

DISKURSUS FIKIH INDONESIA: DARI *LIVING LAWS* MENJADI *POSITIVE LAWS*

M. Noor Harisudin

Institut Agama Islam Negeri Jember
Jl. Mataram No. 1 Mangli Kaliwates Jember Telp. (0331) 487550
Email: mnharisudinstainjember@gmail.com

Abstrak

Tulisan ini membahas bagaimana fikih Indonesia diformulasikan. Gagasan fikih Indonesia yang secara akademik pertama kali disampaikan oleh T.M. Hasbi as-Shiddieqy bergerak dari apa yang disebut *living laws* menjadi *positive laws*. Diskursus fikih Indonesia yang lahir di Indonesia merupakan bentuk fikih yang bergumul dengan problem realitas masyarakat Indonesia seiring dengan pertumbuhan dan perkembangan negara dengan jumlah penduduk muslim terbesar di dunia. Tidak mengherankan jika dalam konteks fikih Indonesia lahir berbagai domain fikih kontemporer seperti fikih lingkungan, fikih sosial, fikih pluralisme, fikih perempuan, dan lain sebagainya. Melalui tiga periode, yaitu periode perintis, periode pembentukan, dan periode *taqniin*, fikih Indonesia yang berbasis kontemporer dan merupakan *living laws* ini selanjutnya dinaikkan statusnya menjadi *positive laws* yang bersifat mengikat pada seluruh masyarakat muslim di Indonesia.

Kata kunci: *Ilmu Fikih, hukum Islam, hukum positif, Islam, Indonesia*

Abstract

This paper discusses how the Indonesian *fiqh* (Islamic jurisprudence) is formulated. The Indonesian *fiqh* idea that was first conceptualized academically by T.M. Hasbi As-Shiddieqy moved from the so-called living laws into positive laws. Indonesian *fiqh* discourse born in Indonesia is a form of *fiqh* (Islamic jurisprudence) that solves the problem of the reality of Indonesian people in line with the growth and development of the country that has the largest Muslim population in the world. Not surprisingly, in the context of Indonesian *fiqh*, there are born many contemporary *fiqh* variations in more specific domains, such as environmental *fiqh*, social *fiqh*, *fiqh* of pluralism, *fiqh* of women, and many others. In three periods, which are the period of beginning (pioneering), the period of development, and the period of legislating (*taqniin*), Indonesian *fiqh* that is based on contemporary issues and considered as living laws is further proposed to become positive laws that are binding to the entire Muslim community in Indonesia.

Keywords: *Islamic Jurisprudence, Islamic law, positive law, Islam, Indonesia*

A. Pendahuluan

Secara *etimologi*, fikih berarti *al-fahm*,¹ dan secara terminologis, fikih disebut sebagai “*al-‘ilm bi al-ahkām al-syar’iyyah al-‘amaliyah al-muktasab min*

adillatihā al-tafšīlliyah”,² ilmu tentang hukum syar’i yang bersifat ‘*amali* yang digali dari dalil yang terperinci. Karena itu, bisa dipahami di sini bahwa konteks fikih selalu berkaitan dengan hukum

syar'i 'amali dengan hukum-hukum yang bersifat *juz'i*. Misalnya bahwa zina itu haram, makan itu mubah, salat lima waktu itu wajib, dan lain sebagainya. Hukum fikih tidak berkaitan dengan amal *qalbiyah* yang menjadi domain tasawuf atau amal *aqliyah* yang menjadi domain ilmu kalam.³

Sementara itu, sebagaimana dikatakan Wahhāb Khallāf, tujuan dan manfaat mempelajari fikih bersifat praktis, yaitu mengetahui dan mempraktekkan hukum-hukum fikih atau hukum-hukum *syar'i* atas perbuatan dan perkataan manusia.⁴ Dengan demikian, tidak ada artinya ilmu fikih yang tidak dipraktekkan dalam kehidupan sehari-hari.⁵ Ini sejalan dengan ancaman bagi orang yang alim namun tidak mempraktekkan ilmunya. Orang alim yang seperti ini akan diancam dengan siksa neraka.⁶

Dalam konteks studi di Indonesia, meski Islam di negeri ini dibawa dengan perspektif mazhab tasawuf,⁷ namun yang laris-manis dipelajari masyarakat umumnya adalah fikih. Di pesantren-pesantren tradisional, kitab-kitab fikih menjadi kitab yang paling banyak dikaji. Penelitian yang dilakukan oleh Martin van Bruinessen menunjukkan gambaran bahwa tradisi keilmuan Islam pada beberapa dekade terakhir di Indonesia lebih banyak didominasi dengan karya-karya fikih. Kenyataan tersebut berbeda dengan yang terjadi pada periode-periode awal perkembangan tradisi keilmuan Islam di Nusantara, khususnya pada abad ke-16 M ketika pengajaran kitab-kitab salaf pada saat itu lebih ditekankan pada bidang akidah dan tasawuf.⁸

Demikian juga yang terjadi di sekolah-sekolah formal. Di madrasah mulai terendah, Madrasah Ibtidaiyyah (MI) hingga tertinggi Madrasah Aliyah (MA), fikih menjadi kajian yang mandiri yang menarik perhatian siswa. Sementara itu, di sekolah umum mulai Sekolah Dasar sampai dengan Sekolah Menengah Atas, dalam pelajaran Pendidikan Agama

Islam (PAI), fikih menempati urutan penting selain mata pelajaran al-Qur'an, Hadis, dan Akhlak. Minat masyarakat terhadap fikih memang tinggi, sehingga para alumni di Perguruan Tinggi Agama Islam ketika pulang ke masyarakatnya, mereka ditanya berbagai hal yang berkaitan dengan fikih⁹. Masyarakat nampak tidak peduli dengan berbagai fakultas dan jurusan di Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri, Institut Agama Islam Negeri maupun Universitas Islam Negeri, asalkan lulus dari Perguruan Tinggi Agama Islam, semua alumni dianggap paham tentang fikih. Ini menunjukkan betapa sesungguhnya fikih menempati popularitas yang demikian tinggi di tengah-tengah masyarakat. Dibanding dengan studi yang lain, fikih jelas lebih menarik perhatian dan mendapat animo yang tinggi dalam masyarakat.

Karena sangat strategisnya studi fikih dalam kajian Islam, maka banyak *social engineering* dilakukan melalui fikih. Berbagai perubahan di tanah air, sering menggunakan fikih sebagai pintu masuk melakukan rekayasa sosial. Sebut misalnya dalam perjuangan penegakan kesetaraan gender di negeri ini, para aktivis perempuan seringkali menggunakan *fiqh al-nisā'* untuk melakukan "perlawanan" terhadap hegemoni patriarki yang berjalan di masyarakat. Demikian pula, untuk gerakan sosial melalui Lembaga Swadaya Masyarakat, mereka menggunakan Fikih Sosial. Ini karena fikih adalah materi yang familiar di masyarakat sehingga mudah memasukan beberapa tema pembaruan dalam materi tersebut.

