

DIKTUM: Jurnal Syariah dan Hukum

Volume 20 Nomor 2 Desember 2022 hlm: 184-203

Konstruksi Keilmuan Fikih Nusantara: Perspektif Filsafat Sains

Akmal Bashori

Fakultas Syariah dan Hukum, Universitas Sains Alqur'an (UNSIQ) Wonosobo

E-mail: akmalbashori@unsiq.ac.id

Abstract

Nusantara jurisprudence (*fiqh*) is the embodiment of jurisprudence in the nusantara, which is constructed in accordance with the culture of the people. The question is, does the *fiqh* that is practiced have to be the same as the *fiqh* where Islam itself descends, or can *fiqh* be dialectic with locality? How is the scientific construction of the *fiqh* nusantara from the perspective of the philosophy of science? Thus, this paper aims to find out how the scientific construction of the *fiqh* nusantara from the perspective of the philosophy of science. With a philosophical approach, this paper found that: first, the material object of the *fiqh* nusantara is *fiqh mu'āmalāh* which contains several aspects: *mu'āmalāh*, *jinayat*, *aḥwāl syakhsiyah*, *zakāt* and *waqf*, *qada*, and nationality; second, the formal object of the is divided into ontology, which contains the concept of *al-tsabit*, and *mutagoyyirat*, epistemology which contains the theory of knowledge of the archipelago's *fiqh* namely authoritative sources (al-Qur'an & Sunah), *Ijtihād (Ijmā, Qiyās, Istiḥsān, Istiṣlāh, 'Urf, Saḍ Dzariah)*, and axiology, namely *maqāṣid sharī'ah* in this case to guide humans in capturing God's intentions wisely.

Keywords: science; *fiqh* nusantara; philosophy of science

Abstrak

Fikih nusantara merupakan pengejawantahan dari fikih di bumi nusantara, fikih dikonstruksi sesuai dengan kultur budaya masyarakat. Pertanyaannya adalah, adakah fikih yang dipraktikkan harus sama dengan fikih di mana Islam itu sendiri turun, ataukah fikih dapat berdialektika dengan lokalitas? Bagaimana konstruksi keilmuan fikih nusantara perspektif filsafat ilmu? Artikel ini bertujuan untuk mengetahui bagaimana konstruksi keilmuan fikih nusantara perspektif filsafat ilmu. Dengan pendekatan filosofis tulisan ini akan menguraikan bagaimana konstruksi keilmuan fikih nusantara, sehingga fikih nusantara menemukan konstruksi yang kokoh. Dari penulisan ini ditemukan bahwa: *pertama*, dalam perspektif filsafat ilmu, objek materi dari fikih nusantara adalah fikih *mu'āmalāh* yang memuat beberapa aspek: *mu'āmalāh/kebendaan*, *jinayat*, *aḥwāl syakhsiyah*, *zakāt* dan *wakaf*, *qada*, dan kebangsaan; *kedua*, objek formal fikih nusantara terbagi atas ontologi, yang memuat konsep *al-tsabit*, dan *mutagoyyirat*, epistemologi yang memuat teori fikih nusantara antara lain: sumber otoritatif (al-Qur'an & Sunnah), *Ijtihād (Ijmā, Qiyās, Istiḥsān, Istiṣlāh, 'Urf, Saḍ Dzariah)*, dan aksiologi, yakni *maqāṣid syarī'ah* dalam hal ini untuk membimbing manusia dalam menangkap maksud Tuhan secara arif dan bijaksana.

Kata Kunci: keilmuan; fikih nusantara; filsafat sains

Pendahuluan

Al-Jabiri mengemukakan bahwa Yunani mempunyai peradaban unggul dibidang filsafat, Eropa modern mempunyai peradaban ilmu pengetahuan-teknik, sementara Islam mempunyai peradaban fikih (*hadlarah al-fiqh*).¹ Maka peradaban Islam Indonesia adalah peradaban “Fikih Nusantara”.² Ia bisa dipahami sebagai fikih dengan corak, warna, kekhasan, keunikan, karakter, budaya Nusantara.

Sementara itu, menurut Kiai Afifuddin Muhajir fikih Nusantara adalah dialektika antara *naṣṣ* dan realitas budaya (daerah) setempat yang menjadi paham dan prespektif keislaman di bumi Nusantara,³ dalam segmen fikih *mu’āmalāh*. Pengertian yang diberikan kiai Afif ini menunjukkan penekanannya lebih kepada *ijtihād* dalam konteks ke-nusantara-an yang boleh jadi berbeda dengan mazhab fikih yang telah mapan. Dari pengertian tersebut terdapat kata kunci yang harus dipahami : *pertama*, bahwa fikih nusantara yang dimaksud adalah berkaitan dengan hukum public (fikih *mu’āmalāh*) yang punya sifat dinamis memungkinkan evolusi, bukan hukum privat (fikih Ibadah); *kedua*, fikih yang dihasilkan dari proses dialogis fikih, ‘urf dengan kemajemukan kultur khas masyarakat nusantara.⁴

Demikian pula, Gus Dur menyebut istilah di atas dengan “pribumisasi fikih Islam”, yakni pertimbangan kebutuhan lokal dalam merumuskan fikih—bukan berarti meninggalkan norma demi budaya, tetapi agar norma-norma itu—harus menampung kebutuhan-kebutuhan dari budaya dengan menggunakan peluang yang disediakan oleh variasi pemahaman *naṣṣ* dengan tetap memberi peranan kepada *uṣūl al-fiqh* dan *qawā’id al-fiqh*.⁵ Untuk membangun konsep ini secara epistemologi, menurut Gus Dur jalannya melalui dua metode tersebut, sehingga bangunannya menjadi kokoh. Dalam proses terjadinya asimilasi dan akulturisasi nilai-nilai Islam dengan lokalitas budaya nusantara, meskipun terjadi secara natural harus diupayakan untuk perlindungan terhadapnya.

¹ Muhammad Abid al-Jabiri, *Takwīn Al-Aql al-Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdat al-Arabiyah, 1989). : 142.

² Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (Pakistan: Islamic Research Institute, 1988).

³“Apa Yang Dimaksud Dengan Islam Nusantara?,” <https://www.nu.or.id/post/read/59035/apa-yang-dimaksud-dengan-islam->, December 9, 2022.; Afifuddin Muhajir, *Fiqh Tata Negara: Upaya Mendialogkan Sistem Ketatanegaraan Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2017). 2000.

⁴ M. N. Harisudin, *Fikih Nusantara: Metodologi Dan Kontribusinya Pada Penguatan NKRI Dan Pembangunan Sistem Hukum Di Indonesia*, Makalah Pengukuhan Guru Besar (Jember: IAIN Jember, 2018). 26.

⁵ Abdurahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, Dan Kebudayaan* (Jakarta: Desantara, 2001).111

“Perwujudan syari’at Islam yang dikonseptualisasi dari tradisi intelektual Islam (ijtihad) dan diekspresikan secara dialogis dengan tradisi (*urf*) dalam kehidupan masyarakat nusantara, untuk kemaslahatan dunia dan akhirat”.

Dengan demikian, jika dilihat secara empiris persinggungan Islam dengan nusantara boleh jadi memunculkan problem aktual yang tidak dalam *naşş* bahkan dalam fikih klasik belum menjangkau dan mengakomodir persoalan hukum (fikih) yang ada di nusantara. Oleh karena itu, ada tuntutan untuk melakukan pemikiran kembali (*rethinking*) fikih, harus diubah-sesuaikan dengan konteks/ realitas (*al-wāqī’ī*) di Nusantara. Mengingat dinamika masyarakat bergumul dengan tradisi sekaligus *religious value* yang dimilikinya, di mana kehidupan masyarakat yang majemuk, multi-etnis dan multi-budaya, telah terjadi tuntutan tersendiri untuk membangun fikih yang dapat mengakomodir perbedaan itu.

Maka, yang dibutuhkan masyarakat Indonesia bukanlah fikih *ala* padang pasir, melainkan fikih yang bercita rasa Nusantara sebagai perwujudan (*embodiment*) Islam secara nyata setelah berproses sedemikian lama dalam berinteraksi, kontekstualisasi, indigenisasi, interpretasi, dan vernakularisasi terhadap ajaran dan nilai-nilai Islam universal, sesuai dengan realitas sosio-kultural masyarakat Indonesia yang dijalankan dengan penuh kelembutan, kedamaian dan tanpa paksaan terlebih kekerasan. Fikih yang mewadahi semua itu penulis sebut dengan istilah “Fikih Nusantara”.

Dari uraian tersebut penulisan ini menjadi penting dan menemukan relevansinya dengan berpacu pada pertanyaan, adakah fikih yang dipraktikkan harus sama dengan fikih di mana Islam itu sendiri turun, ataukah fikih dapat berdialektika dengan lokalitas, sehingga memunculkan fikih dengan karakteristik lokalitas kedaerahan masing-masing? Bagaimana konstruksi keilmuan fikih nusantara perspektif filsafat sains? Dengan demikian penulisan ini bertujuan untuk mengetahui bagaimana konstruksi keilmuan fikih nusantara perspektif filsafat sains, sekaligus menegaskan bahwa penulisan ini merupakan kelanjutan dari para penulis sebelumnya—selain beberapa *scholars* modern yang penulis rujuk di atas—seperti gagasan fikih ke-Indonesiaan oleh Hasbi ash-Shidiqi,⁶ fikih Mazhab Nasional oleh Hazairin,⁷ Munawir Syajali dalam Reaktualisasi Hukum Islam, Fikih Sosial oleh KH. Sahal Mahfudz⁸ dan KH Ali Yafie,⁹ dan reformasi bermazhab oleh Prof. A. Qodry

⁶ Hasbi Ash- Shiddieqy, *Syari’at Islam Menjawab Tantangan Zaman* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1961). Nouruzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia, Penggagas Dan Gagasannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997).

⁷ Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Qur’an Dan Hadis* (Jakarta: Tp, 1982).

⁸ Sahal Mahfudz, *Nuansa Fiqih Sosial*, Cet. ke-VII. (Yogyakarta: LkiS, 2007).

⁹ Ali Yafie, *Menggagas Fiqh Sosial* (Bandung: Mizan, 1994).

Azizi.¹⁰ Sementara itu, yang menjadi *novelty* dari penulisan ini adalah pada sisi pendekatan yang penulis gunakan, yakni filsafat sains, sehingga menjadi kajian yang kokoh dalam perspektif keilmuan, karena meminjam pendekatan filsafat sains dari Barat.

