

PROBLEMATIKA KONTEKSTUALISASI FIQH DI INDONESIA

PROBLEMS OF FIQH CONTEXTUALIZATION IN INDONESIA

Ahmad Fuad Hasyim HS, Titis Rosowulan

STAI Syubbanul Wathon Magelang Indonesia

*(Corresponding Author): fuadhasyeem88@gmail.com

ABSTRAK

Fiqh yang merupakan ilmu pengetahuan produk abad pertengahan yang berada dalam sekat-sekat mazhab menemukan problematika dalam kontekstualisasinya. Secara umum pendapat *mainstream* kontekstualisasi fiqh ada dua kelompok yakni, kelompok yang menggunakan pendekatan formal-tekstual dan kelompok yang menekankan pendekatan kultural-substansial. Di tengah pendapat *mainstream* tersebut muncul tawaran moderat berupa pemikiran fiqh Indonesia yakni, konsep pemikiran *fiqh* yang hendak dirumuskan sesuai dengan konteks Indonesia, atau setidaknya *fiqh* yang dapat merespon kebutuhan hukum masyarakat Indonesia.

Kata kunci: kontekstualisasi, fiqh, Indonesia

ABSTRACT

Fiqh, which is a product of medieval science within the boundaries of schools of thought, finds problems in its contextualization. In general, there are two groups of mainstream opinions on the contextualization of fiqh, namely, groups that use a formal-textual approach and groups that emphasize a cultural-substantial approach. In the midst of these mainstream opinions, a moderate offer emerges in the form of Indonesian fiqh, namely, the concept of fiqh thinking which is to be formulated in accordance with the Indonesian context, or at least fiqh which can respond to the legal needs of the Indonesian people.

Keywords: contextualization, fiqh, Indonesia

PENDAHULUAN

Fiqh yang dimaksud dalam tulisan tersebut ialah ilmu mengenai hukum syariah, baik yang bersifat pembebanan (*taklifi*) maupun pertimbangan (*wad'i*), yang bersifat amali dan digali dari dalil-dalil yang terperinci (*tafshili*) (Majduddin al-Fairuz Abadi, 2005). *Fiqh* merupakan salah satu disiplin keilmuan Islam yang sangat penting kedudukannya dalam kehidupan umat Islam karena ia merupakan instrumen hukum yang mengatur tata kehidupan masyarakat secara menyeluruh (Joseph Schacht, 1996). Oleh karena kemenyeluruhannya tersebut ulama membagi bahasan utama kajian dalam *fiqh* menjadi 4 bagian, yakni (Muhammad bin Ahmad Khatib al-Syarbaini, 1994) 1). *Fiqh* Ibadah merupakan bagian bahasan utama dalam *fiqh* yang membahas hukum-hukum tentang ibadah seperti *thaharah*, shalat, puasa, zakat dan haji; 2). *Fiqh* Muamalat, yang membahas hubungan timbal-balik yang ditangani seseorang dalam kehidupannya, seperti kontrak jual beli (*'aqd al-bai'*), penyewaan (*ijarah*), agensi (*wakalah*), jaminan (*kafalah*), peminjaman (*qord*), gadai (*rahn*), produksi (*istishna'*), perdamaian (*salam*), kerjasama (*syarikah*), kontrak (*muqawalat*) atau spekulasi (*mudharabah*); 3). *Fiqh* Ahwal al-Syakhsyah yang membahas hukum pernikahan (*zuwaj*), perceraian (*thalaq*), pembatalan pernikahan (*fasakh*), gugat (*khulu'*), hukum kewarisan (*faraidh*), pengasuhan (*hadhanah*) dan lain sebagainya; 4).

Fiqh *'Uqūbah* yang membahas mengenai aturan hukum pidana baik itu *hudūd*, *qishās*, *ta'zīr*, dan hal terkait dengannya.

Meskipun demikian *fiqh* sebagai disiplin ilmu yang sangat penting bagi umat Islam tidak berlaku dalam ruang dan waktu kosong. *Fiqh* dalam praktiknya selalu berdialektika dengan persoalan yang bersifat berubah-ubah (*al-taghayyur*), ia tidak berlaku tetap (*tsawabit*) kecuali pada hukum agama yang bersifat *mujma'* *'alai* yang jumlahnya sangat sedikit. Selain itu *fiqh* juga sangat fleksibel dalam mengakomodasi kebutuhan-kebutuhan manusia dalam melaksanakan syariat Islam. Oleh karenanya *fiqh* selalu mengalami kontekstualisasi dalam perjalanannya mulai dari awal kemunculannya hingga saat kontemporer hari ini. Tulisan tersebut bertujuan membahas kontekstualisasi *fiqh* dan problematikanya, khususnya dalam konteks Indonesia.

