

# TELAAH TERHADAP DRAF KHI PERSPEKTIF SEJARAH SOSIAL HUKUM

Dadan Muttaqien\*

## Abstract

*Indonesian President decree No. 1 year 1991 regarding spreading The Compilation of Islamic Law that addresses to The Minister of Religious Affairs as representation of Islamic Law that will be applied as foundation of Moslem in Indonesia. Then, its development, the position of this regulation or this decree will be graded to become the act so some articles of this decree need revising in accordance with Indonesian local culture. At the same time emerging controversial thought because of growing and developing by Islamic liberal, pluralist, emancipatorist or gender community. These communities encounter toward revised Islamic Law Compilation, so emerging the controversial ideas in Indonesia.*

## I. Pendahuluan

Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam (CLDKHI) belum selesai diperbincangkan. Ini karena sebagian pihak memandang sejumlah pasal di dalam CLDKHI menyimpang dari ketentuan ajaran Islam. Sebagian ulama telah menghitung, tidak kurang dari 39 kesalahan dalam CLDKHI. Sebagian yang lain mengalkulasi terdapat 19 kesalahan. Karena itu harus segera dicabut dari peredaran agar tidak membingungkan dan semakin meresahkan masyarakat. Pertanyaannya, benarkah CLDKHI melanggar ajaran Islam, yakni Al Quran dan Al Hadis? Landasan berpikir dan acuan apa yang dipakai tim penyusun CLDKHI sehingga dapat melahirkan pasal yang kontroversial itu? Mengapa lahir Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam dalam perspektif sejarah sosial hukum? Bagaimana kaum intelektualis-agamis menyikapi hal tersebut dalam rangka menggagas ijtihad akademik?

---

\* Penulis adalah kandidat doktor Ilmu Hukum pada Universitas Diponegoro Semarang

Sejumlah pertanyaan tersebut di atas harus mendapat reaksi positif, kreatif, dan solutif dalam menghadapi kontroversi pembaharuan hukum Islam di Indonesia.

Meskipun KHI telah berumur hampir 14 tahun yang merupakan Instruksi Presiden (Inpres) Nomor 1 Tahun 1991 masih membutuhkan pengkajian ulang, dengan alasan bahwa KHI yang lahir dari pabrik intelektual manusia yang relatif, hasilnya tentu bersifat relatif pula, sehingga terbuka untuk ditinjau kembali. KHI tidak bisa disetarakan dengan ayat-ayat universal Al Quran yang kebenarannya melintasi ruang dan waktu. Sebagai tafsir terhadap agama, KHI bersifat tentatif sehingga revisi terhadapnya boleh dilakukan bahkan bisa menjadi wajib sekiranya memuat pasal diskriminatif.

## **A. Alasan Yuridis-Normatif**

Alasan *pertama*, KHI memiliki kelemahan pokok justru pada rumusan visi dan misinya. Beberapa pasal di dalamnya, misalnya riil berpungguan dengan prinsip-prinsip dasar Islam seperti yang banyak diungkap secara literal oleh Al Quran, yaitu prinsip persamaan (*al-musâwah*), persaudaraan (*al-ikhâ'*), keadilan (*al-'adl*), kemaslahatan, penegakan HAM, pluralisme (*al-ta'addudiyah*), dan kesetaraan jender. Ditemukan sejumlah pasal di dalam KHI yang bias jender. Pasal-pasal ini harus dihapus agar marjinalisasi dan diskriminasi terhadap perempuan tidak terlembagakan secara formal dalam regulasi perundangan.

Alasan *kedua*, KHI tidak paralel dengan produk perundang-undangan, baik hukum nasional maupun internasional yang telah diratifikasi. Dalam konteks Indonesia, KHI sebagai Inpres No 1/1991 telah berseberangan dengan produk hukum nasional seperti Undang-Undang (UU) No 7/1984 tentang Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan, UU No 39/1999 tentang HAM yang isinya sangat menekankan upaya perlindungan dan penguatan terhadap perempuan. Dalam konteks internasional, juga bertentangan dengan Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan (CEDAW) yang telah diratifikasi, dan beberapa instrumen penegakan dan perlindungan HAM lain seperti Deklarasi Universal HAM (1948), Kovenan Internasional tentang Hak-hak Sipil dan Politik (1966), dan lain-lain.

Dengan demikian secara yuridis, harus dibedakan antara Keppres-Perpres dan Inpres. Sesuai dengan Undang-Undang Nomor 10 Tahun 2004 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan tanggal 1 November 2004. Istilah keputusan menurut Kamus Hukum Belanda-Indonesia, berasal dari *besluit*, istilah umum untuk pernyataan kehendak instansi pemerintah dan pembuat perundang-undangan. Menurut Kamus Umum Bahasa Indonesia kata "memutuskan" di bidang pemerintahan berarti menentukan, menetapkan, menjatuhkan hukum atau mengambil keputusan. Kata "keputusan" dalam

arti luas dibagi dua jenis: keputusan yang bersifat mengatur (*regeling*) dan keputusan yang bersifat menetapkan (*beschikking*)<sup>1</sup>.

Kewenangan presiden membentuk berbagai “keputusan” merupakan konsekuensi dari ketentuan Pasal 4 ayat (1) UUD 1945, “Presiden Republik Indonesia memegang kekuasaan pemerintahan menurut Undang-Undang Dasar”. Sebagai penyelenggara pemerintahan, presiden berwenang menetapkan peraturan pemerintah guna melaksanakan undang-undang atau menetapkan Keputusan Presiden – sekarang disebut dengan Peraturan Presiden – sebagai pelaksanaan Peraturan Pemerintah sehingga merupakan peraturan perundang-undangan (*wetgeving*). Selain itu presiden juga dapat menetapkan Peraturan Presiden yang tidak merupakan delegasi dari Undang-undang dan Peraturan Pemerintah. Peraturan Presiden disebut sebagai Keputusan Presiden mandiri, termasuk dalam peraturan kebijakan (*beleidsregel, pseudo-wetgeving*), bersumber dari kewenangan diskresi (*freies emersen*). Ketentuan Pasal 11 menetapkan, Peraturan Presiden berisi materi yang diperintahkan undang-undang atau materi untuk melaksanakan Peraturan Pemerintah. Penjelasannya menyatakan, “Sesuai kedudukan Presiden, menurut UUD RI Tahun 1945, Peraturan Presiden adalah peraturan yang dibuat oleh presiden dalam menyelenggarakan pemerintahan negara sebagai atribusi Pasal 4 ayat (1) UUD 1945.