Metode

Jenis penulisan ini adalah kualitatif dan dengan data yang digunakan adalah literatur sehingga penulisan ini termasuk kategori *library research* dengan pendekatan filosofis lebih tepatnya filsafat sains.¹¹ Sehingga dengan pendekatan tersebut akan ditemukan konstruksi fikih Nusantara yang kokoh, sampai akar filosofisnya. Pendekatan ini digunakan karena Indonesia saat ini berada di tengah krisis kesadaran budaya yang dimiliki, untuk itu kajian semacam ini menemukan relevansi sosiologis sebagai alas harap akan penataan sekaligus apresiasi budaya lokal dalam membangun dan menatap masa depannya. Hal ini benar saja lebih menemukan relevansi sosiologis dan historisitasnya, karena masyarakat dapat bergumul dengan harmonis budaya bangsa ini. Dari sini diharapkan fikih dengan corak dan kultur keindonesiaan lebih kentara melekat pada fikih yang dipraktikkan di Indonesia.

Hasil dan Pembahasan

Peta Geo-kultural Konstruksi Fikih Nusantara

Nusantara adalah bentangan wilayah dan sejarah yang di dalamnya merupakan akumulasi dari kebudayaan yang sempihannya sangat beragam (*tarakumat min raqa'id al-hadlarat*), multi-kultural dan multi-historis. Nusantara dijadikan istilah untuk menggambarkan kebesaran dan keluasan wilayah yang membentang dari Sabang sampai Merauke yang secara politis masuk di wilayah Indonesia. Istilah "Nusantara" tersebut kini akan diambil dan digunakan menjadi sebuah nama ibu kota baru, sebagai simbol sejarah keagungan Nusantara yang kosmopolitan.

Setidaknya terdapat dua pengaruh yang dapat kita identifikasikan dalam melihat konstruksi dasar kultur (fikih) Nusantara. *Pertama*, pengaruh internal etnis atau suku bangsa. Pengaruh ini dapat diidentifikasi berdasarkan persamaan garis keturunan, etnis/ras, budaya, bahasa, perilaku karakter biologis, dan agama/kepercayaan.¹² *Kedua*, sejak pra-kolonialisme nusantara telah saling silang budaya dengan budaya berbagai negara "satu rumpun Asia Tenggara" melalui jalur pesisir *lor* pantai jawa

¹⁰ A. Qodry Azizy, *Reformasi Bermazhab Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Sesuai Saintifik-Modern* (Jakarta: Teraju, 2003).; juga A. Qodry Azizy, *Elektisime Hukum Nasional; Kompetisi Antara Hukum Islam Dan Hukum Umum.*, Cet. Ke-2. (Yogyakarta: Gema Insani, 2004).

¹¹ Akmal Bashori, *Filsafat Hukum Islam: Paradigma Filosofis Mengais Kebeningan Hukum Tuhan* (Jakarta: Kencana, 2020).

¹² Petrus Haryo Sabtono, www.Abelpetrus.Wordpress.Com., April 19, 2022.

sebagai gerbangnya yang pada akhirnya disebut budaya “maritim” atau “Peradaban Pesisir” menyangkut adat, budaya agama. Demikian pula, kemiripan adat Bahasa Melayu yang menjadi akar Bahasa Indonesia yang sebelumnya menjadi *lingua franca* di Nusantara: Malaysia, Brunei, dan Patani di Thailand Selatan. Yunnan-Champa;¹³ Pengaruh budaya dari kawasan India dan “anak Benua India”;¹⁴ pengaruh budaya dari kawasan Cina;¹⁵ pengaruh infiltrasi kultural wilayah Arab padang pasir, Persia dan Turki.¹⁶

Dari sana menjadikan Nusantara *surplus* pada semua aspeknya suku-bangsa atau ras beragam, juga *surplus* kepercayaan (agama), misalnya : kepercayaan lokal seperti: kapitayan, Sunda Wiwitan, dan agama Hindu, Budha, Islam, Kristen (Katolik dan Protestan), dan Konghucu.

Kondisi semacam itu tentunya berbeda jauh dengan kondisi di Timur Tengah. Buah carika dari Wonosobo tidak bisa tumbuh berbuah di Timur Tengah, sebaliknya buah kurma pun tidak bisa tumbuh berbuah di Wonosobo Jawa Tengah. Jelasnya pohon carika hanya cocok tumbuh di dataran tinggi Dieng dan kurma hanya cocok tumbuh di tanah padang pasir. Keduanya membutuhkan kondisi-kondisi lokal yang sudah berproses sejak ribuan tahun sebelumnya untuk mencapai pertumbuhan yang optimal.

Oleh karena itu, apabila kondisi-kondisi itu dipertukarkan, maka keduanya tidak bisa otomatis tumbuh subur dan berbuah sesuai habitat asli. Dengan demikian, jika ditarik keranah fikih, bagaimana dengan pemberlakuan atau penetapan hukum fikih? Apakah lokalitas harus dipertimbangkan sebagai kondisi-kondisi yang akan menyuburkan agama sehingga agama dapat tumbuh dengan optimal dalam jiwa? Dan menghasilkan buah berupa ketertiban (*order*) atau akhlak? Apakah fikih juga harus membangun harmoni dengan kondisi-kondisi historis yang telah membangun lokalitas?

Genealogi Akademik-Methodis Fikih Nusantara: *Qirā’ah Tārīkhiyyah*

Islam adalah sesuatu yang menyejarah. Persoalan syariah, kalam, fikih, adalah sesuatu yang telah mengalami penyejaraan, artinya telah menjadi satu-kesatuan

¹³ Agus Sunyoto, *Atlas Walisongo; Buku Pertama Yang Mengungkap Walisongo Sebagai Fakta Sejarah*, (ed. Revisi). cet II. (Depok: Pustaka IIMaN dan LESBUMI PBNU., 2016). 26-31.

¹⁴ Sunyoto, *Atlas Walisongo...h. 32-37; Azyumardi Azra, Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII-XVIII*, (Jakarta: Kencana Media Group, 2013). 3-7.

¹⁵ Sumanto Al- Qurtuby, *Arus Cina-Islam-Jawa: Bongkar Sejarah Atas Peran Thionghoa Dalam Penyebaran Islam Di Nusantara Abad XV-VI*. (Yogyakarta: Inspeal Ahimsakarya Press, 2003).; Uka Tjandrasasmita, *Arkeologi Islam Nusantara* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2009).

¹⁶ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Cet. Ke-4 (Jakarta: Paramadina, 2000). H lv-lvii

padu dalam realitas hidup masyarakat. Dalam konteks ini Islam sebagai *paten for behaviour* dalam menapaki kehidupan, meskipun dengan interpretasi dan corak yang bervariasi. Maka, Islam hidup bersanding dengan manusia, dengan—segala urusan—kemanusiaan. Pendek kata Islam telah menyatu dengan masyarakat dan kebudayaan.¹⁷

Untuk itu, disadari betul, berabad-abad lamanya umat Islam di Indonesia terus menghidupkan dan mengembangkan tradisi yang diturunkan oleh pendahulunya. Tradisi-tradisi tersebut telah turut serta di-Islam-kan atau lebih tepatnya diasimilasikan. Sederhananya wujud asalnya tetap dipertahankan atau tidak diubah, hanya *ruh* (substansi) nya yang dilakukan internalisasi nilai ke-Islam-an.

Alkisah, ketika itu terjadi dialog Islam dan budaya antara para wali dengan sunan Kalijaga atas beberapa hal: *pertama* berkaitan dengan “*ageman*” (baju) yang dikenakan sunan Kalijaga yang “dianggap” tidak mencerminkan (pendakwah) Islam, karena Sunan Kalijaga mengenakan baju daerah dengan mengenakan “*surjan lurik*”, bukan jubah/gamis, juga “*blangkon*”, bukan “*udeng-udeng*” atau surban; *kedua*, penggunaan kemenyan ketika sedang *wirid*. Dalam dialog tersebut, dengan bijak sunan Kalijaga merespon, apa yang disampaikan para wali bahwa yang dilakukannya semata untuk mendekati kepada masyarakat, supaya tidak ada jarak terlalu jauh, di samping baju bukan “*sine qua non*” dalam Islam, namun yang terpenting sopan dan menutup aurat (khususnya bagi perempuan).¹⁸

Dengan demikian dapat dirumuskan strategi sosialisasi Islam kepada masyarakat di bumi Nusantara ini adalah: *Pertama*, dengan pendekatan *tadrij* (bertahap), dalam prosesnya dilakukan dengan penuh ke-*tlaten*-an dalam meleburkan nilai ke-Islamaan, meskipun secara lahir terlihat *divergénsi* dengan Islam, akan tetapi ini sebatas strategi. Misalnya mereka dibiarkan dengan kebiasaan lamanya, seperti minum *tuak*, konsumsi daging babi, atau mempercayai para Danyang dan Sanghyang. Seiring waktu berjalan dengan *tlaten* dan bertahap perilaku seperti ini diluruskan.

Kedua, dengan pendekatan ‘*adamul ĥaraj* (tidak menyakiti), kesadaran para wali penyebar Islam akan pluralitas nusantara yang multi etnis, multibudaya, dan multi-bahasa, semua ini adalah rahmat Allah. Oleh karena itu apa yang dilakukan para wali penyebar agama Islam di nusantara tidak banyak mengganggu tradisi, kepercayaan maupun agama penduduk pribumi, sebaliknya memberikan pandangan dengan nilai

¹⁷ Nur Syam, *Mazhab-Mazhab Antropologi*, Cet. Ke-2. (Yogyakarta: LkiS, 2012). H. 208

¹⁸ Ajaran Islam menyerukan menutup aurat, tetapi model penutup auratnya tidak harus menggunakan cadar (chador dari bahasa persia berarti kelambu), *abaya* (tradisi Syria), hijab atau jilbab (Arab). Perempuan Indonesia bisa tetap menggunakan model dan pakaian tradisional masing-masing, yang penting terpenuhi substansi ajaran Islam, yaitu menutup aurat.

Islami.¹⁹ *Ketiga*, pendekatan kultural, dengan menerapkan fikih yang tidak bertentangan dengan secara ekstrem dengan budaya, dengan kata lain pendekatan fikih kultral atau *'urf* dalam formulasi *uṣūl fikih*, sehingga selaras, berdampingan dengan budaya nusantara.²⁰

Sebagaimana dalam kaidah yang menyebutkan :

دارهم مادمت في دارهم، وحيهم ما دمت في حيهم

“Bergumullah dengan masyarakat lokal selama engkau ada di kediaman mereka dan hormatilah masyarakat lokal selama engkau ada di kampung mereka”.

