

BAB III
TANGGAPAN KIAI NAHDLATUL ULAMA MENGENAI RUU
PERKAWINAN NO.1 TAHUN 1973.

A. Musyawarah Kiai NU di Jombang Menolak RUU Perkawinan No.1/1973.

Setelah pemerintah menyampaikan draft RUU Perkawinan No.1/1973 kepada parlemen.¹ Maka sejumlah reaksi dari umat Islam muncul, dengan meminta kepada pemerintah agar RUU No.1/1973 itu ditinjau kembali atau dicabut saja. Hal ini disebabkan di dalam draft RUU tersebut terdapat pasal-pasal yang materinya bertentangan dengan doktrin Hukum Islam mengenai perkawinan.²

Dari sekian reaksi penting yang berpengaruh terhadap perubahan beberapa pasal dalam RUU Perkawinan No.1/1973 adalah dari peran kiai NU di Jombang yang mengadakan musyawarah pada tanggal 22 Agustus 1973/ 24 Rajab 1393 H, yaitu sebelum memasuki pembicaraan tahap III di DPR. Musyawarah kiai NU di Jombang ini atas prakarsa K.H. M. Bisri Syansuri bersama sejumlah kiai Jombang, diantaranya adalah K.H. Adlan Aly, K.H. Syansuri Badawi, K.H. Mahfudz Anwar, K.H. Manshur Anwar, K.H. Abdul Hadi, K.H. Ahmad Ali, sebagai notulisnya adalah K.H. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dan K.H. Abdul Aziz Masyhuri.³

¹ Moh. Atho Mudzhar, Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia, 60.

² Amak F. Z, Proses Undang-Undang Perkawinan, 34.

³ K.H. A. Aziz Masyhuri, 'Wawancara', Jombang, 13 Maret 2014.

Sembilan kiai tersebut kemudian bermusyawarah di 'ndalem' K.H. Bisri yang dimulai pada pukul 09.00-17.15 WIB. Hasil dari musyawarah tersebut menolak pasal-pasal dalam RUU Perkawinan No.1/1973 yang bertentangan dengan hukum Islam disertakan secara lengkap usulan perbaikan (revisi), dilengkapi juga dengan dalil-dalil al-Qur'an dan ḥadīth.⁴

Hasil keputusan musyawarah kiai NU di Denanyar ini selanjutnya diterima secara aklamasi oleh pengurus PBNU di Jakarta. Lalu diteruskan kepada Fraksi PPP di DPR.⁵ Secara otomatis Keputusan musyawarah kiai NU ini juga menjadi pegangan bagi Majelis Syuro PPP dan Fraksi Persatuan Pembangunan di DPR.⁶ Sikap tersebut sangat wajar mengingat sejumlah elit NU mendominasi kepengurusan pertama Partai Persatuan Pembangunan (PPP) yang merupakan Partai hasil fusi empat Partai Islam (NU, Parmusi, PSII atau SI, dan Perti).

Kemudian NU juga menempati posisi tiga dari empat struktur kewenangan yang ada dalam Dewan Pimpinan Partai (DPP) PPP, yaitu Presiden Partai (K.H Idham Chalid), Ketua Umum Majelis Pertimbangan Pusat (K.H Masykur), dan *Ra'is 'Am* (Ketua Umum) Majelis Syuro Partai (K.H Bisri Syansuri). Dengan kata lain, PPP sebagai partai Islam bisa dikatakan berada di bawah kendali pemimpin-pemimpin NU.⁷

Dalam kurun waktu yang bersamaan K.H Bisri Syansuri selain menjabat sebagai *Ra'is 'Am* (Ketua Umum) Majelis Syuro Partai PPP, juga menjabat

⁴ Amak F. Z, Proses Undang-Undang Perkawinan, 35.

⁵ Andree Feillard, NU Vis a Vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk, dan Makna, (Yogyakarta: LKiS), 174.

⁶ Amak F. Z, Proses Undang-Undang Perkawinan, 35.

⁷ Syamsuddin Haris, "NU dan Politik Perjalanan Mencari Identitas", Jurnal Ilmu Politik, Edisi 7, 1990, 30.

sebagai *Ra'is 'Am* PBNU. Jadi, Pendirian prinsipil NU dalam sejumlah perbenturan dengan pemerintah selama 1970-an biasanya dikaitkan dengan kepemimpinan Kiai Bisri.⁸

B. Pasal-Pasal dalam RUU No.1/1973 yang Bertentangan dengan Hukum Islam.

Berikut adalah hasil keputusan yang dihasilkan dari musyawarah kiai Jombang dalam menanggapi RUU Perkawinan No.1/1973. Ditegaskan dalam '*Muqaddimah*' keputusan tersebut bahwa sebagai umat Islam dilarang menyetujui dan mengikuti semua yang bertentangan dengan Hukum Agama Islam.⁹ Hal ini difirmankan oleh Allah SWT yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (٥٩)

Artinya: “Hai Orang-orang yang beriman. Taatlah kamu sekalian kepada Allah dan taatlah kamu sekalian kepada Rasul dan kepada “Ulil Amri” dari padamu”. (An-Nisā: 59)

Dan firman Allah yang berbunyi:

وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (٤٧)

Artinya: “Barang siapa tidak berhukum kepada apa yang telah diturunkan oleh Allah, maka mereka itu termasuk orang-orang yang fasik. (Al-Māidah: 47)

وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (٤٥)

⁸ Majalah Tempo, 1981, 64-56.

⁹ RUU tanggapan Kiai NU di Jombang disertai ketentuan-ketentuan berikut:

- Bagi soal yang dianggap PRINSIP HUKUM AGAMA ISLAM, tidak dapat dilakukan tawar-menawar, dan harus diperjuangkan hingga berhasil. Dalam keadaan tidak berhasil. Fraksi harus mengeluarkan sikap tidak menerima cara penetapan Rancangan Undang-undang tersebut menjadi Undang-undang.
- Bagi soal yang dianggap BERTALIAN SAJA DENGAN PRINSIP HUKUM AGAMA. Haruslah diusahakan tercapainya ketentuan maksimal yang sesuai dengan Hukum Agama dengan tidak mengharuskan penolakan terhadap Rancangan Undang-undang secara keseluruhan.
- Bagi soal yang dianggap TIDAK PRINSIPIL BAGI HUKUM AGAMA, dapat diadakan kompromi dalam bentuk maupun materi, dengan berusaha sejauh mungkin sesuai dengan ketentuan Hukum Agama kita. Lihat Amak F. Z, Proses Undang-Undang Perkawinan, 34.

Artinya: “Dan barang siapa yang tidak berhukum kepada apa yang telah diturunkan oleh Allah, maka mereka itu termasuk orang-orang yang dzalim. (Al-Māidah: 45)

حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ، قَالَ ثنا مُبَارَكٌ، عَنِ الْحَسَنِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ

Artinya: “Tidak boleh taat kepada makhluk (orang) yang bermaksiat kepada Allah”.¹⁰

Secara lebih rinci, beberapa pasal yang dianggap menyalahi Hukum Islam menurut musyawarah kiai NU di Jombang adalah sebagai berikut:

1) RUU Pasal 2 (Keabsahan Perkawinan)

(1) Perkawinan adalah sah apabila dilakukan di hadapan pegawai pencatat perkawinan, dicatatkan dalam daftar pencatat perkawinan oleh pegawai tersebut, dan dilangsungkan menurut ketantuan Undang-undang ini dan/atau ketentuan hukum perkawinan fiyah-fiyah yang melakukan perkawinan, **sepanjang tidak bertentangan dengan Undang-undang ini.**

Keputusan dari musyawarah kiai NU di Jombang menyebutkan bahwa I.2.

(1)¹¹ Kata-kata “sepanjang yang tidak bertentangan dengan Undang-undang ini **“DIHAPUSKAN”**”.

Keputusan ini berkesesuaian dengan pendapat madzhab Syafi’i yaitu akad nikah tidak dianggap sah sebelum rukun¹² dan kesempurnaan syarat-syaratnya

¹⁰ Abū Bakr bin Abī Shaibah, al Kitāb al Musnif fi al Ahādits wa al Athar, (Maktabah Shamilah, t.th), 125.

¹¹ Sistematika yang dihasilkan dalam musyawarah kiai NU di Jombang:

- a. Soal/usul perubahan yang bersifat prinsipil, dituliskan dalam huruf besar dengan diberi garis dibawahnya.
- b. Soal/usul perubahan yang bertalian saja dengan prinsip Hukum Islam dituliskan dengan huruf besar saja.
- c. Soal yang tidak berkenaan dengan prinsip hukum Islam ditulis dengan huruf biasa.
- d. Angka Romawi menunjukkan Bab dari RUU, angka bisa menunjukkan Nomor Pasal, angka dalam kurung menunjukkan ayat dan angka/huruf setelah itu menunjukkan Sub ayat.
- e. Penjelasan diletakkan diantara dua kurung. Lihat Amak F.Z, Proses Undang-Undang Perkawinan, 34.

¹² Perbedaan antara syarat dan rukun adalah, syarat adalah sesuatu yang harus ada sebelum perbuatan hokum dilakukan. Sedangkan rukun adalah sesuatu yang harus ada pada saat perbuatan

terpenuhi. Secara umum rukun nikah ada empat. Jika diperinci lebih lanjut menjadi enam, yaitu; *ijab-qabūl* antara dua orang yang berakad (pengantin laki-laki dan wali), pengantin wanita dan dua orang saksi. Pada tiap-tiap syarat tersebut juga mencakup rukunnya.¹³ Tanpa syarat rukun yang telah ditetapkan oleh hukum Islam, maka hukum nikahnya tidak sah.

Maka dari itulah, sebuah rukun dan syarat yang sudah ditetapkan oleh syari'at harus benar-benar dihadirkan ketika akan melakukan akad nikah. Hal itu tak lain bertujuan demi kenyamanan dan kelancaran serta keabsahan (legalitas) pernikahan yang akan dilaksanakan. Pernikahan bisa batal jika salah satu rukunnya tidak dipenuhi. Misalkan pernikahan tanpa wali, pernikahan tanpa saksi, atau pernikahan yang salah satu rukun atau syaratnya tidak dipenuhi. Begitu pula sebaliknya, pernikahan akan menjadi sah jika rukun dan syarat-syaratnya disempurnakan meskipun dalam ketentuan *fiqh* tidak ada yang mensyaratkan keabsahan perkawinan harus dicatatkan.¹⁴

2) RUU Pasal 11 (Perkawinan Campuran)

(2) Perbedaan karena Kebangsaan, Suku Bangsa, Negara Asal, Tempat Asal, **Agama/Kepercayaan** dan Keturunan, tidak merupakan penghalang perkawinan.