Secara epistemologis, Fikih Indonesia lahir karena ada kebutuhan ruang dan waktu yaitu masyarakat Muslim Indonesia di masa sekarang. Sebagaimana disebut dalam fikih, bahwa ada domain wilayah yang berubah dan domain wilayah yang tetap (tidak berubah). Ada domain fikih yang

berubah karena perubahan itu senantiasa terjadi, terutama dalam ruang, waktu dan adat yang berbeda. Sementara, pada domain wilayah yang tetap, konstan dan tidak berubah sepanjang masa, seperti ajaran tentang keimanan pada Allah SWT, Rasulullah, malaikat, kitab suci dan hari kiamat, atau juga ajaran-ajaran yang bersifat universal seperti kejujuran, keharusan bersikap amanah, larangan berzina, larangan mencuri, membunuh dan lain sebagainya. Menurut Afifudin Muhajir, Fikih Indonesia yang lahir adalah fikih yang berada dalam domain yang berubah tadi.¹⁰

Fikih Indonesia adalah *locus* fikih yang dibatasi ruang dan waktu di Indonesia. Jadi, ruang dan waktu itu terus mengalami perubahan. Sejumlah term fikih pun muncul sebagai bentuk respon terhadap problematika masyarakat Indonesia yang majemuk. Fikih Indonesia lahir untuk menjawab berbagai persoalan keumatan yang terjadi pada saat itu. Sebut misalnya Hazairin dengan “Pembaruan Hukum Waris di Indonesia”, Nurcholish Madjid dengan “Fikih Lintas Agama”, KH. Husein Muhammad dengan “Fikih Perempuan”, KH. Sahal Mahfudz dengan “Fikih Sosial”, dan lain sebagainya. Semua ini menunjukkan betapa fikih ketika dibumikan di Indonesia mengalami dinamisasi dan juga kreasi oleh para jurus Islam.

Salah satu yang menginspirasi kelahiran wacana Fikih Indonesia adalah akomodasi fikih terhadap lokalitas dan kearifan lokal. Dengan kaidah *al-šābit bi al-ʿurf ka al-šābit bi an-naṣṣ mā lam yukhālif syarʿan*¹¹, kaidah ini secara faktual telah menjadikan mazhab fikih di negara Indonesia memiliki corak dan karakter sendiri yang berbeda dengan fikih di negara lain. Nouruzzaman as-Shiddieqy menyebutnya dengan Fikih Indonesia di mana Hasbi as-Shiddieqy disebut-sebut sebagai penggagas atau perintis Fikih Indonesia. Dalam hemat penulis, ada tiga periode fikih Indonesia,

yaitu periode perintis, periode pembentukan, dan periode *taqniṅ*.

Tiga periode ini penulis ajukan berlandaskan setidaknya dua hal. *Pertama*, tema-tema yang diajukan pemikir fikih Indonesia. Misalnya karena Hasbi as-Shidiqi adalah pendobrak kejumudan fikih saat itu, maka ia termasuk tokoh perintis fikih Indonesia. Sementara, karena Hazairin mulai membuka wacana fikih untuk dimasukkan dalam hukum nasional, maka ia bersama beberapa tokoh, penulis masukkan dalam periode pembentukan. Baik masa perintis maupun masa pembentukan ini penulis sebut sebagai pengukuhan fikih sebagai *living laws*. Dan KHI yang ditetapkan pada tahun 1991, penulis pandang sebagai tonggak periode perluasan fikih menjadi *positive laws*.¹² *Kedua*, berdasarkan waktu. Periodisasi perintis mulai tahun (1940-1970), periode pembentukan (1971-1990) dan periode *taqniṅ* (1991-sekarang). Periodisasi ini dibuat secara global (*aghlabiyah*) saja, karena pada kenyataannya, ada tema seperti fikih Lintas Agama yang baru gencar disosialisasikan pada saat periode *taqniṅ*.

B. Fikih Indonesia Periode Perintisan (1940-1970)

Gagasan fikih Indonesia secara akademik pertama kali dilahirkan oleh Hasbi as-Shiddieqy. Hasbi as-Shiddieqy adalah *founding leader* yang membangun fikih Indonesia. Hasbi as-Shiddieqy, seorang guru besar Fikih di Institut Agama Islam Negeri (sekarang UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta, dipandang sebagai peletak dasar fikih Indonesia. Dengan artikel yang ditulis pertama kalinya berjudul “Mendedahkan Pengertian Islam”, Hasbi pada tahun 1940-an ini menyatakan pentingnya pengambilan ketetapan fikih dari hasil ijtihad yang lebih cocok dengan kebutuhan masyarakat Indonesia, agar fikih tidak menjadi barang asing dan juga

tidak diperlakukan sebagai barang antik.¹³

Dalam pandangan Hasbi, pengkultusan (*taqdis al-afkar*) - meminjam bahasa Arkoun- terhadap pemikiran hukum Islam yang telah terjadi saat itu harus ditinjau ulang. Konsep dan pemikiran fikih tidak relevan harus segera dicarikan alternatif fikih baru yang lebih memungkinkan untuk dipraktikkan dalam konteks Indonesia. Inilah yang oleh Hasbi as-Shiddieqy disebut sebagai fikih Indonesia. Hasbi membandingkan fikih Indonesia dengan fikih *al-hijāzi*, *al-hindi*, *al-miṣri* dan sebagainya.

Hingga tahun 1948, gagasan awal Fikih Indonesia Hasbi ini tidak mendapatkan respon yang menggembirakan dari masyarakat. Namun, Hasbi pantang mundur. Hasbi mencoba lagi mengangkat kembali gagasan fikih Indonesia dengan judul “Menghidupkan Hukum Islam dalam Masyarakat” dan dimuat dalam majalah *Aliran Islam*. Dalam tulisan ini, Hasbi mengatakan bahwa eksistensi fikih pada tataran praktis yang dipahami dan ada di Indonesia telah sampai pada tingkat seperti sosok yang terasing, tidak berarti dan juga tidak berdaya guna. Kehadiran fikih di Indonesia saat itu tidak lagi dianggap ada oleh umat, karena fikih tidak sanggup lagi mengakomodir berbagai tuntutan perubahan zaman.¹⁴

Hasbi menekankan pentingnya pembaruan fikih yang lebih Indonesia melalui ijtihad dengan penekanan pada bidang mu’amalah. Hasbi memprioritaskan ijtihad soal fikih yang berkaitan dengan mu’amalah, sementara itu yang berkaitan *ibādah mahḍah*, Hasbi jelas tidak merekomendasikannya. Dengan kata lain, pemikiran Hasbi sesungguhnya tidak luar biasa, karena yang ia sampaikan adalah pandangan yang normatif. Sebab, disebut dalam banyak literatur fikih dan usul fikih, domain mu’amalah lebih longgar daripada domain *ibādah mahḍah* yang sudah ditutup rapat.¹⁵

Gagasan Fikih Indonesia Hasbi dalam formula metodologisnya secara lebih kongkrit disampaikan dalam orasi ilmiahnya pada tahun 1961. Dalam orasi ilmiahnya yang bertema “Sjari’at Islam Mendjawab Tantangan Djaman”, Hasbi mengatakan bahwa fikih yang berkembang dalam masyarakat dunia sekarang adalah fikih Hijazi, Misri dan Hindi, yang terbentuk atas dasar adat istiadat dan kebiasaan masyarakat Hijaz, Mesir dan India. Hasbi mengamati bahwa hingga tahun 1961 ulama di negeri ini belum mampu melahirkan fikih yang berkepribadian Indonesia.¹⁶ Dari latar belakang inilah, Hasbi kembali menyodorkan Fikih Indonesia yang memiliki nuansa fikih dengan ciri khas tersendiri yang berbeda dengan Arab. Tentunya, fikih yang sesuai dengan kultur dan tempat Indonesia.¹⁷

Tegasnya, Fikih Indonesia dalam pandangan Hasbi harus mempertimbangkan kehadiran tradisi (adat, *urf*) setempat sebagai acuan pembentukan fikih baru. Demikian ini karena syari’at Islam menganut asas persamaan. Oleh karena persamaan ini, maka semua *urf* dari setiap masyarakat--bukan hanya *urf* dari masyarakat Arab saja--dapat pula menjadi sumber hukum fikih. Oleh karenanya, Islam datang tidak dimaksudkan untuk menghapus kebudayaan dan juga syari’at agama yang telah ada, selama ia tidak bertentangan dengan syari’at Islam. *Walhasil*, semua *urf* dalam batas-batas tertentu akan selalu dapat diterima sebagai sumber hukum Islam, termasuk *urf* Indonesia.¹⁸

Gagasan Hasbi secara akademik tentang fikih Indonesia patut diacungi jempol sebagai batu-bata pembaruan hukum Islam di negeri ini. Hanya saja, Hasbi belum mengambiah pada *content* bagaimana dan apa isi fikih Indonesia dengan berbagai aspek aksiologisnya. Ini dapat dimaklumi karena posisi Hasbi hanya seorang pelopor atau perintis gagasan ini belaka. Dengan demikian, posisi Hasbi hanyalah seorang pendobrak

di tengah-tengah konservatisme masyarakat Indonesia yang terpaksa pada fikih *mainstream*. Gagasan Hasbi as-Shiddieqy tentang fikih Indonesia, tentu menjadi “kontroversi” di tengah masyarakat Indonesia yang masih berkiblat dengan fikih *mainstream* yang konservatif, eksklusif, *rigid* dan kaku serta hitam putih. Apalagi di tengah-tengah zaman Hasbi yang masih dalam belenggu konservatisme akut.

