

REKONSTRUKSI FIQH ISLAM: *Menuju Fiqh Nusantara*

Masbukin

Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, Indonesia

Email : masbukin@uin-suska.ac.id

ABSTRAK

Tulisan ini membicarakan tentang upaya rekonstruksi fiqh yang lebih berwawasan ke-Indonesiaan. Dalam konteks ini, fikih dipahami sebagai pandangan-pandangan keagamaan (baca, fikih) yang digali dari tradisi, kebiasaan, kondisi sosial dan politik Indonesia sendiri. Misalnya gagasan Abdurrahman Wahid tentang pribumisasi Islam, yang menghendaki agar konsep-konsep ajaran universal Islam diadaptasikan dengan nilai-nilai dan kebudayaan lokal yang tumbuh dalam masyarakat. Fiqh Nusantara menghendaki bahwa keputusan-keputusan hukum dalam Islam harus selalu mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan dan konteks lokal masyarakat. Melalui gagasan ini, ia menolak keras proses arabisasi atau mengidentikkan diri dengan budaya Timur Tengah.

Keywords: *Fiqh, Islam, Nusantara*

Pendahuluan

Yang dimaksud dengan fikih dalam tulisan ini adalah kitab-kitab yang menjelaskan tentang hukum-hukum *'amali* yang bersifat praktis sebagai produk dari aktivitas ijtihad para ulama. [*al-ahkam al-syar'iyah al-'amaliyyah al-muktasab min adillatiba al-tafshiliyyah*].¹ Buku-buku fikih tersebut dalam waktu yang cukup lama menguasai percakapan dan diskursus pemikiran Islam, hingga akhirnya ia menjadi sentral dan rujukan utama umat Islam. Fikih dianggap sebagai penjelasan paling otoritatif menyangkut Islam.² Setiap aktivitas umat baik

yang personal maupun publik selalu dicari ketentuan hukumnya di dalam fikih. Itu sebabnya fikih tidak hanya berbicara hal-hal yang terkait dengan ritus peribadatan, makanan dan minuman yang halal (*ath'imah wa asyribah*), dan urusan keluarga (*ahwal syahshiyah*). Pembicaraan fikih bahkan bisa melebar ke soal-soal politik (*siyasah*), ekonomi (*iqtishadiyah*), dan sosial (*ijtima'iyah*). Bahkan, tidak hanya berbicara tentang perkara empiris yang riil terjadi dalam masyarakat (*masa'il waqi'iyah*), fikih juga memberi jawaban terhadap soal-soal yang diandaikan terjadi.

Fikih merespons semua soal kehidupan sehingga harus dicek terus menerus apakah jawaban yang diberikannya itu sudah memadai atau justru menjadi blunder. Sebab, jawaban fikih kerap tak ditunjang dengan argumentasi yang kokoh. Buku-buku fikih kadang tak lebih dari sebuah antologi dari pikiran superfisial sejumlah para ulama yang tercerai-berai dimana-mana. Dan

¹Fikih dalam pengertian yang demikian masuk *al-Fiqh al-Asghar* dalam kategori Abu Hanifah. Fikih seperti itu dipandang sebagai reduksi dari makna awal fikih yang meliputi seluruh bangunan ajaran Islam (*al-Fiqh al-Akbar*). Baca, Abd Moqsith Ghazali, "Reorientasi Istinbath NU dan Operasionalisasi Ijtihad Jama'at" dalam M. Imdadun Rahmat, *Kritik Nalar Fikih NU: Transformasi Paradigma Bahtsul Masa'il*, Jakarta: Lakpesdam NU, 2002, hlm. 87-88. Pengertian fikih yang mencakup semua ajaran Islam itu tampaknya diambilkan dari pengertian generik dari kata itu.

