

Merumuskan Konsep Fiqh Islam Perspektif Indonesia

Oleh:

M. Hanief

Dosen PAI Fakultas Agama Islam Universitas Islam Malang

e-mail: hanief_m@ymail.com

Abstract:

Fiqh is that it is not a revelation from heaven. Fiqh is the product of ijtihad. The issue of who is to formulate it, for what purpose, under what social conditions are formulated, and the geographic locus as to what, with what epistemology, quite a big influence on the process of formation of fiqh. In other words, the fiqh is not grown in the empty space, but moving in the flow of history. Each product fiqh thinking always an interaction between the thinker with the socio-cultural and socio-political surrounds. In an atmosphere and conditions such that the entire Islamic law is written. It seems logical that the classical fiqh thinking configuration and placed in the general context of the current thinking fiqh produced on the one hand, and in the context of a particular epistemological on the other side. Knowing these contexts is not only essential in the enrichment of the social history of jurisprudence, but also very useful for the preparation efforts of the new jurisprudence, fiqh which rests on the fulcrum of the problems of humanity in a state of Indonesian society.

Keywords: Fiqh, Sociocultural, sociopolitical.

Pendahuluan

Sejak abad VII Masehi fiqh berada pada puncak kesakralan dan kemapanan. Orientasi keberagamaan umat selalu merujuk pada fiqh sebagai justifikasi keselamatan dan kesesatan.

Sebagai rujukan hukum, fiqh tampak subjektif, hitam-putih, benar-salah, dan halal-haram. Dengan logika ini kreativitas dan kebebasan manusia menjadi hal yang mahal. Ortodoksi fiqh dijaga betul melalui elemen-elemen

“kekuasaan” sehingga dapat terus bertahan dalam kemerdekaannya.

Gerakan menjaga otoritas fiqh yang cukup massif, misalnya, dengan memunculkan “kampanye” tertutupnya pintu ijtihad. Gerakan ini jelas, mengorientasikan (memaksa) orang untuk senantiasa tunduk pada produk pemahaman keagamaan puluhan abad silam dan menisbikan hentakan gelombang zaman. Kesalah-kaparan pun terjadi, pemeluk teguh ortodoksi fiqh jatuh pada pemahaman dan keyakinan fiqh sebagai syariat yang *taken for granted*, tak boleh digoyahkan.

Dalam bahasa yang lain, fiqh sebagai produk intelektual pada masa dan dalam konteks tertentu yang bersifat dinamis kini berubah menjadi stagnan serta kaku (Fajar Kurnianto, 2004: 4). Memang ortodoksi fiqh sedikit demi sedikit mulai mencair. Namun belumlah menjadi trend yang mainstream. Perlawanan terhadap pembuka jalan ijtihad bergentayangan disana-sini. Upaya pembaruan pemaknaan dan penafsiran terhadap ajaran agama (Al-Quran dan hadits) terus mendapatkan tekanan.

Salah satu ciri menonjol produk “mujadid baru” adalah selalu

mengorientasikan pada kemaslahatan umat. Orientasi ini meniscayakan perkembangan zaman menjadi rujukan penting dalam memahami dan menafsirkan ajaran Allah. Lebih dari itu, prinsip ini membalik logika fiqh klasik bahwa “agama bagi Tuhan” kepada logika keumatan: “agama bagi manusia”. Oleh karena itu, pintu ijtihad dan penakwilan terhadap ayat-ayat Al-Quran tidak akan pernah tertutup (Muhammad Salman Ghanim, 2000: vii-viii).

Sekilas Tentang Definisi Fiqh

Yang dimaksud dengan fiqh dalam tulisan ini adalah kitab-kitab yang menjelaskan tentang hukum-hukum ‘*amali* yang bersifat praktis sebagai produk dari aktivitas ijtihad para ulama. (*al-ahkam al-syar’iyyah al-amaliyyah al-muktasab min adillatiha al-tafsiliyyah*) (Abdul Moqsih Ghazali, 2002: 87-88). Buku-buku fiqh tersebut dalam waktu yang cukup lama menguasai percakapan dan diskursus pemikiran Islam, hingga akhirnya ia menjadi sentral dan rujukan utama umat Islam. Fiqh dianggap sebagai penjelasan paling otoritatif menyangkut Islam. Setiap aktivitas umat baik yang personal maupun publik selalu dicari ketentuan

hukumnya di dalam fiqh. Itu sebabnya fiqh tidak hanya berbicara hal-hal yang terkait dengan ritus peribadatan, makanan dan minuman yang halal, dan urusan keluarga. Pembicaraan fiqh bahkan bisa melebar ke soal-soal politik, ekonomi dan sosial. Bahkan, tidak hanya berbicara tentang perkara empiris yang riil terjadi masyarakat, fiqh juga memberi jawaban terhadap soal-soal yang diandaikan terjadi.

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

Abdul Moqsith Ghazali, misalnya, berpendapat bahwa buku fiqh amat jarang menjelaskan kerangka metodologi yang dipakainya. Ini mungkin karena secara metodologis sebagian besar fiqh memang mengikuti saja ushul fiqh yang telah diletakkan para imam madzhabnya. Fiqh tak banyak menjelaskan *turuq al-istinbath*

dari suatu ketentuan hukum (Abdul Moqsith Ghazali, 2007: 413).

Persoalan krusial yang harus segera diketahui publik tentang fiqh adalah bahwa ia bukan wahyu dari langit. Fiqh merupakan produk ijtihad. Persoalan siapa yang merumuskannya, untuk kepentingan apa, dalam kondisi sosial yang bagaimana dirumuskan, serta dalam lokus geografis seperti apa, dengan epistemologi apa, cukup besar pengaruhnya di dalam proses pembentukan fiqh. Dengan perkataan lain, fiqh tidak tumbuh dalam ruang kosong, tetapi bergerak dalam arus sejarah. Setiap produk pemikiran fiqh selalu merupakan interaksi antara si-pemikir dengan lingkungan sosio-kultural dan sosio-politik yang melingkupinya. Dalam suasana dan kondisi seperti itulah seluruh fiqh Islam ditulis.

Oleh karena fiqh tak lepas dari konteks spasialnya, maka ia bersifat partikularistik. Kebenaran fiqh tak sampai pada derajat “pasti”. Konteks-konteks subyektif yang menyertainya meyebabkan fiqh berada dalam domain “relatif”. Maka, melucuti konteks yang meniscayakan bangunan fiqh untuk kemudian dilakukan universalisasi kiranya bukan tindakan yang arif dan

bijaksana. Sangat tidak tepat, jika kita mengcopy begitu saja fiqh-fiqh lokal yang berlangsung di tanah Arab untuk diterapkan di Indonesia, tanpa proses kontekstualisasi bahkan modifikasi, sebab fiqh itu memang dipahat untuk merespon tantangan zamannya waktu itu. Dan *fuqaha'* tak lebih dari agen sejarah yang bekerja dalam lingkup situasionalnya, sehingga tak mudah untuk keluar dari kungkungan itu.

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

Beberapa Faktor-Faktor Kemandekan Fiqh

Ada beberapa penyebab mengerasnya kecenderungan mempertahankan produk fiqh klasik tersebut sampai kini. Pertama, fikih

diidentikkan dengan syariat. Persoalan kedua menyangkut asumsi tentang sakralitas fikih. Persoalan ketiga adalah hegemoni kalangan konservatif.

Hingga kini, sebagian besar umat Islam masih meyakini bahwa fikih yang dihasilkan ulama-ulama masa keemasan Islam bisa menyelesaikan berbagai persoalan kekinian. Namun, fikih sebagai produk intelektual pada masa dan dalam konteks tertentu yang bersifat dinamis kini berubah menjadi stagnan serta kaku. Sebenarnya hakikat fikih bukan mengajarkan kekakuan, tapi pelaksana fikih itu yang menganggapnya demikian.

Menurut saya, ada tiga penyebab mengerasnya kecenderungan mempertahankan produk fikih klasik tersebut sampai kini. Pertama, fiqh diidentikkan dengan syariat. Padahal, dari sisi kebahasaan saja, fikih yang berarti "paham" sangat berbeda dari syariat yang berarti "jalan". Perbedaan itu berlanjut pada dataran istilah. Abdul Wahhab Khallaf dalam Ilmu Ushul Fiqh mendefinisikan fikih sebagai pengetahuan tentang hukum-hukum syariat yang praktis yang diambilkan dari dalil-dalilnya secara rinci.

