



Laporan Hasil Penelitian Kompetitif BOPTN

Prof. Dr. H. Moh. Mukri, M.Ag.

REFORMULASI FIQIH INDONESIA BERBASIS MASLAHAT



REFORMULASI FIQH INDONESIA BERBASIS MASLAHAT

LAPORAN HASIL PENELITIAN KOMPETITIF BOPTN

Oleh:

PROF. DR. H. MOH. MUKRI, M.Ag

**PUSAT PENELITIAN DAN PENERBITAN
LEMBAGA PENELITIAN DAN PENGABDIAN KEPADA MASYARAKAT
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
RADEN INTAN LAMPUNG
TAHUN 2014**

Sanksi Pelanggaran Pasal 72

Undang-undang Nomor 19 Tahun 2002 Tentang Hak Cipta

1. Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan / atau denda paling sedikit Rp.1.000.000,00 (satu juta), atau pidana penjara paling lama 7 (Tujuh) tahun dan / atau denda paling banyak Rp.5.000.000.000,00 (lima milyar rupiah).
2. Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan / atau denda paling banyak Rp.500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

© Hak cipta pada pengarang

Dilarang mengutip sebagian atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini dengan cara apapun tanpa seizin penerbit, kecuali untuk kepentingan penulisan artikel atau karangan ilmiah.

Judul Buku : **REFORMULASI FIQH INDONESIA BERBASIS MASLAHAT**
Penulis : **PROF. DR. H. MOH. MUKRI, M.Ag**
Cetakan Pertama : 2014
Desain Cover : Permatanet
Layout oleh : Permatanet

Pusat Penelitian dan Penerbitan
Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat (LP2M)
IAIN Raden Intan Lampung
Jl. Letkol H. Endro Suratmin Kampus Sukarame
Telp. (0721) 780887 Bandar Lampung 35131

ISBN : 978-602-1067-38-3



**SAMBUTAN KETUA
LEMBAGA PENELITIAN DAN
PENGABDIAN KEPADA MASYARAKAT
IAIN RADEN INTAN LAMPUNG**

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Alhamdulillah, kegiatan penelitian di lingkungan IAIN Raden Intan Lampung Tahun 2014, yang dilaksanakan di bawah koordinasi Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat IAIN Raden Intan Lampung dapat terlaksana dengan baik. Pelaksanaan kegiatan penelitian ini dibiayai berdasarkan Daftar Isian Pelaksanaan Anggaran (DIPA) IAIN Raden Intan Lampung Tahun 2014.

Kami menyambut baik hasil Penelitian Kompetitif yang dilaksanakan oleh **PROF. DR. H. MOH. MUKRI, M.Ag** dengan judul **REFORMULASI FIQH INDONESIA BERBASIS MASLAHAT** yang dilakukan berdasarkan SK Rektor Nomor 171/D Tahun 2014 tanggal 8 Mei 2014 Tentang Penetapan Judul Penelitian, Nama Peneliti, Pada Penelitian Individu Dosen IAIN Raden Intan Lampung Tahun 2014.

Kami berharap, semoga hasil penelitian ini dapat meningkatkan mutu hasil penelitian, menambah khazanah ilmu keislaman, dan berguna serta bermanfaat bagi masyarakat dan pembangunan yang berbasis iman, ilmu, dan akhlak mulia.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Bandar Lampung, Desember 2014
Ketua Lembaga Penelitian
Dan Pengabdian Kepada
Masyarakat

Dr. Syamsuri Ali, M.Ag
NIP. 19611125 198903 1 003

KATA PENGANTAR

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Segala puji dan syukur kami haturkan kepada Allah SWT, karena berkat rahmat dan hidayah-Nya, kami dapat menyelesaikan kegiatan penelitian dan laporan hasil penelitian ini. Salawat dan salam, kami sampaikan kepada Nabi Muhammad SAW. Semoga, kita sebagai umatnya dapat mengamalkan ajaran Islam yang telah beliau risalahkan, kita memperoleh syafa'atnya, kebahagiaan dan keselamatan hidup di dunia dan akherat.

Kegiatan meneliti, merupakan bagian dari melestarikan tradisi keilmuan Islam, dalam tataran tekstual dan kontekstual sehingga mutu hasil penelitian diharapkan mampu memperkaya teori-teori sains dalam Islam sekaligus pengembangannya dalam realitas kehidupan sosial. Penelitian judul yang telah diselesaikan ini diharapkan mampu memberikan kontribusi bagi masyarakat dan kemajuan peradaban yang berbasis nilai Islam.

Kegiatan penelitian ini dapat diselesaikan berkat bantuan berbagai pihak, dan khususnya Lembaga Penelitian IAIN Raden Intan Lampung. Kami berharap, laporan hasil penelitian ini dapat memberikan sumbangan keilmuan dan berguna bagi pembangunan dan masyarakat. Kami juga berharap, hasil penelitian ini untuk dijadikan bahan bagi pengambil kebijakan dalam rencana program pembangunan dan memenuhi kebutuhan masyarakat berbasis hasil riset ilmu-ilmu Islam yang multidisipliner.

Demikian, semoga hasil penelitian ini terealisasi sebagai amal ibadah, memperkaya keilmuan Islam, bermanfaat bagi pembangunan dan masyarakat, meski masih ada kekurangannya.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Bandar Lampung, November 2014
Peneliti,

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
SAMBUTAN KETUA LP2M.....	iii
PENGANTAR.....	iv
DAFTAR ISI	v
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar belakang.....	1
B. Masalah Penelitian	6
C. Signifikasi Penelitian.....	7
D. Metode Penelitian.....	10
BAB II KERANGKA TEORI.....	13
A. Sosiologi Hukum Islam.....	13
B. Peranan fiqh dalam Masyarakat.....	17
BAB III Sejarah dan Dinamika Pemikiran Fiqih di Indoensia	23
A. Hasbi Asyidieqi Sebagai penggagas Fiqih Indonesia.....	24
B. Hazairin dan Konsepsi Fiqih Mazhab Indonesia.....	35
C. KH. Sahal Mahfudz : Dari Halaqah membangun kontruksi fiqh social Keindonesiaan.....	40
BAB IV FORMULASI Fiqih INDONESIA BERBASIS MASLAHAT	59
a. Menuju fiqh yang peka terhadap pluralis.....	60
b. Nilai keadilan	66
c. Musyawarah	69
d. Penegakan Nilai HAM.....	73
e. Mengutamakan Kemaslahatan	76

BAB V PENUTUP	79
A. Kesimpulan	79
B. Saran	81
DAFTAR PUSTAKA	83

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Perbincangan adaptabilitas hukum Islam dalam menghadapi perubahan sosial, telah menimbulkan kontroversi yang berkepanjangan.¹ Karena posisinya yang integral dalam dialektika kehidupan, sekaligus *opponent* kreatif dari jalinan kehidupan masyarakat, Islam dituntut untuk menuntaskan keberadaan dirinya di tengah heterogenitas kehidupan dengan mengakomodir tuntutan perubahan yang ada.

Dalam realisasinya, Islam dapat menerima kebutuhan akan perubahan besar melalui perubahahan norma-norma hukum agamanya. Namun di pihak lain, penerimaan atas kebutuhan perubahan itu senantiasa dikendalikan oleh batasan-batasan yang ditentukan bagi pengambilan keputusan hukum.²

¹ Kontroversi tersebut pada munculnya dua kubu: pertama, adalah ketidakmungkinan adaptabilitas hukum Islam yang dimiliki oleh Joseph Schact dan C.S. Hurgronye. Kedua, kemungkinan adaptabilitas hukum Islam dengan perubahan sosial; yang diwakili oleh mayoritas reformis dan yuris muslim, semisal Subhi Mahmasani, lihat Muhammad Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, alih bahasa: Yudian W. Asmin (Surabaya: Al-Iklas, 1995), hlm. 23-24.

² Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 33-40.

Sejarah membuktikan betapa produk fiqh yang ada merupakan hasil dari akumulasi pemikiran para fuqaha pada suatu tempat, kultur dan masa tertentu,³⁾ sehingga respon dan solusi yang ditawarkan sangat terkait erat dengan konteks kehidupan masyarakat yang dihadapi saat itu, yang belum tentu akan aktual dan relevan kalau dipergunakan untuk menjawab problem-problem kekinian, terlebih bila dikaitkan dengan struktur dan kultur lokal di mana hukum Islam itu akan diterapkan.

Oleh karena itu, agar fiqh tidak terkesan ketinggalan zaman (*out of date*), maka berbagai usaha penyesuaian terhadap situasi, kondisi dan tempat harus selalu dilakukan. Artinya, sebagai salah satu produk pemikiran hukum,⁴⁾ fiqh senantiasa dituntut dalam kedinamisan, agar *salih li kulli zaman wa makan*.

Kesadaran inilah yang mendorong para ahli dan cendekiawan hukum Islam berusaha mengkaji kembali hukum Islam itu dalam konteks kekinian, sebagaimana yang telah

³⁾ Salah satu bukti dan contoh kasus yang paling banyak dikenal adalah riwayat tentang bagaimana Imam asy-Syafi'i mempunyai *Qau>l Qadi>m* (pendapat lama) dan *Qau>l Jadi>d* (pendapat baru). Pendapat lama diberikan ketika beliau berada di Baghdad dan pendapat baru dikemukakan ketika telah pindah ke Mesir. M. Atho' Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*, cet. 1, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), hlm. 107.

⁴⁾ Selain fiqh – kita sedikitnya ada tiga macam produk pemikiran hukum Islam lainnya lagi, yakni: fatwa-fatwa ulama, keputusan-keputusan pengadilan agama dan peraturan-peraturan perundangan di negeri-negeri Muslim. Lihat, *Ibid.*, hlm. 91-93.

dilakukan oleh beberapa tokoh pemikir Islam seperti Ibnu Taimiyah, Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, M. Iqbal, Fazlur Rahman dan lain-lain, hingga hukum Islam itu menjadi hukum yang aktual sekaligus kontekstual pada masa kini, sebagaimana aktualnya hukum Islam itu pada masa perumusannya oleh mujtahid pada masa dulu. Hal inilah yang menyebabkan usaha kaji ulang hukum Islam atau fiqh itu, dengan tujuan mengembalikan aktualitasnya, menjadi pembicaraan yang menarik.

Sejatinya saat ini (pasca Indonesia merdeka dan berbentuk sebuah negara berdaulat) seharusnya kita memahami fikih dalam konteks negara kesatuan RI (NKRI). Tidak memahami konteks fikih abad pertengahan yang selama ini menjadi rujukan, dimana saat kitab kuning tersebut ditulis belum ada yang namanya Negara Kesatuan RI (NKRI).

Keberadaan hukum Islam di Indonesia sekarang ini sesungguhnya memiliki sejarah yang sangat panjang. Akar geneologisnya dapat ditarik jauh ke belakang, yaitu saat pertama kali Islam masuk ke Nusantara. Jadi hukum Islam masuk ke wilayah Indonesia (dulu nusantara) bersama-sama dengan masuknya agama Islam di Indonesia.⁵⁾ Sejak kedatangannya ia

⁵⁾ Dari perspektif sejarah kebudayaan, para ilmuwan tidak mencapai kata sepakat tentang kapan agama Islam masuk ke Indonesia. Beberapa di antara mereka mengatakan bahwa hal itu terjadi sejak abad VIII M, sedangkan yang

merupakan hukum yang hidup (*living law*) di dalam masyarakat.⁶ Bukan saja karena hukum Islam merupakan entitas agama yang dianut oleh mayoritas penduduk hingga saat ini, akan tetapi dalam dimensi amaliahnya di beberapa daerah ia menjadi bagian tradisi (adat) masyarakat, yang terkadang dianggap sakral.