Peraturan Presiden dibentuk untuk menyelenggarakan pengaturan lebih lanjut perintah undang-undang atau Peraturan Pemerintah baik secara tegas maupun tidak tegas diperintahkan pembentukannya”. Rumusan itu menunjukkan bahwa kedua Keputusan Presiden atau Peraturan Presiden merupakan peraturan (*regeling*) yang bersifat umum, abstrak, dan berlaku terus-menerus sehingga dapat mengikat semua orang. Sejak dikeluarkannya UU No. 10/2004 semua Keputusan Presiden yang bersifat peraturan, disebut Peraturan Presiden, tetapi Keputusan Presiden yang bersifat penetapan disebut Keputusan Presiden. Selain pembentukan Keputusan Presiden atau Peraturan Presiden, presiden juga dapat membentuk Instruksi Presiden. Instruksi Presiden bukan merupakan keputusan yang mengikat umum (semua orang, tiap orang).

Instruksi Presiden merupakan perintah atasan kepada bawahan yang bersifat individual, konkret, dan sekali-selesai (*final, einmahlig*) sehingga tidak dapat digolongkan dalam peraturan perundang-undangan (*wetgeving*) atau peraturan kebijakan (*beleidsregel, pseudo-wetgeving*). Instruksi Presiden hanya dapat mengikat menteri, kepala lembaga pemerintah nondepartemen, atau pejabat-pejabat pemerintah yang berkedudukan di bawah (merupakan pembantu) presiden dalam melaksanakan penyelenggaraan pemerintah. Instruksi Presiden tidak dapat mengikat umum (semua orang, tiap orang)

---

<sup>1</sup> Manan, Bagir. 1993. “Politik Perundang-undangan.” Makalah disajikan dalam Penataran Dosen FH/STH se Indonesia, FH Universitas Andalas, Padang, 26 September s.d. 16 Oktober.

seperti yang berlaku bagi Keputusan Presiden atau Peraturan Presiden. Oleh sebab itu, KHI yang pelaksanaannya hanya melalui Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 ingin ditingkatkan kekuatan berlaku mengikatnya bagi semua orang dijadikan undang-undang. Atas maraknya pendapat dan kepentingan politik seperti itu, mendapat berbagai sorotan dari para pakar tentang perubahan-perubahan pasal-pasal yang ada di dalamnya.

Alasan *ketiga*, dengan membaca pasal demi pasal di dalam KHI, tampak konstruksi hukum KHI belum dikerangkakan sepenuhnya dari sudut pandang masyarakat Islam Indonesia, tetapi lebih mencerminkan penyesuaian fikih Timur Tengah dan dunia Arab lain. KHI tidak betul-betul merepresentasikan kebutuhan dan keperluan umat Islam Indonesia, akibat tidak digali saksama dari kearifan lokal masyarakat Indonesia.<sup>2</sup>

## **B. Paradigma pluralisme, sekularisme, dan Islam emansipatoris**

Konteks pluralisme agama, dialog yang dilengkapi dengan toleransi tetapi tanpa sikap pluralistik tidak akan menjamin tercapainya kerukunan antar umat beragama yang langgeng. Kaitannya dengan itu, secara garis besar pengertian konsep pluralisme dapat diketengahkan dengan uraian sebagai berikut:

*Pertama*, pluralisme tidak semata menunjuk pada kenyataan tentang adanya kemajemukan. Namun yang dimaksud adalah keterlibatan aktif terhadap kenyataan kemajemukan tersebut. Dengan kata lain, pengertian pluralisme agama adalah bahwa tiap pemeluk agama dituntut bukan saja mengakui keberadaan dan hak agama lain, tapi terlibat dalam usaha memahami perbedaan dan persamaan guna tercapainya kerukunan dalam kebinekaan.

*Kedua*, pluralisme harus dibedakan dengan kosmopolitanisme. Kosmopolitanisme menunjuk kepada suatu realita di mana aneka ragam agama, ras, dan bangsa hidup berdampingan di suatu lokasi.

*Ketiga*, konsep pluralisme tidak dapat disamakan dengan relativisme. Seorang relativis akan berasumsi bahwa hal-hal yang menyangkut "kebenaran" atau "nilai" ditentukan oleh pandangan hidup serta kerangka berpikir seseorang atau masyarakatnya. Sebagai konsekuensi dari paham relativisme agama, doktrin agama apa pun harus dinyatakan benar, atau tegasnya "semua agama adalah sama" karena kebenaran agama-agama, walaupun berbeda-beda dan bertentangan satu dengan lainnya, tetap harus diterima. Untuk itu seorang relativis tidak akan mengenal, apalagi menerima, suatu kebenaran universal yang berlaku untuk semua dan sepanjang masa.

---

<sup>2</sup> Moqsith, Ghazali, Abd. *Penyusunan Counter Legal Draft KHI*, www.islamib.com

Tidak dapat dipungkiri bahwa dalam paham pluralisme terdapat unsur relativisme. Yakni unsur tidak mengklaim pemilikan tunggal (monopoli) atas suatu kebenaran, apalagi memaksakan kebenaran tersebut kepada pihak lain. Paling tidak, seorang pluralis akan menghindari sikap absolutisme yang menonjolkan keunggulannya terhadap pihak lain.

*Keempat*, pluralisme agama bukanlah sinkretisme, yakni menciptakan suatu agama atau kepercayaan baru dengan memadukan unsur tertentu atau sebagian komponen ajaran dan beberapa agama untuk dijadikan bagian integral dari agama baru tersebut. Dalam sejarah, kita dapati sekian banyak agama sinkretik. Fenomena ini tidak terbatas pada masa lalu. Hingga sekarang hal itu masih kita jumpai. Uraian pengertian dasar tentang pluralisme itu dapatlah digarisbawahi di sini, bahwa apabila konsep pluralisme agama hendak diterapkan di Indonesia maka ia harus bersyaratkan satu hal, yaitu komitmen yang kokoh terhadap agama masing-masing. Seorang pluralis, dalam berinteraksi dengan aneka ragam agama, tidak saja dituntut untuk membuka diri, belajar dan menghormati mitra dialognya. Tapi yang terpenting ia harus *committed* terhadap agama yang dianutnya. Hanya dengan sikap demikian kita dapat menghindari relativisme agama yang tidak sejalan dengan semangat Bhinneka Tunggal Ika.<sup>3</sup>

MUI mendefinisikan Pluralisme Agama (PA) sebagai: "Suatu paham yang mengajarkan bahwa semua agama adalah sama dan karenanya kebenaran setiap agama adalah relatif; oleh sebab itu, setiap pemeluk agama tidak boleh mengklaim bahwa hanya agamanya saja yang benar sedangkan agama yang lain salah. Pluralisme juga mengajarkan bahwa semua pemeluk agama akan masuk dan hidup berdampingan di surga."<sup>4</sup> Sejarah liberalisme adalah sejarah kebebasan individu modern dan pembebasannya dari absolutisme kekuasaan. Sejak akhir abad ke-17, seiring dengan semakin kokohnya perdagangan dan pencerahan di tanah Eropa, muncul kesadaran di kalangan masyarakat Barat akan pentingnya kebebasan individu. Kemudian kaum liberalisme merancang suatu tatanan baru berdasarkan rasionalitas, yang melindungi kebebasan, mencegah perang agama dan absolutisme. Untuk itu, kedaulatan mesti bersumber pada rakyat, pluralisme dan toleransi antar sesama, dan kekuasaan yang dapat dibatasi dan dikontrol. Hal pokok tersebut yang menjadi inti dari liberalisme, yang oleh John Locke, filosof Inggris abad ke-17, dikatakan bahwa liberalisme merupakan pengejawantahan tiga inti modernitas, yakni rasionalitas, kebebasan dan persamaan.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Alwi Shihab, *Pluralisme Agama, Republika*, 09 Agustus 2005, hlm. 6

