

Aktualisasi Hukum Islam dan HAM dalam Kompilasi Hukum Islam
Modernisasi Hukum *Counter Legal Draft*-Kompilasi Hukum Islam
Implementasi *Maqasid Assyari'ah*

Eko Setiyo Ary Wibowo
Universitas Selamat Sri Kendal
arywibowo081190@gmail.com

Abstrak. *Munculnya rumusan-rumusan KHI adalah ijtihad yang sangat progresif, hal ini diilhami dari kegelisahan para ahli agama dan cendekiawan Muslim saat itu. Pada dasarnya ijtihad yang ada dalam KHI sangat visioner dan sesuai dengan kebutuhan masyarakat Islam Indonesia. Telah banyak terobosan pembaruan hukum Islam di dalamnya, di antaranya adalah pengetatan izin poligami, kesahan talak hanya di hadapan sidang pengadilan agama, adanya harta gono-gini, adanya perjanjian perkawinan, dan pembatasan usia minimal perkawinan. Dari adanya pasal-pasal seperti yang telah disebutkan tadi menunjukkan bahwa dalam KHI-pun menjunjung tinggi nilai-nilai HAM yang ada, hal ini sebagai perwujudan dari tujuan hukum Islam (maqasid al-syari'ah). Adapun munculnya rumusan-rumusan pembaruan hukum Islam dalam CLD-KHI juga sangat progresif dan transformatif. Tanpa adanya KHI yang telah mendahuluinya, CLD-KHI tidak akan bisa lahir. KHI dan CLD-KHI layak dipahami sebagai dialektika-kritis atau keberlanjutan dalam perubahan yang menjadi keniscayaan dalam setiap sejarah kehidupan umat manusia. KHI dan CLD-KHI merupakan dua ijtihad otonom, yang masing-masing memiliki konteks sosial politik sendiri. KHI yang bisa dikatakan produk hukum Islam pada zaman Orde Baru, sedangkan CLD-KHI dikatakan produk hukum Islam pada zaman Orde Reformasi. Di antara keduanya sama-sama berjuang dalam menjunjung tinggi nilai-nilai Hak Asasi Manusia. Tujuan dari penelitian ini adalah untuk menjelaskan bahwa dalam pasal-pasal KHI dan CLD-KHI menitik beratkan pada unsur Hak Asasi Manusia serta berpusat pada tujuan hukum Islam (maqasid al-syari'ah).*

Kata Kunci: *Hukum Islam, HAM, Maqasid al-Syari'ah*

I. Pendahuluan

Hukum Islam sebagai tradisi *Islamic Law* memiliki karakter sebagai ciri khas yang membedakan dengan tradisi hukum yang lain, yaitu bersifat *divine law* dengan karakteristik top down. Karena itu, untuk mempelajarinya haruslah terlebih dahulu

mengetahui sumber utama hukum Islam, yaitu Qur'an dan sunah. Para pengkaji hukum Islam dituntut untuk memahami secara mendalam tentang makna dan kandungan hukum yang terdapat dalam Alquran dan hadis sebagai sumber hukum yang *manshush*.

Pemahaman terhadap kedua sumber hukum tersebut, ada yang tekstual (nas) dan ada yang kontekstual (*al-waqi'*). Hal tersebut sangat terkait dengan kondisi dewasa ini dengan munculnya beberapa persoalan yang tidak dapat lagi ditemukan secara langsung padanya dalam Alquran dan hadis, para yuris melakukan penalaran hukum melalui ijtihad.¹ Artinya, problematik apapun yang hadir di tengah kehidupan manusia pada era industri sekarang ini, tidaklah mungkin untuk diberinya suatu nilai kesyariahan tanpa dihubungkan dengan suatu lafaz. Terdapat beberapa aliran mazhab golongan dalam sejarah perkembangan hukum Islam, di antaranya aliran mazhab yang melakukan penalaran hukum dengan melakukan pemahaman murni terhadap lafadz secara apa adanya. Karena itu, apa yang tampak pada nas dipahami secara tekstual. Aliran ini dikenal dengan *al-zahiriyah*. Pemberian nama al-Zahiriyah karena dinisbatkan pada Daud al-Zahiri. Paham ini dalam melakukan istinbath hukum memfokuskan diri pada pemahaman makna nas semata tanpa menggunakan kias (analogi), karena apa yang ada dalam nas tersebut sudah jelas.²

Aliran mazhab ini berpandangan bahwa Alquran dan sunah telah mencakup hukum-hukum syariat, baik yang mengandung norma wajib maupun norma haram. Upaya penalaran hukum harus dirumuskan sebagaimana yang tercantum dalam nas Alquran dan sunah. Metode yang sering dipergunakannya adalah melakukan pencarian makna melalui kaidah kebahasaan. Walaupun demikian, aliran mazhab ini dikenal

¹ Hamka Haq, Falsafah Ushul Fikih (Cet II; Makassar: Yayasan Ahkam, 2000), hlm. 203.

² al-Syatiby, al-Muwafaqat fi Ushul al-Fikih, Juz II; (Mesir: Dar al-Fikr al-Araby, t.t.h), hlm. 392.

sebagai aliran yang mengembangkan pemikiran hukum dengan pendekatan kebahasaan.³

Ibn Hazm sebagai salah satu pengikut aliran mazhab ini menegaskan perlunya penggunaan akal dalam memberikan argumentasi *syari'ah*. Namun dalam memberikan argumentasi hukum, akal harus berlandaskan pada Alquran sebagai syarat sahnya suatu argumentasi hukum. Ibn Hazm menolak orang yang memfungsikan akal sebagai instrumen utama untuk menetapkan wajib dan haramnya sesuatu, sebab akal menurutnya hanya diberi kewenangan untuk memahami perintah larangan Allah dan hukum untuk menetapkan wajib dan haram.⁴

Ciri khas aliran Mazhab Dzhahiri dalam melakukan *istinbath* hukum adalah tidak mempergunakannya metode kias. Penolakan dalam menggunakan kias sebagai salah satu metode dalam melakukan penalaran hukum melalui ijtihad, seperti yang diuraikan Abu Zahra, yaitu; *Pertama*, bahwa Allah sebagai *syari'* telah menegaskan hukum-hukumnya berupa wajib, haram, sunat, dan makruh. Selain dari hukum tersebut dengan sendirinya menjadi mubah sebagaimana terdapat dalam QS. Al-Baqarah/ 2: Apabila segenap hukum itu telah disebutkan dalam *dzahir nash*, baik dalam bentuk umum maupun khusus, maka dengan sendirinya tak ada lagi *qiyas*; *Kedua*, orang yang melakukan kias memandang bahwa dalam hukum syarak tidak semua ada nasnya. Argumen ini menolak kesempurnaan syariat yang ditegaskan dalam Q.S. Al-Maidah/5: 3; *Ketiga*, qiyas itu didasarkan atas adanya suatu ilat, yakni suatu unsur persamaan antara pokok dan cabang dari suatu masalah. Bagi Zahiriyah, ilat seperti itu mestilah bersandar pada dalil, dan jika memang ada dalilnya maka tidak lagi dinamai kias; *Keempat*, bahwa terdapat beberapa ayat yang menunjukkan ketidakbolehan melakukan kias seperti firman Allah Swt. dalam Q.S. Al-Hujurat/49 : 1 dan Q.S. al-An'am/ 6: 38.5

Berkaitan tentang pembaruan hukum Islam dalam Kompilasi Hukum Islam dengan fokus kajian materi pembaruan hukum Islam melalui proses qanun

(positivisasi). Namun tidak menguraikan secara metodologis bagaimana proses penerapan dalil syarak sekunder seperti metode kias yang banyak mempengaruhi hasil substansi dalam produk KHI. Karena itu, kajian ini berbeda dengan kajian sebelumnya karena fokusnya ada pada analisis bagaimana aplikasi masalah penerapan dalil syarak kias dalam mengkonstruksi produk hukum Islam di Indonesia sebagai pembaruan dalam hukum Islam.³

Berkaitan dengan hal tersebut, maka metode aplikasi penerapan dalil syarak kias dalam melakukan penalaran hukum tampak signifikan untuk kemudian mengkaji bagaimana relevansinya pembaruan hukum Islam di Indonesia dalam materi hukum yang terdapat dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI).

II. Hukum Sebagai Pengabdian Kepentingan Manusia

Dalam kajian berdasarkan rumusan metode Imam Syafii ini karena Mazhab Syafii merupakan mazhab yang paling populer dalam tradisi masyarakat Islam di Indonesia.⁴ Bahwa pada masa abad ke-14, umat Islam di Samudera Pasai telah mengikuti mazhab Syafi'i. Bahkan Sultan sebagai penguasa mengajarkan fikih Mazhab Syafi'i.⁵ Maka dapat dipastikan bahwa mazhab Syafi'i masuk seiring dengan masuknya Islam di Nusantara ketika itu, mengingat bahwa Nusantara merupakan jalur penting perdagangan internasional antara Timur dan Barat.

Pembahasan syariat Islam mencakup ruang lingkup yang bersifat menyeluruh, baik berdimensi nilai-nilai *Ilahi*, dan nilai-nilai *Insani*. Ruang lingkup ini tercakup dalam masalah-masalah akidah, ibadah, dan Muamalat serta akhlak atau tasawuf.

³ Edi Gunawan,. "Pembaruan Hukum Islam dalam Kompilasi Hukum Islam." *HUNafa: Jurnal Studia Islamika* 12, no. 2 (2015): 281-305.

