

Fikih NKRI: Landasan Berkonstitusi Bagi Umat di Indonesia

Masnun Tahir

Dosen IAIN Mataram

Email: masnun_tahir@yahoo.com

Abstract

Muslim constitute the overwhelming majority of Indonesia's population. The Islamic law in Indonesia has evolved from time to time in line with the demands of the changing history. Recently, and during the era of reformasi –it is commonly known sothe Islamic law has been progressively positivised. By this we mean the dynamics within which the Islamic law has the ability to respond to the new situation that requires the re-thinking of someof its dictums. The role of the government has equally been good; it is completely supportive of this process. This shift in direction taken by Islamic law is due to the fact that the colonial law in the country has become rotten. It is no longer able to deal with the ever-changing situations of this Muslim-majority country. This paper discusses this historic turn, and embarks on the debate concerning the advantages of the Islamic law for a Muslim country like Indonesia.

Several Islamic countries have attempted to write constitutions which are based on the principles of the fikih (syari'ah) and, at the same time, they have borrowed procedural forms from Western constitutionalism. However, combining two different systems in a constitution is not an easy task. It is possible that there are some compromising and even conflicting views and values. This leads to the first question addressed in the thesis: Is fikih compatible with the principles and procedural form of constitutionalism?

Abstrak

Bangsa Indonesia (yang dulu bernama Nusantara) yang terbingkai dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) merupakan bangsa majemuk dan multikultural. Bangsa majemuk dan multikultural. Bangsa yang terdiri dari lebih 300 suku, adat istiadat (tradisi), bahasa, agama maupun keyakinan. Lebih kompleks dan lebih rumit dibanding semenanjung Arabia, bahkan Eropa Kontinental dan Amerika Serikatpun.

Bangsa yang terdiri dari keanekaragaman suku, etnis, budaya dan agama memiliki tantangan yang sangat berat untuk menciptakan persatuan dan kesatuan. Tetapi dengan titik temu, yaitu satu bangsa, satu bahasa, satu negara, satu ideologi, dan satu pemerintahan, maka persatuan dan kesatuan bangsa dapat diwujudkan.

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). Pertanyaannya adalah bagaimana konstruksi dan substansi fikih yang bisa dijadikan rujukan dalam membuat hukum nasional yang tetap memayungi NKRI ini? Tulisan ini menawarkan sebuah paradigma baru dalam berfikih dan berkonstitusi di Indonesia yang berbasis pada nilai filosofis yang ada dalam hukum Islam.*

Kata Kunci: *Fikih NKRI, Konstitusi*

A. Pengantar

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

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

¹ Kontroversi tersebut pada munculnya dua kubu: pertama, adalah ketidakmungkinan adaptabilitas hukum Islam yang dimiliki oleh Joseph Schacht 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.

³ Salah satu bukti dan contoh kasus yang paling banyak dikenal adalah riwayat tentang bagaimana Imam asy-Syafi'i mempunyai *Qaūl Qadīm* (pendapat lama) dan *Qaūl Jadīd* (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. I, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), hlm, 107.

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 dilakukan oleh beberapa tokoh pemikir Islam seperti Ibnu Taimiyah, 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). Pertanyaannya adalah bagaimana konstruksi dan substansi fikih yang bisa dijadikan rujukan dalam membuat hukum nasional yang tetap memayungi NKRI ini? Tulisan ini menawarkan sebuah paradigma baru dalam berfikih dan berkonstitusi di Indonesia yang berbasis pada nilai filosofis yang ada dalam hukum Islam.

B. Kenapa Membutuhkan Fikih NKRI?

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

⁴ Selain fiqh – kitabedikitnya 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.

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 merekayasa 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.⁵ 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.⁶

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 keperibadian suatu bangsa. Hukum itu menurut Savigny bukanlah disusun atau diciptakan oleh orang, tetapi hukum itu tumbuh sendiri di tengah-tengah rakyat; hukum itu adalah penjelmaan dari kehendak rakyat.⁷

⁵Ratno 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 terlalu 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 T. Mulya Lubis, *Hak Asasi Manusia dan Pembangunan* (Jakarta: YLBHI, 1987), hlm. 22.

⁶Shidarta dan Darji Darmodiharjo, *Pokok-pokok Filsafat Hukum: Apa dan Bagaimana Filsafat Hukum Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004), hlm. 197.

⁷Kansil, *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.

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 *nasy* yang *qat’i*—berlaku universal dan menjadi asas pemersatu dan mempolakan “arus utama” aktivitas umat Islam sedunia. Dimensi kedua, hukum Islam berakar pada *nasy* *ẓanni* 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. 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.

Dalam al-Qur’an dijelaskan:

Artinya: Wahai seluruh manusia, sesungguhnya kami telah menciptakan kamu dari seorang lelaki dan seorang perempuan, dan Kami menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.⁸

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

⁸ QS. Al-Hujurat (49): 13.

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 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 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 di antaranya 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 Idiologi 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 berprikemanusiaan dengan mengatas namakan *Jihad fi sabilillah* ???

C. Peranan Fikih dalam Masyarakat

Menurut Joseph Schacht, hukum Islam (fikih)⁹ merupakan esensi dan representasi dari pemikiran Islam, manifestasi paling jelas dari cara dan pola hidup islami, dan merupakan dasar dari keseluruhan doktrin Islam.¹⁰ 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 Islam yang hingga kini masih mendominasi kehidupan umat Islam."¹¹ Karena

⁹Istilah 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.

¹⁰Joseph Schacht, *An Introduction To Islamic Law* (London: Calender, 1996), hlm.1.