Dalam hal ini, fiqh dimaknai sebatas pengetahuan mengenai syariat

dan keduanya tidak identik. Terdapat perbedaan yang tajam antara pengetahuan soal syariat dan hukum syariat itu. Fiqh akhirnya memiliki ranah yang berbeda dari ranah syariat. Syariat sejatinya adalah ajaran-ajaran ilahi yang universal dan ditujukan untuk kemaslahatan seluruh manusia. Syariat dalam pengertian seperti itu tidak bersifat diskriminatif pada kelompok atau individu tertentu.

Sebagai sebuah "jalan", syariat ibarat rambu-rambu yang mengontrol pengguna jalan agar selamat sampai tujuan. Berbeda dari fikih sebagai pemahaman mengenai "jalan" itu. Jalannya satu. Tapi, karena setiap orang tidak tahu persis jalan sebenarnya, mereka lalu mendeteksi jalan tersebut dengan sudut pandang masing-masing, sehingga muncullah keragaman jalan. Karena itu, dalam ruang lingkup pemahaman (fikih), tidak ada yang memiliki otoritas tertinggi, sehingga bisa menyalahkan pemahaman lain dan mengklaim pandangannya sendiri adalah yang paling benar.

Fikih selalu memberikan ruang yang luas bagi pemaknaan lain mengenai sebuah "jalan" tersebut. Karena itu, dalam sejarah pertumbuhan fikih, perbedaan pendapat antara ulama

yang satu dan lainnya bukan merupakan hal baru. Perbedaan antara Imam Syafii sebagai guru dan Imam Ahmad bin Hanbal sebagai murid tidak berdampak apa-apa bagi hubungan keduanya. Tidak ada yang mengklaim kebenaran berada di pihak mereka saja.

Persoalan kedua menyangkut asumsi tentang sakralitas fikih. Ketika fikih diidentikkan dengan syariat, konsekuensinya, ia akan dianggap sakral. Umat memandang fikih sebagai barang yang sakral karena diambil dari dalil-dalil Alquran dan hadis. Dengan pandangan ini, mengubah fikih dipahami sebagai tindakan mengubah syariat yang sakral. Pandangan tersebut diperkuat hadis yang dipahami secara keliru, "Barangsiapa yang membuat hal-hal yang baru dalam masalah agama, maka dia tertolak." Atau, hadis yang menyatakan, "Sebaik-baik petunjuk adalah Kitab Allah dan sunah Rasul-Nya. Dan, seburuk-buruknya adalah bid'ah (inovasi), karena setiap bid'ah adalah sesat."

Tidak ada yang keliru pada kedua sabda Rasulullah itu. Tapi, pemahaman yang kurang tepat merintangi kedinamisan serta keterbukaan fiqh. Betul bahwa syariat pada hakikatnya adalah sakral dan

absolut. Karena itu, mengubah syariat adalah terlarang. Karena syariat bersifat absolut dan mutlak, ia adalah universal, bisa berlaku di segala tempat dan keadaan. Berbeda dari fikih, ia terbatas konteks penafsir dan berlaku dalam kurun serta tempat tertentu.

Persoalan ketiga adalah tentang hegemoni kalangan konservatif yang sudah lama bercokol, sehingga dianggap memiliki otoritas tertinggi dalam menentukan hukum-hukum agama. Misalnya, dalam konteks Indonesia, kalangan yang dianggap memiliki otoritas itu telah menjadi institusi nasional yang mendapatkan legalitas negara. Setiap saat mereka siap dimintai fatwa atau memfatwakan hukum yang bisa jadi berlaku pada skala nasional. Pendek kata, fikih telah menjadi institusi di bawah kendali pemerintah yang setiap saat potensial diundang-undangkan. Karena itu, tidak mengherankan, menguatnya suara-suara yang menuntut ditegakkannya syariat Islam (juga) ditopang keberadaan institusi legal tersebut.

Mereka yang menuntut syariat menjadi undang-undang negara biasanya berangkat dari asumsi bahwa syariat adalah sakral -karena berasal dari Tuhan-, sehingga harus

diundangkan untuk mengikat seluruh umat.

Namun, itu sungguh keliru. Sebab, mereka sebetulnya menyuarakan fikih yang dianggapnya sebagai syariat. Misalnya, mengenai hukum potong tangan, mereka menganggapnya sebagai syariat. Padahal, itu hanyalah sebuah produk fikih. Syariat atau hal yang menjadi substansi ajaran potong tangan, yaitu larangan merugikan orang lain secara sengaja, sama sekali tidak disinggung. Ia hanya disinggung dalam dataran hikmah hukum.

Akibatnya, paham sakralitas dan otoritas hampir selalu mewarnai kemandekan fikih dalam menyikapi realitas kekinian. Dari situlah muncul "kelas khusus" yang seakan mempunyai hak eksklusif dalam menafsirkan ajaran agama. Itulah persoalan mendasar fikih.

Padahal, konteks hukum yang selalu berubah dan perkembangan zaman yang menuntut partisipasi fikih merupakan fenomena yang tak terbantahkan. Pergantian dan perubahan dari satu hukum ke hukum lain menjadi hal yang mesti terjadi. Dalam ilmu fikih dikenal istilah nasikh dan mansukh, yaitu dalil hukum yang meralat dan diralat. Dalam penafsiran teks agama, doktrin tersebut sungguh sangat urgen

karena memungkinkan kita menjawab persoalan baru yang datang silih berganti. Evolusi pelarangan khamar dari status bisa ditoleransi hingga dilarang total merupakan indikasi bahwa hukum bersifat dinamis.

Hukum muncul seiring alasan dan argumentasi logis yang dikenakan pada objeknya. Dalam bahasa fikih, hal tersebut disebut *illat*, yaitu alasan mendasar ada-tidaknya hukum. Karena itu, hukum bukan merupakan sesuatu yang sakral, tapi bisa saja berubah sesuai *illat-illat*-nya.

Keempat, adanya pemasangan terhadap kebebasan berfikir, sebagaimana yang terjadi ada masa kekhalifahan Daulah Abbasiyah (al-Ma'mun, al Mu'tasim, al Watsiq) yang telah menetapkan mazhab Muktazilah sebagai mazhab resmi negara. Tentu saja hal tersebut berpengaruh pada mengendornya semangat para ulama untuk melakukan ijtihad, dan juga menurunnya aktifitas serta kajian ilmiah dalam bidang ushul fikih dan fikih. Karena siapa saja yang mengembangkan pemikiran baru yang bertentangan dengan "mazhab negara", maka ia akan disingkirkan (Ma'ruf Makitsi, 2014).

Belum lagi adanya syarat ketat yang diberlakukan bagi seseorang yang ingin berijtihad. Syarat-syarat tersebut kemungkinan diberlakukan guna mempertahankan dan melestarikan fondasi yang sudah kuat. Pengumandangan penutupan pintu ijtihad di kalangan sunni serta adanya kewajiban taqlid, ikut andil dalam mengurangi kebebasan untuk mengkritisi kembali hasil ijtihad ulama terdahulu. Padahal hasil ijtihad sangatlah terbatas dalam ruang dan waktu di mana sang mujtahid hidup. Sedangkan hukum itu berubah dan berkembang seiring berubahnya tempat dan berjalannya waktu.

Bertolak dari situ, sudah saatnya fiqh ditempatkan dalam tataran wacana agama. Berkembang dan mandeknya produk fiqh akan sangat bergantung pada pemaknaan tiap individu mengenai apa itu fikih. Sejatinya, fikih memang harus selalu memberikan berbagai alternatif pandangan demi tujuan kemanusiaan yang lebih relevan serta bermaslahat. Sementara itu, asumsi tentang sakralisasi fiqh dan terkungkungnya otoritas penafsiran syariat pada individu tertentu tidak akan mampu menjawab persoalan umat manusia yang kian kompleks.