METODE

Penelitian ini merupakan penelitian pustaka (*library research*). Pengumpulan data dilakukan melalui penelusuran literatur ilmiah secara sistematis pada artikel-artikel, buku-buku, dan dokumen yang membahas secara signifikan dan berkaitan dengan tema penelitian. Adapun sasaran pada penelitian ini adalah *fiqh* dan problematikanya dalam kontekstualisasi, khususnya di Indonesia. Analisis data dilakukan melalui pengumpulan data, reduksi data, display data, dan penyimpulan data. Selanjutnya setelah dilakukan proses pengumpulan data dan analisis, maka peneliti memberikan kesimpulan akhir sebagai penutup.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Sejarah Fiqh

Abdul Wahhab Khallaf membagi perkembangan sejarah *fiqh* menjadi empat periode, yaitu periode rasul, sahabat, *tadwīn*, dan *taqlīd* (Abdul Wahhab Khallaf, 1971).

Masa rasul merupakan masa permulaan terbentuknya *fiqh*. Pada masa ini persoalan *fiqh* langsung mendapat atensi dari rasul sehingga tidak ada persoalan *fiqhiyyah* yang *mauquf* (deadlock). Hal tersebut dikarenakan posisi rasul sebagai pembawa risalah keagamaan untuk umatnya selalu mendapatkan bimbingan dari Allah berupa wahyu. Karena kondisi yang demikian sebagian ulama berpendapat bahwa pada masa rasul tidak ada ijtihad dalam urusan *fiqh* dengan mendasarkan pada Surat An-Najm ayat 3-4 yang artinya "*dan tiadalah yang diucapkannya itu (Al Qur'an) menurut kemauan hawa nafsunya. Ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya)*" (QS. An-Najm: 3-4) (Abdul Wahhab Khallaf, 1980).

Namun demikian sebagian ulama berpendapat bahwa rasul melakukan ijtihad khususnya dalam hal keduniaan dan peperangan. Salah satu contoh ijtihad yang dilakukan rasul ialah perihal tawanan perang Badar. Saat terdapat tawanan perang Badar rasul meminta pendapat kepada para sahabat bagaimana sebaiknya para tawanan diperlakukan. Umar ibn Khatab berpendapat bahwa sebaiknya para tawanan dibunuh. Sedangkan mayoritas sahabat mengusulkan agar tidak dibunuh tetapi diambil tebusan saja dari mereka. Pendapat mayoritas sahabat tersebut yang dipilih oleh rasul dan ternyata pilihan tersebut kurang tepat. Oleh karenanya rasul ditegur oleh Allah melalui Surat Al-Anfal ayat 67 yang artinya "*Tidak pantas bagi seorang Nabi mempunyai tawanan sebelum ia dapat melumpuhkan musuhnya di muka bumi. kamu menghendaki harta benda duniawiyah sedangkan Allah menghendaki (pahala) akhirat (untukmu). dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana*". (QS. Al-Anfal: 67) (Muhammad Ali as-Sayis, 2003).

Sepeninggal rasul, kepemimpinan umat Islam secara bergiliran dipimpin oleh Abu Bakar Ash-Shiddiq (11-13 H), Umar Bin Khattab (13-23 H), Usman Bin Affan (23-35 H) dan Ali bin Abi Thalib (35-40 H) (Ahmad Al-Usairy, 2004). Dalam sejarah Islam mereka disebut dengan *al-khulafa al-rasyidun*. Pada masa ini *fiqh* berkembang cukup pesat karena adanya persoalan-persoalan baru yang dihadapi *al-khulafa al-rasyidun*, salah satunya adanya perluasan wilayah Islam yang secara karakteristik mempunyai persoalan unik masing-masing. Oleh karena demikian perkembangan *fiqh* pada masa ini mempunyai karakter yang berbeda antara sahabat satu dengan sahabat yang lain. Salah satu contoh perbedaan di antara *al-khulafa al-rasyidun* ialah hal ijtihad dalam *fiqh*. Abu Bakar dalam berijtihad menggunakan penggunaan qiyas secara luas dalam berbagai kasus hukum yang tidak terdapat

nash dan hadis tentang hukum terkait serta ijmak dimanfaatkan sebagai dasar penetapan hukum (Taha Jabir al al-Wani, 2001).