²Demikian kuatnya dominasi fikih ini sehingga atribusi keulamaan lebih banyak disematkan kepada mereka yang menguasai kitab-kitab fikih. Banyak intelektual Muslim

Indonesia tak disebut ulama karena mereka tak memiliki pengetahuan yang memadai tentang seluk beluk fikih. Orang yang menguasai sejarah Islam dengan amat baik harus puas disebut sejarawan, tak akan disebut ulama.

sejauh pantauan saya, buku fikih amat jarang menjelaskan kerangka metodologi yang dipakainya. Ini mungkin karena secara metodologis sebagian besar fikih memang mengikuti saja *manhaj* (ushul fikih) yang telah diletakkan para imam madzhabnya³; seperti Muhammad bin Idris al-Syafi'ie⁴ atau Imam Malik bin Anas. Fikih tak banyak menjelaskan *thuruq al-istinbath* dari suatu ketentuan hukum.

Persoalan krusial yang harus segera diketahui publik tentang fikih adalah bahwa ia bukan wahyu dari langit. Fikih merupakan produk ijtihad. Persoalan siapa yang merumuskannya, untuk kepentingan apa, dalam kondisi sosial yang bagaimana dirumuskan, serta dalam lokus geografis seperti apa, dengan epistemologi apa, cukup besar pengaruhnya di dalam proses pembentukan fikih. Dengan perkataan lain, fikih tidak tumbuh dalam ruang kosong, tapi bergerak dalam arus sejarah. Setiap produk pemikiran fikih selalu merupakan interaksi antara si pemikir dan lingkungan sosio-kultural dan sosio-politik yang melingkupinya. Dalam suasana dan kondisi yang demikian itulah seluruh fikih Islam ditulis. Inilah yang melatari mengapa misalnya Imam Syafi'ie memiliki dua pendapat fikih berbeda; *qawl qadim* dan *qawl jadid*. *Qawl qadim* adalah pandangan fikih Imam Syafi'ie ketika ia berada di Baghdad, sementara *qawl jadid* adalah pandangan fikih yang bersangkutan ketika tinggal di Mesir. Ada sejumlah pendapat Imam Syafi'ie yang terpaksa diubah karena adanya perubahan konteks, konteks Baghdad kontras dengan konteks Mesir. Sebuah kaidah menyatakan bahwa perubahan hukum berjalan seiring dengan perubahan situasi,

³ Bahkan, tidak terlalu banyak sesuatu yang bisa dihasilkan oleh para ulama pasca-para imam madzhab, kecuali kitab-kitab yang hanya merupakan penjelasan tambahan (*syarah*), catatan pinggir (*basyirah*) dan komentar-komentar (*ta'liqat*) dan tidak jarang merupakan replika, imitasi, dan terjemahan belaka dari fikih-fikih yang telah ada sebelumnya.

⁴ Misalnya, Abu Ishaq al-Syayrazi (393 H./1003 M.-476 H./1083 M.) dalam kitab fikihnya, *al-Muhadzdzab*, menegaskan bahwa kitab fikih ini disusun dengan mengacu pada ushul fikih Muhammad bin Idris al-Syafi'ie. [Lihat Abi Ishaq al-Syayrazi, *al-Muhadzdzab fii Fiqh al-Imam al-Syafi'ie*, Semarang: Thaha Putera Semarang, Tanpa Tahun, Juz I, hlm.3). Namun, setelah diteliti ke dalam batang tubuh kitab ini tak banyak dijelaskan kerangka metodologis (baca; *manahij al-istinbath*) yang mendasari lahirnya suatu pendapat fikih Syafi'ie.

kondisi, dan adat istiadat (*taghayyur al-ahkam bi taghayyur al-azminah wa al-amkinah wa al-ahwal wa al-'awaid*).

Oleh karena fikih tak lepas dari konteks spasialnya (*ahwal wa dhuwufibi*), maka ia bersifat partikularistik, *zaman* dan *makany*. Kebenaran fikih tak sampai pada derajat *qatbiy* (pasti). Konteks-konteks subyektif yang menyertainya menyebabkan fikih berada domain yang relatif (*dhanni*). Maka, melucuti konteks yang meniscayakan bangunan fikih untuk kemudian dilakukan universalisasi kiranya bukan tindakan yang arif dan bijaksana. Sangat tidak tepat, jika kita meng*copy* begitu saja fikih-fikih lokal yang berlangsung di tanah Arab untuk diterapkan di Indonesia, tanpa proses kontekstualisasi bahkan modifikasi. Sebab, fikih itu memang dipahat untuk merespon tantangan zamannya waktu itu. Dan *fugaha`* tak lebih dari agen sejarah yang bekerja dalam lingkup situasionalnya, sehingga tak mudah untuk keluar dari kungkungan itu.