¹¹J.N.D. Anderson, *The Study of Islamic Law* (Ann Arbor: The University of Michigan Ann Arbor, 1977), hlm. 3.

hukum Islam tidak saja dipandang sebagai suatu aturan yang membimbing perilaku *'amaliyah* keagamaan umat muslim, tetapi juga penjelmaan konkret kehendak Allah di tengah-tengah masyarakat.¹² 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.¹³

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, perdata, pidana, sampai menyangkut hubungan non-muslim dan hubungan internasional antara negara muslim dengan non-muslim.¹⁴

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 berperkara 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 menghindar dari perubahan-perubahan

¹²Sayyid Husein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (London: Unwin Paperbacks, 1979), hlm. 93.

¹³Abed al-Jābirī, *Takwīn al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: al-Markaz as-Ṣāqafī al-'Arabī, 1991), hlm. 96.

¹⁴Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), hlm. 46.

sebagai sebagai sebuah keniscayaan dari karakter 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.¹⁵

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.¹⁶ 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 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.¹⁷ 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.

¹⁵Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

¹⁶Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi Terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia* (Jakarta: INIS, 2002), hlm. 13-28. Lihat juga Sudirman Tebba (ed.), *Perkembangan Mutakhir Hukum Islam di Asia Tenggara: Studi Kasus Hukum Keluarga dan Pengkodifikasiannya* (Bandung: Mizan, 1993). Juga Muhd. Shagir Abdullah, *Perkembangan Ilmu Fiqh dan Tokoh-tokohnya di Asia Tenggara* (Solo: CV Ramadhani, 1985).

¹⁷MB. Hooker, *Islam Mazhab Indonesia: Fatwa-fatwa dan Perubahan Sosial*, terj. Iding Rosyidin Hasan (Jakarta: Teraju, 2003), hlm.18.

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.¹⁸

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 mampu melahirkan corak pemikiran fikih yang lebih kontekstual dan relevan dengan konstruks budaya masyarakat Islam setempat.¹⁹ 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 al-daulah*) dan kebangsaan (*fiqh al-muwathanah*).

D. Tujuan Negara dan Pancasila

Para teoritikus Fikih Siyasa, semisal, al-Juwaini, a-Ghazali, al-Mawardi, dan lain sebagainya, menetapkan tujuan negara sebagai institusi yang bertujuan untuk *harasati ad-dini* (memelihara agama), dan *siyati al-dunya* (mengelola negara) dalam rangka menerapkan syariat Islam, menolak kerusakan, mewujudkan kemaslahatan umum, menegakkan keadilan dan menggapai kesejahteraan dan kemakmuran lahir-batin, dunia-akhirat. Sementara soal bentuk pemerintahan, bukan yang esensial dari pendirian negara. Yang esensial adalah tujuan negara, bukan bentuk pemerintahan. Sebab, bentuk pemerintahan itu sekadar sarana untuk mencapai tujuan negara. Sistem demokrasi adalah sarana, bukanlah tujuan. Demikian pula dengan sistem negara teokrasi, hanya sekadar sarana, bukanlah tujuan.

Jadi, sebagai sarana, antara sistem demokrasi dan teokrasi di atas sudah sepatasnya dikontestasikan dalam mencapai tujuan negara. Mana yang paling visible dan prospektif? Pasar dan sejarah yang akan menentukan. Sebab sarana itu “bebas nilai” dan “netral”, ia tidak terikat dan diikat oleh nilai dan norma apa pun, pemakai sarana yang

¹⁸MB. Hooker, *Indonesian Syari'ah: Defining a National School of Islamic Law* (Singapura: ISEAS, 2008), hlm. 289-290.

¹⁹Ratno Lukito, *Pergumulan Hukum Adat dan Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: INIS, 2004).

diikat dan terikat. Oleh karena itu, sangat tidak relevan dan kontekstual melabelisasi sebuah sistem dengan label Islam ataupun kufur.

Dengan demikian, memobilisasi dukungan umat terhadap sebuah sistem murni *management marketing* sama sekali tidak berhubungan dengan agama, apalagi menentukan keberimanan, keberislaman, dan keberihsanan seseorang. Sama halnya dengan identitas dan kualitas agama tidak dapat diukur dari ia mengendarai apa? Apakah pesawat terbang, kapal laut, kereta api, bus, kendaraan umum atau mobil pribadi, sepeda motor, dan lain sebagainya? Sehingga tidak masuk akal, bila menakar identitas dan kualitas agama seseorang dengan alat transportasi apa yang dipakai. Seseorang tidak lantas menjadi Islam lantaran naik pesawat terbang. Atau pun seseorang tidak lantas menjadi kafir lantaran naik kendaran pribadi.

Sudah bukan zamannya lagi memobilisasi dukungan umat dengan mempropaganda bahwa sistem ini paling Islami, dan sistem itu kufur. Sebab sistem itu seperti kendaraan. Karena itu, siapa pun yang berkepentingan harus menjual keunggulan masing-masing dalam memberikan pelayanan, kepuasan, jaminan keamanan, dan kepastian mencapai tujuan bagi umat-bangsa. Dan, apa pun yang dipilih oleh umat-bangsa dari sekian alternatif sistem, itu yang paling meyakinkan hati, menenangkan jiwa, dan sesuai dengan selera publik.