Keputusan dari musyawarah kiai NU di Jombang menyebutkan bahwa

11.11.(2) Kata: “agama” **DIHAPUSKAN** (karena firman Allah dalam surah Al-Baqarah ayat 221, yang menyebutkan:

hukum itu dilakukan. Lihat Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2014), 59.

¹³ Muhammad Zuhaily, *Fiqh Munakahāt* “terj”, Muhammad Kholison, (Surabaya: Imtiyaz, 2013), 111.

¹⁴ *Ibid*, 181-182.

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَنَّ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ
وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ
أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ (٢٢١)

Artinya: “Dan janganlah kamu mengawini wanita-wanita musyrik hingga mereka beriman, karena sesungguhnya seorang wanita mukmin yang menjadi hamba sahaya adalah lebih baik daripada wanita musyrik sekalipun yang menarik hatimu. Dan sebaliknya janganlah kamu mengawini laki-laki musyrik hingga mereka beriman, karena sesungguhnya seorang hamba sahaya yang mukmin adalah lebih baik daripada laki-laki yang musyrik meskipun menarik hatimu. Hal itu adalah karena mereka itu mengajak kedalam Neraka, sedang Allah mengajak ke surga dan keampunan dengan perkenan-Nya”.

Dan dalam surah Al-Mumtahinah ayat 10 yang berbunyi:

لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ (١٠)

Artinya: “Mereka (wanita muslim) tidak halal bagi mereka (laki-laki musyrik), dan mereka (laki-laki musyrik) itu tidak halal pula (mengawini) mereka (wanita muslim) itu”.

Nahdlatul Ulama (NU) juga telah menetapkan fatwa terkait nikah beda agama ini. Fatwa itu ditetapkan dalam Muktamar ke-28 di Yogyakarta pada akhir November 1989. Ulama NU dalam fatwanya menegaskan bahwa nikah antara dua orang yang berlainan agama di Indonesia hukumnya tidak sah.¹⁵ Sebagaimana yang diputuskan pada muktamar thariqah mu'tabarah tahun 1968.

3) RUU Pasal 12 (Masa Iddah Setelah Perceraian)

- (1) **Bagi janda wanita ditetapkan jangka waktu tunggu 306 (tiga ratus enam) hari**, kecuali kalau ternyata dia sedang mengandung, dalam hal mana waktu tunggu ditetapkan sampai 40 (empat puluh) hari sesudah lahirnya anak.
- (2) Jangka waktu tersebut dalam ayat (1) pasal ini tidak dipersyaratkan dalam hal:

¹⁵ Keputusan Muktamar NU-28 di PP. al-Munawir Krapyak Yogyakarta. Lihat PBNU, Ahkamul Fuqaha, (Surabaya: Khalista, 2012), 433.

- a. Umur janda sudah 52 (lima puluh dua) tahun;
- b. Janda setelah meninggalnya suami, melahirkan anak;

Keputusan dari musyawarah kiai di Jombang menyebutkan sebagai berikut:

11.12.(1) HARUS DIPERINCI DAN DISESUAIKAN dengan ketentuan firman

Allah, yang berbunyi:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ (٢٢٨)

Artinya: “Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali qurū (besih dari haidh). (Al-Baqarah: 228)

Dilanjutkan dalam Surah Al-Baqarah ayat 234, yang berbunyi:

وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيُذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا (٢٣٤)

Artinya: “Dan wanita-wanita yang telah ditinggal mati suaminya hendakla mereka menanti (‘iddah) empat bulan sepuluh hari.”(Al-Baqarah: 234)

Kemudian Surah At-Thalaq ayat 4, yang berbunyi:

وَاللَّائِي يَنْسَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ (٤)

Artinya: “Dan wanita-wanita yang putus dari masa haidh diantara perempuan-perempuan jika kamu ragu-ragu (tentang masa ‘iddahnya) maka masa iddah mereka adalah tiga bulan, dan (juga) wanita-wanita yang belum pernah haid”. (Ath-Thalaq 4)

Dan Surah Al-Ahzab ayat 49 yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا (٤٩)

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman. Kalau kamu menikahi wanita yang beriman, kemudian kamu ceraikannya sebelum kamu mencampurinya, maka sekali-kali tidak wajib atas mereka iddah bagimu yang kamu minta penyempurnaannya”. (Al-Ahzab: 49)

Dalam hal ini, ulama sepakat atas wajibnya *'iddah*.¹⁶ Bagi wanita yang ditalak sebelum dicampuri dan sebelum melakukan *khalwat*, ulama sepakat bahwa wanita tersebut tidak mempunyai masa *'iddah*. Kemudian bagi wanita

¹⁶ Muhammad Jawād Mughniyah, *Fiqh Lima Madzhab*, (Jakarta: Lentera, 2008), 464.

yang sedang hamil, *'iddah* yang harus dijalankan wanita tersebut hingga ia melahirkan bayinya. Sedangkan, *'iddah* tiga *qurū'*, yaitu bagi wanita yang telah mencapai usia sembilan tahun (*baligh*), tidak hamil, bukan menopause, dan telah mengalami *haidh*.

Namun, apabila wanita telah mencapai usia baligh tetapi tidak pernah mengalami *haidh* sama sekali, atau wanita tersebut telah mencapai usia menopause, maka *'iddah*nya tiga bulan *hilaliyyah* (berdasarkan perhitungan bulan). Dan bagi wanita yang ditinggal mati suaminya, sedangkan dia tidak hamil, maka *'iddah*nya adalah empat bulan sepuluh hari, baik wanita tersebut sudah dewasa maupun anak-anak, dalam usia menopause atau tidak, sudah dicampuri atau belum.¹⁷

4) RUU Pasal 13 (Pertunangan)

- (1) Perkawinan dapat didahului dengan pertunangan
- (2) **Bila pertunangan itu mengakibatkan kehamilan, maka pihak pria diharuskan kawin dengan wanita itu**, jika disetujui oleh pihak wanita.
- (3) Dalam hal pertunangan dibatalkan, maka pihak yang bersalah dapat diwajibkan untuk memikul akibatnya, apabila ada pemberian tanda pengikat dan/atau pengeluaran untuk persiapan perkawinan.

Keputusan majelis musyawarah kiai di Jombang adalah sebagai berikut: III Judul bab ini **DIHAPUSKAN** III.13.(1) **DIHAPUSKAN**, (karena akan membuka pintu perzinaan, yang menjadi sebab utama bagi kerusakan suatu bangsa, sesuai dengan firman Allah dalam Surah Al-Isra' ayat 32 yang berbunyi:

وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا (٣٢)

Artinya: “Dan janganlah kamu mendekati zina, sesungguhnya perbuatan itu adalah sangat keji dan sejelek-jeleknya jalan”. (al-Isra’: 32). Dan hadis Nabi yang berbunyi:

¹⁷ Ibid, 469.

عَنْ مَيْمُونَةَ، زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَتْ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "لَا تَزَالُ أُمَّتِي بِخَيْرٍ مَا لَمْ يَفْشُ فِيهِمْ وَلَدُ الزَّانَا، فَإِذَا فَشَا فِيهِمْ وَلَدُ الزَّانَا، فَيُوشِكُ أَنْ يَعْمَهُمُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِعِقَابٍ"

Artinya: “Umatku tidak lepas-lepas dalam keadaan baik selama belum berpencar didalamnya anak-anak zina. Apabila telah berpencar anak-anak zina didalamnya, maka sebentar lagi Allah akan memberikan siksaan merata”.¹⁸

Menurut pendapat Syafi’iyah pertunangan itu diperbolehkan dan dihalalkan (oleh syara’). Hujjatul Islām al-Ghazali berkata: “Peminangan itu disunahkan, karena Rasulullah SAW meminang istri-istrinya, sebagaimana yang berlaku pada manusia pada umumnya.”¹⁹ Namun, peminangan atau pertunangan itu hanyalah pendahuluan nikah yang membuat gadis yang dipinang dan laki-laki yang meminang masih tetap berstatus *ajnabiyyah*, yang keduanya tidak diperbolehkan berduaan di tempat sepi, bersentuhan, apalagi bercampur (*jima*).²⁰

Penolakan pasal mengenai pertunangan ini berdasarkan pada *shadd zari’ah* (*ushul fiqh*). Maka, perbuatan yang membawa ke arah haram adalah haram, perbuatan yang menjadi perantara atas terlaksananya perbuatan wajib adalah wajib.²¹ Misalnya, pasal 13 ayat 1 yang menyebutkan “*Bila pertunangan itu mengakibatkan kehamilan, maka pihak pria diharuskan kawin dengan wanita itu*”. Dari segi *zari’ah* (*ushul fiqh*) pasal ini dapat menjadi perantara perbuatan zina (hubungan di luar nikah) dan anak yang dihasilkan dalam pasal ini akan menjadi anak sah. Padahal dalam hukum Islam anak zina bukan merupakan anak

¹⁸ Muhammad bin Ḥanbal ash-Syaibani, Musnad al Imam Aḥmad bin Ḥanbal, (Maktabah Shamilah, t.th), 75

¹⁹ Muhammad Zuhaily, *Fiqh Munākahat* “terj”, 85.

²⁰ Ibid, 96.

²¹ Muhammad Abū Zahrah, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2007), 438.

yang dihasilkan secara sah, dan secara nasab hanya dapat mengikuti ibunya. Maka, jika pertunangan dapat disalahgunakan masuknya perbuatan zina, tentu peraturan mengenai hal ini tidak perlu dimasukkan dalam RUU No.1/1973.

5) RUU Pasal 62 (Anak Angkat)

(8) **Anak yang diangkat mempunyai kedudukan hukum sama seperti anak yang sah** dari suami isteri yang mengangkatnya.

(9) **Pengangkatan anak mengakibatkan putusnya hubungan keluarga antara anak yang diangkat dengan keluarganya sedarah** dan semenda garis ke atas dan ke samping.