<sup>4</sup> Adian Husaini, *Tanggapan atas Pemikiran Pluralisme Agama, Republika*, 04 Agustus 2005, hlm. 6

<sup>5</sup> Ahmad Sahal, *MUI dan Fatwa Anti Demokrasi*, Tempo, 15-21 Agustus 2005, hlm. 156

Liberalisme adalah mekanisme pengaturan kehidupan publik yang mendasarkan diri pada kontrak. Karena itu, liberalisme bersandar pada aturan yang disepakati bersama. Dengan demikian liberalisme dapat dikatakan berwatak sekuler, karena yang menjadi legitimasi adalah rasionalitas kolektif dan bukan kitab suci agama tertentu. Tatanan liberal juga merayakan pluralisme dan toleransi dengan asumsi bahwa keragaman pandangan dan adu pendapat justru memungkinkan masyarakat untuk mengoreksi kesalahannya sendiri dan berkembang maju. Kombinasi dari liberalisme, sekularisme, dan pluralisme yang kemudian terlembagakan dalam sistem demokrasi konstitusional. Sehingga yang menjadi khas dalam sistem ini, kesemuanya tidak berpretensi untuk menjadi sistem yang sempurna dan berlaku abadi.<sup>6</sup>

Salah satu kaidah klasik yang menjadi “aturan main” dalam proses penalaran hukum adalah *la ijtihada fi muqabalin nash*, (tidak dimungkinkan adanya ijtihad atau penalaran hukum dalam bidang-bidang di mana ada teks yang menerangkan dengan jelas ketentuan hukumnya). Ketentuan dalam masalah itu disebut sebagai ketentuan yang sudah pasti dan mengikat. Prof. Ibrahim Hosen pernah mengemukakan pandangannya mengenai masalah ini. Menurut dia, ketentuan-ketentuan dalam Qur’an yang dapat disebut sebagai *qath’i* (pasti dan mengikat) sangatlah terbatas jumlahnya, dan untuk sampai kepada status itu, dibutuhkan syarat yang tidak ringan. Dia menyebut, misalnya, ketentuan-ketentuan itu harus “menafikan dengan dasar mutawatir segala macam bentuk *ihthimal* (kebolehjadian)<sup>7</sup>. Misalnya, nash itu tidak mengandung *ihthimal majaz, kinayah, idlmar, takhshish, taqdim dan ta’khir, naskh, atau ta’arudl ‘aqli*.<sup>8</sup>

Masdar F. Mas’udi, dalam Agama Keadilan, mencoba meninjau ulang kedua konsep itu (*qath’i dan zanni*). Masdar merumuskan ayat-ayat *qath’iyyah* sebagai ayat-ayat yang mengandung ketentuan nilai-nilai etis yang universal, yang tidak berubah karena perkembangan waktu dan perbedaan tempat. Sementara ayat-ayat *dzanniyah* adalah ayat-ayat yang berurusan dengan cara penerjemahan nilai-nilai etis universal itu ke dalam konteks tertentu.<sup>9</sup>

Pengertian *ushul fiqh* serta apa saja yang menjadi cakupan studi *ushul fiqh*. Menurut ulama *ushul fiqh* mazhab Hanafi, Maliki, dan Hanbali, *ushul fiqh*

---

<sup>6</sup> Ibid, hlm. 157

<sup>7</sup> Ibrahim Hosen, “Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam,” dalam *Reaktualisasi Ajaran Islam: 70 tahun Prof. Dr. H. Munawir Syadzali, MA* (Jakarta: IPHI & Paramadina, 1995), hal. 251

<sup>8</sup> Ibid, hlm. 284

<sup>9</sup> Untuk survei kritis mengenai kesulitan-kesulitan penerapan syariat Islam dalam konteks modern, terutama berkaitan dengan hukum keluarga, dapat dibaca observasi yang sangat bagus dari Abdullahi A. An Na’im. Baca. Abdullah A. An Na’im, “*Shari’a and Islamic Family Law: Transition and Transformation*” dalam Abdullahi A. An Na’im, *Islamic Family Law In a Changing World: A Global Resource Book*, London: Z Book, 2002, hlm. 1-36.)



adalah kaidah-kaidah (*qawâ'id*) yang dapat mengantarkan pada penggalian (*istinbâth*) hukum syariat dari dalil-dalilnya yang terperinci.<sup>10</sup> Sedangkan menurut ulama mazhab Syafii, *ushul fiqh* adalah pengetahuan mengenai dalil-dalil *fiqh* yang bersifat global, tatacara pengambilan hukum dari dalil-dalil itu, serta keadaan orang yang mengambil hukum.<sup>11</sup> Berbagai definisi itu, topik (*mawdhû'*) *ushul fiqh* menurut Muhammad Husain Abdullah<sup>12</sup>, meliputi 4 (empat) kajian, yaitu:

1. Kajian tentang dalil-dalil hukum yang bersifat global (*al-adillah al-ijmâliyyah*), misalnya al-Quran, as-Sunnah, Ijma, Qiyas, dan seterusnya.
2. Kajian tentang hukum syariat (*al-hukm asy-syar'î*) dan hal-hal yang terkait dengannya, seperti definisi hukum syariat dan macam-macamnya.
3. Kajian tentang cara memahami dalil (*fahm al-dalîl*) atau pengertian kata (*dalâlah al-alfâzh*), misalnya tentang *manthûq* (makna eksplisit) dan *mafthûm* (makna implisit).
4. Kajian tentang ijtihad dan taklid, termasuk tatacara melakukan *tarjîh* (analisis) untuk memilih yang terkuat dari sekian dalil yang tampak bertentangan (*ta'ârudh*).

