BAB II

KERANGKA TEORITIS

C. Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia

1. Sejarah Pemikiran Pembaruan Hukum Islam di Indonesia

Gerakan pembaruan (tajdîd; renewal, reformation) dalam Islam secara sederhana dapat diartikan sebagai upaya, baik secara individual maupun kolektif, pada kurun dan dalam situasi tertentu, untuk melakukan perubahan terhadap persepsi dan praktik keberIslaman yang telah mapan (established) kepada pemahaman dan praktik keberIslaman yang baru.[1] Sementara secara spesifik pembaruan hukum Islam berarti rangkaian aktivitas berpikir dalam ijithad fiqh Islam untuk merubah pemahaman, adat istiadat, dan institusi-institusi lama agar sesuai dengan situasi dan kondisi baru yang muncul (terutama) karena kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi.[2] Lazimnya, setiap bentuk pembaruan bertitik tolak dari asumsi atau pandangan bahwa Islam sebagai realitas dalam lingkungan sosial tertentu tidak lagi sesuai atau bahkan menyimpang dari apa yang dinilai sebagai Islam yang sebenarnya.[3] Pada pergantian abad ke-20, tokoh-tokoh Islam di Nusantara telah menyadari bahwa umat Islam tidak akan sanggup terbebas dari belenggu kolonialisme Belanda (serta penetrasi agama Kristen) dan berkompetisi untuk mencapai kemajuan dan kemerdekaan bersama negara-negara lain di Asia jika mereka masih menggunakan cara-carat radisional dalam menegakkan Islam. Mereka mulai menyadari perlunya reformasi, apakah dengan mengusung kembali

[1] Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia,* (Yogyakarta: Gama Media, 2001), h. 97; Lihat juga, Harun Nasution, *Pembaruan dalam Islam*: *Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h.11.

[2] Dede Rosyada, *Hukum Islam dan Pranata Sosial* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), h.174.

[3] Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia...*, h. 97

ide dan gagasan tokoh-tokoh Islam abad pertengahan sebagaimana terbukti pernah menjadi kekuatan yang tangguh dan dominan dalam percaturan politik dan sosial waktu itu, atau dengan mempergunakan metode-metode baru yang dibawa oleh penguasa kolonial dan misionaris Kristenke Nusantara.[4]

Pemikiran pembaruan Islam di Nusantara memiliki akar sejarahnya sejak permulaan abad ke-19. Di daerah Minangkabau, Sumatera Barat, untuk pertama kalinya pemikiran pembaruan Islam diperkenalkan. Catatan klasik yang hingga kini masih menjadi rujukan para sejarawan menyebutkan peran tiga orang haji dalam penyebaran pemikiran tersebut. Tiga haji itu adalah Haji Muḥammad Arif (dikenal juga dengan Haji Sumanik), Haji Abdurrahman, dan Haji Miskin Pandai Sikek. Tiga haji tersebut selama beberapa waktu tinggal di Tanah Suci. Bagi masyarakat Sumatera Barat saat itu, pergi ke Makkah umumnya memang bukan sekadar menunaikan rukun Islam yang kelima (haji) saja, namun juga untuk menuntut ilmu agama dan menjalin ukhuwwat Islâmiyyah dengan umat Islam dari belahan bumi yang lain.[5]

Selama di Makkah ketiga muslim perantauan tersebut sangat terpengaruh oleh ide-ide dan gerakanWahabiyah yang tengah digalakkan oleh penguasa Hijaz saatitu. Sepulang dari tanah suci, dengan maksud membersihkan ajaran Islam dari anasir-anasir bid'ah, tahayul. Ketiga haji tersebut melakukan gerakan purifikasi agama (Islam) yang tergolong revolusioner bahkan radikal. Mereka menggunakan cara-cara dan tindakan keras untuk merubah tradisi dan kebisaaan masyarakat saat

[4] Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: Pustaka LP3S Indonesia, 1996), h. 71.

[5] Burhanuddin Daya, *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam: Kasus Sumatera Thawalib*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1995), h.7-8. Lihat juga, Shaleh Putuhena, *Historiografi Haji Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2007), h.107-120. Bandingkan: Azyumardi Azra, Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: *Akar Pembaruan Islam Indonesia* (Jakarta: Prenada Media, 2004), h.71-73.

itu. Gerakan mereka langsung mendapatkan respon penolakan dari masyarakat yang tidak sependapat. Kelompok yang menolak gerakan tersebut lantas disebut KaumTuo (GolonganTua), yaitu masyarakat yang memegang teguh dan masih setia dengan praktik adat saat itu, sementara kelompok yang mendukungnya dikenal dengan Kaum Mudo (Golongan Muda).[6]

Pergesekan antara dua kelompok tersebut terus memanas hingga akhirnya meletus menjadi konflik terbuka dan menyeret pihak penguasa Hindia-Belanda yang saat itu mendukung kelompok adat.[7] Konflik tersebut kemudian dikenal dengan nama Perang Paderi. Pihak Paderi –gelar bagi para pengikut tiga pelopor pembaruan tadi, di bawah pimpinan Tuanku Imam Bonjol (1773-1864 M) akhirnya kalah. Sekalipun demikian, perseteruan antara dua kelompok, Kaum Tuo dan Kaum Mudo, terus berlanjut, namun dalam skala yang terbatas dan masih dapat diredam oleh pemerintah Belanda. Gerakan pembaruan Islam pun seolah lenyap dari Minangkabau.[8]

Tujuh puluh tahun kemudian gerakan pembaruan Islam muncul kembali. Sebagaimana periode sebelumnya, pada periode ini pemikiran pembaruan Islam juga muncul dari kalangan alumni Hijaz, disamping juga alumni Mesir.[9] Syeikh Ahmad Khatib (1852-1915 M), seorang ulama asal Bukittinggi yang menjadi pemuka madzhab Syâfi'iy di Masjîd al-Haram, Makkah, adalah tokoh utamanya. Ia menyebarkan pemikiran pembaruan Islam dari Makkah melalui musafir dari

---

[6] Burhanuddin Daya, *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam: Kasus Sumatera Thawalib...*, h. 9.

[7] Martin Van Bruinesen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1996), h.130.

[8] Burhanuddin Daya, *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam: Kasus Sumatera Thawalib...*, h. 9.

[9] Burhanuddin Daya, *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam: Kasus Sumatera Thawalib...*, h. 10.

Nusantara yang tengah beribadah haji, terutama mereka yang berasal dari daerah yang sama dengannya. Syaikh Ahmad Khatib sendiri tidak pernah kembali ke Tanah Air hingga akhirnya meninggal dunia di Makkah.[10]

Syeikh Ahmad Khatib (1852-1915 M) dikenal sangat menentang kebisaaan masyarakat yang dinilai tidak memiliki akar historis dalam tradisi para salaf al-shâlih, seperti kegiatan tasawuf yang dipraktikkan oleh tarekat Naqsabandiyah, tarekat yang banyak diikuti oleh masyarakat Minangkabau saat itu[11] dan sistem pembagian waris menurut adat Minangkabau.[12] Penolakan terhadap hal-hal tersebut dan sejenisnya dilanjutkan oleh murid-muridnya dan para pembaru lain, di antaranya adalah Syaikh Muḥammad Taher Djalaluddin (Sekolah al-Iqbal al-Islamiyah), Syaikh Muḥammad Djamil Djambek (Tsamaratul Ikhwan), Haji Abdul Karim Amrullah (Sumatera Thawalib), Syaikh Ibrahim Musa (Ittihadul Ulama), Syaikh Zainuddin Labai al-Junusi (Sumatera Thawalib), dan Haji Abdullah Ahmad (Sumatera Thawalib dan Jama'ah Adabiyah) di daerah Sumatera dan sekitarnya, dan Kyai Haji Ahmad Dahlan (Muḥammadiyah), Haji Abdul Halim (Persyarikatan Ulama), dan Ahmad Hasan (Persatuan Islam) di Jawa.[13] Di samping itu, para saudagar dan ulama dari TimurTengah dan Afrika yang bermigrasi ke Nusantara, seperti Syaikh Ahmad Sorkatti (Sudan), Syaikh Muḥammad Thaib (Maroko), dan Syaikh Muḥammad Abdul Hamid (Makkah) juga memiliki andil besar dalam penyebaran pemikiran tersebut. Sekalipun telah meninggalkan negerinya namun mereka tetap melakukan komunikasi secara baik

[10] Noe Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942...*, h.38-39.

[11] Martin Van Bruinesen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia...*, h. 124, 128, 129. Lihat juga, Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia...*, h. 356-357.

[12] Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia...*, h.120-121.

[13] Noe Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942...*, h.38-39.

dengan koleganya di negara asal mereka. Sebagai akibat dari pengaruh para saudagar dan ulama tersebut, seperti diakui oleh penguasa Belanda, di kalangan sebagian umat Islam muncul semangat yang semakin lama semakin kurang toleran terhadap adat pribumi, disertai dengan sikap keberIslaman yang lebih ketat dan berorientasi hukum.[14]

Sekalipun memiliki metode dan strategi dakwah yang berbeda-beda, namun secara umum gerakan pembaruan Islam yang lahir pada masa ini memiliki perhatian yang cukup besar terhadap kemajuan umat, mulai dari pengembangan sains hingga pemberdayaan wanita.[15] Kelompok pembaru atau kaum modernis tidak segan mengadopsi cara berorganisasi, system pendidikan, dan bahkan pemikiran Barat, termasuk yang berasal dari misionaris Kristen, sejauh hal tersebut tidak bertentangan dengan ajaran Islam.[16]

Menurut kelompok ini, pembedaan dua aspek syari'at, yakni aspek ibadah yang bersifat ghair ma'qûl (di luar jangkauan akal) dan mu'amalah yang bersifat ma'qûl (dapat dijangkau akal pikiran), acap kali diabaikan oleh kalangan tradisionalis. Dalam aspek ibadah, kelompok tradisionalis jatuh pada praktik tahayul, bid'ah, dan churafat (khurafat) yang kelak mereka populerkan dengan sebutan "virus TBC". Banyak dari kalangan tradisionalis, terutama mereka yang aktif dalam kegiatan tarekat, mempunyai pemikiran dan perilaku yang berlawanan dengan akidah. Sedangkan dalam aspek mu'amalah mereka menganggap tradisi yang dibawa oleh Barat, misalnya system pendidikan atau cara berpakaian, adalah haram. Dalam masalah mu'amalah ini kelompok pembaru menuduh kalangan