Kiranya logis jika pemikiran fikih klasik tersebut diletakkan dalam konfigurasi dan konteks umum pemikiran saat fikih tersebut diproduksi di satu sisi, dan dalam konteks epistemologis tertentu di sisi lain. Mengetahui konteks-konteks tersebut bukan hanya penting bagi pengayaan sejarah sosial fikih, melainkan juga sangat berguna bagi upaya penyusunan fikih baru; fikih yang berlandas tumpu pada problem-problem kemanusiaan dan kondisi obyektif masyarakat Indonesia.⁵

Makna Fiqh; Menuju Fiqh Indonesia

Istilah Fiqh berasal dari bahasa arab, yang berarti paham, sedang menurut syara' berarti mengetahui hukum-hukum syar'i yang berhubungan dengan amal perbuatan orang mukallaf, baik amal perbuatan anggota maupun batin, seperti mengetahui hukum wajib, haram, mubah, sah atau tidaknya sesuatu perbuatan.⁶

⁵Kecenderungan umum fikih Islam klasik jika dimatrik dari kehidupan modern sekarang memang tampak sejumlah keterbatasannya. Fikih mainstream cenderung eksklusif, patriarkhi, arabis, dan lain-lain. Tentu saja dari pandangan mainstream itu ada beberapa kekecualian, terutama fikih-fikih yang ditulis oleh para ulama pinggiran.

⁶ Moh. Riva'i, Ushul Fiqih untuk PGA 6 Tahun, Mu'allimin, Madrasah Menengah Atas, Persiapan IAIN dan

Menurut istilah fiqh diartikan sebagai berikut, “Fiqh adalah mengetahui hukum-hukum syariat yang bersifat cabang dan praktis yang diperoleh dari dalil-dalil yang terperinci.”⁷

Pengertian yang sedikit berbeda juga dikemukakan beberapa tokoh di bawah ini, sebagai sebuah representasi dari pendapat para tokoh yang lain, yaitu, antara lain: Abdul Wahhab Khallaf berpendapat, bahwa fiqh adalah hukum-hukum syara’ yang bersifat praktis (amaliah) yang diperoleh dari dalil-dalil yang rinci.⁸

Menurut A. Syafi’i Karim, fiqh ialah suatu ilmu yang mempelajari syarat Islam yang bersifat amaliah (perbuatan) yang diperoleh dari dalil-dalil hukum yang terinci dari ilmu tersebut.⁹

Muhammad Khalid Mas’ud mengemukakan, bahwa, “In discussions of the nature of the law and practice what is implied by Islamic law is fiqh”.¹⁰ Pembahasan yang berwujud hukum dan bersifat praktek yang dinyatakan secara tidak langsung oleh hukum Islam adalah fiqh.

Lebih lengkap lagi, Muslim Ibrahim mendefinisikan fiqh sebagai suatu ilmu yang mengkaji hukum syara’ firman Allah yang berkaitan dengan aktivitas muallaf yang berupa tuntutan, seperti wajib, haram, sunnah, makruh dan mubah ataupun ketetapan, dimana semua itu digali dari dalil-dalil-Nya yaitu al-Qur’an dan as-Sunnah serta melalui dalil-dalil yang terinci seperti ijma’, qiyas dan lain-lain.¹¹

Nah, saat ini, muncul beberapa respons, baik positif maupun negatif, dari para ulama’ dan intelektual Islam Indonesia, terutama menyangkut Agama ketika berhadapan dengan adat yang tidak pernah sama dan seragam atau lebih spesifik lagi

menyangkut relasi antara hukum Islam (fikih) dengan perubahan sosial yang senantiasa berbeda antara satu tempat dengan tempat lainnya. Adanya fenomena gagasan Fikih Indonesia yang digagas dan dilontarkan oleh Hasbi As-Siddiqi merupakan titik balik dan tonggak awal perjuangan intelektual muslim Indonesia sekaligus ingin menunjukkan jati diri bangsa Indonesia yang memiliki ciri khas serta kebutuhan akan kemaslahatan yang sama meski harus berbeda dalam bentuk dan wujudnya.

