

RESPON KIAI PESANTREN TERHADAP MATERI KOMPILASI HUKUM ISLAM DI INDONESIA (Studi Kasus di Kota Jambi)

*Saiful Ibad dan Rasito*⁵

Abstract: *This study aims at explaining how kiais of pesantrens in Jambi City respond to the Compilation of Islamic Law in Indonesia. It uses anthropological approach with descriptive analysis. The data was collected with limited participatory, observation, and interview. The results of this study shows that the acceptance and objection of the kiais to the Compilation of Islamic Law in Indonesia have been very much influenced by Islamic literatures, organizations and their lines of teachers. It is, therefore, the government should reconsider the existence of Inpres (Instruksi Presiden, or the President's Instruction) number 1, 1991, because the Inpres was not well responded by kiais who teach Islamic teachings and give fatwa (religious advice) to Muslim community.*

Kata Kunci: *Respon, Kiai Pesantren, Materi KHI*

Kehadiran Kompilasi Hukum Islam di Indonesia (KHI) sebagai upaya untuk melakukan unifikasi hukum Islam di Indonesia merupakan langkah maju menuju ke arah nasionalisasi hukum Islam. Dalam proses perumusannya, Kompilasi Hukum Islam tidak sepenuhnya merujuk pada kitab-kitab fiqh yang pada umumnya dijadikan pegangan oleh para Kiai Pesantren. Di samping mengacu pada tiga belas kitab kuning yang pada umumnya bermazhab Syafi'i

⁵ Rasito dan Saiful Ibad adalah Dosen Tetap pada Fakultas Syari'ah IAIN STS Jambi.

(Tim Diperta, 1994: 4), Kompilasi Hukum Islam juga mengacu pada pandangan-pandangan hukum dari para Hakim di lingkungan Peradilan Agama dan para pakar hukum Islam di Indonesia yang telah dipengaruhi oleh hukum adat Indonesia.

Melihat proses perumusannya, Kompilasi Hukum Islam tampak elitis. Dikatakan demikian mengingat muatan materinya merupakan gagasan-gagasan yang dilontarkan oleh para pemikir hukum modern dan hakim-hakim di lingkungan Peradilan Agama, ahli-ahli hukum, Majelis Ulama Indonesia dan ulama tertentu yang dapat dikategorikan sebagai ulama modern (Tim Diperta, 1994: 1-12).

Kiai Pesantren yang justru peranan dan fungsinya dalam bidang hukum Islam lebih mengakar di masyarakat Islam, ternyata tidak begitu tampak peran dan andilnya dalam perumusan materi Kompilasi Hukum Islam ini. Hal ini mengundang pertanyaan besar apakah materi Kompilasi Hukum Islam ini dapat diterima dan sejalan dengan misi Kiai Pesantren dalam mengembangkan hukum Islam (fiqh). Karena selama ini Kiai Pesantren sering disebut-sebut sangat kental menggunakan kitab kuning sebagai rujukan utamanya, sementara materi Kompilasi Hukum Islam banyak diantaranya yang diangkat dari pandangan-pandangan yang cenderung tidak sejalan dengan pandangan fiqh yang terdapat dalam kitab kuning, terutama kitab-kitab fiqh bermazhab Syafi'i.

RUMUSAN MASALAH

Masalah pokok penelitian ini menyangkut bagaimana pandangan Kiai Pesantren di Kota Jambi mengenai materi pasal-pasal yang terdapat dalam Kompilasi Hukum Islam di Indonesia.

TUJUAN DAN KEGUNAAN PENELITIAN

Penelitian ini dilakukan dengan tujuan untuk memberikan gambaran sikap dan pandangan Kiai Pesantren di Kota Jambi terhadap beberapa rumusan hukum Islam yang tertuang dalam pasal-pasal Kompilasi Hukum Islam.

Penelitian ini juga sekaligus menjadi sarana untuk menguji suatu rumusan hukum Islam dalam kenyataan hidup di masyarakat. Hasilnya diharapkan dapat digunakan untuk mengetahui apakah suatu rumusan hukum itu berakar pada norma-norma hukum yang

dipedomani oleh masyarakatnya. Setelah diketahui, maka hasilnya dapat digunakan sebagai pijakan bagi penelitian hukum Islam di Indonesia berikutnya.

Secara praktis, hasil penelitian ini dapat dijadikan bahan pertimbangan bagi pemerintah dalam mengambil kebijakan mengenai hukum Islam atau bagi para Hakim di lingkungan Peradilan Agama dalam memutuskan perkara. Sebagai pejabat hukum yang berkewajiban menggali rasa keadilan masyarakat, hakim-hakim di lingkungan Peradilan Agama dapat menjadikan hasil penelitian ini sebagai bahan pertimbangan untuk menerapkan atau tidak menerapkan pasal-pasal tertentu atau bahkan semuanya dari Kompilasi Hukum Islam ini. Dengan demikian menurut hemat penulis, penelitian ini memiliki kegunaan yang sangat berarti bagi tercapainya cita-cita hukum yang selaras dengan rasa keadilan hukum masyarakat.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini cenderung menggunakan metode kualitatif, yaitu peranan peneliti sebagai instrumen utama dalam proses penelitian. Dalam penelitian ini, seorang peneliti berusaha mendeskripsikan dan memahami pandangan Kiai Pesantren secara kolektif terhadap materi KHI. Dengan demikian pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan antropologis, artinya peneliti ingin mendeskripsikan pandangan-pandangan para kiai yang dilatarbelakangi oleh kultur budaya di mana mereka berada.

Di kota Jambi terdapat empat Kiai yang memimpin Pondok Pesantren. Dari ke empat Kiai Pondok Pesantren tersebut diambil dua Kiai Pondok Pesantren yang mewakili keseluruhan populasi, yaitu Kiai Pondok Pesantren As'ad yang mewakili subpopulasi Pondok Pesantren modern dan Kiai Pondok Pesantren Sa'adatuddarain yang mewakili subpopulasi Pondok Pesantren salaf.

Penemuan dan pengumpulan data primer diperoleh melalui wawancara dengan responden secara mendalam. Melalui responden, wawancara bertujuan mendapatkan informasi atau keterangan khusus tentang pribadi, sikap, pendirian atau pandangan dari individu yang diwawancarai untuk kepentingan komparatif (Koentjaraningrat, 1977, 163).

Di samping data yang bersifat primer berada di lapangan, teknik pengumpulan data yang bersifat skunder didapatkan dari teknik dokumentasi berupa studi pustaka, khususnya yang berkaitan dengan pandangan-pandangan fiqh klasik terkait dengan materi KHI di Indonesia.

Setelah melakukan analisis isi (*content analysis*) terhadap materi KHI di Indonesia, peneliti juga melakukan analisis komperatif antara materi KHI di Indonesia dengan materi fiqh klasik dan pandangan para kiai di Kota Jambi terhadap materi KHI itu sendiri. Setelah itu baru dilakukan proses penarikan kesimpulan secara induktif.

TEMUAN DAN PEMBAHASAN

Respon Kiai Pesantren terhadap Hukum Keluarga Islam di Indonesia

Hukum Perkawinan

Pembaruan yang bersifat administratif (*regulary reform*) terdapat pada hukum perkawinan yang ada dalam Kompilasi Hukum Islam di Indonesia (KHI). Pembaruan model ini dapat diperhatikan pada ketentuan tentang pernikahan hanya dapat dibuktikan dengan akta nikah dari Kantor Urusan Agama (KUA) (Pasal 7 ayat (1) KHI), ketentuan tentang perceraian hanya dapat dibuktikan dengan surat cerai dari Pengadilan Agama (Pasal ayat (1) KHI), ketentuan tentang rujuk hanya dapat dibuktikan dengan kutipan buku pendaftaran rujuk dari Kantor Urusan Agama (Pasal 10 KHI) dan ketentuan poligami harus mendapat izin tertulis dari istri pertama di hadapan Pengadilan Agama (Pasal 58 ayat (1) dan ayat (2) KHI).

Peraturan-peraturan ini tidak ditemukan dalam kitab fiqh empat mazhab. Bagi para penulis fiqh, bukti tentang nikah, talak dan rujuk tidak bergantung pada adanya surat-surat keterangan dan pencatatan dari pihak manapun (al-Hanafi, 1977: 108-109, al-Maliki, Juz II, 1995: 808, 717, dan 325), asy-Syafi'i, Juz II, tt: 34, 72, 78, al-Hanbali, Juz III, 1988: 28, 169, 229). Sedangkan dalam hal poligami tidak harus mendapat izin dari Pengadilan. Ketentuan mengenai kesiapan dan kesanggupan memberikan nafkah serta berbuat adil, lebih merupakan tanggung jawab individu pelaku praktik poligami dan pertanggung-jawabannya langsung pada Allah, bukan pada negara melalui Pengadilan Agama.

