

# **DINAMIKA PEMIKIRAN FIKIH MAZHAB INDONESIA (Perspektif Sejarah Sosial)**

**Moh. Mukri**

**IAIN Raden Intan Lampung  
moh\_mukri@yahoo.com**

## **Abstract**

*Sociologically and culturally speaking, Islamic law is the law that flows and deeply stem from cultural roots of community. It presents together with the presence of Islam. In the current days of Indonesia, however, Islamic law is in part an unwritten law, in addition to the trade mark that is still characteristically attached to the Middle East. These are the reasons why a number of Indonesian Muslim scholars then gave rise to the indigenization of Islamic law with a variety of ideas and namings. This paper attempts to depict the journey of the indigenization of fiqh (Islamic law) discourse in Indonesia by using analysis of social history. There were some important figures offered constructive and paradigmatic jurisprudence format of Indonesian fiqh. Such important figures that will be analysed in this paper are Hasbi ash-Shiddiqy as the originator of the early Indonesian fiqh, and Hazairin who initiated the Indonesian madzhab or Indonesian Shafi'i plus school projected to include the national inheritance law. Then KH Sahal Mahfuz, the originator of an Indonesian social jurisprudence, and the last Gus Dur (Abdurrahman Wahid KH), who offered the genuine ideas of the indigenization of Islam and contextualization of Islamic jurisprudence.*

## **Abstrak**

Secara sosiologis dan kultural, hukum Islam adalah hukum yang mengalir dan mengurat akar pada budaya masyarakat. Ia hadir bersamaan dengan hadirnya Islam. Namun, hukum Islam di Indonesia dewasa ini sebagian merupakan hukum yang tidak tertulis dalam

kitab perundang-undangan, di samping masih lekat dengan trade mark Timur Tengahnya. Karena itu, sejumlah kalangan cendekiawan muslim Indonesia kemudian memunculkan wacana pribumisasi hukum Islam dengan beragam gagasan dan penamaan. Tulisan ini mencoba memotret perjalanan wacana pembumian fikih (hukum Islam) di Indonesia dengan menggunakan analisis sejarah sosial. Ada beberapa tokoh yang banyak memberikan tawaran konstruktif dan paradigmatis format fikih ala Indonesia. Tokoh-tokoh penting itulah yang banyak dikupas dalam tulisan ini, yaitu Hasbi ash-Shiddieqy sebagai penggagas awal fikih Indonesia, kemudian Hazairin yang menggagas Indonesian mazhab atau Syafi'i plus Indonesia mazhab dengan proyek di antaranya rancangan hukum kewarisan nasional. Lalu KH Sahal Mahfuzh, penggagas fikih sosial keindonesiaan, dan Gus Dur (KH Abdurrahman Wahid) yang menawarkan gagasan pribumisasi Islam dan kontekstualisasi fikih.

**Kata Kunci:** fikih, mazhab, ijtihad, adat, kontekstualisasi.

## A. Pendahuluan

Keberadaan hukum Islam di Indonesia sekarang ini sesungguhnya memiliki sejarah yang sangat panjang. Akar geneologisnya dapat ditarik jauh ke belakang, yaitu saat pertama kali Islam masuk ke Nusantara. Jadi, hukum Islam masuk ke wilayah Indonesia (Nusantara) bersama-sama dengan masuknya agama Islam di Indonesia.<sup>1</sup> Sejak kedatangannya, ia merupakan hukum yang hidup (*living law*) di dalam masyarakat.<sup>2</sup> Bukan saja karena hukum Islam merupakan entitas agama yang dianut oleh mayoritas penduduk hingga saat ini, akan tetapi dalam dimensi amaliahnya di beberapa daerah ia telah menjadi bagian tradisi (adat) masyarakat yang terkadang dianggap sakral.

Ini membuktikan bahwa Islam dan perangkat hukumnya menjadi faktor dominan dan nafas kehidupan penduduk Indonesia,

---

<sup>1</sup>Dari perspektif sejarah kebudayaan, para ilmuwan tidak mencapai kata sepakat tentang kapan agama Islam masuk ke Indonesia. Beberapa di antara mereka mengatakan bahwa hal itu terjadi sejak abad VIII M, sedangkan yang lain mengatakan baru pada abad XIII M. Uraian lebih lanjut tentang masalah ini, lihat M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: INIS, 1993), h. 12. Juga Baca Azyumazri Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1994), h. 24-36.

<sup>2</sup>Ahmad Azhar Basyir, "Corak lokal dalam Hukum Positif Islam di Indonesia (Sebuah Tinjauan Filosofis)", *Mimbar Hukum*, No.13, Th.IV (1994), h. 29.

khususnya kaum muslimin. Hal ini juga dapat dilihat dari literatur sejarah yang menyebutkan banyaknya kerajaan Islam yang pada gilirannya mengindikasikan bahwa hukum Islam telah “membumi” di Nusantara.<sup>3</sup>

Ada beberapa daerah yang hukum adatnya sarat dengan nilai-nilai Hukum Islam, seperti Aceh (kini Nangroe Aceh Darussalam), Padang, Minangkabau, Sulawesi Selatan, dan Riau. Ungkapan *pepatah-petitih* yang berkaitan dengan itu seperti “*Adat bersendi Syara’, Syara’ bersendi Kitabullah*”, dan “*Syara’ mengata, adat memakai*” merupakan evidensi sirkumstansial (*dalālah qarīnah*) dari tesis di atas.<sup>4</sup> Jadi, secara sosiologis dan kultural, hukum Islam adalah hukum yang mengalir dan mengurat akar pada budaya masyarakat.<sup>5</sup> Hal tersebut disebabkan fleksibilitas dan elastisitas yang dimiliki hukum Islam. Artinya, kendati hukum Islam tergolong hukum yang otonom -karena adanya otoritas Tuhan di dalamnya- akan tetapi dalam tataran implementasinya ia sangat *aplicable* dan *acceptable* dengan berbagai jenis budaya lokal.<sup>6</sup>

Di sisi lain, hukum Islam di Indonesia dewasa ini sebagian merupakan hukum yang tidak tertulis dalam kitab perundang-undangan, namun menjadi hukum yang hidup, berkembang dan

---

<sup>3</sup>Lihat misalnya, M.B. Hooker, *Undang-Undang Islam di Asia Tenggara*, terj. Rohani Abdul Rahim dkk. (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia, 1992), h. 18-22.

<sup>4</sup>Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta, Gama Media, 2001), h. 72.

<sup>5</sup>Menurut Atho Muzhar, walaupun hukum Islam sudah diterima oleh beberapa daerah seperti tersebut sebelum penjajahan secara utuh, namun dalam realitasnya terdapat perbedaan di antara daerah-daerah itu. Hal ini disebabkan oleh dua hal: Bobot pengaruh haluan mistik dan kekuatan adat-adat setempat. Lev mengatakan bahwa daerah-daerah yang penerimaan hukum Islamnya kuat, dapat dijumpai pengadilan-pengadilan Islam yang menggunakan hukum Islam. Bentuk dan keadaan pengadilan-pengadilan itu sangat berbeda-beda di seluruh kepulauan. Di Aceh dan Jambi di Sumatra, di Kalimantan Selatan dan Timur dan di Sulawesi Selatan hakim-hakim Islam diangkat oleh para penguasa setempat. Di daerah-daerah lain, termasuk bagian-bagian Sulawesi Utara, Sumatra Utara (Gayo, Alas dan Tapanuli) dan di Sumatra Selatan tidak terdapat hakim Islam yang jelas meskipun pemuka-pemuka agama melakukan tugas-tugas peradilan. Di Jawa. hakim-hakim Islam ada sejak kira-kira abad keenam belas di semua distrik. Lihat Atho Mudzhar, *Fatwa*, h. 37.

<sup>6</sup>Baca Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqih Madzhab Negara* (Yogyakarta: LKiS, 2001), h. 81.

berlaku -serta dipahami oleh masyarakat Islam- yang berdiri sendiri di samping undang-undang tertulis, sebagai sebuah realitas sejarah untuk memenuhi kebutuhan serta hajat hidup masyarakat.

Dari sudut pandang filsafat, tepat kiranya meninjau nilai-nilai hukum Islam dan eksistensinya dalam praktek Pengadilan Agama. Putusan atau penetapan adalah hasil dari proses peradilan. Kekuatan putusan sangat mempengaruhi materi hukum yang dijadikan dasar putusan tersebut. Sebaliknya, putusan yang tidak mempunyai daya ikat mengakibatkan tidak dihargainya putusan tersebut. Dengan demikian, hukum Islam akan mengalami nasib yang sama jika tidak memiliki daya ikat dan tidak ditransformasikan dalam praktek perundang-undangan negara.

Karena itu, menjadi suatu keniscayaan jika sebagian orang menginginkan dikompilasi fikih yang berkepribadian Indonesia, karena fikih yang selama ini dipraktikkan adalah fikih Timur Tengah yang secara sosial dan budaya berbeda dengan realitas sosial bangsa Indonesia. Tawaran fikih Indonesia semakin urgen untuk menjawab problematika kemanusiaan di Indonesia akhir-akhir ini. Pada titik aksiologis tersebut, artikel ini mencoba memotret perjalanan wacana pembumian fikih (hukum Islam) di Indonesia dengan menggunakan analisis sejarah sosial.