⁴ Zuhdi, Muhammad. "DINAMIKA PERBEDAAN MADZHAB DALAM ISLAM (Studi terhadap Pengamalan Madzhab di Aceh)." *Jurnal Ilmiah Islam Futura* 17, no. 1 (2017): hlm. 121-149.

⁵ Ayang Utriza Yakin, *Sejarah Hukum Islam; Abad XIV-XIX M* (Jakarta: Kencana, 2016), hlm. 16-17.

Sejalan dengan itu, tampaknya terjadi mata rantai antara fikih dan syariat. Oleh karena itulah, dapat dipahami bahwa syariat adalah konsep substansial dari seluruh ajaran Islam, meliputi aspek keyakinan, moral, dan hukum, sementara fikih merupakan upaya untuk memahami ajaran Islam tersebut.

Syariat Islam merupakan firman Allah yang ditujukan kepada orang mukallaf yaitu orang-orang yang sudah mengerti tentang bertanggung jawab hukum, berupa perintah, larangan atau kewenangan memilih yang bersangkutan dengan tindakannya.⁶ Pengertian syariat Islam yang lazim dianut menurut Mahmud Syaltut adalah peraturan-peraturan yang diciptakan Allah atau yang diciptakan pokok-pokoknya, sedangkan manusia berpegang kepadanya dalam hubungannya dengan Tuhan dan dengan saudaranya sesama manusia, beserta hubungannya dengan alam seluruhnya dan hubungannya dengan kehidupan.⁷

Ibrahim Hosen mendefinisikan hukum Islam sebagai seperangkat aturan yang ditetapkan secara langsung dan tegas oleh Allah swt. atau ditetapkan pokok-pokoknya untuk mengatur hubungan manusia dengan Allah, manusia dengan sesamanya dan manusia dengan alam semesta.⁸

Terkait dengan paradigma ini, Ahmad Rofiq mencoba mengemukakan pengertian hukum Islam di Indonesia sebagai peraturan yang diambil dari wahyu dan diformulasikan dalam keempat produk pemikiran hukum, yaitu : Fikih, Fatwa Ulama, Keputusan Pengadilan (Yurisprudensi) dan Undang-Undang (*Qanun*) yang

⁶ Subhi Mahmassani, *Falsafah al-Tasyri'I fi al-Islam*, (Cet. II; Bairut: Dar al-Kasasyaf, 1952), hlm. 11. Lihat juga Umar Shihab, *al-Qur'an dan Kekenyalan Hukum* (Cet. I; Semarang : PT. Dina Utama Semarang, 1993), hlm. 30.

⁷ Mahmud Syaltut, *al-Islam Aqīdah wa Syarī'ah* (Qa>hirah, Da>r al-Qalam, t.th) h. 12.

⁸ Ibrahim Hosen, *Fungsi dan Karakteristik Hukum Islam dalam Kehidupan Umat Islam dalam Amrullah Ahmad, Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional* (Cet. I; Jakarta : Gema Insani Press, 1996), hlm. 86-87.

dipedomani dan diberlakukan bagi umat Islam di Indonesia.⁹ Untuk memahami pengertian hukum Islam perlu diketahui pengertian hukum secara umum, secara sederhana, yaitu menurut Amir Syarifuddin bahwa:

“Seperangkat peraturan tentang tingkah laku manusia yang diakui sekelompok masyarakat; disusun orang-orang yang diberi wewenang oleh masyarakat itu; berlaku dan mengikat untuk seluruh anggotanya”.¹⁰

Hukum Islam merupakan istilah khas di Indonesia, sebagai terjemahan dari *al-Fiqh al-Islamy* atau dalam keadaan konteks tertentu dari *al-Syari'ah al-Islamy*. Istilah ini dalam wacana ahli hukum Barat disebut *Islamic Law*. Dalam Alquran dan sunah, Istilah *al-Hukm al-Islam* tidak ditemukan. Namun, yang digunakan adalah kata syariat Islam.

Eksistensi Hukum Islam di Indonesia seiring dengan hadirnya Negara Kesatuan Republik Indonesia, tidak dapat dilepaskan dari konstitusi UUD 1945. Perdebatan oleh para pendiri bangsa ketika hendak mendeklarasikan suatu negara yang merdeka berlangsung dengan penuh dinamika yang saling tarik menarik antara golongan nasionalis sekular dan golongan nasionalis islamis.

Kesepakatan atas dasar musyawarah mufakat dan pertimbangan persatuan atas negara yang majemuk, akhirnya para pendiri bangsa menyepakati tujuh kata pada sila pertama yang tercantum dalam Piagam Jakarta 22 juni 1945, direvisi menjadi Ketuhanan Yang Maha Esa. Penjabaran berikutnya dituangkan dalam pasal 29 : (1) Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa, dan (2) Negara menjamin

⁹ Ahmad Rafiq, Hukum Islam di Indonesia (Cet. II; Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 1997), hlm. 6.

¹⁰ Amir Syarifuddin, Ushul Fiqh (Jakarta : Logos, 1997), hlm. 5.

kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadah menurut agamanya dan kepercayaannya itu.

Di sisi lain, secara institusional, lembaga Peradilan Agama yang telah berumur panjang, sepanjang Islam tumbuh dan berkembang di Indonesia, menjadi bagian terpenting dalam perjalanan sejarah Hukum Islam di Indonesia. Secara khusus, pemerintah melalui PP No. 5/SD/1946 bahwa pembinaan peradilan agama diserahkan dari kementerian Kehakiman kepada Kementerian Agama. Tahun 1948 melalui UU No. 19/1948, ada usaha-usaha menarik kembali pengalihan tersebut, dengan bentuk pengolahan peradilan agama ke dalam peradilan umum. Namun karena hal ini tidak sejalan dengan kesadaran hukum masyarakat, UU No. 19 ini tidak pernah dinyatakan berlaku.¹¹

Dikeluarkannya UU Darurat No. 1 Tahun 1951, peradilan agama tetap berjalan sebagaimana sebelumnya. Tahun 1957 melalui PP No. 45, pemerintah membentuk peradilan Agama di luar Jawa-Madura dan Kalimantan Selatan. Jadi praktis hingga tahun 1957 masih berlaku tiga tiga peraturan perundang-undangan yang mengatur satu lembaga, yakni Peradilan Agama, meskipun namanya berlainan, yaitu :

1. Staatblad 1882 No. 152 jo. Stbl. 1937 No. 116 dan 610, yang mengatur Peradilan Agama di Jawa dan Madura.
2. Stbl. 1937 No. 638 dan 639 yang mengatur Peradilan Agama di Kalimantan Selatan.
3. Peraturan pemerintah No. 45 tahun 1957 yang mengatur Peradilan Agama di luar Jawa-Madura dan Kalimantan Selatan

¹¹ Munawir Syadzali, "Landasan Pemikiran Politik Hukum Islam dalam Rangka Mennentukan Peradilan Agamadi Indonesia," dalam Tjun Surjanan (ed), Hukum Islam di Indonesia Pemikiran dan Praktek (Bandung: Rosda Karya, 1991), hlm 56.

Satu tahun berikutnya, tepatnya 1958 mulai dibentuk Pengadilan Agama hingga sekarang di hampir setiap Kabupaten/Kotamadya dan Pengadilan Tinggi Agama. Sampai sekarang di seluruh Indonesia tercatat ada 303 PA dan 18 PTA. Melalui Undang-Undang Nomor 14 Tahun 1970 tentang ketentuan-ketentuan pokok kekuasaan kehakiman, pasal 10 menyatakan bahwa Kekuasaan Kehakiman di Negara Republik Indonesia dilakukan oleh Pengadilan dalam lingkungan Peradilan Umum, Peradilan agama, Peradilan Militer dan Peradilan Tata Usaha Negara.

Berdasarkan amanat pasal 10 tersebut, empat tahun kemudian lahir Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan. Sebagai kodifikasi dan unifikasi Hukum perkawinan di Indonesia, yang berlaku untuk semua warga negara, yang praktis terdapat keragaman hukum di dalamnya. Dapat dikatakan sejak itulah Hukum Perkawinan Islam mendapat legitimasi yuridis untuk diterapkan bagi masyarakat pemeluknya. Ini dapat dilihat misalnya dalam penjelasan umumnya angka 3 yaitu sebagai berikut :

“...Sesuai dengan landasan falsafah Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945, maka Undang-Undang ini di satu pihak harus dapat mewujudkan prinsip-prinsip yang terkandung dalam Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945. sedangkan di lain pihak harus dapat pula menampung segala kenyataan yang hidup dalam masyarakat dewasa ini, Undang-Undang Perkawinan ini telah menampung di dalamnya unsur-unsur dan ketentuan Hukum Agama dan Kepercayaannya itu dari yang bersangkutan.”¹²

Keinginan masyarakat muslim untuk menindaklanjuti Undang-Undang No. 14 Tahun 1970 sebenarnya telah dilakukan sebelum kelahiran Undang-Undang Perkawinan. Namun, karena berbagai hal Undang-Undang Peradilan Agama baru dapat disahkan setelah perjuangan berlangsung selama 17 tahun. Dengan amanat Presiden RI

¹² *Undang-Undang Perkawinan*, (Semarang: Beringin Jaya, t.th), hlm. 26.