A. Belajar Fiqh Dari Hasan Al-Banna

“Nahwa Fiqh Jadid” (Menuju Fiqh Baru) sebagaimana diungkapkan oleh (Husein Muhammad, 2014) ditulis oleh Jamal al-Banna, adik kandung Hasan al-Banna. Dua bersaudara ini mengambil jalan hidup yang berbeda, meski keduanya tokoh besar dalam dunia muslim modern. Hasan, menjadi pendakwah yang sukses dan berhasil mendirikan organisasi besar dan amat populer di dunia Islam: “Al-Ikhwan al-Muslimun”. Sementara Jamal menjadi aktifis progresif yang bekerja untuk memperjuangkan hak-hak pekerja. Boleh jadi pergulatannya dengan organisasi sosial buruh/pekerja ini mengilhami diri Jamal untuk tampil dan bergerak melancarkan kritik atas basis teologi yang mendasari mindset, perspektif dan dinamika sosial, budaya dan politik masyarakatnya. Kritik-kritik tajam disampaikan melalui buku-buku dan tulisan-tulisannya yang subur di media publi. Ia menjadi pemikir sekaligus penulis produktif dengan pikiran-pikirannya yang berani, sangat kritis, dan sangat vokal. Banyak orang menyebut dia sebagai pemikir muslim liberal, sekuler, humanis dan feminis.

Salah seorang cendekiawan, Hashim Sholeh, bahkan memosisikan Jamal Al-Banna sebagai *“râ'id da'wah al-ihyâ' al-Islâmî”*, pelopor kebangkitan Islam. Perjuangan Jamal untuk pembebasan dan kebebasan masyarakat tersebut tak pernah surut, meski gempuran dan stigmatisasi terhadapnya datang dari segala penjuru dunia Islam, sampai ia wafat, 30 Januari 2013, dalam usia 93.

Jamal al-Banna telah menulis puluhan buku hingga mencapai jumlah lebih dari seratus buku. Beberapa di antaranya adalah: *“Al-Awdah ila al-Qur'an”*, *“Ruh al-Islam”*, *“al-Da'wah al-Islamiyyah al-Muashirah ma Laha wa ma 'Alayha”*, *“Mas'uliyat Fasyil al-Dawlah al-Islamiyyah”*, (buku yang dibredel oleh lembaga riset Universitas al-Azhar, Kairo), *“al-'Amal al-Islâmi li Irsa'i Siyadat al-Sya'b”*, *“Al-Ushul al-Fikriyyah li al-Dawlah al-Islamiyyah”*, *“Al-Mar'ah al-Muslimah bayna Taharir al-Qur'an wa Taqyid al-Fuqaha”*, *“Al-Ta'addudiyyah fi al-Mujtama' al-Islamy”* (*Pluralitas dalam Masyarakat Islam*), *“Al-Ashlani al-'Azhmani : Al-Kitab wa al-Sunnah”*, *“Kalla li Fuqaha al-Taqlid, Kalla li Ad'iyah al-Tanwir”* (Tidak! terhadap Para Ahli Fiqh Konservatif. Tidak!, terhadap para Kaum Pencerahan),

“Hurriyah al-I’tiqad”, *“Nahwa Fiqh Jadid”* (3 Jilid) dan lain-lain. Hampir, jika tidak seluruhnya, karya-karya Jamal al-Banna ini berisi kritik-kritik dan gugatan-gugatan terhadap pikiran-pikiran keagamaan konservatif, tradisionalis dan fundamentalistik.

Dalam kesempatan ini, kita akan belajar bukunya yang paling populer : *“Nahwa Fiqh Jadid”*, Menuju Fiqh Baru. Buku ini ditulis Jamal pada tahun 1995, untuk buku pertama yang memuat tema : *‘Munthaliqat wa Mafahim’* dan *“Fahm al-Khithab al-Qur’ani”*. Kemudian 1997 untuk buku kedua yang membicarakan khusus tentang *“al-Sunnah fi al-Fiqh al-Jadid”*. Saat itu ia berusia 70 tahun. Dan buku ketiga, 1999, tentang *“Maqashid al-Syari’ah”*. Karya ini dianggap puncak akhir karir pemikirannya dan dipandang banyak pihak sebagai karya paling cemerlang Jamal. Ia dianggap sebagai *“Masterpiece”* Jamal al-Banna. Buku ini seperti menghimpun hampir seluruh pemikiran Jamal yang berserakan di berbagai karyanya.

Dalam karya Jamal *“Nahwa Fiqh Jadid”* I (1995), kita melihat dengan jelas pikiran-pikiran Jamal al-Banna yang progresif, membebaskan dan dekonstruktif. Ia mengkritik dengan

sangat tajam pikiran-pikiran para ahli fiqh klasik yang sangat konservatif dan tekstualis. Jamal juga mengkritisi gagasan pembaruan para pemikir baru, semacam Arkoun, Nasr Hamid Abu Zaid, Sahrur dan lain-lain. Kritik Jamal terhadap sejumlah tokoh pemikir ini tidak ditujukan terhadap motif mereka, melainkan terhadap jalan (metode) nya. Dari sisi motif Jamal dan para pemikir tersebut, sama-sama kecewa dan prihatin atas realitas kehidupan kaum muslimin yang belum saja bangkit untuk mewujudkan Islam sebagai agama kemanusiaan. Kaum muslimin masih tetap terbelakang. Konstruksi nalar relegious mereka masih terperangkap dalam bangunan intelektual Islam abad pertengahan yang terus dimapankan dengan seluruh mekanisme konvensionalnya. Untuk kepentingan itu, mereka tidak hanya melakukan proses sosialisasi massif, terutama melalui institusi-institusi pendidikan, ideologisasi dan sakralisasi atas teks-teks fiqh dan para tokohnya, melainkan juga membangun aliansi dengan politik kekuasaan/ Negara. Produk-produk fiqh pada gilirannya menjadi sakral, anti kritik dan sebagainya. Demikian pula para tokohnya (*Rijal al-Din*).

Al-Bara-ah al-Ashliyyah (Kebebasan)

Jamal mengambil basis pikiran utamanya dari sebuah doktrin atau kaedah “*Al-Bara’ah al-Ashliyyah*”. Kebebasan adalah asal, dasar. Ini dikemukakannya pada bab pertama buku pertama “*Nahwa Fiqh Jadid*”. Dotrin ini bukan hanya berkaitan dengan urusan halal dan haram, sebagaimana sering dipakai dalam kajian fiqh, melainkan dengan seluruh kehidupan umat manusia. Manusia, sebagaimana disebutkan al-Qur’an adalah makhluk yang paling terhormat dan unggul sejak awal diciptakan Tuhan. Tuhan memberi keistimewaan itu melalui akal, suatu potensi kemanusiaan yang tidak diberikan kepada ciptaan-Nya yang lain. Dengan potensi itu kehidupan di dunia diserahkan kepadanya. Manusia menjadi khalifah Tuhan (pemimpin) di muka bumi. Manusia, dengan akal itu, bebas menentukan sendiri arah kehidupan manusia di muka bumi ini. Dengan akal itu pula manusia dapat mengetahui/mengenal Tuhan dan memahami apa yang baik dan apa yang buruk. Pengetahuan manusia terhadap adanya Tuhan dan kepatuhan kepada-

Nya tak memerlukan bantuan/pertolongan siapapun. Jamal menyebut kisah “*Hay bin Yaqazhan*”, karya klasik Ibnu Thufail. Kisah ini menggambarkan tentang manusia yang sanggup menemukan Tuhan hanya melalui akalnya, tanpa diperlukan bantuan ahli agama. Tetapi agama sejalan dan tidak bertentangan dengan akal. Kajian ini pada masa klasik menjadi titik perdebatan sengit dalam Teologi. Pada masa lalu dalam sejarah Islam, perbincangan ini ditemukan dalam tema-tema “Wahyu dan Akal”, atau “Aql dan Naql”. Uraian mengenaiya terlalu panjang untuk dikemukakan di sini. Kita tinggalkan dulu perdebatan mengenai dimensi ini.