[14] Noe Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942...*, h.34, 40, 69.
[15] Burhanuddin Daya, *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam: Kasus Sumatera Thawalib...*, h.298.
[16] Noe Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942...*, h.323, 326.

tradisionalis menghambat kemajuan diri mereka sendiri, serta kemajuan umat Islam secara umum. Kelompok tradisionalis, terutama pada permulaan munculnya gerakan pembaruan, sedang berada dalam puncak kejumudan karena merasa puas dengan cara-cara dan tradisi keberagamaan yang ada.[17]

Kelompok pembaru hanya mengakui al-Qur`ān dan Ḥadīts sebagai sumber dan rujukan pemikiran mereka, tidak terkecuali dalam masalah hukum. Mereka berkeyakinan bahwa bâb al-ijtihâd (pintu ijtihad) masih dan akan terus terbuka. Oleh karena itu mereka menolak taklid. Hal ini bukan berarti mereka menolak atau menyalahkan imam pendiri madzhab dan para ulama yang mengikutinya, tetapi bahwa fatwa dan pendapat para ulama tersebut, sebagaimana pendapat siapapun, dapat terus dikritisi. Lebih dari itu, golongan pembaru juga melihat bahwa keteladanan yang dicontohkan oleh Rasul SAW dan para sahabat cukup dilihat dari sudut pandang substansinya yang bersifat prinsipil, karena hal inilah yang dapat berlaku untuk semua zaman dan tempat (shâlih likulli zamân wa makân).[18]

Ijtihad merupakan tema sentral dalam diskursus pemikiran hukum kelompok pembaru. Bagi mereka, ijtihad tidak mengenal kata final. Setiap produk ijtihad atau hasil pemikiran ulama akan senantiasa dapat ditinjau ulang melalui ijtihad yang baru.[19]

Pemikiran pembaruan hukum Islam berlanjut ketika awal dekade 1940-an Prof. Dr. Teuku Muḥammad Hasbi ash-Shiddieqy (10 Maret 1904-9 Desember 1975), melalui artikelnya yang bertajuk Me”moeda”kan Pengertian Islam,

[17] Noe Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942...*, h.323.
[18] Noe Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942...*, h.325.
[19] Burhanuddin Daya, *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam: Kasus Sumatera Thawalib...*, h. 45-46.

mengintrodusir konsep tentang pentingnya pengambilan ketentuan fiqh yang lebih sesuai dengan kebutuhan masyarakat Indonesia. Gagasan tersebut menyatakan bahwa implementasi hukum Islam di Indonesia bisa berjalan dengan baik jika ia sesuai dengan kesadaran hukum masyarakat Indonesia. Kesesuaian yang dimaksud dapat lahir jika hukum yang digunakan dibentuk oleh keadaan lingkungan, budaya, dan tradisi setempat, dan bukan mengacu atau diformulasikan pada konteks ruang dan waktu yang berbeda. Gagasan Hasbi itu kemudian dikenal dengan nama ”Fiqh Indonesia”.[20]

Hingga interval waktu yang cukup lama gagasan Fiqh Indonesia tidak mendapatkan respon dan sambutan yang memuaskan dari masyarakat. Sampai pada tahun 1948, dalam tulisannya yang berjudul Menghidupkan Hukum Islam dalam Masjarakat, Hasbi kembali mengangkat ide besarnya. Dalam tulisan tersebut Hasbi mengingatkan bahwa eksistensi hukumIslam telah sampai pada tataran dekadensiklinis, tampil sebagai sosok yang terasing dan tidak berdaya guna.[21]

Hasbi, dengan gagasan Fiqh Indonesia-nya, merasayakin bahwa prinsip-prinsip hukum Islam sebenarnya memberikan ruang gerak yang cukup luas bagi pengembangan hukum dan ijtihad-ijtihad baru. Metode-metode istinbâth hukum yang telah mapan, seperti ijmâ’, qiyâs, mashlahat mursalah, ’urf, dan lain-lain justru akan menuai ketidak sesuaian ketika tidak ada lagi ijtihad baru. Dengan berpegang pada paradigm pemikiran tersebut, menurut Hasbi, dalam konteks

[20] Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Partisipatoris hingga Emansipatoris*, (Yogyakarta: LKiS, 2005), h.64-68. Lihat: Hasbi ash-Shiddieqy, *Hukum Antar Golongan: InteraksiFiqh Islam denganSyari’at Agama Lain*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001), h.3.

[21] Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Partisipatoris...*, h.65.

negara yang sedang mengalami pembangunan anggapan tentang tertutupnya pintu ijtihad (insidâdbâb al-ijtihâd) adalah isu usang yang harus segera ditinggalkan.[22]

Pemikiran pembaruan hukum Islam selanjutnya disuarakan oleh Prof. Dr. Hazairin (28 November 1906-11 Desember 1975) dengan memperkenalkan ”Fiqh Madzhab Nasional”. Dalam konteks pembicaraan bahwa permasalahan yang dihadapi oleh masyarakat Indonesia adalah permasalahan hukum, dan bahwa karakteristik hukum Islam berbeda dengan unsure keimanan dan keIslaman yang lainnya, maka menurut Hazairin, eksistensi hukum Islam bisa dikatakan sedang mencari tempat di dalam masyarakat.[23]

Dalam pandangan Hazairin, titian sejarah perjalanan hukum Islam yang mewartakan bahwa pintu ijtihad senantiasa terbuka bagi para mujtahid cukup untuk dijadikan sebagai pertimbangan akan perlunya membangun konstruksi madzhab baru yang lebih sesuai dengan watak dan karakter masyarakat Indonesia. Menurutnya, madzhab Syâfi’iy sebagai madzhab yang diikuti oleh mayoritas masyarakat muslim di Indonesia harus dikembangkan sehingga mampu menjadi penghubung bagi resolusi problem-problem spesifik masyarakat Indonesia.[24]

Gagasan pembaruan hukum Islam dilanjutkan kemudian oleh Prof. KH. Ibrahim Hosen L.M.L. (1 Januari 1917-7 Nopember 2001). Berbeda dengan pemikir Islam lain yang menyatakan bahwa al-Qur`ān adalah sumber sekaligus dalil hukum (*mashdar wa dalīl al-ahkām*), Ibrahim Hosen memandang al-Qur`ān hanya sebatas dalil hukum. Mengatakan al-Qur`ān sebagai sumber hukum dapat mengantarkan seseorang pada kesimpulan yang keliru yakni penegasian peran Allah dalam legislasi hukum Islam (*tasyrī’ al-ahkām al-Islāmiyyah*). Oleh karena

[22] Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Partisipatoris...,* h.66.
[23] Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Partisipatoris...,* h.76.
[24] Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Partisipatoris...,* h.76-77.

itu, menurutnya, al-Qur`ān hanya dapat disebut sebagai dalil hukum, sementara sumber hukumnya adalah Allah sendiri.[25]

Di samping itu, dalam pandangan Ibrahim Hosen, pemahaman umat Islam terhadap al-Qur`ān yang selama itu sangat bercorak tekstualis tidak perlu lagi dipertahankan karena sudah tidak lagi relevan dengan semangat zaman, dan karenanya harus diganti dengan cara pemahaman yang mendasar pada ruh atau jiwa al-Qur`ān. Menurut Jaih Mubarok, gagasan Ibrahim Hosen ini pada zamannya tergolong sangat berani.[26] Dalam tulisannya yang berjudul Beberapa Catatan tentang Reaktualisasi Hukum Islam, Ibrahim Hosen menyatakan:

> *"Apabila dalam kehidupan ini kita dapati suatu aturan atau perundang-undangan yang dari semangat atau jiwanya relevan dengan al-Qur`ān, maka peraturan dan perundang-undangan tersebut dapat kita terima (dibenarkan oleh Islam), sekalipun secara harfiah tidak disebutkan oleh al-Qur`ān atau bahkan dari segi lahiriahnya kontras dengan al-Qur`ān (mâ anzala Allâh)."*[27]

Di samping dilakukan secara mandiri oleh para pemikir muslim Indonesia pembaruan hukum Islam di Indonesia juga ada yang dilakukan oleh lembaga kenegaraan melalui peraturan perundang-undangan. Nuansa pembaruan hukum Islam dalam peraturan perundang-undangan di Indonesia untuk pertama kalinya terlihat dalam Undang-undang nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan. Undang-undang tersebut sejatinya merupakan hasil pergumulan panjang antara hukum Islam sebagai sebuah ketentuan normatif di satu sisi dengan konteks sosial dan

---

[25] Jaih Mubarok, *Ijtihad Kemanusiaan di Indonesia* (Bandung: Pustaka Bani Quraisy, 2005), h.45.

[26] Jaih Mubarok, *Ijtihad Kemanusiaan di Indonesia*..., h.48-49.

[27] Ibrahim Hosen, *Beberapa Catatan tentang Reaktualisasi Hukum Islam dalam Muhamad Wahyuni Nafis* (ed.) et. al., *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. Munawir Sjadzali, M.A.* (Jakarta: Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia (IPHI) dan Yayasan Wakaf Paramadina, 1995), h.267.

politik ketika undang-undang tersebut dirumuskan sebagai kenyataan empiris di sisi lain.