No. R-06/PU/XII/1988 tanggal 3 Desember 1988 pemerintah menyampaikan Rancangan Undang-Undang (RUU) tentang Peradilan Agama ke DPR. Tanggal 28 Januari 1989 Menteri Agama atas nama Pemerintah RI menyampaikan keterangan atas RUU tersebut dalam sidang paripurna DPR-RI.

RUU Peradilan agama sendiri telah disiapkan kembali tahun 1982 setelah diangkat Tim Inter departemen –sebagai kesepakatan antara Ketua Mahkamah agung, Menteri Agama, dan Menteri Kehakiman- yang anggota-anggotanya terdiri dari ; Mahkamah Agung, Departemen Kehakiman, Departemen Agama, Perguruan Tinggi Umum (Universitas Indonesia), Fakultas Syari’ah IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Tim tersebut bekerja atas dasar izin prakarsa dari Presiden melalui Surat Menteri Sekretaris Negara RI No. B-2736/M. Sesneg/9/1983 tanggal 13 September 1983 dan No.R.11/Sesneg /2/1984 tanggal 29 Pebruari 1984.Akhirnya setelah melalui perdebatan panjang dan alot, tanggal 29 Desember 1989 RUU tersebut disahkan menjadi UU Nomor 7 tahun 1989 Nomor 49 yang kelak dikenal dengan Undang-Undang Peradilan Agama.

Dalam hal ini pencapaian pengambilan hukum (*istinbath* hukum) dari asalnya perlu penguasaan yang matang oleh ahli hukum supaya mendapatkan produk hukum yang relevan. Sedangkan secara terminologi, menurut Abu Zahrah, metode *istinbat* hukum (dalam term Ushul al-fiqh familiar dengan istilah *Thuruq al-istinbat al-hukm*) adalah metode penggalian hukum dari nas-nas, yaitu Alquran dan hadis. Metode ini terbagi dua yaitu metode *maknawiyah* dan metode *lafdziyah*. Metode *maknawiyah* adalah metode *istinbat* yang mengambil dalil yang tidak terdapat dalam nas-nas Alqur’an dan hadis seperti *qiyas*, *istihsan*, *maslahah al-mursalah* dan sebagainya.

Adapun metode *lafdziyah* adalah metode *istinbat* melalui makna-makna dari *lafadz* yang meliputi ‘*am* , *khas*, dan sebagainya.¹³

Thaha Jabir Fayyadh al-‘Alwani memberikan catatan tentang langkah-langkah dalam melakukan *istinbath* hukum, yaitu:

“...Dasar pokok hukum (fikih) adalah Alqur’an dan Sunnah. Jika dalil tidak ditemukan dalam keduanya. Kita melakukan *qiyas* terhadap keduanya. Jika ada sebuah hadis sampai kepada Rasulullah dan *isnadnya sahih*, maka itulah yang dipegang. *Ijmak* lebih besar (Argumentatif) dibanding *khobar ahad*. Tahap pertama dalam memahami hadis adalah melihat makna *zahirnya*. Jika makna hadis menunjukkan makna ganda, maka yang lebih dekat dengan makna *zhahirnya* lebih diutamakan untuk dijadikan pegangan. Jika ada beberapa hadis yang muncul dalam satu tema yang sama dan maknanya berbeda, maka yang dipegang adalah hadis yang *sanadnya* benar-benar sahih. Jika ada hadis yang *munqathi’ (mursal)*, maka tidak boleh dipegang kecuali hadis *mursal* ibn Musayyab. *Ashl* tidak boleh diqiyaskan pada *ashl*. Dalam masalah yang prinsipil (*ashl*) tidak boleh sampai menimbulkan pertanyaan “kenapa” dan “bagaimana?” kalau untuk hal-hal yang bersifat *furu’* (cabang) boleh menimbulkan pertanyaan “kenapa?” jika suatu *furu’ sahih* proses *qiyasnya*, maka boleh dijadikan hujjah.¹⁴

Langkah yang lebih rinci beraitan dengan langkah dalam melakukan *istinbath* hukum seperti dikemukakan Imam Syafii dalam al-Risalah yang artinya: hukum ditetapkan dengan Alquran dan al-Sunnah yang telah disepakati tanpa khilaf. Dalam hal

¹³ Muhammad Abu Zahrah, Ushul al-Fiqh (Mesir: Dar al- Fkir al-Araby, t. th), hlm. 115-116.

¹⁴ Thaha Jabir Fayyadh al-‘Alwani, Adab al-Ikhtilaf fi al-Islam, diterjemahkan oleh Ija Suntana dengan judul, Etika berpendapat dalam Islam (Cet.I; Bandung: Pustaka Hidayah, 2001), hlm. 108-109.

ini kita mengatakan, “kita telah menghukum dengan benar pada zhahir dan bathin.” Dapat juga ditetapkan berdasarkan Sunnah yang diriwayatkan melalui orang per orang. Jika tidak mendapatkan kesepakatan, maka kita mengatakan, “kita menghukum dengan benar secara zhahir, walaupun masih mungkin terdapat kesalahan pada perawi hadis itu.” Selain itu, kita dapat pula menetapkan hukum berdasarkan *ijmak*, kemudian berdasarkan *qiyas*, tetapi *qiyas* itu lebih lemah adanya, namun (tindakan tersebut harus diambil mengingat bahwa) ini adalah keadaan darurat. *Qiyas* tidak dibenarkan selama ada sunnah, seperti halnya tayammum hanya sah sebagai *thaharah*, dalam perjalanan, bila air tidak ditemukan. Demikianlah dalil berikutnya hanya digunakan sebagai hujjah bila Sunnah tidak ditemukan.

Pada bagian lain ia mengatakan yang artinya: setiap peristiwa yang terjadi atas orang muslim telah ada hukumnya yang tetap atau terdapat petunjuk kepada kebenaran mengenainya. Bila hukumnya telah pasti, maka ia wajib mengikutinya; dan bila hukumnya belum pasti, ia harus mencari petunjuk kepada kebenaran dengan melakukan *ijtihad*. *Ijtihad* itu ialah *qiyas*.

Dalam kaitan ini, Imam Haramain, sebagai yang dikutip oleh Lahmuddin Nasution, mengutip bahwa Imam Syafi’i memberikan tatanan ijtihad yang baik yaitu sebagai berikut:

“...Bila ada peristiwa yang mengharuskan *mujtahid* mencari hukumnya, ia harus memerikasa nas-nas (penegasan) kitab,... bila tidak bertemu , ia beralih kepada nash-nash kabar mutawatir, ... bila tidak bertemu juga, ia beralih kepada nash-nash kabar ahad, ...bila juga tidak ditemukan, ia harus mengalihkan pencarian kepada zhawahir (petunjuk lahir) kitab. Akan tetapi, suatu petunjuk zhahirtidak dapat diamalkan sebelum memperhatikan hal-hal yang mungkin men-takhshish (membatasinya) ... kemudian jika tidak ditemujanuga, ia

beralih kepada zhawahir kabar mutawatir, dengan memperhatikan kemungkinan takhshish seperti tadi. Berikutnya bila tidak ada guna, ia beralih kepada kabar ahad. Kalaupun sampai ketingkat ini ia tidak juga menemukan hukum yang dicari itu, ia belum boleh melakukan *qiyas*, tetapi harus lebih dahulu memperhatikan kaidah-kaidah umum (kulliyah) syara' yang mengandung kemaslahatan (al-maslahah al-ammah). Bila masalahnya tidak terkait dengan maslahat umum, ia harus mencari *ijmak*. Jika para ulama menegaskan adanya *ijmak*, ia tidak perlu mencari lebih lanjut. Jika sampai ke sini ia pun belum mendapatkannya, barulah ia berusaha melakukan *qiyas*. Jika masalahnya tercakup oleh masalah yang telah ada nash-nya, tentu penyelesaiannya tidak akan sulit. Bila tidak demikian, ia harus melakukan *qiyas* dengan memperhatikan kessuaian illah dengan hukum (ikhalah, munasabah, dan isy'ar). *Qiyas* dapat diamalkan sepanjang tidak ada yang menentangnya. Bila dua *qiyas* ikhalah (yang illah-nya sesuai dengan hukum), bertentangan, maka ia harus mengupayakan tarjih (memilih lebih kuat) ... bila *qiyas* ikhalah tidak berhasil ditegakkan, barulah ia mencari *qiyas* syabah, jika itu dianggapnya sebagai hujjah.¹⁵

Persoalan *gender*¹⁶, *feminisme*¹⁷, dewasa ini seolah-olah bukan merupakan hal yang baru lagi. Selama ini perempuan yang dianggap sebagai makhluk kelas dua setelah makhluk yang bernama laki-laki kini mulai melakukan tuntutan dan perlawanan untuk adanya kesetaraan kedudukan antara perempuan dan laki-laki.

¹⁵ Lahmuddin Nasution, *Pembaharuan Mazhab Hukum Islam dalam Mazhab Syafi'i* (Cet. I; Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2001), hlm. 162.

¹⁶ *Gender* yakni suatu sifat yang melekat pada kaum laki-laki maupun perempuan yang dikonstruksi secara sosial maupun cultural. Lihat Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 8.

¹⁷ *Feminisme* adalah gerakan yang berusaha dan memperjuangkan martabat kemanusiaan dan kesetaraan social (gender). Lihat Husein Muhammad, *Islam Agama Ranah Perempuan Pembelaan Kiai Pesantren* (Yogyakarta: Lkis, 2004), hlm. 98.

