahasa Anas Mahyuddin, cet. ke-3 (Bandung: Pustaka, 1995), hlm. 265-271; idem, *Islam,* alih bahasa Ahsin Mohammad, cet. ke-4 (Bandung: Pustaka, 2000), hlm. 376-393.

[8] Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law* (Pakistan: Islamic Research Institute and International Institute of Islamic Thought, 1945), hlm. 1.

[9] Q.S. al-Maidah (5): 38.

[10] *Qaul qadim* merupakan rumusan ijtihad al-Syafi'i ketika berada di Baghdad, sedangkan *qaul jadid* ketika beliau pindah ke Mesir. Lebih jauh lihat Ahmad Nahrawi Abd al-Salam dalam *Imām al-Syafi'ī fī Mażhabih al-Qadīm wa al-Jadīd* (t.tp: tnp, 1988). Bandingkan Amir Syarifuddin, *Perubahan Pemikiran Dalam Islam* (Bandung: Angkasa Raya, 1993), hlm. 98. Lihat juga Sjechul Hadi Permono, *Dinamisasi Hukum Islam dalam Menjawab Era Globalisasi* (Demak: Demak Press, 2002), hlm. 21.

[11] Ibnu Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid* (t.tp: Dar al-Fikr, t.t.), juz. II, hlm. 344.

[12] M. Ainul Yaqin, *Pendidikan Multikultural: Cross cultural understanding untk demokrasi dan Keadilan*, (Yogyakarta: Pilar Media, cet. 2, 2007), hlm. 3-5.

[13] Muhammad Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'āṣirah* (Damaskus: Ahali li al-Nasyr wa al-Tawzi, 1992), hlm. 33.

[14] Pandangan keabadian mengatakan bahwa hukum Islam tidak berubah dan dalam kenyataannya ia tidak bisa berubah. Hal ini didasarkan pada konsepnya sendiri, yakni hukum Islam tidaklah bisa disesuaikan dengan perubahan sosial karena ia terpisah dari relitas sosial. Oleh karena itu, bagi mereka, "keabadian" bahwa aturan-aturan yang digariskan oleh hukum Islam bersifat statis, final, kekal, mutlak dan tak bisa diubah. Sebaliknya, pandangan adaptabilitas berbeda dengan keabadian, bahwa menurut mereka hukum Islam berubah dan kenyataannya memang ia berubah bahkan bisa diubah lebih lanjut. Jadi, pandangan ini menekankan bahwa dalam prakteknya hukum Islam telah memberi tempat kepada perubahan-perubahan sosial sebagai tanggapan terhadap kebutuhan-kebutuhan sosial karena dalam pokok permasalahan serta metodologinya ia memperlihatkan daya suai *(fleksibel)* terhadap perubahan sosial. Lihat Muhammad Khalid Masud, *Islamic Legal Phylosophy: A Study of Abu Ishaq Al-Shatibi's Life and Thought* (Pakistan: Islamic Research Institute Islamabad, 1977), hlm. 21.

[15] David Jary dan Julia Jary, *Collins Dictionary of Sociology* (Inggris: Harper Collins Publishers, 1991), hlm. 6.

[16] W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia,* cet. ke-5 (Jakarta: Balai Pustaka, 1976), hlm. 15.

[17] Peter Salim, *Advanced English-Indonesian Dictionary,* cet. ke-3 (Jakarta: Modern English Press, 1991), hlm. 11; Lihat juga

Pius A. Partanto dan M. Dahlan Al Barry, *Kamus Ilmiah Populer,* (Surabaya: Arkola, t.t.), hlm. 4. Istilah lain yang mempunyai persamaan (berdekatan) dengan "adaptasi" adalah "adaptabel", "adaptabilitet" dan "adaptatif". Yang dimaksud dengan adaptabel adalah mudah mengadaptasikan diri dengan kondisi dan situasi. Adaptabilitet berarti kemampuan menyesuaikan diri. Sedang adaptatif bersifat mudah menyesuaikan diri. Lihat *Ibid.*

[18] Dikutip dalam David Jary dan Julia Jary, *Collins Dictionary.,* hlm. 6.

[19] Masud, *Islamic Legal Phylosophy.,* hlm. 21.