Terhadap basis akal intelektual ini, gagasan Jamal bukan tanpa landasan teologisnya yang bersumber dari Al-Qur’an dan Sunnah Nabi. Ia menyebutkan sejumlah teks agama untuk mendukung pikiran dasar ini. “Kebebasan adalah Fitrah”, dan “Islam adalah agama Fitrah”, katanya. “Fithrah Allah Allati Fathara al-Nas ‘alaiha”. Kebebasan adalah cetak biru Tuhan atas setiap manusia. Dengan kata lain: setiap manusia dilahirkan dalam kondisi bersih, asli, bebas. Konstruksi sosial di

luar dirinyalah yang membuatnya jadi berwarna warni.

Jamal kemudian berangkat lebih lanjut untuk melihat doktrin ini dalam konteks pengaturan kehidupan bersama manusia di muka bumi. Ia juga menemukan landasan keagamaan bahwa pada dasarnya segala yang ada di muka bumi ini bebas, boleh atau halal. Ketidakbebasan, pembatasan atau keharaman adalah pengecualian belaka. Sebagai pengecualian, maka ia adalah sedikit sekali. Secara umum ia mengemukakan, batasan-batasan tersebut dibelakukan dalam hal-hal : bentuk peribadatan, barang-barang yang merusak diri tubuh (dharar) dan aktifitas-aktifitas yang melanggar hak-hak dasar manusia: kultus atau menuhankan selain Allah (*isyarak/musyrik*), penindasan (kezaliman), perendahan martabat dan kesucian tubuh, perampasan hak ekonomi. Jamal mengatakan : *“Inna Ashl al-Ibahah La yaqtashir ‘ala al-Asy-ya wa al-A’yan, bal Yasymal al-Af’al wa al-Tasharrufat allati Laisat min Umur al-Ibadah. Wa Hiya allati Nusammiha al-‘Adat aw al-Mu’amalat. Fa al-Ash fiha ‘Adam al-Tahrim”*. (Prinsip dasar pilihan (kebolehan) tidak terbatas pada barang-barang (seperti

makanan, pen.) dan benda-benda, tetapi meliputi tingkah-laku dan tindakan-tindakan selain urusan ibadah. Kita menyebutnya adat-istiadat, tradisi-tradisi dan pergaulan sosial).

Para ahli fiqh sebenarnya mengakui kaedah ini. Mereka mengungkapkan dalam redaksi yang beragam : *“Al-Ashl fi al-Asy-ya al-Ibahah”*, *“Al-Ashl fi al-Mu’amalat al-Ibahah”*, *Al-Ashl Bara-ah al-Dzimmah”*, *“al-Ashl fi al-Tasharrufat al-Ibahah”* dan sebagainya. Meski demikian, mereka acap mengabaikan kaedah-kaedah ini. Mereka lebih senang dan memilih menggunakan kaedah yang sebaliknya : Yakni *“Sadd al-Dzari’ah”* (menutup pintu/peluang bagi terjadinya keburukan/bahaya). Ini merupakan mekanis hukum guna membatasi, mengontrol dan proteksionistik. Dengan kaedah ini mereka seakan-akan melihat bahwa segala hal, baik makanan maupun perilaku dan relasi antara manusia adalah buruk, membahayakan, mengancam, atau paling tidak, patut dicurigai, dikhawatirkan atau diduga membahayakan. Seakan-akan tak ada lagi yang halal. Imam al-Ghazali mengkritik cara melihat seperti ini dengan mengatakan :

يظن الجاهل أن الحلال مفقود وأن السبيل إليه مسدود حتى لا يبقى من الطيب إلا الماء والحشيش النابت الأيدي العادية (أخبثته) وما عداه أحواله. في الموات وليس كذلك. وأفسدته المعاملة الفاسدة.

“Yazhunn al-Jahil anna al-Halal Maqud, wa anna al-Sabil ilaihi Masdud Hatta La yabqa Min al-Thayyib Illa al-Ma wa al-Hasyisy al-Nabit fi al-Mawat. Wa Ma ‘adahu Ahalathu al-Aydi al-‘Adiyah wa Afsadathu al-Mu’amalah al-Fasidah. Wa Laisa Kadzalik”. (orang bodoh mengira bahwa yang makanan yang halal telah hilang. Jalan ke arahnya tertutup, sehingga (sumber hidup) yang baik hanyalah air dan rumput-rumput di padang tandus. Selainnya telah dicemari oleh tangan-tangan kotor dan transaksi-transaksi yang merusak. Padahal tidaklah demikian).

Di bawah cara pandang seperti itu, para ahli fiqh kemudian memproduksi secara besar-besaran hukum-hukum yang melarang, mengharamkan, membatasi, mengontrol dan memproteksi tingkah-laku manusia, baik secara individu maupun sosial. Produk-produk ini jauh lebih banyak daripada produk-produk hukum yang membolehkan, menghalalkan, membebaskan, memberikan pilihan dan membuka lebar ruang bergerak,

kreatifitas dan inovasi masyarakat manusia. Dalam waktu yang sama mereka juga memproduksi sebaliknya : mewajibkan atau mengharuskan melakukan ini dan itu. Mereka, misalnya, mengharamkan keterbukaan tubuh perempuan sekaligus mewajibkan mereka memakai hijab, cadar dan sejenisnya.

Mereka melarang mengucapkan “Selamat Natal” kepada teman-teman yang beragama Nasrani. Ini merupakan cara pandang negatif terhadap manusia. Hanya karena identitas sosial atau agamanya, ia sudah dianggap buruk, salah atau musuh. Tak dapat dielakkan jika hal ini pada gilirannya melahirkan, bukan hanya stagnasi (kemandegan) peradaban Islam dan kaum muslimin, melainkan juga sangat berpotensi mengkriminalisasi dan memusuhi manusia (orang lain, liyan), mereduksi dan mencabut hak-hak dasar mereka. Jamal al-Banna mengatakan betapa jauhnya pandangan para fuqaha ini dengan gagasan dan cara pandang Tuhan dan Nabi. Hari ini, kita seringkali menemukan di media publik tentang fatwa-fatwa keagamaan yang lebih banyak menggunakan perspektif *“Sadd al-Dzari’ah”* di atas. Contoh yang hangat, tubuh perempuan harus ditutup

rapat, berjilbab/berhijab, karena berpotensi mengundang pelecehan dan kekerasan seksual dan dalam arti umum menimbulkan fitnah (kekacauan sosial).

Perempuan juga dilarang keluar rumah sendirian atau bekerja malam hari, atau bahkan berpartisipasi di ruang publik/politik, dengan menggunakan alasan yang sama. Ini, menurut Jamal, adalah fatwa-fatwa yang lucu sekaligus menyedihkan. Kenyataan ini juga banyak ditemukan di negeri kita dalam waktu beberapa tahun belakangan ini. Misalnya soal fatwa MUI: “Label Halal”, dan yang paling dahsyat adalah “Haramnya Pluralisme, Liberalisme dan Sekularisme”, dan lain-lain. Kebijakan hukum untuk membatasi hak-hak manusia semacam itu, bahkan tidak hanya dikonstruksikan melalui fatwa lembaga-lembaga keagamaan, melainkan juga oleh kebijakan-kebijakan Negara, misalnya tentang UU Pornografi dan kebijakan-kebijakan diskriminatif yang diproduksi di daerah-daerah. (Baca; Laporan Komnas Perempuan : Atas Nama Otonomi Daerah ; Pelembagaan Diskriminasi dalam Tatanan Negara Bangsa). Betapa sempitnya hidup di bumi manusia ini.