Publik nusantara memilih sistem demokrasi daripada sistem teokrasi, lagi-lagi, ini soal selera masyarakat Indonesia, dan the living law (hukum yang hidup) di tengah-tengah masyarakat lokal dan nasional. Karena itu, kita harus mengesampingkan perdebatan wacana sistem negara, dan berkonsentrasi pada pencapaian tujuan negara. Semangat yang dibangun antara komunitas umat adalah *fastabiqul-khairat* (berlomba-lomba dalam kebajikan) (QS al-Maidah/4:48).

Publik nusantara telah memilih pancasila sebagai perekat NKRI. Dengan kata lain, apapun keadaannya Pancasila hari ini merupakan warisan suci (*sacred legacy*) yang dititipkan para pendiri bangsa ini kepada bangsa Indonesia. Suatu warisan suci yang dibangun dalam penghayatan dar'ul mafasid bukan pada jalbi masalah.

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), Muhamadiyah, Nahdlatul Wathan

(NW), Persis, Nasionalis dan kelompok lainnya yang ikut berjuang, merebut kemerdekaan, mereka berjuang hanya untuk satu tujuan, yaitu *Kemerdekaan Indonesia*.

Sebagai sebuah warisan, Pancasila harus dijaga dan dipertahankan eksistensinya. Karena Pancasila bukan hanya sekadar Dasar Negara Indonesia, tetapi menjadi representasi sempurna semangat kebangsaan, keindonesiaan, dan keberagaman dalam bingkai Bhinneka Tunggal Ika, Tan Hana Dharma Mangrua.

Inilah cermin nyata puncak kearifan bernegara para pendiri bangsa ini. Semangat dar ul mafasid atau pro-eksistensi lebih mereka utamakan daripada jalb al-masalih atau koeksistensi. Mereka sadar betul bahwa menolak kerusakan sudah pasti mendatangkan kemaslahatan. Dalam menolak kerusakan pula sudah pasti yang diperhatikan bukan hanya satu kelompok tertentu saja, tetapi juga kelompok lain yang hidup bersama yang saling menaruh ketergantungan satu sama lain.²⁰

Dalam acuan paling dasar, Pancasila berfungsi mengatur hidup kita sebagai kolektifitas yang disebut bangsa, sedangkan agama memberikan kepada kolektifitas tersebut tujuan kemasyarakatan (*social purpose*). Jelaslah dengan demikian antara agama dan Pancasila terdapat hubungan yang simbiotik. Hubungan simbiotik itulah yang memunculkan Pancasila sebagai pandangan hidup bangsa, bukan sekedar ideology formal belaka.²¹

Dalam konteks ini, hukum Islam sesungguhnya sangat relevan dengan nilai yang terkandung dalam Pancasila. Sebab sistem hukum Islam menganut adanya pengaturan yang tidak hanya horizontal antara manusia (*hablum minan nas*), tetapi juga adanya hubungan yang transendental antara manusia dengan Allah (*Hablum minallah*).

Eksistensi hukum Islam di dalam Hukum nasional Indonesia dapat mengambil bentuk:

- a. Ada dalam arti sebagai bagian integral dari hukum nasional Indonesia
- b. Ada dalam arti adanya dengan kemandiriannya yang diakui adanya dan kekuatan serta wibawanya oleh hukum nasional dan diberi status sebagai hukum nasional.

²⁰ Aris Fauzan, “Pancasila: Kearifan Puncak Kyai Wahid Hasyim”, dalam Sofiyullah MZ dkk., (ed.), *KH.A. Wabid Hasyim: Sejarah, Pemikiran, dan Baktinya bagi Agama dan Bangsa*, (Jombang: Pondok Pesantren Tebuireng, 2011), hlm. 116.

²¹ *Ibid*, hlm 197. ungkapan ini dikutip dari Kompas 26 September 1985.

- c. Ada dalam hukum nasional dalam arti norma-norma hukum Islam berfungsi sebagai penyaring bahan-bahan hukum nasional Indonesia.
- d. Ada dalam arti sebagai bahan utama dan unsur utama hukum nasional Indonesia.

E. Variabel-Variabel Fikih NKRI

Hukum nasional Indonesia adalah hukum nasional yang bersumber pada falsafah negara Pancasila. Hukum nasional mengabdikan kepada kepentingan nasional Indonesia yang memuat nilai-nilai kebinnekaan, 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 kultur 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-musawab al-jinsiyyah*). Berikut penjelasannya secara singkat:

a. Menuju Fiqih 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.²²

Pluralitas adalah sebuah kenyataan hidup di mana 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.²³ Pada dasarnya, al-Qur'an telah menetapkan aturan tentang masyarakat plural yang di dalamnya hidup beragama agama secara berdampingan dan dapat menerima satu sama lain dengan dasar etika.

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

²² Adian Husaini, "Pluralisme Dan Problema Teologi Kristen" dalam Majalah Pemikiran dan Peradaban *Islamia*, Thn 1 No.4, Januari-Maret 2005, hlm.27-28.

²³ Mahmoud Ayoub, *Dirasah fi al-alaqah al-masihiyah al-Islamiyyah* (Libanon: Markaz al-Dirasah al-Masihiyah al-Islamiyyah, 2001), hlm. 265.

Persoalan ini memang cukup mendasar. Pertama, dikarenakan fiqih 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”. Fiqih merupakan bagian terpenting dari proses pergulatan kehidupan pada saat itu, sehingga sangat besar kemungkinan bila fiqih menyesuaikan diri dengan konteks zamannya.