Dalam undang-undang tersebut persyaratan-persyaratan administrasi, pencatatan perkawinan (pasal 2 ayat [2]) misalnya, mulai diberlakukan. Selain itu, upaya kompromi antara hukum Islam dengan hukum adat juga mendapatkan tempat yang cukup baik, misalnya terlihat dalam pasal 35 tentang harta perkawinan dan pasal 42 tentang anak yang sah.[28]

Selang beberapa tahun setelah diundangkannya UU nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan, tepatnya pada tahun 1985, publik Islam di Tanah Air dikejutkan oleh munculnya pemikiran baru yang ditawarkan oleh Prof. Dr. Munawir Sjadzali (7 November 1925-23 Juli 2004; Menteri Agama periode 1983-1988 dan 1988-1993), ”Reaktualisasi Ajaran Islam”. Gagasan tersebut lahir karena di tengah kesadaran dan semangat umat Islam untuk kembali kepada ajaran agamanya terdapat fenomena yang cukup memprihatinkan, yakni masih maraknya sikap mendua dalam aktivitas keseharian umat Islam di Indonesia. Hal tersebut setidaknya terlihat dalam sikap umat Islam ketika menyelesaikan persoalan keagamaan, khususnya menyangkut perbankan dan kewarisan. Di satu sisi umat Islam menilai bahwa bunga bank (interest) adalah riba, namun di sisi lain mereka hidup dengan jasa perbankan, termasuk bunga deposito. Demikian juga menyangkut kewarisan, di satu sisi umat Islam masih menganggap relevan seluruh ketentuan tekstual sistem farâ’id yang terdapat dalam al-Qur`ān, namun di sisi lain mereka justru meminta fatwa baru yang dianggap lebih adil dalam hal

[28] Ahmad Azhar Basyir , *Corak Lokal dalam Hukum Positif Islam di Indonesia: Sebuah Tinjauan Filosofis*, (Jakarta: Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia (IPHI) dan Yayasan Wakaf Paramadina, 1995), h.150.

pembagian waris, atau melakukan tindakan pre-emptive dengan membagi harta warisan melalui mekanisme hibah sebelum orang tua (pewaris) meninggal.[29]

Reaktualisasi ajaran Islam, sebagaimana diinginkan oleh Munawir, mengandung arti reinterpretasi terhadap doktrin Islam yang dalam rentang waktu cukup panjang memiliki validitas dan relevansinya sendiri. Metodologi hukum Islam *(ushul al-fiqh)* dan maksim-maksim fiqh *(al-qawa'id al-fiqhiyyah)* merupakan instrument penting untuk menjaga agar proses penafsiran kembali tersebut secara substansial tidak menyimpang dari prinsip yang terkandung dalam materi hukum yang statusnya ingin ditafsi rulang dan dari tujuan serta kontitum awalnya.[30]

Belum selesai pemikiran Munawir dari perdebatan, pada awal 1990, Masdar Farid Mas'udi (1954-sekarang) menggulirkan pemikiran yang tidak kalah kontroversial dengan tajuk "Agama Keadilan". Masdar mengangkat isu pembahasan yang cukup sensitif dari dimensi ajaran Islam, yaitu zakat. Dengan menggunakan pendekatan historis-kritis dan metode kemaslahatan, ia berpendapat bahwa zakat adalah identik dengan pajak. Oleh karena itu, menurutnya, bagi masyarakat yang sudah mengeluarkan zakat maka kewajiban membayar pajak semestinya menjadi lebih ringan.[31]

Pemikiran Agama Keadilan Masdar dapat diartikan sebagai upaya penegakan kembali bangunan sosial dan kemanusiaan Islam dari timbunan puing-puing sejarahnya. Dalam amatan Masdar, dengan komitmen sosialnya yang begitu eksplisit, Islam telah sedemikian jauh direduksi menjadi agama yang hanya

[29] Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Partisipatoris...,* h.85. Lihat juga, Munawir Sjadzali, *"ReaktualisasiAjaran Islam",* dalam Eddi RudianaArief (ed.), *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan* (Bandung: PT. Remaja Rosda karya, 1994), h.83.

[30] Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Partisipatoris...,* h.87.

[31] Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Partisipatoris...,* h.3.

berurusan dengan kehidupan yang berskala personal dan berkarakter individualistis.[32] Wajah fiqh pun, menurutnya, tampak dingin dan kurang menunjukkan pemihakan terhadap kepentingan masyarakat luas. Hal tersebut tidak lain disebabkan oleh adanya kelemahan paradigma, orientasi, prioritas, dan perwatakan fiqh itu sendiri. Oleh karena itu, watak-watak eksklusif dalam fiqh, seperti watak pemikirannya yang parsial, kasuistik, dan micro-oriented; formulasi fiqh yang hanya berguna untuk menangani permasalahan pasca-kejadian; serta sifatnya yang cenderung formalistik, perlu segera dicarikan rumusan pengganti yang lebih menjanjikan agar mampu menghadirkan kemaslahatan universal dan keadilan sosial. Dalam konteks ini, menurut Masdar, segala bentuk tawaran teoritis –baik dengan atau tanpa didukung oleh nas, sejauh mampu memberikan kemaslahatan bagi kepentingan kemanusiaan, sah digunakan.[33]

Semangat pembaruan hukum Islam melalui peraturan perundang-undangan untuk kali berikutnya tampak dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI). KHI disusun mulai tahun 1985 hingga 1988 bersamaan dengan penyusunan RUU Peradilan Agama. KHI terdiri dari tiga buku, yaitu Buku I tentang Perkawinan, Buku II tentang Kewarisan, dan Buku III tentang Wakaf. Dalam persoalan kewarisan, KHI memungkinkan harta warisan dibagi melalui jalan perdamaian (pasal 183), di samping juga peluang bagi seseorang untuk mengganti posisi ahli waris yang lain karena adanya sebab khusus (pasal 185).[34]

---

[32] Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Partisipatoris...,* h. 97; Masdar Farid Mas'udi, *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), h. 37-38.

[33] Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Partisipatoris...,* h.98-99.

[34] Ahmad Azhar Basyir , *Corak Lokal dalam Hukum Positif Islam di Indonesia: Sebuah Tinjauan Filosofis...,* h.153.

Narasi pemikiran pembaruan hukum Islam berlanjut ketikatahun 1994 K.H. Ali Yafie dan (1 September 1926-sekarang) K.H. M.A. Sahal Mahfudh (17 Desember 1937-sekarang) menawarkan gagasan ”Fiqh Sosial”. Desain utama wacana ini adalah upaya membumikan nilai-nilai fiqh klasik secara holistik, dengan penekanan pada implementasi ajaran-ajaran fiqh yang berkaitan dengan dimensi kehidupan sosial: relasi individu dengan individu, masyarakat dengan negara, dan sebaliknya.[35]

Bagi K.H. Ali Yafie dan K.H. M.A. Sahal Mahfudh, fiqh yang ada saat ini secara materi sejatinya cukup memadai. Kendala yang dihadapi terletak pada cara penyajian dan reformulasinya. Selain itu, anomali penilaian terhadap fiqh sebenarnya lebih disebabkan oleh kelaziman implementasinya yang hanya berkutat pada aspek ibadah saja, padahal aspek ibadah hanya seperempat (rubu’) dari keseluruhan materi fiqh, selain mu’âmalah, munâkahah, dan jinâyah. Dengan demikian, yang dibutuhkan sebenarnya adalah men-tajdîd fiqh –bukan mendekonstruksinya– untuk kemudian membumikannya secara integral.[36]

Sekitar tahun 2002, Prof. A. Qodri Azizi, Ph. D. (24 Oktober 1955-19 Maret 2008) dalam orasi ilmiahnya ketika dikukuhkan sebagai Guru Besar dalam bidang Ilmu Hukum Islam di Fakultas Syari’ah IAIN Walisongo Semarang, memperkenalkan formula ijtihad baru yang ia sebut dengan al-Ijtihâd al-’Ilmiy al-’Ashriy (Modern Scientific Ijtihad). Melalui ide besarnya itu Qodri Azizi menyerukan perlunya melakukan ijtihad secara tematik (mawdlû’iy) atau kasus

[35] Ahmad Azhar Basyir , *Corak Lokal dalam Hukum Positif Islam di Indonesia: Sebuah Tinjauan Filosofis...,* h.4; K.H. Ali Yafie, *Menggagas Fiqh Sosial: dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi, hingga Ukhuwah* (Bandung: Mizan, 1994), h.151-158.

[36] Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Partisipatoris...,* h.98-99. K.H. M.A. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 2003), h.45. Ali Yafie, *“Posisi Ijtihad dalam Keutuhan Ajaran Islam”,* dalam Haidar Bagir dan Syafiq Basri (ed.), *Ijtihad dalam Sorotan* (Bandung: Mizan, 1994), h.83.

per kasus.[37] Gagasan al-Ijtihâd al-'Ilmiy al-'Ashriy pada dasarnya merupakan respon terhadap realitas sosial dan intelektual umat Islam yang melakukan dikotomi secara tajam antara aktivitas bermadzhab dan berijtihad. Dalam anggapan banyak pihak, seorang yang bermadzhab seolah tidak pernah bersentuhan dengan praktik ijtihad. Sebaliknya, orang yang mengklaim sebagai pendukung ijtihad seolah tidak pernah mengikuti pendapat ulama lain .[38]

Formula ijtihad hasil rumusan Qodri Azizi tersebut, seperti tampak dalam namanya, menggunakan piranti ilmu-ilmu modern sebagai pendekatan. Beberapa prasyarat seperti history of ideas (sejarah pemikiran), penggunaan primary sources (sumber primer) dalam madzhab, historical continuity (kesinambungan historis), living knowledge (pengetahuan yang hidup), dan lain-lain merupakan upaya untuk memenuhi prosedur standar dalam dunia keilmuan yang berskala internasional.[39]

Pada tahun 2006 K.H. Ali Yafie kembali menyuguhkan ide pembaruan hukum Islam. Dengan mengangkat tema tentang pentingnya pelestarian dan pemeliharaan ekosistem alami mengenalkan "Fiqh Lingkungan Hidup". Gagasan "Fiqh Lingkungan Hidup" itu dikembangkan oleh Ali Yafie dengan bersandar pada nas-nas al-Qur`ān dan Ḥadīts serta hasil modifikasinya terhadap salah satu apek maqâshid al-syarî'ah yang bersifat dlarûriyyah (primer). Jika sebelumnya mashlahat dlarûriyyah hanya meliputi lima hal pokok (yang dikenal dengan al-dlarûriyyât al-khamsatau al-kulliyât al-khams) –yakni hifdh al-dîn (perlindungan terhadap agama), hifdh al-nafs (perlindungan terhadap jiwa), hifdh al-'aql

[37] A. Qodri Azizi, *Reformasi Bermadzhab: Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Sesuai Saintifik Modern* (Bandung; Teraju, 2003), h.126.

[38] A. Qodri Azizi, *Reformasi Bermadzhab: Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Sesuai Saintifik Modern...*, h. 126.

[39] A. Qodri Azizi, *Reformasi Bermadzhab: Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Sesuai Saintifik Modern...*, h. 126.

(perlindungan terhadap akal), hifdh al-nasab (perlindungan terhadap keturunan), dan hifdh al-mâl(perlindungan terhadap kekayaan/properti, maka K.H. Ali Yafie menambahkan hifdh al-bî'ah (perlindungan terhadap lingkungan hidup) dalam rumusannya.[40] Urutan rumusan itu pun tidak sama. Dimulai dari hifdh al-nafs, hifdh al-'aql, hifdh al-mâl, hifdh al-al-nasab, hifdh al-dîn, dan terakhir hifdh al-bî'ah.