Secara singkat, term Fikih Indonesia dimaksudkan dengan fiqh yang sejalan dengan karakter Indonesia. Dalam kerangka inilah gagasan pembaharuan Hasbi menemukan titik relevansinya dengan situasi dan kondisi umat Islam Indonesia. Gagasannya yang monumental adalah tentang fikih Indonesia, yaitu suatu konstruksi fiqh yang sejalan dengan karakter masyarakat Indonesia.¹² Hanya dengan mencari adaptabilitas dengan situasi yang berkembang fiqh akan sejalan dengan kondisi Indonesia yang modern.¹³

Rumusan fikih yang dikehendaki Hasbi, tidak harus terikat pada salah satu mazhab, tetapi merupakan penggabungan pendapat yang sesuai dengan keadaan masyarakat. Menurut Hasbi hokum yang baik adalah yang mempertimbangkan dan memperhatikan kondisi social, ekonomi, budaya adat istiadat dan kecenderungan masyarakat yang bersangkutan.¹⁴

Menurut Hasbi, untuk mewujudkan sebuah fikih yang sesuai dengan kultur keindonesiaan bukan berarti hasil ijtihad ulama’ masa lalu harus dibuang, melainkan harus diteliti dan dipelajari secara bebas, kritis dan terlepas dari sikap fanatik. Dengan demikian, pendapat ulama dari mazhab manapun, asal sesuai dan relevan dengan situasi masyarakat Indonesia dapat diterima dan diterapkan.. jadi tidak terpaku pada pendapat mazhab tertentu. Bahkan, ada kemungkinan tidak berpatokan pada mazhab manapun, terutama pada masalah-masalah yang belum dibahas oleh ulama mazhab. Sangat boleh jadi, masalah-

Madrasah-Madrasah yang Sederajat (Bandung: Alma’arif, 1990), 9.

⁷ Wizārāt al-Awqāf wa al-Shu’ūn al-Islāmiyyah al-Kuwait. *al-Mausū’āt al-Fiqhiyyat al-Kuwaitiyyah*, juz I (Kuwait: Dār al-Salāsīl, 1404 H.), 13.

⁸ Ahmad Rofiq, *Hukum-hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), 5

⁹ A. Syafi’i Karim, *Fiqh-Usul Fiqh* (Bandung: Pustaka Setia, 1997), 11

¹⁰ Imam Muhammad Khalid Mas’ud, *Shatibi’s Philosophy of Islamic Law* (Malaysia: Islamic Book Trust, 2000), 18.

¹¹ Muhammad Azhar, *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neo-Modernisme Islam* (Yogyakarta : Lesiska, 1996), 4

¹² M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Syariah Islam Menjawab Tantangan Zaman*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1996), hlm. 42-43.

¹³ B.J Boland, *Pergumulan Islam Indonesia 1945-1970*, (Jakarta : Grafitis Pres, 1985), hlm. 172.

¹⁴ Asni, *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta : Kemenag RI, 2012), hlm. 28.

masalah yang ada saat ini belum muncul atau terdapat perbedaan nuansa pada era pembentukan dan pengembangan mazhab.¹⁵