Pasal-pasal mengenai ketentuan administrasi tersebut mendapat respon negatif baik dari Kiai Pesantren salaf maupun Kiai Pesantren modern. Melihat pandangan mereka, dapat dimengerti bahwa memang para penulis fiqh terdahulu tidak menetapkan ketentuan-ketentuan administratif sebagai bukti adanya pernikahan, talak dan rujuk, karena pada masa mereka belum ada kebutuhan untuk menetapkan ketentuan-ketentuan itu. Struktur masyarakat mereka tidak sekompleks struktur masyarakat sekarang. Untuk memperoleh kemaslahatan, talak dan rujuk menjadi perlu untuk menetapkan ketentuan-ketentuan ini. Menurut mereka, sebenarnya aturan mengenai pencatatan sebagai bukti penguat terhadap akad itu sudah diajarkan dalam al-Quran surat al-Baqarah ayat: 282. Namun, para ahli fiqh tidak memandang perintah (*amr*) yang ada dalam ayat ini sebagai sebuah perintah yang menunjukkan pada keharusan (*wajib*). Para ahli fiqh memandang bahwa perintah tersebut hanya menunjukkan pada arti memberi petunjuk (*irsyad*). Pemilihan terhadap penunjukkan arti *amr* ini didasari oleh kondisi masyarakat yang memang belum membutuhkan bukti-bukti administratif.

Respon negatif ini didukung oleh fakta-fakta bahwa para Kiai Pesantren pernah menikahkan seseorang tanpa mencatatkan dan mendaftarkan pernikahan di KUA. Di samping itu, mereka juga pernah merujukkan pasangan suami istri tanpa melalui Pengadilan Agama. Fakta ini dapat diarahkan menjadi bukti yang dapat mendukung bahwa aturan-aturan yang bersifat administratif itu mendapat respon negatif dari para Kiai Pesantren.

Di samping pembaruan yang bersifat administratif (*regularly reform*), KHI juga menganut pembaruan dengan lintas mazhab (*intra-doctrinal reform*). Pembaruan model ini dapat diperhatikan pada ketentuan bolehnya menikahkan wanita hamil karena zina dengan pria yang menghamilinya (Pasal 53 ayat (1) KHI) dan anak yang dilahirkannya menjadi anak yang sah. Akibatnya, anak tersebut memiliki hubungan nasab pada keduanya tanpa harus melihat terlebih dahulu apakah anak zina yang dikandungnya itu lahir setelah atau sebelum enam bulan dari hari pernikahannya (Pasal 99 huruf a KHI). Konsekuensi hukumnya, anak yang lahir tersebut mendapatkan kewarisan dari keduanya dan dari keluarga keduanya tanpa memperhitungkan apakah ia lahir setelah enam bulan atau sebelumnya terhitung dari hari pernikahannya.

Ketentuan tentang status hukum anak zina tanpa mempertimbangkan kapan kelahirannya yang tertuang dalam Pasal 99 huruf a KHI ini bersumber dari mazhab Hanafi, sedangkan umat Islam Indonesia pada umumnya menganut mazhab Syafi'i. Hal ini menunjukkan adanya pembaruan dengan lintas mazhab. Meskipun ketentuan pasal ini menganut mazhab Hanafi, para Kiai Pesantren salaf maupun modern tetap merespon positif terhadap pasal ini. Alasan mereka adalah bahwa dalam hal ini, pendapat mazhab Hanafi lebih memberikan kemaslahatan hukum bagi masyarakat muslim Indonesia. Bagi mereka, berpindah mazhab boleh dilakukan asalkan dalam satu rangkaian hukum.

Pembaruan model lintas mazhab (*intra-doctrinal reform*) juga terjadi pada ketentuan mengenai keharusan adanya persetujuan untuk dilangsungkannya pernikahan. Jika ternyata perkawinan itu tidak didasarkan atas persetujuan kedua mempelai, maka dapat dibatalkan (Pasal 71 huruf a dan f KHI). Ketentuan dalam pasal ini tidak membedakan antara wanita yang masih perawan dan wanita yang sudah janda bagi calon mempelai wanita. Keduanya dianggap sama dalam aspek hukumnya.

Para ulama fiqh sepakat bahwa calon mempelai pria tidak dapat dipaksa untuk menikah dan pernikahannya didasarkan atas kehendak dan persetujuannya. Akan tetapi, para ulama fiqh membedakan status hukum bagi calon mempelai wanita antara yang masih perawan dan yang sudah janda. Bagi mazhab Hanafi, persetujuan calon mempelai wanita baik yang masih perawan maupun yang sudah janda menjadi syarat untuk dapat dilangsungkannya pernikahan. Bagi mazhab ini, wali tidak menjadi rukun nikah. Dengan demikian, wali tidak berhak memaksa terhadap calon mempelai wanita untuk dinikahkan. Mazhab Maliki dan Syafi'i membedakan calon mempelai wanita dewasa (*kabirah*) antara yang masih perawan dan yang sudah janda. Bagi kedua mazhab ini, persetujuan dari calon mempelai wanita dewasa yang sudah janda menjadi syarat untuk dapat dilangsungkan pernikahannya. Sedangkan calon mempelai wanita dewasa yang masih perawan tidak perlu dimintai persetujuannya terlebih dahulu. Walinya dapat saja memaksanya untuk menikah dengan pria yang sebanding (*kafa'ah*) dengannya. Ketentuan dalam Pasal 71 huruf d dan f KHI ini sejalan dengan pandangan mazhab Hanafi dan

pasal ini meninggalkan pandangan mazhab utama yang dianut oleh masyarakat Indonesia.

Meskipun ketentuan dalam pasal ini tidak sejalan dengan pandangan mazhab Syafi'i, Kiai Pesantren modern di Kota Jambi meresponinya secara positif. Kiai Pesantren modern ini memandang bahwa pemaksaan untuk menikah pada zaman sekarang akan mengakibatkan kemafsadatan bagi yang dipaksa, karena pemaksaan umumnya dilatarbelakangi motif sosial dan kepentingan keluarga.

Berbeda dengan Kiai Pesantren Modern, Kiai Pesantren Salaf berpendapat bahwa menikahkan anak gadis secara paksa diperbolehkan menurut kitab-kitab fiqh. Dalam hal ini, bapaknya memiliki hak penuh untuk menikahkannya dengan laki-laki yang dianggap baik menurut bapaknya. Seperti halnya menurut ulama fiqh pada umumnya, menurut Kiai Pesantren Salaf anak gadis sangatlah emosional dalam menentukan pasangan hidupnya, sangat sedikit yang menggunakan kesadaran akalanya. Untuk mendapatkan kemaslahatan hidupnya, maka hak menentukan pasangan hidupnya menjadi hak bapaknya yang pada umumnya telah memiliki kematangan dan pengalaman di dalam memilih pasangan hidup. Berbeda dengan pasangan janda yang sudah matang dan memiliki pengalaman dalam berkeluarga, hak memilih pasangan tidak lagi menjadi hak bapaknya karena kemaslahatan akan lebih diperoleh jika hak itu diserahkan kepada si janda. Pandangan Kiai Pesantren Salaf ini dapat diduga kuat berasal dari pandangan ulama fiqh klasik yang terkonstruksi dalam budaya dan tradisi anak gadis dunia Arab yang cenderung membatasi diri keluar rumah dan tertekan oleh budaya domestikasi wanita. Akan jadi persoalan ketika pandangan ini dihadapkan pada kenyataan bahwa anak gadis sekarang hampir memiliki peran publik yang sama dengan laki-laki dan kadang-kadang lebih memiliki pengalaman keluar dibanding orang tua yang menjadi walinya.

Pembaruan selanjutnya yang terdapat dalam KHI adalah pembaruan yang bersifat *extra-doctrinal reform*. Pembaruan model ini dapat diperhatikan pada ketentuan usia minimal yang diperbolehkan kawin, yaitu 19 tahun bagi laki-laki dan 16 tahun bagi wanita (Pasal 15 ayat (1) KHI) serta kedua calon mempelai yang belum mencapai umur 21 tahun harus mendapat izin dari kedua

orang tua masing-masing karena dianggap belum mandiri secara hukum (Pasal 15 ayat (2) KHI).

Para ulama fiqh tidak menentukan batas usia minimal bagi sah dan dapat dilangsungkannya perkawinan. Mereka juga tidak mensyaratkan dewasa (*baligh*) sebagai syarat sah dan dapat dilangsungkannya perkawinan. Bahkan, mereka memandang bahwa nikahnya anak perempuan yang masih kecil (*saghira*) dengan anak laki-laki yang masih kecil (*saghir*) adalah sah (Al-Jaziri, 1990: 32, 35, 37). Para ulama fiqh juga tidak menetapkan ketentuan harus adanya izin kedua orang tua untuk dapat dilangsungkannya pernikahan bagi kedua calon mempelai yang belum mencapai usia 21 tahun. Ketentuan-ketentuan ini jelas berbeda dengan pandangan para ahli fiqh yang menafikannya.

Para Kiai Pesantren baik Kiai Pesantren salaf maupun modern merespon negatif ketentuan pembatasan usia perkawinan tersebut. Repon demikian itu berangkat dari pandangan kitab-kitab fiqh yang memang tidak memberikan batasan usia kawin, namun akan menjadi persoalan ketika pandangan fiqh ini diangkat menjadi ketentuan pasal-pasal dalam hukum positif. Karena kenyataan di masyarakat Indonesia bahwa setelah melangsungkan perkawinan kedua mempelai langsung disatukan dalam keluarga dan hidup mandiri. Untuk dapat hidup mandiri dalam satu keluarga diperlukan adanya kedewasaan baik dari segi psikologis maupun biologis. Untuk kasus di Indonesia, kedewasaan pada umumnya dicapai pada usia 21 tahun. Barangkali ada baiknya kalau pandangan-pandangan kitab fiqh itu disesuaikan dengan kondisi sosio-kultural Indonesia yang berbeda dengan sosio-kultur yang melatar belakangi terbentuknya kitab fiqh klasik. Sebenarnya dapat dipahami keberpegangan Kiai Pesantren salaf dan modern di Jambi terhadap pandangan fiqh di atas, karena memang mereka hingga saat ini masih mempercayai bahwa kitab kuning jauh lebih baik dibanding kitab hukum yang dibuat oleh negara.