Gagasan K.H. Ali Yafie merupakan respon terhadap ulah manusia yang acap kali mengabaikan keseimbangan ekosistem alam dan lingkungan hidupnya, terutama ketika industrialisasi semakin merasuk kedalam kehidupan mereka. Fiqh Lingkungan Hidup mendorong manusia agar menyadari bahwa permasalahan alam dan lingkungan hidup tidak dapat dilepaskan dari tanggungjawab mereka sebagai makhluk yang diberi amanat oleh Allah untuk menjaganya.[41]

2. Faktor Pendorong Pembaruan Hukum Islam di Indonesia

Dalam masyarakat Islam Indonesia, seperti halnya dalam komunitas sosial yang lainnya, hukum –termasuk juga hukum Islam– memiliki beberapa macam fungsi, antara lain: pertama, sebagai standar perilaku (*standart of conduct*) yang harus ditaati oleh setiap orang baik dalam aktivitas pribadinya maupun dalam interaksi social dengan lingkungannya; kedua, sebagai sarana untuk merekayasa masyarakat *(a tool of social engineering*) agar bergerak kearah yang lebih baik; ketiga, sebagai alat control sosial (*a tool of social control*) agar mereka tidak

[40] K.H. Ali Yafie, *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup,* (Jakarta: Ufuk Press, 2006), h.224-225.

[41] K.H. Ali Yafie, *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup...,* h.161.

melakukan perbuatan yang terlarang; dan keempat, sebagai sarana untuk memperlancar interaksi sosial dalam masyarakat (*facility of human interaction*).[42]

Bagaimanapun, untuk memainkan peran dan fungsi-fungsi tersebut hukum terlebih dahulu harus memiliki kesesuaian dengan situasi dan kondisi masyarakat di mana hukum tersebut akan diterapkan. Asumsi atau pandangan bahwa Islam – dan hukum Islam sebagai salah satu aspeknya– sebagai realitas dalam lingkungan sosial tertentu tidak (atau tidak lagi) sesuai dengan citra Islam yang ideal sangat dipengaruhi oleh latar belakang biografis (*biographic setting*) seseorang dan latar belakang sosial (*social setting*) suatu masyarakat.[43]

Dengan demikian, munculnya gagasan pembaruan hukum Islam di Indonesia tidak dapat dilepaskan sekurang-kurangnya dari dua hal, yaitu: pertama, dari setting biografis seorang tokoh pembaru; dan kedua, dari situasi sosial yang tengah terjadi di dalam masyarakat Indonesia. Faktor yang terakhir di kemudian hari juga membentuk corak dan model pembaruan hukum Islam yang dilakukan di Indonesia. Masyarakat, seperti halnya organisme, hidup dan berkembang. Karena hukum merupakan salah satu aturan normative dalam kehidupan masyarakat maka hukum mau tidak mau juga harus mengalami perkembangan. A. P. Crabtree L.L.B. membuat sebuah ungkapan menarik tentang hal ini, yakni bahwa hukum merupakan "pakaian" bagi "tubuh" masyarakat yang hidup (*law is chlotes the living body of society*)[44].

---

[42] Abdul Manan, *Aspek-aspek Pengubah Hukum* (Jakarta: Prenada Media, 2006), h.3. Lihat: Mochtar Kusumaatmadja, *Konsep-konsep Hukum dalam Pembangunan* (Bandung; PT Alumni, 2002), h.88. Lihat: Otje Salman dan Anthon F. Susanto, *Beberapa Aspek Sosiologi Hukum* (Bandung: PT Alumni, 2004), h.88.

[43] Muḥammad ibn Abdullāh al-Syaukānī, *al-Fath al-Rabbānī min al-Fatāwā al-Imām al-Syaukāni,* (Yaman: Maktabah al-Jail al-Jadīd, t.th), h.20.

[44] M. Yahya Harahap, *Kedudukan Kewenangan dan Acara Peradilan Agama UU No. 7 Tahun 1989* (Jakarta: Sinar Grafika, 2003), h.29.

Hal ini mengandung arti bahwa hukum dari semula memang dibuat dan harus disesuaikan dengan keadaan masyarakat di mana hukum tersebut akan diterapkan. Ibarat pakaian, hukum juga harus menyesuaikan kepada siapa dan dalam situasi bagaimana ia akan digunakan. Asaf A.A. Fyzee dalam artikel yang bertajuk The Reinterpretation of Islam mengungkapkan:

> *"But laws differ from country to country, from time to time. They must ever seek to conform to the changing pattern of society. The laws of the Arabs cannot be applied to the Eskimos; and the laws of the bushmen of Australia are unsuitable for the fertile basin of Uttar Pradesh. Laws are like metals in the crucible of time and circumstance; they melt, they gradually solidify into different shapes; they re-melt and assume different forms. This process of evolution is coterminous with human society. Nothing is static except that wich is dead and lifeless. Laws can never be static."*[45]
>
> *("Namun hukum berbeda dari negeri ke negeri, dari waktu kewaktu. Mereka [manusia] harus mencoba untuk menyesuaikan [hukum] dengan pola ubah masyarakat. Hukum bangsa Arab tidak dapat diterapkan bagi penduduk Eskimo; dan hukum masyarakat yang menghuni semak-semak di Australia tidakcocok [digunakan] di lembah subur sungai Uttar Pradesh. Hukum ibarat logam dalam sebuah wadah peleburan masa dan keadaan; logam itu meleleh, [lalu] perlahan membeku menjadi bentuk yang berbeda; melelehlagi, dan mengambil bentuk yang berbeda [lagi]. Proses evolusi ini [terjadi] seiring dengan [perkembangan] umat manusia. Tidak ada yang statis selain sesuatu yang mati dan tak bernyawa. Hukum tidak pernah dapat bersifat statis.")*

Pembaruan hukum, dalam amatan Abdul Manan, terjadi karena adanya beberapa faktor, antara lain factor sosial-budaya, politik, ekonomi, pendidikan, dan ilmu pengetahuan dan teknologi. Setiap masyarakat selalu mengalami perubahan, sekalipun tingkat dan sifat perubahan di antara mereka tidak sama.[46] Perubahan yang tengah terjadi di masyarakat dapat melahirkan berbagai bentuk nilai baru yang berbeda dengan nilai-nilai yang berlaku sebelumnya. Keadaan

[45] Asaf A.A. Fyzee, "*The Reinterpretation of Islam"*, dalam John J. Donohue dan John L. Esposito, *Islam in Transition: Muslim Perspectives* (New York: Oxford University Press, 1982), h.189.

[46] Abdul Manan, *Aspek-aspek Pengubah Hukum* ...,h.71.

seperti ini terkadang mengharuskan masyarakat untuk mengadakan perubahan hukum demi menyesuaikan tuntutan zaman.[47]

Faktor-faktor yang mendorong perlunya dilakukan pembaruan hukum antara lain:

1. Faktor sosial-budaya

Hukum –baik yang tertulis maupun tidak– dapat berubah karena mengikuti perubahan sosial yang terjadi di masyarakat.[48] Perubahan tersebut terjadi karena hukum tidak selalu dapat menjawab dan mengimbangi pertumbuhan dan perkembangan masyarakat secara permanen, sebab dalam kenyataannya hukum yang berlaku justru seringkali tertinggal oleh dinamika masyarakat.[49] Cepat-lambat suatu ketentuan hukum berubah bergantung pada dinamika kehidupan masyarakat sendiri. Apabila kehidupan sosial dalam masyarakat berubah dengan cepat, maka perubahan hukum harus dilakukan secara cepat pula, demikian juga sebaliknya.[50]

Dalam konteks Indonesia perubahan hukum dari sisi sosial-budaya dapat muncul karena faktor relasi antar strata sosial masyarakat, pengaruh budaya luar, kejenuhan terhadap sistem yang telah mapan, dan menipisnya kepercayaan masyarakat terhadap hukum yang ada, yang antara lain disebabkan oleh sistem peradilan yang kurang independen, belum memadainya perangkat hukum yang mencerminkan keadilan sosial, inkonsistensi penegakan hukum, besarnya intervensi hukum terhadap masyarakat, dan lemahnya perlindungan hukum

[47] Abdul Manan, *Aspek-aspek Pengubah Hukum* ...,h.76.
[48] Jazuni, *Legislasi Hukum Islam di Indonesia* (Bandung; PT. Citra Aditya Bakti, 2005), h.177.
[49] Abdul Manan, *Aspek-aspek Pengubah Hukum* ...,h.75-76.
[50] Abdul Manan, *Aspek-aspek Pengubah Hukum* ...,h. 77-78.

terhadap masyarakat.[51] Pada faktor yang pertama ini, seperti dicontohkan A. Qodri Azizy, pembaruan hukum Islam melalui redefinisi institusi hukum Islam yang berkenaan dengan kedudukan non-muslim, jihad, dan peran serta posisi perempuan perlu dilakukan.[52]

2. Faktor politik

Di samping faktor sosial, factor politik juga dapat mempengaruhi terjadinya perubahan hukum. Pemerintah adalah pelaksana kehendak dan penyelenggara kekuasaan negara.[53]

Perihal kekuasaan (authority) adalah unsur penting dalam penegakan hukum di suatu masyarakat. Dalam ungkapan Mochtar Kusumaatmadja, "hukum tanpa kekuasaan adalah angan-angan, kekuasaan tanpa hukum adalah kedzaliman". Hukum memerlukan kekuasaan untuk mendukungnya. Kekuasaan tersebut dibutuhkan karena hukum memiliki daya ikat dan memaksa semua masyarakat agar mematuhinya. Karenanya, tanpa ada kekuasaan maka pelaksanaan hukum akan terhambat. Semakin tinggi kesadaran hukum suatu masyarakat, maka semakin berkurang pula dukungan kekuasaan yang dibutuhkan oleh hukum.[54]

Dengan dibutuhkannya kekuasaan dalam penegakan hukum (law enforcement) maka konfigurasi politik suatu negara, tanpa bisa dihindari, akan melahirkan karakter hukum yang khas di negara tersebut. Jika suatu negara memiliki konfigurasi politik yang berciri demokratis maka ketentuan hukum yang

[51] Abdul Manan, *Aspek-aspek Pengubah Hukum* ...,h. 78-93.

[52] A. Qodri Azizi, *Hukum Nasional: Eklektisisme Hukum Islam dan Hukum Umum* (Jakarta: Teraju, 2004), h. 50-51.