III. Orientasi Hukum Islam Terhadap Kemaslahatan

Dalam merespon permasalahan-permasalahan yang terus berkembang, kedua sumber al-Qur'an dan Hadis membutuhkan perantara untuk menyampaikan pesan-pesan moral dan kebenaran ilahi dalam suatu konteks yang berbeda dengan masa pewahyuannya. Proses ini biasa disebut dengan penafsiran, di mana terjadi relasi yang dialektis antara teks dan konteks. Perspektif sebagai produk dari sosialisasi kultur sedikit banyak memberikan pengaruh bagi setiap penafsirannya. Perspektif adalah produk suatu kultur yang dalam kadar tertentu berpengaruh pada sikap seseorang, bahkan pada tingkat apapun objektifitas dipertahankan.¹⁸

Sehubungan dengan konsep Negara yang menggunakan *Civil Law System*¹⁹ sebagaimana Indonesia, adanya peraturan tertulis berupa perundang-undangan adalah sebuah keniscayaan keberadaannya selain sebagai bentuk kepastian hukum juga sebagai penyelesaian atas permasalahan yang muncul di masyarakat dengan dilindungi oleh Negara sebagai pelaksana kebijakan yang ada.

Karena urgensitasnya tersebut, maka Undang-Undang maupun Perundang-Undangan harus bersifat pasti, mengikat serta memiliki kekuatan hukum. Harus bersifat tegas, jelas dan tidak ambigu. Sehingga kemudian dalam pelaksanaannya Undang-Undang/ Perundang-Undangan dapat berjalan sebagaimana mestinya, sesuai fungsi asasinya yakni menata dan menjamin kepastian hukum bagi warga negara bukan sebaliknya yakni sebagai legalitas penindasan dan ketidakadilan dalam masyarakat.

Adapun Hukum Islam adalah hukum yang memberikan perhatian penuh terhadap manusia, memelihara segala yang berpautan dengan manusia, baik yang

¹⁸ Siti Ruhaini Dzuhayatin dkk, *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam* (Yogyakarta: PSW, McGill-ICHEP, Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 13.

¹⁹ Sebuah sistem hukum yang digunakan oleh Eropa Continental dengan mengutamakan hukum tertulis yakni perundang-undangan sebagai dasar utama suatu sistem.

mengenai diri, mengenai akal, mengenai ruh, mengenai akidah, mengenai fikrah, mengenai usaha.²⁰ Selain itu Islam juga bukan agama yang hanya mengutamakan ajaran tentang ritual keagamaan saja namun juga mengajarkan tentang bagaimana hubungan dengan sesama manusia dan bagaimana menjaga hubungannya, di mana risalah yang dibawa oleh Nabi Muhammad ini berisi sesuai dengan maksud yang diharapkan demi mendapatkan kemaslahatan (*maṣlahah*) ummat manusia sebagai agama yang *rahmatan lil ‘ālamīn*.

Komitmen Islam pada keadilan dan advokasinya bagi martabat manusia tidak dapat berjalan tanpa pengakuan atas hak. Namun kali ini kita tidak hendak membahas detail teknis, melainkan mengidentifikasi alur-alur perdebatan utama.²¹ Walaupun demikian, kita dapat menambahkan bahwa perspektif Islam tentang hak dan kebebasan memang agak berbeda dari perspektif hukum konstitusional dan demokrasi serta postulat-postulat Barat yang mendasarinya. Kepedulian Islam yang utama, sebagaimana agama-agama besar lainnya, adalah pada hubungan antar manusia.

Lebih jauh lagi, menurut Ehrlich yang mana bahwa pusat gravitasi perkembangan hukum sepanjang waktu dapat ditemukan, bukan dalam perundang-undangan dan bukan dalam ilmu hukum atau putusan pengadilan, melainkan dalam masyarakat itu sendiri.²² Yang berarti terdapat dialektika antara hukum dan masyarakat (*law and society*). Hukum juga dapat dipengaruhi oleh dinamika yang ada di masyarakat begitupun sebaliknya, hukum akan memberi pengaruh terhadap masyarakatnya. Arus kemodernan juga dapat mempengaruhi terhadap perkembangan

²⁰ Lihat Hasbi Ash-Shiddieqy, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hlm. 158.

²¹ Lihat Mohammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah*, terj. Miki Salman (Jakarta: Noura Books (PT Mizan Publika), hlm. 264.

²² Romli Atmasasmita, *Teori Hukum Integratif Rekonstruksi terhadap Ilmu hukum Pembangunan dan Teori Hukum Progresif*, ed. Chloryne Isana Dewi dan Sigit Suseno (Yogyakarta: Gema Publishing, 2012), hlm. 38.

konsep hukum termasuk hukum Islam yang selalu berkembang di Indonesia.²³ Selanjutnya, sistem kehakiman Indonesia sendiri mengakui bahwa adanya pandangan aliran *sociological jurisprudence* berdasarkan UU RI No. 48 Tahun 2009 pasal 5 ayat (1) yang berbunyi bahwa hakim dan hakim konstitusi wajib menggali, mengikuti, dan memahami nilai-nilai hukum dan rasa keadilan yang hidup dalam masyarakat.²⁴

Dari sini sehingga sangat menjadi penting sebuah aksi untuk melakukan pembaharuan hukum. Tidak menutup kemungkinan sebuah kajian pemodernisasian hukum keluarga Islam di Indonesia, terutama ditinjau dari aspek signifikansi kajian hukum keluarga Islam yang ada di masyarakat Indonesia. Seperti halnya Kompilasi Hukum Islam (*Islamic Jurisprudence Compilation*) yang disingkat KHI yang kini telah berusia 24 tahun. Merupakan Instruksi Presiden (Inpres) No. 1 Tahun 1991 hingga saat ini masih sangat layak untuk didiskusikan serta sebagai sebuah dampak dari adanya modernitas yang terjadi di tengah masyarakat Indonesia. Banyak pula yang mengkaji dan meneliti dari berbagai sudut pandang seperti sosiologi, politik, ekonomi, psikologi, hukum, gender, HAM, dan masih banyak lagi. Dikarenakan ada sebagian orang yang menganggap (sebagian draft KHI) sudah tidak relevan lagi dengan konteks Indonesia saat ini.²⁵ Berarti, materi KHI perlu dikembangkan sesuai dengan tuntutan zaman serta perubahan sosial (*social change*) yang ada di Indonesia.²⁶

Para peneliti Kompilasi Hukum Islam tidak secara keseluruhan melakukan kritikan secara buram, akan tetapi juga didukung dengan argumen yang cukup jelas. Alasan pertama adalah alasan normatif (*normative*), dan yang kedua adalah alasan

²³ Imam Munawwir, *Posisi Islam di Tengah Pertarungan Ideologi dan Keyakinan* (Surabaya: Bina Ilmu, 1986), hlm. 42.

²⁴ Romli Atmasasmita, *Teori Hukum Integratif...* 39.

²⁵ Dadan Muttaqin, "Telaah Terhadap Draf KHI Perspektif Sejarah Sosial Hukum", dalam *Jurnal Al-Mawarid*, Edisi XIV, Tahun 2005, hlm. 268.

²⁶ Naqiyah Mukhtar, "Pembaharuan Fiqh Sebagai Upaya Pribumisasi Risalah Nabi" dalam Kata Pengantar Buku Ridwan, *Membongkar Fiqh Negara Wacana Keadilan Gender dalam Hukum Keluarga Islam* (Purwokerto: Pusat Studi Gender, 2005), hlm. 11.

yuridis (*juridical*).²⁷ Selain itu, KHI adalah sebuah Instruksi Presiden yang mana juga tidak dapat digolongkan ke dalam peraturan perundang-undangan (*wetgeving*) atau peraturan kebijakan (*veleidsregel, pseudo wetgeving*), maka dari itu dari sinilah KHI mulai diusulkan menjadi Undang-Undang yang setara dengan hukum Nasional Indonesia, karena dianggap tidak mempunyai kekuatan hukum serta menjadi rujukan hukum Peradilan Agama (PA) *ansich*, bukan menjadi sebuah acuan hukum yang mengikat menuju kepastian hukum.

Menurut Hazairin, sistem kewarisan berintikan pada sistem keluarga, sedangkan keluarga berintikan pada sistem perkawinan dan kedua inti itu menentukan bentuk sistem kemasyarakatan dari suatu bangsa yang kembali mempengaruhi sistem perkawinan dan kewarisannya.²⁸ Berdasarkan semangat pembaharuan itulah lalu pada tahun 1970- an muncul perdebatan di dalam parlemen mengenai rumusan UU perkawinan yang diajukan oleh pemerintah dan baru disahkan pada tahun 1974, dengan nama UU No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan.

Jika dilihat dari perkembangan pembaharuan hukum keluarga di dunia muslim, maka sesungguhnya Indonesia telah tertinggal dalam melakukan pembaharuan hukum keluarga.²⁹ Hal ini diperparah lagi dengan penungguan yang lama (17 tahun) dalam memproduksi aturan penggerakannya untuk masyarakat muslim Indonesia yang hanya berupa Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam.

²⁷ Dadan Muttaqin, "Telaah Terhadap Draf KHI Perspektif Sejarah Sosial Hukum"...., hlm. 268-269.

²⁸ Abdul Halim, "Hazairin dan Pemikirannya tentang Pembaharuan Hukum Kekeluargaan dalam Islam", *Penelitian Jurnal Agama*, No. 18, Th. VII, 1998, hlm. 134-135.