Berbeda dengan masa Abu Bakar, masa Umar Bin Khattab (13-23 H) perkembangan *fiqh* juga mengalami perkembangan yang signifikan. Pada masa ini Umar banyak menambahkan hukum *fiqh* melalui ijtihad yang dilakukannya. Sehingga pada masa Umar sumber *fiqh* berasal dari alquran, hadis, ijtihad dan ijmak sahabat. Berbeda dengan Abu Bakar dan Umar Bin Khattab, Usman Usman Bin Affan (23-35 H) dalam ijtihad *fiqh*nya lebih cenderung mengikuti rasul dalam memilih putusan yang mudah dibanding putusan yang berat dan juga lebih banyak menganut pendapat khalifah pendahulunya (Taha Jabir al al-Wani, 2001). Ali bin Abi Thalib (35-40 H) dalam pengembangan *fiqh*nya menggunakan ijtihad dan qiyas. Hal tersebut terjadi karena pada masa Ali bin Abi Thalib kekuasaan Islam semakin luas sehingga kurang memadai apabila *fiqh* menggunakan metode-metode yang dipakai oleh pendahulunya.

Fiqh masa tabi'in ialah periode perkembangan *fiqh* sepeninggal para *al-khulafa al-rasyidun*. Pada umumnya para tabi'in merupakan orang yang bertemu dan berguru secara langsung kepada para sahabat. Beberapa tabi'in di antaranya ialah Saib Ibnu Mussayab (wafat. 93H), 'Urwah Ibnu Al-zubair (wafat. 94H), Abu Bakar Ibnu 'Abib (wafat. 94), Al-Kasim Ibnu Muhammad Ibnu Abu Bakar (wafat. 108H), Abidillah Ibnu Abdillah (wafat. 99H), Sulaiman Ibnu Yasar (wafat. 100H), dan lain sebagainya (M. Quraish Shihab, 2005).

Periode selanjutnya ialah periode mazhab di mana yang paling masyhur ada lima mazhab yakni, Mazhab Hanafi, Maliki, Syafii, Hambali dan Jakfari (Subhi Salih, 1975). Pada masa ini muncul kitab-kitab *fiqh* seperti Fiqh Akbar oleh Imam Hanafi, Muwatha' oleh Imam Maliki, Al-Um oleh Imam Syafi'i dan Musnad oleh Imam Ahmad ibn Hambal (Taha Jabir al al-Wani). Mazhab-mazhab tersebut menggunakan standar yang berbeda di antara mereka sehingga sangat mungkin ada perbedaan ketetapan hukum dari suatu perkara di antara satu mazhab dengan mazhab yang lain. Hal tersebut dilatar belakangi oleh adanya penetapan hukum yang bersandar pada dalil, illat hukum, penentuan rukun dan syarat serta implikasi hukumnya berupa wajib, sunah, makruh dan sebagainya.

Pada periode ini *fiqh* mengalami perkembangan yang sangat pesat. Hal tersebut terjadi lantaran keaktifan para murid imam mazhab dalam mengembangkan pendapat *fiqh* para gurunya dengan panjang lebar (Taha Jabir al al-Wani). Terutama saat setelah para imam mazhab meninggal. Selain karena dukungan para imam mazhab dalam mengembangkan *fiqh* ternyata politik penguasa juga sangat mendukung perkembangan *fiqh* tersebut. Misalnya penguasa tertentu menjadikan salah satu mazhab menjadi mazhab resmi negara. Sehingga mazhab yang lain tidak diperkenankan untuk dipraktikkan (M. Quraish Shihab).

Sepeninggal imam mazhab masing-masing keberadaan mazhab tersebut diteruskan oleh para murid-muridnya. Pada masa ini mazhab *fiqh* berubah menjadi identitas kelompok yang terkadang terlibat dalam perebutan kebenaran (*truth claim*) antara pendapat satu mazhab dengan mazhab yang lain. Para fuqaha berupaya membangun argumen atas pendapat sesuai dengan mazhabnya, bahkan cenderung beradu argumen bahwa pendapat mazhabnya yang paling benar. Sehingga pada masa ini bisa dikatakan tidak ada *fiqh* yang tidak berada dalam kotak mazhab.