## **B. Rumusan Teori Fikih Indonesia**

Dilihat dari sejarah perkembangan pemikiran hukum Islam yang telah dimulai jauh sebelum kemerdekaan, beberapa cara dan upaya untuk menginkorporasikan serta mempertimbangkan suatu unsur struktur kebudayaan (adat) ke dalam rumusan hukum Islam ternyata telah dilakukan oleh banyak kalangan. Para pemikir hukum Islam di Indonesia fase awal telah mendemonstrasikan secara baik tata cara menyantuni aspek lokalitas di dalam ijtihad hukum yang mereka lakukan. Hasilnya, walaupun tidak sampai muncul seorang mujtahid *mustaqil*, tentunya dengan independensi metode penemuan hukum sendiri, kita dapat melihat lahirnya berbagai karya dengan memuat analisa penemuan hukum yang kreatif, cerdas dan inovatif.

Kurang empirisnya wacana yang dikembangkan dalam pemikiran keislaman, yang mengakibatkan terbengkalainya

sederet nomenklatur permasalahan sosial-politik yang terjadi di tengah masyarakat, telah menggerakkan para pengkritik untuk mengeritisi kerangka pikir (paradigma) yang selama ini dipakai oleh para ulama. Kungkungan pola pikir para ulama yang *fahm al-‘ilm li al-inqiyād* ketika memahami doktrin hukum Islam yang terdapat di dalam khazanah literatur klasik (*sarwah fiqhiyah*), membuat eksistensi hukum Islam tampak resisten, tidak mampu mematrik diri, dan sebagai konsekuensinya ia hadir bagi *panacea* bagi persoalan sosial-politik. Para ulama terlihat seperti melupakan sejarah dan menganggapnya sebagai suatu yang tidak penting, sehingga kritik terhadap dimensinya nyaris tidak ada. Padahal, paradigma sejarah akan mengubah tata cara memahami fikih sebagai produk pemikiran yang bersifat nisbi (*qābil li an-niqāsy*), bukan sebuah kebenaran ortodoksi-mutlak, yang absolutitas nalarnya mendeportasi tradisi kritik dan pengembangan. Hilangnya kesadaran sejarah (*sense of history*) inilah yang telah menyebabkan pembaruan pemikiran Islam yang telah dilakukan tidak menunjukkan kontinum yang jelas. Diperlukan pergeseran paradigma (*shifting paradigm*) dari pola *fahm al-‘ilm li al-inqiyād* ke pola *fahm al-‘ilmi li al-intiqād*, dalam upaya memahami segala bentuk warisan dan produk pemikiran masa lalu. Berikut adalah tokoh-tokoh yang berjasa mencoba menawarkan paradigma baru fikih bernuansa ke-Indonesiaan.

### C. Hasbi Ash-Shiddieqy: Penggagas Fikih Indonesia

Situasi dan kondisi seperti di atas ternyata memiliki pengaruh yang cukup dominan dalam munculnya gagasan Fikih Indonesia, di mana genesisnya telah mulai diintrodusir oleh Hasbi ash-Shiddieqy, seorang pakar dalam berbagai studi keislaman,<sup>7</sup> pada sekitar tahun 1940-an. Dengan artikel pertamanya yang berjudul “Memdedahkan Pengertian Islam”, Hasbi menyatakan pentingnya pengambilan ketetapan fikih dari hasil ijtihad yang lebih cocok dengan kebutuhan nusa dan bangsa Indonesia, agar fikih tidak menjadi barang asing dan diperlakukan sebagai barang

---

<sup>7</sup> Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris hingga Emansipatoris* (Yogyakarta: LKiS, 2005), h. 64.

antik.<sup>8</sup> Hasbi terlihat gamang akan prospek dan masa depan hukum Islam di Indonesia yang tidak mempunyai arah yang jelas. Menurutnya, pengkultusan terhadap pemikiran hukum Islam (*taqdīs al-afkār*) yang telah terjadi dan yang hingga sekarang masih terus berlangsung, harus ditinjau ulang dalam kerangka dasar meletakkan sendi ijtihad baru. Konsep dan pemikiran hukum Islam yang terasa tidak relevan dan asing harus segera dicarikan alternatif baru yang lebih memungkinkan untuk dipraktikkan di Indonesia.

Hingga interval waktu yang cukup lama, tepatnya hingga tahun 1948, gagasan awal Fikih Indonesia ini belum atau bahkan tidak mendapatkan respons yang memadai (positif) dari masyarakat. Melalui tulisannya yang berjudul “Menghidupkan Hukum Islam dalam Masyarakat” yang dimuat dalam majalah *Aliran Islam*, Hasbi mencoba mengangkat kembali ide besarnya itu. Dalam tulisan itu dikatakan bahwa eksistensi hukum Islam pada tataran praktis telah sampai pada tingkat dekadensi yang klinis, tampil bagai sosok yang terasing, tidak berarti dan juga tidak berdaya guna.<sup>9</sup> Kehadirannya tidak lagi dianggap ada oleh umat, karena tidak sanggup lagi mengakomodir berbagai tuntutan perubahan zaman.

Dari titik berangkat kenyataan sosial dan politik seperti itulah pemikiran Fikih Indonesia hadir, terus mengalir, dan disosialisasikan oleh Hasbi. Menurutnya, hukum Islam harus mampu menjawab persoalan-persoalan baru, khususnya dalam segala cabang dari bidang mu’amalah, yang belum ada ketetapan hukumnya. Ia harus mampu hadir dan bisa berpartisipasi dalam membentuk gerak langkah kehidupan masyarakat. Para *mujtahid* (ulama lokal) dituntut untuk mempunyai kepekaan terhadap kebaikan (*sense of maṣlahah*) yang tinggi dan kreativitas yang dapat dipertanggungjawabkan dalam upaya merumuskan alternatif fikih yang baru yang sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat yang dihadapinya.

---

<sup>8</sup>Nouruzzaman Siddiqi, “Muhammad T.M. Hasbi ash-Shiddieqy dalam Perspektif Sejarah Pemikiran Islam Di Indonesia”, *Al-Jami’ah*, No. 35, (1987), h. 50.

<sup>9</sup>Nouruzzaman Siddiqi, *Fiqih Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 215-216.

Untuk memecahkan masalah ini, Hasbi mengusulkan perlunya kerja kolektif (*ijtihād jamā'ī*),<sup>10</sup> melalui sebuah lembaga permanen--dalam pengertian, “legislasi baik berdasarkan Al-Qur'an, Sunnah atau Ra'y melalui konsultasi dengan pemerintah negara, bukan dengan *ijtihād fardī* (ijtihad personal) -dengan jumlah anggota ahli dari spesialisasi ilmu yang bermacam-macam. Menurutnya, upaya ini akan menghasilkan produk hukum yang relatif baik dibanding apabila hanya dilakukan oleh perorangan atau sekumpulan orang dengan keahlian yang sama.<sup>11</sup> Demi tujuan ini, Hasbi menyarankan agar para pendukung Fikih Indonesia mendirikan lembaga *Ahl al-Hall wa al-'Aqd*. Lembaga ini ditopang oleh dua sub-lembaga. Pertama, lembaga politik (*hai'ah siyāsiyyah*), yang anggota-anggotanya terdiri dari orang-orang yang dipilih rakyat, dari rakyat dan untuk rakyat, tetapi harus menguasai bidang yang mereka wakili. Kedua, lembaga *Ahl al-Ijtihād* (kaum mujtahid) dan *Ahl al-ikhtisās* (kaum spesialis) yang juga merupakan perwakilan rakyat, oleh rakyat dan untuk rakyat.<sup>12</sup>

Nalar berpikir yang digunakan Hasbi dengan gagasan Fikih Indonesia adalah satu keyakinan bahwa prinsip-prinsip hukum Islam sebenarnya memberikan ruang gerak yang lebar bagi pengembangan dan ijtihad-ijtihad baru. Dasar-dasar hukum Islam yang selama ini telah mapan, seperti *ijmā'*, *qiyās*, *maṣlaḥah mursalah*, *'urf*, dan prinsip “perubahan hukum karena perubahan masa dan tempat”, justru akan menuai ketidakesesuaian ketika tidak ada lagi ijtihad baru. Dengan berpegang pada paradigma itu, dalam konteks pembangunan semesta sekarang ini, gerakan penutupan pintu ijtihad (*insidād bāb al-ijtihād*) merupakan isu usang yang harus segera ditinggalkan.

Puncak dari pemikiran tentang Fikih Indonesia ini terjadi pada tahun 1961, ketika Hasbi memberikan makna dan definisi

<sup>10</sup> Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika* (Yogyakarta: Pesantren Nawesca Press, 2007), h. 41.

<sup>11</sup> *Ibid.* Lihat juga, Hasbi ash-Shiddiqy, “Tugas Para Ulama Sekarang dalam Memelihara dan Mengembangkan Qur'an, Hadits, dan Fiqih dalam Generasi yang sedang Berkembang”, *Panji Masyarakat*, Th. XIV No. 123, (15 Maret 1973), h. 17.

<sup>12</sup> *Ibid.*, h. 42.