Kedua, fiqih ditulis dalam situasi internal umat Islam yang tidak begitu solid, sehingga amat dimungkinkan para penguasa menggunakan fiqih sebagai salah satu alat untuk mengambil hati masyarakat, sehingga para ulamanya dapat mendesain fiqih 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.²⁴

Problem-problem yang menjadi dilematisme fiqih lintas agama ini telah mengakibatkan hubungan yang tidak baik antara muslim dan non-muslim, dan pada tahap selanjutnya fiqihpun terbawa arus besar cara pandang masyarakat muslim. Ada beberapa konsep dalam doktrin fiqih klasik yang mengakibatkan dilametisme fiqih lintas agama seperti konsep *abl al-dzimmah*, *jizyah*, kawin beda agama dan waris beda agama.²⁵

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

²⁴ Nurcholish Madjid dkk, *Fiqih...* hlm.43-44.

²⁵ Khusus untuk masalah perkawinan antaragama memang sangat kontroversial dan belum ada kata final pada satu kesimpulan, antara yang membolehkan dan melarang mempunyai argumen yang sama-sama otoritatif. Walaupun sering ada himbauan larangan untuk melakukan perkawinan antaragama namun dalam praktisnya sulit dihindari, apalagi belakangan ini Paramadina sudah menjadi fasilitator untuk perkawinan beda agama, sebuah terobosan baru dalam wacana fiqih Islam di Indonesia. Respon pro-kontrapun mengiringi terobosan ini.

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 fiqh 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 fiqh, diperlukan hermeneutika yang setidaknya bisa melakukan perubahan yang sangat mendasar dalam tradisi fiqh 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.²⁶

Karena itu, yang harus digelar adalah upaya membangun “fiqh demokratik”, fiqh pluralis” dan “fiqh *civil society*” yaitu fiqh yang tidak menggunakan agama sebagai komoditas politik. Fiqh yang mendorong demokrasi, pluralisme dan egalitarianisme sebagai prasyarat terbentuknya masyarakat yang adil dan berkeadaban.

²⁶ Nurcholish Madjid dkk, *Fiqih*....174-175.

b. Nilai Keadilan (*al-'adālah*)

Secara mormatif dan teoritik, agama Islam mempunyai obsesi untuk bisa hadir di tengah-tengah manusia, sebagai fasilitator dalam memecahkan problem-problem kehidupan dan untuk kemaslahatan kemanusiaan universal, atau dalam terminologi yang lebih operasional keadilan sosial. Ashgar Ali Engineer menyebut, Islam hadir untuk menyelamatkan, membela dan menghidupkan kedamaian dan keadilan dalam bentuknya yang paling kongkrit. Kenyataan demikian dapat dilihat dari banyaknya ayat al-Qur'an yang memerintahkan manusia untuk berbuat adil, menebarkan perdamaian dan menentang kezaliman.

Tidak dapat dipungkiri, Al-Qur'an meningkatkan sisi keadilan dalam kehidupan manusia, baik secara individu maupun secara sosial kemasyarakatan. Oleh karena itu, dengan mudah kita dihindangi rasa cepat puas diri sebagai pribadi-pribadi muslim dengan temuan yang mudah diperoleh secara gamblang itu. Sebagai hasil lanjutan dari rasa puas diri itu, kemudian muncul idealisme atas Al-Qur'an sebagai sumber pemikiran paling baik tentang keadilan. Kebetulan persepsi semacam itu sejalan dengan ajaran keimanan Islam sendiri tentang Allah sebagai Tuhan Yang Maha Adil. Bukankah kalau Allah sebagai sumber keadilan itu sendiri, sudah sepantasnya Al-Qur'an yang menjadi firman-Nya (كلام الله) juga menjadi sumber pemikiran tentang keadilan?

Keadilan merupakan ruh dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara, bahkan keadilan dianggap oleh ahli ushul fiqh sebagai tujuan syari'at (*maqashidus syari'ah*). Konsep sentral Islam selain tauhid adalah keadilan. Fakta sejarah menunjukkan bahwa Islam lebih dari sekedar sebuah agama formal. Islam merupakan risalah yang agung bagi transformasi sosial, pembebasan, dan tantangan bagi kepentingan-kepentingan pribadi. Semua ajaran Islam pada dasarnya bermuara pada terwujudnya suatu kondisi kehidupan yang adil.²⁷

Hadirnya Nabi Muhammad dengan Islam merupakan merupakan bukti autentik sebuah revolusi yang selama berabad-abad telah berperan sangat signifikan dalam panggung sejarah umat manusia. Sejarah Nabi adalah bukti empirik-historis bagaimana agama Islam tegak di tengah-tengah terpuruknya nilai-nilai kemanusiaan dan keadilan., dan Islam menawarkan nilai-nilai baru yang berorientasi kepada pembebasan dan memihak kepada yang teraniaya. Perjuangan

²⁷ Marzuki Wahid, "Islam, Pembebasan, dan Keadilan Sosial", dalam *Buletin Jumat An-Nadbar*, Edisi 28/27 Oktober 2003, hlm.1

menegakkan nilai-nilai fundamental Islam –seperti keadilan ini– dilakukan oleh Nabi beserta sahabat dengan taktik dan strategi politik yang genius sehingga secara revolutif kondisi masyarakat jahili dapat ditransformasi menjadi masyarakat beradab dan religius.

Islam dengan perjuangan gigih Nabi juga telah mengganti pranata sosial masyarakat yang tidak berpihak kepada nilai-nilai keadilan dan kejujuran. Sistem sosial politik masyarakat Arab yang eksklusif dan anti perubahan (*status quo*) yang telah terbukti menjadi alat legitimasi Quraisy bertindak sewenang-wenang, baik secara sosial, politik, hukum maupun ekonomi, dirombak oleh sistem Islam yang mengutamakan persamaan, anti penindasan perwujudan kemaslahatan dan keadilan.