[20] Perubahan sosial *(social change)* dalam hal ini dipahami sebagai perubahan yang terjadi dalam struktur dan fungsi dari bentuk-bentuk masyarakat. Perubahan sosial ini mengacu kepada perubahan dalam struktur sosial dan hubungan sosial masyarakat. Sedangkan perubahan budaya *(cultural change)* adalah perubahan-perubahan yang terjadi dalam kebudayaan masyarakat. Perubahan budaya mengacu kepada perubahan pola-pola perilaku, termasuk teknologi dan dimensi dari ilmu-ilmu, material dan non material. Lihat M. Munandar Soelaiman, *Dinamika Masyarakat Transisi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm. 114; Bruce J. Cohen, *Sosiologi: Suatu Pengantar,* alih bahasa Sahat Simamora, cet. ke-2 (Jakarta: Rineka Cipta, 1992), hlm. 471.

[21] Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat,* alih bahasa Soejono Soemargono, cet. ke-7 (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996), hlm. 55.

[22] Secara umum, ada dua pandangan dalam rangka menjawab pertanyaan ini. *Pertama,* yang dipegangi oleh sejumlah besar Islamisis semisal C.S. Hurgronje, Ignaz Goldziher dan Joseph Schacht, serta oleh kebanyakan juris Muslim yang hadis oriented *(tradisionalis),* berpendapat bahwa hukum Islam adalah abadi yang karenanya tidak bisa beradaptasi *(immutable)* dengan perubahan sosial. Pandangan *kedua,* yang dipegangi oleh Islamisis lain, seperti Wael B. Hallaq dan Linant de Bellefonds serta kalangan *modernis* Muslim, semisal Subhi Mahmassani, berpendapat bahwa hukum Islam bisa beradaptasi dengan perubahan sosial. Hal ini karena didasarkan pada tiga pertimbangan: (1) *mas{lah{ah (human good),* (2) fleksibilitas hukum Islam dalam praktek, dan (3) penekanan pada ijtihad *(independent legal reasoning).* Lebih lanjut, lihat Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam,* cet. ke-2 (Yogyakarta: UII Press, 2001), hlm. vii-x; Lihat juga Masud, *Islamic Legal Phylosophy.,* hlm. 21-22.

[23] Budaya *(cultur)* berarti hasil karya, rasa dan cipta yang didasarkan atas karsa, sedang berkaitan dengan kebiasaan *(customary of law),* berarti hukum yang timbul dari adat istiadat yang diakui oleh masyarakat. Definisi tentang sosial dan budaya terlihat jelas seperti yang di kemukakan oleh Moeslim Abdurrahman, dengan mengutip pendapat Tolcott Parsons dalam *Theories of Society* bahwa budaya adalah sistem yang berkaitan dengan ide-ide dan nilai-nilai yang dianut oleh kelompok masyarakat tertentu. Sosial berarti suatu sistem yang berkaitan dengan interaksi sejumlah kelompok-kelompok dalam masyarakat. Baca Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif,* cet. ke-2 (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), hlm. 173 dan 175; Soerjono Soekanto, *Kamus Sosiologi* (Jakarta: Rajawali Pers, t.t.), hlm. 74, 176, 177 dan 334.

[24] Muhammad Ibn Idris al-Syafi'i, *al-Risālah* (t.tp: Dar al-Fikr, t.t), hlm. 534-535.

[25] Adat kebiasaan masyarakat (lokal) merupakan praktek sehari hari yang hidup secara riil dalam masyarakat. Kebiasaan yang dilakukan secara terus menerus dalam jangka waktu yang panjang melalui kesadaran kolektif masyarakat itu kemudian menjadi norma kebiasaan. Norma kebiasaan ini merupakan kenyataan empiris yang berlaku dalam masyarakat. Namun demikian norma-norma kebiasaan yang menjadi realita dalam masyarakat ini tidak selalu sesuai dan selaras dengan nilai-nilai syari'ah Islam yang bersifat *ideal.* Lihat Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum*, cet. Ke-5 (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2000), hlm. 14-15.