Ini membuktikan bahwa Islam dan perangkat hukumnya menjadi faktor dominan dan nafas kehidupan penduduk Indonesia, khususnya muslim. Hal ini juga dapat dilihat dari literatur sejarah yang menyebutkan banyaknya kerajaan Islam yang pada gilirannya, mengindikasikan bahwa hukum Islam telah “membumi” di Nusantara.⁷

Ada beberapa daerah yang hukum adatnya sarat dengan nilai-nilai Hukum Islam antara lain Aceh (kini Nangroe Aceh Darussalam), Padang, Minangkabau, Sulawesi Selatan, dan Riau. Ungkapan *pepatah-petitih* yang berkaitan dengan itu seperti “*Adat bersendi Syara’*”, “*Syara’ Bersendi Kitabullah*”, dan “*Syara’*

lain mengatakan baru pada abad XIII M. Uraian lebih lanjut tentang masalah ini, lihat M. Atho’ Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: INIS, 1993) hlm. 12. Juga Bora Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 24-36.

⁶ Ahmad Azhar Basyir, “Corak lokal dalam Hukum Positif Islam di Indonesia (Sebuah Tinjauan Filosofis)”, dalam *Minbar Hukum* No.13, Th.IV (1994), hlm. 29.

⁷ Lihat misalnya, M.B. Hooker, *Undang-Undang Islam di Asia Tenggara*, alih bahasa Rohani Abdul Rahim dkk. (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia, 1992), hlm. 18-22.

Mengata, Adat Memakat” adalah menjadi evidensi sirkumstansial (*dila>lah qari>nah*) dari tesis di atas.⁸ Jadi, secara sosiologis dan kultural, hukum Islam adalah hukum yang mengalir dan berurat berakar pada budaya masyarakat.⁹ Hal tersebut disebabkan karena fleksibilitas dan elastisitas yang dimiliki hukum Islam. Artinya, kendatipun hukum Islam tergolong hukum yang otonom—karena adanya otoritas Tuhan di dalamnya—akan tetapi dalam tataran implementasinya ia sangat *aplicable* dan *acceptable* dengan berbagai jenis budaya lokal.¹⁰

Hukum Islam di Indonesia dewasa ini sebagian merupakan hukum yang tidak tertulis dalam kitab perundang-undangan, tetapi menjadi hukum yang hidup, berkembang dan berlaku serta

⁸ Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Gama Media, 2001), hlm. 72.

⁹ Menurut Atho Muzhar walaupun hukum Islam sudah diterima oleh beberapa daerah seperti tersebut sebelum penjajahan secara utuh, namun dalam realitasnya terdapat perbedaan di antara daerah-daerah itu. Hal ini disebabkan oleh dua hal: bobot pengaruh haluan mistik dan kekuatan adat-adat setempat. Lev mengatakan bahwa daerah-daerah yang penerimaan hukum Islamnya kuat, dapat dijumpai pengadilan-pengadilan Islam yang menggunakan hukum Islam: bentuk dan keadaan pengadilan-pengadilan itu sangat berbeda-beda di seluruh kepulauan. Di Aceh dan Jambi di Sumatra, di Kalimantan Selatan dan Timur dan di Sulawesi Selatan hakim-hakim Islam diangkat oleh para penguasa setempat. Di daerah-daerah lain, termasuk bagian-bagian Sulawesi Utara, Sumatra Utara (Gayo, Alas dan Tapanuli) dan di Sumatra Selatan tidak terdapat hakim Islam yang jelas meskipun pemuka-pemuka agama melakukan tugas-tugas peradilan. Di Jawa hakim-hakim Islam ada sejak kira-kira abad keenam belas di semua distrik. Lihat M. Atho Mudzhar, *Fatwa...*, hlm. 37.

¹⁰ Baca Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara* (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 81.

dipahami oleh masyarakat Islam yang berdiri sendiri di samping undang-undang tertulis dan ini merupakan keharusan sejarah untuk memenuhi kebutuhan serta hajat hidup masyarakat. Dari sudut pandang filsafat, tepat kiranya meninjau nilai-nilai hukum Islam dan eksistensinya dalam praktek Pengadilan Agama. Putusan atau penetapan adalah hasil dari proses peradilan. Kekuatan putusan sangat mempengaruhi materi hukum yang dijadikan dasar putusan tersebut. Seandainya putusan yang tidak mempunyai daya ikat mengakibatkan tidak dihargainya putusan tersebut. Dengan demikian juga hukum Islam akan mengalami nasib yang sama jika tidak punya daya ikat dan ditransformasikan dalam praktek perundang-undangan negara. Demikian realitas dan peranan hukum Islam di Indonesia yang begitu mudah diterima dan dipraktikkan oleh masyarakat Indonesia. Oleh sebab itu menjadi suatu keaneh-an jika sebagian menginginkan dikompilasi hukum fiqh yang berkepribadian Indonesia.

B. Masalah Penelitian

Penelitian ini hendak mengungkap dan memformulasikan bagaimana konstruksi dan substansi fikih yang bisa dijadikan rujukan dalam membuat hukum nasional yang tetap memayungi NKRI ini?

C. Signifikansi Penelitian

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

Pemikiran fikih Indonesia di atas merupakan tawaran moderat di antara dua kecenderungan yang ada di kalangan umat

Islam Indonesia sekarang, yaitu di antara kelompok yang mengupayakan hukum Islam secara tekstual untuk dijadikan aturan hukum secara formal dan kelompok yang memberlakukan hukum Islam secara kultural dengan memandang bahwa yang penting aturan formal tersebut secara substansial tidak bertentangan dengan hukum Islam.

Faktor lain yang menyebabkan perlunya fikih NKRI adalah munculnya gerakan-gerakan ingkar NKRI dari para penganut paham Islam radikal. Munculnya gerakan Islam radikal yang dipengaruhi oleh ideologi Wahabi begitu keras menggelinding terutama pasca reformasi. Ideologi transnasional, telah menyeret Ideologi Pancasila sehingga Ideologi Pancasila terancam kehilangan tajinya, akibatnya NKRI pun hendak diganti *Khilafah Islamiyah*.

Dalam perkembangannya, terdapat dua bentuk berbeda dari gerakan Islam radikal di Indonesia. *Pertama*, gerakan Islam radikal yang masih dalam bentuk seperti yang berkembang di daerah asalnya. Beberapa diantaranya adalah, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Tarbiyah-Ikhwatul Muslimin dan Gerakan Salafi Wahabi. *Kedua*, gerakan Islam radikal yang sudah bermetamorfosis, meskipun secara ideologis sangat berkesesuaian dengan gerakan Islam radikal transnasional di timur tengah.

Beberapa contoh dapat disebut, misalnya, Front Pembela Islam (FPI), Lasykar Jihad (LJ), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), dan sebagainya.

Akankah kita membiarkan NKRI dan ideologi Pancasila diporak-porandakan oleh segelintir orang yang ambisius, haus kekuasaan, melakukan politisasi agama, menghalalkan segala cara, mengatasnamakan Islam padahal merusak citra Islam, meledakan bom tanpa berprinsip kemanusiaan dengan mengatas namakan Jihad fi sabilillah ???

Pendirian Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) yang direbut melalui berbagai perjuangan: pemberontakan, peperangan grilya, peperangan terbuka dan diplomasi yang dilakukan oleh para pendiri negara kita terdahulu (pahlawan bangsa), tidak dimaksudkan untuk membuat *Khilafah Islamiyah*. Mereka sadar betul baik dari kalangan Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, Nahdlatul Wathon (NW), Persis, Nasionalis dan kelompok lainnya yang ikut berjuang, merebut kemerdekaan, mereka berjuang hanya untuk satu tujuan, yaitu Kemerdekaan Indonesia.

Sejarah panjang memperjuangkan kemerdekaan Indonesia, telah banyak mengorbankan ratusan ribu jiwa, mereka berjuang tanpa pamrih, tanpa embel-embel ingin jadi

presiden atau menteri, bahkan tidak terpikirkan untuk jadi bupati sekalipun. Perjuangan mereka semata ditujukan untuk membebaskan diri dari belenggu penjajahan yang kejam dan tidak berprikemanusiaan.

Adapun secara praktis akademis, hasil penelitian ini akan memperkaya khazanah mengenai rumusan fiqh ala Indonesia yang sudah menjadi wacana selama ini.

D. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (library research) dengan pendekatan kualitatif. Dalam bentuk penelitian ini peneliti berinteraksi langsung dengan objek penelitiannya dan berinteraksi secara dekat dengan objek penelitiannya. Penelitian ini berlangsung secara alamiah, wajar dan apa adanya, peneliti hanya berusaha menggambarkan keadaan sesuai dengan apa yang diamati.¹¹

2. Teknik Pengumpulan data

Data ini peneliti himpun dengan teknik studi kepustakaan. Untuk mendapatkan hasil yang maksimal dalam penelitian ini, peneliti berusaha sebisa mungkin untuk memanfaatkan berbagai macam

¹¹ Muhammad Idrus, *Metode Penelitian Ilmu Sosial: Pendekatan kualitatif dan Kuantitatif Edisi kedua* (Jakarta: Erlangga, 2009), hlm. 23 .

sumber data yang dapat mendukung. Termasuk data-data yang bersifat kepustakaan, dan adapun data-data yang bersifat kepustakaan ini adalah juga termasuk sumber data utama, bukan hanya sebagai data pelengkap.

3. Teknik Analisis Data

Data yang akan disajikan oleh penulis adalah data kualitatif yang bersifat deskriptif maka penulis mencoba mengalisis data yang ada dalam bentuk naratif dimana semua argumentasi didasarkan pada prinsip-prinsip dasar yang telah ada dalam kerangka teori. Peneliti melihat pokok bahasan dan menganalisisnya berdasarkan prinsip-prinsip dasar yang ada.

Penelitian kualitatif bersifat deskriptif yakni menggambarkan secara mendalam tentang situasi atau proses yang diteliti. Penelitian jenis ini tidak bertujuan untuk menguji hipotesis. Meski demikian bukan berarti penelitian ini tidak memiliki asumsi awal yang menjadi permasalahan penelitian. Oleh karena itu, penelitian kualitatif akan mencoba memahami fenomena atau gejala yang dilihatnya sebagai mana adanya. Selain itu juga proses analisis dilakukan secara simultan artinya dalam sebuah penelitian kualitatif pengumpulan data dan analisis data dapat dilakukan secara bersamaan dengan cara saat pengumpulan data dilakukan,

saat itu pula dilakukan analisis data dan reduksi data sehingga peneliti dapat melacak data berikutnya yang diharapkan.¹²

¹² *Ibid.* hlm. 28.