Kalau definisi *ushul fiqh* dan cakupan kajiannya itu diterapkan pada ide-ide *ushul fiqh* kaum liberal, apakah mereka memang punya *ushul fiqh* sendiri? Seorang pakar dan kritikus ide liberal, Dr. Busthami Muhammad Said, menyimpulkan, *ijtihad* dalam *ushul fiqh* di kalangan kaum liberal—mulai dari Sayyid Ahmad Khan, Muhammad Abduh, Qasim Amin, Ali Abdur Raziq, Thaha Husain, dan lainnya—tidak lebih dari sekadar teori belaka, tanpa kenyataan.<sup>13</sup>

Jadi, kaum liberal sebenarnya tidak mempunyai *ushul fiqh*, dalam definisi yang sesungguhnya. Karya mereka tidak pernah menerangkan dengan jelas, apa sebenarnya dalil syariat (sumber hukum) itu. Buktinya, perilaku pejabat yang suka menghadiri perayaan hari raya non-Islam dijadikan dalil bagi bolehnya merayakan hari raya agama selain Islam.<sup>14</sup> Mereka juga tidak pernah menerangkan dengan tuntas, bagaimana metode penggalian hukum dari dalilnya, selain mengklaim bahwa metodenya adalah *hermeneutika*.<sup>15</sup> Padahal metode ini aslinya adalah untuk menafsirkan Bible

---

<sup>10</sup> Asy-Syaukani, Tanpa Tahun, *Irsyâd al-Fuhûl*, Beirut: Daar al-Fikr, hlm. 3, Lihat juga, Wahbah az-Zuhaili, 1998. *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Damaskus: Daar al-Fikr, Jilid I, hlm. 23-24

<sup>11</sup> Al-Amidi, 1996. *Al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Beirut: Daar al-Fikr, Jilid I, hlm. 10

<sup>12</sup> Abdullah, 1995. *Al-Wadhîh fî Ushûl al-Fiqh*, Beirut: Daar Bayariq, hlm. 29

<sup>13</sup> Busthami, M. Said, 1995. *Gerakan Pembaruan Agama Antara Modernisme dan Tajiduddin: Mafthûm Tajdîd ad-Dîn*, terj, Ibn Marjan dan Ibadurrahman. Bekasi: Wacanalazuardi Amanah, hlm. 268

<sup>14</sup> Madjid, Nurcholish dkk. 2004. *Fiqh Lintas Agama*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina & The Asia Foundation, hlm. 85-88

<sup>15</sup> Adnin Armas, 2003. *Pengaruh Kristen-Orientalis Terhadap Islam Liberal*, Jakarta: Gema Insani Press, hlm. 35

(Perjanjian Lama dan Baru); tentu tidak cocok untuk menafsirkan al-Quran, karena Bible dan al-Quran sangat jauh berbeda, seperti bumi dan langit.

Walhasil, *ushul fiqh* kaum liberal sangat diragukan eksistensinya. Akan tetapi, barangkali ada yang bertanya, bukankah mereka kadang menyampaikan gagasan seputar *ushul fiqh*? Hasan at-Turabi, misalnya, dikenal menyerukan pembaruan (*tajdîd*) di bidang *ushul fiqh*.<sup>16</sup> Jauh sebelum itu, pada 70-an, Jamaluddin Athiyah dalam Majalah *Al-Muslim al-Mu'âshir* edisi Nopember 1974, juga Ahmad Kamal Abul Majid, tokoh liberal lainnya, dalam majalah *Al-'Arabi* edisi Mei 1977, telah mengajak umat Islam untuk berjihad dalam *ushul fiqh*, bukan hanya dalam *fiqh*.<sup>17</sup>

Kaum liberal Indonesia pun kadang menggembarkan-gemborkan *ushul fiqh* baru. Nurcholish Madjid dkk, misalnya, pernah mengklaim mengikuti metode *ushul fiqh* Imam asy-Syatibi dalam kitabnya, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Ahkâm*, ketika menggagas bukunya yang gagal, *Fiqh Lintas Agama* (2004). Abdul Moqsih Ghazali (aktivis JIL) mencetuskan beberapa kaidah *ushul fiqh* 'baru', semisal:

1. *Al-'Ibrah bi al-maqâshid lâ bi al-alfâzh* (yang menjadi patokan hukum adalah maksud/tujuan syariat, bukan ungkapannya [dalam teks]);
2. *Jawâz naskh nushûsh bi al-mashlahah* (Boleh menghapus nash dengan maslahat);
3. *Tanqîh nushûsh bi 'aql al-mujtama'* (Boleh mengoreksi teks dengan akal [pendapat] publik).<sup>18</sup>

## II. Landasan Metodologi

Mengapa *ushul fiqh* mereka palsu? Sebab, paradigmanya bukan Islam, melainkan sekularisme, yang menjadi pangkal peradaban Barat; peradaban kaum penjajah. Ini tampak dalam upaya mereka menjadikan *ushul fiqh* tunduk di bawah nilai-nilai peradaban Barat. Jadi, secara sengaja, *ushul fiqh* diletakkan sebagai subordinat dari peradaban Barat yang sekular. Karenanya, tidak aneh, Hasan at-Turabi menyerukan *fikih demokratis*, sebagai hasil dari adaptasi *ushul fiqh* dengan nilai-nilai demokrasi. Abdul Moqsih Ghazali juga begitu. Kaidah baru yang diusulkannya, seperti *tanqîh nushûsh bi 'aql al-mujtama'* (Boleh mengoreksi nash dengan akal [pendapat] publik), tidak lain berarti bahwa demokrasi (suara publik), harus menjadi standar bagi teks-teks ajaran Islam. Kalau suatu ayat atau hadis cocok dengan selera publik (baca: demokrasi), bolehlah diamalkan, demikian sebaliknya.

*Pertama*, paradigma sekular, yaitu mengambil 'obat' dari peradaban Barat yang sekular. Itulah yang dilakukan oleh mereka yang disebut dengan

---

<sup>16</sup> At-Turabi, 2003. *Fiqh Demokratis*, Bandung: Mizan, hlm. 15

<sup>17</sup> Busthami, Said, 1995. *Op. Cit.* hlm. 266

<sup>18</sup> www.islamlib.com, publikasi 24/12/2003



kaum modernis atau kaum liberal, seperti Sayyid Ahmad Khan, Ameer Ali, Muhammad Abduh, Qasim Amin, Ali Abdur Raziq, dan sebagainya.<sup>19</sup> Mereka berpendapat, umat Islam akan bangkit dan sehat kembali jika meminum 'obat' peradaban Barat dan mengikuti nilai-nilainya, seperti sekularisme, liberalisme, demokrasi, dan nasionalisme.<sup>20</sup> Ajaran-ajaran Islam harus ditundukkan dan disesuaikan dengan nilai-nilai peradaban Barat.<sup>21</sup>

*Kedua*, paradigma Islam, yaitu mengambil 'obat' dari peradaban Islam. Itulah yang dilakukan oleh para aktivis kebangkitan dan revivalis Islam, seperti Hasan al-Banna, Abul A'la al-Maududi, Taqiyuddin an-Nabhani, Sayyid Quthb, Baqir ash-Shadr, dan sebagainya.<sup>22</sup> Menurut mereka, kebangkitan umat Islam berarti kembali secara murni pada ideologi Islam, serta lepas dari ideologi Barat yang kufur. Dari pemetaan ini, tampak bahwa paradigma kaum liberal adalah paradigma sekular tersebut. Tujuannya sangat jelas, yaitu bagaimana agar Islam dapat diubah, diedit, dikoreksi, dan diadaptasikan agar tunduk di bawah hegemoni peradaban Barat sekular. Sekularisme dan ide-ide Barat lainnya seperti demokrasi, HAM, pluralisme, dan lislam emansipatoris (baca: jender), dianggap mutlak benar dan dijadikan standar; tidak boleh diubah. Justru Islamlah yang harus diubah.