²⁹ Periodesasi pembaharuan hukum keluarga Islam di negara- negara muslim secara global dikelompokkan menjadi tiga fase; (1) Fase tahun 1915-1950, (2) Fase tahun 1950-1971, dan (3) Fase tahun 1971 sampai saat ini. Dan Indonesia termasuk yang terbelakang dalam melakukan pembaharuan karena baru di tahun 1974 mampu melahirkan undang-undang tentang Perkawinan, dan di tahun 1991 melahirkan Inpres tentang Kompilasi Hukum Islam. Mengenai periodesasi ini, lihat Khoiruddin Nasution, *Pengantar dan Pemikiran Hukum Keluarga (Perdata) Islam Indonesia*, (Yogyakarta: ACAdemia+TAZZAFA, 2010), hlm. 32-39.

Meskipun demikian, semangat pembaharuan ini tidaklah terlambat, karena dalam pandangan pembaharuan hukum Islam, ada tiga alasan kuat yang mendorong negara-negara Islam melakukan pembaharuan hukum keluarga: (a) Untuk tujuan *unifikasi* (penyatuan) hukum. Usaha *unifikasi* dilakukan karena masyarakatnya menganut mazhab atau bahkan agama yang berbeda-beda; (b) Untuk tujuan meningkatkan status perempuan. Meskipun tujuan ini tidak disebutkan secara eksplisit, namun sangat terasa bahwa undang-undang tersebut merespon tuntutan-tuntutan peningkatan status dan kedudukan perempuan; (c) Untuk merespon tuntutan zaman dan dinamika perkembangan masyarakat akibat perkembangan global dalam seluruh aspek kehidupan manusia.³⁰ Dalam konteks ke-Indonesiaan, ada dua tema besar pembaharuan melalui reformasi hukum Islam termasuk pada sub hukum keluarga, yakni (1) kembali kepada al-Quran dan as-Sunnah, dan (2) tema ke-Indonesiaan.³¹

Selanjutnya dalam tataran implementatif, Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam ternyata belum membumi di Indonesia. Terbukti, bahwa umat Islam masih lebih memilih aturan fikih daripada aturan hukum dari pemerintah di atas, dengan banyaknya kasus perkawinan di bawah tangan, bahkan dilakukan oleh pejabat negara sebagai pelaksana undang-undang. Perceraian gantung karena merasa akan berjalan sulit jika dimasukkan berkas perkaranya ke Pengadilan. Pernikahan yang terjadi dengan status dusta, seperti wanita yang masih digantung percerainya, mengaku *single* padahal masih berstatus menikah dengan orang lain. Masih banyak lagi kasus-kasus lain yang belum terjamah dalam renungan dan kajian ilmiah. Meskipun demikian, semangat pembaharuan tetap ada di dalam aturan hukum tersebut, berupa diperbolehkannya wanita (istri) untuk mengajukan

³⁰ Siti Musdah Mulia, "Pembaharuan Hukum Keluarga Islam di Indonesia", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF [ed.], *Islam Negara & Civil Society ; Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, (Jakarta: Paramadina, 2005), hlm. 306.

³¹ Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007), Cet. Ke-5, hlm. 36.

permohonan cerai ke Pengadilan, yang kemudian dikenal dengan istilah cerai gugat.

Jika dilihat dari segi fikih yang diajarkan di hampir seluruh wilayah di Nusantara dahulu, maka sikap istri yang meminta cerai terhadap suaminya adalah perbuatan dosa besar di hadapan Allah swt, dan dinilai sebagai pelanggaran terhadap ajaran agama. Karena melakukan perlawanan terhadap suami (*nusyuz*). Begitu juga dengan hak *ijbar* (memaksa) dan *adhal* (menolak) yang tidak begitu saja langsung diimplementasikan dalam aturan perkawinan di Indonesia.³²

Bahkan, ketika seorang wali merasa enggan (*adhal*) maka wali hakim dapat melaksanakan pernikahan setelah mendapatkan persetujuan dan putusan dari Pengadilan Agama.³³ Oleh karena minimnya pembaharuan hukum keluarga di atas, juga karena dominasi *teologi-fiqhiyyah* yang masih begitu kuat menyelimuti aturan hukum tersebut, maka lahirlah para penggugat hukum Islam sebelum lahirnya KHI melalui konsep “Reaktualisasi Hukum Islam” yang dihasilkan oleh Menteri Agama RI Ke-13 Munawir Sjadzali di tahun 1980-an, dan konsep “Pribumisasi Islam” oleh Abdurrahman Wahid (Gus Dur) pada tahun yang sama. Namun semangat pembaharuan pemikiran ini ternyata tidak begitu kuat, terbukti oleh mereka di dalam KHI masih begitu kental produk *fiqh*-nya ala mazhab Arab-Islam yang beralur pikir teologis- normatif-deduktif. Sehingga pascareformasi (tahun 1999) muncul semangat baru yang lebih progresif dengan melakukan kritikan- kritikan yang tajam terhadap KHI melalui diskusi-diskusi yang dilakukan oleh para akademisi Islam dan diakomodir oleh pemerintah melalui Tim Pengarusutamaan Gender Departemen Agama RI pada tahun 2004-nya.³⁴ Namun riwayat hidup tim kerja tersebut ternyata

³² Aturan tentang perkawinan harus mendapat persetujuan dari kedua orang yang akan menikah, dan perkawinan akan batal ketika salah satu calon mempelai tidak menyetujuinya, menunjukkan bahwa hak wali untuk memaksa pernikahan dengan kehendak wali dengan serta merta tertolak. Lihat pasal 6 ayat (1) UU No. 1 Th. 1974 dan pasal 16 ayat (1) dan (2) KHI.

³³ Lihat KHI pasal 23 ayat (2).

³⁴ Pada tanggal 4 Oktober 2004 di Jakarta oleh Pokja Pengarusutamaan Gender Departemen

tidak berlangsung lama, akibat Menteri Agama RI yang baru dilantik pada tahun 2005 langsung membubarkan proyek kerja CLD-KHI karena dianggap berafiliasi dengan pemikiran Liberalisme Islam dan mengganggu stabilitas sosial- keagamaan di dalam masyarakat.

Melalui periodisasi evolusi budaya hukum keluarga Islam tersebut, akan digambarkan betapa semangat kodifikasi hukum sebagai bentuk perkembangan hukum keluarga Islam di Indonesia – secara alamiah telah mengeleminir khazanah keilmuan Islam yang begitu luas menjadi Arabisasi. Meskipun demikian, perubahan persepsi ini tidak dapat dihindari karena perubahan zaman di era demokrasi telah menjadikan hukum sebagai panglima, maka menganulir hukum dalam kehidupan bernegara sama saja dengan menolak takdir dari setiap individu manusia, dan dalam konteks hukum keluarga Islam, ia hanya dapat berlaku secara yuridis di bumi Indonesia apabila telah terkodifikasi dalam perundang-undangan nasional.

Kreasi historis yang telah dituangkan di atas, menggambarkan bahwa budaya hukum keluarga di Nusantara telah mengalami evolusi secara komprehensif ketika Islam mulai melakukan penetrasi. Perubahan tersebut sesuai dengan teori dialektika berupa upaya yang bersifat *continue* selama manusia di dalam masyarakat ingin terus mencari kebaikan-kebaikan sehingga apa yang dirasakan baik dan sempurna pada hari ini (*tesa*), belum tentu akan dirasakan sama pada masa yang akan datang (*antitesa*), sehingga dibutuhkan solusi baru sebagai *sintesa*-nya.

Agama RI me-*launching Counter Legal Draft* Kompilasi Hukum Islam (CLD-KHI). CLD- KHI tersebut dipersiapkan sebagai hukum materiil Islam dalam bidang perkawinan sebanyak 116 pasal, kewarisan sebanyak 42 pasal dan perwakafan sebanyak 20 pasal. Komnas Perempuan, “Dokumen Nasional: Penerapan Hukum Keluarga Islam di Indonesia”, Hasil kesepakatan bersama dalam *Konstultasi Nasional: Mencapai Hukum Keluarga yang Adil dan Setara Gender*, Jakarta: Hotel Harris, 3-4 Februari 2009, hlm. 5

Oleh karena itu, budaya hukum yang ada di Nusantara sebelum datangnya Islam merupakan *tesa* yang dirasakan baik dan sempurna pada saat itu. Namun semua menjadi *antitesa* ketika Islam datang melalui dua teori Islamisasi yakni inkulturasi pada tahap awal dan akulturasi pada tahap pembentukan hukum, sehingga menarik simpati masyarakat dan secara sukarela melakukan konversi atas keyakinan mereka menjadi muslim. Perubahan budaya hukum tersebut menjadi budaya hukum Islam yang kemudian dirasa nyaman untuk terus diimplementasikan dalam kehidupan sehari-hari termasuk dalam hal hukum keluarga selanjutnya menjadi *sintesa*, yang dalam waktu penerapannya yang panjang di dalam masyarakat maka kemudian ia menjadi *tesa* baru lagi di dalam masyarakat muslim Indonesia.

Evolusi budaya hukum keluarga di atas dalam pertemuannya dengan Islam terjadi dua arah yang saling mengisi antara satu sama lainnya. budaya memberi informasi untuk melakukan kontrol, *plus* menerima energi antara satu sama lain yang dimulai dari sistem sosial, lalu ke sistem personal, hingga sistem organisasi, dengan konsep dasarnya adalah, perubahan tidak hanya terjadi secara *top-down* akan tetapi juga harus melalui aspirasi dari bawah (*bottom-up*).