Pada masa ini *fiqh* berkembang dalam kotak-kotak mazhab. *Fiqh* berkembang dengan mengembangkan pendapat-pendapat imam mazhab yang dibukukan dalam kitab-kitab *fiqh*. Sehingga pada masa ini kitab-kitab *fiqh* dikategorikan menjadi tiga kelompok yakni, kitab matan, kitab syarah dan kitab hasyiyah. Matan merupakan kitab *fiqh* yang berisi persoalan-persoalan pokok *fiqh*. Sedangkan kitab syarah merupakan pengembangan dari kitab matan yang sedikit membahas kompleksitas ketentuan *fiqh*. Adapun kitab hasyiyah merupakan kitab pengembangan dari kitab syarah yang tingkat kompleksitas pembahasannya tinggi.

Kontekstualisasi *Fiqh*

Fiqh sebagai disiplin ilmu yang sampai pada masyarakat muslim hari ini merupakan produk pemikiran abad pertengahan yang terkotak-kotak dalam sistem mazhab. Oleh karena demikian *fiqh* pada saat ini perlu adanya kontekstualisasi. Paling tidak dengan adanya kontekstualisasi akan menghilangkan kesan bahwa *fiqh* sebagai hukum Islam tidak kaku dan mengekang, tetapi bersifat lentur dan akomodatif. Sehingga *fiqh* mampu berkontribusi dalam jargon Islam kompatibel dengan ruang dan waktu (*al-islamu*

shalih fi kulli zaman wa makan). Namun demikian, kontekstualisasi tidak selalu tergantung dengan ruang dan waktu, tetapi juga berdasarkan kebutuhan-kebutuhan yang diperlukan oleh manusia dalam upaya melaksanakan Syari'at Islam.

Jika diperhatikan secara seksama, wilayah kajian fiqh merupakan wilayah yang sangat kontekstual. Misalnya hal-hal yang berhubungan dengan mu'amalah hampir semuanya bersifat kontekstual. Contoh dari bagian mu'amalah yang kontekstual ialah konsep ribawi. Dalam hal menjual atau menukar sesuatu, disyaratkan harus sebanding atau senilai. Tetapi dalam keadaan terpaksa Rasulullah menyatakan boleh saja tidak sebanding, dan kemudian yang dikenal dengan *bai'ul aroyah*. *Bai'ul aroyah* adalah menjual korma yang masih mentah di batang pohon dengan korma yang sudah matang di genggam orang. Mungkin kalau di Indonesia menjual padi yang masih di sawah dengan nasi. Pada awalnya tidak boleh karena timbangan atau nilainya belum tentu sama, tapi karena kebutuhan maka Rasulullah membolehkan praktik tersebut.

Namun demikian konsep kontekstualisasi tidak bisa berjalan dengan mulus. Kondisi tersebut berkaitan dengan keberadaan manusia itu sendiri. Ada manusia yang tidak bisa melakukan syariat karena budaya telah menciptakan demikian atau karena hal-hal yang disebabkan ketidak mampuannya. Jika masyarakat tidak terbiasa dengan budaya yang melaksanakan hukum Islam, maka seringkali memaknai hukum Islam itu menjadi sesuatu yang berat. Tetapi ada juga orang yang telah terbiasa melaksanakan hukum Islam, namun karena perkembangan zaman, hukum tersebut sulit untuk diterapkan.

Oleh karena hal demikian secara umum kontekstualisasi fiqh mendapat respon yang berbeda di kalangan umat Islam. Secara umum respon terhadap kontekstualisasi fiqh terdapat dua kelompok, yaitu kelompok yang menekankan pada pendekatan formal-tekstual dan kelompok yang menekankan pendekatan kultural-substansial. Kelompok pertama memandang bahwa fiqh/hukum Islam secara tekstual harus diterapkan kepada seluruh orang Islam. Oleh karena itu bagi mereka, proses kehidupan politik adalah dalam rangka atau sebagai alat untuk menerapkan hukum Islam secara normatif dan formal (S. Yunanto et. al., 2003).