BAB II KERANGKA TEORI

A. Sosiologi Hukum Islam

Secara sosiologis, hukum merupakan refleksi tata nilai yang diyakini masyarakat sebagai suatu pranata dalam kehidupan masyarakat, berbangsa, dan bernegara. Ini berarti, muatan hukum selayaknya mampu menangkap aspirasi masyarakat yang tumbuh dan berkembang, bukan hanya yang bersifat kekinian, melainkan juga sebagai acuan dalam mengantisipasi perkembangan sosial, ekonomi, dan politik di masa depan. Pemikiran di atas menunjukkan bahwa hukum bukan sekadar norma statis yang mengutamakan kepastian dan ketertiban, melainkan juga norma-norma yang harus mampu mendinamisasikan pemikiran dan merencanakan perilaku masyarakat dalam mencapai cita-citanya (*law as a tool of social engineering*) atau sebagai alat pembangunan negara di Indonesia. Sebuah teori hukum yang dikeluarkan Roscoe Pound dan dikembangkan oleh Mochtar Kusumaatmadja, sebagai landasan filosofis untuk memberikan peran yang lebih penting kepada hukum dalam rangka mendukung proses pembangunan

negara.¹³ Hukum dalam konsep Mochtar tidak diartikan sebagai “alat”, tetapi sebagai “sarana” pembaruan masyarakat. Pokok-pokok pikiran yang melandasi konsep tersebut adalah: (1) bahwa ketertiban dan keteraturan dalam usaha pembangunan dan pembaruan memang diinginkan, bahkan mutlak perlu, dan (2) bahwa hukum dalam arti kaidah diharapkan dapat mengarahkan kegiatan manusia ke arah yang dikehendaki oleh pembangunan dan pembaruan itu. Untuk itu, diperlukan sarana berupa peraturan hukum yang tertulis (baik perundang-undangan maupun yurisprudensi), dan hukum yang berbentuk tertulis itu harus sesuai dengan hukum yang hidup (*living law*) dalam masyarakat.¹⁴

Adapun menurut Van Savigny, hukum itu harus dipandang sebagai suatu penjelmaan dari jiwa atau rohani suatu bangsa; selalu ada suatu hubungan yang erat antara hukum dengan keberibadian suatu bangsa. Hukum itu menurut Savigny bukanlah

¹³ Ratno Lukito, *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler* (Jakarta: Alvabet, 2008), hlm. 354. Konsep *law as a tool of social engineering* ramuan Roscoe Pound ini didasarkan pada keadaan masyarakat Amerika yang senjang. Pound ingin memperbaiki kesenjangan ini dengan mendayakan hukum. Jadi, di samping berakar pada liberalisme, konsep ini juga telat memistifikasikan hukum. Konsep ini mengarah terjadinya perbaikan sosial bukan pada perubahan sosial, sama dengan dengan pola *trickle down effect* (efek tetesan ke bawah) dalam strategi pencapaian kemakmuran ekonomi. Lihat Todung Mulya Lubis, *Hak Asasi Manusia dan Pembangunan* (Jakarta: YLBHI, 1987), hlm. 22.

¹⁴ Shidarta dan Darji Darmodiharjo, *Pokok-pokok Filsafat Hukum: Apa dan Bagaimana Filsafat Hukum Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004), hlm. 197.

disusun atau diciptakan oleh orang, tetapi hukum itu tumbuh sendiri di tengah-tengah rakyat; hukum itu adalah penjelmaan dari kehendak rakyat.¹⁵

Sebagaimana diketahui, hukum dalam perspektif Islam senantiasa tetap mampu mendasari dan mengarahkan perubahan masyarakat karena hukum Islam mengandung dua dimensi. Dimensi pertama, hukum Islam—dalam kaitannya dengan syari’at yang mengandung *nas/sj* yang *qat’i*—berlaku universal dan menjadi asas pemersatu dan mempolakan “arus utama” aktivitas umat Islam sedunia. Dimensi kedua, hukum Islam berakar pada *nas/sj z/anni* yang merupakan wilayah ijtihadi, yang keluarannya disebut fikih. Hukum Islam dalam pengertian kedua inilah yang memberikan kemungkinan epistemologis hukum bahwa setiap wilayah yang dihuni umat Islam dapat menerapkan hukum Islam secara berbeda-beda. Hal ini bukan hanya disebabkan oleh perbedaan sistem politik yang dianut, melainkan juga faktor sejarah, sosiologis, dan kultur para mujtahid.

Umat Islam di Indonesia adalah bagian mutlak dari rakyat Indonesia, bahkan mereka mencerminkan bagian terbesar dari bangsa Indonesia yang populasinya sudah mendekati 190 juta jiwa.

¹⁵ Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), hlm. 60. Juga Soerjono Soekanto, *Pokok-pokok Sosiologi Hukum* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), hlm. 33.

Hukum Islam yang sebelum kedatangan penjajah asing diterima dan berkembang dalam masyarakat Indonesia diupayakan dipangkas sedikit demi sedikit sampai akhirnya tertinggal --selain hukum ibadah-- hanya sebagian hukum pelaksanaannya. Namun demikian, hukum Islam tetap berfungsi mempertahankan dan memelihara semangat anti penjajah dan kezaliman dalam sanubari umat Islam atau rakyat Indonesia melalui mata rantai perlawanan Indonesia sampai direbutnya kemerdekaan pada tanggal 17 Agustus 1945.

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

nilai-nilai normatif di masyarakat ataupun secara konstitusional yang sampai saat ini masih menjadi perdebatan di kalangan ulama.

B. Peranan Fikih dalam Masyarakat

Menurut Joseph Schacht, hukum Islam (fikih)¹⁶ merupakan esensi dan representasi dari pemikiran Islam, manifestasi paling jelas dari cara dan pola hidup islami, dan merupakan dasar dari keseluruhan doktrin Islam.¹⁷ Tidak mungkin memahami Islam tanpa memahami ajaran hukumnya. Karena hukum Islam akan tetap merupakan salah satu subjek penting, jika bukan yang paling penting bagi mereka yang menekuni kajian Islam (*Islamic studies*). Dalam ungkapan J.N.D. Anderson, "Sungguh, sangat tidak mungkin untuk memahami pikiran seorang muslim, masyarakat Islam, ide-ide Islam, politik Islam, dan berbagai reaksi semua itu tanpa mempunyai pemikiran hukum

¹⁶ Istilah hukum Islam, *fikih*, dan bahkan *syari'ah* kini telah menjadi istilah yang identik dalam penggunaannya dewasa ini, meskipun istilah-istilah tersebut berbeda dari sudut historis dan makna literalnya. Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 33. Penyebutan hukum Islam dan fikih dalam disertasi ini maknanya sama, yaitu sama-sama berisi aturan hidup. Fikih adalah istilah dalam bahasa Arab, sementara hukum Islam dari bahasa Indonesia, walaupun ada juga yang membedakan antara keduanya. Kerancuan atas dua terminologi ini masih akan terus terjadi karena studi kritis atas istilah-istilah dalam hukum Islam tak kunjung berakhir pada satu kesimpulan.

¹⁷ Joseph Schacht, *An Introduction To Islamic Law* (London: Calender, 1996), hlm. 1.

Islam yang hingga kini masih mendominasi kehidupan umat Islam."¹⁸ Karena hukum Islam tidak saja dipandang sebagai suatu aturan yang membimbing perilaku 'amaliah keagamaan umat muslim, tetapi juga penjelmaan konkret kehendak Allah di tengah-tengah masyarakat.¹⁹ Fikih sendiri merupakan suatu konsep yang paling merata pembagiannya dalam masyarakat muslim, dan hampir tiada rumah seorang muslim yang sepi dari sebuah kitab fikih meski sifatnya dasar.²⁰

Kuatnya pengaruh fikih sebagaimana pengakuan di atas, dalam ranah pemahaman dan kegiatan hidup umat Islam, telah mendorong munculnya persepsi yang fikih sentris, yakni yang mengukur hampir semua diskursus kehidupan mereka ke dalam kerangka fikih. Cara pandang yang demikian juga terekspresikan dalam tradisi keagamaan umat Islam. Dari sinilah muncul ungkapan bahwa tradisi umat Islam adalah merupakan tradisi fikih.

Secara normatif, cakupan fikih juga diklaim menyangkut hampir semua aspek kehidupan, mulai masalah ritual peribadatan, perdana, pidana, sampai menyangkut hubungan non-muslim dan

¹⁸ J.N.D. Anderson. *The Study of Islamic Law* (Ann Arbor: The University of Michigan Ann Arbor, 1977), hlm. 3.

¹⁹ Sayyed Husein Nasr. *Ideals and Realities of Islam* (London: Unwin Paperbacks, 1979), hlm. 93.

²⁰ Abed al-Ja>biri, *Takwi>n al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: al-Markaz as-Syaqafi al-'Arabi>, 1991), hlm. 96.

hubungan internasional antara negara muslim dengan non-muslim.²¹

Seiring dengan perkembangan zaman, konsepsi fikih yang demikian ternyata banyak dipersoalkan. Dalam kenyataannya fikih bersifat dinamis, tumbuh, dan berkembang dalam bingkai sosio-historis masyarakat muslim. Watak keberlakuannya yang komprehensif dan hampir menyangkut semua bidang kehidupan juga mulai pudar. Secara riil, dalam praktik dan tradisi hukum yang hidup dalam masyarakat muslim dan dalam konteks kehidupan formal negara yang tercermin dalam praktik-praktik berperkarra antar umat Islam di Pengadilan Agama, tampaknya cakupan itu telah banyak tereduksi yang kemudian umumnya hanya menyangkut hukum keluarga Islam. Hal ini menguatkan hipotesis bahwa jika dilihat dari perspektif sosio-historis, fikih merupakan fenomena peradaban, kultur, dan sosial masyarakat muslim. Pada level ini sebagian hukum Islam telah teraplikasikan melalui institusi keluarga, masyarakat, dan negara yang sangat dipengaruhi dinamika dan perubahan masing-masing institusi tersebut. Hukum Islam yang diklaim bersifat absolut dan universal tersebut dalam level praktis tidak bisa menghindari dari perubahan-perubahan sebagai sebagai sebuah keniscayaan dari karakter

²¹ Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), hlm. 46.

fundamental kehidupan manusia. Dari sinilah kemudian bisa dipahami munculnya aneka ragam dan variasi perkembangan pemikiran dan praktik fikih dalam konteks yang lebih spesifik, baik tingkat nasional, regional, maupun tingkat lokal.²²

Di Asia Tenggara misalnya, hukum Islam sudah lama dipraktikkan dan menjadi *living law* atau pedoman dalam bermasyarakat, terutama yang terkait dengan hukum perdatanya. Khoiruddin Nasution dalam telaah pustaka disertasinya yang kemudian diterbitkan menjadi buku memberikan penjelasan dan pemaparan yang panjang tentang dinamika pemberlakuan fikih (terutama fikih keluarga) yang didasari aneka latar belakang sosial, politik, dan budaya setempat.²³ Begitu juga dengan temuan Hooker yang dengan bagus merekam perjalanan hukum Islam di Indonesia sehingga melembaga menjadi Islam mazhab Indonesia. Corak Islam Indonesia termasuk hukumnya mempunyai corak spesifik di mana ekspresinya secara intelektual, kultural, sosial, dan politik bisa jadi dan kenyataannya memang berbeda dengan ekspresi

²² Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

²³ Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi Terhadap Perubahan undang-undang Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia* (Jakarta: IAIN, 2002), hlm. 13-28. Lihat juga Sudirman Tebba (ed.), *Perkembangan Muatlah Hukum Islam di Asia Tenggara: Studi Kasus Hukum Keluarga dan Pengkodifikasinya* (Bandung: Mizan, 1993). Juga Mohd Shagu Abdullah, *Perkembangan Ilmu Fiqh dan Tokoh tokohnya di Asia Tenggara* (Solo: CV Ramadhan, 1985).

Islam yang berada di belahan dunia lain. Islam Indonesia merupakan perumusan Islam dalam konteks sosio-budaya bangsa ini, yang berbeda dengan pusat-pusat Islam di Timur Tengah.²⁴ Menurutnya, fikih di Indonesia ditentukan oleh berbagai faktor, yaitu kebijakan negara melalui perundang-undangan, lembaga peradilan, lembaga pendidikan (khususnya fakultas syari'ah), dan wilayah publik lainnya. Oleh karena itu, hukum positif tidak tergantung pada inspirasi ketuhanan (wahyu), melainkan tergantung pada otoritas lain, yaitu konstitusi yang merancang kriteria keabsahan hukum dan peraturan. Hooker mendapatkan temuan bahwa positivisasi syari'ah di Indonesia telah berhasil menghindari kesulitan menempatkan hukum positif yang berbasis syari'ah sebagai hukum yang islami. Temuan ini dibuktikan dengan masuknya aspek-aspek syari'ah yang cocok untuk Indonesia. Inilah yang Hooker sebut sebagai fikih baru yang ditemukan di hukum positif negara. Dalam level yang paling mendasar, fikih baru adalah syari'ah dalam pengertian negara.²⁵

Dalam konteks Indonesia, fikih tidak bisa lepas dari pergumulannya dengan berbagai norma, adat, tradisi yang telah mapan dan yang terus berkembang. Berbagai unsur ini kemudian

²⁴ MB. Hooker, *Islam Mazhab Indonesia: Fatwa-fatwa dan Perubahan Sosial*, terj. Idung Rosyidin Hasan (Jakarta: Teraju, 2003), hlm. 18.