Sebenarnya, ini *modus* yang sangat tidak beradab. Akan tetapi, kaum liberal sangat lihai menutupinya dan tidak menyampaikan dengan terang kepada umat, bahwa mereka ingin menghancurkan Islam. Agar umat terkelabui, *modus* mereka dikemas dengan berbagai istilah yang keren dan terkesan hebat, seperti *reinterpretasi*, *dekonstruksi*, *reaktualisasi*, dan bahkan *ijtihad*. Ketua Tim Pengarusutamaan Gender Depag, Siti Musdah Mulia, tanpa malu berani mengklaim bahwa draft CLD KHI (*Counter Legal Draft* Kompilasi Hukum Islam) adalah hasil *ijtihad*. (*Tempo*, 7/11/ 2004, hlm. 47). Padahal draft tersebut—yang konon menggunakan *ushul fiqh* alternatif—telah melahirkan sejumlah pasal yang justru bertentangan dengan Islam; misalnya mengharamkan poligami (Pasal 3 ayat (2)), menyamakan bagian waris pria dan wanita (Pasal 8 ayat (3)), menghalalkan perkawinan dalam jangka waktu tertentu (Pasal 28), menghalalkan perkawinan antaragama secara bebas (Pasal 54), dan sebagainya. Ini semua terjadi karena para penyusun CLD KHI telah menundukkan *ushul fiqh* di bawah nilai-nilai peradaban Barat, yaitu konsep jender, pluralisme, HAM, dan demokrasi. Mengapa semua itu

---

<sup>19</sup> Busthami, M. Said, 1995. *Gerakan Pembaruan Antara Modernisme dan Tajdiduddin*, Terj. Ibnu Marjan dan Ibdurrahman, Bekasi: Wacanalazuardi Amanah, hlm. 127-161

<sup>20</sup> Ian Adams, 2004. *Ideologi Politik Mutakhir: Konsep, Ragam, dan Masa Depan (Ideology Political Today)*, Terj. Ali Noerzaman, Yogyakarta: Penerbit Qalam, hlm. 19

<sup>21</sup> Watt, William Montgomery. 1997. *Fundamentalisme Islam dan Modernitas (Islamic Fundamentalism and Modernity)*, Terj. Taufik Adnan Amal, Jakarta : Rajagrafindo Persada, hlm. 147-256

<sup>22</sup> Al-Ja'bary, Hafizh M. 1996. *Gerakan Kebangkitan Islam (Harakah Al-Ba'ts Al-Islami)*. Terj. Abu Ayyub Al-Anshari, Solo: Duta Rohmah, Hlm. 115

terjadi? Karena *ushul fiqh* kaum liberal adalah *ushul fiqh* yang didasarkan pada paradigma sekular.

## **A. Sekilas tentang hukum di Indonesia**

Sebagai konsekuensi logis dari penjanjahan yang dilakukan Belanda selama tidak kurang dari tiga ratus lima puluh tahun, Indonesia banyak sekali terpengaruh oleh apa yang ditanamkan Belanda, termasuk hukumnya. Dengan bahasa yang lebih lugas dapat dikatakan, sebagian besar isi dari hukum positif Indonesia adalah warisan kolonial Belanda. Meskipun juga, memang, dalam beberapa bidang telah diadakan perbaikan dan bahkan perubahan; perubahan yang dilakukan karena timbulnya kesadaran bahwa nilai-nilai yang ada dalam hukum warisan kolonial Belanda tersebut tidak sesuai dengan nilai-nilai yang dianut oleh masyarakat Indonesia.

Agar bisa lebih memahami nilai apa yang terkandung dalam hukum positif Indonesia secara umum, maka harus dipahami terlebih dahulu sejarahnya. Hukum positif Indonesia yang merupakan warisan Belanda -- sebagaimana hukum Barat yang lainnya, dibuat atas dasar filosofi 'konsensus' semata, kontrak sosial (*al-'aqd al-ijtima'iy*). Sedangkan, ajaran kontrak sosial yang diajarkan oleh Thomas Hobbes, John Locke, dan Jean Jacques Rousseau tersebut, sangat bersifat '*antroponemis*' (mengganggap masyarakat sebagai satu-satunya penentu isi dari hukum, dengan menafikan 'campur tangan' Tuhan). Sehingga, hukum hanya dipandang sebagai 'kontrak bersama' antara anggota masyarakat semata, dan membuang jauh-jauh pemikiran teokratis serta menutup pintu bagi masuknya 'hukum-hukum Tuhan'.<sup>23</sup> Ajaran 'kontrak sosial' ini, yang kemudian menjadi 'ruh' dari perkembangan hukum-hukum Barat termasuk hukum Belanda yang akhirnya diwariskan kepada masyarakat Indonesia jelas sangat bertentangan dengan kondisi masyarakat Indonesia yang bersifat religius, sebagaimana dinyatakan dalam Pancasila dan Pembukaan UUD 1945.

Mengingat kenyataan bahwa sebenarnya hukum Barat juga banyak mengadopsi hukum Islam, sehingga dalam beberapa hal masih terdapat persamaan. Ketua Mahkamah Konstitusi, Prof. Dr. Jimly Asshidiqie SH., MH. mengatakan, *Code Penal* Perancis bila ditelusuri sejarahnya secara substansial, akan tampak bahwa sebenarnya ia banyak mengambil konsep fiqih mazhab Maliki yang saat itu berkembang di Mesir. Sedangkan, *Code Penal* banyak diadopsi oleh KUHP Belanda, dan KUHP Belanda kemudian

---

<sup>23</sup> AL-Mustasyar Umar Syarif, Tanpa tahun. *Mudzakkarat fi Nizham al-Hukm wa al-Idarah fi al-Daulah al-Islamiyyah, Dirasah Muqaranah Ma'had al-Dirasah al-Islamiyyah*, hlm. 22-24. Tentang teori kontrak sosial (*nadzariyyat al-'aqd al-ijtima'iy*) menurut Barat dan perbandingannya dengan filosofi terjadinya hukum menurut Islam.

diadopsi oleh Indonesia.<sup>24</sup> Maka tidak heran, jika sekarang banyak ditemukan asas-asas hukum yang sama, seperti: asas persamaan di depan hukum,<sup>25</sup> asas legalitas,<sup>26</sup> asas tidak berlaku surutnya undang-undang (*non-retroaktif*),<sup>27</sup> asas praduga tak bersalah,<sup>28</sup> dan asas tidak sahny a hukuman berdasar keraguan.<sup>29</sup>

Persoalannya adalah tinggal bagaimana fiqh akan diperkenalkan secara utuh kepada masyarakat. Pengenalan fiqh yang bukan hanya dari segi legal-formalnya saja, namun juga pengenalan yang sampai pada makna-makna dan *maqashid* yang terkandung di dalamnya.