Pembaruan *extra-doctrinal reform* ini juga dapat diperhatikan pada ketentuan mengenai status anak yang lahir dari rahim istrinya, tetapi hasil dari pembuahan di luar rahim melalui proses inseminasi buatan (*talqih ashshin'i*) (Pasal 99 huruf b KHI).

Ketentuan dan status hukum anak dari hasil proses ini, secara tektual, belum tertulis dalam kitab-kitab fiqh mazhab empat

karena kasus ini baru terjadi pada abad kedua puluh. Ketentuan dan status hukum anaknya baru dijawab pada abad kedua puluh oleh para mufti modern seperti Mahmud Syaltut, mantan rektor Universitas al-Azhar. Menurut Syaltut, pembuahan di luar rahim boleh saja dilakukan asalkan berasal dari sperma suami-istri dan ditempatkan di rahim istri pemilik sperma tersebut (Syaltut, tt: 327-328). Sebagai akibat hukumnya, anak yang dilahirkannya menjadi anak yang sah dan dapat mewarisi kedua orang tuanya dan keluarga dari keduanya.

Meskipun ketentuan seperti ini belum terdapat secara tekstual dalam kitab-kitab fiqh klasik, para Kiai Pesantren ternyata meresponi secara positif terhadap ketentuan ini. Menurut mereka, meskipun secara tekstual belum ada dalam kitab-kitab fiqh klasik, inti dari persoalan ini sebenarnya sudah terungkap dalam kitab fiqh.

Selanjutnya, pembaruan *extra-doctrinal reform* ini juga dapat dilihat dalam ketentuan mengenai talak dan li'an dapat diakui jika dinyatakan di depan sidang Pengadilan Agama (Pasal 117 dan 128 KHI). Sebagai konsekuensinya talak jatuh terhitung sejak dinyatakan di depan sidang Pengadilan Agama (Pasal 123 KHI). Dengan begitu iddah talak raj'i terhitung sejak jatuhnya putusan Pengadilan Agama yang mempunyai kekuatan hukum yang tetap (Pasal 153 ayat (4) KHI).

Ketentuan-ketentuan semacam ini tidak dijumpai dalam kitab-kitab fiqh mazhab empat. Para ulama fiqh menetapkan bahwa jatuhnya talak dan li'an tidak tergantung pada putusan Pengadilan. Keduanya jatuh kapan dan dimanapun dinyatakan. Sebagai konsekuensinya iddah talak raj'i terhitung sejak dinyatakan suami kapan dan dimanapun juga.

Para Kiai Pesantren baik Kiai Pesantren salaf maupun modern merespon negatif ketentuan-ketentuan dalam tiga pasal tersebut di atas.

Pembaruan *extra-doctrinal reform* ini juga dapat diperhatikan pada ketentuan mengenai adanya hak bagi wanita dalam masa iddah karena talak raj'i untuk mengajukan keberatan atas kehendak rujuk dari bekas suaminya (Pasal 164 KHI). Apabila ternyata rujuk itu dilakukan tanpa persetujuan bekas istrinya maka dinyatakan tidak sah dengan putusan Pengadilan Agama (Pasal 165 KHI).

Ketentuan-ketentuan semacam ini merupakan ketentuan yang belum tertuang dalam kitab-kitab fiqh klasik. Pada umumnya para ulama fiqh mengatakan bahwa rujuk terhadap bekas istri yang tertalak raj'i merupakan hak suami. Adanya iddah itu sebenarnya untuk memberikan kesempatan pada bekas suami untuk merujuknya. Bekas suami dapat saja merujuknya, dengan persetujuannya atau tanpa persetujuannya. Bahkan rujuk pun sudah dianggap sah terjadi jika ternyata terjadi hubungan suami istri antara keduanya (Al-Jaziri, 1990: 108-109; 228-229).

Kiai Pesantren modern merespon positif ketentuan pasal ini, rujuk tanpa persetujuan istri tidak bisa lagi. Rujuk itu bukan sepenuhnya hak laki-laki, kalau mau rujuk tetapi bekas istrinya tidak mau berarti rujuk tidak bisa terjadi. Respon positif ini dapat dipahami meskipun berbeda dengan pandangan kitab-kitab fikih klasik fiqh, karena Kiai ini sering dihadapkan pada kenyataan-kenyataan bahwa jika terjadi pemaksaan rujuk maka kebaikan dalam hubungan suami istri tidak ada lagi. Hal itu bertentangan dengan tujuan disyariatkannya hukum nikah dan rujuk.

Sementara itu, Kiai Pesantren salaf merespon negatif ketentuan pasal ini. Dalam pandangan Kiai Pesantren salaf, rujuk tidak perlu harus dengan persetujuan istri karena rujuk merupakan hak suami bukan hak istri, kedudukan hukumnya sama dengan hak cerai. Apabila hak rujuk juga diberikan kepada istri maka istri tidak seberani laki-laki untuk menyatakan rujuk. Oleh karena itu, agar rujuk terjadi maka hak rujuk diberikan kepada suami. Di samping alasan akal ini, sebenarnya ada alasan al-Quran yang memberikan hak rujuk kepada suami.

Penolakan Kiai Pesantren salaf ini dapat dipahami karena ketentuan seperti ini berbeda dengan pandangan kitab fiqh. Menurut pandangan Kiai Pesantren salaf ini, hal ini sudah menjadi ketetapan hukum yang tidak dapat diubah lagi karena ditunjukkan oleh nas yang *qath'i*. Kemaslahatan yang tercermin darinya sudah jelas dan tidak perlu dipertanyakan lagi. Jika kemaslahatan itu tidak terlihat, maka sebenarnya akal manusialah yang tidak dapat memahaminya. Ketetapan syari'ah seperti ini berlaku untuk kasus-kasus rujuk yang normal dan wajar. Apabila ternyata bekas suami menjadi pemabuk, penjudi atau mempunyai motif buruk dari kehendak rujuknya, maka

bekas istri dapat saja menolak kehendak rujuknya karena dalam kaidah fiqh disebutkan bahwa menolak keburukan (*mafsadat*) itu harus didahulukan daripada mengambil kebaikan (*maslahat*). Akan tetapi, dalam keadaan normal dan memiliki motif-motif baik maka bekas istri tidak dapat menolak kehendak rujuknya karena dengan begitu kemaslahatan akan dapat diperoleh.

Hukum Kewarisan

Di samping terjadi pembaruan dalam pasal-pasal mengenai hukum perkawinan, pembaruan hukum Islam dalam KHI juga terjadi dalam pasal-pasal mengenai kewarisan.

Metode pembaruan yang terjadi dalam hukum kewarisan ini hanya metode *extra-doctrinal reform*. Pembaruan dengan metode ini dapat diperhatikan pada ketentuan hal-hal yang dapat menghalangi hak seseorang untuk mewarisi. Dalam Kompilasi Hukum Islam disebutkan bahwa disamping faktor membunuh, faktor percobaan pembunuhan dan menganiaya berat juga menjadi penyebab terhalangnya hak seseorang untuk dapat mewarisi (Pasal 173 KHI).

Dalam kitab-kitab fiqh, ulama bersepakat bahwa hal-hal yang dapat menghalangi hak mewarisi ada tiga, yaitu karena menjadi hamba sahaya, berbeda agama, dan membunuh pewaris. Faktor membunuh menjadi penghalang mewarisi jika memang benar-benar telah melakukan pembunuhan terhadap pewaris. Ulama fiqh tidak menetapkan apakah orang yang melakukan percobaan pembunuhan dan penganiayaan berat terhadap pewaris juga menghalangi hak kewarisan seseorang (Hamid, tt.: 37-49). Ketentuan melakukan percobaan pembunuhan dan menganiaya berat sebagai penghalang hak mewarisi merupakan hasil ijtihad para ahli hukum Islam Indonesia.

Para Kiai Pesantren baik salaf maupun modern merespon negatif terhadap ketentuan melakukan percobaan pembunuhan dan penganiayaan berat terhadap pewaris sebagai faktor penghalang terhadap hak kewarisan seseorang.

Pembaruan hukum kewarisan berikutnya dapat diperhatikan dalam ketentuan Pasal 185 ayat (1) KHI yang menyatakan bahwa ahli waris yang meninggal lebih dahulu daripada pewaris, kedudukannya dapat digantikan oleh anaknya. Bagian untuk ahli waris penggantinya

tidak boleh melebihi bagian ahli waris yang sederajat dengan yang digantikannya (Pasal 185 ayat (2) KHI). Ketentuan dalam pasal ini sering disebut dengan ketentuan mengenai ahli waris pengganti (*mawali*).

Ketentuan mengenai ahli waris pengganti ini tidak ditemukan dalam kitab-kitab fiqh. Pada umumnya, ulama fiqh menetapkan kedudukan seseorang sebagai ahli waris tidak dapat digantikan oleh anaknya jika ia lebih dahulu meninggal daripada pewaris, sehingga dalam kita fiqh tidak dikenal adanya ahli waris pengganti.