Metode perbandingan mazhab yang digunakan Hasbi, manakala problem yang dihadapi sudah diberikan pemecahannya oleh ijtihad dalam berbagai mazhab yang ada. Perbandingan yang tidak terbatas pada mazhab Sunni ini dibagi menjadi dua tahap. Pertama, memilih dari kalangan empat mazhab Sunni. Kedua, memilih dari semua mazhab termasuk non-Sunni. Keduanya dilakukan demi mencari pendapat yang paling sesuai dengan konteks ruang, waktu, karakter dan kemaslahatan bangsa Indonesia. Studi perbandingan mazhab ini harus diikuti dengan studi perbandingan ushul fikih dari masing-masing mazhab, dengan harapan agar pandangan tersebut dapat terpadu atau bahkan bersatu. Studi perbandingan ushul fikih ini dilakukan dengan tahapan-tahapan sebagai berikut;

1. Mengkaji prinsip-prinsip yang dipegang oleh setiap imam mazhab maupun masalah-masalah yang mereka perselisihkan dengan meneliti alasan-alasan mereka.
2. Mengkaji dalil-dalil yang dijadikan rujukan maupun yang diperselisihkan.
3. Mengkaji argumen yang ditawarkan oleh masing-masing imam mazhab mengenai dalil-dalil yang diperselisihkan dan memilih argumen-argumen yang kuat.¹⁶

Tahapan-tahapan tersebut harus didukung dan didahului dengan pendirian Fakultas Ushul Fiqh atau paling tidak Jurusan Ushul Fiqih. Hasbi lebih menguatkan bahwa fiqh Indonesia akan sangat fleksibel jika didukung oleh perbandingan yang bersifat sistematis antara fikih dan hukum adat Indonesia, antara fikih dan sistem hukum Indonesia, antara fiqh dan syari'at (agama-agama) lain, dan antara fikih dengan sistem hukum internasional. Sebaliknya, jika problem yang dihadapi belum pernah diberikan pemecahannya oleh mujtahid-mujtahid terdahulu, maka dianjurkan agar pendukung fiqh Indonesia

melakukan ijtihad *bi al-ra'yi*, yaitu menentukan hukum berdasarkan pada masalah, kaidah-kaidah kulliat dan illat hukum, sedangkan metode yang ditempuh ada kalanya :

1. Qiyas yang dilakukan dalam kondisi terpaksa, tidak menyangkut masalah ibadah. Selain qiyas illat dan qiyas dalalah, tidak berlaku.
2. Istihsan dengan berbagai macamnya : istihsan bin naas, istihsan bil ijma', istihsan bil qiyas, istihsan bid daruraah, istihsan bil maskahah, dan istihsan bil 'urf.
3. Istislah, dengan ketentuan bahwa sesuatu dapat dinyatakan sebagai maslahat jika merupakan maslahat hakiki; berlaku umum tidak hanya terbatas pada segelintir orang; harus diputuskan oleh *abl al-Hall wa al-'Aqd*. Jika masalah bertentangan dengan nash, maka masalah mentakhsis (mengkhususkan) nash dengan menjadikan hadis "La darara wa la dirara" sebagai kata kunci di akhir analisa.
4. 'Urf dengan ketentuan tidak menghalalkan barang haram dan tidak mengharamkan barang halal; dapat mendatangkan maslahat dan menghalangi mafsadat; tidak bertentangan dengan nash sharih (ekspilist); di samping itu harus diputuskan oleh *abl al-Hall wa al-'Aqd*. Atau
5. Istishab. Metode-metode ini selalu berjalan seiring dengan kaidah-kaidah yang relavan.¹⁷

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

¹⁵ Asni, *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, hlm. 29.

¹⁶ Taufik Abdullah dan M Rusli Karim (eds.), *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), hlm. 75

¹⁷ M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1996) hlm. 24-25

konstitusional yang sampai saat ini masih menjadi perdebatan di kalangan ulama.

Di Indonesia yang mempunyai pulau 17.504 pulau, dan memiliki 1.128 suku bangsa atau etnis dan 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 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.