[26] Mengenai perbedaan metodologi, para ulama telah memperbincangkannya secara panjang lebar dalam berbagai buku dan literatur. Lihat Syah Wliyullah al-Dihlawi, *al-Inṣāf fī Bayān Asbāb al-Ikhtilāf* (t.tp: Dar al-Nafa'is, 1977). Mustafa Sa'id al-Khin, *Aṡar al-Ikhtilāf fī al-Qawā'id al-Uṣūliyyah fī Ikhtilāf al-Fuqahā'* (t.tp: Muassasah al-Risalah, 1972). Muhammad Abu al-Fath al-Bayanuni, *Dirāsah fī al-Ikhtilāf al-Fiqhiyyah* (t.tp: t.p, 1983)

[27] Menurut Imam Malik, hal ini telah menjadi kesepakatan ulama Madinah, lihat Malik Ibn Anas, *al-Muwatta'*, Kitab Faraid. Bab Man la Mirasa lah (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), hlm. 326.

[28] Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University, 1964), hlm. 48-49.

[29] Adanya syarat *kafa'ah* dalam perkawinan ini pertama kali berasal dari Kuffah. Hal ini timbul karena keragaman masyarakat Kuffah sendiri yang terdiri dari orang Arab dan non Arab serta adanya stratifikasi sosial peninggalan kerajaan Persia, sasaniah, yang melahirkan kesadaran kelas. Konsep hukum seperti ini tidak dikenal oleh fuqaha' Madinah awal, karena memang adanya perbedaan kelas tidak begitu dirasakan oleh masyarakat Madinah awal yang teranyam dengan rapat. *Ibid.,* hlm. 39

dan 40. Mengenai perbedaan pendapat tentang wali nikah, lebih lanjut lihat Ibnu Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid* (t.tp: Dar al-Fikr, t.t.), juz. II, hlm. 6-7.

[30] Muhammad Ibn Ismai'il al-San'ani, *Subul al-Salām* (Mesir: Syirkah Maktabah wa Matba'ah Mustafa al-Babi al-halabi wa Auaduh, 1950), juz. II, hlm. 120.

[31] Saat itu berbagai kecaman ditujukan kepada Tunisia, karena dianggap tidak sesuai dengan ajaran Islam, namun beberapa alasan yang dikemukakan Tunisia diantaranya, *pertama*, dari segi hukum Islam, syarat poligami itu suami harus berlaku adil, sedangkan keadilan yang utuh tidak pernah akan terwujud. Hal ini berarti ideal moral dalam Islam adalah monogami. *Kedua*, bagi negeri yang telah mempunyai kontak sosial yang sangat luas seperti Tunisia saat itu, larangan poligami tidak akan memunculkan reaksi yang berarti, hal ini tentu berbeda dengan reaksi yang ditimbulkan oleh negara-negara lainnya. Lihat M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), hlm. 111-112.

[32] Penetapan madzhab Hanafi sebagai acuan dalam hukum perceraian di India, karena sebagian besar orang Islam India bermadzhab Hanafi. Madzhab ini, menafikan perceraian yang diprakarsasi oleh "wanita". Hal ini kemudian menumbuhkan ekses negatif yang terjadi ditengah masyarakat, yakni apabila wanita ingin dicerai oleh suaminya, maka jalan pintasnya adalah dengan menyatakan diri keluar dari agama Islam, sehingga dengan itu perkawinannya menjadi bubar dengan sendirinya. Kondisi inilah yang kemudian menjadikan pemerinta India merubah UU perceraian, dengan mengacu kepada madzhab Maliki, yang memberikan hak kepada "wanita" untuk mengajukan cerai. *Ibid.,*

[33] Dalam madzhab Syafi'i, orang tua sebagai "*wali*" mempunyai hak memaksa untuk menikahkan anak gadisnya. Sedangkan dalam madzhab Hanafi menegaskan bahwa seorang gadis tidak boleh dipaksa dengan pria pilihan orang tuanya. Lihat Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid* (Surabaya: al-Hidayat, t.th), juz II, hlm. 4.

[34] Lihat Sudirman Tebba, *Sosiologi Hukum Islam* (Yogyakarta: UII Press, 2003), hlm. Xi-xii. Lihat pula Departemen Agama RI, *Intruksi Presiden R.I Nomor 1 Tahun 1991: Kompilasi hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam, DIRJEN BINBAGA Islam DEPAG RI, 2001), hlm. 19.