‘Adalah atau keadilan, artinya dalam menegakkan hukum (*rule of law*) termasuk rekrutmen dalam berbagai jabatan pemerintahan harus dilakukan secara adil dan bijaksana. Tidak boleh kolusi dan nepotis (KKN) . Harus ada *fit and proper test* untuk membuktikan dia “bersih” dari sisi visi dan misi. Arti pentingnya penegakan keadilan dalam sebuah pemerintahan ini ditegaskan oleh Allah SWT dalam beberapa ayat-Nya, antara lain:

“Artinya: Hai orang-orang yang beriman hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) Karena Allah, menjadi saksi dengan adil. dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. berlaku adillah, Karena adil itu lebih dekat kepada takwa. dan bertakwalah kepada Allah, Sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan”.²⁸

Betapa prinsip keadilan dalam sebuah komunitas dan negara sangat diperlukan, sehingga ada ungkapan yang “ekstrim” berbunyi: “Negara yang berkeadilan akan lestari kendati ia negara kafir, sebaliknya negara yang zalim akan hancur meski ia negara (yang mengatasnamakan) Islam”. Oleh sebab itu, maka Nilai-nilai keadilan (adalah) inilah yang harus kita jadikan teladan (*uswatun hasanah*) dan dakwahkan pada zaman sekarang ini. Masyarakat atau warga negara harus mendapatkan perlakuan yang adil di semua sektor kehidupan baik sosial, ekonomi, politik, hukum maupun pendidikan.

c. Al-Musawah (Egalitarianisme)

²⁸ QS. al-Maidah:8, ayat-ayat lain yang berbicara masalah keadilan adalah as-Syura:15, an-Nahl:90, An-Nisa’:58 dst

Kesetaraan atau egalitarianisme mengindikasikan adanya kehidupan umat manusia yang menghargai kesamaan asal muasalnya sebagai manusia dan kesamaan pembebanan, di mana setiap manusia dikaruniai akal untuk berpikir. Karenanya, kesetaraan menjadi landasan paradigmatik untuk meneguhkan visi emansipatoris.²⁹

Prinsip *al-musawah* (egalitarianisme) adalah kesejajaran, artinya tidak ada pihak yang merasa lebih tinggi dari yang lain sehingga dapat memaksakan kehendaknya. Tidak ada dominasi sosial dalam komunitas hanya karena perbedaan jabatan, stratifikasi sosial atau perbedaan kasta. Penguasa atau pimpinan tidak bisa memaksakan kehendaknya terhadap rakyat (bawahan), berlaku otoriter dan eksploitatif. Kesejajaran ini penting dalam suatu pemerintahan atau institusi demi menghindari dari hegemoni penguasa atas rakyat (*Tasarruful imam ala al-ra'yyah manutun bil maslahah*).

Dalam nalar sejarah, saat Muhammad diutus bangsa Arab Jahiliyyah tengah hegemoni suku quraisy, komunitas yang dikotak-kotak dengan label-label seperti kaya miskin, bangsawan-jelata (borjuis-proletar), laki-laki perempuan dan lain-lain. Justru ketika Muhammad hadir, sistem sosial yang diskriminatif ini tidak malah pudar, tetapi malahan sedang menapaki puncak kejayaannya. Tidak sekedar diskriminasi atas kaum lemah (gender, umur, ekonomi, maupun psikologi) ini, sebagaimana tercatat dalam sejarah, tetapi lebih dari itu, melakukan eksploitasi dan pemberlakuan zalim atas kaum-kaum lemah tersebut. Makanya, misi utama yang diusung Muhammad adalah misi pembebasan, menghancurkan struktur sosial yang tidak adil ini. Jargon yang penting dalam menghadapi sistem ini adalah deklarasi pembebasan dari tirani ini. Muhammad berkehendak mewujudkan masyarakat egaliter, bersederajat dan beremansipasi. Masyarakat yang tanpa eksploitasi, tanpa tindak laku zalim dan atau sebagainya atau dengan bahasa populer, Islam mengatakan "*say no to racism*". Karena, yang diagung-agungkan dalam Islam bukanlah status, atau yang lainnya tetapi ketakwaan di sisi Allah. Allah menjelaskan:

"Artinya: "Hai manusia, Sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa - bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah

²⁹ Very Verdiansyah, *Islam Emansipatoris Menafsirkan Agama Untuk Praksis Pembebasan* (Jakarta: P3M,2004), hlm. 131.

*orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal*³⁰

Dari ayat ini dapat dipahami adanya keharusan untuk mengamalkan tiga model ukhuwwah: *ukhuwwah Islamiyah*, *ukhuwwah watoniyah* dan *ukhuwwah basyariah*. Tata hubungan antar sesama manusia yang terkait dengan keagamaan (keislaman) lazim disebut ukhuwwah Islamiyyah, yakni persaudaraan sesama muslim yang tumbuh dan berkembang karena persamaan akidah (nasional maupun internasional). Tata hubungan ini meliputi seluruh aspek kehidupan baik vertikal maupun horizontal, yang pada akhirnya bermuara pada penciptaan dan penumbuhan persaudaraan hakiki; ibarat jasad yang satu, saling mendukung dan kerjasama.