Dari Fiqh Arab ke Fiqh Nusantara

Begitu kita membuka kitab fikih konvensional, yang akan terbaca pertama kali adalah bahasan mengenai macam-macam air (*bab al-miyah*). Disadari bahwa air memang merupakan kebutuhan vital setiap orang. Akan tetapi, kebutuhan pada air itu semakin terasa signifikan bagi orang-orang yang hidup di kawasan-kawasan yang tandus, seperti Jazirah Arab.¹⁸ Pernahkah

kita membayangkan barang sejenis, sekiranya fikih tersebut disusun oleh orang-orang yang hidup di daerah-daerah yang curah hujannya sangat tinggi? Saya berada dalam dugaan kuat, bunyi bahasan pertama fikih itu pasti bukan masalah air (*al-miyah*), melainkan sesuatu yang lain yang lebih kontekstual bagi masyarakat di situ.

Barang-barang yang wajib dizakati, misalnya, didominasi tanam-tanaman dan buah-buahan yang ada di Arab sana, seperti kurma, anggur, dan sebagainya. Tak ada kewajiban berzakat bagi petani apel, kopi, palawija, dan lain-lain. Begitu juga tentang jenis-jenis binatang yang wajib dizakati meliputi hewan yang ada di sana, seperti unta, kambing, dan sapi. Tak disebutkan zakat bagi kerbau, kuda, dan lain-lain. Itu hanya menyangkut kondisi alam dan geografis yang membedakan secara kontras antara alam Arab dengan Indonesia. Belum lagi kalau memperhatikan variabel-variabel lain, seperti dalam soal konstruksi politik, adat-istiadat, kearifan-kearifan lokal yang ikut membentuk fikih.

Yang jelas, kepentingan akan hadirnya fikih Indonesia¹⁹ semakin niscaya jika kita menghitung kondisi sosial budaya masyarakat yang khas Indonesia. Dalam konteks ini, fikih Indonesia mengandaikan adanya pandangan-pandangan keagamaan (baca, fikih) yang digali dari tradisi, kebiasaan, kondisi sosial dan politik Indonesia sendiri. Bukan fikih yang direpitisi dari fikih Arab dengan segala adat-istiadat dan struktur sosial politik yang mengikutinya untuk kemudian diterapkan di area yang lain.²⁰ Dalam kaitan itu,

Arabia. Lihat Abdurrahman Wahid, *Pergulatan negara, Agama, dan Kebudayaan*, Jakarta: Desantara, 2001, hlm. 205.

¹⁹ Istilah fikih Indonesia pernah diintrodusir oleh Nuruzzaman Siddiqi untuk mengistilahkan fikih yang dirintis oleh Hasbi Ash-Siddieqy. Namun, setelah saya cek ke buku-buku Hasbi, ternyata yang bersangkutan tak banyak bergeser dari fikih yang disusun para ulama klasik. Sehingga belum terlalu jelas sosok fikih Indonesia yang dikehendaki Hasbi itu. Bukan hanya menyakut fikih, dalam ushul fikih pun Hasbi hanya mengikuti metodologi *istinbath* ulama ushul fikih klasik. Ia hanya bergeser dari penggunaan *qiyas* yang ditetapkan Imam Syafi'ie ke *maslahat mursalah* yang dirumuskan Imam Malik. Baca Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia Penggagas dan Gagasannya; Biografi, Perjuangan dan Pemikiran Teungku Hasbi Ash Shiddieqy*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

²⁰ Namun, upaya ke arah terbentuknya fikih seperti itu bukan tanpa tantangan. Misalnya masih kuatnya satu

¹⁸ Bahkan, menurut Abdurrahman Wahid, al-Qur'an sendiri sebagai sumber utama pemikiran kaum muslimin dan sendi ajaran Islam sebenarnya berwatak lokal Arab. Ini terlihat dari penggambaran surga sebagai susu dan madu yang mengalir bak sungai, buah-buahan yang didambakan oleh manusia penghuni padang pasir. Ditambah pula dengan ungkapan-ungkapan bahasa Arab yang khas jazirah

sejumlah intelektual Islam Indonesia mengajukan proposal pemikiran masing-masing. Munawir Sadjali membawa isu tentang pentingnya reaktualisasi ajaran Islam²¹, Nurcholish Madjid dengan kontekstualisasi dan modernisasi ajaran Islam, Kuntowijoyo dengan objektivikasi Islam, Masdar F. Mas'udi dengan rekonstruksi konsep qath'ie-dhanninya, dan Abdurrahman Wahid dengan pribumisasi ajaran Islam.²²