[35] *Qiyas* berasal dari bahasa Arab yang berarti "mengukur", "menyamakan", atau "membandingkan" sesuatu antara dua hal dengan mencari persamaan-persamaannya, baik yang *konkret* maupun *abstrak*. Dengan demikian, qiyas adalah timbangan, sedangkan menurut istilah ialah menerapkan hukum *asal* kepada cabang karena keduanya mempunyai *illat* hukum yang sama menurut mujtahid yang menetapkan. Yusuf Qardhawi, *Keluasan dan Keluwesan Hukum Islam,* alih bahasa Salim Bazemool (Solo: Pustaka Mantiq, 1993), hlm. 20. Lihat juga Masjfuk Zuhdi, *Pengantar Hukum Syari'ah,* cet. ke-2 (Jakarta : Haji Masagung, 1991), hlm. 75.; Marsum, *Jinayat : Hukum Pidana Islam* (Yogyakarta: UII, 1988), hlm. 39.

[36] *Istihsan* secara etimologis adalah menyatakan dan meyakini baiknya sesuatu. Sedang secara terminologi, Imam al-Sarakhsī, seorang ahli ushul fiqh Hanafi, mengatakan *Istihsan* adalah meninggalkan *qiyas* dan meninggalkan yang lebih kuat dari itu, karena adanya dalil yang menghendakinya serta lebih sesuai dengan kemashlahatan umat manusia. Ini berarti, dalam menghadapi kasus-kasus tertentu metode qiyās sulit diterapkan karena 'illatnya lemah, maka *Istihsan* ini sebagai salah satu alternatif dalam memecahkan setiap kasus yang terjadi. *Ibid.,* hlm. 102-103; Mukhtar Yahya dan Fatchur Rahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami,* cet. ke-5 (Bandung: al-Ma'arif, 1986), hlm. 100; Hussein Khalid Bahreisj (ed.), *Kamus Standar Hukum Islam* (Surabaya: Tiga Dua, 1997), hlm. 100; Qardhawi, *Keluasan dan Keluwesan.,* hlm. 23-25.

[37] *Istishab* secara definitif adalah "minta bersahabat", membandingkan sesuatu atau mendekatkannya. Menurut Imam Ghazali, *Istishab* adalah berpegang pada dalil akal atau syara', bukan didasarkan karena tidak mengetahui adanya dalil, tetapi setelah dilakukan pembahasan dan penelitian cermat, diketahui tidak ada dalil yang mengubah hukum yang telah ada. Jadi, *Istishab* menunjukkan bahwa hukum-hukum yang sudah ada pada masa lampau tetap berlaku untuk zaman sekarang dan yang akan datang, selama tidak ada dalil yang mengubah hukum itu. *Ibid.,* hlm. 111; Bahreisj (ed.), *Kamus Standar.,* hlm. 101.

[38] Ada dua istilah yang biasa dipakai ulama ushul, yakni *al-istislah* yang dipelopori oleh kalangan Hanabilah dan *al-maslahah al-mursalah* dari kalangan Malikiyah. Kata *al-istislah* secara semantik berarti mencari kemaslahatan atau kebaikan. Adapun *maslahah mursalah* berarti kebaikan-kebaikan yang menjadi dasar pertimbangan dalam pengkajian hukum untuk persoalan-persoalan yang tidak dinyatakan dalam *nass*. Dengan demikian, *al-istislah* atau *maslahah mursalah* adalah menetapkan hukum bagi suatu kejadian yang belum ada *nass al-istislah* nya dengan memperhatikan kepentingan *maslahah*. Dede Rosyada, *Hukum Islam dan*

Pranata Sosial (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1993), hlm. 48; Lihat juga Qardhawi, *Keluasan dan Keluwesan.,* hlm. 29.

[39] Masud, *Islamic Legal Phylosophy.,* hlm. 166-169.