C. Fikih Indonesia Periode Pembentukan (1970-1990)

Hazairin merupakan seorang tokoh juris Islam paling penting dalam Periode Pembentukan Fikih Indonesia.¹⁹ Diakui atau tidak, Hazairin yang memulai batu-bata pertama dalam pembentukan gagasan Fikih Indonesia yang *genuine* dan sesuai dengan aspirasi masyarakat Islam Indonesia saat itu.

Hazairin mengatakan bahwa ijtihad harus berdasarkan atau bersumber pada ketetapan Allah (Al-Qur’an) dan ketetapan Rasul (Hadis) serta ketetapan *Ulūl Amri*. Ketetapan Rasul ataupun *Ulūl Amri* ini berfungsi sebagai penjelasan (suplemen) bagi ketetapan Allah, dan ketetapan Rasul maupun ketetapan *Ulūl Amri* tersebut tidak boleh bertentangan dengan ketetapan Allah. Dalam pandangan Hazairin, sumber hukum Islam ada tiga, yaitu: Al-Qur’an, Sunnah/Hadis, dan otoritas *Ulūl Amri*.

Gagasan orisinal Hazairin adalah upayanya untuk memasukkan fikih sebagai bagian “*Ulūl Amri*” yang harus ditaati oleh umat. Fikih yang semula dianggap entitas yang berbeda dengan negara, oleh Hazairin, diupayakan mengintegrasikan dalam hukum nasional dengan memberi tempat yang luas pada *Ulūl Amri*. Hazairin sendiri menyebut *Ulūl Amri* sebagai semacam *Majelis Fatwa/Fatwa Council*, (baca: bukan Majelis Ulama Indonesia) yang didesain untuk bekerja melakukan *ijmā’* dan ijtihad, atau konsensus melalui musyawarah atau diskusi. Hazairin

menamakannya dengan *national mazhab* atau *Indonesian mazhab* atau Syāfi’i plus Indonesia mazhab.²⁰

Pada awalnya, Hazairin menawarkan tiga proyek besar pembaruan hukum Islam di Indonesia, sebagai berikut: *Pertama*, zakat dan *Baitul Māl* dalam karakteristik masyarakat Indonesia. *Kedua*, reformasi hukum perkawinan dan menggagas sistem bilateral dalam realitas masyarakat Indonesia. *Ketiga*, menggagas hukum kewarisan Nasional.²¹ Namun, pada *etape* selanjutnya, Hazairin lebih banyak fokus pada pembaruan fikih kewarisan nasional.

Hazairin menawarkan gagasan pembentukan hukum kewarisan nasional dengan argumentasi berikut:

Pertama, bahwa hukum kewarisan individual bilateral tidak hanya cocok untuk masyarakat yang beragama Islam saja, namun juga untuk kepentingan masyarakat yang bukan beragama Islam. Sistem kewarisan bilateral cocok dengan bentuk kekerabatan masyarakat Indonesia pada umumnya, bukan masyarakat patrilineal Arab. *Kedua*, bahwa hukum kewarisan bilateral sesuai dengan landasan yang terdapat dalam Pancasila dan UUD 1945 terutama pasal 27 dan 29. Hukum Kewarisan Nasional haruslah berjiwakan pada agama, berperikemanusiaan, berbudi luhur kebangsaan, demokrasi dan anti feodalisme. *Ketiga*, memberlakukan Hukum Kewarisan Nasional berarti mencabut hukum kewarisan tertulis zaman kolonial.²² *Keempat*, membentuk Hukum Kewarisan Nasional, pada masa itu, sesuai dengan TAP MPRS/II/1960 dan mengacu kepada prinsip-prinsip: (a) asas individual bilateral, (b) asas keadilan berimbang, (c) asas kekeluargaan, asas kesederhanaan, asas kepastian hukum, asas manfaat, asas musyawarah, dan lain-lain.

Jamak diakui publik bahwa menjadikan hukum Islam sebagai bagian dari hukum nasional dalam konteks

hukum di Indonesia, bukanlah pekerjaan yang mudah. Karena, hukum yang berlaku di Indonesia adalah sistem hukum Eropa kontinental²³ yang dipelopori Perancis dan selanjutnya dianut negara jajahan Perancis seperti Belanda, Jerman dan Swiss. Indonesia yang menjadi jajahan negara Belanda pada akhirnya juga mengikuti hukum negara penjajahnya. Oleh sebab itu, upaya Hazairin patut diapresiasi sebagai bagian perjuangan kalangan Islam untuk menempatkan hukum Islam pada tempat yang proporsional.

Di masa pembentukan ini juga, muncul tokoh penting lain seperti KH. Sahal Mahfudz dengan gagasan Fikih Sosial. Fikih sosial adalah formulasi kajian utama tentang persoalan hukum yang bersifat praktis yang diambil dari *dalil syar'i* yang berorientasi pada persoalan sosial kemasyarakatan. Fikih sosial digagas sebagai jawaban alternatif untuk menjembatani otentisitas wahyu dan realitas sosial. Alternatif ini penting dalam rangka upaya menerapkan norma-norma agama atas realitas sosial melalui pemurnian yang dinamis dalam gerakan *tajdid* (pembaruan) menuju terciptanya paradigma baru dalam memahami dan menerapkan hukum Islam.

KH. Sahal Mahfudz yang juga Ra'is 'Am PBNU 1999-2013, bagaimanapun keberadaannya dengan Fikih Sosial-nya berpengaruh besar terhadap kehidupan umat Islam yang berada di Indonesia. Tawaran fikih sosial yang kontekstual itu sangat dipertimbangkan dalam lembaga, forum diskusi, instansi keagamaan dan lain sebagainya sehingga, tidak sedikit kaum muslim yang mengikuti pemahaman fikih sosial tersebut.

Secara kronologis, kelahiran fikih sosial itu tidak lepas dari latar belakang Kiai Sahal yang sejak muda bergelut dalam lembaga swadaya masyarakat (LSM). Kiai Sahal melihat kondisi sosio-kultural dan ekonomi masyarakat Kajen Pati Jawa Tengah yang memprihatinkan.

Pergulatan Kiai Sahal di tengah masyarakat kecil telah mempengaruhi konstruksi sosial yang dibangunnya, yakni fikih sosial yang tidak hanya idealis-paradigmatik, tetapi juga fikih sosial yang sifatnya "praktis" yang dapat memenuhi kebutuhan masyarakat.²⁴

Pandangan fikih sosial Kiai Sahal bermula dari postulat, bahwa sasaran syari'at Islam adalah manusia. Preposisi tersebut didasarkan kepada sejumlah ajaran dalam syari'at Islam itu sendiri yang mengatur soal penataan hal ikhwal manusia dalam kehidupan duniawi dan ukhrawi, kehidupan individual, bermasyarakat dan bernegara. Syari'at Islam mengatur hubungan antara manusia dan Tuhan, yang dalam terminologi fikih disebut dengan ibadah.²⁵ Ibadah itu berhubungan dengan individu dan sosial, terkait dengan segala aspek kehidupan umat manusia baik yang bersifat vertikal maupun horisontal.