²⁵ MB. Hooker, *Indonesian Syari'ah: Defining a National School of Islamic Law* (Singapore: ISEAS, 2008), hlm. 289-290.

mampu melahirkan corak pemikiran fikih yang lebih kontekstual dan relevan dengan konstruksi budaya masyarakat Islam setempat.²⁶ Fikih kemudian menjadi ajang pertarungan berbagai wacana, persepsi, dan menjadi simbol tradisi yang akan terus mengalami transformasi seiring dengan perubahan dalam masyarakat.

Dalam hal ini, fikih tidak lagi bercorak vertikalistik yang hanya mengupas masalah hubungan manusia dengan Tuhan, melainkan mencoba merambah masalah-masalah kemanusiaan, ketatanegaraan (*fiqh ad-daulah*) dan kebangsaan (*fiqh al-muwat'lanah*).

²⁶ Ratno Lukito, *Pergumulan Hukum Adat dan Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: INIS, 2004).

BAB III SEJARAH DAN DINAMIKA PEMIKIRAN FIQH DI INDONESIA

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

Kurang empirisnya wacana yang dikembangkan dalam pemikiran keislaman, yang mengakibatkan terbengkalainya sederet nomenklatur permasalahan sosial-politik yang terjadi di tengah masyarakat, telah menggerakkan para pengkritik terhadap kerangka pikir (paradigma) yang selama ini dipakai oleh para ulama. Kungkungan pola pikir para ulama yang *fahm al-'ilm li al-inqiyad* ketika memahami doktrin hukum Islam yang terdapat di

dalam khazanah literatur klasik (*syarwah fiqhiyah*), membuat eksistensi hukum Islam tampak resisten, tidak mampu mematrik diri, dan sebagai konsekuensinya ia hadir bagai *panacea* bagi persoalan sosial-politik. Para ulama terlihat seperti melupakan sejarah dan menganggapnya sebagai suatu yang tidak penting, sehingga kritik terhadap dimensi nyaris tidak ada. Padahal, paradigma sejarah akan mengubah tata cara memahami fiqh sebagai produk pemikiran yang bersifat nisbi (*qabil li an-niqas*), bukan sebagai kebenaran ortodoksi-mutlak, yang absolutitas nalarnya mendeportasi tradisi kritik dan pengembangan. Hilangnya kesadaran sejarah (*sense of history*) inilah yang telah menyebabkan pembaruan pemikiran Islam yang telah dilakukan tidak menunjukkan kontinum yang jelas. Diperlukan pergeseran paradigma (*shifting paradigm*) dari pola *fahm al-'ilm li al-inqiyad* ke pola *fahm al-'ilmi li al-intiqad*, dalam upaya memahami segala bentuk warisan dan produk pemikiran masa lalu. Berikut adalah tokoh-tokoh yang berjasa mencoba menawarkan paradigma baru fiqh bernuansa ke-Indonesiaan.

A. Hasbi As-Shiddieqy Sebagai Penggagas Fiqh Indonesia

Situasi dan kondisi seperti di atas ternyata memiliki pengaruh yang cukup dominan dalam munculnya gagasan Fiqh

Indonesia, di mana genesisnya telah mulai diintrodukir oleh Hasbi as-Siddiqy, seorang pakar dalam berbagai studi keislaman,²⁷ pada sekitar tahun 1940-an. Dengan artikel pertamanya yang berjudul "Memoedahkan Pengertian Islam", Hasbi menyatakan pentingnya pengambilan ketetapan fiqh dari hasil ijtihad yang lebih cocok dengan kebutuhan nusa dan bangsa Indonesia, agar fiqh tidak menjadi barang asing dan diperlakukan sebagai barang antik.²⁸ Hasbi terlihat gamang akan prospek dan masa depan hukum Islam di Indonesia yang tidak mempunyai arah yang jelas. Menurutnya, pengkultusan terhadap pemikiran hukum Islam (*taqdis al-afkar*) yang telah terjadi dan yang hingga sekarang masih terus berlangsung, harus ditinjau ulang dalam kerangka dasar meletakkan sendi ijtihad baru. Konsep dan pemikiran hukum Islam yang terasa tidak relevan dan asing harus segera dicarikan alternatif baru yang lebih memungkinkan untuk dipraktikkan di Indonesia.

Hingga interval waktu yang cukup lama, tepatnya hingga tahun 1948, gagasan awal Fiqh Indonesia ini belum atau bahkan tidak mendapatkan respons yang memadai (positif) dari

²⁷ Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris hingga Emansipatoris* (Yogyakarta: Lkis, 2005), hlm. 64.

²⁸ Nouruzzaman Siddiqi, "Muhammad T.M. Hasbi ash-Shiddieqy dalam Perspektif Sejarah Pemikiran Islam Di Indonesia, dalam *Al-Jami'ah*, No. 35, 1987, hlm. 50.

masyarakat. Melalui tulisannya yang berjudul "Menghidupkan Hukum Islam dalam Masyarakat" yang dimuat dalam majalah *Aliran Islam*, Hasbi mencoba mengangkat kembali ide besarnya itu. Dalam tulisan itu dikatakan bahwa eksistensi hukum Islam pada tataran praktis telah sampai pada tingkat dekadensi yang klinis, tampil bagai sosok yang terasing, tidak berarti dan juga tidak berdaya guna.²⁹ Kehadirannya tidak lagi dianggap ada oleh umat, karena tidak sanggup lagi mengakomodir berbagai tuntutan perubahan zaman.

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

²⁹ Nouruzaman Siddiqi, *Fiqih Indonesia: Penggagas dan Gagasannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm.215-216.

mengusulkan perlunya kerja kolektif (ijtihad jama'i),³⁰ melalui sebuah lembaga permanen-dalam pengertian, "legislasi baik berdasarkan Al-Qur'an, Sunnah atau Ra'y melalui konsultasi dengan pemerintah negara, bukan dengan *ijtihad fardi* (perorangan)- dengan jumlah anggota ahli dari spesialisasi ilmu yang bermacam-macam. Menurutnya, upaya ini akan menghasilkan produk hukum yang relatif baik dibanding apabila hanya dilakukan oleh perorangan atau sekumpulan orang dengan keahlian yang sama.³¹ Demi tujuan ini, Hasbi menyarankan agar para pendukung Fiqih Indonesia mendirikan lembaga *Ahl al-Hall wa al-'Aqd*. Lembaga ini ditopang oleh dua sub-lembaga. Pertama, lembaga politik (*hay'at al-siyasah*), yang anggota-anggotanya terdiri dari orang-orang yang dipilih rakyat, dari rakyat dan untuk rakyat, tetapi harus menguasai bidang yang mereka wakili. Kedua, lembaga *Ahl al-Ijtihad* (kaum mujtahid) dan *Ahl al-ikhtisaj* (kaum spesialis) yang juga merupakan perwakilan rakyat, oleh rakyat dan untuk rakyat.³²

³⁰ Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007), hlm. 41

³¹ *Ibid.* Lihat juga, Hasbi ash-Shiddieqy, "Tugas Para Ulama Sekarang dalam Memelihara dan Mengembangkan Qur'an, Hadits, dan Fiqh dalam Generasi yang sedang Berkembang", dalam *Panji Masyarakat*, th. XIV No. 123, 15 Maret 1973, hlm. 17.

³² *Ibid.*, hlm. 42. Lihat juga *Al-Jami'ah* No. 58 (1995): 98-105.

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

Puncak dari pemikiran tentang Fiqih Indonesia ini terjadi pada tahun 1961, ketika Hasbi memberikan makna dan definisi Fiqih Indonesia dengan cukup artikulatif. Dalam orasi ilmiahnya yang bertema "Syari'at Islam Mendjawab Tantangan Zaman, ia secara tegas mengatakan:

....Fiqh yang berkembang dalam masyarakat kita sekarang adalah fiqh Hijazi, Misri dan Hindi, yang terbentuk atas dasar adapt istiadat dan kebiasaan masyarakat Hijaz, Mesir dan India. Dengan demikian, karakteristik yang khusus dari masyarakat muslim menurutnya dikesampingkan, karena fiqh asing tersebut

dipaksakan penerapannya ke dalam komunitas local melalui taqlid.³³

Hasbi mengamati bahwa hingga tahun 1961, ulama di negeri ini belum mampu melahirkan fiqh yang berkepribadian Indonesia. Menurutnya, salah satu faktor yang menjadi penghambat adalah adanya ikatan emosional yang begitu kuat (fanatik, *ta'assub*) terhadap mazhab yang dianut umat Islam. Menyadari ketidakmungkinan akan munculnya pemikiran progresif dari kalangan ulama konservatif, maka Hasbi mengajak kalangan Perguruan Tinggi Islam di Indonesia untuk mencetak kader-kader mujtahid dengan karakter khas yang dapat meneruskan proyek Fiqih Indonesia. Menurut Hasbi, persoalan ini cukup mendesak, sebab apabila pengembangan proyek Fiqih Indonesia tidak berangkat dari kalangan Perguruan Tinggi maka harapan untuk memperkenalkan hukum Islam secara kohesif kepada masyarakat akan gagal. Sebagai konsekuensi lebih lanjut, hukum Islam barangkali hanya akan dikenal dalam dimensi ibadah saja, dan itupun tidak lengkap. Sementara dimensi-dimensi lainnya akan hilang, tenggelam ditelan masa.³⁴

³³ T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Syari'at Islam...*, hlm. 43.

³⁴ Lebih, lihat Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia...*, hlm. 67.

Untuk membentuk fiqh baru ala Indonesia, diperlukan kesadaran dan kearifan yang tinggi dari banyak pihak, terutama ketika harus melewati langkah pertama, yakni melakukan refleksi historis atas pemikiran hukum Islam pada masa awal perkembangannya. Perspektif ini mengajarkan bahwa hukum Islam baru bisa berjalan dengan baik jika ia sesuai dengan kesadaran hukum masyarakat. Yakni, hukum yang dibentuk oleh keadaan lingkungan, atau dengan kebudayaan dan tradisi setempat, bukan dengan memaksakan format hukum Islam yang terbangun dari satu konteks tertentu kepada konteks ruang dan waktu baru yang jauh berbeda. Aneksasi demikian tentu akan sia-sia, bukan karena kurang komplitnya pemikiran lama, melainkan lebih kepada sifatnya yang sudah anakronistik. Dengan demikian, Fiqih Indonesia diharapkan memiliki "citarasa" hukum Islam dengan ciri khas tersendiri yang berbeda dengan karakteristik masyarakat Arab, karena Islam tidak berarti Arab, apalagi Arab zaman dahulu.³⁵

Mempertimbangkan kehadiran tradisi (adat, 'urf) setempat sebagai acuan pembentukan sebuah format pemikiran hukum Islam baru, dalam pandangan Hasbi, menjadi satu keniscayaan. syari'at Islam menganut asas persamaan. Egalitarianisme Islam

³⁵ Yudian, *Ushul Fiqih*..., hlm. 31.

memandang semua masyarakat adalah sama di hadapan Allah. Konsekuensinya, sekali lagi, semua 'urf dari setiap masyarakat-bukan harus 'urf dari masyarakat Arab saja- dapat menjadi sumber hukum. Sejalan dengan itu, Islam datang tidak dimaksudkan untuk menghapus kebudayaan dan juga syari'at agama yang telah ada, selama ia tidak bertentangan dengan prinsip ajaran Islam, yaitu tauhid. Dengan demikian, semua 'urf dalam batas-batas tertentu akan selalu dapat diterima sebagai sumber hukum Islam. Dari titik ini, pembentukan Fiqih Indonesia harus mempertimbangkan 'urf yang berkembang di Indonesia.