Ukhuwwah wathoniyah adalah hubungan antar manusia yang terkait dengan kehidupan kebangsaan dan kenegaraan, yakni menyangkut hal-hal yang bersifat muamalah. Sesama warga negara memiliki kesamaan derajat, hukum (*equal before the law*), hak dan kewajiban serta tanggungjawab dalam rangka mewujudkan kesejahteraan bersama. Sementara *ukhuwwah basyariah* merupakan tata hubungan antar sesama manusia yang dengan kesamaan martabat kemanusiaan untuk kehidupan yang sejahtera, adil dan damai. Dalam implementasinya, *ukhuwwah Islamiyah* dan *ukhuwwah wathoniyah* harus dipandang sebagai tata hubungan saling membutuhkan satu sama lain.

Revitalisasi pesan universal Islam, terutama prinsip *al-musawab* ini begitu signifikan untuk didakwahkan di tengah pelbagai kecenderungan umat yang mengabaikan prinsip agung ini. Dalam beberapa hal, sebagian umat Islam telah terjerumus dalam lembah “jahiliyah modern” yang diusung oleh ideologi neo-liberalisme sebagai “anak kandung” kapitalisme. Secara formal, diskriminasi baik yang berbau ras maupun agama memang sudah diaborsi, namun ia sebetulnya muncul dalam bentuk lain, yakni pemujaan terhadap nafsu konsumerisme yang memang sengaja diciptakan oleh kapitalisme global, dimana hanya kelompok yang memiliki daya beli tinggi saja yang menikmatinya.

Upaya menegaskan ulang *al-musawab* dalam kehidupan. Tak cukup sebatas retorika, melainkan juga dalam bentuk praksisnya. Karena itu, dibutuhkan kerja keras umat untuk memperoleh elan *almusawab* yang

³⁰ QS. Al-Hujurat: 13

hilang ditelan masa. Dengan kata lain, diperlukan perjuangan dakwah tanpa henti untuk menegakkan panji *al-musawab* ke seluruh umat.³¹

d. Penegakan Nilai HAM

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. 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 pelaksananya. Namun demikian, hukum Islam tetap berfungsi mempertahankan dan memelihara semangat anti penjajah dan kezaliman dalam sanubari umat Islam/rakyat Indonesia, melalui mata rantai perlawanan Indonesia sampai direbutnya kemerdekaan pada tanggal 17-8-1945.

Hukum Islam berpangkal dari iman yang meyakinkan manusia tentang kebebasan dari segala macam penghambaan dari selain Allah, satu-satunya Yang maha Kuasa. Hukum Islam mengembangkan kesadaran dalam diri manusia yang beriman tentang kesamaan seluruh manusia dihadapan Allah. Dalam hukum Islam inilah terpadu kesadaran moral dan kesadaran sosial. Dari landasan ini dapat dipahami format hukum Islam itu menjadi empat bidang utama, antara lain; bidang Ibadah, Muamalah, Munakahat, dan Jinayat.³²

Nilai kemanusiaan dan martabat manusia sangat terhormat dalam hukum Islam.³³ Maka lima komponen dasar kemashalatan

³¹ Humaidy Abdussami dan Masnun Tahir, *Islam dan Hubungan Antar Agama* (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm. 151-152.

³² *Bidang ibadah*, tentang hukum-hukum yang menata pembinaan hubungan manusia dengan Penciptanya (Allah) yang kepada dia manusia harus mengabdikan. Dengan berbagai ragam ibadah yang disyariatkan, manusia ditumbuh kembangkan kesadaran moral sekaligus kesadaran sosialnya. *Bidang muamalah*, tentang hukum-hukum yang menata pembinaan hubungan manusia dengan sesamanya, dalam melakukan interaksi untuk dapat memenuhi hajat hidup sehari-hari dengan sesamanya, dalam rangka kesadaran moral untuk mengembangkan interaksi sosial dalam kehidupannya. *Bidang munakahat*, tentang seperangkat hukum yang menata pembinaan kehidupan dan rumah tangga yang sangat penting dalam kehidupan manusia dan turunannya, yang akan mewarisi nilai-nilai moral dan norma-norma sosial yang dikembangkan dalam kehidupan itu. Dan *Bidang jinayat*, tentang hukum-hukum yang menata pembinaan kehidupan bermasyarakat yang bertanggung jawab dengan hak-hak setiap manusia dilindungi. *Ibid*, hlm. 158.

³³ Sejalan dengan petunjuk Al-Qur'an yang menetapkan status manusia sebagai makhluk yang terhormat (QS 17;70).

hidupnya (*al-kulliyat al-kebams*), yakni jiwa raga, kehormatan, akal pikiran, harta benda, nasab, dan agama (keyakinan) merupakan landasan dan semangat dan menjivai seluruh batang tubuh hukum Islam. Dalam kaitan itu dapat dipahami keberadaan hukum Islam itu sebagai rahmat untuk kesejahteraan lahir dan batin bagi semua (*Rahmatan lil alamin*).

Patokan hukum Islam adalah kebenaran dan keadilan.³⁴ Kedua nilai tersebut harus dikembangkan dalam sikap, ucapan, perilaku, dan pengambilan keputusan, dan harus diberlakukan untuk semua orang, sekalipun musuh. Kewajiban yang dituntut adalah kewajiban individual (*fardhu 'ain*), namun disamping itu kewajiban bersama (*fardhu 'kifayah*) untuk memenuhi kepentingan bersama dalam kehidupan bermasyarakat.

F. Contoh Pemikiran Fikih Berparadigma Kebangsaan (Fikih NKRI)

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 tata cara menyantuni aspek lokalitas di dalam ijtihad 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 bagi *panacea* bagi persoalan sosial-politik. Para ulama terlihat seperti melupakan sejarah dan menganggapnya sebagai suatu yang tidak

³⁴ Lihat juga (QS 2:176, 2:213,4:170, 9:45, 4:135, 5:8, 6:52).