Ketentuan dalam pasal ini, dalam sejarah perkembangan pemikiran hukum Islam di Indonesia pada tahun 1964-an pernah menjadi obyek perdebatan yang serius antara Prof. Dr. Hazairin, S.H., Prof. Dr. H. Mahmud Yunus dan Prof. H. Thaha Umar Yahya, MA. Prinsip ahli waris pengganti ini merupakan pendapat dari Prof. Dr. Hazairin, S.H. pendapatnya ini mendapat penentangan yang keras dari Prof. Dr. H. Mahmud Yunus dan Prof. H. Thaha Umar Yahya, MA (Majalah Ilmiah Islamiyah, 1964).

Seperti halnya kedua tokoh di atas, Kiai Pesantren salaf menolak prinsip ahli waris pengganti ini. Pandangan Kiai Pesantren salaf ini dapat dipahami karena hukum kewarisan yang tertera dalam al-Quran sudah demikian jelas menunjukkan maksud sehingga tidak memungkinkan adanya penafsiran baru terhadap ayat mawaris.

Berbeda dengan Kiai Pesantren salaf, Kiai Pesantren modern merespon positif ketentuan dalam pasal ini. Dalam pandangan Kiai Pesantren modern, cucu perempuan dan laki-laki dari anak perempuan yang terlebih dahulu meninggal daripada pewaris dapat mengambil jatah ibunya. Mereka mendapatkan kewarisan dengan pertimbangan andaikan ibunya ada maka ibunya mendapatkan kewarisan, dengan demikian kewarisan ibunya diwarisi oleh anak-anaknya.

Pandangan Kiai Pesantren modern ini dapat dimengerti jika kita melihat bahwa kedudukan cucu laki-laki dan perempuan dari anak perempuan itu sebenarnya berpredikat sama dengan cucu laki-laki dan perempuan dari anak laki-laki. Jika para cucu dari jalur anak laki-laki mendapatkan kewarisan sementara para cucu dari jalur anak perempuan tidak mendapatkan, maka akan menimbulkan kecemburuan. Namun persoalannya bagaimana dengan ayat al-

Quran yang tidak memberikan peluang bagi para cucu dari jalur anak perempuan. Kiai Pesantren modern berpendapat bahwa sebenarnya al-Quran dapat dibawa ke mana saja untuk menjaga kemaslahatan manusia. Pandangan ini cukup untuk membuktikan bahwa Kiai Pesantren modern sudah mulai terbuka terhadap perubahan dan dinamika hukum dari kitab kuning dan makna tekstual al-Quran.

Pembaruan selanjutnya terjadi dalam ketentuan mengenai syarat seseorang yang hendak mewasiatkan hartanya harus memenuhi umur sekurang-kurangnya 21 tahun (Pasal 194 ayat (1) KHI). Ketentuan ini berkaitan erat dengan batasan seseorang yang dapat dianggap dewasa. Jika seseorang belum mencapai batasan umur ini maka masih belum dianggap dewasa dan belum patut melakukan perbuatan hukum seperti mewasiatkan hartanya.

Ketentuan batas usia minimal ini tidak ditemukan dalam kitab-kitab fiqh. Ulama fiqh dari mazhab Hanafi dan mazhab Syafi'i hanya mensyaratkan bahwa pewasiat harus sudah *baligh* (dewasa), sedangkan ulama dari mazhab Maliki dan Hambali hanya mensyaratkan bahwa pewasiat harus sudah *mumayyiz* (cukup dewasa) (al-Jaziri, 278-286). Pada umumnya para ulama menyatakan bahwa usia *baligh* telah dipenuhi jika seseorang telah berumur lima belas tahun dan atau sudah keluar sperma bagi laki-laki dan telah berusia 9 tahun atau sudah menstruasi bagi wanita. Sedangkan usia *mumayyiz* itu di bawah usia *baligh*.

Para Kiai Pesantren merespon ketentuan Pasal 194 ayat (1) KHI ini secara negatif. Mereka menyatakan bahwa yang namanya mewasiatkan syaratnya harus *baligh* dan berakal, ukuran *baligh* dari dulu sampai sekarang sama, laki-laki dan perempuan berumur 15 tahun, kecuali laki-laki sebelum berumur 15 tahun telah keluar sperma dan haid bagi perempuan meskipun belum berumur 15 tahun. Dengan demikian, kalau ada ketentuan harus berumur 21 tahun maka tidak cocok. Jika sudah *baligh*, maka sahlah kalau mewasiatkan hartanya.

Pembaruan berikutnya terjadi dalam ketentuan Pasal 195 ayat (2) KHI yang menyatakan bahwa wasiat harus dilakukan di hadapan dua orang saksi atau notaris baik secara lisan atau tertulis.

Ketentuan ini pun tidak dijumpai dalam kitab-kitab fiqh. Ulama fiqh tidak memasukkan ketentuan adanya dua orang saksi

bagi sahnya wasiat. Mereka menetapkan bahwa wasiat mempunyai empat rukun, yaitu pewasiat (*musi*), penerima wasiat (*musa lahu*), benda yang diwasiatkan (*musa bihi*) dan *sighat ijab* dan *qabul* (Badran, tt: 130). Ulama fiqh tidak memasukkan dua orang saksi (*syahidani*), apalagi notaris ke dalam rukun wasiat.

Meskipun ketentuan ini tidak tertulis dalam kitab-kitab fiqh, para Kiai Pesantren ternyata merespon ketentuan ini secara positif. Menurut mereka, kondisi sekarang berbeda dengan kondisi pada saat kitab-kitab fiqh klasik itu ditulis. Pada saat itu, kemaslahatan hukum dalam wasiat sudah dapat diperoleh meskipun tanpa harus menetapkan ketentuan dua orang saksi atau pejabat hukum seperti notaris sebagai rukun wasiat. Pada masa itu orang masih menjunjung tinggi nilai-nilai tradisi seperti tradisi menyampaikan wasiat pada penerimanya. Kondisi sekarang sudah berubah, kebanyakan orang sekarang kurang dapat dipercaya ketika misalnya mengaku menerima wasiat dari seseorang. Pengakuannya ini harus dibuktikan dengan kesaksian dua orang saksi atau dengan akta notaris. Dengan demikian ketentuan ini bisa diterima dengan alasan-alasan tersebut.

Pembaruan berikutnya terjadi dalam ketentuan Pasal 197 ayat (1) KHI yang menyatakan bahwa penerima wasiat terhalang jika; *pertama*, membunuh, mencoba membunuh atau menganiaya berat terhadap pewasiat; *kedua*, memfitnah pewasiat bahwa pewasiat telah melakukan kejahatan dengan hukuman lima tahun atau lebih; *ketiga*, dengan kekerasan dan ancaman, mencegah pewasiat untuk membuat atau mencabut atau merubah wasiat untuk kepentingan penerima wasiat.

Ulama fiqh bersepakat bahwa penerima wasiat terhalang hak terima wasiatnya jika ternyata membunuh pewasiat baik dilakukan sendiri, bersama orang lain atau melalui perantara orang lain (Badran, tt: 136). Sedangkan dalam kitab-kitab fiqh, yang menjadi penghalang adalah melakukan pembunuhan terhadap pewasiat. Kitab-kitab fiqh tidak menyebutkan kejahatan-kejahatan lain yang dapat menghalangi hak menerima wasiat.

Para Kiai Pesantren menerima ketentuan pembunuhan terhadap pewasiat sebagai faktor yang dapat menghalangi hak menerima wasiat. Akan tetapi mereka menolak kejahatan-kejahatan lain seperti yang terdapat dalam pasal ini sebagai faktor penghalang hak terima wasiat.

Menurut mereka, pada dasarnya ketentuan membunuh merupakan ketentuan maksimal yang ditetapkan syari'ah. Oleh karena itu, manusia tidak berhak mengurangi ketentuan maksimal ini. Dengan demikian, hanya faktor membunuhlah yang dapat menyebabkan terhalangnya hak menerima wasiat. Kejahatan-kejahatan lain seperti melakukan percobaan pembunuhan dan penganiayaan berat, seperti dalam pasal ini, dapat saja ditetapkan sebagai faktor yang dapat menjadi penghalang menerima wasiat jika kejahatan-kejahatan itu dimaksudkan untuk membunuh pewasiat. Akan tetapi jika tidak demikian, maka tidak dapat menjadi faktor penghalang.

Pembaruan ini juga dapat diperhatikan pada ketentuan Pasal 207 KHI yang menyatakan bahwa wasiat tidak diperbolehkan kepada orang yang melakukan pelayanan perawatan dan orang yang memberikan tuntunan kerohanian kepada pewasiat hingga ia meninggal, kecuali jika ditentukan dengan tegas dan jelas untuk membalas jasanya, dan juga dalam ketentuan dalam Pasal 208 KHI yang menyatakan bahwa wasiat tidak berlaku bagi notaris dan saksi-saksi pembuat akta tersebut.

Ketentuan semacam itu tidak dijumpai dalam kitab-kitab fiqh. Ulama fiqh pada umumnya menetapkan syarat-syarat bagi calon penerima wasiat. Syarat-syarat itu meliputi, penerima wasiat masih hidup pada saat wasiat dibuat, penerima wasiat harus jelas identitasnya, penerima wasiat harus berupa orang yang dapat diakui hak dan kepemilikannya dan penerima wasiat tidak membunuh pewasiat. Ketentuan tidak diperbolehkan kepada orang yang melakukan pelayanan perawatan dan orang yang memberikan tuntunan kerohanian kepada pewasiat hingga ia meninggal kecuali jika ditentukan dengan tegas dan jelas untuk membalas jasanya, dan ketentuan wasiat tidak berlaku bagi notaris dan saksi-saksi pembuat akta tersebut seperti dalam Pasal 107 dan 108 KHI, belum pernah ditemukan dalam kitab-kitab fiqh.