Etika adaptif inilah yang menurut Nasaruddin Umar, menjadikan Islam lebih cepat merangsek ke dalam tapal batas geografis dan budaya lokal, tidak membuat Islam diacuhkan bahkan dalam waktu relatif cepat bisa diterima secara perlahan oleh masyarakat.²¹ Islam yang seperti ini menurut Nur Syam adalah Islam produk dinamis dalam jangka panjang, yang saling memberi dan menerima dalam bingkai menempatkan Islam sebagai basis budaya. Bukan Islam yang *transplanted*, melainkan Islam yang menyejarah. Islam yang berdialog dengan *habitus* sosial dan kultural-psikologis masyarakat.²²

Sebagai agen transmisi budaya (*cultural broker*)²³ para wali/kiai mempunyai kuasa dan peran vital dalam menjaga keseimbangan tradisi masyarakat dengan teks-teks otoritatif. Untuk itu mereka tahu betul strategi apa yang harus dilakukan. Menurut Kiai Said²⁴ ketika masuk dalam pemukiman keumatan, yang diaplikasikan bukanlah

¹⁹ Said Aqil Siroj, “Meneladani Strategi Kebudayaan Para Wali”, Dalam Agus Sunyoto, *Atlas Walisongo, Buku Pertama Yang Mengungkap Walisongo Sebagai Fakta Sejarah*, Cet. II (Depok: Pustaka IIMaN dan LESBUMI PBNU., 2016). xi

²⁰ Asmawi Mahfudz, “Fiqh Madzhab Nusantara,” Dalam <https://www.nu.or.id/>, April 27, 2022.

²¹ Nasaruddin Umar, *Islam Nusantara: Jalan Panjang Moderasi Beragama Di Indonesia* (Jakarta: Elex Media Kopetindo, 2019). 64

²² Syam, *Mazhab-Mazhab Antropologi...* 210

²³ Muhammad Barir, *Tradisi Al-Qur'an Di Pesisir: Jaringan Kiai Dalam Transmisi al-Qur'an Di Gerbang Islam Jawa* (Yogyakarta: Nurmahera, 2017). 8. “Kiai Sebagai Makelar Budaya Berperan Menghubungkan Sekup Sistem Tradisi Lokal Dengan Skup Tradisi Yang Lebih Luas. Kandidat Cultural Broker Di Jawa Adalah Kiai. Hal Ini Karena Sosok Kiai Memiliki Dua Wajah Sekaligus Yakni Ia Sebagai Pendidik Masyarakat Dan Ia Sebagai Pemimpin Masyarakat. Posisi Ia Memungkinkan Kiai Sebagai Perantara Budaya Antara Masyarakat Tani Jawa Dengan Sekup Budaya Masyarakat Luar. Lihat Clifford Geertz. *The Javanes Kijaji: The Changing Role of Cultural Broker: Comparative Study in Society and History*,” n.d.

²⁴Siroj, “Meneladani Strategi Kebudayaan Para Wali”, Dalam Agus Sunyoto, *Atlas Walisongo, Buku Pertama Yang Mengungkap Walisongo Sebagai Fakta Sejarah*,.... xi.

fiqhul aḥkām,²⁵ melainkan *fiqhul dakwah*, dan *fiqhul ḥikmah*, yakni ajaran agama yang diterapkan secara lentur, sesuai dengan kondisi (sosial-budaya) masyarakat dan tingkat pendidikan mereka.²⁶

Terdapat juga Sunan Kudus (Ja'far Shadiq) melarang Sapi dijadikan hewan kurban, karena hewan ini sebagai hewan yang dianggap sakral (suci) bagi agama Hindu pada saat itu, dan sebagai gantinya Kerbau yang dijadikan hewan kurban, di samping Kambing dan Domba. Ini merupakan bentuk toleransi (*tasāmuḥ*) yang dalam batas tertentu bisa mengundang simpatik terhadap Islam. Atas kenyataan ini pula sunan Kudus dalam (fikih arsitek) membangun masjid juga tetap mengakomodir seni arsitektur lokal bahkan lebih bercorak Hindu-Budha, dengan mengambil filosofi perlambang 8 jalan Budha, yang memanifestasi dalam arsitek bentuk menara Masjid Aqso Kudus, gerbang, dan pancuran wudhunya dan ini sama sekali tidak identik dengan arsitek budaya Arab.

Artinya, apa yang dilakukan Sunan Kudus saat itu mempraktikkan fikih yang moderat menghormati tata nilai tradisi masyarakat, bahkan agama yang dianut mayoritas waktu itu, dan mampu mengkompromikannya dengan sentuhan nilai-nilai ke-Islam-an. Model dakwah semacam itu tidak hanya kreatif, tetapi juga sangat-sangat efektif sebagaimana suasana yang pernah dilukiskan al-Qur'an : "...Mereka berbondong-bondong memasuki agama Allah s.w.t."²⁷ Gelombang masuk Islam di Jawa mulai membesar seiring dengan masuk Islamnya sebagian besar Adipati di tanah Jawa, seperti: Adipati Pandanaran, Kartosuro, Kebumen, Banyumas, serta Pajang (sekarang Kotagede Yogyakarta).

Demikian pula penyebaran Islam di daerah lain, seperti di Minangkabau yang dibawa Tarekat Syatariah Syech Burhanuddin abad ke-14 M dan berkembang secara masif kurun waktu abad ke-16 M. Salah satu strategi dalam penyebaran Islam oleh Tarekat Syatariah adalah dengan mendialogkan ajaran Islam dengan tradisi lokal. Hal ini membuat proses Islamisasi di Minangkabau bisa diterima secara damai. Realitas dibaca dengan *optic* secara substantif, fungsional dan akomodatif, bersahabat tidak resisten terhadap pihak/budaya setempat. Karena memusuhi dan memaksakan kehendak kepada pihak lain adalah sikap yang arogan²⁸ dan tidak ada legitimasi apa pun dalam agama Islam. Sebagaimana di Jawa—proses Islamisasi di Minangkabau juga berjalan dengan cara bertahap (*tadrij*) untuk menghindari benturan antara Islam

²⁵ *Fiqhul aḥkām* diterapkan dipesantren-pesantren untuk mengenal dan menerapkan norma-norma keislaman secara *rigid* (ketat) dan mendalam.

²⁶ Ajaran Islam bisa diterima oleh semua kalangan, tidak hanya kalangan awam, tetapi juga kalangan bangsawan, termasuk diterima kalangan rohaniawan Hindu dan Budha serta kepercayaan lainnya.

²⁷ QS. An-Nashr, [110]: 2.

²⁸ Wijaya, *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam Yang Tak Kunjung Usai Di Nusantara...* 123-124.

dan adat. Tahap Islamisasi dialogis Minangkabau dapat dilihat dari aporisme, yakni suatu ungkapan mengenai doktrin atau dalam pandangan umum diterima sebagai sesuatu yang benar, atau peribahasa) sebelum dan sesudah datangnya Islam.

Aporisme awal berbunyi “*adat bersendi alur dan patut*”. Begitu Islam diperkenalkan di Minangkabau, muncul aporisme baru seperti: “*adat bersendi alur, syara’ bersendi dalil*”.²⁹ Aporisme selanjutnya berbunyi, “*adat bersendi syara’, syara’ bersendi adat*”.³⁰ Mengiringi aporisme tersebut muncul aporisme lain “*Syara’ mangato, adat memakar*”.³¹ Muncul juga aporisme: “*syara’ batalanjang, adat basisamping*”.³² Demikian juga muncul aporisme “*adat yang kawii, syara’ yang lazim*”.³³ Aporisme paling akhir berbunyi “*adat basandi syara’,³⁴ syara’ basandi kitabullah*”.³⁵ Aporisme ini mengindikasikan bahwa dalam alam Minangkabau, Islam melebihi adat, namun dalam pelaksanaannya, Islam tidak harus meninggalkan adat.³⁶

Inilah yang kemudian mengilhami Sujuti Thalib dalam merumuskan teori “*receptie a contrario*”, yakni hukum adat berjalan seiring dengan hukum Islam.³⁷ Nilai-nilai Islam itu diresapi dengan penuh kedamaian tanpa menghilangkan nilai-nilai Adat setempat yang telah sesuai, atau tidak bertentangan dengan nilai-nilai syari’at Islam. Pertemuan kedua sistem nilai itu (adat dan Islam) berlaku dengan wajar, tanpa adanya konflik antara kedua sistem nilai tersebut.³⁸ Hal ini karena telah adanya proses penusantaraan nilai-nilai syariah atau pribumisasi hukum Islam dalam terminologi Gus Dur.

Untuk itu, fikih—sebagai *embodiment*/pengejawantahan paling konkrit dari Islam yang dikonseptualisasikan dari hasil pergumulan naṣṣ dengan realitas oleh intelektual Muslim dan diekspresikan dalam kehidupan sehari-hari—sangat relevan

²⁹ Aporisme ini bermakna, adat dan syara’ bisa hidup berdampingan.

³⁰ Aporisme ini bermakna, dalam satu hal keduanya saling ketergantungan, tetapi dalam hal lain, menunjukkan adanya hubungan paralel yang tidak saling mengikat.

³¹ Artinya segala bentuk agama yang bersumber dari al-Qur’an dan ḥadīs diterapkan melalui adat. Wijaya, *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam Yang Tak Kunjung Usai Di Nusantara...*h. 125; lihat juga: Muhaimin Abdul Wahab Abd, *Adopsi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional* (Jakarta: Gaung Persada Press, 2010). 13.

³² Artinya apa yang dikatakan agama adalah tegas dan terang, tetapi setelah diterapkan melalui adat, dibuatlah peraturan pelaksanaannya sebaik mungkin.

³³ Artinya adat tidak tegak jika tidak diteguhkan oleh agama, sedang agama sendiri tidak berjalan jika tidak diizinkan melalui adat

³⁴ Umar, *Islam Nusantara: Jalan Panjang Moderasi Beragama Di Indonesia...*h. 66-67.

³⁵ Umar. *Islam Nusantara...*126.

³⁶ Wijaya, *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam Yang Tak Kunjung Usai Di Nusantara...*126.

³⁷ Sujuti Thalib, *Receptie a Contrario (Hubungan Hukum Adat Dengan Hukum Islam)*, Cet. Ke-3 (Jakarta: Bina Aksara, 1982). 68-69.