(10) Pengangkatan anak dapat dicabut kembali oleh keputusan pengadilan atas permohonan anak yang diangkat demi kepentingannya. Permohonan pencabutan diajukan secepat-cepatnya 2 (dua) tahun dan selambat-lambatnya 3 (tiga) tahun setelah anak itu berumur 18 (delapan belas) tahun.

(11) Pencabutan ini mengakibatkan bahwa anak tersebut tidak mempunyai kedudukan hukum sebagai anak sah dari suami dan isteri yang mengangkatnya.

(12) Hubungan keluarga yang putus karena pengangkatan yang dimaksud ayat 9 (sembilan) ayat ini, hidup kembali karena pencabutan.

Keputusan musyawarah kiai NU di Jombang adalah sebagai berikut: Ayat

(8) kata-kata **“sama seperti”** DIUBAH MENJADI **“tidak sama dengan”**.

Kemudian, Ayat (9) kata-kata **“putusnya”** DIUBAH MENJADI **“tidak putusnya”**. Ayat (10) tidak ada usul perubahan. Lalu Ayat (11) **DIHAPUSKAN**,

sebagai akibat usul perubahan pada ayat (9) Dan Ayat (12) **DIHAPUSKAN** atas dasar yang sama.

Pedoman mengenai penolakan status anak pungut (angkat/adopsi) yang disamakan dengan anak kandung dalam Islam adalah firman Allah dalam ayat 4 Surat Al-Ahzab yang berbunyi:

وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي
السَّبِيلَ (٤)

Artinya: “Dan Allah tidak menjadikan (tidak mengakui) anak angkat itu menjadi anakmu yang sebenar-benarnya. Itu adalah ucapan-ucapanmu sendiri, dan Allah mengucapkan yang benar, dan Dialah yang membimbing ke jalan yang benar”. (Al-Ahzab 4)

Kemudian Hadis Nabi Muhammad Saw:

وَمَنْ ادَّعَىٰ إِلَىٰ غَيْرِ أَبِيهِ، أَوْ انْتَمَىٰ إِلَىٰ غَيْرِ مَوَالِيهِ، فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ، لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ صَرْفًا، وَلَا عَدْلًا»

Artinya: “Siapa orang yang mengaku-ngaku ada hubungan kepada yang bukan ayahnya atau mengaku ada hubungan (nasab) kepada yang bukan bapaknya, maka laknat Allah dan malaikat serta manusia seluruhnya atas mereka itu”.²²

Kemudian juga Hadis Nabi Muhammad saw berikut ini:

عَنْ أَبِي أَيُّوبَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الْوَالِدَةِ وَوَلَدِهَا فَفَرَّقَ اللَّهُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَحَبِّتِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»

Artinya: “Barangsiapa memisahkan antara anak dan orang tuanya, maka Allah akan memisahkannya kelak dihari kiamat dengan segala apa yang disayangnya”.²³

Mengenai pengangkatan anak ini, hukum Islam dalam firman Allah dalam Surat Al-Ahzab ayat 4, jelas tidak menghendaki akibat hukum yang menyebabkan putusannya hubungan hukum keperdataan antara anak angkat dengan orang tua kandungnya, dan merubah kedudukan sama dengan anak kandung terhadap orang tua angkatnya. Berdasarkan ayat di atas setidaknya terdapat empat prinsip yang dapat dijadikan pedoman dalam pengangkatan anak:

- a) Pengangkatan anak tidak menimbulkan hubungan hukum apa-apa antara anak angkat dengan orang tua angkatnya, kecuali sebatas memelihara, mengasuh, memberi pendidikan, dan lainnya untuk kemaslahatan dan kebajikan anak tersebut.

²² Muslim bin al Ḥajaj an Naisaburī, al Musnad ash Ṣaḥīḥ al Mukhtaṣar bi Naqli al A’dl ‘An ‘Adl Ilā Rasulillah, (Maktabah Shamilah, t.th), 72.

²³ Muhammad bin Isa ath Turmudhī, Sunan ath Turmudhī, (Maktabah Syamilah, t.th), 85.

- b) Hubungan hukum keperdataan anak angkat dengan orang tua kandungnya masih tetap dan tidak terputus.
- c) Panggilan terhadap anak angkat adalah atas nama orang tua kandungnya, yakni bin atau bintinya merupakan nama ayah kandungnya.
- d) Jika orang tua kandungnya tidak diketahui, maka panggillah mereka sebagai saudara-saudara seagama.²⁴

Pengangkatan anak dalam Islam hanya semata-mata peralihan tanggung jawab pemeliharaan dan pengasuhan anak dari orang tua kandung kepada orang tua angkatnya. Dalam Islam prinsip solidaritas sosial merupakan sikap yang menjadi dasar pengangkatan anak demi kemaslahatan anak tersebut.

Keputusan yang dihasilkan dalam Musyawarah kiai NU Jombang di atas mengenai pasal-pasal RUU yang *musykil* menarik untuk dicermati, sebab dalam hasil keputusan tersebut langsung merujuk pada dalil al-Quran dan al-*ḥadīth*, tanpa menyertakan pendapat dari para imam madzhab atau dari kitab-kitab *fiqh* (kitab kuning)²⁵ yang selama ini menjadi tradisi dalam *baḥthu al masāil*²⁶ NU.

Hal ini dilakukan dengan alasan bahwa permasalahan pasal-pasal dalam RUU yang menyalahi hukum Islam seputar perkawinan telah dijelaskan oleh al-

²⁴ M. Anshary, *Masalah-Masalah Krusial Hukum Perkawinan di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 116.

²⁵ Kitab *fiqh* yang populer dalam dunia pesantren antara lain: *Safīnah an Naja, Kasyīfah al Syaja, Al Ghāyah wa Al Taqrīb, Fatḥ Al Qarīb Al Mujīb, Fatḥ Al Mu'īn, Fatḥ Al Wahāb; I'ānah Al Thalibīn, Kifāyat Al Akhyār*, dan *Al Iqnā'*. Lihat Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1994), 28–29.

²⁶ Dalam memahami Islam, NU sangat berhati-hati dan tidak mau memecahkan persoalan keagamaan yang dihadapi dengan merujuk langsung kepada *naṣ* al-Qur'an maupun as-sunnah. Namun, dalam NU berkembang tradisi bahwa perlu berkonsultasi dengan kitab-kitab yang dianggap *mu'tabarah* (diakui) yang ditulis ulama-ulama madzhab empat. Lihat Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU, Lajnah Bahsul Masail 1926-1999* (Yogyakarta: LkiS, 2004), 116.

Quran dan *ḥadīth* secara tegas. Jadi, Masalah-masalah yang sudah tercantum dalilnya secara *ṣarīh* (tegas, jelas) dalam al-Qur'an atau as-Sunnah, seperti wajibnya shalat lima waktu atau larangan zina, tidak perlu di-*ijtihadi* lagi. Dan mengetahui hukum wajibnya shalat lima waktu atau larangan zina dari al-Qur'an dan as-Sunnah yang, bukanlah merupakan perbuatan *ijtihād*²⁷.

²⁷ Dalam menyelesaikan suatu masalah, tradisi dalam pesantren NU (*baḥṡu al masā'il*) tidak menggunakan istilah *ijtihād* yang diyakini hanya layak bagi ulama *mujtahidin* terdahulu, melainkan memakai istilah *istinbat* (penggalan dan penetapan) hukum dengan pendekatan *madzhabiy*. Berdasarkan faham *fiqh* bermadzhah, forum musyawarah *baḥṡu al masā'il* yang terdapat di pesantren biasanya mempergunakan tiga macam metode *istinbat* hukum yang dilakukan secara berjenjang, yaitu;

a) Metode *qauliy*

Metode ini adalah suatu cara *istinbat* hukum yang digunakan oleh ulama/intelektual NU dalam *baḥṡu al masā'il* dengan mempelajari masalah yang ada, kemudian mencari jawabannya pada kitab-kitab *fiqh* dari mazhab empat, dengan mengacu dan merujuk secara langsung pada bunyi teksnya. Untuk menjawab masalah yang jawabannya cukup dengan menggunakan *'ibārah kitāb*, dan dalam kitab tersebut hanya ada satu *qaul/wajah*, maka *qaul/wajah* yang ada dalam *'ibārah kitāb* itulah yang digunakan sebagai jawaban. Bila dalam menjawab masalah masih mampu dengan menggunakan *'ibārah kitāb*, namun ternyata ada lebih dari satu *qaul/wajah*, maka dilakukan *taqrīr jama'i* yang berfungsi memilih satu *qaul/wajah*. Metode ini paling dominan dipergunakan lajnah *baḥṡu al masā'il* dengan sekitar 362 keputusan diambil dari keputusan ini.

b) Metode *Ilhaqiy*

Metode *Ilhaqiy* ini diterapkan oleh para ulama NU untuk menyelesaikan masalah yang tidak ada *qaul/wajah* sama sekali, maka prosedur *ilhaq al masā'il bi naḍrihā* secara *jama'i* (kolektif) oleh para ahlinya. Sedangkan prosedur *ilhaq* adalah dengan memperhatikan unsur (persyaratan) sebagai berikut: *mulhaq bih* (sesuatu yang belum ada ketetapan hukumnya), *mulhaq 'alaih* (sesuatu yang sudah ada ketetapan hukumnya), *wajh al-ilhaq* (faktor keserupaan antara *mulhaq bih* dengan *mulhaq 'alaih*), oleh para *mulhiq* (pelaku *ilhaq*) yang ahli. Metode *ilhaqiy* dalam prakteknya menggunakan prosedur dan persyaratan mirip *qiyās*. Namun ada perbedaan antara *qiyās* dengan *ilhaq*, yaitu kalau *qiyās* adalah menyamakan hukum sesuatu yang belum ada ketentuannya dengan sesuatu yang sudah ada kepastian hukumnya berdasarkan *naṣ* al-Qur'an dan as-Sunnah, sedangkan *ilhaq* adalah menyamakan hukum sesuatu yang belum ada ketentuannya dengan sesuatu yang sudah ada kepastian hukumnya berdasarkan teks suatu kitab (*mu'tabar*).

c) Metode *Manhajiy*

Metode *manhajiy* harus menelusuri dan mengikuti secara hierarkhis metode/prosedur *istinbat* hukum madzhab empat berikut: Madzhab Hanafi dengan metode dan hierarkhi; *al-Quran, al-hadīth as-ṣahīh, aqwāl as-ṣahābah, qiyās, al-istiḥsān, ijma'* dan *al-'urf*. Madzhab Maliki dengan metode dan hierarkhi; *al-Quran, al-hadīth as-ṣahīh, ijma' ṣahābah, 'amal ahl al-Madīnah, fatwa ṣahābah, qiyās, al-istiḥsān, al-masālih al-mursalāh* dan *az-zarā'i*. Madzhab Syafi'i dengan metode dan hierarkhi; *al-Quran, al-hadīth as-ṣahīh, ijma', aqwāl as-ṣahābah* dan *qiyās*. Serta Madzhab Hambali dengan metode hierarkhi *al-Quran, al-hadīth as-ṣahīh, ijma', qiyās, al-Iḥtisān, al-masālih al-mursalāh, az-zarā'i, fatwa ṣahābat* dan *al-Istishāb*. Metode ini dapat dilihat dari keputusan yang dihasilkan pada Mukhtamar NU yang pertama tahun 1926 tentang bersedekah kepada mayit. Lihat Ahmad Zahro, Tradisi Intelektual NU, Lajnah Bahsul Masail 1926-1999, 131.