Selain itu juga, tujuan syari'at (*maqāṣid al-syārī'ah*) terdiri dari lima bagian yaitu untuk melindungi agama, jiwa, keturunan, akal pikiran, dan harta benda.²⁶ Konsep *maqāṣid* ini memberikan pemahaman bahwa Islam tidak mengkhususkan perannya hanya dalam aspek penyembahan Allah dalam arti terbatas pada serangkaian perintah dan larangan, atau halal haram yang tidak dapat secara langsung dipahami manfaatnya. Namun *maqāṣid* ini juga berkaitan dengan hal ihwal yang berkaitan dengan sesuatu yang bersifat kewajiban bagi umat manusia.²⁷

Pemikiran fikih sosial yang dikembangkan oleh Kiai Sahal merupakan bentuk kontekstualisasi dan reaktualisasi terhadap metodologi fikih *Syāfi'iyah* dalam rangka menemukan pemikiran alternatif yang sejalan dengan cita-cita ideal transformatif. Upaya Kiai Sahal menggarap bidang mu'amalah dituangkan dalam aras idealitas maupun realitas. Dalam dataran idealitas, Kiai Sahal menyebut pemikirannya dengan fikih sosial, sebuah aliran yang cukup

mengapresiasi penggunaan metodologi berpikir (*uṣūl al-fiqh*) dan *al-qā'idah al-fiqhiyyah* dari pada produk jadi fikih. Dia menganjurkan memperluas interpretasi fikih sosial dengan menggunakan ilmu pengetahuan dan mengambil keputusan hukum berdasarkan pertimbangan kepentingan umum.

Dalam tataran realitas, Kiai Sahal menunjukkan kreativitas dalam mengoperasionalkan fikih untuk merespons problema sosial kemasyarakatan melalui aksi-aksi sosial secara terlembaga dan terkontrol untuk menciptakan kemaslahatan bersama. Dalam mengapresiasi metode pengambilan hukum (*istinbāṭ*) Kiai Sahal menggunakan dua metode sekaligus. Pertama adalah menggunakan metode tekstual (*qauli*); dan kedua adalah metode kontekstual/metodologis (*manhaji*).

Gagasan fikih sosial Kiai Sahal seiring dengan latar sosial politik saat itu seiring dengan masifnya aktivitas para pekerja sosial (*social workers*) dalam melakukan berbagai pemberdayaan pada masyarakat. Ketika negara menjadi wacana hegemonik yang mengebiri hak-hak rakyat, maka fikih hadir mendukung para aktivis lembaga swadaya masyarakat berhadapan secara *vis a vis* dengan negara. Para aktivis LSM yang menyediakan panggung lain menghadapi wacana negara menggunakan -salah satunya- fikih sebagai alat pemberdayaan dan perlawanan sosial. Di aras rakyat, para aktivis melakukan pemberdayaan sementara, pada aras negara, para aktivis melakukan perlawanan atas ketidakadilan yang diacu negara.

Tokoh lain yang muncul dalam periode pembentukan ini adalah K.H. Husein Muhammad. Kiai Husein sendiri mengambil fokus pada gagasan fikih perempuan.²⁸ Dalam rangka kampanye fikih perempuannya, Kiai Husein Muhammad menulis di beberapa media massa daerah dan nasional serta menerjemahkan sejumlah buku. Selain menjadi direktur pengembangan wacana

di LSM "Rahima", Kiai Husein juga aktif di "Puan Amal Hayati", bersama teman-temannya di Cirebon mendirikan Klub Kajian Bildung. Saat ini menjabat Ketua Umum (sekaligus pendiri) Yayasan Fahmina Institute. Bukunya yang diterbitkan LKiS sebelumnya adalah *Fikih Perempuan: Refleksi Kiai Atas Wacana Agama dan Gender* (2001), dan *Wajah Baru Relasi Suami dan Istri* (karya bersama FK3 Jakarta) tahun 2001.²⁹

Kiai Husein yang menguasai khazanah klasik menfokuskan pada kitab kuning dengan menganalisis isi dan konteks sejarahnya. Dia mulai dengan isu-isu perempuan yang telah berkembang luas pada era modern, seperti perempuan sebagai pemimpin masyarakat, organisasi atau Negara. Kiai Husein melihat bahwa kitab-kitab kuning adalah karya yang dibuat untuk menjawab persoalan-persoalan sosial pada masanya. Dia memberi perhatian pada sejumlah persoalan seperti: hubungan manusia dengan Tuhan, manusia dan masyarakat seperti dalam hukum keluarga, ekonomi, politik dan lain-lain. Dengan demikian, fikih mempunyai karakteristik khusus dan diterapkan untuk waktu yang terbatas. Dalam pandangan Kiai Husein, menggunakan fikih masa dulu untuk menjawab problem masyarakat sekarang adalah tidak tepat.³⁰

Kiai Husein secara tegas, menolak para penafsir klasik yang umumnya berpendapat bahwa laki-laki adalah makhluk superior dan perempuan inferior karena akal dan fisik laki-laki lebih unggul dari akal dan fisik perempuan.³¹ Meski Kiai Husein tidak menyalahkan dan memandang para ulama tersebut tidak sedang menumpahkan kebencian pada perempuan, namun dengan pembacaan *ala* kritik wacana, ia mencoba kembali pada al-Qur'an secara komprehensif. Sejumlah ayat, menurut Husein, justru berbicara sebaliknya: yaitu tentang kesetaraan manusia, kesetaraan

peran, hak dan kewajiban laki-laki dan perempuan di tengah-tengah kehidupan sosial-politik, keharusan berbuat bagi manusia, menegakkan keadilan terhadap siapapun dan keharusan bermusyawarah dalam menyelesaikan urusan bersama.³²

Bagi kiai yang *low profile* ini, ayat “Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita” sejatinya hanya menggambarkan realitas masyarakat Arab saat itu. Dalam ayat ini, menurut Kiai Husein, al-Qur’an tidak mengharuskan laki-laki menjadi pemimpin baik di ranah publik maupun domestik, sehingga ayat ini bukan ayat normatif yang berlaku tetap dan selamanya, melainkan merupakan narasi normatif yang menceritakan realitas. Pada sisi lain, keunggulan laki-laki atas perempuan, menurut Kiai Husein, juga diungkapkan dalam bahasa yang relative, *ba’dhum ‘alā ba’d*. Tidak ada ayat yang memutlakkan kelebihan satu atas yang lain. Kelebihan secara normatif sebagian atas sebagian yang lain hanyalah atas dasar taqwa sebagaimana Rabi’ah al-Adawiyah yang menjadi perempuan guru Hasan al-Bashri. Siapapun mengakui bahwa Rabi’ah jauh lebih unggul dari Hasan karena cinta Rabi’ah kepada Tuhan lebih kuat daripada cinta Hasan kepada-Nya.³³

Kiai Husein juga menolak kecenderungan pemikiran yang menjadikan suami adalah segala-galanya. Kiai Husein mengkritik kualitas hadis yang tersebut dalam *Uqūd al-Lujayn* karya Syaikh Nawāwī. Bagi Kiai Husein, kepatuhan terhadap suami tidak dapat mengalahkan pada kepatuhan terhadap orangtunya. Kewajiban pada Allah SWT tidak pula dapat tercegah hanya karena belum melaksanakan kewajiban pada suaminya. Sebab, jika ini yang terjadi, seorang istri benar-benar terperangkap dalam genggamannya.