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

masyarakat dalam hal menentukan kompetensi materi hukum yang dipilih, adat atau fiqih, dapat dihindari.

Namun, sebagaimana yang dikatakan Yudian Wahyudi, satu hal yang mungkin perlu menjadi catatan disini adalah bahwa, gagasan Fiqih Indonesia yang dilontarkan oleh Hasbi sampai dengan batasan ini pada kenyataannya masih merupakan ide, belum membumi, sehingga dirasa perlu untuk diindonesiakan.³⁶

Menurut Yudian, tuntutan bahwa Fiqih Indonesia mengimplikasikan *usul al-Fiqh* Indonesia akan mulai terjawab ketika dua komponen utama dalam metodologi Fiqih Indonesia diindonesiakan. Pertama, 'urf Indonesia dijadikan salah satu sumber hukum Islam di Indonesia. Di sinilah Hasbi memainkan peran besar untuk mendekatkan pandangan lama (kaum reformis Puritan) dengan praktik hukum umat Islam Indonesia. Kedua, *ijma'*, dimana Hasbi baru sampai pada tingkat teoritis melalui *Ijtihad jama'i* dengan lembaga *Ahl al-Hall wa al-'Aqd*-nya. Di sini Hasbi menggunakan istilah yang diambil begitu saja dari sejarah Islam. Di samping itu, beberapa lembaga yang didirikan oleh umat Islam Indonesia belum ada ketika Hasbi mengemukakan pikiran-pikirannya. Oleh karena itu, ada baiknya jika lembaga-lembaga

³⁶ *Ibid.*, hlm. 42.

yang "masih mentah" tersebut dikaitkan dengan lembaga-lembaga sosial politik yang hidup di dalam masyarakat Indonesia.

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

Sementara itu, *Ahl al-Ikhtisas* dalam versi Hasbi dapat diterjemahkan menjadi Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI). Lebih lanjut, *Hay'at al-Siyasah* versi Hasbi dapat diterjemahkan menjadi Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) dan Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR). Ini dilakukan dengan alasan 'urf dalam pengertian yang lebih luas, di mana kedua lembaga tersebut merupakan tempat bangsa Indonesia melahirkan undang-undang. Umat Islam dapat memanfaatkan lembaga ini untuk tujuan yang sama demi terundangkannya nilai-nilai hukum

Islam yang pelaksanaannya memang membutuhkan legitimasi kekuasaan. Persyaratan pendidikan formal yang berlaku bagi calon mujtahid, juga berlaku bagi kaum spesialis sesuai dengan bidang mereka masing-masing.

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

B. Hazairin dan Konsepsi Fiqih Mazhab Indonesia

Menurut Hazairin, hukum (fiqih) Indonesia harus berdasarkan atau bersumber pada ketetapan Allah (al-Qur'an) dan ketetapan Rasul (Hadis) serta ketetapan *Ulul Amri*. Ketetapan Rasul ataupun *Ulul Amri* berfungsi sebagai penjelasan (suplemen) bagi ketetapan Allah. Dan ketetapan Rasul ataupun ketetapan *Ulul Amri* tidak boleh bertentangan dengan ketetapan Allah.¹¹⁰ Sehingga menurut Hazairin, ada tiga sumber hukum Islam, yaitu al-Qur'an, Sunnah/Hadis dan otoritas *Ulul Amri*.

Dalam konteks Indonesia (pen.), yang dimaksud oleh Hazairin dengan *Ulul Amri* adalah semacam *Majelis Fatwa/Fatwa Council*, (baca: bukan MUI) yang di desain untuk bekerja melakukan *ijma'* dan *ijtihad*, atau konsensus melalui diskusi. Hazairin menamakannya dengan *national mazhab* atau *Indonesian mazhab* atau Syafi'i + Indonesia mazhab. Pada awalnya, ada tiga proyek besar pembaruan hukum Islam yang dikerjakan oleh Mazhab Indonesia-nya Hazairin ini, yaitu: *Pertama*, zakat dan *bait al-mal* dalam karakteristik masyarakat Indonesia. *Kedua*, reformasi hukum perkawinan dan menggagas sistem bilateral dalam realitas

masyarakat Indonesia. *Ketiga*, menggagas hukum kewarisan Nasional.³⁷

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

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

- a. Hukum kewarisan individual bilateral tidak hanya cocok untuk masyarakat yang beragama Islam saja, namun juga untuk kepentingan masyarakat yang bukan beragama Islam. Sistem kewarisan bilateral cocok dengan bentuk kekerabatan masyarakat Indonesia pada umumnya, bukan masyarakat patrilineal Arab.
- b. Hukum kewarisan bilateral sesuai dengan landasan yang terdapat dalam Pancasila dan UUD 1945 terutama pasal 27 dan 29. Hukum Kewarisan Nasional haruslah berjiwakan

³⁷ Hazairin, *Tujuh Serangkai Tentang Hukum* (Jakarta: Tintamas, 1974), hlm. 23.

pada agama, berperikemanusiaan, berbudi luhur kebangsaan, demokrasi dan anti feodal.

- c. Memberlakukan Hukum Kewarisan Nasional berarti mencabut hukum kewarisan tertulis zaman kolonial. Ini adalah pokok pikiran Hazairin yang tidak lepas dari sosok dirinya yang seorang pejuang, nasionalis dan sekaligus Islamis.³⁸
- d. Membentuk Hukum Kewarisan Nasional, pada masa itu, sesuai dengan TAP MPRS/II/1960, "Dalam upaya menciptakan ke arah homogenitas hukum dengan memperhatikan kenyataan-kenyataan yang hidup di masyarakat Indonesia, asas-asas pembinaan hukum sesuai dengan haluan negara yang berlandaskan pada hukum Adat", dan GBHN 1993, "Pembangunan materi hukum di arahkan pada terwujudnya sistem hukum nasional yang mengabdikan kepada kepentingan nasional dengan penyusunan awal materi hukum secara menyeluruh yang bersumber pada Pancasila dan UUD 1945 khususnya penyusunan produk hukum baru yang sangat dibutuhkan untuk mendukung tugas umum pemerintahan dan pembangunan

³⁸ Hazairin, *Hukum Kekeluargaan Nasional*, (Jakarta: Tintamas, 1982), hlm. 19.

dapat menikahkan dirinya sendiri, sebab, perempuan dapat menjadi wali bagi dirinya sendiri.

Menurut pembacaan para pembaca Hazairin di atas, prinsip-prinsip metodologi dan metode yang digunakan Hazairin terhadap pemikiran pembaruan hukum kewarisan Islam dapat disarikan sebagai berikut:

1. Pendekatan antropologi sosial (Indonesia).
2. Pendekatan hukum adat dengan *receptie exit theory*.
3. Menggunakan pola positivikasi hukum John Austin.
4. Konsep kewarisan (wasiat wajibah) Hazairin dipengaruhi oleh Code Sipil Perancis.
5. Menggunakan metode tematik-holistik dan menolak teori *nasakh*.
6. Menggunakan metode *ibarat an-nas* (pemahaman eksplisit).
7. Menggunakan pola *qiyas* induktif dan deduktif.³⁹

C. KH. Sahal Mahfudz: Dari Halaqah Membangun Konstruksi Fiqh Sosial Keindonesiaan

Dalam peta pemikiran Islam di Indonesia, KH. Sahal dipandang sebagai tokoh yang banyak menyumbangkan pemikiran dalam bidang hukum Islam. Ia selalu mengkritik mainstream

³⁹ Hazairin, *Hukum Kekeluargaan...*, hlm. 24

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

Salah satu hasil konkret dari forum "Halaqah" tersebut adalah munculnya istilah bermazhab secara *manhaji* dan timbulnya gagasan untuk mempopulerkan pada tahun 1987 (gagasan awal). Pada 1998, atas dukungan KH. Sahal Mahfuzh dan KH. Imron Hamzah, diadakan seminar dengan tema "Telaah kitab secara kontekstual" di PP. Watu Congol, Muntilan, Magelang. Pada pertengahan Oktober 1989 diselenggarakan halaqah (diskusi

terbatas) mengenai "Masa Depan NU". Salah satu pembicaranya, A.Qodri Azizi, menegaskan perlunya redefinisi mazhab yang kemudian dicetuskan istilah bermazhab *fi al-manhaj* (mengikuti metodologinya), dan pada akhirnya dideklarasikan pada tahun 1992 di Bandar Lampung dalam sebuah forum Musyawarah Nasional. Lewat forum halaqah ini, usaha pengembangan fikih relatif berhasil. Hal ini ditandai dengan munculnya pergeseran dalam memandang fikih sebagai paradigma kebenaran ortodoksi menjadi paradigma pemaknaan sosial. Dampak dari pemikiran Halaqah ini akhirnya mempengaruhi pola pemikiran di *Bah{s} al-Masa>'il*.

Perubahan mendasar di dalam paradigma berfikir cukup mengapresiasi makna *empowerment* bagi eksistensi fikih tradisional. Menurut M.A. Sahal Mahfuzh, ciri-ciri yang menonjol dari "paradigma berfikir" baru itu yaitu: *Pertama*, mengupayakan interpretasi ulang terhadap teks-teks fikih untuk mencari konteksnya yang baru. *Kedua*, makna bermazhab berubah dari bermazhab tekstual (*mazhab qauli*) ke bermazhab secara metodologis (*mazhab manhaji*). *Ketiga*, verifikasi mendasar antara ajaran yang pokok (*us}u>l*) dan yang cabang (*furu>'*). *Keempat*, fikih dihadirkan sebagai etika sosial, bukan sebagai hukum positif

negara. *Kelima*, pengenalan metodologi⁴⁰ pemikiran filosofis, terutama dalam masalah budaya dan sosial. Oleh karena itu, kehadiran fikih di sini juga sebagai perangkat hermeneutika yang berpengaruh pada persoalan metodologisnya.⁴¹

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

⁴⁰ Metodologi merupakan wilayah yang juga terkena imbas persoalan studi dan praktek hukum Islam. Hal ini terlihat terutama pada adanya tarik menarik antara model teologis-normatif-deduktif dan empiris-deduktif. Pendekatan *Teologis-normatif-deduktif* cenderung didominasi oleh *Aristotelian logic* yang bercirikan *dichotomous logic* atau dalam bahasa John Dewey *in pairs of dichotomies*, yang lebih bercirikan *eternalistic-spiritualistic-logic*. Akhmad Minhaji, "Hukum Islam antara Sakralitas dan Profanitas (Perspektif Sejarah Sosial)", Pidato Pengukuhan Guru Besar Sejarah Sosial Pemikiran Hukum Islam pada fakultas Syari'ah di hadapan Senat Terbatas UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tanggal 25 September 2004.

⁴¹ Mahsun, *Hukum Islam*, hlm. 116.

Tuhan, yang dalam terminologi fikih disebut dengan ibadah.⁴³ Ibadah itu berhubungan dengan individu dan sosial, terkait dengan segala aspek kehidupan umat manusia.

Selain itu juga, tujuan syari'at (*maqasid al-syari'ah*) terdiri dari lima bagian yaitu untuk melindungi agama, jiwa, keturunan, akal pikiran, dan harta benda.⁴⁴ Rumusan *maqasid* ini memberikan pemahaman bahwa Islam tidak mengkhususkan perannya hanya dalam aspek penyembahan Allah dalam arti terbatas pada serangkaian perintah dan larangan, atau halal haram yang tidak dapat secara langsung dipahami manfaatnya. Keseimbangan kepedulian dapat dirasakan bila kita memandang pemeliharaan terhadap agama sebagai unsur *maqasid* yang bersifat kewajiban bagi umat manusia, sementara yang lainnya dipahami sebagai wujud perlindungan hak yang selayaknya diterima oleh manusia.⁴⁵

Pemikiran fikih sosial yang dikembangkan oleh Kiai Sahal merupakan bentuk kontekstualisasi dan reaktualisasi terhadap metodologi fikih *Sya'fi'iyah* dalam rangka menemukan

⁴³ R. Michael Feener, *Muslim Legal Thought In Modern Indonesia* (New York: Cambridge University Press, 2007), p. 168.