C. *Fiqh Munākahāt* Sebagai Hukum Perkawinan Umat Islam.

Protes Umat Islam terhadap beberapa pasal dalam RUU perkawinan, dikarenakan perkawinan umat Islam di Indonesia pada awalnya telah diatur oleh hukum agamanya. Hukum agama yang mengatur mengenai pernikahan adalah *fiqh munākahāt*.²⁸

*Fiqh*²⁹ telah mengatur kehidupan umat Islam yang bersivat privat maupun publik, dimulai dari yang berkenaan dengan ibadah, kemudian *munākahāt* (keluarga), *muamalat* (perdata), *jinayat* (pidana), maupun *qaḍa* (peradilan) yang telah diatur secara komprehensif dalam kepustakaan *fiqh*. Dalam beberapa masyarakat pesantren *fiqh* diperlakukan sebagai “norma dogmatis” yang tidak bisa diganggu gugat. Jadi, tidak jarang bila *fiqh* (kitab kuning) kemudian dianggap menjadi sumber hukum Islam kedua setelah al-Qur’an.³⁰

C.1. Al-Qur’an dan Ḥadīts Merupakan Sumber Hukum *Fiqh Munākahāt*.

Al-Qur’an memberikan perhatian yang optimal terhadap hukum-hukum perkawinan (keluarga) karena keluarga mempunyai pengaruh yang luas terhadap masyarakat. Jika keluarga baik, maka masyarakat pun akan menjadi baik. Maka dapat dipahami perkawinan memiliki dimensi sosial yang luas, ketika terjadi permasalahan dalam keluarga, maka bukan hanya dua orang saja yang akan merasakan imbasnya, namun dapat juga dirasakan oleh anak, dua kelompok keluarga dan masyarakat secara luas.

²⁸ Amir Syarifuddin, Hukum Perkawinan Islam di Indonesia, 21.

²⁹ *Fiqh* biasanya didefinisikan dengan *al-‘ilm bi al-aḥkām al-syar’iyyah al-‘amaliyyah al muktasabah min adillatihā al-tafṣiliyyah* (ilmu mengenai hukum-hukum syar’i (Hukum Islam) yang berkaitan dengan perbuatan yang didapatkan dari dalil-dalil yang spesifik). Lihat Muhammad Abū Zahrah, Ushul Fiqh, 2.

³⁰ Djohan Effendi, Pembaharuan Tanpa Membongkar Tradisi (Jakarta: Kompas, 2010), 157.

Dalam Ayat-ayat al-Qur'an yang mengatur hal ihwal perkawinan terdapat sekitar 85 ayat.³¹ Dan jika dikaji secara lebih jauh, di antara hukum-hukum yang syara' yang dipaparkan dalam al-Qur'an, hanya hukum yang berkenaan dengan masalah keluarga inilah yang dijelaskan secara rinci. Yang kemudian disempurnakan dalam kitab *ḥadīth* tentang hukum keluarga seperti misalnya dalam kitab *Bulūgh al-Marām* karya Ibnu Hajar al-'Ashqalaniy terdapat 175 *ḥadīth*. Sehingga seakan-akan tidak ada satu pun hukum-hukum tentang keluarga yang tidak didasarkan pada nas-nas al-Qur'an dan *ḥadīth*.³²

Di samping itu, ayat al-Qur'an mengatur perkawinan agar seseorang tidak mengingkari telah disyari'atkannya hukum-hukum keluarga tentang pernikahan, perceraian dan hukum waris.³³ Dari penjelasan tersebut dapat dipahami bahwa hukum Islam yang mengatur mengenai perkawinan merupakan hukum Tuhan. Pada pokoknya, dalam Islam tidak ada pergulatan yang keras tentang hakikat hukum. Masalah ini sudah selesai dengan kesepakatan bahwa hakikat hukum adalah wahyu (*khiṭāb*) Allah. Sehingga semua ajaran yang telah disebutkan dalam wahyu (*khiṭāb*) Allah bersifat prinsipil dan fundamental, sehingga kebenaran dan keabsahannya pun tidak memerlukan argumen di luar dirinya.³⁴

Jadi, al-Quran dan *ḥadīth* nabi yang mengatur mengenai perkawinan berkedudukan di atas rasionalitas dan hukum yang dibuat manusia, karena kedua sumber tersebut diyakini sebagai sumber paling otoritatif. Dan segala aturan

³¹ Amir Syarifuddin, Hukum Perkawinan Islam di Indonesia, 6.

³² Muhammad Abū Zahrah, Ushul Fiqh, 133.

³³ Ibid, 133.

³⁴ Abdul Mun'im Shaleh, Hukum Manusia Sebagai Hukum Tuhan; Berfikir Induktif Menemukan Hakikat Hukum Model al Qawa'id al Fiqhiyyah (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2009), 18.

yang dibuat oleh orang Islam harus bersumber kepada keduanya, baik secara langsung maupun tidak langsung, minimal tidak bertentangan dengan keduanya. Dalam konsep keabsahan hukum, kedua sumber hukum itu melandasi keabsahan dari sumber-sumber hukum lain yang berada di bawahnya.³⁵

Terdapat kesesuaian yang menarik dalam pembentukan hukum Islam dan teori *grundnorm*³⁶, yaitu segala aturan yang dibuat oleh orang Islam harus bersumber kepada al Qur'an dan *hadīth*, baik secara langsung maupun tidak langsung, minimal tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan *hadīth*. Dalam konsep tentang keabsahan hukum, kedua sumber hukum itu melandasi keabsahan dari hukum-hukum yang ada di bawahnya.³⁷ Maka terdapat validitas suatu norma untuk ditaati selama tidak bertentangan dengan norma lain yang lebih umum dan diakui kebenarannya.

Secara konstitusional dalam Negara demokrasi Pancasila menjalankan hukum perkawinan sesuai dengan ajaran agama dan dilindungi oleh undang-undang. Hukum Islam memiliki kedudukan dalam UUD 1945 secara fundamental

³⁵ Ibid,19.

³⁶ Makna penting dari *grundnorm* (kaidah dasar) bagi kelsen terletak pada posisinya sebagai pengabsah bagi kaidah hukum atau sitem kaidah hukum dari suatu negara. Jadi, dasar berlakunya suatu hukum haruslah berupa berlakunya norma yang lain, yaitu norma yang lebih tinggi. Tetapi pencarian norma yang lebih tinggi ini tidak bisa berlangsung terus tanpa batas. Pada akhirnya orang harus sampai pada suatu norma yang dianggap "*verondersteld*" sebagai norma tertinggi atau terakhir yang disebut sebagai *grundorm*. Grundnorm tidak bisa ditetapkan oleh suatu kekuasaan, karena kekuasaan ("*Gesetz*") demikian justru berada di bawahnya, dan inilah yang menyebabkan keseluruhan tata hukum menjadi normatif. Menurut Hans Kelsen, dengan membanding norma-norma yang disebut norma hukum, maka orang akan sampai pada hakikat norma hukum. Meski demikian terdapat kelemahan dalam teori tentang kaidah dasar ini, yakni apakah yang menjadi dasar dari sahnya kaidah dasar tersebut. Kelsen menganggap persoalan tersebut tidak penting karena pertanyaan tadi bersifat "meta yuridis". Secara *a priori* dia menganggap kaidah dasar adalah sah dengan sendirinya. Ia berada di atas semua pihak, karena tidak ditetapkan oleh pihak manapun. Para penegak hukum berada di bawah otoritas *grundnorm*. Jadi kata kunci yang terdapat pada teori norma dasar kelsen adalah *taken for granted* atau memang sudah seharusnya seperti itu. Lihat Abdul Mun'im Shaleh, Hukum Manusia sebagai Hukum Tuhan; Berfikir Induktif Menemukan Hakikat Hukum Model al Qawa'id al Fiqhiyah, 19.

³⁷ Ibid, 19.

terdapat dalam pasal 29 ayat (1) bahwa negara berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa. Artinya, bahwa dalam Negara RI ini tidak boleh ada atau hukum yang bertentangan dengan kaidah agama yang berlaku bagi pemeluk agama yang berlaku di Indonesia. Termasuk mengenai UU Perkawinan di Indonesia tidak boleh bertentangan dengan hukum yang berlaku bagi umat Islam.³⁸

C.2. *Fiqh Munākahāt* Sebagai *Qanūn al Wad'i* (Hukum Positif).

Pemahaman NU mengenai hukum positif yang berlaku di Indonesia seperti adanya UU perkawinan No.1/1974 ini secara jelas disebutkan dalam hasil muktamar yang memutuskan bahwa sebagai orang yang beragama, tentunya diharuskan untuk mengakui aturan-aturan yang ditetapkan oleh *ṣahīb al-shari'ah*. Tetapi juga sebagai manusia yang berinteraksi dengan sesama, di samping juga sebagai warga Negara tentunya ada aturan-aturan Negara yang juga mengikat dan wajib ditaati. Dalam hal ini aturan-aturan yang dibuat oleh manusia itulah yang kemudian dikenal dengan istilah hukum positif (*al-qanūn al-wadh'i*).