Fikih Indonesia dengan cukup artikulatif. Dalam orasi ilmiahnya yang bertema “Syari’at Islam Mendjawab Tantangan Djaman”, ia secara tegas mengatakan:

...Fikih yang berkembang dalam masyarakat kita sekarang adalah fikih Hijazi, Misri dan Hindi, yang terbentuk atas dasar adat istiadat dan kebiasaan masyarakat Hijaz, Mesir dan India. Dengan demikian, karakteristik yang khusus dari masyarakat muslim menurutnya dikesampingkan, karena fikih asing tersebut dipaksakan penerapannya ke dalam komunitas lokal melalui taqlid.<sup>13</sup>

Hasbi mengamati bahwa hingga tahun 1961 ulama di negeri ini belum mampu melahirkan fikih yang berkepribadian Indonesia. Menurutnya, salah satu faktor yang menjadi penghambat adalah adanya ikatan emosional yang begitu kuat (fanatik, *ta’assub*) terhadap mazhab yang dianut umat Islam. Menyadari ketidakmungkinan akan munculnya pemikiran progresif dari kalangan ulama konservatif, maka Hasbi mengajak kalangan Perguruan Tinggi Islam di Indonesia untuk mencetak kader-kader mujtahid dengan karakter khas yang dapat meneruskan proyek Fikih Indonesia. Menurut Hasbi, persoalan ini cukup mendesak, sebab apabila pengembangan proyek Fikih Indonesia tidak berangkat dari kalangan Perguruan Tinggi, maka harapan untuk memperkenalkan hukum Islam secara kohesif kepada masyarakat akan gagal. Sebagai konsekuensi lebih lanjut, hukum Islam barangkali hanya akan dikenal dalam dimensi ibadah saja, dan itupun tidak lengkap. Sementara dimensi-dimensi lainnya akan hilang, tenggelam ditelan masa.<sup>14</sup>

Untuk membentuk fikih baru ala Indonesia, diperlukan kesadaran dan kearifan yang tinggi dari banyak pihak, terutama ketika harus melewati langkah pertama, yakni melakukan refleksi historis atas pemikiran hukum Islam pada masa awal perkembangannya. Perspektif ini mengajarkan bahwa hukum Islam baru bisa berjalan dengan baik jika ia sesuai dengan kesadaran hukum masyarakat. Yakni, hukum yang dibentuk oleh keadaan lingkungan, atau dengan kebudayaan dan tradisi

---

<sup>13</sup> Hasbi Ash-Shiddiqy, *Syari’at Islam*, h. 43.

<sup>14</sup> Lebih, lihat Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia*, h. 67.

setempat, bukan dengan memaksakan format hukum Islam yang terbangun dari satu konteks tertentu kepada konteks ruang dan waktu baru yang jauh berbeda. Aneksasi demikian tentu akan sia-sia, bukan karena kurang komplitnya pemikiran lama, melainkan lebih kepada sifatnya yang sudah anakronistik. Dengan demikian, Fikih Indonesia diharapkan memiliki “citarasa” hukum Islam dengan ciri khas tersendiri yang berbeda dengan karakteristik masyarakat Arab, karena Islam tidak berarti Arab, apalagi Arab zaman dahulu.<sup>15</sup>

Mempertimbangkan kehadiran tradisi (adat, *‘urf*) setempat sebagai acuan pembentukan sebuah format pemikiran hukum Islam baru, dalam pandangan Hasbi, menjadi satu keniscayaan. Syari’at Islam menganut asas persamaan. Egalitarianisme Islam memandang semua masyarakat adalah sama di hadapan Allah. Konsekuensinya, sekali lagi, semua *‘urf* dari setiap masyarakat--bukan harus *‘urf* dari masyarakat Arab saja--dapat menjadi sumber hukum. Sejalan dengan itu, Islam datang tidak dimaksudkan untuk menghapus kebudayaan dan juga syari’at agama yang telah ada, selama ia tidak bertentangan dengan prinsip ajaran Islam, yaitu tauhid. Dengan demikian, semua *‘urf* dalam batas-batas tertentu akan selalu dapat diterima sebagai sumber hukum Islam. Dari titik ini, pembentukan Fikih Indonesia harus mempertimbangkan *‘urf* yang berkembang di Indonesia.

Dari uraian ini, dapat dipahami bahwa Fikih Indonesia atau “fikih yang berkepribadian Indonesia”, yang telah dirintis oleh Hasbi mulai tahun 1940, berlandaskan pada konsep bahwa hukum Islam (fikih) yang diberlakukan untuk Islam Indonesia adalah hukum yang sesuai dan memenuhi kebutuhan mereka, yaitu hukum adat yang telah berkembang dalam masyarakat Indonesia, yang tidak bertentangan dengan syara’. Usaha ini harus didukung secara penuh dengan proses internalisasi dan inkorporisasi fatwa-fatwa hukum ulama terdahulu yang relevan untuk konteks sosial dan budaya Indonesia, dan menjadikannya sebagai bagian tak terpisahkan dari konsep fikih baru yang digagas. Dengan demikian, tidak akan terjadi *clash* antara fikih dengan adat, dan

---

<sup>15</sup> Yudian, *Ushul Fikih*, h. 31.

sikap mendua masyarakat dalam hal menentukan kompetensi materi hukum yang dipilih, adat atau fikih, dapat dihindari.

Namun, sebagaimana yang dikatakan Yudian Wahyudi, satu hal yang mungkin perlu menjadi catatan di sini adalah bahwa, gagasan Fikih Indonesia yang dilontarkan oleh Hasbi sampai dengan batasan ini pada kenyataannya masih merupakan ide yang belum membumi, sehingga dirasa perlu untuk diindonesiakan.<sup>16</sup>

Menurut Yudian, tuntutan bahwa Fikih Indonesia mengimplikasikan *uṣūl al-fiqh* Indonesia akan mulai terjawab ketika dua komponen utama dalam metodologi Fikih Indonesia diindonesiakan. Pertama, *urf* Indonesia dijadikan salah satu sumber hukum Islam di Indonesia. Di sinilah Hasbi memainkan peran besar untuk mendekatkan pandangan lama (kaum reformis Puritan) dengan praktik hukum umat Islam Indonesia. Kedua, *ijmā'*, dimana Hasbi baru sampai pada tingkat teoretis melalui *ijtihad jamā'ī* dengan Lembaga *Ahl al-Hall wa al-'Aqd*-nya. Di sini Hasbi menggunakan istilah yang diambil begitu saja dari sejarah Islam. Di samping itu, beberapa lembaga yang didirikan oleh umat Islam Indonesia belum ada ketika Hasbi mengemukakan pikiran-pikrannya. Oleh karena itu, ada baiknya jika lembaga-lembaga yang “masih mentah” tersebut dikaitkan dengan lembaga-lembaga sosial politik yang hidup di dalam masyarakat Indonesia.

Untuk lembaga *Hai'ah Tasyrī'iyah* dapat disamakan dengan Majelis Ulama Indonesia (MUI), dengan mujtahid-mujtahid yang diambil dari perwakilan organisasi Islam semisal Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, Persatuan Islam dan Al-Irsyad. Dengan anggapan bahwa calon mujtahid Indonesia adalah mereka yang sudah menamatkan S1 Fakultas Syari'ah, yang dapat ditolerir hingga tahun 1985. Sedangkan untuk pasca-1985 hingga tahun 2000, persyaratan itu adalah lulusan S2 dan pasca-2025 seharusnya sudah lulus S3. Bagi mereka yang tidak memiliki ijazah formal tetap diakui sebagai calon mujtahid setelah keahlian mereka terbukti.

Sementara itu, *Ahl al-Ikhtiṣāṣ* dalam versi Hasbi dapat diterjemahkan menjadi Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI). Lebih lanjut, *Hai'ah Siyāsiyyah* versi Hasbi dapat

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, h. 42.

diterjemahkan menjadi Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) dan Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR). Ini dilakukan dengan alasan *'urf* dalam pengertian yang lebih luas, di mana kedua lembaga tersebut merupakan tempat bangsa Indonesia melahirkan undang-undang. Umat Islam dapat memanfaatkan lembaga ini untuk tujuan yang sama demi terundangkannya nilai-nilai hukum Islam yang pelaksanaannya memang membutuhkan legitimasi kekuasaan. Persyaratan pendidikan formal yang berlaku bagi calon mujtahid juga berlaku bagi kaum spesialis sesuai dengan bidang mereka masing-masing.

Jika semua anggota *Ahl al-Hall wa al-'Aqd* sepakat untuk memberlakukan hukum Islam untuk umat Islam Indonesia, maka undang-undang merupakan manifestasi Fikih Indonesia, seperti Undang-Undang No. 1/1974 tentang Perkawinan (termasuk pasal-pasal yang terkait dengan pembatasan usia nikah yang menjadi basis pelarangan nikah dini), Undang-Undang No. 7/1989 tentang Peradilan Agama, Instruksi Presiden No. 1/1991 tentang Kompilasi Hukum Islam di Indonesia. Bahkan, lanjut Yudian, undang-undang yang tidak berlabelkan Islam sekalipun (Bung Hatta menyebut Istilah ini dengan filsafat garam, tidak terlihat namun mempengaruhi) semestinya juga merupakan manifestasi Fikih Indonesia, seperti Undang-Undang Dasar 1945 dan Undang-Undang No. 14/1992 tentang Lalu Lintas dan Angkutan Jalan--selama Undang-Undang ini terbukti bermaksud membela *maqāṣid asy-syarī'ah* (tujuan-tujuan syari'ah), tidak menghalalkan barang haram dan mengharamkan barang halal dan kemaslahatannya bersifat hakiki, nyata dan untuk umum.