Ketentuan ini merupakan ketentuan baru yang merupakan hasil ijtihad para perumus KHI. Meskipun demikian, ketentuan dalam kedua pasal ini mendapat respon positif dari para Kiai Pesantren. Menurut mereka, ketentuan dalam kedua pasal ini, jika dimaksudkan untuk mengatur agar jangan sampai terjadi penipuan dalam soal wasiat maka ketentuan-ketentuan itu harus ditetapkan sebagai peraturan

perundang-undangan. Sebab, ketentuan-ketentuan ini merupakan upaya untuk menutup jalan ke arah terjadinya keburukan (*mafsadat*). Upaya ini dalam kaidah fiqh disebut sebagai prinsip *sadd al-dzari'at*.

Pembaruan ini juga dapat diperhatikan pada 209 ayat (1) dan (2) KHI yang menyatakan bahwa orang tua angkat yang tidak mendapat wasiat diberi wasiat wajibah sebanyak-banyaknya 1/3 dari harta warisan anak angkatnya. Ada juga anak angkat yang tidak mendapat wasiat diberi wasiat wajibah sebanyak-banyaknya 1/3 dari warisan orang tua angkatnya.

Ketentuan memberi wasiat wajibah kepada orang tua angkat dan anak angkat tidak ditemukan dalam kitab-kitab fiqh empat mazhab dan bahkan dari mazhab Zahiri sekali pun. Istilah wasiat wajibah sendiri tidak dikenal dalam kitab-kitab fiqh empat mazhab.

Ketentuan kedua ayat dalam pasal ini mendapat respon negatif dari para Kiai Pesantren. Respon negatif ini dapat diperhatikan dari pernyataan berikut: *"Anak angkat itu merupakan anak ambilan, oleh karena itu tidak dapat diberikan apa-apa dari harta peninggalan bapak angkatnya. Anak angkat dapat menerima wasiat dari bapak angkatnya jika bapak angkat memang berwasiat. Tapi jika tidak ada wasiat maka tidak bisa dianggap ada wasiat dari bapak angkatnya dengan memberikan bagian sebanyak maksimal sepertiga bagian. Ketentuan yang memberikan wasiat wajibah pada anak angkat atau bapak angkat itu saya tidak cocok karena sudah diatur oleh agama"* (Wawancara).

"Anak angkat bisa saja dianggap mendapat wasiat (wasiat wajibah) asalkan ada persetujuan seluruh ahli waris. Kalau tidak ada persetujuan maka anak angkat tidak mendapatkan apa-apa. Meskipun anak angkat itu banyak jasanya kepada bapak angkatnya, tetap harus ada persetujuan ahli waris. Demikian pula orang tua angkat" (Wawancara).

Pandangan mereka itu dapat dimengerti, karena bagi mereka ketentuan ini menyalahi prinsip dasar hukum kewarisan yang ditetapkan Allah SWT, karena Allah telah menetapkan kerabat-kerabat mana yang diberi warisan dan mana yang tidak diberi warisan. Allah juga telah menetapkan berapa bagian masing-masing sesuai dengan keadilan dan kemaslahatan yang dikehendaki-Nya. Upaya memberikan bagian pada anak angkat dan orang tua angkat melalui

wasiat wajibah itu sebenarnya sama saja dengan menambah ketentuan Allah mengenai *dhawil furud* padahal ketentuan mengenai ini sudah merupakan ketentuan hukum *qath'i* yang tidak bisa dikurangi atau ditambah lagi. Hubungan anak angkat dan orang tua angkat dan orang tua angkat tetap tidak bisa mengakibatkan adanya hubungan saling mewarisi, meskipun dengan cara wasiat wajibah. Orang tua angkat dan anak angkat mungkin saja mendapat bagian dari harta warisan dengan cara hibah. Cara inilah yang mungkin dapat diterima karena hibah itu bisa kepada siapa saja termasuk kepada orang tua angkat dan anak angkat. Dengan demikian, memberikan bagian kepada orang tua angkat atau anak angkat dengan jalan wasiat wajibah ini mendapat respon negatif dari para Kiai Pesantren.

Respon Kiai Pesantren terhadap Hukum Hibah dan Perwakafan di Indonesia

Hukum Hibah

Di samping terjadi dalam hukum perkawinan dan kewarisan, pembaruan juga terjadi dalam hukum hibah. Metode pembaruan yang terjadi dalam hukum hibah ini hanya metode *extra-doctrinal reform*. Pembaruan model ini dapat diperhatikan dalam pasal 210 yang menyatakan bahwa ketentuan minimal umur 21 tahun, berakal sehat dan tanpa adanya paksaan menjadi syarat dibolehkannya menghibahkan sebanyak-banyaknya 1/3 hartanya di hadapan dua orang saksi.

Ketentuan berakal sehat dan tanpa adanya paksaan, menurut kesepakatan para ulama empat mazhab, menjadi syarat bagi sahnya hibah (Al-Jaziri, 1990: 257-264). Para Ulama tidak menetapkan ketentuan minimal umur 21 tahun sebagai syarat bagi sahnya hibah. Mazhab Hanafi hanya menetapkan ketentuan *baligh* (dewasa), sementara Mazhab Maliki, Syafi'i dan Hambali hanya menetapkan ketentuan *ghair mahjur* (tidak diampu) (Al-Jaziri, 1990: 260-264), di mana tingkat kedewasaannya bisa jadi lebih rendah. Ulama fiqh, baik dari empat mazhab maupun mazhab Zahiri, juga tidak menetapkan ketentuan maksimal 1/3 harta dan ketentuan keharusan adanya dua orang saksi bagi syarat sahnya hibah. Orang dapat saja menghibahkan separoh atau semua hartanya meskipun tanpa kesaksian dua orang saksi (Al-Jaziri, 1990: 257-264).

Ketentuan-ketentuan di atas merupakan hasil ijtihad para perumus Kompilasi Hukum Islam. Ketentuan-ketentuan ini sebenarnya telah diatur dalam peraturan perwalian atas anak di Mesir. Para Kiai Pesantren meresponi ketentuan-ketentuan ini secara negatif. Mereka menyatakan bahwa, yang namanya menghibahkan syaratnya harus baligh dan berakal, ukuran baligh dari dulu sampai sekarang sama, laki-laki dan perempuan berumur 15 tahun, kecuali laki-laki sebelum berumur 15 tahun telah keluar sperma dan haid bagi perempuan meski belum berumur 15 tahun. Jadi kalau ada ketentuan harus berumur 21 tahun, itu tidak sesuai. Dengan demikian, kalau sudah baligh maka sahlah kalau menghibahkan hartanya.

Pandangan Kiai Pondok Pesantren salaf dan modern di atas dapat dimengerti karena memang tidak ada satu pun kitab fiqh yang menentukan batas usia orang yang hendak menghibahkan hartanya. Akan tetapi, respon negatif mereka ini tampak lebih merupakan pandangan fiqh murni yang belum dihadapkan pada persoalan hukum hibah yang terjadi saat ini.

Adapun ketentuan pembatasan hibah dengan maksimal 1/3 harta, jika dimaksudkan untuk menjaga agar jangan sampai meninggalkan keturunan yang miskin dan menjadi peminta-minta, maka ketentuan ini dapat dibenarkan. Ketentuan harus adanya kesaksian dua orang saksi atau dihadapan notaris, jika dimaksudkan untuk menjaga agar jangan sampai terjadi penipuan dalam akad hibah, maka ketentuan ini dapat dibenarkan karena ketentuan ini bermotif menutup jalan agar jangan sampai membuka jalan terjadinya *mafsadat* dalam akad hibah. Prinsip ini dalam kaidah fiqh di sebut dengan *sadd al-dhari'ah*.

Pembaruan selanjutnya terdapat dalam pasal 211 yang menyatakan bahwa hibah dari orang tua kepada anaknya dapat diperhitungkan sebagai warisan.

Ketentuan di atas juga tidak dapat ditemukan dalam kitab-kitab fiqh yang biasa dibaca dan diajarkan oleh para Kiai Pondok Pesantren. Para imam mazhab memisahkan antara hibah dan warisan. Hibah adalah memberikan sesuatu pada pihak lain tanpa mensyaratkan adanya imbalan (Al-Jaziri, 1990: 204-206), sedangkan warisan adalah hak yang ditetapkan Allah untuk menerima bagian dari harta peninggalan setelah kematian pewaris (Badran, tt:

11). Dalam hibah, hak kepemilikan atas benda itu diberikan oleh pemberi hibah, sedangkan dalam kewarisan, hak kepemilikan atas benda itu diberikan oleh Allah SWT, bukan oleh pewaris. Dengan demikian, dalam pandangan ulama fiqh, hibah yang diterima ahli waris pada saat pewaris masih hidup itu tidak dapat diperhitungkan sebagai warisan. Pemberian itu tetap dianggap sebagai hibah dan hak kewarisannya tidak menjadi hilang atau berkurang.