Di Negara Indonesia, pemerintah telah memberlakukan hukum positif (*al-qanūn al-wadh'i*) seperti UU perkawinan No.1/1974. Dalam undang-undang tersebut, terdapat pasal-pasal yang materinya berbeda dengan ketentuan dalam fiqh seperti perkawinan hanya dianggap sah apabila dicatatkan, talak hanya dinyatakan jatuh bila diikrarkan di depan sidang pengadilan, dan lain-lain. Maka, untuk menghadapi kenyataan ini, posisi hukum positif (UU No.1/1974) di hadapan hukum syar'i menurut lajnah *baḥṡhu al masāil* NU terdapat beberapa kemungkinan:

³⁸ Abdul Halim, Politik Hukum Islam di Indonesia, 167.

- a. Hukum positif menetapkan sesuatu yang tidak diperoleh petunjuk nash al-Qur'an secara *ṣarih* (eksplicit), bahkan kadang-kadang sengaja didiamkan oleh syara', dan itu menyiratkan kreasi mengatur *al-maskūt 'anhu* (perkara yang tidak diatur oleh syara) oleh umat Muhammad SAW., maka hukum positif seperti ini bisa diterima dan diikuti. Sesuai dengan penegasan Usman bin Affan Ra.
- b. Hukum positif menetapkan sesuatu yang bertentangan dengan hukum syara', maka dalam posisi ini harus ditolak.
- c. Apabila hukum positif menetapkan dan menganjurkan sesuatu yang tidak bertentangan dengan hukum syar'i, atau hukum positif menetapkan sesuatu yang ditetapkan hukum syar'i baik dalam perkara wajib atau *mandūb*, maka wajib ditaati, sedang bila menetapkan sesuatu yang mubah, apabila bermanfaat bagi kepentingan umum maka juga wajib ditaati, tetapi kalau tidak bermanfaat untuk umum maka tidak wajib ditaati.³⁹

Jadi, UU No.1/1974 sebagai *al-qanūn al-wadh'i* selama tidak bertentangan dengan hukum syara', maka wajib ditaati. Dari keputusan tersebut dapat dipahami bahwa UU No.1/1974 tentang perkawinan ini tidak dapat dipisahkan dengan tradisi hukum *fiqh* yang biasa diartikan dengan "Hukum Islam", meskipun "Hukum" dalam konsep *fiqh* di sini tidak selalu identik dengan *law/rules* atau UU. Namun, *fiqh* seringkali dilihat sebagai hukum yang lebih dekat dengan konsep "etika agama" (*religious ethic*), dalam hal ini Islam. Dan

³⁹ PBNU, Ahkamul Fuqaha, 911.

ciri utamanya adalah terwujudnya kandungan “nilai ibadah” yang sarat dengan nilai pahala dan siksaan/hukuman dan berkonsekuensi akhirat.⁴⁰ Dengan perkataan lain, syari’at Islam di Negara Indonesia merupakan *voluntary law* meskipun dapat juga diperjuangkan secara konstitusional untuk dijadikan *positive law*.⁴¹

D. Peran Politik Kiai NU dalam Implementasi Hukum Islam di Indonesia.

Keberadaan NU dari zaman ke zaman dalam memperjuangkan *Islam rahmatan lil ‘alamīn* dengan paham *ahlu as-sunnah wa al-Jama’ah* tidak bisa diragukan lagi.⁴² Secara historis, NU sebagai organisasi keagamaan telah memerankan peranan yang sangat besar dalam menyuarakan aspirasi masyarakat Islam di Indonesia. Hal ini dilakukan sebagai bentuk *check and balances* dari kebijakan pemerintah yang berkuasa.⁴³

Sejarah mencatat keterlibatan para kiai NU dalam politik praktis telah dimulai sejak masa-masa awal berdirinya NU. Pada tahun 1929 NU ikut

⁴⁰ Abdul Halim, Politik Hukum Islam di Indonesia, 14.

⁴¹ Sebagaimana dikatakan oleh Sjafruddin Prawiranegara bahwa hukum agama dijalankan berdasarkan kesukarelaan dan bukan dipaksakan oleh negara tetapi dijalankan atas dasar keyakinan umat sendiri. Sungguhpun demikian, syari’at Islam bisa saja ditransformasikan menjadi *positive law* dalam bentuk UU, misalnya mengenai Perkawinan, zakat dan wakaf. Bagaimana hukum syariat dapat diundangkan sebagai hukum positif, sangat tergantung dari argumen yang ditulis dalam kajian akademis sebuah rencana UU. Kajian akademis itu harus didasarkan pada nalar moral (*moral reasoning*) dan nalar publik (*public reasoning*) dalam proses demokrasi deliberatif. Dalam [http:// Jaringan Islam Liberal - IslamLib.com.htm](http://Jaringan Islam Liberal - IslamLib.com.htm), 30 Desember 2014.

⁴² Ismail Sunny, mengilustrasikan proses penerimaan hukum Islam digambarkan kedudukannya menjadi dua periode yakni pertama, periode *persuasive source* di mana setiap orang Islam diyakini mau menerima keberlakuan hukum Islam itu; dan kedua, periode *authority source* di mana setiap orang Islam menyakini bahwa hukum Islam memiliki kekuatan yang harus dilaksanakan. Dengan kata lain, hukum Islam dapat berlaku secara yuridis formal apabila dikodifikasikan dalam perundang undangan nasional. Isma’il Sunny, Tradisi dan Inovasi Keislaman di Indonesia dalam Bidang Hukum Islam, dikutip dan Bunga Rampai Peradilan Islam di Indonesia, Jilid I (Bandung: Ulul Albab Press, 997), 40-43.

⁴³ Muhammad AS Hikam, Demokrasi dan Civil Society (Jakarta: LP3ES, 1996), 142.

mengambil bagian dalam sidang *Kantoor Voor Inlandsche Zaken*⁴⁴ di Jakarta untuk memperjuangkan ajaran Islam dan membicarakan soal peraturan perkawinan bagi umat Islam dan perbaikan organisasi penghulu.⁴⁵

Dalam sidang *Kantoor Voor Inlandsche Zaken* tersebut NU mengusulkan agar pengangkatan penghulu dipertimbangkan oleh para ulama setempat, sebab merekalah yang mengetahui dan dapat menguji kemampuan serta kualitas seseorang untuk jabatan penghulu.⁴⁶ Keterlibatan NU dengan urusan politik kenegaraan pada akhirnya melibatkan pula untuk merumuskan tatanan hukum dalam sistem kenegaraan yang berlaku saat itu. Misalnya dalam peristiwa penolakan terhadap perubahan kebijakan Belanda mengenai pengaturan perkawinan umat Islam dari kepenghuluan (Kantor Urusan Agama/ *Kantoor Voor Inlandsche Zaken*) ke Pengadilan Negeri.

Keterlibatan NU dalam *Kantoor Voor Inlandsche Zaken* untuk memperjuangkan hukum Islam ini di kemudian hari dikukuhkan dengan hasil muktamar NU tahun 1936 di Banjarmasin, yang menetapkan bahwa Daerah Jawa (*Arḍu Jawī*) dalam arti Nusantara adalah *dār al-Islām*, meskipun ketika itu daerah tersebut dikuasai oleh pemerintah Hindia Belanda. Namun, masyarakat Islam di kawasan Nusantara dapat melaksanakan hukum Islam tanpa terusik meskipun secara formal kekuasaan politik berada di tangan pemerintah Hindia Belanda.⁴⁷

⁴⁴ Langkah politik Belanda untuk membentuk *Kantoor Voor Inlandsche Zaken* ini juga didasarkan pada pemahaman Belanda pada konsep politik Islam yang sangat erat kaitannya dengan hukum fiqh, sebab dalam kitab-kitab fiqh tercantum keharusan adanya lembaga kekuasaan untuk menjalankan ajaran agama. Lihat Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, 13.

⁴⁵ Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU, Lajnah Bahsul Masail 1926-1999*, 54.

⁴⁶ Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia, Pendekatan Fiqih dan Politik* (Jakarta: Gramedia, 1994), 130.

⁴⁷ *Ibid*, 6.

Lembaran baru dimulai pada bulan Maret 1942, ketika Dai Nippon menggantikan pendudukan Belanda.⁴⁸ Pada tanggal 10 September 1943 Pemerintah Jepang secara resmi mengakui NU dan Muhammadiyah. Kemudian memberikan kelonggaran untuk beraktivitas setelah pada 15 Juli 1942 dan selanjutnya melarang semua gerakan sosial dan politik.⁴⁹

Masyumi (Majelis Syuro Muslimin Indonesia)⁵⁰ dibentuk oleh Jepang pada 24 Oktober 1943 sebagai pengganti MIAI. Pengurus Masyumi didominasi oleh anggota NU dan Muhammadiyah. K.H. Hasyim Asy'ari sebagai pemimpin dan wakilnya dijabat oleh Wahid Hasyim dan Mas Mansyur (Muhammadiyah).⁵¹

Setelah kemerdekaan, aspirasi NU di pentas politik tersalurkan melalui Majelis Syuro Muslimin Indonesia (Masyumi) yang dibentuk beberapa bulan setelah proklamasi kemerdekaan. Tepatnya, pada bulan November 1945 sebagai hasil dari keputusan Muktamar Islam Indonesia di Yogyakarta pada tanggal 7-8. Keputusan ini, menegaskan Masyumi merupakan satu-satunya partai bagi umat Islam Indonesia.⁵²

⁴⁸ Hal ini wajar karena propaganda Jepang yang menyatakan bahwa Indonesia yang mayoritas penduduknya beragama Islam memiliki persamaan dengan Jepang dan agama Shinto sebagai agama mayoritas penduduknya. Bahkan Jepang mengumbar harapan bahwa Kaisar Jepang akan memeluk agama Islam dan membangun kejayaan Islam. Lihat, Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit; Islam Indonesia Pada Masa Pendudukan Jepang*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1980), 135.

⁴⁹ Lathiful Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama; Biografi K.H. Hasyim Asy'ari* (Yogyakarta: LKiS, 2001), 99.

⁵⁰ Pada masa awal terbentuknya Masyumi bersifat apolitis. Berbeda dengan Masyumi yang ada setelah kemerdekaan yang merupakan partai politik independen. Pembentukannya diprakarsai pimpinan NU dan Muhammadiyah sebagai wadah bersama dalam menentukan kebijakan pergerakan Islam. Lihat Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama* (Jakarta: Duta Aksara, 2010), 122.