⁴⁴ M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, cet. ke-5 (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), hlm. 188.

⁴⁵ Sahal Mahfuzh, *Nuansa Fiqh Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm. xlv.

pemikiran alternatif yang sejalan dengan cita-cita ideal transformatif. Upaya Kiai Sahal menggarap bidang muamalah (termasuk hukum keluarga) dituangkan dalam aras idealitas maupun realitas. Dalam dataran idealitas, Kiai Sahal menyebut pemikirannya dengan fikih sosial, sebuah aliran yang cukup mengapresiasi penggunaan metodologi berpikir (*usjul al-fiqh*) dan *qa'idah fihiyyah* daripada produk jadi fikih. Dia menganjurkan memperluas interpretasi fikih sosial dengan menggunakan ilmu pengetahuan dan mengambil keputusan hukum berdasarkan pertimbangan kepentingan umum. Dalam tataran realitas, Kiai Sahal menunjukkan kreativitas dalam mengoperasionalkan fikih untuk merespons problema sosial kemasyarakatan melalui aksi-aksi sosial secara terlembaga dan terkontrol untuk menciptakan kemaslahatan bersama.

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

D. Fiqh Mazhab Gus Dur tentang Sosial Kemasyarakatan

Abdurrahman Wahid (yang akrab disapa dengan Gus Dur) adalah satu di antara tokoh pemikir Islam Indonesia yang

mempunyai pemikiran dan kesadaran yang senada, dengan menawarkan suatu gagasan pribumisasi Islam, gagasan ini merupakan pergulatan pemikiran dalam diri Abdurrahman, mengingat keberadaannya sebagai seorang yang memiliki tipologi besar dalam dua tradisi, tradisional dan modernis. Tampaknya gagasan pribumisasi Islam ini merupakan kompromi intelektual atas pergulatannya dalam dunia yang ia tempuh selama ini.⁴⁶

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

Menurut Greg Barton, Abdurrahman Wahid merupakan

⁴⁶ Pertama, sebagai representasi dari noktah keturunan Hasyim Asy'ari Kyai besar pendiri Jam'iyyah Nabihahul Ulama, satu organisasi tradisional yang "tradisional." Serta ditempuhnya sebagian besar waktu pendidikannya di pesantren, hingga pada akhirnya memperoleh beasiswa sebagian besar waktu pendidikan dan pola relasi Abdurrahman kecil dihabiskan di dunia pesantren dan diselimuti oleh hawa kebudayaan religiusitas pesantren. Lihat Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, (Jakarta: Paramadin, 1999), hlm. 325-330. Lihat juga Greg Barton, "Liberalisme: Dasar-Dasar Progresivitas Pemikiran Abdurrahman Wahid", dalam Greg Fealy dan Greg Barton (ed.), *Tradisionalisme Radikal: Persepsi NU Negara* (Yogyakarta: LKIS, 1997), hlm. 164-165.

seorang intelektual yang mewakili perpaduan (sintesis) dua tradisi: kejarjanaan Islam tradisional dan pendidikan Barat modern. Menurutnya, salah satu hasil sintesis itu adalah perhatiannya kuat untuk reformasi pemikiran dan praktek Islam, suatu perhatian yang juga ditekankan oleh modernisme Islam setidaknya pada fase-fase awal. Barton mencoba menelusuri tulisan-tulisan Abdurrahman Wahid untuk memahami pemikirannya dan menemukan adanya sebuah tema paling dominan dalam pemikiran Abdurrahman Wahid, yaitu tema *humanitarianisme liberal*.⁴⁷ Tema liberal secara fundamental itulah yang mendapat tempat besar dalam pemikiran Abdurrahman Wahid tanpa harus meninggalkan prinsip Islam tradisional.⁴⁸ Seperti tradisi kaum intelektual *Sunni* tradisional pada umumnya, Abdurrahman Wahid membangun pemikirannya melalui paradigma kontekstualisasi khazanah pemikiran klasik.

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

⁴⁷ Greg Barton, "Liberalisme: Dasar-dasar", hlm. 166-167.

⁴⁸ Prinsip Islam tradisional yang dimaksud doktrin ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah yang dirumuskan antara lain dengan sikap *tawazun* (moderat), *tasa-tumuh* (toleran), dan *'ada'ul* (adil), dalam berinteraksi dengan orang lain. Doktrin ini pada dasarnya adalah khas NU, salah satu yang melandasi dan dikembangkan oleh Abdurrahman Wahid dalam menyikapi masalah politik dan kemasyarakatan pada umumnya. Lihat Hairus Salm dan Nuruddin Amin, "ICMI dan NU Ada Ketidakberesan", dalam Zainal Arifin dan M. Aman Mustofa (ed.), *Membangun Budaya Kerakyatan: Kepemimpinan Abdurrahman Wahid dan Gerakan Sosial NU* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997), hlm. 116.

tampaknya lebih dekat pada tipe *neo-modernis*. Menurut Barton, karakteristik *neo-modernis*,⁴⁹ adalah pemikiran yang progresif dan mempunyai sikap yang positif terhadap modernitas, perubahan dan pembangunan. Selain itu, *neo-modernis* juga mencoba mengafirmasi semangat dari sekularisasi dalam kehidupan berbangsa dan bernegara sebagai upaya untuk mencari konvergensi antara negara dan Islam. Karakter *neo-modernis* tampak sangat melekat pada pemikiran Abdurrahman Wahid.

Melihat keadaan umat Islam di Indonesia, terdapat suatu keprihatinan pada diri Abdurrahman Wahid karena umat Islam belum dapat menempatkan diri pada arus perubahan yang sedang dihadapi akibat modernisasi. Pesantren, misalnya, masih menghadapi masalah kepercayaan yang berlebihan terhadap pemimpin kharismatik, dan tenggelam dengan komunitasnya

⁴⁹ Karena banyaknya argumentasi untuk menjelaskan gerakan neo-modernisme, maka terdapat model atau paradigma konseptual paling tepat yang mampu menjelaskan modernisme baru. Salah satunya adalah dengan menjajaki bahwa mazhab pemikiran Islam baru ini memiliki signifikansinya dengan gerakan intelektual yang dipaparkan Fazlur Rahman, sebagai neo-modernisme. Sebagaimana diketahui bahwa Fazlur Rahman berpandangan bahwa sejarah gerakan pembaharuan Islam selama dua abad terakhir dibagi empat, yaitu 1) Gerakan revivalis di akhir abad ke-18 dan awal abad ke-19 (seperti Wahabiyah di Arab). 2) Gerakan Modernis, yang dipelopori oleh Abduh di Mesir. 3) Neo-Revivalis, yang modern agak reaksionir di bawah komando al-Mawdudi beserta kelompok *Jama'at Islam-nya* di Pakistan. 4) Neo-Modernisme (Fazlur Rahman mengkatagorikan dirinya ke dalam kelompok terakhir ini dengan alasan karena neo-modernis mempunyai sintesis progresif dari rasionalitas modernis dengan jihad dan tradisi klasik. Lihat Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal*, h. 9.

sendiri. Sumber dari masalah ini bukan kebetulan namun muncul dari pandangan terhadap dunia yang negatif dan keyakinan tentang adanya kelengkapan total Islam tradisional. Sikap semacam ini bukan saja khas dimiliki dunia pesantren atau Islam tradisional, tetapi Islam Indonesia pada umumnya, termasuk kalangan, modernis.⁵⁰

Corak pemikiran Abdurrahman Wahid yang liberal dan inklusif tersebut secara nyata sangat dipengaruhi oleh penelitiannya yang panjang terhadap berbagai khazanah pemikiran Islam tradisional yang kemudian menghasilkan reinterpretasi dan kontekstualisasi, termasuk terhadap pemikiran hukum Islam. Dalam pemikiran hukumnya, Abdurrahman lebih menonjolkan substansialistik hukum daripada legal-formalistiknya.

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

⁵⁰ Abdul Ghofur, *Demokratisasi dan Prospek Hukum Islam di Indonesia; Studi atas Pemikiran Gus Dur* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), h.78-79.

Ketika meluncurkan gagasan pribumisasi Islam dan kontekstualisasi fikih, Abdurrahman Wahid juga menyinggung tentang pentingnya upaya pengembangan metodologi yang digunakan dalam memutuskan hukum. Tanpa sebuah kerangka demikian hasilnya tetap saja akan bersifat sporadis seperti yang selama ini terlihat dalam literatur kitab fikih.⁵¹

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

Pemberian batasan atas bidang penggarapan hukum Islam ini harus diikuti oleh upaya untuk merumuskan prinsip-prinsip pengambilan keputusan hukum agama yang lebih mencerminkan kebutuhan masa kini. Pertimbangan-pertimbangan manusia harus memperoleh tempat yang layak. Bahkan titik berat proses pengambilan keputusan hukum harus ditujukan kepada integrasi pertimbangan manusiawi ini kedalam pranata jurisprudensi.⁵²

⁵¹ Abdurrahman Wahid, "Pengembangan Fikih yang Kontekstual", *Pesantren*, Vol. 2, No. 2, 1985, hlm. 5.

⁵² Abdurrahman Wahid, "Menjadikan Hukum Islam sebagai Penunjang Pembangunan", dalam Tjun Surjaman (ed), *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek*, (Bandung: Rosda Karya, 1991), hlm. 46-47.

Selain memperhatikan pertimbangan manusia, juga menurutnya termasuk pertimbangan praktis ilmiah, dalam proses pengambilan hukum. Dan pendekatan satu dimensi terhadap ajaran agama bagi Abdurrahman Wahid sangat tidak mencukupi untuk keperluan-keperluan masyarakat, harus memiliki pendekatan multi-dimensional kepada kehidupan, tidak hanya terikat pada kebutuhan normatif saja.⁵³

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

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

⁵³ *Ibid.*, hlm. 39.

adalah:

Pertama, mengembangkan aplikasi *nas/sj* di mana *nas/sj* (teks) tidak lagi harus dipahami secara tekstual, melainkan harus memposisikan dirinya dengan perubahan kehidupan terjadi bagi masyarakat.⁵⁴ *Kedua*, pendekatan sosio-kultural, yaitu perlunya dikaitkan agregasi pendekatan sosio-kultural dalam pengembangan *nas/sj*. Yakni sebuah pengembangan budaya dalam konteks kemasyarakatan.⁵⁵ Dan *ketiga*, perumusan *weltanschauung* Islam, yaitu bahwa Islam mengakomodasi kenyataan-kenyataan yang ada sepanjang membantu atau mendukung kemaslahatan rakyat. Prinsip ini harus mewarnai segala wujud baik, bentuk kelembagaan maupun produk hukum. Juga pengejawantahannya ke dalam sikap hidup yang mengutamakan Islam, kebangsaan dan kemanusiaan.⁵⁶

Dengan ketiga pendekatan tersebut, Gus Dur mengeluarkan beberapa hasil ijtudanya terkait dengan masalah sosial kemasyarakatan. Dalam masalah Hak Asasi Manusia (HAM), Gus Dur mengemukakan hak penting yang sering dikemukakan, yaitu hak memperoleh keselamatan fisik, bagi pria maupun wanita

⁵⁴ Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam", dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (peny.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, (Jakarta: P3M, 1989), hlm. 85-86.

⁵⁵ *Ibid.*, hlm. 91.