³⁸ Muhaimin, *Adopsi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional...*14-15.

dalam menjembatani dialektika Islam dan budaya lokal. Ia juga merupakan buah ijtihād ulama yang membuka ruang untuk menjadi “alat” dalam memediasikan Islam dengan budaya lokal tersebut. Sejumlah kaidah fikih dan uşūl terbukti ampuh untuk mengharmoniskan antara ajaran Islam dan tradisi lokal. Misalnya beberapa kaidah berikut :

العادة محكمة³⁹

“Adat dapat dijadikan landasan hukum”.

كل ماورد به الشرع مطلقا ولا ضابط له فيه ولا فى اللغة يرجع فيه الى العرف⁴⁰

“Setiap ketentuan yang diatur oleh syara secara mutlak dan tidak ada penjelasan kebahasaan, maka (maksudnya) bisa berpedoman kepada *urf*”.

Kaidah-kaidah di atas menegaskan fikih mempunyai karakteristik lentur, dialogis, dan akomodatif. Sehingga wujud dari dialog tersebut membuat etnolog Woodward mengatakan “pola-pola kebudayaan dan keagamaan yang ada, bersama dengan konfigurasi kekuatan sosial ekonomi lokal, (secara dialogis-pen) mempengaruhi cara penafsiran teks-teks universal, al-Qur’an dan ḥadīs”.⁴¹

Beberapa hal penting tentang keadaan fikih pada masa kerajaan. *Pertama*, sejak awal masuknya Islam ke daerah-daerah kerajaan yang ada di nusantara, fikih dapat diterima secara sukarela. Itu semua karena karakteristik elastis dan fleksibelnya sehingga dapat hidup dan berkembang secara baik dan harmonis dengan berbagai nilai-nilai dan tradisi lokal; *kedua*, fikih yang berkembang pada masa itu tidak menunjukkan wataknya yang *geniune*, murni sebagaimana fikih yang diderivasi dari dalil terinci. Namun, dapat dikatakan integrasi dari berbagai unsur lokal.

Ketiga, fikih yang berkembang tidak bersifat komprehensif, sebagian besar adalah hukum privat khususnya hukum keluarga. Sedangkan hukum yang menyangkut kebijakan publik (fikih jinayat) berkembang dalam skala yang lebih kecil; *keempat*, intensitas perkembangan hukum Islam di masing-masing daerah kerajaan sangat tergantung pada kepentingan politik dan ekonomi. Pemegang peran penting bagi perkembangan fikih adalah ulama yang merangkap sebagai penguasa kerajaan.

Kelima, meskipun fikih belum ditopang oleh institusi fomal kerajaan, namun—menurut catatan Daniel SLev—pada abad ke 16 telah ada Pengadilan Agama di pulau

³⁹ Jalāl al-Dīn Abd al-Raḥman Ibn Abī Bakr al-Suyutī, *Al-Asybah Wa Al-Nadhā’ir Fi al-Furū’* (T.tp: Al-Ma’had li al-Islāmī al-Salafī, t.t.). 63; bandingkan redaksi lain “العادة شريعة محكمة” (adat merupakan syari’at, ia (dapat) dikukuhkan menjadi hukum). Abd. Wahab Khāllaf, *Ilmu Uşūl Al-Fiqh* (Jakarta: Dar Khutub al-Ilmiyah, 2010). 80.

⁴⁰ Suyutī, *Al-Asybah Wa Al-Nadhā’ir Fi al-Furū’*... 69.

⁴¹ Mark R Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*, Terj. Hairus Salim. (Yogyakarta: IRCiSoD, 2017). 86.

Jawa yang berfungsi sebagai lembaga pengadilan informal yang menangani kebutuhan hukum rakyat berdasarkan hukum Islam. Di luar pula Jawa, Pengadilan Agama baru ada pada tahun 1638 pada masa Adipati Anta Koesuma, yang terletak di pulau Kapuas yang merupakan fikih dalam proses peradilan.⁴²

Dengan demikian, dari uraian di atas—diakui atau tidak—fikih Nusantara sudah ada, dipahami, dipraktikkan, dan ditulis oleh para ulama. Fikih yang dipraktikkan masyarakat, adalah fikih Nusantara, yakni fikih yang menyatu dengan budaya dan tradisi masyarakat nusantara. Ini berkat metode pendekatan yang digunakan dalam memahami hukum agama oleh para Wali dan diteruskan oleh para Kiai yang kemudian diformulasikan dengan *apik*. Hingga pada akhirnya fikih menjadi *living law*, yakni hukum yang hidup dan berbau dengan kultur di tengah masyarakat atau bisa juga disebut sebagai fikih *'amali*.

Belakangan fikih nusantara kemudian berkembang menjadi diskusi yang massif di masyarakat (santri, akademisi), sehingga menjadi keilmuan atau fikih *nadzari* (*Islamic legal science*). Sarat dengan gagasan-gagasan di dalamnya. Gagasan—sebuah corak fikih—hendak dibawa ke mana bergantung pada penafsir/ mujtahidnya dalam melihat konteks sosial budaya. Oleh karena itu, pada tataran akademik (pemikiran), potret fikih di Indonesia jauh lebih beragam—(dari sekadar formalisasi fikih menjadi hukum negara)⁴³—dan dari sudut keilmuan fikih nusantara ini kelanjutan dari gagasan para pendahulunya. Misalnya, pada abad ke-18 penulis ambil contoh Syech Arsyad *scholar* asal dari Banjar-Kalimantan dan Muhammad Salih bin Umar (Mbah Saleh Darat) dari Semarang-Jawa Tengah.

Syech Arsyad (1710-1820 M), atas permintaan Sultan Banjar (Tahmidullah) menulis fikih yang cukup terkenal *Sabil al-Muhtadîn li at-Tafaqquh fi Amr ad-Dîn* (Jalan bagi orang-orang yang mendapat petunjuk agar menjadi *faqih* alim dalam urusan agama), yang penulisannya memerlukan waktu kurang lebih selama 2 tahun (1779-1781 M). Kitab ini ditulis dalam bahasa Arab-Melayu dan merupakan salah satu karya utama dalam bidang fikih. Dalam pembahasannya juga terdapat banyak pemikiran

⁴²Akmal Bashori, "Akomodasi 'Urf Terhadap Upaya Pribumisasi Fikih Mu'âmalât Di Indonesia," *DIKTUM: Jurnal Syariah Dan Hukum IAIN Pare-Pare* Vol. 17 Nomor 2 (Desember 2019): 166–87, <https://doi.org/10.35905/diktum.v17i2.821>.; lihat selengkapnya: Warkum Sumitro, *Perkenbangan Hukum Islam Di Tengah Kehidupan Sosial Politik Di Indonesia*. (Malang: Banyumedi, 2005)..

⁴³ Misalnya : (1) UU No. 16 Tahun 2019 tentang Hukum Perkawinan; (2) UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama (Kini UU No. 3 Tahun 2006); (3) (4) UU No. 17 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji; (5) UU No. 23 Tahun 2011 tentang Pangelolaan Zakat, (6) UU No. 4 1 Tahun 2004 tentang Wakaf; (7) UU No. 19 Tahun 2008 Tentang Surat Berharga Syari'ah Negara (8) UU No. 21 Tahun 2008 Tentang Perbankan Syari'ah, dan sebagainya.

Syekh Arsyad yang bersifat futuristik,⁴⁴ spekulatif, dan berangkat dari realitas. Ia mampu berpikir menyantuni aspek lokalitas dengan mengatakan “waris berdasar adat perpantangan sahnya”.⁴⁵

Sementara di Jawa terdapat Muhammad Salih bin Umar (selanjutnya disebut: Mbah Saleh Darat) yang sangat berkomitmen serta mempunyai kepedulian sosial sangat tinggi khususnya pada isu-isu keagamaan masyarakat *populis* (awam). Di antara sekian banyak kitab yang diutlis terdapat kitab yang menggambarkan komitmen keagamaan, yakni kitab *Majmū'atu Syari'at al-Kifayah lil Awām*.

Kitab *Majmū'at* yang menggunakan bahasa Jawa berhuruf Arab pegon itu mempunyai kekhususan tersendiri, di mana di dalamnya diungkapkan hal-hal yang berkaitan dengan budaya lokal, yakni budaya yang terjadi di lingkungan kehidupan Kiai Saleh.⁴⁶ Beberapa pemikiran yang merefleksikan hal ini, misalnya dalam penentuan awal bulan Ramadhan. Menurutnyanya cukuplah dengan melihat lampu lentera di atas menara masjid, adanya suara bedug yang dipukul, serta adanya dentuman suara petasan besar (meriam).⁴⁷

Selain itu kitab *Majmū'at* juga merekam hikmah dari adat kebiasaan orang Jawa, seperti sesajen kepada roh-roh halus yang dianggap menguasai tempat tertentu, makna ungkapan *memule, danyang*, sedekah bumi, kebiasaan menggunakan hitungan pasaran dalam menentukan hari-hari penting, nyahur tanah, dan adat kebiasaan penghormatan kepada penguasa (keluarga keraton), serta katuranggan wanita.⁴⁸

Dengan model seperti itu fikih yang dikembangkan menjadi fikih yang bersifat *indigenous* yang dapat memenuhi tuntutan dan kebutuhan riil yang dialami masyarakat sehingga diterima secara relatif mudah oleh masyarakat, dan menjadi bagian yang menyatu dalam kehidupan.

⁴⁴ Misalnya Syekh Arsyad al-Banjari menyatakan: “Fakir dan miskin yang belum mampu bekerja baik sebagai pengrajin maupun pedagang, dapat diberikan zakat sekira cukup untuk perbelanjaannya dalam masa kebiasaan orang hidup. Misalnya, umur yang biasa ialah 60 tahun. Kalau umur fakir atau miskin itu sudah mencapai 40 tahun dan tinggal umur biasa (harapan hidup) 20 tahun. Maka, diberikan zakat kepadanya, sekira cukup untuk biaya hidup dia selama 20 tahun”. lihat artiket Najib Kailani, “Ijtihad Zakat dalam kitab Sabil al-Muhtadin”. Lihat juga Muslich Shabir, *Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari Tentang Zakat: Suntingan Teks Dan Analisis Intertekstual*. (Nuansa Aulia, 2005).