[53] A. Qodri Azizi, *Hukum Nasional: Eklektisisme Hukum Islam...,* h.107.

[54] A. Qodri Azizi, *Hukum Nasional: Eklektisisme Hukum Islam...,* h.108.

dihasilkan akan bersifat responsif, otonom, dan populis. Namun jika suatu negara memiliki

Konfigurasi politik yang bercorak despotis dan otoriter maka produk hukumnya akan bersifat ortodoks, konservatif, dan cenderungelitis.[55] Perubahan cirri konfigurasi politik suatu negara, misalnya dari yang semula demokratis menjadi otoriter atau sebaliknya, akan berimplikasi pada perubahan karakter hukumnya.[56]

Perubahan konfigurasi politik seperti ini pernah dialami Indonesia. Warkum Sumitro mencatat perubahan konfigurasi politik Indonesia yang berdampak pada perkembangan hukum Islam di Indonesia itu setidaknya terjadi hingga tujuh kali. Pertama, ketika Indonesia (Nusantara) –yang saat itu masih terdiri dari kerajaan-kerajaan– jatuh ketangan VOC (Verenigde Oost Indische Compagnie) dan kolonialisme Belanda dan Inggris[57]; kedua, ketika kekuasaan colonial Belanda di Indonesia diambil alih oleh tentara Jepang[58]; ketiga, ketika Indonesia berhasil meraih kemerdekaan[59]; keempat, ketika Orde Lama berdiri[60];

[55] Moh. Mahfud MD, *Hukum dan Pilar-pilar Demokrasi*, (Yogyakarta: Gama Media, 1999), h.187.

[56] Abdul Manan, *Aspek-aspek Pengubah Hukum* ..., h.110.

[57] Warkum Sumitro, *Perkembangan Hukum Islam di Tengah Kehidupan Sosial Politik di Indonesia*, (Malang: Bayumedia Publishing, 2005), h. 35-43. Ismail Suny, *Tradisi dan Inovasi KeIslaman di Indonesia dalam Bidang Hukum"*, dalam Yustiono, *Islam dan Kebudayaan Indonesia: Dulu, Kini, dan Esok* (Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal, 1993), h. 210-211.

[58] Warkum Sumitro, *Perkembangan Hukum Islam di Tengah Kehidupan Sosial Politik di Indonesia...*, h.86.

[59] Warkum Sumitro, *Perkembangan Hukum Islam di Tengah Kehidupan Sosial Politik di Indonesia...*, h.98-101.

[60] Warkum Sumitro, *Perkembangan Hukum Islam di Tengah Kehidupan Sosial Politik di Indonesia...*,, h.108-109.

kelima, ketika Orde Baru menggantikan Orde Lama[61]; keenam, ketika era pasca 1990-an[62]; dan ketujuh, setelah terjadinya reformasi.[63]

3. Faktor Ekonomi

Faktor ekonomi juga dapat mendorong perlunya pembaruan hukum Islam.[64] Munculnya kegiatan perekonomian modern dengan berbagai bentuk dan ragamnya yang sangat kompleks mengakibatkan timbulnya problematika hukum di kalangan umat Islam[65], terutama ketika perdagangan berskala global turut meramaikan aktivitas ekonomi pasar dalam negeri, yang terlihat dengan munculnya era pasar bebas (free trade), terjadinya interdependensi sistem ekonomi terutama dengan bidang politik dan ilmu pengetahuan dan teknologi, munculnya lembaga ekonomi internasional (IMF, IDB, BIS, dll), adanya pengelompokan negara-negara berdasarkan wilayah atau kekuatan ekonomi dalam negerinya (GATT, WTO, AFTA, NAFTA, APEC, EU, dll), dan sebagainya.[66]

Aktivitas ekonomi yang berskala global mustahil dapat berjalan dengan baik dan saling menguntungkan tanpa adanya tumpuan hukum yang kokoh. Hukum dalam era perdagangan bebas diperlukan untuk mencegah terjadinya kesewenang-wenangan, di mana pelaku bisnis yang memiliki kekuatan besar akan menang dan menyingkirkan yang lemah.[67] Hukum-hukum yang bersifat

---

[61] Warkum Sumitro, *Perkembangan Hukum Islam di Tengah Kehidupan Sosial Politik di Indonesia...*,, h.118-128.

[62] Warkum Sumitro, *Perkembangan Hukum Islam di Tengah Kehidupan Sosial Politik di Indonesia...*, h.200-206.

[63] Warkum Sumitro, *Perkembangan Hukum Islam di Tengah Kehidupan Sosial Politik di Indonesia...*,h. 222-234.

[64] Moh. Mahfud MD, *Hukum dan Pilar-pilar Demokrasi...*, h.201.

[65] Ainurrofiq, *Madzhab Jogja: Menggagas ParadigmaUshul Fiqh Kontemporer (*Yogyakarta: Ar-Ruz Press, 2002), h.200.

[66] Abdul Manan, *Aspek-aspek Pengubah Hukum*..., h.124. Lihat juga, Ali Yafie, *Fiqh Perdagangan Bebas* (Jakarta: Teraju, 2003), h. 105-124.

[67] Ali Yafie, *Fiqh Perdagangan Bebas...*, h.127.

internasional tersebut tentu mengakibatkan beberapa aturan hukum dalam negeri Indonesia perlu melakukan penyesuaian dengannya.

Penyesuaian hukum tersebut semakin mendesak untuk dilakukan mengingat kondisi ekonomi Indonesia hingga saat ini masih belum sanggup keluar dari krisis. Negara dengan situasi krisis dan berada dalam masa transisi ekonomi –nasional maupun global– seperti Indonesia saat ini tentu semakin sulit untuk memperbaiki keadaan ekonomi dalam negerinya jika tetap mempertahankan dan hanya mengandalkan ketentuan hukum yang sudah anakronistik dan kadaluwarsa.[68]

4. Faktor Pendidikan

Di samping ketiga faktor di atas, pendidikan bagi segenap elemen bangsa, baik Pemerintah maupun rakyatnya, adalah faktor yang tidak kalah penting. Dengan ditopang oleh pendidikan yang baik suatu negara akan memiliki perangkat pemerintahan dan komposisi masyarakat yang mempunyai Sumber Daya Manusia (SDM) tinggi. Dengan SDM yang tinggi masyarakat semakin bisa diharapkan memiliki perilaku sadar dan taat terhadap hukum. Kesadaran dan ketaatan masyarakat terhadap hukum tidak mungkin dapat lahir tanpa didahului oleh pengetahuan dan pemahaman yang baik tentang hukum.[69]

Semakin tinggi tingkat intelektualitas dan pemahaman masyarakat terhadap persoalan hukum maka semakin mengerti pula mereka akan seluk-beluk suatu produk hukum. Sebagai kelanjutan dari hal tersebut, masyarakat juga akan semakin tahu tentang kelebihan dan kelemahan yang terkandung dalam produk hukum tersebut. Pengetahuan yang cukup terhadap kelebihan dan kekurangan

[68] Abdul Manan, *Aspek-aspek Pengubah Hukum*..., h.124.
[69] Abdul Manan, *Aspek-aspek Pengubah Hukum*..., h.140-141.

suatu ketentuan hukum, dengan disertai oleh kesadaran akan perlunya merumuskan hukum baru yang lebih baik atau memperbaiki ketentuan hukum yang sudah ada agar benar-benar mampu menjamin kemaslahatan orang banyak, akan membawa mereka pada upaya riil dan terorganisir untuk melakukan pembaruan hukum.[70]

Pada masa sekarang, pendidikan hukum memiliki peran yang sangat besar dalam mensukseskan pembinaan hukum nasional yang masih terus mencari format baru agar lebih selaras dengan kebutuhan masyarakat, yang antara lain dilakukan dengan cara menetapkan ketentuan-ketentuan baru dalam suatu tata hukum yang bersifat nasional dan modern serta tidak menutup diri terhadap perubahan, terutama pada masa-masa transisi seperti sekarang.[71] Dalam konteks ini, Perguruan Tinggi Agama (PTA) seperti IAIN/STAIN/UIN memainkan peranan besar dalam upaya pembaruan hukum Islam. Hal tersebut dikarenakan PTA merupakan lembaga pendidikan yang memiliki perhatian cukup besar terhadap pengembangan sikap keberagamaan yang rasional, suatu sikap keberagamaan yang menjadi modal utama bagi pembangunan dan modernisasi hukum Islam.[72]

5. Faktor Ilmu Pengetahuan dan Teknologi (Iptek)

Faktor terakhir yang dapat menyebabkan perlunya diadakan pembaruan hukum adalah perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Kemajuan Iptek merupakan motor penggerak bagi revolusi komunikasi dan informasi

[70] Abdul Manan, *Aspek-aspek Pengubah Hukum*..., h.146.
[71] Abdul Manan, *Aspek-aspek Pengubah Hukum*..., h.146.
[72] Sudirman Teba, *Islam OrdeBaru: Perubahan Politik dan Keagamaan* (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1993), h.333.

sertaglobalisasi ekonomi, politik, dan budaya.[73] Adanya perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi menyebabkan masyarakat yang sebelumnya menjalani kehidupan secara tradisional beranjak menuju cara hidup modern.[74]

Suatu masyarakat memerlukan ilmu pengetahuan dan teknologi untuk meningkatkan harkat dan martabat serta menegakkan nilai-nilai kemanusiaan dan mewujudkan cita-cita keadilan sosial mereka. Tetapi pada waktu yang sama kelompok masyarakat tersebut tidak bisa menutup mata dari kenyataan bahwa teknologi modern –berdasarkan pengalaman kelompok masyarakat lain yang terlebih dahulu memilikinya– juga dapat membawa dampak yang kontra-produktif, yakni kemerosotan harkat dan martabat masyarakat itu sendiri. Karena teknologi modern selalu berdampak mondial, dalam arti meliputi seluruh dunia dan mencakup sekalian umat manusia, maka akibat buruk teknologi yang dialami oleh suatu masyarakat akan dirasakan dan ditanggung juga oleh masyarakat-masyarakat yang lain.[75]

Keadaan di mana ilmu pengetahuan dan teknologi telah memberikan dampak dan pengaruhnya bagi kehidupan manusia menjadikan aspek-aspek lain dalam kehidupan mereka, mulai dari aspek sosial, budaya, politik, ekonomi, dll, sedikit-banyak mengalami pergeseran. Dengan adanya pergeseran tersebut maka keberadaan hukum yang berperan dalam menjamin keteraturan dan ketertiban dalam masyarakat juga perlu menyesuaikan.