#### **D. Hazairin dan Konsepsi Fikih Mazhab Indonesia**

Menurut Hazairin, hukum (fikih) Indonesia harus berdasarkan atau bersumber pada ketetapan Allah (Al-Qur'an) dan ketetapan Rasul (Hadis) serta ketetapan *Ulul Amri*. Ketetapan Rasul ataupun *Ulul Amri* ini berfungsi sebagai penjelasan (suplemen) bagi ketetapan Allah, dan ketetapan Rasul maupun ketetapan *Ulul Amri* tersebut tidak boleh bertentangan dengan ketetapan Allah. Jadi, menurut Hazairin, sumber hukum Islam ada tiga, yaitu: Al-Qur'an, Sunnah/Hadis, dan otoritas *Ulul Amri*.

Dalam konteks Indonesia, yang dimaksud oleh Hazairin dengan *Ulul Amri* adalah semacam *Majelis Fatwa/Fatwa Council*, (baca: bukan MUI) yang didesain untuk bekerja melakukan *ijma'* dan *ijtihad*, atau konsensus melalui diskusi. Hazairin menamakannya dengan *national mazhab* atau *Indonesian mazhab* atau Syafi'i plus Indonesia mazhab. Pada awalnya, ada tiga proyek besar pembaruan hukum Islam yang dikerjakan oleh Mazhab Indonesia-nya Hazairin ini, yaitu: *Pertama*, zakat dan *Baitul Māl* dalam karakteristik masyarakat Indonesia. *Kedua*, reformasi hukum perkawinan dan menggagas sistem bilateral dalam realitas masyarakat Indonesia. *Ketiga*, menggagas hukum kewarisan Nasional.<sup>17</sup>

Untuk mewujudkan ke arah cita-cita pembentukan hukum kewarisan Nasional, pada simposium yang diselenggarakan oleh BPHN (Jakarta 10-12 Pebruari 1983), yang telah menetapkan Rancangan Undang-undang Hukum Kewarisan Republik Indonesia RUUHKN RI rancangan Hazairin (1963) sebagai salah satu bahannya.

Dasar pemikiran dan prinsip-prinsip yang digunakan dalam gagasan pembentukan hukum kewarisan nasional rancangan Hazairin adalah:

*Pertama*, hukum kewarisan individual bilateral tidak hanya cocok untuk masyarakat yang beragama Islam saja, namun juga untuk kepentingan masyarakat yang bukan beragama Islam. Sistem kewarisan bilateral cocok dengan bentuk kekerabatan masyarakat Indonesia pada umumnya, bukan masyarakat patrilineal Arab.

*Kedua*, hukum kewarisan bilateral sesuai dengan landasan yang terdapat dalam Pancasila dan UUD 1945 terutama pasal 27 dan 29. Hukum Kewarisan Nasional haruslah berjiwakan pada agama, berperikemanusiaan, berbudi luhur kebangsaan, demokrasi dan anti feodal.

*Ketiga*, memberlakukan Hukum Kewarisan Nasional berarti mencabut hukum kewarisan tertulis zaman kolonial. Ini adalah pokok pikiran Hazairin yang tidak lepas dari sosok dirinya yang seorang pejuang, nasionalis dan sekaligus Islamis.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Hazairin, *Tujuh Serangkai Tentang Hukum* (Jakarta: Tintamas, 1974), h. 23.

<sup>18</sup> Hazairin, *Hukum Kekeluargaan Nasional*, (Jakarta: Tintamas, 1982), h. 19.

*Keempat*, membentuk Hukum Kewarisan Nasional, pada masa itu, sesuai dengan TAP MPRS/II/1960, “Dalam upaya menciptakan ke arah homogenitas hukum dengan memperhatikan kenyataan-kenyataan yang hidup di masyarakat Indonesia, asas-asas pembinaan hukum sesuai dengan haluan negara yang berlandaskan pada hukum Adat”, dan GBHN 1993, “Pembangunan materi hukum di arahkan pada terwujudnya sistem hukum nasional yang mengabdikan kepada kepentingan nasional dengan penyusunan awal materi hukum secara menyeluruh yang bersumber pada Pancasila dan UUD 1945 khususnya penyusunan produk hukum baru yang sangat dibutuhkan untuk mendukung tugas umum pemerintahan dan pembangunan nasional dan mengacu kepada prinsip-prinsip sebagai berikut:

- a. Asas individual bilateral. Kedudukan ahli waris adalah sama dalam hal mewarisi harta warisan. Secara individual, ahli waris mempunyai hak milik penuh, konsekuensinya, harta peninggalan yang dikuasai secara kolektif (Minangkabau) dan mayoritas (Bali) harus berubah menjadi hak milik pribadi.
- b. Asas keadilan berimbang.
- c. Asas kekeluargaan, asas kesederhanaan, asas kepastian hukum, asas manfaat, asas musyawarah, dan lain-lain.

Statemen Hazairin, misalnya, mengatakan, bahwa *naşş* yang berkenaan dengan masalah pengelompokan ahli waris, menganut sistem bilateral --hanya hukum fikih yang menjadikannya patrilineal-- telah dijadikan acuan berfikir oleh para perumus KHI, terhadap kelompok ahli waris, seperti terdapat dalam perumusan salah satu pasal KHI. Pasal 174 KHI menyebutkan:

Kelompok-kelompok ahli waris terdiri dari:

(a) Menurut hubungan darah:

- Golongan laki-laki terdiri dari ayah, anak laki-laki, paman dan kakek
- Golongan perempuan terdiri dari: ibu, anak perempuan, saudara perempuan dan nenek.

(b) Menurut hubungan perkawinan terdiri dari duda dan janda.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Instruksi Presiden R.I. No I Tahun 1991, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama RI, 1998/1999), h. 83.

Sedangkan dalam Pasal 8 [ayat 3] CLD KHI pada bahasan tentang bagian harta warisan anak laki-laki dan perempuan, sebagai salah satu dari golongan/kelompok ahli waris, yang semula bagian harta warisan anak laki-laki adalah dua kali lipat dari anak perempuan, yaitu 2:1, menjadi, bagian harta warisan anak laki-laki dan perempuan adalah sama, yaitu 1:1 atau 2:2.<sup>20</sup>

Pemikiran Hazairin tentang konsep *mawālī*, misalnya, juga telah diadopsi dalam salah satu pasal KHI tentang ahli waris pengganti. Dalam pasal tersebut dikatakan, bahwa: “Ahli waris yang meninggal lebih dahulu dari pada si pewaris maka kedudukannya dapat digantikan oleh anaknya”.

Jika konsep *mawālī* tersebut di atas kita kaitkan dengan konsep tentang *wali* (nikah), sebagaimana statemen yang disampaikan oleh Hazairin, bahwa dengan kata lain, perempuan dapat pula menjadi *wali* (nikah) sepanjang mereka berakal sehat, dewasa dan beragama Islam; maka nalar seperti ini senada dengan CLD KHI pada pasal tentang wali nikah. Jika dulu wali nikah menjadi salah satu rukun perkawinan, sehingga tidak sah jika perkawinan tanpa wali nikah; maka dalam CLD KHI, wali nikah bukan merupakan rukun perkawinan. Laki-laki dan perempuan dapat menikahkan dirinya sendiri; sebab, perempuan dapat menjadi wali bagi dirinya sendiri.

Menurut pembacaan para pembaca Hazairin di atas, prinsip-prinsip metodologi dan metode yang digunakan Hazairin terhadap pemikiran pembaruan hukum kewarisan Islam dapat disarikan sebagai berikut: (1) Pendekatan antropologi sosial (Indonesia), (2) Pendekatan hukum adat dengan *receptie exit theory*, (3) Menggunakan pola positivikasi hukum John Austin, (4) Konsep kewarisan (wasiat wajibah) Hazairin dipengaruhi oleh Hukum Sipil Perancis, (5) Menggunakan metode tematik-holistik dan menolak teori *naskh*, (6) Menggunakan metode *‘ibārat an-naṣṣ* (pemahaman eksplisit), dan (7) Menggunakan pola *qiyās* induktif dan deduktif.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Marzuki Wahid, *Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam (CLD-KHI) Dalam Perspektif Politik Hukum Di Indonesia*, makalah *The 4th Annual Islamic Studies Postgraduate Conference, The University of Melbourne*, 2008.

<sup>21</sup> Hazairin, *Hukum Kekeluargaan*, h. 24.

### **E. KH. Sahal Mahfuzh: Dari *Halaqah* Membangun Konstruksi Fikih Sosial Keindonesiaan.**

Dalam peta pemikiran Islam di Indonesia, KH. Sahal dipandang sebagai tokoh yang banyak menyumbangkan pemikiran dalam bidang hukum Islam. Ia selalu mengkritik mainstream pemikiran yang berkembang (setidaknya di kalangan NU dan pesantren). Baginya pemahaman terhadap kitab-kitab klasik sudah seharusnya didekati dengan kerangka metodologis yang proporsional agar dicapai pemahaman yang kontekstual dan sesuai dengan tuntutan realitas sosial. Oleh karenanya ia selalu mengkritik kaum tradisional literalis dan fundamentalis yang selalu memutlakkan fikih secara tekstual. Baginya kritik dapat dilontarkan dan dialamatkan kepada siapapun termasuk kepada gurunya sendiri. Beliau merasa gusar atas pendapat para ulama NU yang tidak mau memperhatikan dimensi ruang dan waktu yang mengantarkan produk-produk hukum. Alasan inilah yang menjadikan KH. Sahal merelakan diri bergabung bersama pemikir-pemikir produktif muda NU dalam forum “*halaqah*” (sarasehan) untuk merumuskan kerangka teoritik berfikih yang lebih produktif dan sesuai dengan perkembangan zaman.