⁴⁵ Adat perpantangan dalam pembagian harta waris telah berjalan lama di tanah Banjar. Dalam tradisi adat perpantangan ini, harta waris terlebih dahulu dibagi dua antara suami dan istri setelah itu hasil parohan itu dibagi kepada ahli waris. Lihat : Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris* (Yogyakarta: LKiS., 2005). H. 41.

⁴⁶ Muslich Shabir, “Respons Kyai Saleh Darat Semarang Terhadap Budaya Lokal Dalam Kitab *Majmū'at Asy-Syariat al-Kifayah Li al-Awām*.” 2010.

⁴⁷ Abdullah Salim, *Majmū'at al-Syari'at al-Kafiyat Li al-Awam Karya Kiai Soleh Darat*, Disertasi (Jakarta: Program Pascasarjan IAIN Syahid, 1995).

⁴⁸ Fuad, *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris....*47.

Pada era selanjutnya lahir *scholars* modern sebagai kelanjutan dari pendahulu di atas misalnya muncul gagasan fikih ke-Indonesiaan oleh Hasbi ash-Shidiqi,⁴⁹ fikih Mazhab Nasional oleh Hazairin,⁵⁰ dan dilanjutkan muridnya Munawir Syajali dalam reaktualisasi Hukum Islam, Fikih Sosial oleh Rais Am PBNU, KH. Sahal Mahfudz⁵¹ dan KH Ali Yafie,⁵² Pribumisasi hukum Islam oleh KH. Abdurahman Wahid,⁵³ Reformasi bermazhab oleh Prof. A. Qodry Azizi,⁵⁴ dan lain sebagainya.

Itulah mata rantai intelektual (*intellectual chain*) sebagai genealogi munculnya fikih Nusantara secara terstruktur. Dengan demikian, tak pelak bahwa fikih Nusantara sesungguhnya bagian yang tak dapat dipisahkan dari kenyataan historis akan landasan akademiknya yang mapan.

Perspektif Filsafat Sains dalam Konstruksi Fikih Nusantara

Seharusnya tidak muncul cara memandang fikih sebagai sesuatu yang formalistik-*imutable*, karena yang ada hanya fikih yang dapat beradaptasi secara dinamis-*adaptability* atau bahkan responsif. Selain itu ada tempat atau situasi dan keadaan yang berbeda, dan mungkin untuk pertanyaan yang sama para ulama memberikan fatwa yang berbeda karena waktu, kondisi lingkungan dan tempat tinggal (geografis) dan sosial budaya yang berbeda.⁵⁵

Oleh karena itu, ketika memasuki ranah ilmu pengetahuan, fikih Nusantara bukanlah sekedar seperangkat aturan yang berkaitan dengan perilaku *mukallaf* atau seperangkat aturan tentang tingkah laku manusia *an sich*. Sebagai bagian dari keilmuan pada umumnya, juga harus memenuhi beberapa persyaratan ilmiah,

⁴⁹ Gagasan fikih Indonesia telah digulirkan oleh Hasbi Ash-Shiddieqy pertama kali pada tahun 1940 M, yang kemudian di *update* kembali pada tahun 1961 M, pada saat orasi Ilmiah acara Dies Natalis IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Lihat: Hasbi Ash- Shiddieqy, *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1961). Nouruzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia, Penggagas Dan Gagasannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997).

⁵⁰ Hazairin (1906-1975 M) yang pada awal tahun 1950-1958 mulai mendemonstrasikan konsep fikih "*Mazhab Nasional*" (Mazhab Indonesia) melalui tulisan-tulisannya, yang paling masyhur adalah konsep hukum "*waris bilateral*". Selengkapnya: Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Qur'an Dan Hadis* (Jakarta: Tp, 1982).

⁵¹ Sahal Mahfudz, *Nuansa Fiqih Sosial*, Cet. ke-VII. (Yogyakarta: LkiS, 2007).

⁵² Ali Yafie, *Menggagas Fiqh Sosial* (Bandung: Mizan, 1994).

⁵³ Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, Dan Kebudayaan*. Abdurahman Wahid, "*Pribumisasi Islam*" Dalam Akhmad Sahal Dan Munawir Aziz. *Islam Nusantara: Dari Uşul al-Fiqh Hingga Paham Kebangsaan.*, Cet. III (Bandung: Mizan, 2016).

⁵⁴ A. Qodry Azizy, *Reformasi Bermazhab Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Sesuai Sainifik-Modern* (Jakarta: Teraju, 2003).; juga A. Qodry Azizy, *Elektisime Hukum Nasional; Kompetensi Antara Hukum Islam Dan Hukum Umum.*, Cet. Ke-2. (Yogyakarta: Gema Insani, 2004).

⁵⁵ Akmal Bashori and Mutho'am, *Nalar Fikih Kontekstual: Sebuah Pergumulan Wacana* (Yogyakarta: Pustaka Pranala, 2022). h. 101.

memiliki seperangkat prinsip, proposisi, formula yang keaslian dan validitasnya telah berulang kali diverifikasi melalui penelitian yang sistematis, prinsip, dalil/asumsi dan formula yang dapat dipelajari dan diajarkan. Keilmuan fikih nusantara disusun secara sistematis dengan menggunakan daya pikir dan setiap orang yang berkompeteren dapat meneliti dan memeriksa secara ketat.⁵⁶

Konstruksi keilmuan dilihat dalam perspektif filsafat ilmu yakni objek material dan formal. Fikih Nusantara “merupakan perwujudan syari’at Islam yang dikonseptualisasi dari tradisi intelektual Islam (*ijtihad*) dan diekspresikan secara dialogis dengan tradisi (*urf*) dalam kehidupan masyarakat, untuk kemaslahatan dunia dan akhirat”. Maka sudah tentu fikih Nusantara mempunyai objek untuk dikaji. Sementara objek sendiri adalah berbuah penelitian tertentu, atau fikih yang memiliki aspek material dan formal.

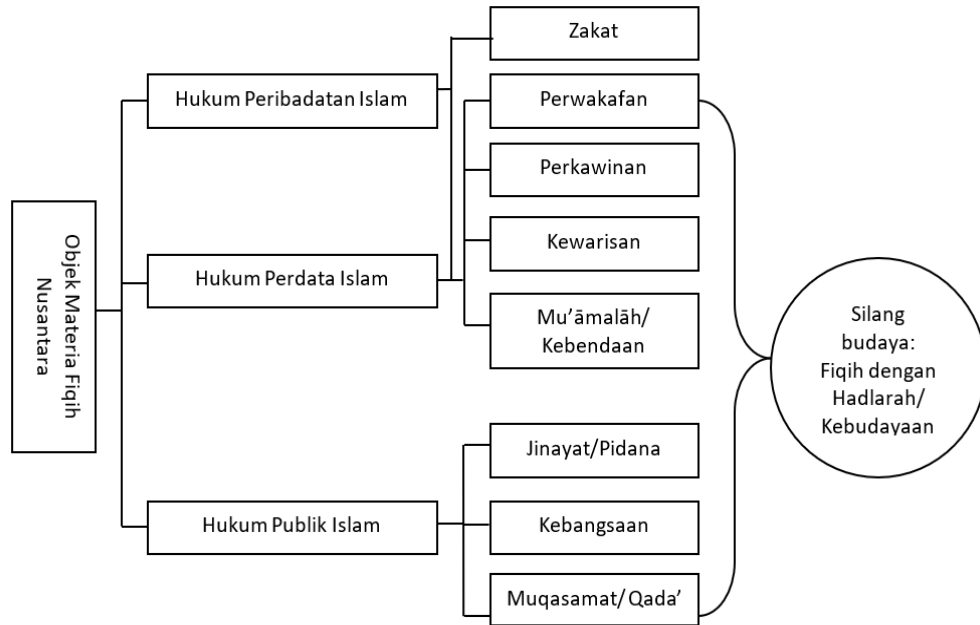
1. Objek Material

Adalah objek yang dijadikan penyelidikan ilmiah, atau objek penelitian ilmiah itu sendiri. Obyek materialnya adalah pengetahuan itu sendiri, yaitu pengetahuan yang dipilah secara sistematis dengan metode ilmiah tertentu, sehingga dapat dijelaskan keasliannya secara umum.⁵⁷ Jadi dalam hal ini objek materia dalam fikih Nusantara adalah fikih itu sendiri dan derivasinya.

⁵⁶ Ada beberapa karakter yang harus dimiliki oleh keilmuan fikih Nusantara agar ia memenuhi syarat sebagai pengetahuan ilmiah, antara lain : Objektif, Sistematis, Rasional-empiris, Heoristik, Fleksibel, dan terbuka, Praktis dan Pragmatis, Konsepsional, Sapiental ilahiyah, dan Humanistik universal. Lihat Bashori, *Filsafat Hukum Islam: Paradigma Filosofis Mengais Kebeningan Hukum Tuhan*.

⁵⁷ Rizal Mustansir Misnal Munir, *Filsafat Ilmu*, cet. VI (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).
44.

Skema 1. Objek Materia Fikih Nusantara



Dari beberapa objek material fikih Nusantara yang terdapat dalam bagan di atas, dapat kita petakan menjadi tiga bagian: *pertama*, hukum peribadatan yang dalam hal ini penulis hanya memasukan satu bagian, yakni zakat. Bukan tanpa alasan, mengingat yang lain, seperti sholat, puasa, dan haji termasuk ibadah yang bersifat *tauqifi* (*taken for granted*); *kedua*, Hukum Perdata Islam yang termasuk di dalamnya : Zakat, Wakaf, Perkawinan, Waris, Muamalah; dan *ketiga*, Hukum Publik Islam yang termasuk di dalamnya: jinayat/pidana, kebangsaan dan *Muqasamat/Qada*), keterangan lebih lanjut di bawah ini :

- 1) Dalam konteks ke-Indonesia-an, zakat di samping masuk dalam ategori hukum peribadatan, zakat juga masuk hukum perdata. dalam peribadatan, misalnya zakat selalu dipraktikkan dimasyarakat menjadi *living laws*. Sementara dalam aspek keperdataan zakat di Indonesia sudah masuk dalam kategori hukum positif (*positif laws*) tertuang dalam UU 23 Tahun 2011.
- 2) Perwakafan disebut juga fikih wakaf dengan aturan-aturan tentang harta yang diwakafkan (benda bergerak dan tidak bergerak), jangka waktu wakaf (baik *muabbad* maupun *muaqqat*), wakif, nadir, serta syarat yang terkait dengannya. Dalam pratiknya di Indonesia kelengkapan tersebut masih terdapat tambahan, yakni harus juga didaftarkan ke PPAIW (Petugas Pencatat Akta Ikrar Wakaf), untuk dibuatkan akta Ikrar Wakaf (AIW), sebagai bagian dari hukum positif (*positif law*) UU. Nomor 41 Tahun 2004.
- 3) Perkawinan di Indonesia, secara fikih mengikuti mazhab Shāfi'ī, namun dalam praktiknya masih juga harus dilakukan secara tradisi sebagai bagian dari *living*

laws di masyarakat. Di Indonesia setidaknya masih terdapat 45 tradisi yang dilakukan.⁵⁸ Sementara itu juga terdapat pencatatan pernikahan dan mendapatkan akta nikah dari Kementerian Agama yang menjadi bagian dari hukum positif (*positif laws*). Inilah yang membedakan dengan fikih mazhab maupun di negara-negara lain.⁵⁹