Ketentuan dalam pasal 211 di atas mendapat respon positif dari para Kiai Pesantren. Respon positif ini dapat dilihat dalam pernyataan bahwa hibah orang tua terhadap anaknya dapat diperhitungkan sebagai warisan, jika ada ahli waris yang belum mendapatkan hibah. Karena hibah tersebut telah menghilangkan hak waris yang belum mendapatkan hibah. Jika harta peninggalan itu ada sisanya, anak yang belum mendapatkan hibah itu diberikan hibah sebesar hibah anak yang lain terlebih dahulu. Baru kemudian sisanya diwarisi bersama.

Pembaruan selanjutnya terdapat dalam pasal 213 yang menyatakan bahwa hibah yang diberikan pada saat pemberi hibah dalam keadaan sakit yang dekat dengan kematian maka harus mendapat persetujuan dari ahli warisnya.

Ketentuan seperti ini juga tidak ditemukan dalam kitab-kitab fiqh abad pertengahan yang biasa dibaca dan diajarkan para Kiai Pesantren. Ketentuan dalam pasal ini dapat ditemukan dalam kitab-kitab fiqh abad dua puluhan seperti dalam kitab *Fiqh al-Sunnah* karya Sayyid Sabiq. Dalam kitab ini, Sabiq mengatakan bahwa jika seseorang yang sakit mendekati kematian menghibahkan sesuatu kepada orang lain, maka hibahnya itu seperti hukum wasiat. Dan jika hibah tersebut diberikan pada salah satu dari ahli waris maka harus mendapat persetujuan dari ahli waris yang lain (Sabiq, 1990: 420-421).

Ketentuan dalam pasal 213 di atas, meskipun sejalan dengan pandangan Ulama modern seperti Sayyid Sabiq ini, tetap mendapat respon negatif dari para Kiai Pesantren. Menurut mereka, hibah itu tetap harus dibedakan dengan wasiat meskipun hibah itu dibuat pada saat sakit menjelang kematian. Karena ada perbedaan yang cukup berarti antara hibah dan wasiat. Hibah itu dilaksanakan sebelum kematian, sedangkan wasiat itu dilaksanakan setelah kematian.

Dengan demikian hibah yang dibuat pada saat sakit menjelang kematian tetap dianggap sebagai hibah yang perlu ada persetujuan dari ahli warisnya.

Hukum Perwakafan

Pembaruan fiqh juga terjadi dalam pasal-pasal mengenai hukum perwakafan. Pembaruan yang terdapat dalam pasal-pasal ini dilakukan dengan metode *extra-doctrinal reform* dan *regulatory reform*. Pembaruan dengan metode *extra doctrinal reform* ini dapat diperhatikan pada ketentuan mengenai ikrar wakaf kepada penerima wakaf yang harus dilakukan di hadapan Pejabat Pembuat Akta Ikrar Wakaf (PPAIW) dengan disaksikan dua orang saksi (pasal 218).

Ketentuan di atas tidak pernah dipersyaratkan oleh ulama fiqh. Ulama fiqh hanya menetapkan empat rukun wakaf, yaitu pemberi wakaf (*waqif*), benda yang diwakafkan (*mawquf*), penerima wakaf (*mawquf 'alaih*) dan *sighat ijab* dan *qabul*. Mereka tidak menetapkan kesaksian dua orang saksi dan pencatatan dari petugas pemerintah sebagai rukun dari wakaf (Badran, tt: 175). Ketentuan seperti ini sudah diatur dalam perundang-undangan Mesir nomor 48 tahun 1946 tentang perwakafan. Dalam perundang-undangan tersebut diatur bahwa wakaf harus dicatat dan disaksikan oleh dua orang saksi (Badran, tt: 284).

Ketentuan dalam pasal 218 di atas, meskipun tidak ditemukan dalam kitab-kitab fiqh, mendapat respon positif dari para Kiai Pesantren. Menurut mereka, pada saat ini wakaf perlu dicatat dan disaksikan oleh dua orang saksi agar tidak terjadi penyalahgunaan dan penipuan terhadap benda wakaf. Karena pada saat ini bukti-bukti hukum itu mengacu pada bukti-bukti formal. Oleh karena itu, ketentuan-ketentuan formal ini perlu diatur (Wawancara, KH. Sirojuddin dan KH. Zaini: 19 dan 20 Juli 2001).

Pembaruan model di atas selanjutnya dapat diperhatikan pada ketentuan pasal 219 ayat 1 yang menyatakan bahwa penerima wakaf harus warga negara Indonesia (WNI), muslim, dan bertempat tinggal di kecamatan tempat benda yang diwakafkan.

Ketentuan di atas tidak ditemukan dalam kitab-kitab fiqh. Para Ulama fiqh tidak mensyaratkan penerima wakaf harus muslim apalagi warga negara yang sama dengan pewakaf dan bertempat

tinggal di kecamatan tempat benda yang diwakafkan. Bahkan sebaliknya mazhab Syafi'i membolehkan memberikan wakaf pada *kafir dhimmi* (non muslim yang tunduk pada negara Islam) (Al-Nawawi, tt: 303).

Ketentuan di atas, meskipun tidak ditemukan dalam kitab-kitab fiqh, bahkan sebagiannya bertentangan dengan kitab fiqh dari Mazhab Syafi'i, tetap mendapatkan respon positif dari para Kiai Pondok Pesantren. Menurut mereka, ketentuan penerima wakaf harus muslim ini lebih merupakan upaya memelihara harta umat Islam agar dipergunakan untuk kepentingan mereka. Sedangkan ketentuan penerima wakaf harus warga negara Indonesia dan bertempat tinggal di kecamatan tempat benda yang diwakafkan ini merupakan aturan-aturan yang memiliki motif politis dan kemudahan administrasi perwakafan. Ketentuan dalam pasal ini dapat diterima karena pada dasarnya benda wakaf dimaksudkan untuk memberikan manfaat pada umat Islam, tidak dipergunakan bagi upaya-upaya yang bertentangan dengan agama. Kondisi muslim Indonesia lebih membutuhkan benda wakaf sehingga tidak perlu menyerahkannya pada non muslim meskipun tergolong *dhimmi*. Dan untuk kepentingan menjaga harta negara, dapat saja diatur bahwa penerima wakaf harus warga negara Indonesia. Dan untuk kepentingan kemudahan administrasi dan pengawasan dapat saja diatur bahwa penerima wakaf harus bertempat tinggal di kecamatan tempat benda yang diwakafkan (Wawancara, KH. Sirojuddin dan KH. Zaini: 19-20 juli 2001).

Pembaruan selanjutnya terdapat dalam ketentuan mengenai penerima wakaf harus bersumpah di hadapan kepala Kantor Urusan Agama (KUA) dengan di hadiri dua orang saksi (pasal 219 ayat 3 KHI).

Ketentuan di atas juga tidak dijumpai dalam kitab-kitab fiqh dan bahkan dalam perundang-undangan Islam di negara-negara berpenduduk muslim (Tahir Mahmood, 1972) ketentuan dalam pasal ini merupakan hasil ijtihad dari para perumus KHI.

Meskipun ketentuan ini tidak ditemukan dalam kitab-kitab fiqh, para Kiai Pondok Pesantren meresponi pasal ini secara positif. Menurut mereka, sebagaimana menurut para ulama fiqh, wakaf ada dua macam; *pertama*, wakaf *ahliy*, yaitu mewakafkan sesuatu pada

keturunannya. Wakaf ini sering disebut wakaf *dhurry*. Wakaf ini bertujuan untuk menjamin masa depan ekonomi keturunan pewakaf dan untuk menjaga keutuhan harta keluarganya; *kedua*, wakaf *ghairy*, yaitu mewakafkan sesuatu pada seseorang yang ditunjuk untuk mengelola benda wakaf yang hasilnya digunakan untuk kemaslahatan umat. Wakaf ini memiliki tujuan dan fungsi sosial. Pada wakaf yang pertama, penerima wakafnya adalah keturunannya sendiri sehingga penerima wakaf tidak perlu bertanggung jawab pada masyarakat dan tidak perlu adanya sumpah di hadapan siapapun dalam menerima wakaf. Sedangkan pada wakaf yang kedua, penerima wakaf adalah orang yang menerima amanat untuk mengelola benda wakaf yang hasilnya untuk kepentingan sosial. Sehingga penerima wakaf harus bertanggung jawab pada masyarakat. Dengan demikian adanya sumpah menjadi penting (Wawancara, KH Sirojuddin dan KH Zaini: 19-20 Juli 2001).

KHI tidak mengenal adanya wakaf *ahliy*. Wakaf yang dimaksudkan dalam KHI adalah wakaf *kghary*. Sehingga keharusan sumpah bagi penerima wakaf sebagai pemegang amanat menjadi penting.

Pembaruan selanjutnya terdapat dalam pasal 221 yang menyatakan bahwa jabatan nazir diberhentikan oleh kepala KUA karena mati, atas permohonan sendiri, tidak dapat melakukan kewajibannya sebagai nazir dan melakukan kejahatan sehingga dipidana. Ketentuan hanya kepala kantor urusan agama (KUA) yang berhak mengangkat dan memberhentikan jabatan nazir karena alasan-alasan seperti yang terdapat dalam pasal di atas, tidak ditemukan dalam kitab-kitab fiqh. Dalam kitab-kitab fiqh, para ulama tidak membatasi pada hakim (*qadi*) saja yang memiliki hak untuk mengangkat dan memberhentikan jabatan nazir. Nazir dapat saja berhenti menjadi pengelola wakaf dengan menyerahkannya pada siapa saja yang layak menjadi pemegang amanat wakaf tanpa harus ada campur tangan *qadi*.