## **B. Reaktualisasi fiqh; peralihan dari paradigma tekstualis menuju paradigma substansialis**

Agar fiqh dapat menempati peran strategis serta mampu tampil secara proaktif dalam mengatasi problematika bangsa ini, maka fiqh harus mulai diintegrasikan ke dalam denyut nadi kehidupan masyarakat. Integrasi fiqh ini harus dilakukan sesegera mungkin, sebelum nilai-nilai asli masyarakat Indonesia luntur oleh kikisan-kikisan dari nilai-nilai individualisme dan liberalisme yang diwariskan Belanda melalui sistem hukumnya. Semakin mengulur waktu proses integrasi fiqh, maka berarti akan semakin memperkecil peluang fiqh untuk bisa secara operasional tampil dalam denyut nadi kehidupan rakyat Indonesia yang mayoritas Islam. Sehingga tantangan selanjutnya bagi para pemikir hukum Islam di negara ini adalah bagaimana membuat fiqh yang selama ini kebanyakan hanya merupakan teks dan idealita, menjadi fiqh yang merakyat dan membumi. Untuk menghasilkan fiqh yang demikian itu, langkah pertama yang bisa dilakukan adalah dengan mengubah paradigma terhadap fiqh, dari paradigma tekstualis menuju paradigma substansialis; dari paradigma 'teks' menjadi paradigma 'manath'.

Mereka yang paham benar akan *Tarikh al-Tasyri'*, tentu sadar bahwa fiqh tidak lahir dari ruang hampa serta 'steril' dari pengaruh keadaan yang melingkupinya. Tetapi, dalam beberapa bagiannya, fiqh merupakan 'bayi' yang lahir dari proses dialog antara 'wahyu' dan 'setting sosial' dimana wahyu

---

<sup>24</sup> Lihat kata pengantar Prof. Dr. Jimly Asshidiqie untuk buku Topo Santoso, SH., MH., 2003. *Membumikan Hukum Pidana Islam, Penegakan Syariat dalam Wacana dan Agenda*, Jakarta: Gema Insani Press, hal. viii-ix. Pernyataan bahwa *Code Penal* banyak mengadopsi fiqh Maliki, juga telah banyak dikatakan oleh para sarjana hukum Timur Tengah.

<sup>25</sup> *Al-Musawah amamal Qanun*

<sup>26</sup> Tampak, misalnya, dalam kaidah "*la jarimata wa la 'uqubata illa bi nashshin.*"

<sup>27</sup> Dalam kitab-kitab fiqh jinayah, biasanya ada sub bahasan yang menjelaskan sifat tidak berlaku surutnya hukum (*'Adam Raj'iyati al-Qanun*).

<sup>28</sup> Tampak, misalnya, dalam kaidah "*Al-Ashlu Bara'at al-Dzimmah*"

<sup>29</sup> Tampak, misalnya, dalam kaidah "*Al-Hudud Tadra'u bi al-Asysyubhat*"

itu berlaku. Ada beberapa memang, ketentuan dalam fiqih yang bersifat baku, stagan, dan harus diterima apa adanya dalam segala situasi dan kondisi, tapi banyak pula ketentuan fiqih yang sesungguhnya sangat dipengaruhi oleh 'setting sosial' dimana sang *mu'allif* kitab hidup. Fenomena adanya '*qaul qadim*' dan '*qaul jadid*' dalam mazhab Syaf'i adalah bukti paling mudah adanya sisi fleksibilitas fiqih, disamping, sebagaimana yang telah disebutkan tadi, adanya sisi rigiditas fiqih.

Untuk memilah mana yang merupakan doktrin baku dan mana yang tidak baku dari fiqih, adalah menjadi tugas sekaligus tanggung jawab pokok dari seorang '*faqih*'. Di era sekarang, parameter kepakaran dari seorang pakar fiqih (*faqih*) bukan hanya ditentukan sejauh mana ia menghafal *qaul-qaul* dalam suatu mazhab, atau bahkan lintas mazhab. Tapi kecerdasan yang sesungguhnya dari seorang *faqih*, selain ditentukan oleh penguasaannya tentang belantara fiqih secara umum, juga ditentukan oleh sejauh mana kemampuannya dalam menyelami secara mendalam makna di balik teks-teks fiqih, sampai kemudian dapat mengangkat '*manath*' (arti bahasa: tempat bergantung) dari hukum yang tertulis dalam teks tersebut, yang sesungguhnya merupakan intisari atau substansinya. Inilah yang kiranya dimaksudkan oleh Yusuf al-Qardlawy dalam tulisan pengantarnya atas penerbitan *Fatawa Musthafa al-Zarqa'*.<sup>30</sup>

### **C. Menerjemahkan fiqih pada konteks sosial budaya masyarakat Indonesia**

Setelah memahami kenyataan bahwa fiqih bukan merupakan produk yang steril dari setting sosial dimana fiqih itu lahir, maka ketika fiqih akan diintegrasikan dalam kehidupan masyarakat Indonesia, tentu menghendaki adanya beberapa ketentuan fiqih yang perlu disesuaikan dengan konteks sosial budaya masyarakat sekarang. Proses penyesuaian fiqih dengan konteks ke-Indonesia-an tersebut, selain harus mengacu pada metode yang ada, juga harus disertai pemahaman yang tepat terlebih dahulu tentang kondisi sosial budaya masyarakat Indonesia. Setelah itu, dalam praktek proses 'penerjemahan' fiqih ke dalam konteks Indonesia, selain harus dimulai dengan penggalian '*manath*' yang terkandung di balik teks-teks kitab fiqih, harus pula mengingat prinsip-prinsip umum yang ada dalam fiqih, agar nantinya fiqih bisa hadir bukan sebagai beban dan momok yang menakutkan, tapi sebagai kebutuhan.