[40] Subhi Mahmassani, *Falsafah at-Tasyrī' fī al-Islām: Muqaddimah fī Dirāsah al-Syarī'ah al-Islāmiyyah 'Alā Daw Maẓāhibihā al-Mukhtalifah wa Daw al-Qawānīn al-Ḥadīsah,* cet. ke-3 (Beirut: Dār al-'Ilm, 1961), hlm. 158-162.

[41] Joachim Wach, *Ilmu Perbandingan Agama*. Terj. Djam'annuri (Jakarta: Rajawali Press), hlm. 83.

[42] Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas: Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme*, terj. Watung A. Budiman (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 36-38.

[43] Menurut Akh. Minhaji, isu dan gagasan tentang perlunya hukum Islam yang sesuai dengan kepribadian masyarakat Indonesia ini sebenarnya telah muncul jauh sebelum Indonesia merdeka. Ini terlihat dari isi kitab *wedhatama* yang ditulis pada akhir tahun 1870 pada masa Mangkunagara IV (1857-1881 M) di Surakarta. Lihat Akh. Minhaji, "The Whedatama and Its Impact on Islamic Legal Thought in Indinesia", dalam *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, vol. 40, no. 2, Juli-Desember 2002, hlm. 259-260 dan 227. Aplikasi nilai-nilai ajaran Islam dengan budaya lokal (indonesia) ini sebenarnya juga sudah diterapkan oleh para Wali Sanga yang menyebarkan Islam khususnya di tanah Jawa.

[44] T.M. Hasbi Ash Shiddiqie, *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman* (Jakarta: Bulan Bintang, 1966), hlm. 43.

[45] Hazairin, *Tujuh Serangkai Tantangan Hukum* (Jakarta: Bina Aksara, 1981), hlm. 153: *idem*, *Hukum Kekeluargaan Nasional*, cet. 3 (Jakarta: Tintamas, 1982), hlm. 5-6.

[46] Munawwir Syadzali, *Ijtihad Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1997), hlm. 58-75; *idem*, "Reaktualisasi Ajaran Islam", dalam Iqbal Abdurrahman Sulaiman (ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), hlm. 6-8.

[47] Lihat Abdurrahman Wahid, "Hukum Islam Sebagai Penunjang Pembangunan", dalam *Prisma* No 4, Agustus 1975. Tulisan ini telah direproduksi dalam berbagai buku, diantaranya dalam Eddi Rudiana Arief (ed.), *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek* (Bandung: Rosda Karya, 1991), hlm. 124.

[48] Masdar Farid Mas'udi, *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam* (Jakrta: P3M, 1991).

[49] Ilustrasi mengenai hal ini dapat dilihat pada Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam* (Padang: Angkasa Raya, 1990), hlm. 139. Marzuki Wahid dan Rumaidi, Fiqh Mazhab Negara: Kritik atas Politik hukum Islam di Indonesia (Yogyakarta: LkiS, 2001).

[50] Busthanul Arifin, *Pelembagaan Hukum Islam di Indonesia: Akar Sejarah Hambatan dan Prospeknya* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 56-57.

[51] A. Qodri Azizy, *Hukum Nasional: Eklektisisme Hukum Islam dan Hukum Umum* (Jakarta: Penerbit Teraju, 2004), hlm. 291-298.

[52] Yudian Wahyudi, "Reorientasi Fiqh Indonesia", dalam Sudarnoto Abdul Hakim, et.al (eds), *Islam Berbagai Perspektif: Didedikasikan untuk 70 Tahun Prof. Dr. Munawwir Syadzali, MA* (Yogyakarta: Lembaga Penerjemah & Penulis Muslim Indonesia), hlm. 223-232; *idem*, *Ushul Fikih Versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*, cet. 3 (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2006), hlm. 35-44.

[53] Mchasin, "Diversivikasi Corak Kajian Keislaman di Indonesia", dalam *Islam dan Realitas Sosial di Mata Intelektual Muslim Indonesia*, Amir Mahmud (ed.) (Jakarta: Edu Indonesia Sinergi, 2005), hlm. 35.

[54] Hasbi Ash Shiddiqy, *Sjari'at Islam Mendjawab Tantangan Zaman* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijga, 1961), hlm. 24.

[55] Alie Yafie, "Matarantai yang Hilang", *Pesantren* No. 2/Vol.II, 1985, hlm. 36.