Sementara kelompok kedua, yaitu kelompok yang menggunakan pendekatan kultural-substansial, memandang bahwa yang penting bukan formalisme penerapan fiqh/hukum Islam, tetapi penyerapan nilai-nilai Islam ke dalam masyarakat itulah justru yang lebih penting. Maksudnya adalah bahwa nilai-nilai Islam yang universal seperti keadilan, kejujuran, kebebasan, persamaan di muka hukum, toleransi beragama, harus diupayakan dapat tertanam dan terimplementasikan dalam setiap perilaku kehidupan dalam masyarakat. Karena sifatnya adalah penyerapan substansi nilai-nilai Islam, maka prosesnya bersifat kultural, bukan lewat jalur structural (Burhanudin (Ed.),2002). Kelompok tersebut berpendapat bahwa pencapaian tujuan-tujuan syariah yang meliputi *hifdz al-din*, *hifdz al-'aql*, *hifdz al-nafs*, *hifdz al-nasl*, *hifdz al-mal*, dan *hifdz al-'irdh*, lebih penting dibanding dengan formalisasi fiqh/hukum Islam.

Problematika Kontekstualisasi *Fiqh* di Indonesia

Problematika kontekstualisasi fiqh di Indonesia secara umum sama dengan persoalan yang dihadapi dunia Islam pada umumnya, yakni adanya kelompok yang menggunakan pendekatan formal-tekstual dan kelompok yang menekankan pendekatan kultural-substansial. Dua kelompok tersebut dalam konteks Indonesia sudah ada sejak republik digagas. Paling tidak munculnya perdebatan antara kelompok nasionalis dan kelompok agamis dalam perumusan dasar negara. Menurut catatan sejarah, tokoh-tokoh politik Islam menjelang kemerdekaan sudah bertekad untuk membentuk negara Indonesia yang bercorak Islam, setidaknya dapat diberlakukan hukum Islam (syari'at Islam) bagi orang yang beragama Islam. Hal ini terlihat dari adanya perdebatan ideologis yang sengit pada sidang BPUPKI (Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan) (Moh. Yamin, 1960) antara golongan Islam dan golongan nasionalis tentang dasar negara. Karena mengalami kebuntuan, maka kemudian dibentuk "Panitia Sembilan" untuk membicarakan perbedaan itu lebih lanjut. Panitia sembilan itu terdiri dari lima orang dari golongan Nasionalis, yaitu Soekarno, Muhammad Hatta, Achmad Subarjo, Muhammad Yamin, dan A.A. Maramis, dan empat orang dari golongan Islam, yaitu H. Agus Salim, K.H. Wahid Hasyim, Abikusno, dan Abdoel Kahar Muzakir. Dari sembilan anggota panitia tersebut hanya A.A. Maramis yang beragama Kristen, selebihnya Islam.

Setelah melalui pembicaraan yang panjang, Panitia Sembilan dapat melakukan kompromi pada tanggal 22 Juni 1945 dengan hasil yang dikenal dengan nama Piagam Jakarta (*Jakarta Charter*). Dalam

piagam tersebut disepakati bahwa dasar negara Indonesia adalah Pancasila dan dalam sila pertama disebutkan "Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya" (Endang Saifuddin Anshari, 1986). Gagasan-gagasan para tokoh Islam untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara sebenarnya tidak dilengkapi argumen-argumen mengenai "negara Islam" yang dicita-citakan. Namun dari sudut pandang ini, sebenarnya yang diperjuangkan mereka adalah adanya jaminan terhadap pelaksanaan dan pemberlakuan hukum Islam di Indonesia, terutama bagi para pemeluknya (Abdul Aziz Thaba, 1996).

Namun dengan alasan karena banyak kalangan Kristen dari Indonesia bagian Timur yang tidak menyetujuinya dan mengancam akan mendirikan negara sendiri, maka demi persatuan dan keutuhan bangsa, kemudian golongan Islam pada PPKI (Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia) (Abdul Aziz Thaba) sepakat adanya perubahan pada UUD yang ditetapkan pada tanggal 18 Agustus 1945 tersebut, satu hari setelah kemerdekaan Indonesia. Perubahan yang dibacakan oleh Moh. Hatta itu adalah: 1) kata "Mukaddimah" diganti dengan kata "Pembukaan", dan kata "Allah" diganti dengan kata "Tuhan", 2) Dalam Preamble (Piagam Jakarta), anak kalimat "berdasarkan kepada Ketuhanan, dengan kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya" diubah menjadi "berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa", 3) Pasal 6 ayat 1, "Presiden ialah orang Indonesia asli dan beragama Islam", kata-kata "dan beragama Islam" dicoret, 4) sejalan dengan perubahan yang kedua di atas, maka pasal 29 ayat 1 menjadi "Negara berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa" sebagai pengganti "Negara berdasarkan kepada ketuhanan, dengan kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya." (Eddi Rudiana Arief et. al. (Ed.), 1991).