Salah satu hasil konkret dari forum “Halaqah” tersebut adalah munculnya istilah bermazhab secara *manhaji* dan timbulnya gagasan untuk mempopulerkan pada tahun 1987 (gagasan awal). Pada 1998, atas dukungan KH. Sahal Mahfuzh dan KH. Imron Hamzah, diadakan seminar dengan tema “Telaah kitab secara kontekstual” di PP. Watu Congol, Muntilan, Magelang. Pada pertengahan Oktober 1989 diselenggarakan halaqah (diskusi terbatas) mengenai “Masa Depan NU”. Salah satu pembicaranya, A.Qodri Azizi, menegaskan perlunya redefinisi mazhab yang kemudian dicetuskan istilah bermazhab *fi al-manhaj* (mengikuti metodologinya), dan pada akhirnya dideklarasikan pada tahun 1992 di Bandar Lampung dalam sebuah forum Musyawarah Nasional. Lewat forum halaqah ini, usaha pengembangan fikih relatif berhasil. Hal ini ditandai dengan munculnya pergeseran dalam memandang fikih sebagai paradigma kebenaran ortodoksi menjadi paradigma pemaknaan sosial. Dampak dari pemikiran

Halaqah ini akhirnya mempengaruhi pola pemikiran di *Bahs al-Masā'il*.

Perubahan mendasar di dalam paradigma berfikir cukup mengapresiasi makna *empowerment* bagi eksistensi fikih tradisional. Menurut M.A. Sahal Mahfuzh, ciri-ciri yang menonjol dari "paradigma berfikir" baru itu yaitu: *Pertama*, mengupayakan interpretasi ulang terhadap teks-teks fikih untuk mencari konteksnya yang baru. *Kedua*, makna bermazhab berubah dari bermazhab tekstual (*māzhab qauli*) ke bermazhab secara metodologis (*māzhab manhaji*). *Ketiga*, verifikasi mendasar antara ajaran yang pokok (*uṣūl*) dan yang cabang (*furū'*). *Keempat*, fikih dihadirkan sebagai etika sosial, bukan sebagai hukum positif negara. *Kelima*, pengenalan metodologi<sup>22</sup> pemikiran filosofis, terutama dalam masalah budaya dan sosial. Oleh karena itu, kehadiran fikih di sini juga sebagai perangkat hermeneutika yang berpengaruh pada persoalan metodologisnya.<sup>23</sup>

Keberadaan forum halaqah sendiri merupakan kegiatan informal dan peserta yang mengikutinya adalah para ulama yang tergolong berusia muda. Meskipun forum ini tergolong independen, namun hasil kajiannya selalu dikonsultasikan dengan PBNU; dan dari PBNU inilah hasil halaqah ulama muda ini kemudian dijadikan pembicaraan di dalam forum yang lebih formal. Dengan demikian, proses "berfikir baru" sebagaimana menggejala dalam forum halaqah, secara perlahan namun pasti mulai melembaga dalam hirarkhi NU. Sebagai forum ulama muda, maka sangat wajar apabila hasil pemikirannya juga cenderung berani dan liberal, bahkan tidak jarang hasil pemikirannya bernuansa menggugat dan mendekonstruksi pemikiran fikih yang mapan.

---

<sup>22</sup> Metodologi merupakan wilayah yang juga terkena imbas persoalan studi dan praktek hukum Islam. Hal ini terlihat terutama pada adanya tarik menarik antara model teologis-normatif-deduktif dan empiris-deduktif. Pendekatan *Teologis-normatif-deduktif* cenderung didominasi oleh *Aristotalian logic* yang bercirikan *dichotomous logic* atau dalam bahasa John Dewey *in pairs of dichotomies*, yang lebih bercirikan *eternalistic-spiritualistic-logic*. Akhmad Minhaji, "Hukum Islam antara Sakralitas dan Profanitas (Perspektif Sejarah Sosial)", Pidato Pengukuhan Guru Besar Sejarah Sosial Pemikiran Hukum Islam pada fakultas Syari'ah di Hadapan Senat Terbatas UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tanggal 25 September 2004.

<sup>23</sup> Mahsun, *Hukum Islam*, h. 116.

Dalam forum halaqah ini, Kyai Sahal banyak berdilektika, tidak hanya sebagai pemateri tetapi juga sebagai peserta aktif yang bersama peserta lainnya selalu melahirkan pemikiran-pemikiran yang dianggap mampu merespons problematika kehidupan sosial.

Fikih sosial adalah formulasi kajian utama tentang persoalan hukum yang bersifat praktis yang diambil dari *dalil syar'i* yang berorientasi pada persoalan sosial kemasyarakatan. Fikih sosial digagas sebagai jawaban alternatif untuk menjembatani otentisitas wahyu dan realitas sosial. Alternatif ini penting dalam rangka upaya menerapkan norma-norma agama atas realitas sosial melalui pemurnian yang dinamis dalam gerakan *tajdid* (pembaruan) menuju terciptanya paradigma baru dalam memahami dan menerapkan hukum Islam (fikih dalam arti sempit).

Keberadaan Kiai Sahal dengan fikih sosialnya berpengaruh besar terhadap kehidupan umat Islam yang berada di Indonesia. Tawaran fikih kontekstual itu sangat dipertimbangkan dalam lembaga, forum diskusi, instansi keagamaan dan lain sebagainya. Oleh karena itu, tidak sedikit kaum muslim yang mengikuti pemahaman fikih itu; walaupun sebagian dari mereka belum paham betul tentang konsepsi utama dari fikih tersebut.

Kelahiran fikih sosial itu tidak lepas dari latar belakang Kiai Sahal yang sejak muda bergelut dalam lembaga swadaya masyarakat, apalagi melihat kondisi sosio-kultural dan ekonomi masyarakat Kajen yang memprihatinkan. Pergulatan Kyai Sahal di tengah masyarakat kecil telah mempengaruhi konstruksi sosial yang dibangunnya, yakni fikih sosial yang tidak hanya idealis-paradigmatik, tetapi juga fikih sosial yang sifatnya “praktis” untuk memenuhi kebutuhan masyarakat.<sup>24</sup> Upaya realisasi konsep-konsep itu tentunya tidak langsung diterima oleh sebagian masyarakat, sebab diperlukan pemahaman dan prasangka positif terlebih dahulu. Dengan adanya pemahaman terhadap konsep itu setidaknya dapat menghindari kesalahan pemaknaan dan merealisasikannya. Dan prasangka positif diperlukan juga untuk bisa mencerna konsep baru itu dengan pikiran terbuka tanpa menghilangkan nalar kritis.

---

<sup>24</sup> Sumanto al-Qurtuby, *KH. MA. Sahal Mahfuzh: Era Baru Fiqih Indonesia* (Yogyakarta: Cermin, 1999), h. 154.

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

Selain itu juga, tujuan syari'at (*maqāṣid al-syarī'ah*) terdiri dari lima bagian yaitu untuk melindungi agama, jiwa, keturunan, akal pikiran, dan harta benda.<sup>26</sup> Rumusan *maqāṣid* ini memberikan pemahaman bahwa Islam tidak mengkhususkan perannya hanya dalam aspek penyembahan Allah dalam arti terbatas pada serangkaian perintah dan larangan, atau halal haram yang tidak dapat secara langsung dipahami manfaatnya. Keseimbangan kepedulian dapat dirasakan bila kita memandang pemeliharaan terhadap agama sebagai unsur *maqāṣid* yang bersifat kewajiban bagi umat manusia, sementara yang lainnya dipahami sebagai wujud perlindungan hak yang selayaknya diterima oleh manusia.<sup>27</sup>

Pemikiran fikih sosial yang dikembangkan oleh Kiai Sahal merupakan bentuk kontekstualisasi dan reaktualisasi terhadap metodologi fikih *Syāfi'iyah* dalam rangka menemukan pemikiran alternatif yang sejalan dengan cita-cita ideal transformatif. Upaya Kiai Sahal menggarap bidang muamalah (termasuk hukum keluarga) dituangkan dalam aras idealitas maupun realitas. Dalam dataran idealitas, Kiai Sahal menyebut pemikirannya dengan fikih sosial, sebuah aliran yang cukup mengapresiasi penggunaan metodologi berpikir (*uṣūl al-fiqh*) dan *qā'idah fikihiyah* daripada produk jadi fikih. Dia menganjurkan memperluas interpretasi fikih sosial dengan menggunakan ilmu pengetahuan dan mengambil keputusan hukum berdasarkan pertimbangan kepentingan umum.

---

<sup>25</sup> R. Michael Feener, *Muslim Legal Thought In Modern Indonesia* (New York: Cambridge University Press, 2007), p. 168.

<sup>26</sup> M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, cet. ke-5 (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), h. 188.

<sup>27</sup> Sahal Mahfuzh, *Nuansa Fiqih Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 1994), h. xlv.

Dalam tataran realitas, Kiai Sahal menunjukkan kreativitas dalam mengoperasionalkan fikih untuk merespons problema sosial kemasyarakatan melalui aksi-aksi sosial secara terlembaga dan terkontrol untuk menciptakan kemaslahatan bersama.

Dalam mengapresiasi metode pengambilan hukum (*istinbāt*) Kiai Sahal menggunakan dua metode sekaligus. Pertama adalah menggunakan metode tekstual (*qauli*); dan kedua adalah metode kontekstual/metodologis (*manhaji*).