[56] Ibrahim Hoesein, "Pemerintah sebagai Mazhab", *Pesantren* No. 2/Vol.II, 1985, hlm. 45-46.

[57] M. Ainul Yaqin, *Pendidikan Multikultural: Cross cultural understanding untk demokrasi dan Keadilan*, (Yogyakarta: Pilar Media, cet. 2, 2007), hlm. 3-5.

[58] Agus Moh. Najib, *Pengembangan Metodologi Fikih Indonesia dan Kontribusinya Bagi Pembentukan Hukum Nasional* (Jakarta: Kementrian Agama RI, 2011), hlm. 194.

[59] *Ibid.*

DAFTAR PUSTAKA

Abdurrahman, Moeslim. *Islam Transformatif*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995.

Al-Bayanuni, Muhammad Abu al-Fath. *Dirāsah fī al-Ikhtilāf al-Fiqhiyyah*. ttp: tnp, 1983.

Arifin, Busthanul. *Pelembagaan Hukum Islam di Indonesia: Akar Sejarah Hambatan dan Prospeknya*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.

Ash-Shiddiqie, T.M. Hasbi. *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman*. Jakarta: Bulan Bintang, 1966.

Ash-Shiddiqie, T. M. Hasbi. *Falsafah Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1993.

Azizy, A. Qodri. *Hukum Nasional: Eklektisisme Hukum Islam dan Hukum Umum*. Jakarta: Penerbit Teraju, 2004.

Azra, Azyumardi. *Pergolakan Politik Islam*. Jakarta: Paramadina, 1996.

Cohen, Bruce J. *Sosiologi: Suatu Pengantar,* terj. Sahat Simamora. Jakarta: Rineka Cipta, 1992.

Coulson, Noel J. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University, 1964.

Departemen Agama RI. *Intruksi Presiden R.I Nomor 1 Tahun 1991: Kompilasi hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam, DIRJEN BINBAGA Islam DEPAG RI, 2001.

Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Besar bahasa Indonesia*. Jakarta: PT. Gramedia, 2008.

Al-Dihlawi, Syah Wliyullah. *al-Inṣāf fī Bayān Asbāb al-Ikhtilāf*. t.tp: Dar al-Nafa'is, 1977.

Donohue, John dan Esposito, John L. *Pembaharuan Pemikiran dalam Islam: Ensiklopedi Masalah-masalah*, terj. Machnun Husein. Jakarta: Rajawali Press, 1984.

Esack, Farid. *Membebaskan yang Tertindas: Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme*, terj. Watung A. Budiman. Bandung: Mizan, 2000.

Hazairin. *Tujuh Serangkai Tantangan Hukum*. Jakarta: Bina Aksara, 1981.

Hoesein, Ibrahim. "Pemerintah sebagai Mazhab", *Pesantren* No. 2/Vol.II, 1985.

Isma'il, Sya'ban Muhammad. *al-Tasyrī' al-Islāmī*. Kairo: Maktabat al-Nahdah al-Misriyyah, 1985.

Jary, David dan Jary, Julia. *Collins Dictionary of Sociology*. Inggris: Harper Collins Publishers, 1991.

Al-Jauziyyah, Ibn al-Qayyim. *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-Alamīn*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Kattsoff, Louis O. *Pengantar Filsafat,* terj. Soejono Soemargono. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996.

Al-Khin, Mustafa Sa'id. *Ȧsār al-Ikhtilāf fī al-Qawā'id al-Uṣūliyyah fī Ikhtilāf al-Fuqahā'*. t.tp: Muassasah al-Risalah, 1972.

Mahmassani, Subhi. *Falsafah at-Tasyrī' fī al-Islām: Muqaddimah fī Dirāsah al-Syarī'ah al-Islāmiyyah 'Alā Daw Mażāhibihā al-Mukhtalifah wa Daw al-Qawānīn al-Hadīsah*. Beirut: Dār al-'Ilm, 1961.

Malik, Imam. *al-Muwatta'*. Beirut: Dar al-Fikr, 1989.

Marsum. *Jinayat: Hukum Pidana Islam,* Yogyakarta: UII, 1988.

Mas'udi, Masdar Farid. *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*. Jakarta: P3M, 1991.