Dengan pencoretan tujuh kata yang ada dalam Piagam Jakarta itu, banyak pengamat mengatakan bahwa Politik Hukum Islam di Indonesia mengalami kekalahan atau setidaknya kehilangan peluang emas. Karena itulah, kalau dicermati sepanjang sejarahnya kelompok politik Islam terus berusaha memberlakukan kembali Piagam Jakarta. Isu pemberlakuan kembali Piagam Jakarta tersebut yang muncul secara jelas misalnya pada tahun 1956-1959 dalam sidang Konstituante, yang kemudian memunculkan Dekrit Presiden 5 Juli 1959 tentang kembali kepada UUD 1945, dan terakhir pada bulan Agustus tahun 2001 dan 2002 ketika menjelang Sidang Tahunan MPR yang mengagendakan Amandemen UUD 1945 (Kurniawan Zein dan Sarifuddin HA (Eds.), 2001).

Isu pemberlakuan kembali Piagam Jakarta, yang mengisyaratkan absahnya pemberlakuan hukum Islam di Indonesia, muncul ke permukaan semenjak sidang tahunan MPR tahun 2001 yang antara lain mengagendakan amandemen UUD 1945. Isu ini pertama kali dilontarkan oleh PPP (Partai Persatuan Pembangunan), PBB (Partai Bulan Bintang) dan PK (Partai Keadilan), yang kemudian mendapat dukungan sejumlah massa Islam seperti dari MMI (Majelis Mujahidin Indonesia) dan FPI (Front Pembela Islam). Namun karena partai-partai itu adalah partai kecil dan tidak didukung oleh partai besar, termasuk partai besar yang berbasis Islam, maka usulan tersebut tertolak (Kurniawan Zein dan Sarifuddin HA (Eds.). Hal ini karena banyak juga kelompok massa Islam yang tidak setuju pada formalisasi hukum Islam dalam negara, seperti NU, Muhammadiyah, apalagi kelompok JIL (Jaringan Islam Liberal).

Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) sebagai salah satu kelompok yang menguayakan pemberlakuan hukum Islam misalnya, dalam kongresnya yang pertama di Yogyakarta, menyatakan bahwa problem dan krisis multidimensional yang dihadapi Indonesia adalah karena belum berlakunya hukum Islam. Padahal menurut mereka, *the rule of law* di Indonesia hanya dapat terlaksana apabila hukum Islam diterapkan. Karena itu bagi mereka pemberlakuan kembali Piagam Jakarta menjadi suatu keharusan. Untuk mendukung pandangannya, mereka berargumen bahwa Al-Qur'an sendiri secara teologis menyatakan bahwa orang Islam harus menjalankan hukum Islam secara totalitas supaya hidup bahagia. Hal ini antara lain dinyatakan dalam Al-Qur'an bahwa "*Barangsiapa yang berpaling dari mengingatKu (termasuk syari'at-Nya) maka dia akan hidup dalam kesempitan dan Kami pada hari kiamat akan mengumpulkannya dalam keadaan buta*" dan bahwa "*tidak ada hukum kecuali milik Allah, barang siapa tidak memutuskan hukum dengan apa yang diturunkan Allah, maka mereka adalah termasuk orang-orang kafir*", di samping juga kenyataannya hukum dan aturan perundangan yang ada di Indonesia sekarang tidak cukup efektif untuk menyelesaikan masalah yang ada (Irfan S. Awwas (ed.), 2001).

Sementara Jaringan Islam Liberal (JIL), sebagai salah satu kelompok yang tidak setuju pada pemberlakuan hukum Islam misalnya, secara terang-terangan menolak pemberlakuan hukum Islam secara formal di Indonesia. Formalisasi hukum Islam melalui pemberlakuan kembali Piagam Jakarta,

menurut kelompok ini, akan mengorbankan persatuan dan kesatuan bangsa yang diraih dengan segala pengorbanan dari para pahlawan, di samping umat Islam oleh negara sudah diberi hak untuk menjalankan ibadah sesuai dengan ajaran Islam. Oleh karenanya, dalam konteks kehidupan bernegara dan berbangsa, prinsip demokrasi Islam harus diimplementasikan dengan mengambil nilai substantifnya, yaitu prinsip keadilan, persamaan, musyawarah, saling menghormati, dan lain-lain (Luthfie Assyaukani, 2002).