---

[73] Alfian, *Islam dan Peradaban Dunia Baru: Tantangan Revolusi Komunikasi/Informasi, Globalisasi Ekonomi dan Budaya* dalam Yustiono, *Islam dan Kebudayaan Indonesia: Dulu, Kini, dan Esok...*, h.517.

[74] Abdul Manan, *Aspek-aspek Pengubah Hukum*..., h.159.

[75] Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradapan* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina,1992), h.538.

3. Landasan Yuridis Pembaruan Hukum Islam di Indonesia

Hingga saat ini, demi menghindari terjadinya kekosongan hukum, kitab undang-undang yang diwariskan oleh pemerintah Kolonial Belanda baik dalam bidang pidana maupun perdata masih dipergunakan di Indonesia. Sekalipun di dalam kitab undang-undang tersebut ditemukan ketentuan-ketentuan materiil yang telah disesuaikan dengan semangat dan jiwa kemerdekaan, namun bagaimanapun juga kitab undang-undang tersebut tidak bisa dikatakan telah dapat mencerminkan secara utuh jiwa dan pandangan hidup bangsa Indonesia.[76]

Menyadari kekurangan tersebut, sekurang-kurangnya sejak ditetapkannya Undang-undang nomor 1 tahun 1951 Pemerintah segera melakukan tindakan-tindakan untuk merumuskan kesatuan, susunan, kekuasaan, dan acara pada pengadilan-pengadilan sipil. Upaya tersebut dilakukan setelah Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) terbentuk pada tanggal 17 Agustus 1950, segera setelah Republik Indonesia Serikat (RIS) dinyatakan berakhir.[77]

Upaya pembaruan hukum nasional, termasuk di dalamnya pembaruan hukum Islam bagi masyarakat muslim di Indonesia, memiliki landasan dalam rumusan dasar dan asas-asas tata hukum nasional yang ditetapkan oleh Lembaga Pembinaan Hukum Nasional yang dibentuk oleh Pemerintah melalui Keputusan Presidennomor 107 tahun 1958 mengenai pembentukan Lembaga Pembinaan Hukum Nasional. Dasar dan Asas-asas Tata Hukum Nasional tersebut adalah:

1. Dasar pokok hukum nasional Republik Indonesia adalah Pancasila.
2. Hukum nasional bersifat:
   a. Pengayoman;
   b. Gotong-royong;

[76] C.S.T. Kansil, S.H., *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), h.135.

[77] C.S.T. Kansil, S.H., *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia*..., h.135.

c. Kekeluargaan;
d. Toleransi;
e. Anti kolonialisme, imperialisme, dan feodalisme.

3. Semua hukum sebanyak mungkin diberi bentuk tertulis.
4. Selain hukum tertulis diakui berlaku hukum tidak tertulis sepanjang tidak menghambat terbentuknya masyarakat sosialis Indonesia.
5. Hakim membimbing perkembangan hukum tak tertulis melalui jurisprudensi kearah keseragaman hukum (homogenita) yang seluas-luasnya dan dalam hukum kekeluargaan kearah sistem parental.
6. Hukum tertulis mengenai bidang-bidang hukum tertentu sedapat mungkin dihimpun dalam bentuk kodifikasi (hukum perdata, hukum pidana, hukum dagang, hukum acara perdata, hukum acara pidana).
7. Untuk membangun masyarakat sosialis Indonesia diusahakan unifikasi hukum.
8. Dalam perkara pidana: a.Hakim berwenang sekaligus memutuskan aspek perdatanya baik karena jabatannya maupun atas tuntutan pihak yang berkepentingan; b.Hakim berwenang mengambil tindakan yang dipandang patut dan adil di samping atau tanpa pidana.
9. Sifat pidana harus bisa memberikan pendidikan kepada terhukum untuk menjadi warga negara yang bermanfaat bagi masyarakat.
10. Dalam bidang hukum acara perdata diadakan jaminan supaya peradilan berjalan sederhana, cepat, dan murah.
11. Dalam bidang hukum acara pidana diadakan ketentuan-ketentuan yang merupakan jaminan kuat untuk mencegah:
    a. Seseorang tanpa dasar hukum yang cukup kuat ditahan atau ditahan lebih lama dari yang benar-benar diperlukan;

b. Penggeledahan, penyitaan, pembukaan surat-surat dilakukan sewenang-wenang.[78]

Lebih lanjut dalam Ketetapan MPR nomor IV/MPR/1973 tentang Garis-garis Besar Haluan Negara yang di dalamnya digariskan pula politik hukum nasional Indonesia disebutkan bahwa:

1. Pembangunan di bidang hukum dalam negara hukum Indonesia adalah berdasar atas landasan sumber tertib hukum yaitu cita-cita yang terkandung pada pandangan hidup, kesadaran dan cita-cita moral yang luhur yang meliputi suasana kejiwaan serta watak dari bangsa Indonesia yang didapat dalam Pancasila dan Undang-undang Dasar 1945.
2. Pembinaan hukum harus mampu mengarahkan dan menampung kebutuhan-kebutuhan hukum sesuai dengan kesadaran hukum rakyat yang berkembang ke arah modernisasi menurut tingkat-tingkat kemajuan pembangunan di segala bidang sehingga tercapai ketertiban dan kepastian hukum sebagai prasarana yang harus ditujukan ke arah peningkatan pembinaan kesatuan bangsa, sekaligus berfungsi sebagai sarana menunjang perkembangan modernisasi dan pembangunan yang menyeluruh, dilakukan dengan:
   a. Peningkatan dan penyempurnaan pembinaan hukum nasional dengan antara lain mengadakan pembaharuan, kodifikasi serta unifikasi hukum di bidang-bidang tertentu dengan jalan memperhatikan kesadaran hukum dalam masyarakat;
   b. Menertibkan fungsi lembaga-lembaga hukum menurut proporsinya masing-masing;

[78] C.S.T. Kansil, S.H., *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia...*, h.137-138.

c. Peningkatan kemampuan dan kewajiban penegak-penegak hukum.

3. Memupuk kesadaran hukum dalam masyarakat dan membina sikap para penguasa dan para pejabat Pemerintah kearah penegakan hukum, keadilan serta perlindungan terhadap harkat dan martabat manusia, dan ketertiban serta kepastian hukum sesuai dengan Undang-undang 1945.[79]

Selanjutnya dalam Ketetapan MPR nomor II/MPR/1993, arah kebijakan dalam bidang hukum menekankan pada terwujudnya sistem hukum nasional yang bersumber pada Pancasila dan UUD 1945, yang penjabarannya meliputi tiga sektor, yakni materi hukum, aparatur hukum, dan sarana/prasarana hukum. Pada Bab IV F Hukum nomor 1 huruf b Ketetapan MPR tersebut disebutkan bahwa:

”Pembangunan materi hukum diarahkan pada terwujudnya system hukum nasional yang mengabdi kepada kepentingan nasional dengan penyusunan awal materi hukum secara menyeluruh yang bersumber pada Pancasila dan Undang-undang Dasar 1945, khususnya penyusunan produk hukum baru yang sangat dibutuhkan untuk mendukung tugas umum pemerintahan dan pembangunan nasional. Oleh karena itu, perlu disusun program legislasi nasional yang terpadu sesuai dengan prioritas, termasuk upaya pergantian peraturan perundang-undangan warisan colonial dengan peraturan perundang-undangan yang bersumber pada Pancasila dan Undang-undang Dasar 1945.”

Pada Bab IV F tentang Hukum nomor 1 huruf e dinyatakan:

> ”Pembentukan hukum diselenggarakan melalui proses secara terpadu dan demokratis berdasarkan Pancasila dan Undang-undang Dasar1945, serta menghasilkan produk hukum hingga tingkat peraturan pelaksanaannya. Dalam pembentukan hukum perlu diindahkan ketentuan yang memenuhi nilai filosofis yang berintikan rasa keadilan dan kebenaran, nilai sosiologis yang sesuai dengan tata nilai budaya yang berlaku di masyarakat, dan

[79] C.S.T. Kansil, S.H., *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia...*, h.139-40.

nilaiyuridis yang sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan yang berlaku. Produk hukum colonial harus diganti dengan produk hukum yang dijiwai dan bersumber pada Pancasila dan Undang-undang Dasar 1945. Penggantian produk hukum kolonial dan pembentukan hukum pada umumnya perludidukung oleh penelitian dan pengembangan, serta ditunjang oleh system jaringan dokumentasi dan informasi hukum yang mantap."

Sementara itu pada Bab III E nomor 5 ditegaskan pula bahwa:

"Terbentuk dan berfungsinya system hukum nasional yang mantap, bersumberkan Pancasila dan Undang-undang Dasar 1945, dengan memperhatikan kemajemukan tatanan hukum yang berlaku, yang mampu menjamin kepastian, ketertiban, penegakan, dan perlindungan hukum yang berintikan keadilan dan kebenaran, serta mampu mengamankan dan mendukung pembangunan nasional, yang didukung oleh aparatur hukum, sarana, dan prasarana yang memadai serta masyarakat yang sadar dan taat hukum."[80]

Dan terakhir, dalam GBHN 1999 yang merupakan produk era reformasi di mana semangat untuk menekan pengaruh penguasa masih cukup besar, khususnya pada Bab IV A nomor 2 dinyatakan bahwa arah kebijakan hukum nasional adalah:

"Menata system hukum nasional yang menyeluruh dan terpadu dengan mengakui dan menghormati hukum agama dan hukum adat serta memperbaharui perundang-undangan warisan kolonial dan hukum nasional yang diskriminatif, termasuk ketida kadilan gender dan ketidak sesuaiannya dengan tuntutan reformasi melalui program legislasi."[81]

4. Peta Pemikiran Pembaruan Hukum Islam di Indonesia

Dalam bukunya, Meretas Kebekuan Ijtihad, Isu-isu Penting Hukum Islam Kontemporer di Indonesia, Prof. Dr. H. Amir Syarifuddin mengelompokkan metode-metode pembaruan hukum Islam di Indonesia ke dalam empat macam :

Pertama, berupa kebijakan administratif dari Pemerintah. Dalam masalah perkawinan misalnya, melalui pasal 2 ayat (2) UU nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan, Pemerintah Indonesia mewajibkan kepada seluruh rakyatnya untuk mendaftarkan dan mencatatkan perkawinan yang akan mereka langsungkan di