⁵¹ Martin Van Bruinessen, *NU; Tradisi, Relasi dan Pencarian Wacana Baru* (Yogyakarta: LKiS, 1994), 55.

⁵² Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional* (Jakarta: Pustaka Utama Graffiti, 1987), 47.

Namun, keterlibatan NU di Masyumi tidak berlangsung lama, pada 15 April 1952, NU memutuskan keluar dari Masyumi dan menyatakan diri sebagai Parpol. Wahid Hasyim, ketua umum PBNU pada waktu itu, memandang organisasi yang dipimpinya telah semakin condong kepada percaturan politik. Tokoh-tokoh muda, seperti Idham Chalid, Saifuddin Zuhri, Ahmad Syaichu dan lain-lain, semakin menggerakkan sayap dalam ranah politik. Puncaknya, ujian atas keputusan tersebut terjadi pada tahun 1955, di mana NU sebagai partai politik pertama kali mengikuti pemilu. Hasilnya di luar dugaan, partai baru ini menduduki posisi ketiga setelah PNI dan Masyumi.

Kemudian perubahan politik terjadi pada tahun 1970-an. Jika NU pada orde lama cenderung pada ranah politis, maka lain hal dengan NU orde baru. Pada masa ini pemerintah mengambil kebijakan yang cenderung meminggirkan Islam. Periode ini biasa disebut periode depolitisasi⁵³ atau antagonisme politik karena Negara meminggirkan peran politik muslim dengan memaksa melakukan fusi dalam satu fraksi Persatuan Pembangunan (FPPP).⁵⁴ Pada masa ini NU kemudian menggerakkan idealitas kebudayaanya melalui sikap transformatif sebagai oposisi kultural atas Negara.⁵⁵ Di saluran terakhir inilah, peran politik NU, terutama yang aktif di PPP, sering dipinggirkan oleh penguasa Orde Baru.

⁵³ Era depolitisasi yang dimaksudkan di sini merupakan era di mana dilakukannya penyederhanaan partai-partai politik, dibarengi tindakan pemerintah yang tidak memfungsikan partai-partai politik yang ada secara terus menerus. Masa ini menunjukkan periode keterasingan partai politik atas peran politik yang seharusnya dimainkan, karena intervensi pemerintah dengan menggunakan militer dan birokrasi sebagai instrument depolitisasi itu. Lihat La Ode Ida, *Anatomi Konflik, NU, Elit Islam dan Negara* (Jakarta: Sinar Harapan, 1996), 32.

⁵⁴ Syarifuddin Jurdi, *Muhammadiyah dalam Dinamika Politik Indonesia 1966-2006* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 245.

⁵⁵ Asyhabuddin Mustahar, *Pesantren, Dakwah dan Penembangan Masyarakat, Taswirul Afkar, NU dan Politik Ketatanegaraan* (Edisi 27, 2009), 63.

Peminggiran ini terjadi, karena sikap politik kritis NU yang terkadang dianggap “mengganggu” ketenangan pemerintahan Orde Baru.

D.1. Relasi Kekuasaan, Pendekatan dan Metode Dakwah yang dilakukan Kiai NU.

Keterlibatan atau partisipasi Kiai NU dalam aksi sosial politik merupakan aktualisasi dakwah nilai-nilai Islam. Maka, untuk mewujudkan kehidupan manusia yang sesuai dengan prinsip dan nilai yang terkandung dalam al-Qur'an, NU melakukan beberapa pendekatan dakwah; (a) pendekatan *fiqh al-aḥkām*, digunakan untuk umat yang sudah *Ijābah* atau umat yang sudah siap (b) pendekatan *fiqh ad-dakwah*, digunakan kepada umat yang belum siap menerima hukum *fiqh*, pendekatan ini tidak menggunakan pendekatan *fiqh* yang legal formal, namun dengan melalui pembinaan. (c) pendekatan *fiqh as-siyasah*, yang digunakan untuk membawakan hubungan agama dan politik dan kekuasaan Negara. *Fiqh as-siyasah* yang digunakan NU memakai pendekatan substansial yang inklusif, menghindari pengutamaan formalitas yang eksklusif.⁵⁶

Pendekatan dakwah ini selanjutnya diaktualisasikan dengan metode dakwah yang merujuk pada ayat al-Qur'an surat an-Naḥl ayat 125⁵⁷ yang menjelaskan

⁵⁶ Slamet Effendi Yusuf, Perumusan Negara Pasca Khittah; Pancasila Sebagai Ideologi Final, Taswirul Afkar, NU dan Politik Ketatanegaraan (Edisi 27, 2009), 21.

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ
بِالْمُهْتَدِينَ (١٢٥)

⁵⁷ Artinya: Ajaklah (mereka) ke jalan Tuhanmu dengan bijaksana dan pesan yang baik, dan bantahlah (mereka) dengan cara yang terbaik. Allah lebih mengetahui siapa yang sesat dari jalan-Nya, dan siapa yang mendapat petunjuk.

metode yang digunakan dalam berdakwah yaitu: *dakwah bi al-lisān*, *dakwah bi al-hāl*, *dakwah bi al-mujādalah*.⁵⁸

Dakwah *bi al-lisān* atau dakwah ceramah adalah dakwah paling konvensional yang selama ini dilakukan oleh para kiai pesantren dan komunitas muslim secara umum. Dalam model dakwah ini da'i atau kiai berperan sebagai pemberi petunjuk mengenai kehidupan sehari-hari umat, terutama yang terkait persoalan keagamaan, dengan menggunakan petuah-petuah secara lisan. Dalam kerangka model dakwah ini, fungsi ulama atau kiai hanyalah lebih sebagai penasihat mengenai perjalanan kehidupan seorang muslim tanpa harus secara aktif terlibat dalam peningkatan kesejahteraan mereka. Dengan berpegang pada ḥadīts Nabi "antum a'lamu bi umuri dnyakum", yang memberi pengertian bahwa domain aktivitas mereka hanyalah pada wilayah keagamaan belaka, sementara urusan kehidupan ekonomi umat diserahkan sepenuhnya kepada usaha mereka.⁵⁹

Selanjutnya model dakwah yang kedua adalah *dakwah bi al-ḥikmah* atau *dakwah bi al-hāl* (dakwah dengan tindakan nyata dan keteladanan). Dakwah ini selangkah lebih maju daripada *dakwah bi al-lisān*. Di dalam kategori dakwah *bi al-hāl* ini seorang dai atau kiai selain memberi petuah agama, turun ke masyarakat untuk membantu mereka keluar dari problem sosial dan ekonomi. Dasar pemikiran yang dipegang oleh model dakwah ini adalah bahwa tujuan dakwah untuk membawa komunitas muslim kepada *maslahah* yang berujung pada *sa'ādah ad-dārain* (kebahagiaan di dunia dan akhirat). Dengan tujuan dakwah semacam itu, maka model ini memandang bahwa dakwah bi lisan saja

⁵⁸ Asyhabuddin Mustahar, Pesantren, Dakwah dan Penembangan Masyarakat, 74.

⁵⁹ Ibid, 74.

tidak cukup. Umat, terutama yang kurang beruntung harusnya dibantu dengan program-program nyata yang terencana untuk meningkatkan kesejahteraan ekonomi mereka.⁶⁰

Model terakhir dalam kategorisasi dakwah menurut NU adalah *dakwah bi al-mujādalah*. Adanya partisipasi kiai NU dalam proses perumusan RUU Perkawinan merupakan bentuk model dakwah *bi al-mujādalah*. Hal ini bukanlah merupakan sesuatu yang asing dalam tradisi NU. Para kiai NU yang menggunakan model dakwah ini seringkali terlibat dalam perdebatan dan argumentasi dalam rangka mencari kebenaran. Model dakwah ini biasanya digunakan untuk mengoreksi argumen atau apapun yang dianggap tidak benar termasuk terhadap struktur kekuasaan yang timpang dan kebijakan yang menindas, atau yang melanggar syari'at Islam.⁶¹

Alasan inilah yang menyebabkan keterlibatan NU dalam politik tampaknya tidak dapat dihindari. Posisi ulama yang berada di garis depan masyarakat Islam tidak hanya menjadikan mereka para pemimpin informal dalam menjaga paham *Ahlusunnah waljama'ah*⁶², tetapi sekaligus sebagai pemimpin politik karena di Indonesia hubungan antara politik dan Islam sangat kuat.⁶³

⁶⁰ Ibid, 75.

⁶¹ Ibid, 75.

⁶² *Ahlu Sunnah Wal Jama'ah* sebagai kelompok atau golongan yang senantiasa setia mengikuti sunnah Nabi SAW, dan *ṭariqah* atau petunjuk para sahabatnya dalam akidah, amaliah fisik (fiqh) dan akhlak batin (*tashawwuf*). Kelompok ini meliputi ulama kalam (*mutakalimin*), ahli fiqh (*fuqahā*) dan ahli hadith (*muhaddithin*) serta ulama tashawuf (*ṣufiyyah*). Jadi Ahlu Sunnah Wal Jama'ah menurut pengertian khusus ini ialah kelompok muhadditsin, shufiyah, Asy'ariah dan Maturidiyah. Mereka ini adalah kelompok yang setia mengikuti sunnah Nabi SAW dan petunjuk shahabatnya. Pengikut mereka inilah yang kemudian disebut Ahlu Sunnah Wal Jama'ah. Abul Fadl Senori, *Al-Kawakibul Lamma'ah fi Tahqiqil Musamma bin Ahlu Sunnah wal Jama'ah*, (Surabaya: al Hidayah, 1995), 34.

⁶³ Faisal Ismail, *NU Gusdurisme dan Politik Kyai*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), 12-14.

D.2. *Fiqh as-Siyasah* Sebagai *Manhaj* Bernegara Kiai NU.