Aqidah, Syari’ah dan Fiqh

Pada bab dua buku pertama “*Nahwa Fiqh Jadid*” ini, Jamal al-Banna membicarakan sekaligus mengkritisi terma-terma keagamaan yang amat populer dewasa ini dan dipahami secara tumpang-tindih, sporadis. Ia adalah Aqidah, Syari’ah dan Fiqh. Tiga terma ini sudah sejak lama diperdebatkan para ulama tentang pemaknaannya atau pendefinisian, dan tak kunjung selesai. Sebagian memahami Syari’ah sebagai keseluruhan dimensi-dimensi keagamaan dalam Islam : Keyakinan, aturan perilaku manusia secara individu maupun relasi sosial dan etika. Definisi ini antara lain dikemukakan oleh Muhammad Ali al-Tahanawi, penulis “*Kisyaf Ishtilahat al-Funun*”, ensiklopedi terminology ilmu pengetahuan dan sains. Pendefinisian tersebut telah mengidentikkan “*al-Syari’ah*” dengan “*al-Din*” (keyakinan). Sebagian ulama, antara lain Mahmud Syaltut, membedakan antara makna Syari’ah dan Aqidah. Ia menulis buku terkenal “*Al-Islam Aqidah wa Syari’ah*”. Artinya Aqidah bukanlah atau berbeda dengan Syari’ah. Aqidah bicara tentang Keimanan/Kepercayaan dan Syari’ah bicara soal aturan-aturan

bagi perilaku lahiriyah manusia baik dalam relasi individu dengan Tuhan maupun dalam relasi antar manusia. Ada yang mengatakan Aqidah sama dengan Iman dan Syari'ah sama dengan Amal (kerja). Lalu bagaimana hubungan Syari'ah dengan Fiqh?. Sebagian orang membedakan antara Syari'ah dan Fiqh. Syari'ah hukum-hukum yang ditetapkan Tuhan dan Nabi, sementara fiqh adalah hukum-hukum produk pikiran manusia selain Nabi.

Musthafa Abd al-Raziq menggunakan kata "Din", sebagai ganti kata "Aqidah", dan sekaligus membedakannya dari terma "Syari'ah". Ia mengutip pandangan sejumlah ahli tafsir, antara lain Ibnu Jarir al-Thabari atas ayat "*Li Kullin Ja'alna minhum Syir'atan wa Minhajan*", (masing-masing umat Kami jadikan jalan dan metode), yang mengatakan bahwa "Din" adalah Satu, sedangkan "Syari'ah" adalah berbeda-beda (*Al-Din Wahid wa al-Syari'ah Mukhtalifah*). Jadi *Din* adalah keyakinan sedangkan "Syari'ah" adalah aturan hidup, dan ini bisa berbeda-beda, Din para nabi adalah sama, sedangkan aturan hukum mereka berbeda-beda. Thabari mengatakan perbedaan syari'ah tersebut karena

ruang dan waktu (konteks) hidup mereka yang berbeda-beda.

Jika demikian, maka "Din" (keyakinan) adalah ajaran yang tetap/mapan dan universal, sementara "syari'ah" adalah ajaran yang kontekstual, plural, berbeda-beda dan berubah-ubah. Bila *syari'ah* adalah kontekstual, lalu apakah yang membedakannya dari terma "fiqh" ?. Bukankah fiqh adalah produk nalar intelektual para ahli, dan ia bersifat plural, beragam atau berbeda-beda. Keragaman ini juga lebih karena ia merupakan produk dari ruang dan zaman mereka masing-masing.

Jamal al-Banna mengurai lebih detail soal ini. Dalam bukunya "*Hurriyah al-I'tiqad*" (Kebebasan Beragama/berkeyakinan), ia mengatakan : "Islam pada dasarnya, tetapi tidak terbatas, memang adalah aqidah dan syari'ah. Fokus kajian aqidah adalah Ketuhanan, Kenabian (Kerasulan), Hari Akhirat dengan segala peristiwanya, dan juga tentang relasi antara manusia dengan Tuhan". (hlm. 31). Sedangkan Syari'ah adalah aturan-aturan yang terkait dengan pergaulan (relasi) antar manusia dalam kehidupan bersama, baik dalam bentuk kebijakan-kebijakan Hukum, Politik, Ekonomi dan

sebagainya. Jamal menegaskan : “Aqidah adalah prinsip/pokok, sedangkan Syari’ah adalah cabang. Fokus Aqidah adalah hati dan individu dan fokus syari’ah adalah perilaku manusia dalam hubungannya dengan manusia lain”. (hlm. 32). Akan tetapi tidak selesai sampai di sini. Pada kajian lebih lanjut ia mengambil kesimpulan bahwa Syari’ah bukanlah produk-produk hukumnya, melainkan prinsip-prinsip dan dasar-dasar bagi pengaturan kehidupan manusia baik untuk urusan politik, peradilan, perundang-undangan, ekonomi tersebut. Prinsip utamanya adalah keadilan. (hlm. 42-43). Ia sepakat dengan pernyataan Ibn Qayyim al-Jauziyah yang mengatakan : “Syari’ah adalah kebijaksanaan (*wisdom*) dan kemaslahatan. Seluruhnya adil, rahmat (kasih), kemaslahatan publik, dan kebijaksanaan. Setiap produk hukum yang keluar/lepas dari pilar-pilar ini maka ia bukanlah syari’at, meski diintelektualisasi atas nama agama”. Dengan kata yang lebih tegas, setiap produk hukum yang mendiskriminasi, yang menindas dan tidak ramah, adalah bukan bagian dari syari’ah, meski didasarkan atas teks-teks agama. Jamal juga menyebut “*al-Kuliyyat al-Khams*”

(Lima Prinsip Perlindungan) atau “*Maqashid al-Syari’ah*”, sebagaimana dirumuskan oleh Imam al-Ghazali dari Thus dan Imam al-Syathibi dari Granada, Spanyol.

Mengapa bagian ini penting ditulis Jamal sebagai titik tolak pemikirannya?. Boleh jadi Jamal ingin memperingatkan akan bahaya penggunaan terma-terma keagamaan yang tidak tepat, tidak proposional. Ini bisa membahayakan publik. Jika fiqh dipersepsi, dipahami, diyakini atau samakan dengan “*Din*” (keyakinan/kepercayaan/keimanan), atau sebaliknya, jika “*Din*” dianggap sebagai bagian dari syari’ah atau fiqh, maka ini akan melahirkan universalisasi terhadap pikiran yang kontekstual dan partikular, atau juga melahirkan sebaliknya; kontekstualisasi, kesementaraan, kenisbian atas nilai-nilai universal dan prinsip-prinsip kemanusiaan. Dari isu yang berstatus “*far*”/cabang, menjadi isu yang ‘*ushul*/dasar, atau sebaliknya. Proses pembalikan dan tumpang-tindih seperti itu telah berlangsung dalam sejarah peradaban Islam yang panjang, bahkan sampai hari ini, di berbagai belahan dunia muslim. Ini, menurut Jamal, adalah sebuah kesalahan besar fuqaha.

Saya sangat dapat memahami kritik tajam Jamal al-Banna ini. Contoh paling populer adalah isu tentang posisi perempuan sebagai entitas subordinat laki-laki.(Q.S. Al-Nisa, [4]:34). Ini berarti perempuan tidak setara dengan laki-laki, dan posisi ini dengan sendirinya diskriminatif. Pada gilirannya perempuan termarginalisasi, sekaligus berpotensi melahirkan kekerasan terhadap perempuan. Bagaimana mungkin Tuhan mendiskriminasi manusia?. Bukankah Dia mengatakan bahwa keunggulan manusia hanya ditentukan oleh kesetiaannya kepada Tuhan (taqwa) dan bukan karena jenis kelaminnya?.(Q.S. al-Hujurat, [49]:13). Bagaimana mungkin isu subordinasi perempuan yang partikular/parsial/kasus itu mengalahkan isu kesetaraan manusia yang merupakan prinsip yang universal itu?. Demikian juga dengan isu Jihad Perang dan permusuhan terhadap orang-orang non muslim, terhadap “liyan”. Bagaimana mungkin ia lebih diutamakan, dilanggengkan dan diuniversalkan daripada isu perdamaian dan kerahmatan bagi umat manusia?. Bukankah kedamaian, keselamatan dan kerahmatan semesta adalah misi profetik utama Islam yang dibawa Nabi

Muhammad dan agama-agama lain? Ini adalah satu contoh saja dari proses universalisasi terhadap hal-hal yang partikular yang kontekstual.