Lebih dari itu, Kiai Husein sangat mengapresiasi peran publik perempuan. Husein menolak pandangan Syaikh Nawāwī Banten seperti melarang

perempuan untuk aktif di luar. Seperti dikutip Kiai Husein, Syaikh Nawāwī Banten misalnya menyatakan bahwa seorang istri yang keluar rumah tanpa izin suami dipandang telah melakukan dosa besar, meskipun dalam rangka melayat ayahnya yang meninggal dunia.³⁴ Seorang istri, oleh sebab itu, juga diberikan hak untuk bekerja di luar rumah, mencari nafkah, berpartisipasi dalam dunia politik, dan lain sebagainya. Kiai Husein menyatakan untuk memberikan hak-hak politik perempuan seperti jabatan anggota legislatif (parlemen), maupun eksekutif (khalifah, presiden, perdana menteri dan menteri) setara dengan hak politik laki-laki.

Pandangan progresif Kiai Husein sejalan dengan perkembangan politik di Indonesia kekinian. Meski pada tahun 1999, sejumlah partai politik pernah melarang perempuan menjadi presiden, namun kebijakan politik terakhir telah memberikan 30 persen *quota* perempuan tanpa resistensi dan bahkan tanpa perdebatan ulama dan juga organisasi gerakan Islam keras.

Tokoh lain yang muncul dalam Fikih Indonesia Periode Pembentukan ini adalah Nurcholish Madjid dengan gagasan Fikih Lintas Agama. Dengan menggunakan istilah “Fikih Lintas Agama” bukan fikih pluralisme—istilah yang digunakan K.H. Abdurrahman Wahid, Nurcholish Madjid mendedahkan pikiran-pikirannya tentang fikih yang inklusif dan toleran. Terjadinya pergeseran paradigma teologis di kalangan umat Islam dari teologi eksklusif menjadi inklusif-pluralis, secara tidak langsung memberi pengaruh terhadap paradigma fikih lintas agama. Fikih yang sebelumnya kurang bersahabat dengan komunitas non-muslim, dirumuskan kembali oleh para ahli menjadi fikih yang ramah, terbuka dan juga toleran.³⁵

Nurcholish Madjid menyebarkan gugusan fikih lintas agama ini sebagai berikut: Pertama, kebolehan

mengucapkan salam kepada non-muslim sebagai simbol saling menghormati, sikap kekeluargaan dan keramahtamahan. Menurut Nurcholish Madjid, agak aneh apabila Nabi mengeluarkan larangan mengucapkan salam kepada non-muslim, terlebih jika mereka tidak memusuhi umat Islam karena unsur kemaslahatan menjadi hal yang tak terpisahkan untuk menetapkan hukum. Selain itu, kontekstualisasi dogma fikih dengan semangat zaman juga merupakan hal yang menentukan dalam legislasi Islam. Hal ini dimaksudkan untuk menjaga sifat dasar dari Hukum Islam, yaitu elastis, dinamis dan *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*.

Kasus pelarangan mengucapkan salam kepada non-muslim jika dilihat dari konteksnya, menurut mereka, ditujukan kepada sekelompok orang yang ketika berjumpa dengan Nabi mereka mengucapkan “*as-sām ‘alaikum*” yang artinya “kematian (kebinasaan) bagi kalian”. Mereka inilah yang semasa hidup Nabi sering memusuhi dan memerangi kaum muslimin. Adapun dengan orang-orang yang berbuat baik Nabi mengucapkan salam, seperti yang beliau ucapkan kepada Raja Najasyi (Ethiopia). Selain itu, dilihat dari segi maslahatnya, jika mengucapkan salam dilarang untuk umat non-muslim di Indonesia, maka akan menyebabkan disharmoni antar sesama masyarakat yang selama ini dikenal ramah dan bersahabat.

Kedua, menghadiri dan mengucapkan selamat hari raya kepada non-muslim. Salah satu doktrin Islam terdapat sebuah larangan untuk menghadiri dan mengucapkan selamat hari raya kepada umat non-muslim. Majelis Ulama Indonesia mengeluarkan fatwa haram mengucapkan selamat Natal pada umat Kristiani. Menurut Nurcholish Madjid, persoalan larangan mengucapkan selamat Natal adalah bagian dari kreatifitas ijtihad di kalangan umat Islam. Oleh karena sifatnya yang *ijtihādi*, maka sangat wajar jika kemudian ada beberapa

pihak yang berbeda pendapat. Tokoh seperti Nurcholish Madjid, K.H. Abdurrahman Wahid, Alwi Shihab, Amien Rais adalah representasi dari mereka yang tidak setuju terhadap larangan tersebut. Hal ini tampak sekali dalam acara perayaan Waisak Nasional pada tanggal 15 Mei 2003 di Candi Borobudur, di mana para tokoh ini hadir dan memberi ucapan selamat kepada pengikut Budha.³⁶

Ketiga, menikah beda agama. Persoalan yang paling sensitif ketika berbicara mengenai relasi antara umat Islam dengan komunitas non-muslim adalah perkawinan beda agama. Dalam al-Qur’an terdapat beberapa ayat yang dipahami oleh beberapa ulama sebagai dasar pelarangan menikah beda agama.³⁷ Menurut imam ar-Rāzi, alasan mengapa umat Yahudi dan Nasrani dikategorikan sebagai musyrik yang haram dinikahi adalah karena orang-orang Yahudi menganggap ‘Uzair sebagai anak Allah. Sementara umat Nasrani (Kristen) menganggap al-Masih (Isa) juga sebagai anak Allah.

Menurut Nurcholish Madjid, pemahaman seperti ini tidak dapat serta merta diterima. Dalam Q.S. Al-Baqarah (2): 105 dan Q.S. Al-Bayyinah (98): 130 Allah sepertinya membedakan antara term “*ahlul kitab*” dan “*musyrik*”.³⁸ Ini terlihat dari kata penghubung yang digunakan “dan” (*wa*) pada keduanya. Sebagaimana maklum bahwa kata penghubung “dan” menunjukkan dua hal yang berbeda. Konsekuensi dari pemahaman seperti ini adalah bahwa pernikahan yang diharamkan dalam al-Qur’an adalah pernikahan antara orang Islam dengan orang musyrik, bukan dengan *ahlul kitab*. Oleh karena Yahudi dan Nasrani (Kristen) adalah termasuk *ahlul kitab*, maka pernikahan dengan pengikut kedua agama ini, menurut Nurcholish Madjid, adalah dibolehkan.

Keempat, kewarisan beda agama. Dalam konteks ini, pengusung paradigma inklusif pluralis nampaknya mencoba

mengembalikan hukum waris pada semangat awalnya, yaitu berdasarkan hubungan keluarga (*ūlu al-arḥām*), keturunan (*nasab*) dan persemendaan (*muṣāharah*). Hubungan agama ataupun keyakinan oleh Nurcholish Madjid tidak dijadikan sebab seseorang mendapatkan atau tidak mendapatkan harta waris. Hal ini tentunya bertolak belakang dengan pendapat mayoritas ulama yang mengharamkan seorang mukmin mewarisi harta orang kafir dan begitu pula sebaliknya, mereka tidak boleh mewariskan hartanya kepada orang-orang kafir.

Dalam menyikapi hadis yang menyatakan larangan bagi seorang kafir untuk mewariskan hartanya kepada seorang muslim, Nurcholish Madjid mencoba meletakkan hadis tersebut sesuai dengan konteks zamannya. Menurut Nurcholish Madjid, ketika hadis tersebut diucapkan Nabi, kondisi hubungan antara umat Islam dengan non-muslim kurang harmonis. Dan ketika hubungan di antara keduanya telah menunjukkan keadaan yang lebih harmonis, maka larangan itu sudah tidak berlaku lagi.³⁹

Kendati gagasan Fikih Lintas Agama ini menuai kontroversi di masyarakat, namun pada saat yang sama gagasan Nurcholish Madjid tetap mendapat respon yang positif terutama dari kalangan perkotaan, mahasiswa dan lembaga swadaya masyarakat yang terbuka dengan pikiran-pikiran inklusif mereka. Namun demikian, seiring dengan dunia yang mondial, arus fundamentalisme agama dan konservatisme umat tetap menjadi tantangan utama dalam diskursus fikih pluralisme tersebut.