## F. Fikih Mazdhab Gus Dur tentang Sosial Kemasyarakatan

Perbincangan tentang adaptabilitas hukum Islam dalam menghadapi perubahan sosial, telah menimbulkan kontroversi yang berkepanjangan.<sup>28</sup> Karena posisinya yang integral dalam dialektika kehidupan, sekaligus *opponent* kreatif dari jalinan kehidupan masyarakat, Islam dituntut untuk menuntaskan keberadaan dirinya di tengah heteroginitas kehidupan dengan mengakomodir tuntutan perubahan yang ada.

Dalam realisasinya, Islam dapat menerima kebutuhan akan perubahan besar melalui perubahan norma-norma hukum agamanya. Namun di pihak lain, penerimaan atas kebutuhan perubahan itu senantiasa dikendalikan oleh batasan-batasan yang ditentukan bagi pengambilan keputusan hukum.<sup>29</sup>

Sejarah membuktikan betapa produk fikih yang ada merupakan hasil dari akumulasi pemikiran para fuqaha pada suatu tempat, kultur dan masa tertentu,<sup>30</sup> sehingga respon dan solusi yang ditawarkan sangat terkait erat dengan konteks kehidupan

---

<sup>28</sup> Kontroversi tersebut pada munculnya dua kubu: pertama, adalah ketidakmungkinan adaptabilitas hukum Islam yang dimiliki oleh Joseph Schact dan C.S. Hurgronye. Kedua, kemungkinan adaptabilitas hukum Islam dengan perubahan sosial; yang diwakili oleh mayoritas reformis dan yuris muslim, semisal Subhi Mahmasani, lihat Muhammad Khalid Mas'ud. *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, terj. Yudian W. Asmin (Surabaya: Al-Ikhlās, 1995), h. 23-24.

<sup>29</sup> Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, (Bandung: Mizan, 1993), h. 33-40.

<sup>30</sup> Salah satu bukti dan contoh kasus yang paling banyak dikenal adalah riwayat tentang bagaimana Imam asy-Syafi'i mempunyai *Qaūl Qadīm* (pendapat lama) dan *Qaūl Jadīd* (pendapat baru). Pendapat lama diberikan ketika beliau berada di Baghdad dan pendapat baru dikemukakan ketika telah pindah ke Mesir. M. Atho' Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), h. 107.

masyarakat yang dihadapi saat itu, yang belum tentu akan aktual dan relevan kalau dipergunakan untuk menjawab problem-problem kekinian, terlebih bila dikaitkan dengan struktur dan kultur lokal di mana hukum Islam itu akan diterapkan.

Oleh karena itu, agar fikih tidak terkesan ketinggalan zaman (*out of date*), maka berbagai usaha penyesuaian terhadap situasi, kondisi dan tempat harus selalu dilakukan. Artinya, sebagai salah satu produk pemikiran hukum,<sup>31)</sup> fikih senantiasa dituntut dalam kedinamisan, agar *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*.

Kesadaran inilah yang mendorong para ahli dan cendekiawan hukum Islam berusaha mengkaji kembali hukum Islam itu dalam konteks kekinian-- sebagaimana yang telah dilakukan oleh beberapa tokoh pemikir Islam seperti Ibnu Taimiyah, Abduh, Rasyid Ridha, M. Iqbal, Fazlur Rahman dan lain-lain. Sehingga, hukum Islam itu menjadi hukum yang aktual sekaligus kontekstual pada masa kini; sebagaimana aktualnya hukum Islam itu pada masa perumusannya oleh mujtahid pada masa dulu. Hal inilah yang menyebabkan usaha kaji ulang hukum Islam atau fikih itu, dengan tujuan mengembalikan aktualitasnya, menjadi pembicaraan yang menarik.

Kesadaran semacam ini telah menjadi *mainstream* di kalangan para pemikir dan intelektual muslim di seluruh penjuru dunia Islam, tidak terkecuali di Indonesia. Abdurrahman Wahid (yang akrab disapa dengan Gus Dur) adalah satu di antara tokoh pemikir Islam Indonesia yang mempunyai pemikiran dan kesadaran yang senada, dengan menawarkan suatu gagasan pribumisasi Islam. Gagasan ini merupakan pergulatan pemikiran dalam diri Abdurrahman, mengingat keberadaannya sebagai seorang yang memiliki tipologi besar dalam dua tradisi: tradisional dan modernis. Tampaknya, gagasan pribumisasi Islam ini merupakan kompromi intelektual atas pergulatannya dalam dunia yang ia tempuh selama ini.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Selain fiqh--kitab-kitab fiqh--sedikitnya ada tiga macam produk pemikiran hukum Islam lainnya lagi, yakni: fatwa-fatwa ulama, keputusan-keputusan pengadilan agama dan peraturan-peraturan perundangan di negeri-negeri Muslim. Lihat, *Ibid.*, h. 91-93.

<sup>32</sup> Pertama, sebagai representasi dari noktah keturunan Hasyim Asy'ari kyai besar pendiri Jami'iyah Nahdhatul 'Ulama, satu organisasi tradisional yang "tradisionalis". Serta ditempuhnya sebagian besar waktu pendidikannya

Meskipun kini Gus Dur telah wafat, namun pemikirannya masih menjadi tolok ukur perubahan sosial masyarakat, khususnya masyarakat Indonesia. Termasuk dalam hal ini adalah ijtihad-ijtihad Gus Dur dalam bidang fikih. Produk-produk hasil ijtihad Gus Dur masih banyak digemari masyarakat. Dalam konteks fikih misalnya, nilai-nilai humanisme, ekualitas/kesetaraan dan pluralitas menjadi rangkaian yang seolah selalu mengikuti jalan pemikiran Gus Dur.

Menurut Greg Barton, Abdurrahman Wahid merupakan seorang intelektual yang mewakili perpaduan (sintesis) dua tradisi: keserjanaan Islam tradisional dan pendidikan Barat modern. Menurutnya, salah satu hasil sintesis itu adalah perhatiannya kuat untuk reformasi pemikiran dan praktek Islam, suatu perhatian yang juga ditekankan oleh modernisme Islam setidaknya pada fase-fase awal. Barton mencoba menelusuri tulisan-tulisan Abdurrahman Wahid untuk memahami pemikirannya dan menemukan adanya sebuah tema paling dominan dalam pemikiran Abdurrahman Wahid, yaitu tema *humanitarianisme liberal*.<sup>33</sup> Tema liberal secara fundamental itulah yang mendapat tempat besar dalam pemikiran Abdurrahman Wahid tanpa harus meninggalkan prinsip Islam tradisional.<sup>34</sup> Seperti tradisi kaum intelektual *Sunni* tradisional pada umumnya, Abdurrahman Wahid membangun pemikirannya melalui paradigma kontekstualisasi khazanah pemikiran klasik.

Ditilik dari tipologi pemikiran yang berkembang sekarang ini, pemikiran keislaman dan politik Abdurrahman Wahid

---

di pesantren, hampir pasti dapat diungkapkan bahwa sebagian besar waktu pendidikan dan pola relasi Abdurrahman kecil dihabiskan di dunia pesantren dan diselimitin oleh hawa kebudayaan religiusitas pesantren. Lihat Greg Barton, *Gagsan Islam Liberal di Indonesia* (Jakarta: Paramadin, 1999), h. 325-330. Lihat juga Greg Barton. "Liberalisme: Dasar-Dasar Progresivitas Pemikiran Abdurrahman Wahid," dalam Greg Fealy dan Greg Barton (ed.), *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan NU-Negara*, (Yogyakarta: LKiS, 1997), h. 164-165.

<sup>33</sup> Greg Barton, "Liberalisme: Dasar-dasar", h. 166-167.

<sup>34</sup> Prinsip Islam tradisional yang dimaksud doktrin ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah yang dirumuskan antara lain dengan sikap *tawāsuṭ* (moderat), *tasāmuh* (toleran), dan *i'tidāl* (adil), dalam berinteraksi dengan orang lain. Doktrin ini pada dasarnya adalah khas Nu, salah satu yang melandasi dan dikembangkan oleh Abdurrahman Wahid dalam menyikapi masalah politik dan kemasyarakatan pada umumnya. Lihat Hairus Salim dan Nuruddin Amin, "ICMI dan NU Ada Ketidakberesan", dalam Zainal Arifin dan M. Aman Mustofa (ed), *Membangun Budaya Kerakyatan: Kepemimpinan Abdurrahman Wahid dan Gerakan Sosial NU* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997), h. 116.

tampaknya lebih dekat pada tipe *neo-modernis*. Menurut Barton, karakteristik *neo-modernis*,<sup>35</sup> adalah pemikiran yang progresif dan mempunyai sikap yang positif terhadap modernitas, perubahan dan pembangunan. Selain itu, *neo-modernis* juga mencoba mengafirmasi semangat dari sekularisasi dalam kehidupan berbangsa dan bernegara sebagai upaya untuk mencari konvergensi antara negara dan Islam. Karakter *neo-modernis* tampak sangat melekat pada pemikiran Abdurrahman Wahid.