Ijtihad sebagai Keharusan Sejarah

Jamal al-Banna melanjutkan kritisismenya melalui tema : “*Al-Ijtihad ; Hadz al-Ma’lum al-Majhul*”. Ijtihad sesungguhnya adalah sebuah keharusan dalam agama, senantiasa terbuka dan tidak pernah ditutup. Akan tetapi dalam sejarah peradaban Islam ia disembunyikan, ditiadakan atau dilalaikan. Inilah yang menjadi titik awal kemunduran dan keterpurukan kaum muslimin sampai hari ini. Ijtihad adalah aktifitas intelektual yang bebas untuk mengkaji dan menganalisis teks-teks sumber keagamaan ; al-Qur’an dan al-Sunnah. Ia adalah niscaya bagi upaya merespon kehidupan masyarakat manusia yang tak pernah berhenti dan bergerak secara dinamis dan beragam. Nabi memuji para sahabatnya, antara lain Muadz bin Jabal, terhadap aktifitas ini. Para sahabat dan generasi sesudahnya sampai abad ke IV H, mengapresiasinya dengan sangat tinggi. Melalui kegiatan dan gerakan pemikiran ini, kaum muslimin awal berhasil memproduksi ilmu pengetahuan dan

mencapai peradaban yang gemilang. Ahmad Amin dalam menginformasikan kepada kita bahwa dalam kurun waktu tiga abad itu telah lahir sekitar 500 aliran hukum/fiqh. Tetapi sesudah itu, sejak awal abad ke empat, aktifitas ijtihad terhenti, membeku dan tidak lagi melahirkan para ahli hokum besar. Yang tersisa hanya empat mazhab besar saja. Isu tentang tertutupnya pintu ijtihad sesungguhnya tidak didasarkan atas keputusan para ulama fiqh, melainkan merupakan perasaan mainstream saja. Dengan kata lain, masyarakat umum berada dalam kondisi lemah dan tak mampu (*Innama kana Syu'uran 'Amman bi al-Dhu'f wa al-Naqsh*). Sejak saat itu masyarakat muslim, termasuk para ahli fiqh, hanya mengikuti produk-produk atau metodologi fiqh pendahulunya. Mereka menganggap para pendahulu itu orang-orang yang terjaga dari dosa (*ma'shumum*). (*Zhuhr al-Islam*, II/7). Jadi ada semacam sakralisasi terhadap mereka.

Jamal al-Banna mengungkapkan bahwa tertutupnya pintu ijtihad lebih karena banyaknya produk ijtihad yang beragam dan saling bertentangan, serta menurunnya kebebasan berpikir dalam masyarakat muslim. (hlm. 72). Keadaan

ini menimbulkan kekacauan sosial. Sementara itu belum/tidak ada mekanisme untuk mengatasinya. Dari sini, kemudian para ulama membuat batasan-batasan atau kriteria yang sangat ketat. Imam al-Syafi'i mensyaratkan kriteria pengetahuan tentang "qiyas" (analogi). Dalam bukunya yang terkenal "al-Risalah", Imam al-Syafi'i mengatakan : "Al-Ijtihad Huwa al-Qiyas" (Ijtihad adalah analogi). Ini tentu mengandung arti bahwa ijtihad harus selalu mengacu dan terikat pada teks-teks sumber; al-Qur'an dan al-Sunnah. Mazhab Hanafi memperkenalkan "Istihsan" (*to consider something good*) atau pertimbangan akal demi kebaikan, sebagai satu mekanisme pengambilan keputusan hukum. Akan tetapi Imam Syafi'I, menolaknya, karena ia sama dengan memutuskan hukum atas dasar akal bukan menurut Tuhan. "*Man Istahsana Faqad Syarra'a*".

Keharusan untuk terikat pada teks, juga melahirkan pandangan bahwa "*Illat*" (kausa) yang menjadi inti dalam mekanisme Qiyas, bukanlah unsur yang menentukan hukum (*mutshbit*), melainkan hanya menjadi indikator belaka atau unsur yang menampakkan/melahirkan (*muzh-hir*).

Jadi bukan inovasi. Lalu ada juga semacam doktrin fiqh yang menyatakan : “*La Ijtihad Ma’a al-Nash*” (tak boleh ada ijtihad terhadap bunyi teks yang jelas dan tegas), dan “*La Ijtihad Ma’a al-Ijma*” (Tidak boleh ada Ijtihad terhadap keputusan hukum yang sudah konsensus). Manakala ada kesepakatan bahwa kemaslahatan adalah tujuan dari hukum, para ahli fiqh klasik mengatakan bahwa keputusan teks itu sendiri mengandung kemaslahatan. Jamal al-Banna mempertanyakan dengan nada kritikal : “bagaimana mungkin bahwa kemaslahatan sebagai tujuan Syari’at Islam, tetapi dalam waktu yang sama Syari’at sendiri adalah kemaslahatan. Bukankah ini logika yang muter-muter yang tak jelas ujung pangkalnya?”. (hlm. 77).

Jamal al-Banna mengkritik semua pandangan fiqh konvensional tersebut. Ia menyebutkan contoh Umar bin Khattab, khalifah kedua. Umar telah melakukan ijtihad dengan pikirannya yang bebas, bahkan terhadap keputusan Nabi yang terang benderang (nash). Ijtihad selalu terhadap teks. Bagaimanapun tingkat kejelasan suatu bunyi teks suci, pada akhirnya ia tetap menggunakan nalar, akal. Maka ijtihad adalah keharusan sejarah untuk member

jawaban dalam suatu kehidupan manusia selalu mengalami kebaruan yang terus menerus, tanpa henti. Tanpa gerakan intelektual bebas ini, Islam akan tetap tertinggal dari perkembangan zaman.

Kritik Metodologi Para Pembaru

Pada bagian kedua dari buku ini, Jamal al-Banna melancarkan kritiknya terhadap metodologi pembacaan teks suci oleh sejumlah pemikir progresif kontemporer, sebagaimana antara lain disebutkan di atas. Jamal mencoba memetakan corak dan kecenderungan metodologi mereka dalam tiga model. Pertama, metode tafsir bahasa dan sastra (*al-lughawiiyyun*). Kedua, penafsiran dengan menggunakan perspektif ideologis (*al-madzhabiyyûn*). Ketiga, menafsirkan al-Qur’an dengan menggunakan kepercayaan pada sumber transmisi (riwayat). Jamal menyebutnya “*al-Ikhbariyyun/Khabariyyun*”.

Kritik Jamal terhadap Arkoun, Hasan Hanafi, Nasr Hamid Abu Zaid dan gurunya; Amin al-Khuli, dilatarbelakangi oleh isu Islam-Barat. Mereka, menurut Jamal, terpengaruh oleh pikiran-pikiran Barat, tidak genuine Islam. Ini barangkali yang kurang simpatik dari Jamal.

Jamal sepertinya tidak menganggap penting terhadap sejumlah metode penafsiran di atas. Baginya Al-Qur'an sendiri memiliki segenap potensi yang dapat menggugah kesadaran pikiran dan mental manusia yang siap untuk merubah dirinya menjadi manusia mukmin baru yang menghargai nilai-nilai kemanusiaan. Inilah liberalism ala Jamal al-Banna.

Transformasi Fiqh Lokal Arab ke Fiqh Lokal Indonesia

Begitu kita membuka kitab fiqh konvensional, yang akan terbaca pertama kali adalah bahasan mengenai macam-macam air (*bab al-miyah*). Disadari bahwa air memang merupakan kebutuhan vital setiap orang. Akan tetapi, kebutuhan air pada waktu itu semakin terasa signifikan bagi orang-orang yang hidup di kawasan-kawasan tandus, seperti jazirah Arab. Pernahkah kita membayangkan barang sejenak, sekiranya fiqh tersebut disusun oleh orang-orang yang hidup di daerah-daerah yang curah hujannya sangat tinggi? Saya berada dalam dugaan kuat, bunyi pertama bahasan fiqh itu pasti bukan masalah air (*al-miyah*), melainkan sesuatu yang lain yang lebih kontekstual bagi masyarakat disitu.

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

Yang jelas, kepentingan akan hadirnya fiqh Indonesia semakin niscaya jika kita menghitung kondisi sosial budaya masyarakat yang khas Indonesia. Dalam konteks ini, fiqh Indonesia mengandaikan adanya pandangan-pandangan keagamaan yang digali dari tradisi, kebiasaan, kondisi sosial dan politik Indonesia sendiri. Bukan fiqh yang direpitisi dari fiqh Arab dengan segala adat-istiadat dan struktur sosial politik yang

mengikutinya untuk kemudian diterapkan pada area yang lain.