[80] A. Qodri Azizi, *Hukum Nasional: Eklektisisme Hukum Islam...,* h.152-154.
[81] A. Qodri Azizi, *Hukum Nasional: Eklektisisme Hukum Islam...,* h.121.

lembaga yang telah ditentukan, dalam hal ini Kantor Urusan Agama (KUA) bagi masyarakat yang beragama Islam dan Kantor Catatan Sipil (KCS) bagi masyarakat yang beragama lain. Sekalipun hal tersebut tidak dikenal dalam fiqh madzhab manapun, namun karena manfaat yang bisa didapatkan serta kerugian yang dapat dihindari berpeluang besar untuk diwujudkan maka pencatatan perkawinan menjadi suatu kebutuhan, bahkan keharusan, terlebih jika mengacu kepada agenda Pemerintah Indonesia tentang pembinaan hukum nasional.[82] Dalam perkembangannya, kebijakan yang sejenis juga diterapkan dalam masalah perwakafan, pengelolaan zakat, infaq dan shadaqah, dan sertifikasi halal bagi produk makanan dan minuman[83]

Kedua, berupa pemberian aturan tambahan. Yang dimaksud dengan aturan tambahan di sini adalah aturan baru yang dikenalkan kepada masyarakat untuk menggantikan ketentuan fiqh yang –menurut pandangan umum masyarakat– dirasakan kurang memberikan rasa keadilan. Namun dengan adanya aturan tambahan itu bukan berarti ketentuan fiqh yang ada serta-merta berubah atau berkurang. Dalam kasus kewarisan cucu misalnya. Seandainya ada seorang kakek yang memiliki dua orang anak laki-laki –yang mana salah satu dari keduanya telah memiliki seorang anak perempuan– meninggal dunia, maka menurut sistem farâidl dalam seluruh madzhab fiqh kecuali Syî'ah, jika sang anak yang memiliki anak perempuan tersebut meninggal dunia sebelum kematian sang kakek, harta warisan sepenuhnya akan diwarisi oleh anak laki-laki sang kakek yang masih

[82] Amir Syarifuddin, *Meretas Kebekuan Ijtihad: Isu-isu Penting Hukum Islam Kontemporer di Indonesia*, (Jakarta: Ciputat Press, 2002), h.76-77.

[83] Cek Hasan Bisri, *Hukum Islam Dalam Tanatan Masyarakat Indonesia*, (Jakarta: logos, 1998), h.139.

hidup. Sedangkan cucu perempuannya tidak dapat mewarisi karena terhalang (mahjûb) oleh anak laki-laki tersebut.[84]

Seandainya dalam kasus tersebut sang kakek menjalani masa tuanya hingga menjelang meninggal dunia dengan dirawat oleh cucunya, sedang anak laki-lakinya yang masih hidup tidak ikut merawat, maka rasa keadilan tampak tidak terakomodasi oleh ketentuan tersebut. Dalam kasus seperti ini Pemerintah melalui kebijakannya mengeluarkan suatu aturan yang memberikan bagian harta warisan bagi cucu perempuan tersebut. Dalam hukum kewarisan Islam di Indonesia saat ini cucu perempuan tersebut dapat memperoleh harta warisan yang ditinggalkan oleh sang kakek, hanya saja bagian harta warisan yang ia dapatkan tidak lebih dari bagian ahli waris yang sederajat dengan yang ia gantikan. Ketentuan tersebut tercantum dalam pasal 185 ayat 1 dan 2 KHI.[85]

Ketiga, pengambilan kebijakan melalui metode *eklektisisme* (*talfîq*). Talfîq dalam hal ini berarti meramu beberapa pemikiran atau hasil ijtihad ulama terdahulu sehingga diperoleh satu bentuk hukum lain yang terlihat baru dan berbeda. Hal seperti ini ditempuh karena ketentuan-ketentuan hukum dalam suatu madzhab kadang mengalami kesenjangan dengan konteks ruang dan waktu tertentu. Akibatnya, ketentuan-ketentuan yang terdapat dalam madzhab tersebut menjadi kehilangan vitalitas dan aktualitasnya. Namun demikian, di samping nilai-nilai yang sudah tampak kehilangan vitalitas dan aktualitasnya itu, harus diakui bahwa dalam ketentuan fiqh madzhab yang sama terkadang juga masih tersisa hal-hal lain yang tetap layak untuk dipertahankan. Setelah meneliti

[84]Amir Syarifuddin, *Meretas Kebekuan Ijtihad:Isu-isu Penting Hukum Islam Kontemporer di Indonesia* (Jakarta: Ciputat Press, 2002),h. 77-78.

[85] Amir Syarifuddin, *Meretas Kebekuan Ijtihad:Isu-isu Penting Hukum Islam Kontemporer di Indonesia* ..., h. 77-78

ketentuan fiqh dari madzhab yang berbeda-beda –menyangkut persoalan fiqhiyyah yang sama– dan didapati dari madzhab-madzhab tersebut hal-hal yang juga masih layak untuk dipertahankan, selanjutnya bagian-bagian yang masih mengandung daya vital dan aktual itu diseleksi dan digAbūng menjadi satu sehingga didapatkan ketentuan utuh yang merupakan hasil cangkokan dari ketentuan-ketentuan yang berasal dari madzhab-madzhab yang berlainan tadi.[86]

Keempat, dengan mengadakan reinterpretasi-reformulasi.

Reinterpretasi-reformulasi berarti mengkaji-ulang bagian-bagian fiqh yang dirasakan tidak actual ketika diterapkan dalam suatu konteks tertentu. Dalil yang pernah diinterpretasikan oleh mujtahid masa lalu dikaji-ulang dan direformulasikan sesuai dengan ruh syari'at dan tuntutan umat Islam saat ini. Formulasi baru yang dirumuskan dengan berdasar hasil interpretasi ulang itu ada yang muncul dalam bentuk undang-undang namun ada pula yang hanya berupa fatwa-fatwa ulama.[87]

Terkait metode pembaruan hukum Islam, khususnya hukum keluarga Islam, Thahir Mahmood dalam Family Law Reform in the Muslim World membuat klasifikasi yang hamper sama dengan model klasifikasi yang dibuat oleh Amir Syarifuddin di atas. Hanya saja dalam buku yang merupakan hasil penelitiannya itu pembaruan hukum Islam tidak ia dibatasi di Indonesia saja, tapi juga di beberapa negara muslim lainnya. Bentuk pembaruan hukum Islam yang pertama ia sebut dengan Intra-Doctrinal Reform. Pembaruan melalui metode ini

[86] Amir Syarifuddin, *Meretas Kebekuan Ijtihad:Isu-isu Penting Hukum Islam Kontemporer di Indonesia* ..., h.78-79.

[87] Amir Syarifuddin ,*Meretas Kebekuan Ijtihad:Isu-isu Penting Hukum Islam Kontemporer di Indonesia* ..., hal 80.

dilakukan dengan mengadopsi ketentuan hukum dari madzhab tertentu –bisa satu madzhab atau lebih– di luar madzhab yang secara umum diikuti oleh masyarakat. Metode ini dirasakan lebih fleksibel mengingat ketentuan hukum dalam madzhab tertentu belum pasti sesuai dengan kondisi social masyarakat tersebut. Dalam istilah Amir Syarifuddin pembaruan model ini disebut dengan eklektisisme atau talfîq.[88]

Metode pembaruan hukum Islam yang kedua dinamakan Extra-Doctrinal Reform. Dalam pembaruan melalui metode ini para pembaru melakukan suatu ijtihad tanpa perlu terikat dengan pendapat-pendapat yuris Islam masa-masa sebelumnya. Pembaruan hukum Islam melalui metode ini merujuk kepada hasil interpretasi baru terhadap teks-teks keagamaan.[89]

Metode pembaruan hukum Islam selanjutnya disebut Regulatory Reform. Pada pembaruan hukum model ini Pemerintah, dalam bidang hukum tertentu, menetapkan persyaratan-persyaratan tambahan –di luar persyaratan-persyaratan yang telah diakomodasi oleh fiqh– bagi umat Islam. Dengan adanya peraturan-peraturan tambahan ini diharapkan angka penyalah gunaan atau penafsiran ketentuan-ketentuan hukum Islam yang dilakukan secara subyektif, seperti dalam kasus kebolehan poligami, dapat ditekan.[90]

[88] Thahir Mahmood, *Family Law Reform in the Muslim World,* (New Delhi: The Indian Law Institute, t.th.), h.267.
[89] Thahir Mahmood, *Family Law Reform in the Muslim World* ...,h.269.
[90] Thahir Mahmood, *Family Law Reform in the Muslim World* ...,h. 269.

5. Ragam Produk Pembaruan Hukum Islam di Indonesia[91]

a. Hukum Perkawinan

Nuansa pembaruan hukum Islam di Indonesia cukup banyak diakomodasi oleh Undang-undang (UU) Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Di samping itu Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang ditetapkan pada tahun 1991 dan diedarkan melalui Instruksi Presiden (Inpres) Nomor 1 Tahun 1991 juga menghadirkan ketentuan baru yang tidak ditemukan, sekurang-kurangnya secara eksplisit, dalam kitab-kitab fiqh klasik.[92]

Gagasan pembaruan hukum Islam dalam masalah perkawinan yang diakomodasi dalam UU Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam misalnya tampak dalam hal:

1. *Pencatatan perkawinan*, antara lain terdapat dalam:

1) Pasal 2 ayat (2) UU Perkawinan: ”Tiap-tiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.”

2) Pasal 5, 6, dan 7 KHI: a) Pasal 5 ayat (1): ”Agar terjamin ketertiban bagi masyarakat Islam setiap perkawinan harus dicatat.”; ayat (2): ”Pencatatan perkawinan tersebut pada ayat (1) dilakukan oleh Pegawai Pencatat Nikah sebagaimana yang diatur dalam Undang-Undang Nomor 22 Tahun 1946 jo. UU Nomor 32 Tahun 1954.” b) Pasal 6 ayat (1): ”Untuk memenuhi ketentuan dalam pasal 5, setiap perkawinan harus dilangsungkan di hadapan dan di bawah pengawasan Pegawai Pencatat Nikah”; ayat (2): ”Perkawinan yang dilakukan di luar pengawasan Pegawai Pencatat Nikah tidak mempunyai kekuatan

[91] Muhammad Atho Mudzhar, “*Pengaruh Faktor Sosial Budaya terhadap Produk Pemikiran Hukum Islam”*, dalam Bisri, *Hukum Islam Dalam Tatanan Masyarakat* ..., h.2-3.