D. Fikih Indonesia Periode *Taqnīn* (1991- sekarang)

Seiring dengan pemikiran fikih yang berkembang di Indonesia, para tokoh Islam di tahun 1990-an telah beranjak maju dengan mengapayakan

taqnīn pemikiran hukum Islam dalam perundang-undangan hukum positif di Indonesia. Ini artinya fikih Indonesia sebagai *living laws* yang hidup di tengah masyarakat diupayakan menjadi *positive laws* yang ditetapkan oleh negara dan bersifat mengikat pada masyarakat. Di sini, penulis akan menyebutkan produk fikih yang sudah mengalami *taqnīn*, sebagaimana berikut:

Pertama, produk fikih Indonesia dalam bentuk *taqnīn* adalah Kompilasi Hukum Islam di tahun 1991. Seiring dengan gagasan fikih Indonesia dengan para tokoh juris Islam yang semakin menemukan bentuknya, elemen fikih Indonesia secara perlahan juga mulai didesakkan menjadi *taqnīn* dalam sistem perundang-undangan di Indonesia. Ini merupakan sebuah kemajuan yang patut diapresiasi dari kondisi sebelumnya.

Setidaknya, terdapat dua ciri bagaimana upaya *taqnīn* dari fikih ini dilakukan. Yaitu bahwa fikih Indonesia yang di-*taqnīn*-kan ini dilakukan -seperti yang diusulkan oleh Hasbi as-Shiddieqy- dengan cara *ijtihād jamā'i*. *Ijihād jamā'i* dilakukan di tengah sulitnya ijtihad secara mandiri dilakukan oleh personal mujtahid. *Ijihād jamā'i* dilakukan oleh sekelompok orang yang memiliki kompetensi fikih untuk melakukan *istinbāt* (penggalian) hukum Islam yang diperlukan. *Ijihād jamā'i* terlihat dalam *istinbāt* ataupun ijtihad para ulama di Forum Bahtsul Masa'il NU, Majelis Tarjih Muhammadiyah, Komisi Fatwa MUI, dan lain sebagainya.

Selain itu, bahwa fikih Indonesia seperti digagas oleh Hazairin menggunakan mazhab Syāfi'i plus. Artinya, yang dijadikan referensi bukan hanya fikih mazhab Syāfi'i, namun mazhab selain Syāfi'i juga digunakan ketika dalam mazhab Syāfi'i tidak ditemukan *naṣṣ*, atau ditemukan namun tidak relevan dengan situasi dan kondisi di masa sekarang. Pada kadar tertentu, fikih Mazhab Indonesia cenderung menggunakan *muqāranah al-mazāhib*

meskipun masih dibatasi hanya menggunakan empat mazhab (Ḥanafī, Mālikī, Ḥanbalī dan Syāfiʿī).

Fikih Indonesia menemukan bentuknya dalam bentuk Kompilasi Hukum Islam yang merupakan kumpulan pendapat mazhab tentang pernikahan, wakaf dan kewarisan yang telah disepakati ulama Indonesia pada tahun 1991.⁴⁰ Tentu ini merupakan langkah maju karena *taqnīn* fikih yang sebelumnya merupakan hal yang sulit direalisasikan di masyarakat. Dalam pandangan penulis, Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan tidak dimasukkan sebagai produk *taqnīn* karena para ulama dan cendekiawan tidak memiliki kata sepakat soal tersebut. Dengan kata lain, masih ada perdebatan panjang apakah UU Perkawinan mencerminkan *taqnīn* hukum Islam atau bukan, meski dalam pandangan Taufiqurrahman Syahuri tetap masuk dalam *taqnīn* hukum Islam.⁴¹

Kedua, Undang-Undang Pengelolaan Zakat Tahun 1999. Salah satu yang menggembirakan dalam upaya *taqnīn* adalah kelahiran undang-undang Pengelolaan Zakat pada tahun 1999. Undang-undang nomor 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat merupakan pintu masuk untuk pelaksanaan zakat di Indonesia yang pada masa-masa sebelumnya belum pernah diberi ruang dalam tatanan perundangan di Indonesia. Oleh karena itu, begitu reformasi berjalan, maka undang-undang ini dengan mudahnya diterima masyarakat dan juga pemerintah.⁴²

Pada tahun 2011, undang-undang baru tentang Pengelolaan Zakat dimunculkan untuk menyempurnakan Undang-Undang tahun 1999, yakni dengan dikeluarkannya Undang-Undang nomor 23 tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat. Dalam undang-undang ini ditegaskan beberapa keringanan untuk wajib zakat, misalnya bahwa kwitansi pembayaran zakat di lembaga yang diakui pemerintah dapat

menjadi pengurang wajib pajak penghasilan sehingga seorang muslim tidak dipungut dengan kewajiban ganda (zakat dan pajak).⁴³

Selain itu, muncul Undang-Undang tentang Wakaf (2004), Undang-Undang Perbankan Syariah (2008), Undang-Undang Pengelolaan Haji (2014), Undang-Undang Jaminan Produk Halal (2014), dan sebagainya yang kesemuanya menunjukkan trend positif upaya *taqnīn* hukum Islam di Indonesia. *Walhasil*, gagasan Fikih Indonesia lahir, tumbuh dan berkembang secara dinamis merespon berbagai perkembangan sosial-politik-ekonomi-budaya di Indonesia.

Skema Perbedaan Hukum Islam (Fikih) sebagai *Living Laws* dan *Positif Laws*⁴⁴

Fikih sebagai <i>Living Laws</i>	Fikih sebagai <i>Positive Laws</i>
Masih menjadi wacana di tengah-tengah masyarakat (<i>fatwa</i>)	Sudah ditetapkan oleh pemerintah (<i>Qadā'</i>)
Ada banyak pendapat mazhab	Hanya satu pendapat yang dipilih
Tidak bersifat mengikat	Bersifat mengikat

Bahwa apa yang digagas dalam Fikih Indonesia sebagai *living laws* tidak selalu menjadi *taqnīn* (*positive laws*) adalah benar. Beberapa memang pernah diusulkan menjadi revisi *taqnīn*, seperti *counter legal draft* tentang Revisi Kompilasi Hukum Islam yang lebih berpihak pada kesetaraan gender dan pluralisme, namun ditolak secara keras sehingga tidak bisa menjadi *qānūn* di negeri ini. Sebaliknya, yang banyak adalah diterimanya undang-undang yang bersifat normatif dan tanpa perdebatan berkepanjangan serta tidak mengandung kontroversi umat Islam.

E. Penutup

Fikih Indonesia sebagai bentuk fikih yang bergumul dengan realitas keindonesiaan semula adalah hukum

Islam yang hidup di tengah-tengah masyarakat (*living laws*). Ini dapat dilihat dalam Fikih Indonesia Periode Perintis (1940-1970) dan juga Fikih Indonesia Periode Pembentukan (1971-1990) di mana dapat dilihat bersama dalam musyawarah kitab di pesantren, halaqah Bahsul Masa'il NU, Majelis Tarjih Muhammadiyah, Dewan Hisbah Persis, Fatwa MUI dan sebagainya.

Seiring dengan perkembangan umat Islam Indonesia, fikih yang semula menjadi *living laws* dinaikkan statusnya menjadi hukum positif (*positive laws*). Ini yang juga disebut Fikih Indonesia Periode *Taqnīn*. Dalam periode *taqnīn* ini, Fikih Indonesia telah terbakukan dalam regulasi pemerintah yang bersifat mengikat bagi seluruh umat Islam. Dalam hukum yang *positive* ini, berlaku kaidah fikih: *ḥukm al-ḥākim yulzimu wa yarfā'*

Catatan akhir:

¹ M. Noor Harisudin, *Ilmu Ushul Fiqih I* (Jember: STAIN Jember Press, 2014), hlm. 1.