Dalam kaitan itu, sejumlah intelektual Indonesia mengajukan proposal Indonesia mengajukan proposal pemikiran masing-masing. Munawir syadzali membawa isu tentang pentingnya reaktualisasi ajaran Islam, Nurcholish madjid dengan kontekstualisasi dan modernisasi ajaran Islam, Kuntowijoyo dengan objektifikasi Islam, Masdar F. Masudi dengan rekonstruksi konsep qath'i-dzanniya, dan Abdurrahman Wahid dengan pribumisasi ajaran Islam.

Abdurrahman Wahid dengan gagasan pribumisasi Islam ini misalnya menghendaki agar konsep-konsep ajaran universal Islam diadaptasikan dengan nilai-nilai dan kebudayaan lokal yang tumbuh dalam masyarakat. Ia berpendapat bahwa keputusan-keputusan hukum dalam Islam harus selalu mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan dan konteks lokal masyarakat. Melalui gagasan ini, ia menolak keras proses Arabisasi atau mengidentikkan diri dengan budaya Timur Tengah. Baginya, Arabisasi bukan hanya potensial menghancurkan budaya-budaya lokal, melainkan juga sekaligus menghilangkan sama sekali

identitas masyarakat. Arabisasi hanya akan mengakibatkan ketercerabutan kita dari akar budaya kita sendiri. Arabisasi juga harus ditolak karena ia mengandung semangat triumfalistik yang memandang budaya-budaya non-arab sebagai tidak murni dan tidak otentik.

Merumuskan Fiqh Indonesia

Munculnya gerakan reformasi terhadap rigisitas hukum Islam melahirkan sebuah konsep fiqh yang lebih berbasis lokal atau dapat dikatakan sebagai fiqh keindonesiaan. Keindonesiaan merupakan kelanjutan dari tema "Gerakan Kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah" tetapi sekaligus merupakan sikap kembali kepada sikap dan pola pikir tradisional yang mempertahankan adat tetapi ditolak oleh kaum reformis. Kaum reformis keindonesiaan bercita-cita ingin membangun hukum Islam yang indegenous keindonesiaan. Mereka berusaha membebaskan adat Indonesia dari adat Arab karena menurut mereka, Islam tidak berarti Arab. Di samping itu, perbedaan adat ini sangat dipengaruhi oleh realita bahwa posisi Indonesia terletak di pinggiran bukan di tengah-tengah dunia

Islam. Ruang gerak ijtihad yang dijadikan sarana untuk mewujudkan hukum Islam ala Indonesia ini tidak memasuki wilayah ibadah. Pada awal tahun 1950-an, Hazairin menawarkan konsep "Mazhab Nasional", walaupun bertulang punggung mazhab Syafi'i, tetapi mazhab nasional membatasi ruang lingkupnya pada hukum-hukum non-ibadah yang belum dijadikan undang-undang oleh negara.

Pada tahun 1987, Munawir menawarkan kaji ulang terhadap interpretasi hukum Islam, dengan menekankan pada perubahan 'urf, maslahat, dan mafsadat yang populer sebagai "Reaktualisasi hukum Islam" walau Munawir menyebutnya "Dinamika Hukum Islam". Di tahun yang sama, Abdurrahman Wahid (Gus Dur) mengemukakan gagasan "Pribumisasi Islam" dan Masdar F. Mas'udi menawarkan konsep "Zakat sebagai Pajak". Jauh sebelum teori-teori keindonesiaan hukum Islam ini muncul, pada tahun 1940, Hasbi telah mengemukakan gagasan tentang perlunya pembentukan "Fiqh Indonesia", yang pada tahun 1961 ia definisikan sebagai "fiqh yang ditentukan berdasarkan kepribadian dan karakter bangsa indonesia".

Keindonesiaan hukum Islam di Indonesia juga mengarah kepada konstitusional hukum Islam. Pada umumnya, orientasi ini dimotori oleh sarjana atau tokoh non-ulama yang memahami sistem hukum Indonesia, tetapi hampir tidak mengerti prinsip-prinsip "kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah. Cita-cita agar hukum Islam dijadikan Undang-undang Dasar Negara dicuatkan kembali oleh wakil-wakil umat Islam dalam BPUPKI. Aspirasi yang dikemukakan dalam rapat Panitia kecil BPUPKI pada tanggal 1 Juni 1945 ini berhasil memasukkan persyaratan, "Dengan kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya" ke dalam Piagam Jakarta. Persyaratan ini disahkan sebagai keputusan Panitia Kecil pada tanggal 22 juni 1945, tetapi akhirnya diganti dengan, "Ketuhanan Yang Maha Esa" demi non-muslim, khususnya orang Kristen. Memang tidak ada indikasi bahwa Hasbi ambil bagian dalam proses ini, tetapi pada prinsipnya ia mendukung pihak-pihak yang mensyaratkan syari'ah.

Negara Islam Indonesia yang diproklamlirkan pada bulan Agustus 1949, juga membawa aspek konstitusionalisasi hukum Islam. Qanun

Asasi (Undang-undang Dasar)nya menegaskan bahwa hukum yang berlaku di negara ini adalah hukum Islam yang berdasarkan pada Al-Qur'an dan Hadis Shahih (Pasal 1). Pemberontakan terhadap pemerintahan Republik Indonesia ini didukung oleh Kahar Muzakkar, yang memproklamkan bahwa "sejak 7 Agustus 1953, Sulawesi Selatan menjadi bagian Negara Islam Indonesia". Pada tanggal 21 September 1953, Daud Berureuh pun mengeluarkan pernyataan memproklamkan Aceh sebagai bagian dari Negara Islam Indonesia.

Namun demikian, Negara Islam Indonesia runtuh bersamaan dengan dieksekusinya sang Imam, Sekarmadji Maridjan Kartosoewirjo oleh Pemerintah Republik Indonesia pada bulan Agustus 1962 (setelah tertangkap pada tanggal 4 Juli 1962). Hasbi menyalurkan ide-ide konstitusionalnya melalui Kongres Muslimin Indonesia (20-25 Desember 1949)²¹, yang secara politik memang tidak mendukung Negara Islam Indonesia.

Metodologi Fiqih Indonesia

Fiqih Indonesia, sebagai suatu upaya pembaharuan bercorak lokal,

harus terlebih dahulu menentukan ruang lingkup dengan cara membedakan tiga istilah di Indonesia yang sering dianggap sama.

Fakultas Hukum Islam di lingkungan perguruan tinggi yang bernaung di bawah Departemen Pendidikan dan Kebudayaan menggunakan istilah untuk menyebut mata kuliah yang membahas tentang perkawinan, kewarisan, dan wakaf. Batasan semacam ini menurut Hasbi jelas berakibat menciutkan pengertian syari'ah yang mencakup hukum-hukum akidah, akhlak, dan amaliah. Fiqih yang secara teknis sering dipahami sebagai "hukum-hukum syari'ah yang dihasilkan dari dalil-dalilnya", merupakan bagian dari syari'ah itu sendiri, tetapi lebih luas daripada hukum Islam karena fiqih mencakup hukum-hukum muamalah dan ibadah, di mana aspek yang terakhir ini mencakup dalam istilah hukum Islam (Anu Rahman, 2014).

Menyadari konsekuensi yang harus diterima bahwa menyamakan syari'ah dan fiqih berarti menganggap keduanya bersifat universal, absolut, dan abadi, maka Hasbi mengatakan bahwa syari'at Islam sajalah yang memiliki ketiga sifat tersebut. Dengan

kata lain, syari'ah, begitu menurut Nourouzzaman menjelaskan pendapat Hasbi lebih sebagai hukum in *abstracto* dan sebaliknya fiqh lebih bersifat sebagai hukum in *concreto*. Lebih lanjut, Hasbi membagi fiqh menjadi fiqh Qur'ani yaitu hukum yang secara tegas ditemukan di dalam al-Qur'an dan fiqh Nabawi yaitu hukum yang tidak disinggung oleh Al-Qur'an tetapi ditegaskan oleh Hadis. Ketiga adalah fiqh ijthadi yaitu hukum-hukum yang dicapai melalui ijthad para ulama.