[92] Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia...*, h.102.

hukum.” c) Pasal 7 ayat (1): ”Perkawinan hanya dapat dibuktikan dengan Akta Nikah yang dibuat oleh Pegawai Pencatat Nikah”; ayat (2): ”Dalam hal perkawinan tidak dapat dibuktikan dengan Akta Nikah, dapat diajukan isbat nikahnya ke Pengadilan Agama.”[93]

2. *Poligami,* antara lain terdapatdalam:

1) Pasal 3 dan 4 UU Perkawinan: a) Pasal 3 ayat (1): ”Pada asasnya dalam suatu perkawinan seorang pria hanya boleh mempunyai seorang istri. Seorang wanita hanya boleh mempunyai seorang suami.”; ayat (2): ”Pengadilan dapat member izin kepada seorang suami untuk beristri lebih dari seorang apabila dikehendaki oleh pihak-pihak yang bersangkutan.” b) Pasal 4 ayat (1): ”Dalam hal seorang suami akan beristri lebih dari seorang, sebagaimana tersebut dalam pasal 3 ayat (2) UU ini, maka ia wajib mengajukan permohonan kepada Pengadilan di daerah tempat tinggalnya.”; ayat (2): ”Pengadilan dimaksud dalam ayat (1) pasal ini hanya memberikan izin kepada seorang suami yang akan beristri lebihdari seorang apabila: (a) istri tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai istri, (b) istri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan, (c) istri tidak dapat melahirkan keturunan.”

2) Pasal 55 ayat (1) KHI: ”Beristri lebih dari satu orang pada waktu yang bersamaan terbatas hanya sampai empat orang istri.”; ayat (2): ”Syarat utama beristri lebih dari seorang, suami harus mampu berlaku adil terhadap istri-istri dan anak-anaknya.”; ayat (3): ”Apabila syarat utama

[93] Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia...,* h.102-103.

yang disebut pada ayat (2) tidak mungkin dipenuhi, suami dilarang beristri lebih dari seorang."[94]

3. *Usia calon mempelai,* antara lain terdapat dalam:

Pasal 15 ayat (1) KHI: "Untuk kemaslahatan keluarga dan rumah tangga, perkawinan hanya boleh dilakukan calon mempelai yang telah mencapai umur yang ditetapkan dalam pasal 7 UU Nomor 1 Tahun 1974, yakni calon suami sekurang-kurangnya berumur 19 tahun dan calon istri sekurang-kurangnya berumur 16 tahun."[95]

4. *Perceraian,* antara lain terdapat dalam:

a) Pasal 38 dan 39 UU Perkawinan: a) Pasal 38: "Perkawinan dapat putus karena: (a) kematian, (b) perceraian, dan (c) atas keputusan Pengadilan." b) Pasal 39 ayat (1): "Perceraian hanya dapat dilakukan di depan Sidang Pengadilan setelah Pengadilan yang bersangkutan berusaha dan tidak berhasil mendamaikan kedua belah pihak."; ayat (2): "Untuk melakukanperceraian harus ada cukup alasan, bahwa antara suami-istri itu tidak akan dapat hidup rukun sebagai suami-istri."

b) Pasal 116 KHI: "Perceraian dapat terjadi karena alasan atau alasan-alasan: (a) salah satu pihak berbuat zina atau menjadi pemabok, pemadat, penjudi, dan lain sebagainya yang sukar disembuhkan, (b) salah satu pihak meninggalkan pihak lain selama 2 (dua) tahun berturut-turut tanpa izin pihak lain dan tanpa alasan yang sah atau karena hal lain di luar kemampuannya, (c) salah satu pihak mendapat hukuman penjara 5 (lima) tahun atau hukuman yang lebih berat setelah

[94] Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia...,* h.104-105.
[95] Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia...,* h.104-105.

perkawinan berlangsung, (d) salah satu pihak melakukan kekejaman atau penganiayaan berat yang membahayakan pihak lain, (e) salah satu pihak mendapat cacat badan atau penyakit dengan akibat tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai suami atau istri, (f) antara suami dan istri terus-menerus terjadi perselisihan dan pertengkaran dan tidak ada harapan akan hidup rukun lagi dalam rumah tangga, (g) suami melanggar taklik talak, dan (h) peralihan agama atau murtad yang menyebabkan terjadinya ketidakrukunan dalam rumah tangga."[96]

5. *Persamaan hak dan kedudukan suami-istri,* antara lain terdapat dalam:

Pasal 31 ayat (1) UU Perkawinan: "Hak dan kedudukan istri adalah seimbang dengan hak dan kedudukan suami dalam kehidupan rumah tangga dan pergaulan hidup bersama dalam masyarakat"; ayat (2): "Masing-masing pihak berhak untuk melakukan perbuatan hukum."[97]

b.Hukum Kewarisan

Dalam masalah kewarisan Kompilasi Hukum Islam mengenalkan beberapa hal yang tidak lazim dalam fiqh Syâfi'i, antara lain:

1. Pembagian harta warisan melalui kesepakatan, terdapat dalam pasal 183 KHI: "Para ahli waris dapat bersepakat melakukan perdamaian dalam pembagian harta warisan setelah masing-masing menyadari bagiannya."[98]
2. Penggantian kedudukan ahli waris, terdapat dalam pasal 185 ayat (1) KHI: "Ahli waris yang meninggal lebih dahulu daripada si pewaris, maka kedudukannya dapat digantikan oleh anaknya, kecuali mereka yang

[96] Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia...,* h.105-106.
[97] Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia...,* h.105-106.
[98] Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia...,* h.114-115.

tersebut dalam pasal 173."; ayat (2): "Bagian bagi ahli waris pengganti tidak boleh melebihi dari bagian ahli waris yang sederajat dengan yang diganti."[99]

3. Sistem kewarisan kolektif, terdapat dalam pasal 189 ayat (1) KHI: "Bila harta warisan yang akan dibagi berupa lahan pertanian yang luasnya kurang dari dua hektar, supaya dipertahankan sebagaimana semula, dan dimanfaatkan untuk kepentingan bersama para ahli waris yang bersangkutan."; ayat (2): "Bila ketentuan tersebut pada ayat (1) pasal ini tidak dimungkinkan karena di antara ahli waris yang bersangkutan ada yang memerlukan uang, maka lahan tersebut dapat dimiliki oleh seorang atau lebih ahli waris dengan cara membayar harganya kepada ahli waris yang berhak sesuai dengan bagiannya masing-masing."[100]
4. Harta bersama atau gono-gini[101], terdapat dalam pasal 190 KHI: "Bagi pewaris yang beristri lebih dari seorang, maka masing-masing istri berhak mendapat bagian atas gono-gini dari rumah tangga dengan suaminya, sedangkan keseluruhan bagian pewaris adalah menjadi hak para ahli warisnya."[102]
5. Wasiat wajibah[103], terdapat dalam pasal 209 ayat (1) KHI: "Harta peninggalan anak angkat dibagi berdasarkan pasal-pasal 176 sampai dengan 193 tersebut di atas, sedangkan terhadap orang tua angkat yang tidak menerima wasiat diberi wasiat wajibah sebanyak 1/3 dari harta

[99] Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia...*, h.116.
[100] Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia...*, h. 120.
[101] Istilah harta gono-gini berasal dari daerah Jawa Timur. Di Jawa Barat disebut guna kaya; di Minangkabau dikenal dengan suarang; dan di Banda Aceh disebut hareuta seuha reukat. Jaih Mubarok, *Ijtihad Kemanusiaan di Indonesia...*, h.158.
[102] Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia...*, h.121.
[103] Jaih Mubarok, *Ijtihad Kemanusiaan di Indonesia...*, h.161.

warisan anak angkatnya."; ayat (2): "Terhadap anak angkat yang tidak menerima wasiat diberi wasiat wajibah sebanyak-banyaknya 1/3 dari harta warisan orang tua angkatnya."[104]

a. Hukum Perwakafan

Nuansa pembaruan hukum Islam dalam bidang perwakafan terletak pada keharusan adanya Pengganti Akta Ikrar Wakaf (PAIW) dan sertifikasi aset wakaf, serta badan hukum atau organisasi sebagai pihak Wakif. Maksud dari ketentuan tersebut adalah untuk menghindari penyalahgunaan aset wakaf oleh pihak-pihak yang tidak bertanggung jawab.

Mengenai administrasi wakaf pasal 223 ayat (1) KHI menyatakan bahwa: "Pihak yang hendak mewakafkan dapat menyatakan ikrar di hadapan Pejabat Pembuat Akta Ikrar Wakaf untuk melaksanakan ikrar wakaf"; ayat (3): "Pelaksanaanikrar, demikian pula pembuatan akta ikrar wakaf, dianggap sah jika dihadiri dan disaksikan oleh sekurang-kurangnya 2 (dua) orang saksi."; dan ayat (4): "Dalam melaksanakan ikrar seperti dimaksud ayat (1) pihak yang mewakafkan diharuskan menyerahkan kepada pejabat yang tersebut dalam pasal 215 ayat (6) surat-surat sebagai berikut: (a) tanda bukti pemilikan harta benda; (b) jika benda yang diwakafkan berupa benda tidak bergerak, maka harus disertai surat keterangan dari Kepala Desa, yang diperkuat oleh Camat setempat yang menerangkan pemilikan benda tidak bergerak dimaksud; (c) surat atau dokumen tertulis yang merupakan kelengkapan dari benda tidak bergerak yang bersangkutan."[105]

---

[104] Muhammad Amin Suma, *Himpunan Undang-undang Perdata Islam dan Peraturan Pelaksanaan Lainnya di Negara Hukum Indonesia*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004), h. 420.

[105] Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia...*, h.125.

Sementara mengenai wakif badan hukum dan organisasi, pasal 217 ayat (1) KHI menyatakan bahwa: ”Badan-badan hukum Indonesia dan atau orang-orang yang telah dewasa dan sehat akalnya serta yang oleh hukum tidak terhalang untuk melakukan perbuatan hukum, atas kehendak sendiri dapat mewakafkan benda miliknya dengan memperhatikan peraturan perundang-undangan yang berlaku.”; dan ayat (2) ”Dalam hal badan-badan hukum, maka yang bertindak untuk dan atas namanya adalah pengurusnya yang sah menurut hukum.”[106]

[106] Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia...*, h.125.