² Syaikh Zainuddin Al-Malibari, *Fatḥ al-Muṭīn* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), hlm. 1.

³ M. Noor Harisudin, *Pengantar Ilmu Fiqih* (Surabaya: Pena Salsabila, 2013), hlm. 1.

⁴ 'Abdul Wahhāb Khallāf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1977), hlm. 14. Bandingkan dengan Tajuddin al-Subki, *Jam'ū al-Jawāmī'* (Semarang: Toha Putra, t.t.), hlm. 32-33.

⁵ M. Noor Harisudin, *Ilmu Ushul Fiqih I*, hlm. 7.

⁶ Ibnu Ruslan, *Matan Zubad* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.), hlm. 1.

⁷ Tasawuf termasuk kategori yang berfungsi dan membentuk kehidupan sosial bangsa Indonesia yang meninggalkan bukti-bukti yang jelas pada tulisan-tulisan antara abad ke-13 dan ke-18. Hal itu bertalian langsung dengan penyebaran Islam di Indonesia. Lihat, Uka Tjandrasmita (Ed.), *Sejarah Nasional Indonesia III* (Jakarta: PN Balai Pustaka, 1984), hlm. 218.

⁸ Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 18-27.

⁹ Wawancara dengan Sutrisno RS, Dekan Fakultas Syari'ah IAIN Jember, 1 September 2015.

al-khilāf (keputusan hakim bersifat mengikat dan menghilangkan perbedaan pendapat).

Betapapun fikih Indonesia yang menjadi *qānūn* (*positive laws*) telah mengalami banyak kemajuan, namun tak dapat dipungkiri bahwa sebuah dialektika akan memproses dan mematangkan wacana ini. Tegasnya, Fikih Indonesia akan diuji oleh sejarah bagaimana ia akan menemukan relevansinya dengan realitas masyarakat Indonesia. Tidak mengherankan, jika revisi dan penyempurnaan akan terus dilakukan pada hasil *qānūn-qānūn* fikih Indonesia di masa-masa yang akan datang seiring dengan perubahan sosial yang terjadi di masyarakat dan terus berlangsung tanpa henti.

¹⁰ KH. Afifudin Muhajir, "Istilah Islam Nusantara", dalam <http://www.nu.or.id>, diakses 17 Juli 2015.

¹¹ 'Abdul Wahhāb Khallāf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*, hlm. 56. Bandingkan dengan Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣul al-Fiqh* (Ttp.: Dār al-Fikr al-Arabi, t.t.).

¹² Sebagai *living laws*, fikih Indonesia dapat kita simak bersama dalam musyawarah kitab di pesantren, *halaqah* Bahsul Masail NU, Majelis Tarjih Muhammadiyah, Dewan Hisbah Persis, Fatwa MUI dan sebagainya, yang kesemuanya menjadi acuan referensi fatwa bagi umat. Sementara itu, sebagai *positive laws*, kita melihat Fikih Indonesia yang terbakukan dalam regulasi yang ditetapkan pemerintah dan bersifat mengikat bagi seluruh umat Islam. Dalam hukum yang *positive laws* ini, berlaku kaidah fikih: *ḥukm al-ḥākim yulzimu wa yarfā' al-khilāf*. Keputusan hakim bersifat mengikat dan menghilangkan perbedaan pendapat.

¹³ Nouruzzaman Siddiqi, "Muhammad T.M. Hasbi ash-Shiddieqy dalam Perspektif Sejarah Pemikiran Islam di Indonesia", *Al-Jami'ah*, No. 35, (1987), hlm. 50.

¹⁴ Gagasan pemikiran Fikih Indonesia terus hadir dan disosialisasikan oleh Hasbi. Menurut Hasbi, fikih harus mampu menjawab persoalan-persoalan baru, khususnya dalam segala cabang dari bidang mu'amalah, yang belum ada ketetapan hukumnya. Ia harus mampu hadir dan

bisa berpartisipasi dalam membentuk gerak langkah kehidupan masyarakat. Para *mujtahid* (ulama lokal) dituntut untuk mempunyai kepekaan terhadap kebaikan (*sense of maslahah*) yang tinggi dan kreativitas yang dapat dipertanggungjawabkan dalam upaya merumuskan alternatif fikih yang baru dan lebih sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat Indonesia. Nouruzzaman Siddieqy, *Fiqih Indonesia: Penggagas dan Gagasannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 215-216.

¹⁵ Lihat, ‘Abdul Wahhāb Khallāf, *Ilmu Uṣul al-Fiqh*, hlm. 62.

¹⁶ Yudian Wahyudi, *Ushul Fiqih Versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007), hlm. 41. Lihat juga, Hasbi ash-Shiddieqy, ‘Tugas Para Ulama Sekarang dalam Memelihara dan Mengembangkan Qur’an, Hadits, dan Fiqih dalam Generasi yang sedang Berkembang’, *Panji Masyarakat*, Th. XIV No. 123, (15 Maret 1973), hlm. 17.

¹⁷ Yudian Wahyudi, *Ushul Fiqih Versus Hermeneutika*, hlm. 31.

¹⁸ Banyak kaidah-kaidah yang menyebutkan bahwa ‘urf dapat digunakan sebagai sumber hukum Islam atau fikih selama tidak bertentangan dengan syari’at, misalnya kaidah: *al-‘ādah muḥakkamah, al-ṣābit bi al-‘urf ka al-ṣābit bi al-naṣṣ mā lam yukhālif syar’an*, dan lain sebagainya. Lihat, Imam Nahe’i dan Asra Maksud, *Mengenal Qawaid Fikihiyah sebagai Kaidah-Kaidah Hukum Islam* (Situbondo: Ibrahimy Press, 2010), hlm. 172.

¹⁹ Khair Damrah, *Hukum Kewarisan Menurut Hukum Adat dan Hukum Islam* (Jakarta: Departemen Agama RI, 1997), hlm. 5.

²⁰ Hazairin, *Tujuh Serangkai Tentang Hukum* (Jakarta: Tintamas, 1974), hlm. 23. Gagasan Hazairin tentang Majelis Fatwa dalam Ulil Amri jelas merupakan sesuatu yang berbeda dengan Majelis Ulama Indonesia yang ada sekarang ini. Sebab, Majelis Fatwa usulan Hazairin adalah bagian dari Ulul Amri yang dapat menetapkan hukum Islam atau fatwa hukum yang mengikat bagi seluruh umat Islam Indonesia. Ini berbeda dengan Majelis Ulama Indonesia yang berada di luar pemerintah dan hanya memberikan fatwa yang tidak mengikat bagi masyarakat Indonesia. Lihat, <http://www.mui.or.id>.

²¹ *Ibid.*

²² Hazairin, *Hukum Kekeluargaan Nasional* (Jakarta: Tintamas, 1982), hlm.19.

²³ Menurut Sri Soemantri, ada lima sistem hukum yang berkembang di dunia saat ini. Pertama, sistem hukum Anglosaxon atau common law yang dipelopori Inggris dan diikuti egrai jajahan Inggris seperti Amerika Serikat, Australia, India, malaysia, singapura dan lainnya. Kedua, Sistem Hukum Eropa Kontinental atau Civil Law yang dipelepori Perancis. Ketiga, Sistem Hukum Islam dimana hukum ini berasal dari Allah Swt. Keempat, sistem hukum sosialis yang berlaku di negara sosialis-komunis. Kelima, Sistem Hukum Cina yang dianut negeri China. Sri Soemantri, *Bahan Mata Kuliah Politik Hukum* (Bandung: Universitas Padjajaran Bandung (UNPAD), 2004), 5.