Meskipun ketentuan dalam pasal ini tidak ditemukan dalam kitab-kitab fiqh, para Kiai Pesantren dapat menerima ketentuan di atas. Menurut mereka, ketentuan ini sejalan dengan prinsip menutup jalan (*sadd al-dhari'ah*) agar jangan sampai terjadi penyalahgunaan terhadap pengelolaan benda wakaf karena pada saat ini ada

kecenderungan ke arah itu (Wawancara, KH. Sirojuddin dan KH. Zaini, 19-20 Juli 2001). Dengan begitu ketentuan dalam pasal 221 di atas mendapat respon positif dari para Kiai Pesantren.

Penerimaan dan penolakan Kiai Pesantren terhadap ketentuan-ketentuan mengenai hukum perkawinan, kewarisan, hibah dan perwakafan seperti dalam ketiga puluh empat pasal di atas tidak lepas dari pengaruh pandangan-pandangan guru-guru mereka, buku-buku yang mereka baca dan organisasi sosial keagamaan yang mereka ikuti.

Kedua Kiai Pesantren, KH Sirojuddin dan KH Zaini serta lainnya pada umumnya mengikuti organisasi sosial keagamaan yang sama, yaitu *Jam'iyah Nahdatul Ulama* (NU). Organisasi sosial keagamaan ini, dalam anggaran dasar dan rumah tangganya, dengan tegas menyebutkan bahwa organisasi ini mengikuti Mazhab *Ahlu Sunnah wal Jama'ah* dengan memilih salah satu dari empat mazhab yang ada (Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali).

Aturan bermazhab seperti yang tertuang dalam anggaran dasar dan anggaran rumah tangganya ini terbuka untuk memilih mazhab manapun dari mazhab yang empat ini dengan syarat tidak melakukan *tafiiq* (*eclectic*) dengan mazhab lain. Dari aturan bermazhab ini, para Kiai Pesantren di Kota Jambi memilih Mazhab Syafi'i sebagai Mazhab utama dalam bidang fiqh dan Mazhab Asy'ari dalam bidang kalam. Mereka membaca dan mengajarkan kitab-kitab dalam lingkup mazhab ini kepada santri-santrinya dan masyarakat di lingkungannya. Kitab-kitab yang mereka baca dan mereka ajarkan itu diantaranya adalah kitab *Kashifat al-Shaja* karya Muhammad Nawawi al-Bantani, *Fath al-Qarib* karya Qadi Abu Shuja, *Fath al-Mu'in* karya Zainuddin al-Malibari, *Tawshikh* karya Ibnu Qasim, *Fath al-Wahhab* karya Zakaria al-Anshari, *Sulam Tawfiq*, *Bajuri* karya Ibrahim al-Bajuri, *Tanat al-Thalibin* karya Muhyiddin an-Nawawi, *Bidayah al-Hidayah* karya al-Ghazali, *al-Iqna'* karya Muhammad Syarbini al-Khatib, *Sharkh Muhadhdhab*, *al-Rawdah*, *Majmu'* karya Muhyiddin An-Nawawi dan Kitab *al-Mahalli* karya Jalaluddin al-Mahalli.

Kitab-kitab ini secara sama diajarkan di dua Pesantren, baik di pesantren salaf seperti Pesantren Sa'adatuddarain, dan pesantren modern seperti Pesantren As'ad. Kitab-kitab ini merupakan kitab-

kitab yang dijadikan rujukan mereka dalam memberikan fatwa mengenai hukum.

Di samping kitab-kitab fiqh dalam lingkup Mazhab Syafi'i, para Kiai Pesantren di Kota Jambi juga mengajarkan kitab-kitab fiqh perbandingan empat Mazhab kepada santri senior yang pada umumnya membantu Kiai dalam mengajarkan kitab-kitab fiqh tingkat dasar bagi para santri yunior. Di antara kitab-kitab fiqh perbandingan tersebut adalah kitab *Mizan al-Kubra* karya As-Sya'rani, *Rahmat al-Ummat fi Ikhtilaf al-'A'immah*, *Bidayat al-Mujtahid* karya Ibnu Rusyd, *al-Wasit fi al-Madhhab* karya al-Ghazali dan kitab *al-Fiqh ala Madhahib al-Arba'ah* karya Abdurrahman al-Jaziri. Kitab-kitab ini pada umumnya dibaca mereka.

Selain kitab-kitab fiqh, para Kiai Pesantren di Kota Jambi juga membaca kitab-kitab ushul fiqh dan kaidah fiqh. Di antara kitab-kitab itu adalah kitab *Lathaif al-Isyarat* karya Syarifuddin Yahya al-Imriti, *al-Warakat* karya Imam Haramain, *al-Ashbah wa Nazhair* karya Imam As-Suyuthi dan kitab *Jam'u al-Jawami* karya Tajuddin As-Subki. Keempat kitab *usul fiqh* dan *qa'idah fiqhiyyah* ini dibaca di seluruh Pesantren di Kota Jambi terutama di dua Pesantren di atas.

Kitab-kitab fiqh dalam lingkup Mazhab Syafi'i di atas biasanya mereka peroleh dari guru-guru mereka. Guru-guru mereka membaca dan mengajarkan kitab-kitab fiqh dalam lingkup Mazhab ini. Sedangkan kitab-kitab fiqh perbandingan semisal *Bidayat al-Mujtahid*, *al-Fiqh 'ala Madhahib al-Arba'ah*, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* dan kitab-kitab lain yang ditulis pada abad ke-20 lainnya biasanya diperoleh pada saat mereka menunaikan ibadah haji. Meskipun kitab-kitab ini tidak mereka pelajari dari guru-guru mereka, kitab-kitab ini tetap mereka baca dan cukup memberikan pengaruh terhadap pandangan-pandangan mereka mengenai kasus-kasus fiqh modern.

Kiai-Kiai Pesantren di atas lebih dipengaruhi oleh literatur-literatur bacaan terakhir mereka dari pada guru-guru mereka. Yang tak kalah pentingnya pengaruhnya adalah diskusi-diskusi mereka dalam *bahtsul masail*, sebuah lembaga pengkajian keislaman yang bernaung di bawah organisasi sosial keagamaan NU. Institusi ini cukup memberikan angin perubahan pada cara mereka meresponi

kasus-kasus hukum Islam yang muncul belakangan ini, meski masih tetap merujuk pada kitab-kitab fiqh yang ada. Kasus-kasus hukum ini memaksa mereka untuk membaca kitab-kitab mengenai fatwa-fatwa modern dan memaksa mereka untuk melakukan pemahaman ulang terhadap kitab kuning yang mereka pegangi. Pemahaman ulang terhadap kitab kuning ini sering disebut dengan istilah reaktualisasi pemahaman kitab kuning.

Kitab-kitab klasik dan modern yang mereka baca, pandangan-pandangan guru-guru mereka dan diskusi-diskusi mereka dalam *bahtsul masail* ini jelas memberikan pengaruh yang kuat terhadap penerimaan dan penolakan mereka terhadap pasal-pasal mengenai hukum perkawinan, kewarisan, hibah dan perwakafan yang terdapat dalam Kompilasi Hukum Islam di Indonesia (KHI) ini.

PENUTUP

Kesimpulan

Setelah menganalisis data yang berkaitan dengan hubungan antara Kiai Pesantren di Kota Jambi dan kitab kuning dan data yang berkaitan dengan bagaimana upaya-upaya Kiai-Kiai Pesantren mengembangkan hukum Islam di Kota Jambi serta data yang berkaitan dengan respon mereka terhadap ketentuan-ketentuan hukum perkawinan, kewarisan, hibah dan perwakafan yang terdapat dalam pasal-pasal Kompilasi Hukum Islam di Indonesia (KHI), penulis dapat menarik beberapa kesimpulan sebagai berikut: Kiai-Kiai Pesantren di kota Jambi memedomani kitab-kitab fiqh dalam lingkup Mazhab Syafi'i sebagai referensi utama. Mereka juga memedomani kitab-kitab fiqh tiga Mazhab Sunni lainnya ketika pandangan dalam kitab-kitab fiqh yang menjadi referensi utama tidak memberi kemaslahatan pada kehidupan manusia saat ini.

Kiai-Kiai Pesantren di Kota Jambi, ketika tidak menemukan jawaban atas kasus-kasus hukum yang muncul saat ini dalam kitab-kitab fiqh referensi utama dan dalam kitab-kitab fiqh tiga Mazhab Sunni lainnya, mereka melakukan pemahaman ulang (reaktualisasi) terhadap kitab-kitab fiqh yang menjadi referensi utama dan kitab-kitab fiqh tiga Mazhab Sunni lainnya. Melalui upaya ini, mereka berusaha mengadaptasikan teks-teks fiqh tersebut terhadap kasus-kasus hukum yang muncul saat ini. Bagi mereka, upaya mengembangkan

hukum Islam itu ditempuh melalui upaya ini. Kiai-Kiai Pesantren di Kota Jambi memberikan respon positif terhadap sebagian besar (93,887%) dari 229 pasal yang terdapat dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI). Kiai-Kiai Pesantren di Kota Jambi memberikan respon negatif terhadap empat belas pasal (6,113%) dari 229 pasal yang ada dalam KHI.