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 Fikih Indonesia, di mana genesisnya telah mulai diintrodusir oleh Hasbi as-Siddiqy, seorang pakar dalam berbagai studi keislaman,³⁵ pada sekitar tahun 1940-an. Dengan artikel pertamanya yang berjudul “Memoedahkan Pengertian Islam”, Hasbi menyatakan pentingnya pengambilan ketetapan fikih dari hasil ijtihad yang lebih cocok dengan kebutuhan nusa dan bangsa Indonesia, agar fikih tidak menjadi barang asing dan diperlakukan sebagai barang antik.³⁶ 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.

Dari titik berangkat kenyataan sosial dan politik seperti itulah pemikiran Fikih Indonesia hadir, ia terus mengalir dan disosialisasikan oleh Hasbi. Menurutnya, hukum Islam harus mampu menjawab

³⁵Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris hingga Emansipatoris*, (Yogyakarta: Lkis, 2005), hlm. 64.

³⁶Nouruzzaman Siddiqi, “Muhammad T.M. Hasbi ash-Shiddieqy dalam perspektif Sejarah Pemikiran Islam Di Indonesia, idalam *Al-Jami'ah*, No. 35, 1987, hlm. 50.

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 maslahah*) yang tinggi dan kreativitas yang dapat dipertanggungjawabkan dalam upaya merumuskan alternatif fikih yang baru yang sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat yang dihadapinya. Untuk memecahkan masalah ini, Hasbi mengusulkan perlunya kerja kolektif (ijtihad jama'i),³⁷ 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.³⁸ Demi tujuan ini, Hasbi menyarankan agar para pendukung Fikih Indonesia mendirikan lembaga *Ahl al-Hall wa al-'Aqd*. Lembaga ini ditopang oleh dua sub-lembaga. Pertama, lembaga politik (*bay'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-ikhtis}as}* (kaum spesialis) yang juga merupakan perwakilan rakyat, oleh rakyat dan untuk rakyat.³⁹

Nalar berpikir yang digunakan Hasbi dengan gagasan Fikih 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.

³⁷ Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007), hlm. 41

³⁸ *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.

³⁹ *Ibid.*, hlm. 42. Lihat juga *Al-Jami'ah* No. 58 (1995): 98-105.

Puncak dari pemikiran tentang Fikih Indonesia ini terjadi pada tahun 1961, ketika Hasbi memberikan makna dan definisi Fikih Indonesia dengan cukup artikulatif. Dalam orasi ilmiahnya yang bertema “Sjari’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.⁴⁰

Hasbi mengamati bahwa hingga tahun 1961, ulama di negeri ini belum mampu melahirkan fikih 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 Fikih Indonesia. Menurut Hasbi, persoalan ini cukup mendesak, sebab apabila pengembangan proyek Fikih 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.⁴¹

Untuk membentuk fikih 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

⁴⁰ T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Syari’at Islam...*, hlm. 43.

⁴¹ Lebih, lihat Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia...*, hlm. 67.

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, Fikih 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.⁴²

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 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 Fikih Indonesia harus mempertimbangkan *‘urf* yang berkembang di Indonesia.

Dari uraian ini, dapat dipahami bahwa Fikih Indonesia atau “fikih yang berkepribadian Indonesia”, yang telah dirintis oleh Hasbi mulai tahun 1940, berlandaskan pada konsep bahwa hukum Islam (fikih) 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 fikih dengan adat, dan sikap mendua masyarakat dalam hal menentukan kompetensi materi hukum yang dipilih, adat atau fikih, dapat dihindari.

b. Hazairin dan konsepsi Fikih Mazhab Indonesia

Menurut Hazairin, hukum (fikih) Indonesia harus berdasarkan atau bersumber pada ketetapan Allah (al-Qur'an) dan ketetapan Rasul (Hadis) serta ketetapan *Ulul Amri*. Ketetapan Rasul

⁴² Yudian, *Ushul Fikih...*, hlm. 31.

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.⁴³

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 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

⁴³ Hazairin, *Tujuh Serangkai Tentang Hukum*, Jakarta: Tintamas, 1974. Hlm. 23.

Hazairin yang tidak lepas dari sosok dirinya yang seorang pejuang, nasionalis dan sekaligus Islamis.⁴⁴

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 nasional dan mengacu kepada prinsip-prinsip sebagai berikut:

- 1) Asas individual bilateral. Kedudukan ahli waris adalah sama dalam hal mewarisi harta warisan. Secara individual, ahli waris mempunyai hak milik penuh, konsekuensinya, harta peninggalan yang dikuasai secara kolektif (Minangkabau) dan mayorat (Bali) harus berubah menjadi hak milik pribadi.
- 2) Asas keadilan berimbang
- 3) Asas kekeluargaan, asas kesederhanaan, asas kepastian hukum, asas manfaat, asas musyawarah, dan lain-lain.

Statemen Hazairin misalnya, yang mengatakan, bahwa nass yang berkenaan dengan masalah pengelompokan ahli waris, menganut sistem bilateral, hanya hukum fikih yang menjadikannya patrilineal, telah dijadikan acuan berfikir oleh para perumus KHI, terhadap kelompok ahli waris, seperti terdapat dalam perumusan salah satu pasal KHI. Dalam pasal tersebut disebutkan bahwa:

Kelompok ahli waris terdiri dari: a. Menurut hubungan darah:-
Golongan laki-laki terdiri dari ayah, anak laki-laki, paman dan kakek-Golongan perempuan terdiri dari: ibu, anak perempuan, saudara perempuan dan nenek. b. Menurut hubungan perkawinan terdiri dari duda dan janda.