²⁴ Sumanto al-Qurtuby, *KH. MA. Sahal Mahfuzh: Era Baru Fiqih Indonesia* (Yogyakarta: Cermin, 1999), hlm.154.

²⁵ R. Michael Feener, *Muslim Legal Thought In Modern Indonesia* (New York: Cambridge University Press, 2007), hlm. 168.

²⁶ M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, cet. 5 (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), hlm. 188.

²⁷ Sahal Mahfuzh, *Nuansa Fiqih Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm. xlv.

²⁸ Juga dikenal dengan *Fiqh al-Nisā*. Tema *Fiqh al-Nisā* mulai digulirkan pertama kali oleh P3M Jakarta yang dinahkodai oleh KH. Masdar Farid Mas’udi. Masdar berhasil mengkampanyekan gagasan Fikih an-Nisa’ sehingga ia layak disebut pejuang gender, hanya saja karena ia melakukan poligami, maka pada Muktamar 1999 di Lirboyo Kediri Jawa Timur, dia didemo oleh para aktivis gender dan “dikeluarkan” dari statusnya sebagai pegiat gender.

²⁹ K.H. Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan, Pembelaan Kiai Pesantren*, Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 341-342.

³⁰ M. Noor Harisudin, *Kiai Nyentrik Menggugat Feminisme*, (Jember: STAIN Jember Press, 2013), hlm. 186.

³¹ Penafsir dimaksud adalah Abu Jakfar Muhammad bin Jarir al-Thabari (w. 932 M), Fakhzr ad-Din ar-Razi (w. 1210 m), Ibn Kaṣir (w. 774 H), Ibnu al-‘Araby (w. 543 H), Zamakhsyariy (w. 1144 M). Lihat Nuruzzaman dkk (ed), *Islam Agama Ramah Perempuan* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 81.

³² *Ibid*, hlm. 88. Strategi Husein unhtuk tidak menyalahkan ulama dulu adalah sangat

tepat, selain secara akademik dapat dipertanggungjawabkan, secara sosial sikap ini menumbuhkan empati yang tinggi bagi masyarakat muslim Indonesia sehingga gagasan-gagasannya relatif lebih mudah diterima daripada tokoh yang lain.

³³ *Ibid.*

³⁴ K.H. Husein Muhammad, *Fiqih Perempuan, Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 243.

³⁵ Madjid, "Sejarah Awal Penyusunan dan Pembakuan Hukum Islam", dalam Budhy Munawar-Rahman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 210.

³⁶ Nurcholish Madjid, dkk. *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2004), hlm. 88.

³⁷ Di antaranya adalah Q.S. Al-Baqarah (2): 221 dan Q.S. Al-Mumtahanah (60): 10. Kata "musyrik" sebagaimana disebutkan dalam Q.S. Al-Baqarah (2): 221 mencakup umat Yahudi dan Nasrani.

³⁸ Lihat selengkapnya pada Q.S. Al-Baqarah (2): 221 dan Q.S. Al-Mumtahanah (60): 10.

³⁹ Mengenai alasan pengharaman waris beda agama bisa dibaca pada Ibn Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid* (Indonesia: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t.), hlm. 265.

⁴⁰ Habiburrahman, *Kedudukan Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Nasional*, Tesis Pascasarjana S2 Ilmu Hukum UII Yogyakarta, 1997, tidak diterbitkan.

⁴¹ Taufiqurrahman Syahuri, *Legislasi Hukum Perkawinan di Indonesia*, (Jakarta: Kencana Media Prenada Group, 2013), hlm. 165.

⁴² Untuk UU. No. 38 tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat, silahkan lihat di <http://www.kemenag.go.id/file/dokumen/UU3899>.

⁴³ Lebih lengkap lihat, UU No. 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat di <https://publikasi.kominfo.go.id>.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qurtuby, Sumanto. *K.H. M.A. Sahal Mahfuzh: Era Baru Fiqih*

Indonesia. Yogyakarta: Cermin, 1999.

Ash-Shiddieqy, T.M. Hasbi. "Tugas Para Ulama Sekarang dalam Memelihara dan Mengembangkan Qur'an, Hadits, dan Fiqih dalam Generasi yang sedang Berkembang". *Panji Masyarakat*. Vol. XIV, No. 123, 15 Maret 1973.

_____. *Falsafah Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1993.

Ash-Shiddieqy, Nouruzzaman. *Fiqih Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

_____. "Muhammad T.M. Hasbi ash-Shiddieqy dalam Perspektif Sejarah Pemikiran Islam di Indonesia". *Al-Jami'ah*. No. 35, tahun 1987.

Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*. Bandung: Mizan, 1995.

Damrah, Khair. *Hukum Kewarisan Menurut Hukum Adat dan Hukum Islam*. Jakarta: Departemen Agama RI, 1997.

Feener, R. Michael. *Muslim Legal Thought in Modern Indonesia*. New York: Cambridge University Press, 2007.

Habiburrahman. "Kedudukan Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Nasional". Tesis Pascasarjana S2 Ilmu Hukum, UII Yogyakarta, 1997, tidak diterbitkan.

Harisudin, M. Noor. *Ilmu Ushul Fikih I*. Jember: STAIN Jember Press, 2014.

_____. *Kiai Nyentrik Menggugat Feminisme*. Jember: STAIN Jember Press, 2013.

_____. *Pengantar Ilmu Fiqih*. Pena Salsabila: Surabaya, 2013.

Hazairin. *Hukum Kekeluargaan Nasional*. Jakarta: Tintamas, 1982.

- _____. *Tujuh Serangkai Tentang Hukum*. Jakarta: Tintamas, 1974.
- Khallāf, ‘Abdul Wahhāb. *Ilmu Uṣūl al-Fiqh*. Kuwait: Dār al-Qalam, 1977.
- Madjid, Nurcholish. “Sejarah Awal Penyusunan dan Pembakuan Hukum Islam”, dalam Budhy Munawar-Rahman (ed.). *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Madjid, Nurcholish, dkk. *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*. Jakarta: Paramadina, 2004.
- Mahfuzh, Sahal. *Nuansa Fiqih Sosial*. Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Malibari, Syaikh Zainuddin al-. *Fath al-Muʿīn*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Muhammad, K.H. Husein. *Fiqih Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- _____. *Islam Agama Ramah Perempuan: Pembelaan Kiai Pesantren*, Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Nahe’i, Imam, dan Asra Maksun. *Mengenal Qawa’id Fiqhiyyah sebagai Kaidah-Kaidah Hukum Islam*. Situbondo: Ibrahimy Press, 2010.
- Nuruzzaman, Muhammad, dkk. (ed.). *Islam Agama Ramah Perempuan*, Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Ruslan, Ibnu. *Matan Zubad*. Beirut: Dār al-Ma’rifah, t.t.
- Rusyd, Ibn. *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*. Indonesia: Dār al-Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.t.
- Soemantri, Sri. *Bahan Mata Kuliah Politik Hukum*. Bandung: Universitas Padjajaran, 2004.
- Subki, Tājuddīn al-. *Jam’u al-Jawāmī*. Semarang: Toha Putra, t.t.
- Sutrisno R.S., Dekan Fakultas Syari’ah IAIN Jember, Wawancara 1 September 2015.
- Syahuri, Taufiqurrahman. *Legislasi Hukum Perkawinan di Indonesia*. Jakarta: Kencana Media Prenada Group, 2013.
- Tjandrasasmita, Uka (Ed.). *Sejarah Nasional Indonesia III*. Jakarta: PN Balai Pustaka, 1984.
- Wahyudi, Yudian. *Ushul Fiqih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007.
- Zahrah, Muḥammad Abū. *Uṣūl al-Fiqh*, Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.t.
- <http://www.kemenag.go.id/file/dokumen/UU3899>.
- <https://publikasi.kominfo.go.id>.
- <http://www.mui.or.id>.
- <http://www.nu.or.id>.