Melihat keadaan umat Islam di Indonesia, terdapat suatu keprihatinan pada diri Abdurrahman Wahid karena umat Islam belum dapat menempatkan diri pada arus perubahan yang sedang dihadapi akibat modernisasi. Pesantren, misalnya, masih menghadapi masalah kepercayaan yang berlebihan terhadap pemimpin kharismatik, dan tenggelam dengan komunitasnya sendiri. Sumber dari masalah ini bukan kebetulan namun muncul dari pandangan terhadap dunia yang negatif dan keyakinan tentang adanya kelengkapan total Islam tradisional. Sikap semacam ini bukan saja khas dimiliki dunia pesantren atau Islam tradisional, tetapi Islam Indonesia pada umumnya, termasuk kalangan, modernis.<sup>36</sup>

Corak pemikiran Abdurrahman Wahid yang liberal dan inklusif tersebut secara nyata sangat dipengaruhi oleh penelitiannya yang panjang terhadap berbagai khazanah pemikiran Islam tradisional yang kemudian menghasilkan reinterpretasi dan kontekstualisasi, termasuk terhadap pemikiran hukum Islam.

---

35 Karena banyaknya argumentasi untuk menjelaskan gerakan neo-modernisme, maka terdapat model atau paradigma konseptual paling tepat yang mampu menjelaskan modernisme baru. Salah satunya adalah dengan menjajaki bahwa mazhab pemikiran Islam baru ini memiliki signifikansinya dengan gerakan intelektual yang dipaparkan Fazlur Rahman, sebagai neo-modernisme. Sebagaimana diketahui bahwa Fazlur Rahman berpandangan bahwa sejarah gerakan pembaharuan Islam selama dua abad terakhir dibagi empat, yaitu 1) Gerakan revivalis di akhir abad ke-18 dan awal abad ke-19 (seperti Wahabiyah di Arab). 2) Gerakan Modernis, yang dipelopori oleh Abduh di Mesir. 3) Neo-Revivalis, yang modern agak reaksionir di bawah komando al-Mawdudi beserta kelompok *Jama'at Islam-nya* di Pakistan. 4) Neo-Modernisme (Fazlur Rahman mengkatagorikan dirinya ke dalam kelompok terakhir ini dengan alasan karena neo-modernis mempunyai sintesis progresif dari rasionalitas modernis dengan ijthid dan tradisi klasik. Lihat Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal*, h. 9.

36 Abdul Ghofur, *Demokratisasi*, h.78-79.

Dalam pemikiran hukumnya, Abdurrahman lebih menonjolkan substansialistik hukum daripada legal-formalistiknya.

Kontribusi fikih terhadap *inklusivisme* dan *pluralisme* adalah karena fikih merupakan pengembangan gugusan hukum Islam yang tidak pernah berhenti berkembang. Hal ini dapat dibuktikan dalam karya-karya ulama besar masa lampau, misalnya diwujudkan dalam kecenderungan yang amat kuat untuk melakukan proses penyesuaian dengan keadaan setempat, tanpa mengorbankan prinsip umum dari hukum agama itu sendiri.

Ketika meluncurkan gagasan pribumisasi Islam dan kontekstualisasi fikih, Abdurrahman Wahid juga menyinggung tentang pentingnya upaya pengembangan metodologi yang digunakan dalam memutuskan hukum. Tanpa sebuah kerangka demikian hasilnya tetap saja akan bersifat sporadis seperti yang selama ini terlihat dalam literatur kitab fikih.<sup>37</sup>

Apa yang dibutuhkan sekarang, menurut Abdurrahman Wahid, adalah formulasi baru prinsip-prinsip hermeneutika dan hukum yang lebih baik dalam menghayati tuntutan kontekstual masa modern. Baginya, prinsip-prinsip ini wajib mencerminkan spirit humanitarisme Islam dan menyilakan untuk membicarakan kebutuhan-kebutuhan generasi hari ini.

Pemberian batasan atas bidang penggarapan hukum Islam ini harus diikuti oleh upaya untuk merumuskan prinsip-prinsip pengambilan keputusan hukum agama yang lebih mencerminkan kebutuhan masa kini. Pertimbangan-pertimbangan manusia harus memperoleh tempat yang layak. Bahkan titik berat proses pengambilan keputusan hukum harus ditujukan kepada integrasi pertimbangan manusiawi ini kedalam pranata jurisprudensi.<sup>38</sup>

Selain memperhatikan pertimbangan manusia, juga menurutnya termasuk pertimbangan praktis ilmiah, dalam proses pengambilan hukum. Dan pendekatan satu dimensi terhadap ajaran agama bagi Abdurrahman Wahid sangat tidak mencukupi untuk keperluan-keperluan masyarakat, harus memiliki pendekatan

---

<sup>37</sup> Abdurrahman Wahid, *Pengembangan Fiqih*, h. 5.

<sup>38</sup> Abdurrahman Wahid, "Menjadikan Hukum Islam sebagai Penunjang Pembangunan", dalam. Tjun Surjaman (ed), *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek*, (Bandung: Rosda Karya, 1991), h. 46-47.

multi-dimensional kepada kehidupan, tidak hanya terikat pada kebutuhan normatif saja.<sup>39</sup>

Perhatian dan juga pemikiran kritis Abdurrahman Wahid terhadap pentingnya pengembangan metodologi yang lebih relevan terhadap kondisi kekinian, dan hal ini tidak berarti Abdurrahman meninggalkan sama sekali metodologi konvensional yang selama ini telah dianggap mapan. Bahkan, dalam setiap kesempatan, terutama ketika berbicara tentang fikih atau hukum Islam, tampak sekali ia begitu menguasai dan masih memegang metodologi klasik tersebut, terutama *qawā'id fihiyyah* ia begitu gandrung menggunakannya.

Dalam menggulirkan gagasan pribumisasi Islam dan kontekstualisasi fikih meski Gus Dur -jika diperhatikan secara seksama- telah melakukan sebuah kreasi metodologis yang berbeda dengan metodologi yang ada selama ini, meskipun tidak disebutkannya secara eksplisit. Tawaran metodologis tersebut adalah:

*Pertama*, mengembangkan aplikasi *naṣṣ* di mana *naṣṣ* (teks) tidak lagi harus dipahami secara tekstual, melainkan harus memposisikan dirinya dengan perubahan kehidupan terjadi bagi masyarakat.<sup>40</sup> *Kedua*, pendekatan sosio-kultural, yaitu perlunya dikaitkan agregasi pendekatan sosio-kultural dalam pengembangan *naṣṣ*. Yakni sebuah pengembangan budaya dalam konteks kemasyarakatan.<sup>41</sup> Dan *ketiga*, perumusan *weltanschauung* Islam, yaitu bahwa Islam mengakomodasi kenyataan-kenyataan yang ada sepanjang membantu atau mendukung kemaslahatan rakyat. Prinsip ini harus mewarnai segala wujud baik, bentuk kelembagaan maupun produk hukum. Juga pengejawantahannya ke dalam sikap hidup yang mengutamakan Islam, kebangsaan dan kemanusiaan.<sup>42</sup>

Dengan ketiga pendekatan tersebut, Gus Dur mengeluarkan beberapa hasil ijtidanya terkait dengan masalah sosial

---

<sup>39</sup> *Ibid*, h. 39.

<sup>40</sup> Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam", dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (peny.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, (Jakarta: P3M, 1989), h. 85-86.

<sup>41</sup> *Ibid.*, h. 91.

<sup>42</sup> *Ibid.*, h. 91-92

kemasyarakatan. Dalam masalah Hak Asasi Manusia (HAM), Gus Dur mengemukakan hak penting yang sering dikemukakan, yaitu hak memperoleh keselamatan fisik, bagi pria maupun wanita secara seimbang, dari serangan alat-alat pemerintahan dengan dalih apapun, hak dasar bagi keselamatan keyakinan, hak dasar bagi kesucian dan keturunan keluarga, hak atas keselamatan profesi dan pekerjaan, hak memperoleh bantuan dalam memperjuangkan tuntutan hukum bagi mereka yang teraniaya untuk mempertahankan hak milik yang menjadi bagiannya dan seterusnya.<sup>43</sup>

Sementara terkait isu kekerasan dan terorisme, secara tegas Gus Dur menjelaskan bahwa karena Islam adalah agama hukum, maka setiap sengketa seharusnya diselesaikan dengan hukum bukan dengan kekerasan atau main hakim sendiri seperti yang selama ini dilakukan oleh beberapa kelompok atau perorangan yang mengatasnamakan pembela Tuhan. Selain itu, karena hukum agama dirumuskan berdasarkan tujuannya (*al-umūr bi maqāṣidihā*).<sup>44</sup>

Dari bererapa metode dan pemikiran Gus Dur di atas, implikasi yang dihasilkan antara lain: *Pertama*, perlunya diberi pembatasan atas ruang lingkup hukum Islam, karena perkembangan sejarah menunjukkan adanya penciutan bidang-bidang itu secara berangsur-angsur. *Kedua*, perlu merumuskan tujuan dekat pengembangan hukum Islam agar kekaburan pandangan yang akan melanda proses pengembangan itu sendiri bisa diatasi. Salah satu tujuan dekat yang memerlukan penggarapan serius adalah memperluas daerah wewenang konsesus/*ijmā'* sebagai sumber hukum Islam. Dalam hal ini, konsensus memungkinkan penyegaran relatif bagi pembuatan keputusan hukum, yaitu konsesus atas kesimpulan yang memodifikasi pengertian terletak dari kehendak Tuhan yang ada dalam *naṣṣ*.

*Ketiga*, dalam jangka panjang harus ditinjau kemungkinan menyusun sebuah sistem antipatif, kemungkinan-kemungkinan

---

<sup>43</sup> Nur Kholik Ridwan, *Gus Dur dan Negara Pancasila* (Yogyakarta: Tanah Air, 2010), h. 94-98.