IV. Fiqh ala Indonesia dalam Bingkai HAM

Ilustrasinya adalah, bahwa sebelum Islam datang sistem budaya di Indonesia sangat terikat pada budaya nenek moyang yang menguatkan genealogis mereka masing-masing, dengan model pernikahan mereka adalah *endogami* dan *exogami*. Dari sinilah kemudian sistem sosial, personal dan organisasi mereka terbentuk dalam kategori patrilineal dan matrilineal. Namun setelah Islam datang, dengan membawa ajaran ketauhidan, kema-nusiaan dan nilai-nilai toleransi melalui jalan inkulturasi, maka terjadilah perubahan di dalam masyarakat dalam kategori bilateral atau parental dengan model perkawinannya adalah *eleutherogami*, dan model seperti ini menurut

Surojo³⁵ banyak berlaku pada masyarakat adat di Indonesia terutama yang banyak dipengaruhi hukum Islam.

Ketika perubahan model Islamisasi berubah ke model akulturasi di mana Arab-Islam masuk dan merasuk ke dalam sistem organisasi sehingga terlembaga pada *fiqh asy-syafi'iyah*, maka sistem personal pun berubah dengan sendirinya menjadi stagnan, menguatkan semangat taklid dan memunculkan ide pelarangan *talfiq*. Implikasi langsung dari perubahan sistem personal tersebut di dalam sistem sosial adalah *ta'ashub bi al-madzhab* sehingga menegasi segala sesuatu yang lahir di luar mazhab tersebut meskipun memiliki kebaikan secara komprehensif. Pada akhirnya, lahirlah sistem budaya baru di dalam masyarakat muslim Indonesia yang enggan untuk melakukan perubahan hukum, termasuk dalam hal hukum keluarga Islam, karena menganggap fikih mereka berlaku secara teologis beserta implikasinya.

Akibat dari evolusi budaya hukum keluarga Islam di Nusantara yang menjadi Arabisasi, ternyata menggugah beberapa pemikir Islam untuk menelurkan ide-ide pembaharuan yang diasumsikan sesuai dengan ruh bangsa Indonesia, seperti ide aktualisasi hukum Islam ala Munawir dan pribumisasi Islam ala Gus Dur. Dua ide besar yang sama-sama lahir di tahun 1980-an ini memiliki perbedaan yang sangat signifikan, karena ide aktualisasi lebih pada pembacaan ulang atas teks-teks agama melalui pendekatan yang ternyata juga lahir dari dunia Arab, yakni *al-mashlahah at-Tufi* dan kaidah perubahan hukum ala Abu Yusuf. Sedangkan teori pribumisasi Islam oleh Gus Dur meskipun contoh yang dikeluarkannya tidak sebesar gaungnya memberikan pemahaman yang kuat tentang pentingnya memahami Islam dan budaya lokal beserta kearifannya, sehingga mampu bersikap toleran atas segala perbedaan yang

³⁵ Surojo Wignjodipuro, *Pengantar dan Azas-azas Hukum Adat*, (Bandung: Alumni, 1971), hlm. 167; Hilman Hadikusuma, *Hukum Perkawinan Adat*, (Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 1995), Cet. Ke-5, hlm. 67.

ada di bumi Indonesia ini.

Jika kedua teori ini diikat menjadi satu, maka ia akan menghasilkan makna, bahwa dalam memahami Islam tidaklah dapat melalui kulit luarnya saja yang terangkum dalam fikih yang lahir dari Arab, akan tetapi perlu dilakukan pembacaan ulang langsung pada sumber primernya agar mendapatkan nilai maslahat dan kemudian dipribumisasikan dalam konstruk Islam Indonesia. Namun ketika paradigma ini akan diaktualisasikan, ternyata belum ada sama sekali rumusan metodologis yang komprehensif, sehingga masih akan menampilkan polemik baru di dalam masyarakat karena akan dianggap melangit. Inilah sumber utama dari permasalahan yang ada selama ini, yakni pada perubahan metode Islamisasi dari inkulturasi wahyu *asy-syari'ah* dengan konstruk budaya lokal menjadi akulturasi Arab-Islam ke dalam budaya hukum Indonesia menjadi *fiqh asy-syafi'iyah*.

Demi membangun hukum keluarga Islam Nusantara yang responsif, haruslah dengan mengembalikan metode inkulturasi sebagai basis metodologisnya yang berorientasi konstitusional³⁶, dan menjadikan metode akulturasi hanya sebagai pengayaan materi hukum, dan tidak dijadikan sebagai metode primer. Inspirasi utama dari itu semua bisa didapatkan dari hasil kerja keras Hazairin dalam menemukan asas

³⁶ Ide konstitusionalisasi keindonesiaan bersumber dari dua kecenderungan utama dalam tema gerakan “keindonesiaan” yang disebutkan oleh Yudian Wahyudi, yakni : (1) Cita-cita untuk membangun hukum Islam yang berciri khas Indonesia dengan cara membebaskan budaya Indonesia dari budaya Arab dan menjadikan adat Indonesia sebagai salah satu sumber hukum Islam di Indonesia. Kecenderungan pertama ini ditandai dengan munculnya konsep Fiqh Indonesia oleh Hasbi di tahun 1940, Mazhab Nasional oleh Hazairin di tahun 1950-an, Pribumisasi Islam oleh Gus Dur di tahun 1988, dan Zakat sebagai Pajak oleh Masdar Farid Mas’udi di tahun 1991. (2) Keindonesiaan yang berorientasi konstitusional. Tema gerakan ini dimotori oleh tokoh-tokoh umum yang menguasai sistem hukum Indonesia, tetapi kurang mendalami prinsip-prinsip “kembali kepada al- Qur’an dan as-Sunnah”, dengan tahap orientasi dari sikap yang keras kemudian lunak. Lihat Yudian Wahyudi, *Hasbi’s Theory of Ijtihad in the Context of Indonesian Fiqh*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007), h. 37-38; Mansur, “Kontekstualisasi Gagasan Fiqh Indonesia T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy; Telaah atas Pemikiran Kritis Yudian Wahyudi”, *ASY-SYIR’AH* Jurnal Ilmu Syari’ah dan Hukum, Vol. 46, No. 1, Januari-Juni 2012, hlm. 37

bilateral di dalam al-Quran, di bawah bayang-bayang fiqh asy-syafi'iyah yang patrilineal pada saat itu mengalami berbagai fase evaluasi dan evolusi, dari mulai penerapan model inkulturasi hingga tereduksi dengan model akulturasi.

Fase akulturasi merupakan fase terlama dan terkuat karena dominasi pembelajaran ilmu-ilmu keislaman termasuk hukum keluarga dari satu mazhab fikih, yakni mazhab asy-syafi'iyah. Meskipun demikian, bukan berarti para pemikir Islam tidak melakukan kritik dan evaluasi atas stagnasi ilmu tersebut, karena pada era 50-an muncul Hazairin dan Hasbi Ash Shiddieqy yang memunculkan istilah dan teori hukum Islam yang mencirikan ke-Indonesiaan, dan pada era reformasi lahir pula para pemikir-pemikir Islam yang kembali menggugat hukum keluarga di Indonesia dengan menghadirkan CLD-KHI, meskipun semuanya secara politik gagal untuk dilembagakan dalam bentuk perundang-undangan.

Secara sederhana, Marzuki Wahid menggambarkan kritik CLD-KHI terhadap KHI seperti dalam tabel berikut:



Tabel 1

Nalar pembentukan hukum CLD-KHI, juga mengusung enam visi hukum Islam yang dicita-citakan, yaitu: pluralisme (تعدد), nasionalitas (تنظاوم), penegakan HAM (تأميناسذلا قوقحلا تماقلا), demokratis (تيطرقوميد), kemaslahatan (تخلصم), dan kesetaraan gender (تواسملا تيسنجللا). Keenam prinsip dasar ini merupakan kerangka yang menjiwai seluruh ketentuan hukum Islam versi CLD-KHI. Oleh karena itu, sesuai dengan perspektif yang dipakai, visi yang dicita-citakan, dan prinsip-prinsip penyusunan yang digunakan, CLD-KHI tidak hanya menawarkan pokok - pokok ketentuan hukum Islam yang berbeda dengan KHI, tetapi juga mengubah kerangka pandang terhadap konsep perkawinan, relasi laki-laki dan perempuan, serta tata cara perkawinan, perceraian, talak, dan rujuk ke arah relasi yang adil, demokratis dan pluralis, baik antar suami dan istri, orang tua dan anak, maupun keluarga dan masyarakat.³⁷

Secara keseluruhan, naskah tersebut dimaksudkan sebagai seperangkat rumusan hukum Islam yang dapat menjadi referensi dasar bagi terciptanya masyarakat berkeadilan, yang menunjang nilai-nilai kemanusiaan, menghargai hak-hak kaum perempuan, meratanya nuansa kerahmatan dan kebijaksanaan, serta terwujudnya kemaslahatan bagi seluruh umat manusia. Selain itu, CLD-KHI juga menawarkan rumusan [baru] syariat Islam yang sesuai dengan kehidupan demokrasi dan mencerminkan karakter genuine kebudayaan Indonesia, sebagai alternatif dari tuntutan formalisasi syariat Islam yang kaffah pada satu sisi dengan keharusan menegakkan demokrasi dalam nation-state Indonesia pada sisi yang lain.³⁸

Berikut petikan beberapa agenda pembaharuan dalam naskah CLD-KHI di

³⁷ Marzuki Wahid, *Fiqh Indonesia; Kompilasi Hukum Islam dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia* (Jawa Barat: ISIF, 2014). hlm. 13.