Fiqh ijthadi merupakan inti fiqh Indonesia yang dijiwai oleh syari'ah, bersifat dinamis dan elastis karena dapat berubah sesuai dengan ruang dan waktu. Jadi fiqh ijthadi bersifat lokal, temporal, dan realtif. Jelaslah di sini bahwa kritik Alie Yafie dan Ibrahim Hoesen yang beranggapan bahwa fiqh itu bersifat universal, tidaklah mengenai sasaran. Hal ini diperkuat lagi oleh kenyataan bahwa Hasbi membatasi ruang lingkup fiqh Indonesianya pada bidang non-ibadah dan non-qat'i.

Untuk menjustifikasi lokalitas fiqh Indonesia, Hasbi berpegang pada sejarah perkembangan fiqh (tarikh tasyri'). Tarikh tasyri' Hasbi, menurut Hasbi membuktikan bahwa fiqh lokal

telah muncul sejak awal penyebaran Islam melawati batas-batas Mekah dan Madinah. Mazhab Hanafi di Kufah, Maliki di Madinah, Syafi'i di Baghdad (mazhab qadim) dan kemudian di Mesir (mazhab jadid), di samping mazhab Hambali di Baghdad, tentunya merupakan bagian dari contoh yang populer.

Lokalitas mazhab-mazhab ini menurut Hasbi, dikarenakan perbedaan pendapat, tempat, adat istiadat dan jiwa si mujtahid sendiri. Walau dilegitimasi oleh tarikh tasyri Hasbi masih saja menekankan bahwa lokalitas fiqh Indonesia harus ditopang oleh studi kasus (dirasat al-waq'a'i) mengenai masyarakat Indonesia dengan sistem masyarakat lainnya yang sezaman. Studi ini harus menggunakan pendekatan sosiologi hukum dan studi hukum secara umum untuk melihat pengaruh dan kemampuannya menyelesaikan kebutuhan-kebutuhan masyarakatnya, dan setelah itu barulah memasuki fase *problem solving*. Hasbi menganjurkan agar para pendukung fiqh Indonesia menggunakan metode perbandingan mazhab manakala problem yang dihadapi sudah diberikan

pemecahannya oleh ijtihad dalam berbagai mazhab yang ada.

Perbandingan yang tidak terbatas pada mazhab Sunni ini dibagi menjadi dua tahap. Pertama, memilih dari kalangan empat mazhab Sunni. Kedua, memilih dari semua mazhab termasuk non-Sunni. Kedua-duanya dilakukan demi mencari pendapat yang paling sesuai dengan konteks ruang, waktu, karakter dan kemaslahatan bangsa Indonesia. Studi perbandingan mazhab ini harus diikuti dengan studi perbandingan ushul fiqh dari masing-masing mazhab, dengan harapan agar pandangan tersebut dapat terpadu atau bahkan bersatu.

Studi perbandingan ushul fiqh ini dilakukan dengan tahapan-tahapan sebagai berikut :

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

Tahapan-tahapan tersebut harus didukung dan didahului dengan pendirian Fakultas Ushul Fiqh atau paling tidak Jurusan Ushul Fiqh. Hasbi lebih menguatkan bahwa fiqh Indonesia akan sangat fleksibel jika didukung oleh perbandingan yang bersifat sistematis antara fiqh dan hukum adat Indonesia, antara fiqh dan sistem hukum Indonesia, antara fiqh dan syari'at (agama-agama) lain, dan antara fiqh dengan sistem hukum internasional. Sebaliknya, jika problem yang dihadapi belum pernah diberikan pemecahannya oleh mujtahid-mujtahid terdahulu, maka dianjurkan agar pendukung fiqh Indonesia melakukan ijtihad bi al-ra'yi, yaitu menentukan hukum berdasarkan pada maslahat, kaidah-kaidah kulliat dan illat (kausa) hukum, sedangkan metode yang ditempuh ada kalanya :

1. *Qiyas* yang dilakukan dalam kondisi terpaksa, tidak menyangkut masalah ibadah. Selain qiyas illat dan qiyas dalalah, tidak berlaku.
2. *Istihsan* dengan berbagai macamnya : *istihsan bin naas*, *istihsan bil ijma'*, *istihsan bil qiyas*, *istihsan bid daruraah*, *istihsan bil maslahah*, dan *istihsan bil 'urf*.
3. *Istislah*, dengan ketentuan bahwa

sesuatu dapat dinyatakan sebagai maslahat jika merupakan maslahat hakiki; berlaku umum tidak hanya terbatas pada segelintir orang; harus diputuskan oleh *ahl al-Hall wa al-'Aqd*. Jika masalah bertentangan dengan nash, maka masalah mentakhsis (mengkhususkan) nash dengan menjadikan hadis "*La darara wa la dirara*" sebagai kata kunci di akhir analisa.

4. *'Urf* dengan ketentuan tidak menghalalkan barang haram dan tidak mengharamkan barang halal; dapat mendatangkan maslahat dan menghilangkan mafsadat; tidak bertentangan dengan nash sharih (ekspilist); di samping itu harus diputuskan oleh *ahl al-Hall wa al-'Aqd*. Atau

5. *Istishab*. Metode-metode ini selalu berjalan seiring dengan kaidah-kaidah yang relevan.

B. Penutup

Sayang sekali buku-buku fiqh yang beredar luas di lingkungan umat Islam hari ini tidak bisa beranjak jauh dari apa yang ditulis oleh para ulama terdahulu. Fiqh umat Islam sekarang masih didominasi fiqh abad pertengahan

yang banyak dirumuskan oleh para ulama Timur tengah.

Padahal, sebagaimana telah dipaparkan, bahwa teks fiqh klasik Arab tersebut tak cukup memadai dalam mengatasi problematika-problematika lokal masyarakat Islam. Karena itu, kita membutuhkan fiqh yang berlandas tumpu pada kenyataan-kenyataan konkret yang berlangsung hari ini, di Indonesia ini.

Fiqh terbaik bukanlah fiqh yang terus menerus bergerak mundur ke belakang, ke abad pertengahan, melainkan fiqh yang berjalan ke depan, tentu dengan belajar banyak dari sejarah masa lalu. Kita tak boleh puas hanya dengan mengkonservasi fiqh-fiqh lama, tanpa keberanian untuk mengembangkannya ke arah yang lebih baik. Faktanya, para ulama lebih banyak memelihara fiqh lama dan belum mengkreasi fiqh baru.

Daftar Pustaka

- Ghanim, Muhammad Salman. 2000. "*Kritik Ortodoksi: Tafsir Ayat Ibadah, Politik dan Feminisme*". (Yogyakarta: LKiS).
- Ghazali, Abdul Moqsith. "*Reorientasi Istibath NU dan Operasionalisasi Ijtihad Jama'i*"

dalam Imdadun Rahmat, “*Kritik nalar Fikih NU: Transformasi Paradigma Bahtsul Matsa’il*”. (Jakarta: lakpesdam NU, 2002). Hal. 87-88.

Ghazali, Abdul Moqsith. “*Mengubah Wajah Fiqh Islam*” dalam M. Dawam Rahardjo, dkk, “*Bayang-Bayang Fanatisisme: Esai-Esai Untuk Mengenang Nurcholish Madjid*”. (jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2007). Hal. 413.

Referensi Dari Media Massa

Kurnianto, Fajar. Tiga Sebab kemandekan Fiqh. *Jawa Pos*. 7 Maret 2004.

Referensi Dari Internet

Makitsi, Ma’ruf, “Pembaharuan Hukum Islam”.
<http://www.islamlib.com/?site=1&aid=1695&cat=content&title=suara-mahasiswa> (diakses pada 8 November 2014).

Muhammad, Husein, “Menuju Fiqh Baru Versi Jamal Al Banna
<http://www.islamlib.com/?site=1&aid=1893&cat=content&title=kolom>. (diakses pada 8 November 2014).

Rahman, Anu. “*Perkembangan Ushul Fiqh di Indonesia*”.

<http://anurahman.blogspot.com/2010/06/perkembangan-ushul-fiqih-di-indonesia.html>. (diakses pada 7 November 2014).