- 4) Kewarisan dalam fikih disebut sebagai *faraid*, ini Pengaturan segala hal yang berkaitan dengan warisan, baik pewaris, ahli waris, harta peninggalan serta pembagiannya. Jika dalam fikih oriented pembagian waris bersifat Patrilineal, 1:2,⁶⁰ maka di Indonesia lebih mengedepankan prinsip *tawazun*, proporsional. Setidaknya sistem pewarisan yang diterapkan oleh bangsa Indonesia ada tiga bentuk, yaitu: (1) sistem pewarisan patrilineal, yaitu ahli waris ditentukan terutama oleh darah laki-laki; (2) sistem matrilineal, yaitu ahli waris ditentukan oleh perempuan; (3) bilateral atau parental, penentuan waris berdasar dua garis keturunan, laki-laki dan perempuan. Menurut Hazairin, sistem patrilineal dikaitkan dengan suku Batak dan sistem matrilineal dikaitkan dengan suku Minangkabau, maka sistem bilateral (parental) dikaitkan dengan suku Jawa.⁶¹ Sementara dalam *living laws* (hukum yang hidup) di masyarakat Dalam *positif laws* tertuang dalam KHI Buku II Pasal 171-193, & 209 tentang wasiat wajibah.⁶² Warna khas fikih Nusantara juga dapat dilihat dalam hal "Taklik talak", meskipun dalam konsep fikih klasik sudah dijelaskan, namun di Indonesia "Taklik talak" diucapkan persis setelah ijab qabul dilakukan. Ini menurut

⁵⁸ "45 Tradisi Pernikahan Unik Dari Seluruh Penjuru Indonesia," <https://www.bridestory.com/id/blog/45-tradisi-dan-adat-pernikahan-unik-dari-penjuru-indonesia>, February 10, 2022.

⁵⁹ Misalnya dalam aspek usia pernikahan. Di Indonesia telah terjadi amandemen tentang UU Perkainan, semula UU. No. 1 Tahun 1974 kemudian diamandemen menjadi Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 16 Tahun 2019 Tentang Perkawinan. memang sudah saatnya diselaraskan dengan produk undang-undang terkait, seperti Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak jo Undang-Undang Nomor 65 Tahun 2014, Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga, dan Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2007 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Perdagangan Orang. Sehingga Usia perkawinan Pasal 7 ayat (1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 yang semula pihak pria mencapai umur 19 (sembilan belas) tahun dan pihak wanita sudah mencapai usia 16 (enam belas) tahun diamandemen dalam UU No. 16 Tahun 2019 menjadi sama yakni pria umur 19 (sembilan belas) tahun dan wanita usia 19 (sembilan belas) tahun.

⁶⁰ Dasar dan sumber hukum kewarisan Islam diatur dalam al-Qur'an, yaitu QS. al-Nisā' [4] ayat: 7, 8, 10, 11, 12, 13, 33, 176, QS. al-Anfal [8]: 75; hadis-hadis Nabi s.a.w, dan ijma'.

⁶¹ Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Qur'an Dan Hadis...*h.37.

⁶² Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam.

- Muhammad Abduh dan Tutik Hamidah penerapannya membaca masalah bagi masyarakat Indonesia.⁶³
- 5) *Mu'āmalāh* atau kebendaan, dalam fikih Indonesia pada praktiknya *mu'āmalāh* sangat banyak baik dalam *living laws* maupun *positif laws*. *Living laws* misalnya, *bay al-muattoh*, biasa dipraktikkan di Indonesia, demikian juga konsep *maro* dalam fikih *mu'āmalāh* bisa disebut *mudharabah*. Sementara itu *positif laws* mewujud dalam KHES (Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah).
 - 6) Jinayat/pidana disebut juga fikih jinayat atau hukum pidana Islam berisi aturan tentang perilaku yang dapat dihukum secara *jarimah hudud, qisas atau tazir*. Dalam batas *living law* hukum pidana Islam di Indonesia tidak banyak dipraktikkan karena kultur masyarakat orang Indonesia adalah prinsip *syura*, musyawarah kekeluargaan. Sementara dalam kerangka *living law*, secara nasional disebut sebagai *qānūn Jinayat* yang diterapkan di Aceh.⁶⁴
 - 7) Kebangsaan, yang juga disebut sebagai fikih kebangsaan sebagai objek materia fikih Nusantara. Hal ini dirasa penting mengingat belakangan ini banyak kelompok intoleran terhadap agama maupun kepercayaan lain, yang berkeliaran di Indonesia..
 - 8) *Muqasamat* atau *qada* disebut juga sebagai hukum peradilan Islam mengatur soal peradilan, kehakiman, dan hukum acara. Misalnya, dulu di kampung "Kauman" seorang Imam Masjid tidak hanya menjadi Imam Shalat, tugas pokoknya adalah menangani masalah NTCR, wakaf, waris dan pidana.⁶⁵ Sekarang menjadi Peradilan Agama.

2. Objek Formal

Adalah suatu pandangan dari mana seorang ilmuwan menelaah objek materianya. Artinya adalah bahwa bagaimana seorang pembuat hukum (*mujtahid*) dalam merumuskan fikih Nusantara berdasar pada kaidah-kaidah dasar filsafat sains. Fikih yang berarti *al-fahm* (pemahaman), dalam perpektif filsafat ilmu, untuk dapat disebut sebagai fikih Nusantara tidak cukup hanya memenuhi persyaratan ontologi dan

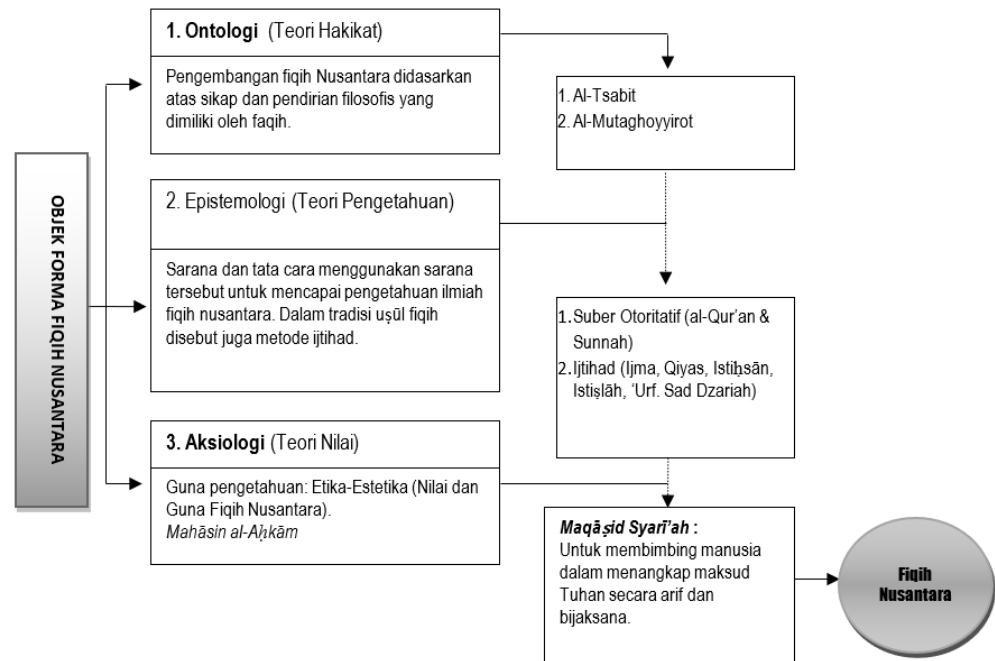
⁶³ Muhamad Abduh Tutik Hamidah, "Tinjauan Mashlahah Imam Al-Ghazali Terhadap Taklik Talak dalam Hukum Positif Indonesia," *DIKTUM: Jurnal Syariah dan Hukum IAIN Pare-Pare* 19 (2021): 133–48, <https://doi.org/10.35905/diktum.v19i2>.

⁶⁴ Samsudin Aziz, "Kanunisasi Fikih Jinayat Kontemporer Studi Materi Muatan Qānūn Jināyat Aceh Dan Brunei Darussalam", " *Al-Ahkam : Jurnal Pemikiran Hukum Islam* 24, no. 2 (Oktober 2014).