³⁸ *Idem.*, hlm. 220-221.

bidang perkawinan dan kewarisan:

No	Tema	Produk KHI	Rumusan CLD-KHI
A	PERKAWINAN		
1	Kesaksian perempuan dalam perkawinan	Perempuan tidak boleh menjadi saksi (Pasal 25)	Sebagaimana laki-laki, perempuan boleh menjadi saksi (Pasal 11)
2	Kedudukan suami istri	Suami adalah kepala keluarga dan istri adalah ibu rumah tangga (Pasal 79)	Kedudukan, hak dan kewajiban suami dan istri adalah setara (Pasal 49)
3	Mahar	Diberikan calon suami kepada calon istri (Pasal 30)	Mahar bisa diberikan oleh calon istri kepada calon suami atau sebaliknya (Pasal 16)
4	Perjanjian masa perkawinan	Tidak diatur	Diatur, sehingga perkawinan dinyatakan putus bersamaan dengan berakhirnya masa perkawinan yang telah disepakati (Pasal 22, 28,
5	' <i>Iddah</i> (masa tunggu, masa transisi)	' <i>Iddah</i> hanya untuk istri (Pasal 153)	' <i>iddah</i> berlaku bagi suami istri (Pasal 88 dan 89)
6	Kawin beda agama	Mutlak tidak boleh (Pasal 44 dan 61)	Boleh, selama dalam batas mencapai tujuan perkawinan (Pasal 54)

B	KEWARISAN		
1	Waris beda agama	Beda agama menjadi penghalang kewarisan (Pasal 171 [poin b dan c] dan 172)	Beda agama bukan penghalang kewarisan (Pasal 2)
2	' <i>Aul</i> dan <i>Radd</i>	Dipakai (Pasal 192 dan 193)	Dihapus

Tabel di atas memberi gambaran jelas tentang beberapa tawaran lain hukum keluarga Islam dari CLD-KHI dengan argumen yang berpijak antara lain pada prinsip demokrasi, kesetaraan gender, pluralisme. Gagasan tersebut menyiratkan sebuah bentuk dekonstruksi terhadap pemahaman hukum keluarga bagi sebahagian besar masyarakat Islam di Indonesia yang selama ini telah mengakar kuat. Dengan prinsip demokrasi, CLD-KHI tampaknya ingin menunjukkan keharusan pelibatan setiap pihak (suami dan istri) dalam pengambilan kebijakan keluarga.

Sementara penjabaran prinsip pluralisme, setelah melalui model pembacaan teks ayat-ayat al-Qur'an, kenyataan historis pengamalan para sahabat, dan kenyataan sosiologis masyarakat Indonesia yang banyak mempraktekkan perkawinan beda agama, menghantarkan CLD-KHI menegaskan kebolehan perkawinan beda agama.

Lalu bagaimana dengan perspektif yang digunakan KHI? Apakah pasca kemunculan gagasan CLD-KHI memberi sebuah sinyalemen bahwa KHI merupakan produk hukum keluarga yang cenderung memarginalkan perempuan? Tentu saja jawabannya adalah tidak, sebab KHI pun berangkat dari dasar argumen yang sama dengan CLD-KHI, yakni pembacaan terhadap teks-teks al- Qur'an dan hadis yang

universal (tidak menafikan nilai-nilai hak asasi manusia, demokrasi, kesetaraan gender, pluralisme). Dengan demikian, meski tampak paradoksal, sesungguhnya terdapat ruang kompromi dari dua produk pemikiran hukum keluarga tersebut. Bukankah dari sekian banyak jumlah pasal yang terdapat dalam KHI dan CLD-KHI, hanya sebagian kecil saja pasal di antara keduanya yang dianggap berbenturan, atau dipandang berseberangan dengan ‘keyakinan’ masyarakat Islam Indonesia? Di antara contoh pasal kontroversial yang bisa dikemukakan dalam konteks ini adalah tentang mahar.

Mahar merupakan aspek yang harus ada dalam pernikahan. Keharusan itu telah dijelaskan melalui nas al-Qur’an, seperti yang terdapat dalam surat al-Nisa’/4 ayat 4. Demikian juga yang terdapat di dalam surat al-Baqarah/2 ayat 237, surat al-Nisa’/4 ayat 25, serta hadis Nabi saw. Nas-nas tersebut merupakan dalil dari disyariatkannya pemberian mahar.

Dalam KHI, mahar dijelaskan sebagai pemberian dari calon mempelai pria kepada calon mempelai wanita, baik dalam bentuk barang, uang atau jasa yang tidak bertentangan dengan hukum Islam (Pasal 1 poin d), dan bukan merupakan rukun perkawinan (Pasal 34). Mengenai jumlah, jenis, kadar dan bagaimana pelaksanaannya bisa disesuaikan dengan kondisi dan persetujuan antara kedua belah pihak (Pasal 30).³⁹ Penjelasan KHI itu hampir serupa dengan yang terdapat dalam rumusan CLD-KHI. Yang berbeda adalah CLD-KHI menempatkan kewajiban membayar mahar yang tidak harus ditunaikan pihak laki-laki. Artinya, mahar bisa diberikan oleh calon istri kepada calon suami atau sebaliknya, tergantung kebiasaan atau budaya setempat. (Wahid M., 2014) Gagasan yang dikemukakan dalam CLD-KHI mengenai keniscayaan perempuan memberi mahar kepada laki-laki calon suaminya,

³⁹ Fokusmedia, Tim Redaksi. *Himpunan Peraturan Perundang-undangan tentang Kompilasi Hukum Islam*. (Bandung: Fokusmedia, 2007). hlm 14.

tentu merupakan hal yang tidak lazim dalam perspektif pemahaman fikih masyarakat Islam di Indonesia yang masih cenderung berkiblat kepada fikih klasik.

Pemaknaan istilah yang ada dalam al-Qur'an yang menunjukkan kepada pemahaman arti mahar, menunjukkan suatu pemberian dari seorang calon suami kepada calon istri dalam akad nikah sebagai lambang kecintaan dan kasih sayang, juga simbol tanggung jawab serta ketulusan hati untuk melaksanakan amanah pernikahan sesuai aturan agama.

Bahkan dalam beberapa hadis menunjukkan bahwa rasul pernah menyarankan seorang sahabat menikah dengan mahar sebuah cincin dari besi. (al-Bukhari, 2014: 2601) Hal itu berarti prinsip mahar adalah tidak memberatkan. Mahar merupakan lambang penghormatan, simbol kasih sayang, cinta kasih dan ketulusan serta tanggung jawab, karena itu esensi mahar adalah terletak pada niat atau motivasi si pemberi dan bagaimana kelak mewujudkan niat itu dalam bentuk perilaku selama menjalankan kehidupan pernikahan/rumah tangganya.

Bagi Qurrotul Ainiyah, seharusnya mahar tidak hanya dimonopoli oleh kaum laki-laki untuk memberi mahar. Akan semakin harmonis jika keduanya saling mempunyai motivasi atau niat yang tulus yang ditunjukkan dengan saling memberi mahar.⁴⁰ Muhammad Syahrur menuturkan bahwa pemberian mahar sebagaimana disinggung dalam riwayat dari Nabi di atas, merupakan isyarat adanya standar batas minimal dan maksimal dari hudūd Allah, dan nilainya terpulang kepada adat masyarakat setempat dan tergantung kemampuan manusia dalam suatu masa untuk membayarnya.⁴¹

⁴⁰ Qurrotul Ainiyah. *Keadilan Gender dalam Islam: Konvensi PBB dalam Perspektif Mazhab Syafi'i* (Malang: Kelompok Intrans Publising, 2010). hlm 207-208.

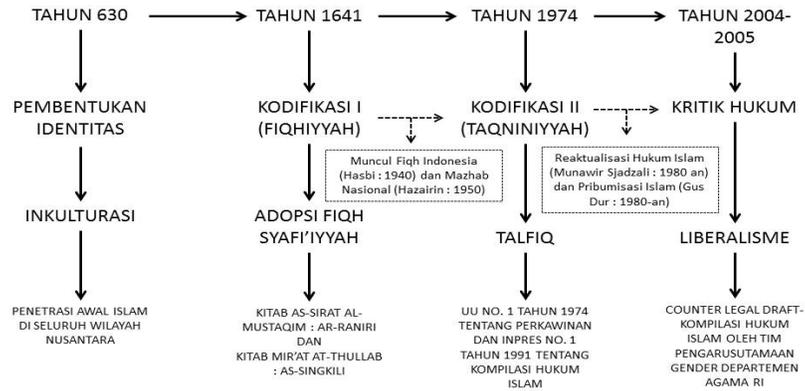
⁴¹ Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qiraah wa Mu 'asirah*. Terj. *Prinsip dan Dasar Hermeneutika hukum Islam Kontemporer*. (Yogyakarta: elSAQPress, 2012). hlm. 244.