Sedangkan dalam CLD KHI pada bahasan tentang bagian harta warisan anak laki-laki dan perempuan, sebagai salah satu dari golongan/kelompok ahli waris, yang semula bagian harta warisan anak laki-laki adalah dua kali lipat dari anak perempuan, yaitu 2 :1, menjadi,

⁴⁴ Hazairin, *Hukum Kekeluargaan Nasional*, (Jakarta: Tintamas, 1982), hlm. 19.

bagian harta warisan anak laki-laki dan perempuan adalah sama, yaitu 1 :1 atau 2 : 2.

Pemikiran Hazairin tentang konsep *mawali* misalnya, juga telah diadopsi dalam salah satu pasal KHI tentang ahli waris pengganti. Dalam pasal tersebut dikatakan, bahwa: "Ahli waris yang meninggal lebih dahulu dari pada si pewaris maka kedudukannya dapat digantikan oleh anaknya".

Jika konsep *mawali* tersebut di atas kita kaitkan dengan konsep tentang *wali* (nikah), sebagaimana statement yang disampaikan oleh Hazairin, bahwa dengan kata lain, perempuan dapat pula menjadi *wali* (nikah) sepanjang mereka berakal sehat, dewasa dan beragama Islam, maka nalar seperti ini senada dengan CLD KHI pada pasal tentang wali nikah. Jika dulu, wali nikah menjadi salah satu rukun perkawinan, sehingga tidak sah jika perkawinan tanpa wali nikah, maka dalam CLD KHI, wali nikah bukan merupakan rukun perkawinan, laki-laki dan perempuan 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 *receptive 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-nass* (pemahaman eksplisit).
7. Menggunakan pola *qiyas* induktif dan deduktif.⁴⁵

G. Penutup

Eksistensi 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. Sejak kedatangannya ia merupakan hukum yang hidup (*living law*) di dalam masyarakat. Bukan saja karena hukum Islam merupakan entitas agama yang dianut oleh mayoritas penduduk hingga saat ini, akan tetapi dalam dimensi amaliahnya di beberapa

⁴⁵ Hazairin, *Hukum Kekeluargaan...*, hlm. 24.

daerah ia menjadi bagian tradisi (adat) masyarakat, yang terkadang dianggap sakral. 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’ Mengata, Adat Memakat*” adalah menjadi evidensi sirkumstansial (*dilālah qarīnah*) dari tesis di atas.⁴⁶ *Jadi*, secara sosiologis dan kultural, hukum Islam adalah hukum yang mengalir dan berurat berakar pada budaya masyarakat.⁴⁷ Hal tersebut disebabkan karena fleksibelitas 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.⁴⁸

Mengakhiri tulisan ini dapat disimpulkan bahwa 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- alam konteks aktualisasi hukum Islam adalah sah dan seharusnya kita berlaku arif dalam menyikapinya.

⁴⁶ Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta, Gama Media, 2001), hlm. 72.

⁴⁷ 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 di angkat 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.

⁴⁸ Baca Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara* (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 81.

Daftar Pustaka

- Abdurrahman Wahid (ed.), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*, Jakarta: the Wahid Institute, 2009.
- Andi Muawiyah Ramly dkk, *Demi Ayat Tuhan, Upaya KPPSI Menegakkan Syariat Islam*, Jakarta: OPSI, 2009.
- As'ad Said Ali, *Negara Pancasila: Jalan Kemaslabatan Berbangsa*, Jakarta: LP3ES, 2009.
- Farag Fouda, *Kebenaran yang Hilang*, Jakarta: Paramadina, 2008.
- Haedar Nashir, *Gerakan Islam Syari'at Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia*, Jakarta: PSAP, 2007.
- Hamid Algar, *Wahhabisme: Sebuah Tinjauan Kritis*, Jakarta: Paramadina, 2008.
- M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal; Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*, Jakarta: Erlangga, 2005.
- M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1997.
- Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia, Penggagas dan Gagasannya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Nur Khalik Ridwan, *Doktrin Wahhabi dan Benih-benih Radikalisme Islam*, Yogyakarta: Tanah Air, 2009.
- Nur Khalik Ridwan, *Membedah Ideologi Kekerasan Wahhabi*, Yogyakarta: Tanah Air, 2009.
- Nur Khalik Ridwan, *Perselingkuban Wahhabi dalam Agama, Bisnis, dan Kekuasaan*, Yogyakarta: Tanah Air, 2009.
- Pradana Boy ZTF, *Fikih Jalan Tengah: Dialektika Hukum Islam dan Masalah-masalah Masyarakat Modern*, Jakarta: Hamdalah, 2008.
- Sofiyullah MZ dkk., (ed.), K.H.A. *Wahid Hasyim: Sejarah, Pemikiran, dan Baktinya bagi Agama dan Bangsa*, Jombang: Pondok Pesantren Tebuireng, 2011.

Yudian Wahyudi (Ed), *Ke Arab Fiqh Indonesia, Mengenang Jasa Prof. Dr. T.M.Has bi Ash-Shiddieqy*, Yogyakarta: FSHI, 1994.

Yudian Wahyudi (ed.), *Gerakan Wahabi di Indonesia: Dialog dan Kritik*, Yogyakarta: Bina Harfa, 2009.