Penerimaan dan penolakan Kiai-Kiai Pesantren di Kota Jambi terhadap ketentuan-ketentuan mengenai hukum perkawinan, kewarisan, hibah dan perwakafan yang ada dalam KHI ini dipengaruhi oleh literatur-literatur yang mereka baca, organisasi sosial keagamaan yang mereka ikuti dan pandangan-pandangan guru-guru mereka.

Rekomendasi

Setelah sampai pada suatu kesimpulan bahwa materi KHI di Indonesia tidak sepenuhnya mendapat respon positif dari para Kiai Pesantren di Kota Jambi, penulis mengemukakan saran-saran sebagai berikut: Hendaknya para hakim di Pengadilan Agama (PA) Kota Jambi mempertimbangkan kembali penerapan 14 pasal dari Kompilasi Hukum Islam di Indonesia (KHI) yang mendapat respon negatif dari para Kiai Pesantren di Kota Jambi. Hendaknya Pemerintah mempertimbangkan kembali eksistensi Inpres Nomor 1 tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam di Indonesia karena Inpres ini tidak sepenuhnya mendapat respon positif dari Kiai-Kiai Pesantren yang selama ini banyak mengajarkan dan memberikan fatwa hukum pada masyarakat.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul hamid, Muhammad Muhyiddin, *Ahkam al-Mawarith fi Shari'at al-Islamiyyah ala Madhahib al-Arba'ah*, t.tp: Dar al-Kitab al-Arabi, t.t
- Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Akademika Pressindo, 1992
- 'Alamkiri, *Fatawa al-Hindiyyah min Madhhab al-Imam al-A'zam Abi Hanifah al-Nu'man*, Beirut: Dar al-Fikr, 1973
- Amin, M. Masyhur, *NU dan Ijtihad Politik Kenegaraan*, Yogyakarta: Al-Amin, t.t
- Amiruddin, M. Hasbi, *The Response of Ulama Dayah to Modernization of Islamic law Indonesia Aceh*, Tesis McGill University, 1994
- Al-Anshari, Zakaria, *Fath al-Wahhab*, Semarang: Thaha Putra, t.t
- Al-Asy'ari, Abul Hasan, *al-Ibanat 'an Ushul al-Diyanat*, al-Madinah al-Munawwarah: Markaz Syu'un al-Da'wah, t.t
- Mudzhar, Muhammad Atho, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998
- Attamimi, A.S. Hamid, "Kedudukan KHI dalam Sistem Hukum Nasional: Suatu Tinjauan dari Sudut Hukum Perundang-undangan Indonesia," dalam *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, ed. Amarullah Ahmad, dkk., Jakarta: Gema Insani Press, 1996
- Badran, Abul Ain, *Ahkam al-Washaya wa al-Awqaf*, Iskandariyah: Mu'assasah Shabbab al-Jami'ah, 1982
- , *al-Mawarits wa al-Washaya wa al-Hibah*, Iskandariyah: Mu'assasah Shabbab al-Jami'ah, t.t
- Al-Baghdadi, Qadi Abdul Wahhab, *al-Ma'unat 'ala Madzhab Alim al-Madinat*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t

- Barton, Greg, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholis Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid*, terj. Nanang Tahqiq, Jakarta: Pustaka Antara, 1999
- Bruinessen, Martin Van, "Pesantren dan Kitab Kuning: Pemeliharaan dan Kesenambungan Tradisi Pesantren" *Ulumul Qur'an*, Vol. III, No. 4, 1992
- , *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, terj. Farid Wajidi, Yogyakarta: LKiS, 1994
- , *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat*, Bandung: Mizan, 1995
- Dahlan, Abdul Aziz, dkk, ed., *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: PT. Ikhtisar Van Hoeve, 1990
- Dirdjosanjoto, Pradjarta, *Memelihara Umat: Kiai Pesantren – Kiai Langgar di Jawa*, Yogyakarta: LKiS, 1999
- Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai*, cet. VI, Jakarta: LP3ES, 1994
- Ditpinperta, *Kompilasi Hukum Islam*, Depag RI, tahun 1991/1992
- Feillard, Andree, *NU Vis-a-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, terj. Lesmana, Yogyakarta: LKiS, 1999
- Geertz, Clifford, *The Javanese Kijaji: The Changing Role of Cultural Broker, Comparative Studies in Society and History, 1956-1960*
- Gibb, H.A.R. dan Kramers J.H., "'Ulama,'" dalam *Shorter Encyclopedia of Islam*, Leiden: E.J. Brill., 1961
- Horikoshi, Hiroko, *Kiai dan Perubahan Sosial*, terj. Umar Basalim dan Andi Muarly Sanrawa, Jakarta: P3M, 1987
- Humam, Kamal Ibnu, *Sharh Fath al-Qadir*, Beirut: Dar al-Fikr, 1977
- Ismail, Faisal, *Paradigma Kebudayaan Islam: Studi Kritis dan Refleksi Historis*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998
- Isre, Moh. Saleh, *Tabayun Gus Dur: Pribumisasi Islam, Hak Minoritas, Reformasi Kultural*, Yogyakarta: LkiS, 1998
- Al-Jaziri, Abdurrahman, *al-Fiqh 'ala Madzahib al-Arba'ah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1990
- Madjid, Nurcholis, "Merumuskan Kembali Tujuan Pendidikan Pesantren" dalam *Pergulatan Dunia Pesantren, Membangun dari Bawah*, ed. M. Dawam Rahardjo, Jakarta: P3M, 1983
- MD, Mahfud, dkk, *Peradilan Agama dan KHI dalam Tata Hukum*

- Indonesia*, Yogyakarta: UII Press, 1993
- Mahfudh, Sahal, *Nuansa Fiqih Sosial*, Yogyakarta: LKiS, 1994
- Mahmood, Tahir, *Family Law Reform in The Muslim World*, New Delhi: The Indian Law Institute, 1972
- , *Personal Law in Islamic Countries; Histori, Text and Comparative Analysis*, New Delhi: Academy of Law and Religion, 1987
- Majelis Ilmiah Islamiyah, *Perdebatan dalam Seminar Hukum Islam tentang Faraid antara Prof. Dr. Hazairin, SH, Prof. Dr. Mahmud Yunus dan Prof. H. Thaha Umar Yahya, MA*, Jakarta: Tinta Masyarakat, 1964
- Mansurnoor, lik Arifin, *Islam in Indonesia World: Ulama of Madura*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1990
- Al-Maqdisi Ibnu Qudamah, *al-Kafi*, Beirut: al-Maktabah al-Islami, 1988
- Mas'udi, Masdar F., "Mengenal Pemikiran Kitab Kuning" dalam *Pergulatan Dunia Pesantren, Membangun dari Bawah*, ed. M. Dawam Rahardjo, Jakarta: P3M, 1983
- Moleong, Lexy J., *Metodologi Penelitian Kualitatif*, cet. II, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1990
- Mughniyyah, Muhammad Jawwad, *Fiqh Lima Mazhab*, terj. Masykur AB, dkk, Jakarta: PT. Lentera Basritama, 1999
- Muhammad, Husein, "Kontekstualisasi Kitab Kuning: Tradisi Kajian dan Metode" *Pesantren Masa Depan: Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Sosial*, ed. Marzuki Wahid, et.al., Bandung: Pustaka Hidayah, 1999
- Nasuha, Chozim, "Epistemologi Kitab Kuning," dalam Marzuki Wahid, et.al. (editor), *Pesantren Masa Depan: Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Sosial*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1999
- Nasution, Harun, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: Djambatan, 1992
- Al-Nawawi, *Matn Al-Minhaj*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t
- Al-Qoradhawi, Yusuf, *Dasar-Dasar Pemikiran Hukum Islam*, terjemahan Husein Muhammad, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987
- Sabiq, Sayyid, *Fiqh as-Sunnah*, Kairo: Dar al-Fath li al-'Ilm al-'Arabi, 1990.

- Steenbrink, Karet A., *Pesantren Madrasah Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Waktu Moderen*, Jakarta: LP3ES, 1992
- Sudaryanto, dkk, *Kamus Bahasa Indonesia-Jawa*, Yogyakarta: Duta Wacana University Press, 1991
- Syakur, Junaidi A., dkk, *Pondok Pesantren Al-Munawwir Karapyak Yogyakarta: Sejarah dan Perkembangannya*, Yogyakarta: El-Muna "Q", 1998
- Syaltut, Mahmud, *al-Fatawa*, Kairo: Dar al-Qalam, t.t
- , *al-Islam Aqidah wa Syari'ah*, Kairo: Dar al-Qalam, t.t
- Tim Ditpinperta, *Berbagai Pandangan Terhadap KHI*, Jakarta: Yayasan Al-Hikmah, 1993
- Vredembregt, Yacob, *Metode dan Teknik Penelitian Masyarakat*, cet. IV, Jakarta: PT Gramedia, 1981
- Wahid, Abdurrahman, *Muslim di Tengah Pergumulan*, Jakarta: Lappenas, 1981
- Wahjoetomo, *Perguruan Tinggi Pesantren: Pendidikan Alternatif Masa Depan*, Jakarta: Gema Insani Press, 1997
- Yafie, Ali, *Menggagas Fiqih Sosial*, Badung: Mizan, 1994
- Al-Zahiri, Ibnu Hazm, *al-Muhalla*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t
- Zaini, Wahid, *Dunia Pemikiran Kaum Santri*, Yogyakarta: LKPSM NU DIY, 1995
- Al-Zukhaili, Wahbah, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1989