⁵⁶ *Ibid.*, hlm. 91-92.

secara seimbang, dari serangan alat-alat pemerintahan dengan dalih apapun, hak dasar bagi keselamatan keyakinan, hak dasar bagi kesucian dan keturunan keluarga, hak atas keselamatan profesi dan pekerjaan, hak memperoleh bantuan dalam memperjuangkan tuntutan hukum bagi mereka yang teraniaya untuk mempertahankan hak milik yang menjadi bagiannya dan seterusnya.⁵⁷

Sementara terkait isu kekerasan dan terorisme, secara tegas Gus Dur menjelaskan bahwa karena Islam adalah agama hukum, maka setiap sengketa seharusnya diselesaikan dengan hukum bukan dengan kekerasan atau main hakim sendiri seperti yang selama ini dilakukan oleh beberapa kelompok atau perorangan yang mengatasnamakan pembela Tuhan. Selain itu, karena hukum agama dirumuskan berdasarkan tujuannya (*al-umūr bi maqāsidiha*).⁵⁸

Dari beberapa metode dan pemikiran Gus Dur di atas, implikasi yang dihasilkan antara lain: *Pertama*, perlunya diberi pembatasan atas ruang lingkup hukum Islam, karena perkembangan sejarah menunjukkan adanya penciptaan bidang

⁵⁷ Nur Kholik Ridwan, *Gus Dur dan Negara Pancasila* (Yogyakarta: Tanah Air, 2010), hlm. 94-98.

⁵⁸ Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita Agama Masyarakat dan Negara Demokrasi*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), hlm. 303.

BAB IV FORMULASI FIQIH INDONESIA BERBASIS MASLAHAT

Hukum nasional Indonesia adalah hukum nasional yang bersumber pada falsafah negara Pancasila. Hukum nasional mengabdikan kepada kepentingan nasional Indonesia yang memuat nilai-nilai kebhinekaan, terutama keyakinan agama.

Secara inspirasional dan normative umat Islam memiliki sumber yang tak pernah kering untuk menatap masa depannya. Al-Qur'an sebagai wadah pesan ilahi bersifat abadi dan selalu aktual. Al-Qur'an selalu hadir di tengah umatnya, bergerak menjangkau batas ruang dan waktu, dan kehadirannya selalu disambut dengan dialog dan penafsiran yang dihayati merupakan aktivitas suci untuk menangkap pesan-pesan substantifnya. Dengan demikian, sekalipun secara tekstual pewahyuan telah berakhir, telah terbit dan akan selalu muncul jutaan lembar kitab tafsir yang dilakukan baik oleh muslim maupun non muslim. Rasanya tidak ada sebuah teks kecuali al-Qur'an yang selalu dijadikan objek interogasi, partner dialog, ataupun konsultan dari masa ke masa yang hasilnya memiliki implikasi sosial, politik, ekonomi, dan peradaban. Bagi umat Islam, tema-tema perjuangan seputar HAM, keadilan, egalitarianisme, pelestarian lingkungan hidup, etos kerja keras, gender issues dan tema lain yang juga merupakan tema

kemanusiaan adalah juga yang menjadi agenda utama al-Qur'an dan umat Islam sejak awal mula. Makna yang ditangkap dari wahyu ilahi lalu disikapi sebagai perintah dan pedoman hidup oleh orang-orang mukmin sehingga mendorong lahirnya sebuah ummah dan institusi serta kultul keagamaan yang merupakan rumah hunian bagi ratusan juta penduduk bumi. Dengan ungkapan lain, agama tidak saja merupakan keyakinan individu melainkan secara historis-sosiologis juga merupakan rumah dan identitas budaya yang memberikan perlindungan dan menawarkan kurikulum serta makna hidup yang khas.

Nalar pembentukan fiqh NKRI seharusnya mempunyai beberapa nilai fundamental, yaitu: pluralisme (*taaddudiyah*), nasionalitas (*muwatanah*), penegakan HAM (*al-huquq al-insaniyyah*), keadilan (*al-'adalah*), demokratis (*addimuqratiyyah*), kemaslahatan (*mashlahah*) dan kesetaraan gender (*al-musawah al-jinsiyyah*). Berikut penjelasannya secara singkat:

a. Menuju Fiqh Yang Peka Terhadap Pluralisme

Pluralisme agama (*religious pluralism*) adalah sebuah faham (isme) tentang pluralitas. Faham bagaimana melihat keragaman dalam agama-agama. Terminologi "*religious pluralism*" menurut John Hick merujuk pada suatu teori dari

hubungan antara agama-agama dengan segala perbedaan dan pertentangan klaim-klaim mereka. Pluralisme, secara eksplisit menerima posisi yang lebih radikal yang diaplikasikan oleh inklusivisme yaitu suatu pandangan bahwa agama-agama besar mewujudkan persepsi, konsepsi, dan respon yang berbeda-beda tentang "*The Real*" atau "*The Ultimate*". Juga bahwa tiap-tiap agama menjadi jalan untuk menemukan keselamatan dan pembebasan. Intinya, John Hick mengajukan gagasan pluralisme sebagai pengembangan dari inklusivisme. Bahwa agama adalah jalan yang berbeda menuju pada tujuan (*the Ultimate*) yang sama.⁵⁹

Pluralitas adalah sebuah kenyataan hidup dimana setiap orang harus berusaha sampai kepada sikap saling memahami satu sama lain. Dasar pluralitas agama adalah kesatuan tujuan dan dialog yang terbuka. Kesadaran terhadap pluralitas agama akan melahirkan kesadaran terhadap adanya kesatuan iman. Kesatuan iman bekerja dalam menjaga sejarah keberlangsungan wahyu Tuhan, yang dimulai sejak zaman Adam as sampai dengan Muhammad saw.⁶⁰ Pada dasarnya, al-Qur'an telah menetapkan

⁵⁹ Adian Husaini, "Pluralisme dan Problema Teologi Kristen" dalam *Islamia: Majalah Pemikiran dan Peradaban*, Thn 1 No.4, Januari-Maret 2005, hlm.27-28.

⁶⁰ Mah}mu>d Ayyu>b, *Dira>sah fi al-'Ala>qah al-Masi>hjiyyah al-Isla>miyyah* (Libanon: Markaz al-Dira>sa>t al-Masi>hjiyyah al-Isla>miyyah, 2001), hlm. 265.

aturan tentang masyarakat plural yang di dalamnya hidup beragam agama secara berdampingan dan dapat menerima satu sama lain dengan dasar etika.

Pluralitas ini merupakan konsep yang mendapat perhatian serius untuk dicermati dalam bangunan fiqh klasik, terutama yang berkaitan dengan hubungan mayoritas-minoritas, hubungan muslim dan non-muslim. Dalam banyak kasus, fiqh masih terkesan memorduakan non-muslim. Bahkan bila ditanya, persoalan apa dalam tradisi fiqh yang belum mendapatkan penyelesaian secara adil? Tentu saja, jawabannya adalah fiqh lintas agama.

Persoalan ini memang cukup mendasar. *Pertama*, dikarenakan fiqh sengaja ditulis dalam masa yang mana hubungan antara muslim dan non-muslim tidak begitu kondusif. Nasir Hamid Abu Zyaid menyebutkan, bahwa kitab-kitab klasik ditulis dalam sebuah zaman yang mana umat Islam sedang menghadapi perang salib, sehingga diperlukan upaya strategis untuk mempertahankan identitas dan mengembalikan epistemologi Islam dalam kerangka "teks". Fiqh merupakan bagian terpenting dari proses pergulatan kehidupan pada saat itu, sehingga sangat besar kemungkinan bila fiqh menyesuaikan diri dengan konteks zamannya.

Kedua, fiqh ditulis dalam situasi internal umat Islam yang tidak begitu solid, sehingga amat dimungkinkan para penguasa menggunakan fiqh sebagai salah satu alat untuk mengambil hati masyarakat, sehingga para ulamanya dapat mendesain fiqh yang seolah-olah memberikan perhatian kepada umat Islam dan menolak kehadiran non-Islam. Cara pandang seperti ini dapat memikat umat Islam, dikarenakan sikap bangsa-bangsa non-muslim terhadap Islam yang cenderung hegemonik dan kolonialistik.

Ketiga, adanya simbol keagamaan yang secara implisit menganjurkan sikap keras terhadap agama lain. Dalam banyak ayat, terutama bila dibaca secara harfiah, maka akan disimpulkan secara rigid dan kaku.⁶¹

Problem-problem yang menjadi dilematisme fiqh lintas agama ini telah mengakibatkan hubungan yang tidak baik antara muslim dan non-muslim, dan pada tahap selanjutnya fiqhpun terbawa arus besar cara pandang masyarakat muslim. Ada beberapa konsep dalam doktrin fiqh klasik yang mengakibatkan dilematisme fiqh lintas agama seperti konsep *ahl al-dzimmah*, *jizyah*, kawin beda agama dan waris beda agama.

⁶¹ Nurcholish Madjid dkk. *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif Pluralis*, cet. ke-5 (Jakarta: Paramadina, 2004), hlm.43-44.

Dalam konteks ini sangat terlihat adanya keagapan fiqih dalam melihat agama lain. Disini terlihat betapa pentingnya melihat fiqih secara kritis. Memaksakan diri untuk menggunakan kesimpulan-kesimpulan yang digunakan ulama klasik dalam merespon masalah kekinian dianggap upaya mengorbankan masa kini untuk masa lalu. Dan bila yang terjadi demikian, maka agama akan dituduh sebagai ajaran yang tidak kontekstual. Agama akan dituduh sebagai biang dari kemunduran, kebodohan, ketidakadilan dan kezaliman..

Yang diperlukan sekarang yaitu mengembalikan nilai-nilai universal seperti kemaslahatan umum, egalitarianisme, rasionalisme, pluralisme sebagai prinsip-prinsip paradigmatis fiqih sehingga tidak terjebak dalam kubangan literalisme, fundamentalisme dan konservatisme. Selain itu, dekonstruksi pemikiran keagamaan di masa datang mesti mengembangkan budaya tafsir yang terbuka dan toleran. Di sini hermeneutika dapat dijadikan mekanisme mengungkap "makna yang tertunda" guna mengembalikan komitmen wahyu yang bersifat universal dan pluralis.. Hermeneutika yang dimaksud tidak hanya sekedar "revelasionis" yang menggantung diri pada wahyu yang terbatas pada teks, akan tetapi lebih diaplikasikan dalam hermeneutika

"fungsional", yaitu sejauhmana teks mampu melakukan pembebasan terhadap realitas kemanusiaan.

Oleh sebab itu dalam menajamkan komitmen toleransi dan pluralisme fiqih, diperlukan hermeneutika yang setidaknya bisa melakukan perubahan yang sangat mendasar dalam tradisi fiqih klasik. Pertama, mengimani teks sebagai produk budaya. Teks dan budaya adalah dua mata uang logam yang tidak bisa dipisahkan. Ketika berbicara teks sesungguhnya berbicara budaya, begitu juga sebaliknya. Karenanya diperlukan dekonstruksi keyakinan teologis dari eksistensi teks sebagai wahyu Tuhan, menjadi wahyu yang dibentuk dan disempurnakan oleh budaya. Kedua, mengimani teks sebagai wahyu progresif, sehingga tidak menjadi ideologis dan dijadikan alat justifikasi kekuasaan politik. Apabila terdapat pertentangan antara teks dengan problem kemanusiaan, maka dengan sendirinya teks tidak dapat digunakan. Ketiga, mengimani adanya paradigma emansipatoris yang sejalan dengan komitmen wahyu, seperti al-Qur'an sebagai teks terbuka, kesetaraan, kemanusiaan, pluralisme, pembebasan, kesetaraan, keadilan jender, tidak diskriminatif.⁶²

Karena itu, yang harus digelar adalah upaya membangun "fiqih demokratik", fiqih pluralis" dan "fiqih *civil society*" yaitu

⁶² *Ibid.*, hlm. 174-175.