Abdurrahman Wahid dengan gagasan pribumisasi Islam ini misalnya menghendaki agar konsep-konsep ajaran universal Islam diadaptasikan dengan nilai-nilai dan kebudayaan lokal yang tumbuh dalam masyarakat. Ia berpendapat bahwa keputusan-keputusan hukum dalam Islam harus selalu mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan dan konteks lokal masyarakat. Melalui gagasan ini, ia menolak keras proses arabisasi atau mengidentikkan diri dengan budaya Timur Tengah. Sebab, baginya, arabisasi bukan hanya potensial menghancurkan budaya-budaya lokal, melainkan juga sekaligus menghilangkan sama sekali identitas masyarakat. Arabisasi hanya akan menyebabkan ketercerabutan kita dari akar budaya kita sendiri.²³ Arabisasi juga harus ditolak karena ia

kecenderungan untuk selalu menjadikan fikih klasik sebagai rujukan tunggal. Seakan fikih sudah selesai begitu para imam madzhab dan murid-muridnya mengemukakan pendapatnya. Tak ada ruang bagi umat Islam yang datang belakangan untuk menciptakan fikih baru sesuai dengan lokalitas masyarakat. Kelompok yang berhaluan seperti ini misalnya berpendirian bahwa tugas dan kewajiban umat Islam sekarang adalah mengamalkan apa yang sudah menjadi keputusan para ulama fikih klasik dan bukan menggugat dan mempertanyakannya. Fikih yang disusun oleh para ulama Timur Tengah dianggap paling benar karena mereka berada di daerah yang dahulu Islam pertama kali didedahkan atau sekurangnya berada di daerah yang lebih dekat dengan daerah pusat Islam (Mekah dan Madinah) ketimbang dengan Indonesia, misalnya.

²¹ Implikasi dari gagasannya ini, Munawir berfikir untuk mengubah ketentuan waris anak laki-laki dan perempuan yang 2:1 menjadi 1:1 atau 2:2. Tawaran Munawir tak pelak lagi menuai badai kontroversi antara yang pro dan yang kontra.

²² Dengan konsep pribumisasi Islam itu misalnya Abdurrahman Wahid menyatakan tentang dibolehkannya seorang Muslim mengucapkan selamat pagi atau selamat siang ketika berjumpa dengan seorang Muslim yang lain. Pandangannya ini menyebabkan kemarahan hebat sejumlah kiai.

²³ Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, hlm. 119.

mengandung semangat triumfalistik yang memandang budaya-budaya non-Arab sebagai tidak murni dan tidak otentik.

Penutup

Sayang sekali buku-buku fikih yang beredar luas di lingkungan umat Islam hari ini tidak bisa beranjak jauh dari apa yang telah ditulis oleh para ulama terdahulu. Fikih umat Islam sekarang masih didominasi fikih abad pertengahan yang kebanyakannya dikreasikan para ulama Timur Tengah. Padahal, sebagaimana telah dipaparkan, bahwa teks fikih klasik tersebut tak cukup memadai mengatasi problem-problem lokal masyarakat Islam. Karena itu, kita membutuhkan fikih yang berlandas tumpu pada kenyataan-kenyataan konkret yang berlangsung hari ini, di sini (di Indonesia ini).