Sikap dan pemikiran NU mengenai keislaman, kekuasaan dan kenegaraan memiliki tradisi pemikiran fiqh yang kuat. Sebagai organisasi Islam motivasi yang mempengaruhi setiap langkah NU ialah untuk mengamalkan dan melaksanakan ajaran Islam. Namun, dalam menghadapi gejala sosial-politik NU tidak bersikap mutlak-mutlakan. Kewajiban untuk mengamalkan ajaran Islam itu dipenuhi sebatas kemampuan dengan memperhatikan berbagai faktor lain.⁶⁴ Jika kemampuan hanya menghasilkan sebagian saja, maka yang sebagian itu jangan ditinggalkan.⁶⁵

Dasar kedua ialah orientasinya dalam melaksanakan kewajiban diukur seberapa jauh dampak positif dan negatifnya. Jika ternyata mengakibatkan dampak negatif yang besar, langkah pertama yang dilakukan menghindari dampak negatif itu. Kewajiban tidak dapat dipaksakan jika ternyata dengan berakibat munculnya dampak negatif yang menimbulkan kerugian bagi diri atau orang lain. Jika ternyata dalam hal itu harus menghadapi pilihan, langkah yang diutamakan ialah memilih yang paling kecil resiko negatifnya. Memilih yang *akhāff ad-dārarayn*.⁶⁶

⁶⁴ Dalam hadits Nabi Muhammad menyebutkan:

إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ

Artinya: Jika aku melarangmu tentang sesuatu tinggalkanlah, tetapi jika aku memerintahkan sesuatu kerjakanlah sesuai dengan kemampuanmu, Lihat al-‘Asqalāni, *Fatḥh al-Bāri bi Sharḥ Saḥīḥ al-Bukhāri*, (Maktabah Shamilah, t.th), 588.

⁶⁵ Kaidah tersebut adalah: *مَالَا يَدْرِكُ كُلَّهُ لَا يَتْرِكُ كُلَّهُ* “Kewajiban yang tidak dapat dilakukan secara sempurna (seluruhnya), maka jangan ditinggalkan semuanya.” Lihat Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia*, 8.

⁶⁶ Kaidah tersebut adalah: *دَرءُ الْمَفَاسِدِ أَوْلَىٰ مِنْ جَلْبِ الْمَصَالِحِ* “menghindari kerusakan (bahaya) didahulukan daripada melaksanakan kewajiban”. Ibid, 9.

Sudah tentu dengan tradisi pemikiran itu tidak berarti NU selalu bersikap pesimistis, menyerah sebelum bertanding. Dalam berbagai kesempatan NU juga pernah menampilkan sikap “melawan” untuk melakukan *jalb al-maṣālih* (melaksanakan kewajiban), tidak dalam kaitannya dengan aspek *ḍarurah* (temporer) yang akan menimbulkan *mafsadah* (kerusakan).⁶⁷ Dalam hal ini termasuk sikap NU dalam RUU Perkawinan No.1/1973.

Selain itu pemahaman kiai NU mengenai pemberlakuan hukum Islam di Indonesia juga berkaitan erat mengenai konsep system pemerintahan (ketatanegaraan) dalam Islam.⁶⁸ NU memiliki sikap dan pandangan tersendiri mengenai konsep Negara Islam di Indonesia. Bagi NU yang lebih penting adalah mengimplementasikan nilai-nilai Islam dalam kehidupan bernegara, daripada formalisasi Islam dalam suatu bentuk Negara (*Islamic State- Daulah Islamiyyah*).

Inilah misalnya, mengapa ketika NU dihadapkan pertanyaan praktikal tentang keabsahan dan ketaatan berkaitan dengan peribadatan yang terkait

⁶⁷ Kaidah tersebut adalah: *إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما* “jika terjadi benturan dua bahaya kerusakan dipertimbangkan yang paling besar kemungkinan bahayanya dengan melaksanakan yang paling kecil resikonya”. Ibid, 9.

⁶⁸ Di kalangan Umat Islam sampai sekarang terdapat tiga aliran pendapat tentang hubungan antara Islam dan ketatanegaraan. Aliran *pertama* berpendirian bahwa Islam adalah satu agama yang sempurna dan yang lengkap dengan pengaturan berbagai aspek kehidupan manusia termasuk kehidupan bernegara. Sistem ketatanegaraan yang harus diteladani adalah sistem yang dilaksanakan oleh Nabi Besar Muhammad dan oleh empat *al Khulāfa al Rāsyidīn*. Aliran *kedua* berpendirian bahwa Islam adalah agama dalam pengertian Barat, yang tidak ada hubungannya dengan kenegaraan. Menurut aliran ini Nabi Muhammad hanyalah seorang Rasul seperti Rasul-Rasul sebelumnya, dengan tugas mengajak manusia kembali kepada kehidupan yang mulia dengan menjunjung tinggi budi pekerti luhur, dan Nabi tidak pernah dimaksudkan untuk mendirikan dan memimpin suatu Negara. Aliran *ketiga* menolak argumen bahwa Islam adalah suatu Agama yang serba lengkap, dan bahwa dalam Islam terdapat sistem ketatanegaraan. Tetapi aliran ini juga menolak argumen bahwa Islam hanya mengatur antara manusia dan Maha Penciptanya. Aliran ini berpendirian bahwa dalam Islam tidak terdapat sistem ketatanegaraan, namun ada seperangkat tata nilai etika bagi kehidupan bernegara. Menurut Munawir Sjadzali bahwa Negara Indonesia bukan merupakan negara agama, namun bukan juga sebagai negara sekuler, Indonesia merupakan negara yang berdasarkan Pancasila. Lihat Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara* (Jakarta; UI Press, 2008), 1.

dengan sistem kenegaraan, apakah mengikuti NII (Negara Islam Indonesia) ataukah mengikuti NKRI (Negara Kesatuan Republik Indonesia), maka secara tegas pilihan NKRI ini dengan sendirinya membawa NU untuk menunjukkan konsistensi sikap-sikap NU dalam mengaplikasikan konsep-konsep fiqh⁶⁹ yang dianutnya untuk menyelesaikan masalah dasar kehidupan kenegaraan di Indonesia. Secara linier sikap NU ini kemudian dilanjutkan dengan pemberian gelar *waliyyul amri ḍaruri bi shaukah*⁷⁰ kepada Presiden RI Ir. Soekarno.⁷¹

Terdapat kesesuaian pemberian gelar *waliyyul amri ḍaruri bi shaukah* kepada Presiden RI Ir. Soekarno ini dengan soal perkawinan dan *tawliyyah* wali hakim, dasar yang digunakan ialah hadits Nabi ‘*al-sulṭan waliyyu man lā waliyya lahā*’ (sultan adalah wali bagi wanita yang tidak mempunyai wali). Ada perbedaan penafsiran terkait makna *sulṭan* dalam hadits tersebut. Ada yang berpendapat kata tersebut menunjuk kepada lembaga-lembaga adat yang hidup seperti *ninik mamak* (Minangkabau), *rembug desa* (Jawa), lembaga kiai dan organisasi sosial formal lainnya.⁷²

Di pihak lain kata *sulṭan* itu berarti lembaga kekuasaan politik yang formal seperti *khilāfah*, *sulṭanah*, atau Negara. Ke dalam pengertian ke dua inilah

⁶⁹ Jauh sebelum itu, Muktamar NU tahun 1936 di Banjarmasin, telah ditetapkan bahwa daerah Jawa (ardu jawa) dalam arti nusantara adalah dar Islam, padahal ketika itu daerah itu dikuasai oleh pemerintah hindia-belanda. Muktamar NU mendasarkan pertimbangan keputusannya bahwa masyarakat Islam di kawasan Nusantaradapat melaksanakan hukum Islam tanpa terusik meskipun secara formal kekuasaan politik berada di tangan pemerintah Hindia Belanda. Sebelum adanya penjajahan Belanda daerah tersebut dikuasai kerajaan Islam. Kalau kemudian daerah tersebut dikuasai Belanda dan secara politik umat Islam tidak mampu mengusirnya, tidak menghalangi status kawasan tersebut sebagai dar Islam. Ali Haidar, Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia, 6.

⁷⁰ Ibid, 7.

⁷¹ Slamet Effendi Yusuf, Perumusan Negara Pasca Khittah, 20.

⁷² Ali Haidar, Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia, 323.

Konferensi Alim Ulama berkecenderungan. Dan tampaknya kecenderungan itu beralasan mengingat hukum perkawinan Islam hendak ditata ke dalam Sistem Hukum Nasional Negara RI. Tidak lain *sulṭan* yang dimaksud dalam hadits tersebut adalah lembaga politik Negara, dan bagi umat Islam Nusantara adalah Negara Republik Indonesia itu sendiri.

Dalam hubungan sultan yang akan bertindak sebagai wali bagi wanita yang tidak mempunyai wali sendiri, maka sultan secara *de facto* memiliki kekuasaan itu diterima sebagai kenyataan temporer (*daruri*). Tentu saja sultan tersebut tidak mungkin bertindak sendiri untuk melaksanakan tugas rinci, karena itu pelimpahan wewenang kekuasaannya dapat dijabarkan melalui lembaga yang berada di bawahnya menurut hirarkhi dan jenjang organisasi kelembagaan Negara.⁷³

Keputusan ini ditanggapi oleh Persis (Persatuan Islam) dan PSII bahwa istilah *waliyyul amri* dianggap tidak tepat, karena istilah tersebut hanya tepat untuk Kepala Negara Islam saja. Sebab, Presiden RI mengangkat sumpah setia kepada Pancasila dan UUD bukan kepada Islam. Kemudian hubungan antara “gelar” dengan soal perkawinan dianggap tidak benar karena selama ini perkawinan dilakukan tanpa menyebut atau menghubungkan “gelar” itu, dan perkawinan itu pun tetap sah.⁷⁴

Tanggapan mengenai perkawinan tanpa dihubungkan dengan *waliyyul amri* yang telah berjalan dan dinilai sah, tampaknya tidak berangkat dari pemahaman fiqh yang baik. Sejak zaman Belanda perkawinan bagi wanita yang tidak

⁷³ Ibid, 321.