Di tengah pemikiran *mainstream* pemberlakuan hukum Islam tersebut muncul salah satu tawaran dalam pemberlakuan hukum Islam yakni, pemikiran *fiqh* Indonesia. Pemikiran *fiqh* Indonesia hendak merumuskan *fiqh* yang khas Indonesia, atau setidaknya *fiqh* yang dapat merespon kebutuhan hukum masyarakat Indonesia. *Fiqh* Indonesia berupaya merumuskan hukum Islam yang sesuai dengan konteks Indonesia dan kemudian berusaha memformalkannya dalam aturan perundang-undangan. Pemikiran *fiqh* Indonesia sebenarnya sudah berkembang cukup lama di Indonesia, kurang lebih muncul dari awal tahun 1940-an. Beberapa tokoh yang konsen dengan pemikiran *fiqh* Indonesia di antaranya ialah T.M. Hasbi ash-Shiddieqy yang mempunyai pemikiran tentang "*fiqh* Indonesia" (T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, 1966), Hazairin dengan pemikirannya "*mazhab* Indonesia" (Hazairin, 1982), Munawir Sjadzali dengan pemikirannya "*Kontekstualisasi Hukum Islam di Indonesia*", Busthanul 'Arifin dengan pemikirannya "*Pelebagaan Hukum Islam di Indonesia*" (Busthanul Arifin, 1996), serta Qodri Azizy dengan pemikirannya mengenai "*Positivisasi Hukum Islam di Indonesia*" (¹A. Qodri Azizy, 2004).

Pemikiran *fiqh* Indonesia sebagaimana dimaksud pada intinya memfokuskan pada gagasan perlunya *fiqh* yang khas dan sesuai dengan konteks masyarakat Indonesia dan diharapkan bisa diberlakukan secara formal melalui aturan perundang-undangan. T.M. Hasbi ash-Shiddieqy yang merupakan penggagas awal konsep *fiqh* Indonesia menyatakan bahwa keberadaan *fiqh* yang didasarkan pada adat kebiasaan Indonesia merupakan sebuah keniscayaan, hal tersebut karena *fiqh* para ulama klasik kebanyakan didasarkan pada adat kebiasaan ('*urf*') Arab. Mamaksakan '*urf*' Arab, India atau lainnya untuk diberlakukan bagi umat Islam Indonesia, menurutnya bukan saja bertentangan dengan azas persamaan yang dianut oleh ajaran Islam, tetapi juga *fiqh* akan terasa asing yang pada gilirannya akan menimbulkan sikap mendua dari masyarakat, karena adanya kesenjangan antara *fiqh* dengan adat kebiasaan masyarakat Indonesia (T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, 1961). Salah satu contohnya ialah garis keturunan atau susunan masyarakat. *Fiqh* sebagai produk pemikiran yang berasal dari '*urf*' bangsa Arab dalam bahasannya mengedepankan susunan menurut garis bapak (patrilineal), sedangkan dalam masyarakat Indonesia mengenal berbagai susunan keluarga di antaranya ada yang menganut sistem matrilineal dan bahkan ada yang menganut sistem bilateral. Oleh karena demikian sangat wajar apabila penetapan hukum disesuaikan dengan '*urf*' masyarakat setempat yang berbeda dengan ketentuan *fiqh* yang berasal dari '*urf*' Arab (Hazairin, 1982).

KESIMPULAN

Kontekstualisasi *fiqh* dalam praksisnya mengalami diversifikasi yang beragam, paling tidak yang *mainstream* terdapat dua pandangan yakni, pendekatan formal-tekstual dan pendekatan kultural-substansial. Di antara dua kutub yang berseberangan tersebut muncul tawaran yang lebih moderat yakni gagasan *fiqh* Indonesia. *Fiqh* Indonesia sendiri dimaksudkan sebagai upaya kontekstualisasi *fiqh* dalam bingkai kekhasan Indonesia. Hal tersebut didasarkan atas pandangan bahwa *fiqh* yang ada selama ini merupakan cerminan '*urf*' masyarakat Arab, bukan masyarakat Indonesia. Sehingga dalam kontekstualisasinya terkadang menemukan benturan antara ketentuan *fiqh* dengan adat/'*urf*' yang berkembang di masyarakat Indonesia.