Fikih terbaik bukanlah fikih yang terus menerus bergerak mundur ke belakang, ke abad pertengahan, melainkan fikih yang berjalan ke depan, tentu dengan banyak belajar dari masa lalu. Kita tak boleh puas hanya dengan mengkonservasi fikih-fikih lama, tanpa keberanian untuk mengembangkannya ke arah yang lebih baik. Faktanya, para ulama lebih banyak memelihara fikih lama (*al-mubafadhab 'alal qadim al-shalih*) dan belum mengkriya fikih baru (*wal-akhdzu bil jadid al-ashlah*). *Wallahu A'lam bis Shawab*. □

DAFTAR BACAAN

- Abdullah Jusuh, *Pengenalan Tamadun Islam di Malaysia*, (Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia. 1992)
- Abdurrahman H Abdullah, *Pemikiran Politik Islam di Malaysia, Sejarah dan Aliran* (Jakarta : Gema Insani Press. 2007),
- Ahmad Azam, *Merdeka Dengan Perlembagaan* (Penang : Pustaka Semenanjung, 1995)
- Ahmad Mansur Surya Negara, *Api Sejarah*, (Bandung: Salamadani, 2010)
- Andaya LY & Andaya BW, *A History of Malaysia*, (London : Macmillan Press, 1992)
- Azyumardi Azra, *Perspektif Islam di Asia Tenggara* (Jakarta: Yayasan Obor, 1994)
- Badri Yatim, *Historiografi Islam* (Jakarta: Logos, 1997)
- Bakhtiar Efendi, *Islam dan Negara; Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta : Paramadina, 2002)
- Candra Muzaffar, *Islamic Resurgence In Malaysia*, (Petaling Jaya : Fajar Bakti. 1987)
- Dudung Abdurrahman, *Metode Penelitian Sejarah* (Jakarta: Wacana Ilmu, 1999)
- Hadi Awang, *Konsep Negara Islam dan Matlamatnya*, (Kuala Lumpur: Syarikat Al-Muslimah, 1998)
- Hibbah Rauf Izzat, *Wanita dan Politik dalam Pandangan Islam*, (Bandung : Remaja Rosda karya, 2005)
- Ibrahim Ahmad, *Konflik UMNO– PAS dalam Isu Islamisasi*, (Selangor : IBS Printed, 2003)
- Ibrahim, *Pendirian PAS Mengenai Hudud*, (Ketua Penerangan PAS : 2011).
- John Funston (Edt.) *Government and Politics in Southest Asia* (Singapore: ISEAS, 2001)
- John Funston, *Malay Politics In Malaysia : A study of The UMNO and PAS*, (Kuala Lumpur : Dinamika Kreatif SDN BHD, 1997),
- Khamami, *Pemberlakuan Hukum Jinayah di Aceh dan Kelantan*, (Jakarta : LSIP, 2014),
- <file:///D:/Penelitian%20Kelantan%20018/ISLAM%20DI%20KELANTAN/Pemberlakukan%20Hukum%20Jinayah.pdf> di akses 16 September 2018.
- Memoir Politik Asri Muda*, (Bangi : University Kebangsaan Malaysia, 1993),
- Muhammad Imarah, *Al-Islam wa al-Sulthanah al-Diniyyah* (Kairo : Daarul Tsaqafah Jadidah, 1980)
- Mulyana, Dedi, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Bandung : Remaja Rosda Karya, 2002),
- Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta : Universitas Indonesia Press, 2004)
- M.B. Hooker ,”Southeast Asian Shari’ahs”, dalam *Studia Islamika* , Volume 20 Nomor 2 (2013)
- Nakha’ie Haji Ahmad, *Konsep Negara Islam dan Matlamatnya*, (Kuala Lumpur : Syarikat Al-Muslimah, 2004)
- Penelitian Kelantan Dalam Data Angka*, dalam <file:///D:/Penelitian%20Kelantan%202018/Kelantan%20Dalam%20Data%20Asas%202015-2016.pdf> .diakses 23 September 2018.
- Pusat Penyelidikan PAS, Seri Sejarah Perjuangan Ummah PAS Dalam Arus Perjuangan Kemerdekaan* (Selangor : Angkatan Edaran SDN BHD, 2000)
- R.S. Milne And Mauzy, *Politics and Government in Malaysia*, (Boston : Houghton Mifflin, 1976)
- Roger F. Soltau, *An Introduction to Politics*, (London : Longmans, 1982)
- Syafei Ibrahim, *The Islamic Party of Malaysia Its Formatif Stages and Ideology*, (Kuala Lumpur : University Of Malaya, 1991)