5. Mengutamakan Kemaslahatan

Pada dasarnya semua metode *istinba>t* hukum digunakan dalam rangka merealisasikan *maqas>sid asy-syari>'ah* (tujuan syariat Islam), yaitu terwujudnya kemaslahatan manusia secara universal (*rah}mah li al-'a>lami>n*), yang dalam terminologi operasionalnya disebut keadilan sosial. Ungkapan standar bahwa Syari'ah Islam dicanangkan demi kebahagiaan manusia lahir-batin, duniawi-ukhrawi, sepenuhnya mencerminkan prinsip kemaslahatan itu sendiri.⁷¹ Inilah yang menyebabkan para ulama mencari suatu metode *istinba>t* hukum untuk menjawab tantangan tersebut dengan menggunakan *mas}lah}ah* sebagai dasar pemikiran. Inilah yang menyebabkan para ulama mencari suatu metode *istinba>t* hukum untuk menjawab tantangan tersebut dengan menggunakan *mas}lah}ah* sebagai dasar pemikiran.

Oleh karena itu, -tanpa bermaksud menafikan produk pemikiran dan jasa-jasa ulama klasik- kita harus jujur mengatakan bahwa premis-premis dan terminologi-terminologi mereka seringkali tidak memadai untuk terus digunakan. Konsep hukum yang cenderung "*theosentris*" dan "formalistik" yang dibangun ulama klasik, ternyata "terasa" kehilangan nuansa sosialnya, sehingga tidak mampu memenuhi tuntutan realitas. Keabsurdan

⁷¹ Masdar F. Mas'udi, "Meletakkan Kembali Mas}lah}ah Sebagai Acuan Syari'ah", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 3, Vol. VI, 1995, hlm. 94.

ijma' dan kekakuan *qiya>s* seolah telah mendistorsi substansi misi *prophetis* wahyu. Doktrin-doktrin hukum Islam yang terlalu ketat dengan dogma teologis, telah menghilangkan otoritas interpretasi manusia. Ironisnya, umat Islam justru begitu mensakralkan produk ulama tertentu, bahkan melebihi pensakralan mereka terhadap Al-Qur'an. Padahal, menurut Mazheruddin Siddiqi, sebagaimana dikutip Akh. Minhaji, "kekakuan pikiran-pikiran ortodok ini telah membuat umat Islam tidak mampu melihat hukum secara dinamis dan terkungkung oleh ulama masa lalu yang pikirannya dipandang sakral dan tidak dapat diganggu gugat".⁷²

Ibnu Qayyim al-Jauziyyah (w. 751/1350) dalam kitabnya *I'la>m al-Muwaqqi'>i>n 'an Rabb al-'A<lami>n*, menyatakan bahwa sesungguhnya hukum Islam (syari'ah) disusun dan didasarkan atas kebijaksanaan dan kemaslahatan umat, baik di dunia maupun di akhirat. Syari'at itu adil sepenuhnya dan seluruhnya merupakan rahmat dan *mas}lah}ah* bagi seluruh umat. Setiap sesuatu yang keluar dari keadilan, rahmat, kebaikan dan

⁷² Akh. Minhaji, "Menatap Masa Depan Hukum Perkawinan Islam", *Makalah* disampaikan pada Seminar Nasional: "Islam dan Tantangan Modernitas dalam Perkawinan", KMA-PBS IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 22-23 Nopember 1997, hlm. 3.

kebijaksanaan tidaklah termasuk dalam syari'at walaupun dimasukkan ke dalamnya segala macam dalil.⁷³

Dalam redaksi yang lain Ahmad Must}afa> al-Mara>gi menjelaskan:⁷⁴

إن الأحكام ماشرعت إلا لمصلحة الناس. وهي تختلف باختلاف الزمان والمكان. وإذا شرع حكم في وقت كانت الحاجة إليه ماسة ثم زالت الحاجة فمن الحكمة نسخه وتبدله بحكم يوافق الوقت الآخر فيكون خيرا من الأول أو مثلها في فائدته

Sebagai titik sentral dari hukum Islam, *mas}lah}ah* selalu menjadi pijakan dalam setiap penetapan hukum. Ia merupakan jiwa dari hukum Islam itu sendiri. Oleh karena itu, dalam upaya mewujudkan tujuan syari'at Islam, sebenarnya yang menjadi kekuatan hukum Islam adalah kemaslahatan itu sendiri, sehingga hukum Islam menjadi fleksibel dan mampu menjawab setiap persoalan yang muncul seiring perkembangan peradaban manusia sebagaimana penjelasan al-Mara>gi di atas.

⁷³ Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I'la>n al-Muwaqqi'i>n 'an Rab al-'A<lami>n* (Beirut: Da>r al-Fikr, 1977), hlm. 1.

⁷⁴ Mus}t}afa> al-Mara>ghi, *Tafsi>r al-Mara>ghi*, Jilid I (Mesir: Must}afa> Ba>b al-Halabi, 1969), hlm. 187.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

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

Di Indonesia, sebagai negara yang mayoritas penduduknya muslim, persoalan di atas menemukan signifikansinya. Sejarah masuk dan berkembangnya Islam di Indonesia serta peranan umatnya dalam memperjuangkan kemerdekaan, menimbulkan perdebatan yang cukup serius bertitik

taut dengan posisi dan eksistensi hukum Islam dalam sistem hukum nasional yang berlaku di Indonesia. Diskursus ini tidak hanya dalam lingkup kenegaraan, tetapi di kalangan intern ulama dan pemikir Islam belum ada formulasi yang baku dan masih menjadi perdebatan. Dalam konteks ini, masih perlu diformulasikan model artikulasi hukum Islam yang tepat dalam wacana kebangsaan dan kenegaraan. Beberapa tokoh dengan segala tawaran dan metodologi yang dicetuskan sebagaimana penjelasan di atas mempunyai kesamaan cita-cita yaitu menginginkan format fiqh baru yang sesuai dengan realitas keindonesiaan.

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

Pembaharuan hukum Islam menuju hukum yang responsif di tengah pluralisme budaya dan politik bangsa Indonesia merupakan suatu kebutuhan. Hukum Islam Indonesia haruslah

diderivasikan dari karakteristik masyarakat Indonesia dan bukannya bentuk masyarakat lain yang asing bagi kita. Oleh sebab itu tawaran dan strategi apapun yang coba dikembangkan –terlepas dari aliran manapun- dalam konteks aktualisasi hukum Islam adalah sah dan seharusnya kita berlaku arif dalam menyikapinya.

B. Saran

Dari kesimpulan di atas, peneliti memberikan saran/rekomendasi sebagai berikut:

1. Penggalakan diskusi dan forum-forum bersama secara intensif sebagai implementasi ijtihad jama'i yang melibatkan banyak pakar dari berbagai bidang untuk mengformulasikan kembali fiqh ala Indonesia.
2. Sosialisasi dan promosi fiqh Indonesia yang sejalan dengan upaya sejumlah pihak untuk mempromosikan Islam Nusantara yang moderat.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdussami, Humaidy dan Tahir, Masnun .*Islam dan Hubungan Antar Agama* (Yogyakarta: LkiS). 2007..
- Akh. Minhaji, "Menatap Masa Depan Hukum Perkawinan Islam", *Makalah* disampaikan pada Seminar Nasional: "Islam dan Tantangan Modernitas dalam Perkawinan", KMA-PBS
- Adnan Amal, Taufiq. *Islam dan Tantangan Modernitas*. (Bandung: Khalid Mas'ud, Muhammad . *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, alih bahasa: Yudian W. Asmin (Surabaya: Al-Iklas). 1995.
- Azra, Azyumardi . *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. (Bandung: Mizan). 1994
- Azhar Basyir, Ahmad. " Corak lokal dalam Hukum Positif Islam di Indonesia (Sebuah Tinjauan Filosofis)", dalam *Mimbar Hukum* No.13, Th.IV (1994).
- Adnan Amal, Taufiq .*Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1992),
- Anderson, J.N.D. *The Study of Islamic Law* (Ann Arbor: The University of Michigan Ann Arbor. 1977.
- al-Ja>biri, Abed.*Takwi>n al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: al-Markaz as\-\S\aqafi al-'Arabi>, 1991), hlm. 96.
- Nawesea Press). 2007.
- ash-Shiddieqy, Hasbi. "Tugas Para Ulama Sekarang dalam Memelihara dan Mengembangkan Qur'an, Hadits, dan Fiqh dalam Generasi yang sedang Berkembang", dalam *Panji Masyarakat*, th. XIV No. 123, 15 Maret 1973

- _____. *Falsafah Hukum Islam*, cet. ke-5 (Jakarta: Bulan Bintang, 1993).
- al-Qurtuby, Sumanto. *KH. MA. Sahal Mahfuzh: Era Baru Fiqih Indonesia* (Yogyakarta: Cermin). 1999.
- Barton, Greg. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, (Jakarta: Paramadin). 1999.
- B. Hallaq, Wael. *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press. 1997).
- al-Mara>ghi, Mus}t}afa>. *Tafsi>r al-Mara>ghi*, Jilid I (Mesir: Must}afa> Ba>b al-Halabi). 1969.
- Fuad, Mahsun. *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris hingga Emansipatoris* (Yogyakarta: Lkis). 2005.
- Feener, R. Michael. *Muslim Legal Thought In Modern Indonesia* (New York: Cambridge University Press). 2007.
- F. Mas'udi, Masdar. "Meletakkan Kembali Mas}lah}ah Sebagai Acuan Syari'ah", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 3, Vol. VI. 1995.
- Ghofur, Abdul. *Demokratisasi dan Prospek Hukum Islam di Indonesia; Studi atas Pemikiran Gus Dur* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar). 2002.
- Husaini, Adian. "Pluralisme dan Problema Teologi Kristen" dalam *Islamia: Majalah Pemikiran dan Peradaban*, Thn 1 No.4, Januari-Maret. 2005.
- Husein Nasr, Sayyed. *Ideals and Realities of Islam* (London: Unwin Paperbacks. 1979).
- Hooker, MB. *Islam Mazhab Indonesia: Fatwa-fatwa dan Perubahan Sosial*, terj. Iding Rosyidin Hasan (Jakarta: Teraju). 2003.

- Idrus, Muhammad. *Metode Penelitian Ilmu Sosial: Pendekatan kualitatif dan Kuantitatif Edisi kedua*. (Jakarta: Erlangga). 2009.
- Lukito, Ratno. *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler*. (Jakarta: Alvabet). 2008.
- Hazairin. *Tujuh Serangkai Tentang Hukum*. (Jakarta: Tintamas). 1974
- _____. *Hukum Kekeluargaan Nasional*, (Jakarta: Tintamas, 1982), hlm. 19.
- Mulya Lubis, Todung. *Hak Asasi Manusia dan Pembangunan* (Jakarta: YLBHI). 1987.
- Mudzhar, M. Atho'. *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*, cet. 1. (Yogyakarta: Titian Ilahi Press). 1998.
- _____. *M. Atho' Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: INIS, 1993) hlm. 12.
- M.B. Hooker, *Undang-Undang Islam di Asia Tenggara*, alih bahasa Rohani Abdul Rahim dkk. (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia). 1992.
- Mah}mu>d Ayyu>b, *Dira>sah fi al-'Ala>qah al-Masi>h}jyyah al-Isla>miyyah* (Libanon: Markaz al-Dira>sa>t al-Masi>h}jyyah al-Isla>miyyah). 2001.
- Madjid, Nurcholish dkk. *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif Pluralis*, cet. ke-5 (Jakarta: Paramadina. 2004).
- Rofiq, Ahmad. *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta, Gama Media). 2001.
- Wahid, Marzuki dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara* (Yogyakarta: LkiS). 2001.



ISBN 978-602-10-6738-3
9 786021 067383 >