Pertama-tama haruslah diingat bahwa fiqih tidak pernah ingin menyusahkan masyarakat, tapi justru sebaliknya, selalu berupaya untuk memudahkan. Hal ini sesuai dengan firman Allah dalam QS. Al-Baqarah: 185

---

<sup>30</sup> Lihat kata pengantar Dr. Yusuf Qardlawy dalam Majd Ahmad Makky (kolektor), *Fatawa Musthafa al-Zarqa'*, Dar al-Qalam, Damascus, 1999

dan QS. Al-Nisa': 28, serta hadis nabi: "Yassiru wa la Tu'assiru."<sup>31</sup> Bahkan menurut pakar *ushul fiqh* mazhab Maliki, Imam al-Syatibi, *dalil-dalil syara' yang menunjukkan keharusan menghilangkan kesempitan (raf'ul haraj) pada umat Islam, bisa dikatakan sampai pada derajat qath'iy.*<sup>32</sup>

Anggapan yang keliru selama ini adalah ulama yang berfatwa dengan hukum yang memberatkan, dianggap sebagai orang yang lebih bertaqwa dan wara'. Sedangkan yang berfatwa dengan fatwa yang memudahkan masyarakat, selalu dianggap sebagai ulama yang 'sembrono' dan suka mempermainkan hukum agama. Menurut **Al-Qardlawy**,<sup>33</sup> ada perbedaan antara sikap meremehkan (*tasahul*) dan sikap memudahkan (*taysir*), yang memang diperintahkan oleh Rasulullah. Bahkan mereka yang sukanya mempersulit umat dalam masalah agama dan mempersempit fiqh, justru lebih dekat termasuk dalam sabda nabi: "Halaka al-Mutanaththi'un."<sup>34</sup> Pemudahan yang dimaksud disini adalah pemudahan yang sesuai dengan prinsip-prinsip fiqh, bukan pemudahan yang dilakukan tanpa ilmu. Oleh karena itulah, dalam masalah ini, menurut penulis pribadi, kompetensi, penguasaan dan kecermatan dari seseorang dalam masalah fiqh, mutlak sangat diperlukan. Agar jangan sampai terjadi pemudahan yang bersifat liar dan keluar dari rel fiqh yang sesungguhnya.

Selain itu, kontekstualisasi fiqh hendaknya juga menghormati dan menghargai adat kebiasaan masyarakat, bahkan kalau perlu mengukuhkannya sebagai hukum, sepanjang adat dan kebiasaan tersebut tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip hukum Islam. Dalam kaidah fiqh dikatakan: "*al-'adatu muhakkamah*". Selain itu, ada pula kaidah yang menyatakan: "*la yunkaru anna taghayyur al-ahkam bi taghayyur al-azman.*" Para ahli fiqh dan ushul telah sepakat bahwa hukum yang dapat berubah dengan berubahnya waktu, adalah hukum-hukum *ijtihadiyyah* yang didasarkan pada pertimbangan 'urf dan *kemashlahatan*.<sup>35</sup> Maka dari itu, dalam tataran aplikasinya, agar tidak terjebak pada sikap terlalu bersikukuh pada produk fiqh yang sebenarnya dilahirkan berdasar adat dan kemashlahatan dimana sang *mu'allif* menulis fiqh, kajian tentang kondisi sosial budaya dimana fiqh ditulis dan kondisi dimana fiqh akan diterapkan sekarang, menjadi hal yang sangat urgen.

#### **D. Optimalisasi doktrin-doktrin fiqh sebagai solusi masalah bangsa**

Fiqh memang bersifat legalistik dan formalistik dan ini harus tetap

---

<sup>31</sup>Hadis Muttafaq 'alaih.

<sup>32</sup>Al-Syatibi, Tanpa tahun. *Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Mesir: Mathba'ah Muhammad 'Ali, Juz I, hlm. 185

<sup>33</sup>Yusuf al-Qardlawy dalam Majd Ahmad Makky, *Fatawa al-Zarqa'*.....*Op. Cit.*, hlm. 9

<sup>34</sup>Diriwayatkan oleh Muslim, Abu Dawud, dan Ahmad.

<sup>35</sup>Ali Ahmad al-Nadwy, 1994. *Al-Qawa'id al-Fiqhiyyah: Mafhumuha, Nasy'atuha, Tathawwuruha, Dirasatu Mu'allafatiha, Adillatuha, Muhimmatuha, Tathbiqathuha*, Damascus: Dar al-Qalam, hlm. 158

diperhatikan, tapi fiqh juga memiliki segenap keagungan nilai-nilai yang terkandung di balik sifat formalnya. Upaya penerjemahan fiqh ke dalam konteks Indonesia, hendaknya dihindari pendekatan yang terlalu legal-formal, yang akhirnya dapat mengakibatkan pengabaian terhadap maksud dari fiqh. Berikut ini ada beberapa ilustrasi yang mungkin dapat membantu bagaimana hal tersebut dilakukan.

Konteks kehidupan politik, ada kaidah yang mengatakan: “*tasharruful Imam ‘ala al-Ra’iyyah manuthun bi al-mashlahah.*” Imam Syafi’i, dalam masalah fiqh siyasah, mengajarkan sebuah doktrin yang sangat indah dan bermakna dalam, yaitu: *kedudukan seorang pemimpin bagi rakyatnya sama dengan kedudukan seorang wali bagi anak yatim (yang diampu olehnya).*<sup>36</sup> Apabila doktrin seperti ini dapat merasuki jiwa pejabat negeri ini, maka tentu tidak ada lagi penyalahgunaan wewenang, kezaliman, dan sikap menguntungkan diri sendiri dari pejabat.

Abdul Wahab Khalaf berpendapat bahwa fikih adalah pengetahuan tentang hukum-hukum syariah Islam mengenai perbuatan manusia yang diambil dari dalil-dalil secara detail sehingga fiqh merupakan koleksi hukum-hukum syariah yang dikaji dari nas-nasnya yang telah ada. Bertitik tolak pada pendapat tersebut maka dapat diambil kesimpulan bahwa hukum Islam tidak identik dengan fiqh, sebab fiqh bukan hukum positif yang telah dirumuskan secara sistematis dan unifikatif fiqh adalah kandungan ajaran atau ilmu hukum Islam, itulah sebabnya fiqh disebut “doktrin” hukum Islam atau pendapat dan ajaran para imam mazhab, kitab-kitab fiqh juga bukan kitab hukum, tetapi kumpulan dari pendapat dan ijtihad para imam mazhab.<sup>37</sup>

### **III. Penutup**

Sesuai dengan tantangan zaman dan perkembangan masyarakat, maka KHI sangat perlu diadakan “penyempurnan” dengan mengganti baju hukumnya dari bentuk INPRES menjadi ‘undang-undang’, untuk keperluan tersebut perlu memperhatikan hal-hal sebagai berikut:

#### **A. Unsur Utama Undang-undang:**

Proses legislasi mempunyai beberapa tahapan penting yang harus dipenuhi, yaitu; tahapan inisiasi dalam bentuk munculnya gagasan di masyarakat. Tahapan sosiopolitis dalam bentuk pematangan dan penajaman gagasan. Tahapan yuridis, yakni penyusunan bahan-bahan tersebut ke dalam

---

<sup>36</sup> Jalaluddin Al-Suyuthi, *Al-Asybah wa an-Naza’ir fi Qawa’id wa Furu’ Fiqh al-Syafi’iyyah*, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1979, hal. 121

<sup>37</sup> Yahya Harahap, 2003. *Kedudukan Kewenangan dan Acara Peradilan Agama: UU No. 7 Tahun 1989*, Jakarta: Sinar Grafika, hlm. 20



rumusan hukum kemudian di undangkan.<sup>38</sup>

Bahan dasar pembuatan hukum adalah gagasan atau ide yang muncul di masyarakat, dalam bentuk keinginan agar suatu hal diatur oleh hukum sehingga menjadi bahan yang benar-benar siap diberi sanksi hukum.