RUJUKAN

- Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996).
Abdul Wahhab Khallaf, *Khulashah Tarikh al-Tasyri' al-Islami* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1971)
Abdul Wahhab Khallaf, *Ushul Fiqh* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1980)

- Ahmad Al-Usairy, *Sejarah Islam Sejak Nabi Adam Hingga Abad xx*, terj. Samson Rahman, cet. III, (Jakarta :Akbar Media Eka Sarana, 2004)
- A. Qodri Azizy, *Hukum Nasional: Eklektisisme Hukum Islam dan Hukum Umum* (Jakarta: Penerbit Teraju, 2004).
- Busthanul Arifin, *Pelebagaan Hukum Islam di Indonesia: Akar Sejarah, Hambatan, dan prospeknya* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996).
- Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945 dan Sejarah Konsensus Nasional antara Nasionalis Islami dan Nasionalis Sekuler tentang Dasar Negara Republik Indonesia 1945-1959* (Jakarta: Rajawali Press, 1986).
- Endang Saifuddin Anshari, "Perjuangan Konstitusional Para Nasionalis Islami dalam Bidang Konstitusi" dalam Eddi Rudiana Arief et. al. (Ed.), *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1991).
- Hazairin, *Tujuh Serangkai tentang Hukum* (Jakarta: Bina Aksara, 1981), hlm. 153; idem, *Hukum Kekeluargaan Nasional*, cet. 3 (Jakarta: Tintamas, 1982).
- Hazairin, *Hukum Kekeluargaan Nasional*, cet. 3 (Jakarta: Tintamas, 1982).
- Irfan S. Awwas (ed.), *Risalah Kongres Mujahidin I dan Penegakan Syariah Islam* (Yogyakarta: Wihdah Press, 2001).
- Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: University Press, 1996)
- Luthfie Assyaukani, *Wajah Liberal Islam* (Jakarta: TUK, 2002).
- Majduddin al-Fairuz Abadi, *al-Qāmūs al-Muhīth* (Kairo: Darul Hadis, 2005).
- Markaz Pusat Majelis Mujahidin Indonesia, *Mengenal Majelis Mujahidin Indonesia untuk Penegakan Syari'at Islam* (Yogyakarta: Wihdah Press, 2001).
- Muhammad Ali as-Sayis, *Sejarah Fikih Islam*, ter, Nurhadi Aga, cet.I, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2003)
- Moh. Yamin, *Pembahasan Undang-Undang Dasar Republik* (Jakarta: Yayasan Prapanca, 1960).
- Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan* (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1997), hlm. 58-75; idem, "Reaktualisasi Ajaran Islam" dalam Iqbal Abdurrauf Saimima (Ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988).
- M. Quraish Shihab, dkk, *Kontektualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, cet. II, (Jakarta: Paramadina, 1995)
- Nourouzzaman Shiddiqi, "Prof. T.M. Hasbi ash-Shiddieqy" dalam Moh. Damami et. al. (Eds.), *Lima Tokoh Pengembangan IAIN Sunan Kalijaga* (Yogyakarta: Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga, 1998).
- Subhi Salih, *Mualim as-Syariati li Islamiyah*, cet. I, (Beirut: Dar-Lil Mayaiin. 1975)
- Syamsuddin Muhammad bin Ahmad Khatib al-Syarbaini al-Syafi'i, Mughni al-Muhtaj Ila Ma'any Alfazh al-Minhaj, Juz I (Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyah, 1994 M/ 1415 H)
- Taha Jabir al al-Wani, *Metodologi Hukum Islam Kontemporer*, terj. YUSDANI, cet. I, (Yogyakarta: UII Press, 2001)
- T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman* (Jakarta: Bulan Bintang, 1966).
- Saiful Mujani, "Syari'at Islam dalam Perdebatan" dalam Burhanudin (Ed.), *Syari'at Islam: Pandangan Muslim Liberal* (Jakarta: JIL, 2002).
- S. Yunanto et. al., *Gerakan Militan Islam di Indonesia dan Asia Tenggara*, cet. 2 (Jakarta: FES & The Ridep Institute, 2003).