⁶⁵ Praktik semacam ini kemudian disebut sebagai "Peradilan Serambi Masjid" Serambi adalah pengadilan Agama terdiri atas penghulu kepala, sebagai penasihat, seorang di antara mereka menjadi panitera. Lihat : Abdul Hadi Muthohhar, *Pengaruh Mazhab Shāfi'ī Di Asia Tenggara* (Semarang: Aneka Ilmu, 2003). H. 31; Bandingkan Uka Tjandrasasmita, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Kota-Kota Muslim Di Indonesia Dari Abad III Samapai XVIII Maseh* (Kudus: Menara Kudus, 2000). h. 71-175.

epistemologis, tetapi juga persayaratan aksiologis. Maksudnya pengetahuan itu harus jelas objeknya, metode dan kegunaannya. Dengan demikian, objek formal adalah hakikat (esensi) fikih Nusantara, bagaimana memperoleh kebenaran ilmiah dan apa fungsi dan kegunaan bagi manusia. Demikian juga akan mengkaji persoalan dalam pengembangan fikih Nusantara ini dari perspektif ontologi,⁶⁶ epistemologi,⁶⁷ dan aksiologi⁶⁸. Secara konseptual ketiganya dapat dilihat pada bagan di bawah ini:

Skema 2. Objek Formal Fikih Nusantara



Dari bagan tersebut dapat disimplifikasikan bahwa objek formal fikih nusantara terdapat tiga bagian: *pertama*, ontologis pengembangan fikih Nusantara didasarkan atas sikap dan pendirian filosofis yang dimiliki oleh *faqih*. Hal ini memuat aspek dalil dan fikih yang bersifat *thawābit*, yakni statis *qathiy*, tidak ada ruang *ijtihad*, hal ini pada ranah fikih ibadah, dan *mutaghoyyirat* atau *dzanniy*, yakni berkembang secara dinamis,

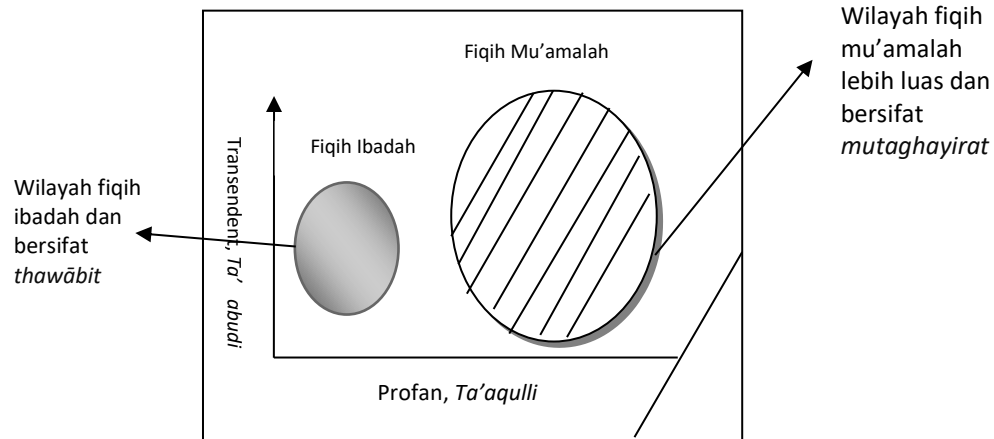
⁶⁶ Apa hakikat ilmu, apa hakikat kebenaran dan kenyataan yang koheren dengan pengetahuan ilmiah. Filsafat ini menjawab apa dan bagaimana objek apa yang ada (*being* : objek sebenarnya dapat berupa objek material dan formal).

⁶⁷ Theory of knowledge, dalam hal ini adalah teori yang digunakan untuk memproduksi fikih, sarana dan tata cara menggunakan sarana tersebut untuk mencapai pengetahuan ilmiah. Perbedaan dalam menentukan ontologi akan menentukan sarana yang dipilih.

⁶⁸ Nilai manfaat yang bersifat normatif dalam memberikan makna terhadap hasil kajian epistemologi atau kebenaran sebagaimana dijumpai dalam kehidupan. Makna ilmu dapat bersifat teleologis, etis, dan integratif.

dalam konteks ini fikih *mu'āmalāh* mempunyai *scop* lebih besar sekaligus tanda arsiran mengisyaratkan hukum yang dapat berubah (*mutaghayirat*), bersifat *ta'aquli*. Sebagaimana skema ontologi di bawah ini:

Skema 3. Fikih Nusantara secara ontologi



Dari skema tersebut dapat dijelaskan bahwa lingkaran fikih ibadah lebih kecil dengan tanda *blok* mengisyaratkan bersifat konstan (*thawābit*) tidak ada ruang *ijtihād*. Garis panah menjulang ke atas menunjukkan bahwa fikih ibadah bersifat transendental (*hablun minallah*). Sementara lingkaran yang lebih besar dengan *arsir* menunjuk pada sifat fikih *mu'āmalāh* mempunyai *scop* lebih besar sekaligus tanda arsiran mengisyaratkan bahwa hukum yang dapat berubah (*mutaghayirat*), bersifat *ta'aquli*. Garis datar menunjukkan karakter fikih *mu'āmalāh* adalah horizontal, yakni hubungan antara sesama manusia. Meski demikian garis horizontal bertemu dengan garis vertikal (ke atas) yang mengandung arti bahwa meski fikih *mu'amalah* mempunyai karakter sosiologis, tetapi tidak bisa lepas dari sisi teologis.

Dengan demikian, *mu'āmalāh* ada bagian yang tidak bisa berubah seperti prinsip dasar sebagaimana di atas, dan menyangkut *maqāṣid syarī'ah* (tujuan disyariatkannya) *mu'āmalāh*. Sedangkan yang dapat berubah sejalan dengan perubahan situasi (*al-aḥwāl*) dan kondisi (*al-dhurūf*), berkaitan dengan format dan teknik operasional bagaimana menjalankannya. Dengan demikian pada prinsipnya fikih *mu'āmalāh* "*al-jam'u bayna al-tsabāti wa al-murūnati*" (fikih *mu'āmalāh* memadukan antara ketegasan dan kelenturan), untuk itu selalu ada keberlanjutan (*continuity*) namun keberlanjutan itu tidak lepas dari akar teologis.

Kedua, aspek epistemologis, yakni sarana dan tata cara menggunakan sarana tersebut untuk mencapai pengetahuan ilmiah fikih Nusantara. Dalam tradisi *uṣūl fikih* disebut juga metode *ijtihād*. Teori ini dibangun untuk merespons persoalan hukum pada masa imam mazhab abad kedua, hingga abad pertengahan bahkan hingga sekarang. Oleh karena itu, dalam konteks ini, menuntut upaya maksimal dalam

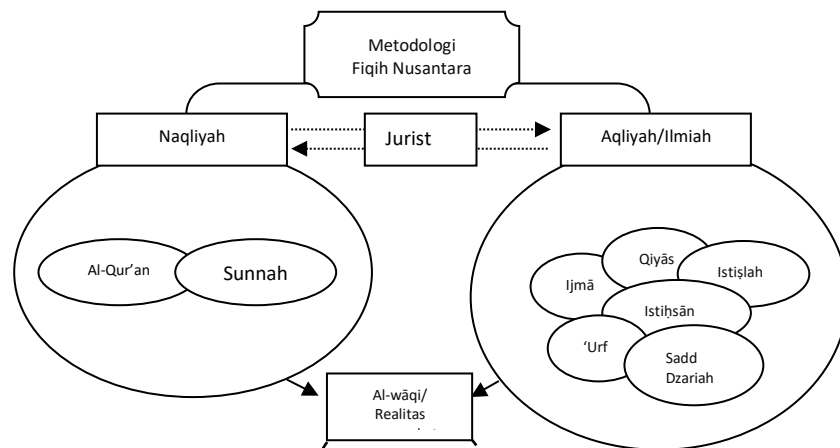
mengaktualisasikan fikih secara sistematis dan metodologis dengan memberi muatan makna yang lebih adaptatif dengan perkembangan permasalahan baru tersebut dalam berbagai disiplin keilmuan.

Dalam hal ini Quraish Shihab⁶⁹ menuturkan dalam berpikir (*ijtihad*) terdapat beberapa model :

- 1) Melihat persoalan lama dengan pandangan lama;
- 2) Melihat persoalan baru dengan pandangan lama;
- 3) Melihat persoalan-persoalan baru dengan pandangan baru, tetapi dengan memperhatikan jiwa cara berpikir para pendahulu;
- 4) Melihat persoalan-persoalan baru dengan pandangan baru tapi hubungannya terputus dengan pemikiran pemahaman masa lalu.

Di antara empat model tersebut, posisi Fikih Nusantara—dalam berijtihad, menggunakan metodologi hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*)—mengikuti pola nomor tiga, yakni “melihat persoalan-persoalan baru dengan pandangan baru, tetapi dengan memperhatikan jiwa cara berpikir para pendahulu”. Sehingga di dalam rumusnya fikih Nusantara tidak tercerabut dari akar pemikiran metodologis ulama masa lampau, sehingga terkesan liberal dan juga tekstual akan tetapi lebih kepada moderasi (*tawasut*). Oleh karena itu, perlu dibaca ulang metodologi apa yang tepat untuk menata kembali produk fikih yang berada pada tempat dan zaman yang berbeda khususnya di Nusantara ini.

Skema 4. Fikih Nusantara secara metodologis



Dari skema di atas metodologi (*manhāj*), akan *jurist* dalam penemuan fikih Nusantara mendasarkan kepada dua sumber hukum (*maṣādir aḥkām*), yakni *naqliyah* dan *aqliyah*. *Pertama*, sumber hukum *naqli* yaitu al-Qur'an dan Sunnah adalah sumber yang diterima melalui penuturan yang berkesinambungan, hakikatnya

⁶⁹ M. Quraish Shihab, *Islam Yang Saya Anut* (Jakarta: Lentera Hati, 2018). 8-9

sumber *naqli* juga adalah sumber *aqliyah*, untuk menjamin bahwa al-Qur'an dan Sunnah itu diperoleh secara *naqliyah* diperlukan sumber *aqliyah* antara lain : Ijmā, Qiyās, Istiṣlah, Istiḥsān, 'Urf dan Sadd Dzariah.

Ketiga aspek Aksiologis fikih nusantara *Maqāṣid Syarī'ah* : Untuk membimbing manusia dalam menangkap maksud Tuhan secara arif dan bijaksana dengan berprinsip pada kemaslahatan yang berorientasi pada *protection of basic five principles* (الضروريات الخمس), yang meliputi: *hifdz al-dīn*), *hifdz nafs*), *hifdz 'aql*), *hifdz nasl* dan, *hifdz al-māl*.⁷⁰

Kesimpulan

Dari uraian di atas, fikih Nusantara adalah hasil dari kontekstualisasi mazhab fikih yang ada, khususnya mazhab *arba'ah* sebagai upaya memahami realitas budaya, dengan berprinsip pada kemaslahatan yang berorientasi pada "*Maqāṣid syarī'ah*". Konstruksi dasar filsafat ilmu fikih Nusantara mempunyai objek formal dan material yang jelas dan kokoh. Dari penulisan ini ditemukan bahwa: *pertama*, dalam perspektif filsafat ilmu, objek materia dari fikih nusantara adalah fikih *mu'āmalāh* yang memuat beberapa aspek : *mu'āmalāh/kebendaan*, *jinayat*, *aḥwāl syakhsiyah*, zakat dan wakaf, *qada*, dan kebangsaan; *kedua*, objek formal fikih Nusantara terbagi atas ontologi, yang memuat konsep *al-tsabit*, dan *mutagoyyirat*, epistemologi yang memuat teori pengetahuan fikih Nusantara antara lain: Submer Otoritatif (al-Qur'an & Sunnah), *Ijtihad* (*Ijmā, Qiyās, Istiḥsān, Istiṣlah, 'Urf, Saḍ Dzariah*), dan aksiologi *maqāṣid syarī'ah* dalam hal ini untuk membimbing manusia dalam menangkap maksud Tuhan secara arif dan bijaksana. Dari penulisan ini, penulis merekomendasikan kepada pembaca untuk melanjutkan penulisan ini sebagai pengembangan atau menyempurnakannya, karena penulisan ini masih bersifat metodologis, *uṣūlyah*, maka diperlukan pengaplikasian dalam berbagai sektor yang ada dalam objek material.