Prinsip pemberian mahar dengan segala simbol yang melekat padanya menunjukkan bahwa fenomena sosial memang dapat mendasari pemikiran akan kemungkinan perempuan memberi mahar kepada laki-laki, sebagaimana pandangan yang dikemukakan Qurrotul Ainiyah di atas. Bahkan, jika berpegang pada pendapat Khoiruddin Nasution yang menganggap bahwa untuk menjawab kondisi sosial dewasa ini, pendekatan Ushul Fikih dan Tafsir sudah tidak cukup dan perlu pendekatan berbagai disiplin ilmu untuk diintegrasikan dengan kedua disiplin ilmu tersebut, juga akan melahirkan pemikiran bahwa kewajiban membayar mahar dapat dilakukan oleh pihak perempuan, sekalipun perkara pembayaran mahar sebagai kewajiban pihak laki-laki merupakan sebuah *ijma'* ulama. Sebab bagi Khoiruddin, sebuah konsensus hukum ulama (*ijma'*) bukanlah persoalan kala pada gilirannya 'tidak dituruti'.

V. Penutup

Untuk menakar pemikiran baru mengenai masalah mahar adalah skema integrasi subsistem sosial dalam teori "sistem" dan atau "Sibernetika Talcott Parson", peluang pemikiran-pemikiran yang sejalan dengan gagasan CLD-KHI untuk diterima atau tidak akan berbanding seimbang, sebab dalam teori ini penekanannya terletak pada fungsi integrasi hukum dalam rangka mengakomodasi keseluruhan sistem sosial. Artinya, jika pemikiran itu dapat sesuai dengan norma yang dijunjung tinggi di dalam masyarakat serta dapat mengantarkan pada pencapaian tujuan hukum, peluangnya akan bisa diterima. Demikian pula sebaliknya. Kendati demikian, yang patut digaris bawahi dalam teori ini adalah tentang adanya fungsi *latent pattern maintenance*. Dalam fungsi ini, subsistem budaya yang menangani urusan pemeliharaan nilai-nilai dan norma-norma budaya yang berlaku dan meliputi subsistem keluarga, pendidikan dan agama, tentu pada gilirannya harus disesuaikan dengan ukuran syariat. Pola dan struktur masyarakat yang harus dipertahankan.

PERIODESASI EVOLUSI BUDAYA HUKUM KELUARGA ISLAM DI INDONESIA



Isu yang belakangan ini sering terjadi dalam perumusan hukum adalah isu kesetaraan gender dan keadilan gender. Pada kenyataannya gender sering dikaburkan wilayahnya yakni dengan klasifikasi kodrat atau bukan kodrat, nature atau culture dan seterusnya, sehingga produk hukum yang dihasilkan oleh orang yang tidak sensitif gender maka hampir bisa dipastikan hasilnya adalah bias gender atau minimal netral gender.⁴²

⁴² Mufidah Ch (ed)., *Isu-Isu Gender Kontemporer dalam Hukum Keluarga* (Malang: UIN-MALIKI PRESS, 2010), hlm. 228.

Daftar Pustaka

- Ainiyah, Qurrotul. *Keadilan Gender dalam Islam: Konvensi PBB dalam Perspektif Mazhab Syafi'i*. Malang: Kelompok Intrans Publising, 2010.
- Al-'Alwani, Thaha Jabir Fayyadh. *Adab al-Ikhtilaf fi al-Islam*. diterjemahkan oleh Ija Suntana dengan judul, *Etika berpendapat dalam Islam*. Cet.I; Bandung: Pustaka Hidayah, 2001.
- Al-Syatiby. *al-Muwafaqat fi Ushul al-Fikih*. Juz II. Mesir: Dar al-Fikr al-Araby, t.t.h.
- Ash-Shiddieqy, Hasbi. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- Atmasasmita, Romli. *Teori Hukum Integratif Rekonstruksi terhadap Ilmu hukum Pembangunan dan Teori Hukum Progresif*, ed. Chloryne Isana Dewi dan Sigit Suseno. Yogyakarta: Gema Publishing, 2012.
- Dzuhayatin, Siti Ruhaini dkk, *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: PSW, McGill-ICHEP, Pustaka Pelajar, 2002.
- Fakih, Mansour. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Gunawan. Edi. "Pembaruan Hukum Islam dalam Kompilasi Hukum Islam." *HUNafa: Jurnal Studia Islamika* 12, no. 2 (2015).
- Hadikusuma, Hilman. *Hukum Perkawinan Adat*. Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 1995.
- Halim, Abdul. "Hazairin dan Pemikirannya tentang Pembaharuan Hukum Kekeluargaan dalam Islam", *Penelitian Jurnal Agama*, No. 18, Th. VII, 1998.
- Haq, Hamka. *Falsafah Ushul Fikih*. Makassar: Yayasan Ahkam, 2000. Cet. Ke II
- Hosen, Ibrahim. *Fungsi dan Karakteristik Hukum Islam dalam Kehidupan Umat Islam dalam Amrullah Ahmad. Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*. Cet. I; Jakarta : Gema Insani Press, 1996.
- Kamali, Mohammad Hashim. *Membumikan Syariah*, terj. Miki Salman. Jakarta: Noura Books PT Mizan Publika.

- Komnas Perempuan, “Dokumen Nasional: Penerapan Hukum Keluarga Islam di Indonesia”, Hasil kesepakatan bersama dalam *Konstultasi Nasional: Mencapai Hukum Keluarga yang Adil dan Setara Gender*, Jakarta: Hotel Harris, 3-4 Februari 2009.
- Mahmassani, Subhi. *Falsafah al-Tasyri’I fi al-Islam*. Cet. II; Bairut: Dar al-Kasasyaf, 1952.
- Mansur, “Kontekstualisasi Gagasan Fiqh Indonesia T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy; Telaah atas Pemikiran Kritis Yudian Wahyudi”, *ASY-SYIR’AH Jurnal Ilmu Syari’ah dan Hukum*, Vol. 46, No. 1, Januari-Juni 2012.
- Mufidah Ch (ed). *Isu-Isu Gender Kontemporer dalam Hukum Keluarga*. Malang: UIN-MALIKI PRESS, 2010.
- Muhammad, Husein. *Islam Agama Ranah Perempuan Pembelaan Kiai Pesantren*. Yogyakarta: Lkis, 2004.
- Muhammad, Zukhdi. "DINAMIKA PERBEDAAN MADZHAB DALAM ISLAM (Studi terhadap Pengamalan Madzhab di Aceh)." *Jurnal Ilmiah Islam Futura* 17, no. 1 (2017).
- Mukhtar, Naqiyah. “Pembaharuan Fiqh Sebagai Upaya Pribumisasi Risalah Nabi” dalam Kata Pengantar Buku Ridwan, *Membongkar Fiqh Negara Wacana Keadilan Gender dalam Hukum Keluarga Islam*. Purwokerto: Pusat Studi Gender, 2005.
- Mulia, Siti Musdah. “Pembaharuan Hukum Keluarga Islam di Indonesia”, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF [ed.], *Islam Negara & Civil Society ; Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*. Jakarta: Paramadina, 2005.
- Munawwir, Imam. *Posisi Islam di Tengah Pertarungan Ideologi dan Keyakinan*. Surabaya: Bina Ilmu, 1986.
- Muttaqin, Dadan. “Telaah Terhadap Draf KHI Perspektif Sejarah Sosial Hukum”, dalam *Jurnal Al-Mawarid*, Edisi XIV, Tahun 2005.
- Nasution, Khoiruddin. *Pengantar dan Pemikiran Hukum Keluarga (Perdata) Islam Indonesia*. Yogyakarta: ACAdEMIA+TAZZAFA, 2010.

- Nasution, Khoiruddin. *Pengantar Studi Islam*. Yogyakarta: Academia +Tazzafa, 2012.
- Nasution, Lahmuddin. *Pembaharuan Mazhab Hukum Islam dalam Mazhab Syafi'i*. Cet. I; Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2001.
- Rafiq, Ahmad. *Hukum Islam di Indonesia*. Cet. II; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997.
- Shihab, Umar. *al-Qur'an dan Kekenyalan Hukum*. Cet. I; Semarang : PT. Dina Utama Semarang, 1993.
- Syadzali, Munawir. "Landasan Pemikiran Politik Hukum Islam dalam Rangka Menentukan Peradilan Agamadi Indonesia," dalam Tjun Surjanan (ed), *Hukum Islam di Indonesia Pemikiran dan Praktek*. Bandung: Rosda Karya, 1991.
- Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qiraah wa Mu 'asirah*. Terj.Prinsip dan Dasar Hermeneutika hukum Islam Kontemporer . Yogyakarta: elSAQPress, 2012.
- Syaltut, Mahmud. *al-Islam Aqīdah wa Syarī'ah*. Qahirah, Dar al-Qalam, t.th.
- Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh*. Jakarta : Logos, 1997.
- Tim Redaksi. *Himpunan Peraturan Perundang-undangan tentang Kompilasi Hukum Islam*. Bandung: Fokusmedia, 2007.
- Undang-Undang Perkawinan*. Semarang: Beringin Jaya, t.th.
- Wahid, Marzuki. *Fiqh Indonesia; Kompilasi Hukum Islam dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*. Jawa Barat: ISIF, 2014.
- Wahyudi, Yudian. *Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context of Indonesian Fiqh*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007.
- Wahyudi, Yudian. *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007.

Wignjodipuro, Surojo. *Pengantar dan Azas-azas Hukum Adat*. Bandung: Alumni, 1971.

Yakin, Ayang, Utriza. *Sejarah Hukum Islam; Abad XIV-XIX M.* Jakarta: Kencana, 2016.

Zahrah, Muhammad Abu. *Ushul al-Fiqh*. Mesir: Dar al- Fkir al-Araby, t. th.