## **B. Paradigma legislasi:**

Menurut teori Hans Kelsen tentang DPR sebagai *positive legislature* dan MK (Mahkamah Konstitusi) sebagai *negative legislature* keduanya mempunyai posisi sebagai penyempurna atau pelengkap, maka posisi yang berbeda DPR dan MK harus dimaknai sebagai posisi penyempurnaan sebuah undang-undang, sehingga yang perlu diterapkan adalah seharusnya anggota DPR tidak menggunakan logika kompetitif yang menyebabkan hilangnya kinerja DPR oleh MK, melainkan harus dalam koridor logika kooperatif, yakni bahwa DPR melakukan kreasi terhadap undang-undang dan MK melakukan purifikasi terhadap undang-undang yang diproduksi oleh DPR melalui proses legislasi tersebut<sup>39</sup>.

Hal ini sesuai dengan apa yang dituliskan Anna Rotman, dalam Harvard Human Rights Journal sebagai berikut:

*“Constitutional court as a negative legislature, supplemented the parlement as positive legislature because its decisions had the power to make statute disappear from legal order”*. Dengan demikian paradigma yang dibangun DPR dalam proses legislasi adalah paradigma numerikal – berpikir secara kuantitas – yang seharusnya dibangun adalah paradigma konstitusional – berpikir kualitas – paradigma numerikal mempunyai pola tambah-kurang, yang berujung pada hitungan mubazir-tidak mubazir.<sup>40</sup>

## **Daftar Pustaka**

- Adams, Ian. 2004. *Ideologi Politik Mutakhir: Konsep, Ragam, Kritik, dan Masa Depan* (Political Ideology Today). Terjemahan oleh Ali Noerzaman. Yogyakarta: Qalam.
- Adian, Husaini. 2004. *“Mengapa Barat Menjadi Sekular-Liberal.”* www.insistnet.com.
- Adnin, Armas. 2003. *Pengaruh Kristen-Orientalis Terhadap Islam Liberal*. Jakarta: Gema Insani Press.

---

<sup>38</sup> Satjipto, Rahardjo. 1985. *Beberapa Ancangan Antar Disiplin dalam Pembinaan Hukum Nasional*. Bandung: Sinar Baru, hlm. 117

<sup>39</sup> Kusumaatmadja, Mochtar. 1975. *Pembinaan Hukum dalam Rangka Pembangunan Nasional*. Bandung: Lembaga Penelitian Hukum dan Kriminologi FH UNPAD, hlm. 27

<sup>40</sup> Jawapos, Rabu, 6/7/2005 *“Politik Legislasi”* hlm. 5

- Altman, Andrew. 2001. *Arguing about Law: An Introduction to Legal Philosophy*. Edition 2. Belmont: Wadsworth Publishing Co.
- Busthami M, Said, 1995. *Gerakan Pembaruan Agama Antara Modernisme dan Tajdiduddin (Mafhûm Tajdîduddîn)*. Terjemahan oleh Ibn Marjan dan Ibadurrahman. Bekasi: Wacanalazuardi Amanah.
- Ghazali, Abdul Moqsith. 2003. "Membangun Ushul Fiqih Alternatif." [www.islamlib.com](http://www.islamlib.com).
- Hafizh M, Al-Ja'bary. 1996. *Gerakan Kebangkitan Islam (Harakah Al-Ba'ts Al-Islami)*. Terjemahan oleh Abu Ayyub Al-Anshari. Solo: Duta Rohmah.
- Hamid S, Attamimi, A. 1990. "Peranan Keputusan Presiden Republik Indonesia dalam Penyelenggaraan Pemerintah Negara: Suatu Studi Analisis Mengenai Keputusan Presiden yang Berfungsi Pengaturan dalam Kurun Waktu Pelita I-Pelita V." Disertasi Doktor Ilmu Hukum. Jakarta: Universitas Indonesia.
- Hasan, Al-Turabi. 2003. *Fiqih Demokratis*. Bandung: Mizan
- Hosen, Ibrahim. "Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam," dalam Reaktualisasi Ajaran Islam: 70 tahun Prof. Dr. H. Munawir Syadzali, MA (Jakarta: IPHI&Paramadina, 1995)
- Kusumaatmadja, Mochtar. 1975. *Pembinaan Hukum dalam Rangka Pembangunan Nasional*. Bandung: Lembaga Penelitian Hukum dan Kriminologi FH Unpad.
- Madjid, Nurcholish dkk. 2004. *Fiqih Lintas Agama*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina & The Asia Foundation.
- Manan, Bagir. 1993. "Politik Perundang-undangan." Makalah disajikan dalam Penataran Dosen FH/STH se Indonesia, FH Universitas Andalas, Padang, 26 September s.d. 16 Oktober.
- \_\_\_\_\_. 1994. "Asas, Tata Cara dan Teknik Penyusunan Peraturan Perundang-undangan dan Peraturan Kebijakan." Makalah disajikan dalam ceramah di Departemen Perdagangan dan Energi, Jakarta, 8 April.
- \_\_\_\_\_. 1994. "Ketentuan-Ketentuan tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan dalam Pembangunan Hukum Nasional." Makalah disajikan dalam pertemuan ilmiah tentang kedudukan biro-biro hukum/unit kerja departemen/LPND dalam pembangunan hukum, BPHN, Jakarta, 19 s.d. 20 Oktober.
- Muhammad Husain, Abdullah. 1995. *Al-Wadhîh fî Ushûl al-Fiqh*. Beirut : Darul Bayariq.
- Rahardjo, Satjipto. 1985. *Beberapa Pemikiran tentang Ancangan Antardisiplin dalam pembinaan Hukum Nasional*. Bandung: Sinar Baru.
- Saifuddin, Al-Amidi. 1996. *Al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*. Juz I. Beirut : Darul Fikr.

- Soekanto, Soerjono. 1985. *Perspektif Teoritis Studi Hukum dalam Masyarakat*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Syaukani, Asy. Tanpa Tahun. *Irsyâd al-Fuhûl ilâ Tahqîq al-Haqq min 'Ilm al-Ushûl*. Beirut : Darul Fikr.
- Wignjosebroto, Soetandyo. 1994. *dari Hukum Kolonial ke Hukum Nasional: Dinamika Sosial-Politik dalam Perkembangan Hukum di Indonesia*. Jakarta: RajaGrafindo Persada
- William Montgomery, Watt. 1997. *Fundamentalisme Islam dan Modernitas (Islamic Fundamentalism and Modernity)*. Terjemahan oleh Taufik Adnan Amal. Jakarta: Rajagrafindo Persada.
- Zuhaili, Az- Wahbah. 1998. *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*. Juz I. Damaskus: Darul Fikr.