⁷⁰ Abū Ishāq al-Syaṭībī, *Al-Muwafaqat Fi Uṣūl al-Syari'ah*, vol. 3 (Kairo: Dār al-Fikr al-Arabi, t.t).

Daftar Pustaka

- A'la, Abd. *Ijtihad Islam Nusantara: Kontekstualisasi Ajaran Islam Di Era Globalisasi Dan Liberalisasi Teknologi*. Surabaya: Muara Progresif, 2018.
- Aziz, Samsudin. "'Kanunisasi Fikih Jinayat Kontemporer Studi Materi Muatan Qānūn Jināyat Aceh Dan Brunei Darussalam'" *Al-Ahkam : Jurnal Pemikiran Hukum Islam* 24, no. 2 (Oktober 2014).
- Azizy, A. Qodry. *Elektisime Hukum Nasional; Kompetisi Antara Hukum Islam Dan Hukum Umum*. Cet. Ke-2. Yogyakarta: Gema Insani, 2004.
- — —. *Reformasi Bermazhab Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Sesuai Sainifik-Modern*. Jakarta: Teraju, 2003.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII-XVIII*. Jakarta: Kencana Media Group, 2013.
- Barir, Muhammad. *Tradisi Al-Qur'an Di Pesisir: Jaringan Kiai Dalam Transmisi al-Qur'an Di Gerbang Islam Jawa*. Yogyakarta: Nurmahera, 2017.
- Bashori, Akmal. "Akomodasi 'Urf Terhadap Upaya Pribumisasi Fikih Mu'āmalāt Di Indonesia." *DIKTUM: Jurnal Syariah Dan Hukum IAIN Pare-Pare* 17 Nomor 2 (Desember 2019): 166–87. <https://doi.org/10.35905/diktum.v17i2.821>.
- — —. *Filsafat Hukum Islam: Paradigma Filosofis Mengais Kebeningan Hukum Tuhan*. Jakarta: Kencana, 2020.
- Bashori, Akmal and Mutho'am. *Nalar Fikih Kontekstual: Sebuah Pergumulan Wacana*. Yogyakarta: Pustaka Pranala, 2022.
- Bernal, Martin. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. United States Of America: Rutgers University Press, 2006.
- Djoened, Marwati & Nugroho Notosusanto. *Sejarah Nasional Indonesia II*. Jakarta: Balai Pustaka, 1993.
- Fuad, Mahsun. *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*. Yogyakarta: LKiS., 2005.
- Harisudin, M. N. *Fikih Nusantara: Metodologi Dan Kontribusinya Pada Penguatan NKRI Dan Pembangunan Sistem Hukum Di Indonesia*. Makalah Pengukuhan Guru Besar. Jember: IAIN Jember, 2018.
- Hasan, Ahmad. *The Early Development of Islamic Jurisprudence*. Pakistan: Islamic Research Institute, 1988.
- Hazairin. *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Qur'an Dan Hadis*. Jakarta: Tp, 1982.
- <https://www.nu.or.id/post/read/59035/apa-yang-dimaksud-dengan-islam->. "Apa Yang Dimaksud Dengan Islam Nusantara?," December 9, 2022.
- <https://www.bridestory.com/id/blog/45-tradisi-dan-adat-pernikahan-unik-dari-penjuru-indonesia>. "45 Tradisi Pernikahan Unik Dari Seluruh Penjuru Indonesia," February 10, 2022
- <https://www.nu.or.id/post/read/59035/apa-yang-dimaksud-dengan-islam->. "Apa Yang Dimaksud Dengan Islam Nusantara?," December 9, 2022.

- <https://www.bridestory.com/id/blog/45-tradisi-dan-adat-pernikahan-unik-dari-penjurur-indonesia>. "45 Tradisi Pernikahan Unik Dari Seluruh Penjurur Indonesia," February 10, 2022.
- Idri. *Epistemologi Ilmu Pengetahuan Dan Keilmuan Hukum Islam*. Jakarta: Lintas Pustaka Publisser, 2008.
- Jabiri, Muhammad Abid al-. *Takwīn Al-Aql al-Arabi*,. Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdat al-Arabiyah, 1989.
- Khāllaf, Abd. Wahab. *Ilmu Uṣūl Al-Fiqh*. Jakarta: Dar Khutub al-Ilmiyah, 2010.
- Clifford Geertz. *The Javanes Kijaji: The Changing Role of Cultural Broker: Comparative Study in Society and History*," n.d.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin Dan Peradaban*. Cet. Ke-4. Jakarta: Paramadina, 2000.
- Mahfudz, Asmawi. "Fiqh Madzhab Nusantara," *Dalam <https://Www.Nu.or.Id/>*, April 27, 2022.
- Mahfudz, Sahal. *Nuansa Fiqh Sosial*. Cet. ke-VII. Yogyakarta: LkiS, 2007.
- Misnal Munir, Rizal Mustansir. *Filsafat Ilmu*. Cet. VI. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Muhaimin, Abdul Wahab Abd. *Adopsi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional*. Jakarta: Gaung Persada Press, 2010.
- Muhajir, Afifuddin. *Fiqh Tata Negara: Upaya Mendialogkan Sistem Ketatanegaraan Islam*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2017.
- Muthohhar, Abdul Hadi. *Pengaruh Mazhab Shāfi'ī Di Asia Tenggara*. Semarang: Aneka Ilmu, 2003.
- Qurtuby, Sumanto Al-. *Arus Cina-Islam-Jawa: Bongkar Sejarah Atas Peran Thionghoa Dalam Penyebaran Islam Di Nusantara Abad XV-VI*. Yogyakarta: Inspeal Ahimsakarya Press, 2003.
- Sabtono, Petrus Haryo. "Kondisi Fisik, Wilayah Dan Penduduk Indonesia, ." *Www.Abelpetrus.Wordpress.Com.*, April 19, 2022.
- Salim, Abdullah. *Majmū'at al-Syari'at al-Kafiyat Li al-Awam Karya Kiai Soleh Darat*. Disertasi. Jakarta: Program Pascasarjan IAIN Syahid, 1995.
- Shabir, Muslich. *Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari Tentang Zakat: Suntingan Teks Dan Analisis Intertekstual*. Nuansa Aulia, 2005.
- — —. "Respons Kyai Saleh Darat Semarang Terhadap Budaya Lokal Dalam Kitab *Majmu'at Asy-Syariat al-Kifayah Li al-Awam.*," 2010.
- Shiddieqy, Hasbi Ash-. *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1961.
- Shiddiqi, Nouruzaman. *Fiqh Indonesia, Penggagas Dan Gagasannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Shihab, M. Quraish. *Islam Yang Saya Anut*. Jakarta: Lentera Hati, 2018.
- Siroj, Said Aqil. *Islam Sumber Inspirasi Budaya Nusantara Menuju Masyarakat Mutamaddin*. Cet. Ke-2. Jakarta: LTN NU, 2015.

- — —. “Meneladani Strategi Kebudayaan Para Wali”, Dalam Agus Sunyoto, *Atlas Walisongo, Buku Pertama Yang Mengungkap Walisongo Sebagai Fakta Sejarah*,. Cet. II. Depok: Pustaka IIMaN dan LESBUMI PBNU., 2016.
- Sumitro, Warkum. *Perkembangan Hukum Islam Di Tengah Kehidupan Sosial Politik Di Indonesia*. Malang: Banyumedi, 2005.
- Sunyoto, Agus. *Atlas Walisongo; Buku Pertama Yang Mengungkap Walisongo Sebagai Fakta Sejarah*. (Ed. Revisi). cet II. Depok: Pustaka IIMaN dan LESBUMI PBNU., 2016.
- Suyutī, Jalāl al-Dīn Abd al-Raḥman Ibn Abī Bakr al-. *Al-Asybah Wa Al-Nadhā'ir Fi al-Furū'*. T.tp: Al-Ma'had li al-Islāmī al-Salafī, t.t.
- Syam, Nur. *Mazhab-Mazhab Antropologi*. Cet. Ke-2. Yogyakarta: LkiS, 2012.
- Syatībī, Abū Ishāq al-. *Al-Muwafaqat Fi Uṣūl al-Syari'ah*. Vol. 3. Kairo: Dār al-Fikr al-Arabi, t.t.
- Thalib, Sujuti. *Receptie a Contrario (Hubungan Hukum Adat Dengan Hukum Islam)*. Cet. Ke-3. Jakarta: Bina Aksara, 1982.
- Tjandrasasmita, Uka. *Arkeologi Islam Nusantara*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2009.
- — —. *Pertumbuhan Dan Perkembangan Kota-Kota Muslim Di Indonesia Dari Abad III Samapai XVIII Maseh*. Kudus: Menara Kudus, 2000.
- Tutik Hamidah, Muhamad Abduh. “Tinjauan Mashlahah Imam Al-Ghazali Terhadap Taklik Talak dalam Hukum Positif Indonesia.” *DIKTUM: Jurnal Syariah Dan Hukum IAIN Pare-Pare* 19 (2021): 133–48. <https://doi.org/10.35905/diktum.v19i2>.
- Umar, Nasaruddin. *Islam Nusantara: Jalan Panjang Moderasi Beragama Di Indonesia*. Jakarta: Elex Media Kopetindo, 2019.
- Wahid, Abdurahman. *Pergulatan Negara, Agama, Dan Kebudayaan*. Jakarta: Desantara, 2001.
- — —. “Pribumisasi Islam” Dalam Akhmad Sahal Dan Munawir Aziz. *Islam Nusantara: Dari Uṣūl al-Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*. Cet. III. Bandung: Mizan, 2016.
- Wijaya, Aksin. *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam Yang Tak Kunjung Usai Di Nusantara*. Cet. Ke-3. Yogyakarta: Nadi Pustaka, 2015.
- Woodward, Mark R. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*. Terj. Hairus Salim. Yogyakarta: IRCiSoD, 2017.
- Yafie, Ali. *Mengggagas Fiqh Sosial*. Bandung: Mizan, 1994.