Masud, Muhammad Khalid. *Islamic Legal Phylosophy: A Study of Abu Ishaq Al-Shatibi's Life and Thought*. Pakistan: Islamic Research Institute Islamabad, 1977.

Minhaji, Akh. "The Whedatama and Its Impact on Islamic Legal Thought in Indinesia", dalam *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, vol. 40, no. 2, Juli-Desember 2002.

Mu'allim, Amir dan Yusdani. *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*. Yogyakarta: UII Press, 2001.

Mudzhar, M. Atho. *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara*

Tradisi dan Liberasi. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.

Najib, Agus Moh. *Pengembangan Metodologi Fikih Indonesia dan Kontribusinya Bagi Pembentukan Hukum Nasional*. Jakarta: Kementrian Agama RI, 2011.

Nyazee, Imran Ahsan Khan. *Theories of Islamic Law*. Pakistan: Islamic Research Institute and International Institute of Islamic Thought, 1945.

Poerwadarminta, W.J.S. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1976.

Al-Qardhawi, Yusuf. *Keluasan dan Keluwesan Hukum Islam,* terj. Salim Bazemool. Solo: Pustaka Mantiq, 1993.

Rahardjo, Satjipto. *Ilmu Hukum*. Bandung: Citra Aditya Bakti, 2000.

Rahman, Fazlur. *Metode dan Alternatif Neo Modernisme Islam*, Taufik Adnan Amal (peny.). Mizan, Bandung: Mizan, 1987.

Rosyada, Dede. *Hukum Islam dan Pranata Sosial*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1993.

Rusyd, Ibnu. *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtasid*. t.tp: Dar al-Fikr, t.t.

Al-Salam, Ahmad Nahrawi Abd. dalam *Imām al-Syāfi'ī fī Maẓhabih al-Qadīm wa al-Jadīd*. t.tp: tnp, 1988.

Al-San'ani, Muhammad Ibn Ismai'il. *Subul al-Salām*. Mesir: Syirkah Maktabah wa Matba'ah Mustafa al-Babi al-Halabi wa Auladuh, 1950.

Al-Syafi'i, Muhammad Ibn Idris. *al-Risalah*. t.tp: Dar al-Fikr, t.t.

Salim, Peter. *Advanced English-Indonesian Dictionary*. Jakarta: Modern English Press, 1991.

Soekanto, Soerjono. *Kamus Sosiologi*. Jakarta: Rajawali Pers, t.t.

Soelaiman, Munandar. *Dinamika Masyarakat Transisi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.

Syadzali, Munawwir. *Ijtihad Kemanusiaan*. Jakarta: Paramadina, 1997.

Syahrur, Muhammad. *al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'āṣirah*. Damaskus: Ahali li al-Nasyr wa al-Tawzi, 1992.

Syarifuddin, Amir. *Perubahan Pemikiran Dalam Islam*. Bandung: Angkasa Raya, 1993.

Tebba, Sudirman, *Sosiologi Hukum Islam*. Yogyakarta: UII Press, 2003.

Wach, Joachim. *Ilmu Perbandingan Agama*, terj. Djam'annuri. Jakarta: Rajawali Press, 1998.

Wahid, Abdurrahman. "Hukum Islam Sebagai Penunjang Pembangunan", dalam *Prisma* No 4, Agustus 1975.

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

Wahyudi, Yudian. "Reorientasi Fiqh Indonesia", dalam Sudarnoto Abdul Hakim, et.al (eds), *Islam Berbagai Perspektif: Didedikasikan untuk 70 Tahun Prof. Dr. Munawwir Syadzali, MA*, Yogyakarta: Lembaga Penerjemah & Penulis Muslim Indonesia.

_____. *Ushul Fikih Versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2006.

Yafie, Alie. "Matarantai yang Hilang", *Pesantren* No. 2/Vol.II, 1985.

Yaqin, M. Ainul. *Pendidikan Multikultural: Cross Cultural Understanding Untuk Demokrasi dan Keadilan*. Yogyakarta: Pilar Media, 2007.

Zuhdi, Masjfuk. *Pengantar Hukum Syari'ah.* Jakarta : Haji Masagung, 1991.