<sup>44</sup> Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita Agama Masyarakat dan Negara Demokrasi*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), h. 303.

hidup masa mendatang di samping memang pertimbangan aspek manusiawi perlu mendapat perhatian penting. Mengenai sensitifnya persoalan yang dibahas, penyusunan metodologi yang demikian, menurut Gus Dur, perlu dibicarakan dan dikembangkan di lingkungan terbatas dan tertutup dulu. *Keempat*, perlu adanya lembaga atau institusi untuk keperluan metodologi ini; sehingga ada perencana yang secara sadar dan berencana berusaha menyegarkan jurisprudence yang telah ada yang pada waktunya ditetapkan jurisprudence baru. Institusi ini harus bisa menciptakan sarana administratif bagi upaya integrasi hukum Islam ke dalam hukum nasional, minimal menyusun indeks yang sistematis dan seragam bagi keputusan hukum yang tersebar, berserak-serak dalam ribuan literatur fikih yang ada sekarang ini.

Dari berbagai pemaparan di atas, maka menurut peneliti perlu kiranya metode pemikiran serta hasil pemikiran Gus Dur diperkenalkan di berbagai pesantren dan dipelajari secara khusus di perguruan tinggi sebagai sebuah hasil pemikiran murni ulama Indonesia yang tentu sangat kontekstual.

Pengembangan pengajaran kurikulum berbasis pesantren sebagaimana ditulis Gus Dur menjadi salah satu argumen yang sangat menarik untuk diterapkan di berbagai institusi sekolah.

### **C. Penutup**

Seiring dengan perkembangan Islam dalam dataran dunia secara makro, di mana umat Islam sudah tersekat oleh batas-batas negara, etnik dan geografis, hukum Islam pun, baik secara konsepsional maupun praksisnya, dituntut untuk menemukan formulasi yang sesuai dengan habitatnya. Karena dalam realitas sekarang ini di negara-negara yang mayoritas penduduknya muslim sangat kesulitan untuk menerapkan hukum Islam, terlebih lagi kalau harus mengacu pada produk para Imam Mazhab tertentu, dengan argumen bahwa hukum Islam itu berlaku secara universal. Ini berarti suatu agenda persoalan yang menyangkut posisi dan eksistensi hukum Islam di suatu negara. Sebab semangat teologis umat Islam mengharuskan hukum Islam berlaku, baik sebagai nilai-nilai normatif di masyarakat ataupun secara konstitusional yang sampai saat ini masih menjadi perdebatan di kalangan ulama.

Di Indonesia, sebagai negara yang mayoritas penduduknya muslim, persoalan di atas menemukan signifikansinya. Sejarah masuk dan berkembangnya Islam di Indonesia serta peranan umatnya dalam memperjuangkan kemerdekaan, menimbulkan perdebatan yang cukup serius bertitik taut dengan posisi dan eksistensi hukum Islam dalam sistem hukum nasional yang berlaku di Indonesia. Diskursus ini tidak hanya dalam lingkup kenegaraan, tetapi di kalangan intern ulama dan pemikir Islam belum ada formulasi yang baku dan masih menjadi perdebatan. Dalam konteks ini, masih perlu diformulasikan model artikulasi hukum Islam yang tepat dalam wacana kebangsaan dan kenegaraan. Beberapa tokoh dengan segala tawaran dan metodologi yang dicetuskan sebagaimana penjelasan di atas mempunyai kesamaan cita-cita, yaitu menginginkan format fikih baru yang sesuai dengan realitas keindonesiaan.

Pemikiran fikih Indonesia di atas merupakan tawaran moderat di antara dua kecenderungan yang ada di kalangan umat Islam Indonesia sekarang, yaitu di antara kelompok yang mengupayakan hukum Islam secara tekstual untuk dijadikan aturan hukum secara formal dan kelompok yang memberlakukan hukum Islam secara kultural dengan memandang bahwa yang penting aturan formal tersebut secara substansial tidak bertentangan dengan hukum Islam.

## DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad, Kamaruzzaman Bustaman, *Islam Historis, Dinamika Studi Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Galang Press, 2002.
- Ahmad, Noor dkk, *Epistemologi Syara'; Mencari Format Baru Fikih Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000
- Barton, Greg, "Liberalisme: Dasar-Dasar Progresivistas Pemikiran Abdurrahman Wahid", dalam Greg Fearly dan Greg Barton (ed.), *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan NU-Negara*, Yogyakarta: LKiS, 1997.
- Barton, Greg, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1999.
- Dhofier, Zamachsyari, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta: LP3ES, 1982.
- Dirdjosanjoto, Pradjarta, *Memelihara Umat: Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa*, (Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Fealy, Greg dan Barton, Greg (ed.), *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan NU-Negara*, Yogyakarta: LKiS, 1997.
- Feener, R. Michael, *Muslim Legal Thought In Modern Indonesia* (New York: Cambridge University Press, 2007
- Feillard, Andree, *NU vis-à-vis Negara, Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, alih bahasa Lesmana, Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Ghofur, Abdul, *Demokratisasi dan Prospek Hukum Islam di Indonesia; Studi Atas Pemikiran Gus Dur*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Hartono, Sunaryati, *Penelitian Hukum di Indonesia Pada Akhir Abad ke-20*, Bandung: Alumni, 1994.
- Hazairin, *Hendak Kemana Hukum Islam*, Jakarta: Tintamas, 1976.
- Hazairin, *Hukum Kekeluargaan Nasional*, Jakarta: Tintamas, 1982.
- Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut al-Qur'an dan Hadis*, Jakarta: Tintamas, 1967.

- Hazairin, *Tujuh Serangkai Tentang Hukum*, Jakarta: Tintamas, 1974.
- Instruksi Presiden R.I. No I Tahun 1991, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama RI, 1998/1999.
- Ismail, Mustafa dkk. (ed.), *Kumpulan Kolom Abdurrahman Wahid, Melawan Melalui Lelucon*, Jakarta: Tempo, 2000.
- Lukito, Ratno, *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler: Studi Tentang Konflik dan Resolusi Dalam Sistem Hukum Indonesia*, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2008
- Lukito, Ratno, *Pergumulan Antara Hukum Islam Dan Adat di Indonesia* Jakarta: INIS, 1998.
- Lukito, Ratno, *Tradisi Hukum Indonesia*, Yogyakarta: Teras, 2008
- Mahfuzh, Sahal, *Nuansa Fikih Sosial*, Yogyakarta: LKiS, 1994
- Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris hingga Emansipatoris*, Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Mas'ud, Muhammad Khalid, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, alih bahasa: Yudian W. Asmin, MA, Surabaya: Al-Iklas, 1995.
- Mas'udi, Masdar F., "Meletakkan Kembali Masalah sebagai Acuan Syari'ah", *Ulumul Qur'an*, No. 3, Vol. IV, tahun 1995.
- Masdar, Umaruddin, *Membaca Pikiran Gus Dur dan Amien Rais Tentang Demokrasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Minhaji, Akhmad, "Hukum Islam antara Sakralitas dan Profanitas (Perspektif Sejarah Sosial)", Pidato Pengukuhan Guru Besar Sejarah Sosial Pemikiran Hukum Islam pada fakultas Syari'ah di Hadapan Senat Terbatas UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tanggal 25 September 2004.
- Mubarok, Jaih, *Modifikasi Hukum Islam; Studi Tentang Qawl Qadim dan Qawl Jadid*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.
- Mudzhar, M. Atho', *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*, cet. I, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.
- Qurtuby, Sumanto al-, *KH. MA. Sahal Mahfuzh: Era Baru Fikih Indonesia*, Yogyakarta: Cermin, 1999.

- Salim, Hairus, dan Amin, Nuruddin, “ICMI dan NU Ada Ketidakberesan”, dalam Zainal Arifin dan M. Aman Mustofa (ed), *Membangun Budaya Kerakyatan: Kepemimpinan Abdurrahman Wahid dan Gerakan Sosial NU*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997.
- Shiddieqy, M. Hasbi Ash-, *Falsafah Hukum Islam*, Cet. V Jakarta: Bulan Bintang, 1993
- Shiddieqy, M. Hasbi Ash-, *Fikih Islam Mempunyai Daya Elastis, Lengkap, Bulat, dan Tuntas*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- Shiddieqy, M. Hasbi Ash-, *Islam Menjawab Tantangan Zaman*, Jakarta: Bulan Bintang, 1966.
- Wahid, Abdurrahman, “Menjadikan Hukum Islam sebagai Penunjang Pembangunan”, dalam. Tjun Surjaman (ed), *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek*, Bandung: Rosda Karya, 1991.
- Wahid, Abdurrahman, “Pengembangan Fikih yang Kontekstual”, *Pesantren*, Vol. 2, No. 2, 1985.
- Wahid, Abdurrahman, “Pribumisasi Islam”, dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun’im Saleh (peny.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, Jakarta: P3M, 1989.
- Wahid, Abdurrahman, *Islam Kosmopolitan Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*, Jakarta: The Wahid Institute, 2007.
- Wahid, Abdurrahman, *Islamku Islam Anda Islam Kita Agama Masyarakat dan Negara Demokrasi*, Jakarta: The Wahid Institute, 2006.
- Wahid, Marzuki dan Rumadi, *Fikih Madzhab Negara*, Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Wahid, Marzuki, *Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam (CLD-KHI) Dalam Perspektif Politik Hukum Di Indonesia*, makalah *The 4th Annual Islamic Studies Postgraduate Conference, The University of Melbourne*, 2008
- Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika* Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007.