⁷⁴ Ibid, 323.

mempunyai wali, maka penghulu yang akan bertindak sebagai wali. Padahal penghulu itu diangkat dan diberhentikan oleh Pemerintah Kolonial Belanda yang “kafir”. Lembaga kepenghuluan itu “menempel” pada lembaga kenegaraan yang “kafir”. Maka, menurut ketentuan fiqh, pengangkatan seorang *qadi* atau hakim dan penghulu yang dilakukan oleh pemegang kekuasaan Negara atau kerajaan dinilai sah untuk menjalankan hukum Islam.⁷⁵

Di sinilah pentingnya sikap NU dalam pemberian gelar *waliyyul amri daruri bi syaukah* terhadap presiden RI. Selain berkaitan erat dengan masalah perkawinan, sikap NU ini juga menunjukkan pengakuan atas jerih payah pengorbanan jiwa, raga, harta yang dilakkan umat Islam dalam perang kemerdekaan. Bahkan perang itu dinyatakan sebagai *jihad* (resolusi *jihad* oleh K.H Hasyim Asy’ari) yang wajib secara ‘*ainiyyah* (individual). Oleh sebab itu, Negara RI harus diterima sebagai kenyataan Negara umat Islam sendiri, dengan asumsi ini maka upaya menjadikan hukum Islam (misalya hukum perkawinan) sebagai bagian dari Sistem Hukum Nasional dalam Negara RI adalah suatu yang wajar karena ini adalah negara umat Islam sendiri.⁷⁶

Hal ini didasarkan pada pemikiran NU mengenai keharusan tertib sosial dan politik, sebab dengan tertib sosial dan politik itulah kemungkinan bisa dikembangkan tertib agama. Tertib sosial politik menjadi prasarat bagi terwujudnya tertib agama (*niḍam ad-dunya shart li niḍam ad-dīn*).⁷⁷

⁷⁵ Ibid, 323.

⁷⁶ Ibid, 324.

⁷⁷ Ibid, 10.

Selama ini pendekatan yang dipakai NU tidak melalui perebutan kekuasaan atau konflik. Kemudian terhadap nilai-nilai lokal yang sudah ada, NU juga bersikap tidak konfrontatif, melainkan dengan melakukan proses akulturasi atau penyempurnaan. Dalam proses itu, sepanjang perjuangannya di negeri ini NU selalu menghindari formalisasi Islam dalam bentuk Negara. Menurut NU formalisasi Islam dalam bentuk Negara adalah problematika tersendiri. Karena kalau lewat perebutan kekuasaan, nilai-nilai Islam akan sulit untuk membudaya di Indonesia. Sedangkan kalau lewat konflik, maka hal itu akan membuat konflik baru yang tidak pernah berkesudahan.⁷⁸

NU berkeyakinan bahwa syari'at Islam dapat diimplementasikan tanpa harus menunggu atau melalui institusi formal. NU lebih mengidealkan substansi nilai-nilai syar'ah terimplementasi di dalam masyarakat ketimbang mengidealisasikan institusi. Mengenai hal ini pendekatan fiqhus siyasa NU terhadap *nation state*, lebih cenderung memakai pendekatan Islam secara makanawi bukan Islam dalam pengertian *lafzi*. Karena kalau memakai pengertian *lafzi*, maka Islam harus masuk secara formalitas. Dengan demikian NU beranggapan yang *maknawi* atau yang substansial itulah yang dapat dijadikan dasar Negara, bisa dijadikan konstitusi, maupun dijadikan sistem negara. Tentu dengan catatan tidak bertentangan dengan nilai-nilai dasar dalam Islam. Karena sesungguhnya Islam secara langsung dan jelas tidak menentukan bentuk bernegara, namun lebih pada esensi tujuan-tujuan kemaslahatan Islam dalam hidup bernegara.⁷⁹

⁷⁸ Slamet Effendi Yusuf, Perumusan Negara Pasca Khittah, 22.

⁷⁹ Ibid, 22.

Pemahaman NU terhadap *niḍam ad-dunya shart li niḍam ad-dīn* juga didukung dengan pemahaman mengenai fungsi Negara (*imāmah*) menurut ketentuan *fiqh* yaitu untuk melaksanakan hukum, mengadili perkara dan sengketa hukum, dan menyelenggarakan ketertiban hukum termasuk menindak pelaku yang melanggar hukum itu.⁸⁰

Konsep politik dalam Islam memang terkait erat dengan lembaga kekuasaan yang mengatur akan syariah Islam. Menurut beberapa pendapat ulama dapat diketahui bahwa dalam beberapa hal dalam elemen-elemen syariah Islam yang tidak memerlukan perangkat lembaga kekuasaan politik dalam melaksanakannya. Namun, ada pula elemen-elemen dalam syariah yang mengharuskan kekuasaan lembaga semacam kekuasaan negara. Tentu saja tentang hal ini pada umumnya para pemuka Islam kemungkinan besar berpendapat sama, perbedaannya terletak pada elemen mana saja yang perlu dan mana yang tidak.⁸¹

Oleh karena itu, dalam sejarah sosial hukum Islam tercatat dua istilah yaitu *diyāni* dan *qaḍa'i*. Artinya ada hukum Islam dengan karakter *diyāni* semata dan ada yang bersifat *diyāni* dan *qaḍa'i* dalam waktu yang sama. Dikatakan *diyāni* karena sangat menekankan ketaatan individu yang menjadi subyek hukum, dan dikatakan *qaḍa'i* karena berhubungan dengan persoalan yuridis.⁸²

Hukum yang bersifat *diyāni* dalam kehidupan bermasyarakat dapat ditangani secara profesional oleh mufti atau jabatan yang setingkat, dan hukum yang bersifat *qaḍa'i* ditangani secara profesional oleh qadli atau hakim melalui

⁸⁰ Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia*, 132.

⁸¹ *Ibid*, 134.

⁸² Asep Taufiq Akbar, *Akar-Akar Pergumulan Kelahiran Konsep Waliy al Amr ad Darury bi as Shaukah*, Taswirul Afkar, Edisi No.17, 2004, 89.

lembaga peradilan yang memutuskan perkara berdasarkan undang-undang yang berlaku. Asumsinya, kedua istilah ini dapat berlaku secara harmonis, namun sesungguhnya di lapangan tidak demikian. Banyak terjadi ketimpangan dan pertentangan yang kemudian memerlukan otoritas untuk menjebatani penanganannya. Artinya, ketika terjadi konflik hukum, maka diperlukan keputusan yang mengikat dan memaksa (*ilzām*).

Pada tataran implementasinya memang terkadang melahirkan konflik antara para teoritis dengan kalangan praktisi hukum (antara *al-qāḍi* dan *hakim*) mengenai suatu putusan hukum. Oleh karena itu, ada adagium “*yaṣiḥu dīnan wa lā qaḍa’an*” (secara teoritis-keagamaan sah namun tidak demikian menurut praktik peradilan). Demikian sebaliknya, “*yaṣiḥu dīnan wa lā qaḍa’an*” (salah dalam praktik peradilan, namun secara normatif tidak).

Pembedaan tugas hakim dan mufti dapat dilihat seperti pada kasus cerai dalam hukum perkawinan misalnya. Seorang hakim dapat memutuskan cerai untuk suami yang mengucapkan kata cerai tanpa sengaja kepada isterinya, tetapi dapat dipandang sebagai belum terjadi perceraian melalui keputusan mufti. Dalam kasus ini, hakim memutuskan cerai secara *qaḍa’i* berdasarkan undang-undang yang berlaku, dan mufti memutuskannya berdasarkan kenyataan pribadi yang bersifat *diyāni* yang ia cermati dari kasus yang ditemukan.⁸³

Kategorisasi *diyāni* dan *qaḍāi* ini akan selalu berkembang sesuai dengan perubahan dan perkembangan masyarakat. Sebuah masalah yang tadinya dipandang *diyāni* semata, bisa jadi pada suatu kesempatan akan dipandang

⁸³ Ibid, 89.

sebagai *diyāni* dan *qaḍāi* sekaligus dalam kesempatan yang berbeda. Jelas sekali, dari dua teori *fiqh* tersebut, bahwa satu pihak mendasarkan pemikirannya pada kesimpulan-kesimpulan teoritis mengikuti penalaran tekstual akademis, sementara pihak lain melihat dari pendekatan yang sama namun dengan tambahan menghubungkannya dengan kebutuhan riil yang terjadi di pengadilan.⁸⁴

Dengan logika kaidah-kaidah tersebut NU mencoba memecahkan berbagai persoalan politik, sosial, maupun keagamaan yang dihadapi umat Islam dan bangsa Indonesia pada umumnya. Dengan pendekatan ini diharapkan akan dapat ditemukan alternatif pemecahan dari kemelut politik dan ideologi yang berlarut-larut dalam sejarah kenegaraan di Indonesia. Sudah tentu pemecahan itu bukanlah yang paling ideal dalam skala normatif, sebab sejauh mengenai upaya penerapan syariah ke dalam kehidupan praktis, dalam kehidupan sosial sampai sampai ke tingkatan hierarki yang luas seperti Negara, diperlukan pemahaman kreatif mengingat kompleksnya masalah yang dihadapi dan pada sisi lain tetap dapat dipertahankan wawasan Islam yang rentangannya sangat luas.⁸⁵

Dalam evolusi kekuasaan Indonesia, konflik antara kebutuhan pranata hidup keseharian dan tuntunan sistem keimanan Islam senantiasa memainkan peranan yang begitu penting. Begitu juga konsep mengenai hukum perkawinan dipandang

⁸⁴ Ibid, 90.

⁸⁵ Ali Haidar, Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia, 11.

menyentuh kebutuhan riil masyarakat yang memerlukan penanganan kekuasaan secara sah.⁸⁶

Dari penjelasan di atas bahwa Konsep politik dalam Islam sangat erat kaitannya dengan salah satu konsep hukum Islam yaitu adanya lembaga kekuasaan untuk menjalankan hukum itu. Atas dasar konsep tersebut maka orientasi NU untuk memperjuangkan berlakunya hukum Islam di Tanah Air tidak dapat dipisahkan dengan orientasi lembaga kekuasaan politik, sebab dengan lembaga itu maka hukum Islam lebih dimungkinkan dapat difungsikan secara efektif.⁸⁷

Dari sinilah agaknya merupakan daya tarik yang kuat untuk akhirnya NU terlibat dalam gelanggang politik. Dari konsep perlunya hukum Islam dilembagakan dalam sistem sosial politik, maka selanjutnya NU terus memperjuangkan terciptanya lembaga politik itu.

⁸⁶ Asep Taufiq Akbar, *Akar-Akar Pergumulan Kelahiran Konsep Waliy al Amr ad Darury bi as Shaukah*, 91.

⁸⁷ Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia*, 133.