

KONTEKSTUALISASI GAGASAN FIQH INDONESIA T.M. HASBI ASH-SHIDDIEQY (Telaah atas Pemikiran Kritis Yudian Wahyudi)

Mansur

*Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga
Jl. Marsda Adisucipto D.I. Yogyakarta.
Email: mansur_jabrob@yahoo.com*

Abstract: Agree and disagree is an integral part when talking about the idea of Fiqh Indonesia TM Hasbi Ash-Shiddiqy (fiqh is determined based on the personality and character of Indonesia). Critical review conducted by Yudian Wahyudi about the idea of Fiqh Indonesia is very important to be understood thoroughly in order to align the proportionality debate and at the same time the idea of Fiqh Indonesia Hasbi contextualization. The description in this paper is the result of reading the author entirely to the works of Yudian Wahyudi to review the idea of Fiqh Indonesia Hasbi, especially a work entitled *Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context of Indonesian Fiqh* (2007).

Abstrak: Pro dan kontra merupakan bagian yang tidak terpisahkan ketika membicarakan gagasan Fiqh Indonesia T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy (fiqh yang ditentukan berdasarkan kepribadian dan karakter bangsa Indonesia). Telaah kritis Yudian Wahyudi terhadap munculnya gagasan Fiqh Indonesia tersebut menjadi sangat penting untuk dipahami secara saksama guna meluruskan proporsionalitas perdebatan dan sekaligus kontekstualisasi gagasan Fiqh Indonesia Hasbi. Uraian dalam tulisan ini sepenuhnya merupakan hasil bacaan penulis terhadap karya-karya Yudian Wahyudi tentang gagasan Fiqh Indonesia Hasbi Ash-Shiddieqy, khususnya karya yang berjudul *Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context of Indonesian Fiqh* (2007).

Kata Kunci: *Kontekstualisasi, Fiqh Indonesia, T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, Yudian Wahyudi*

Pendahuluan

Dalam catatan sejarah di masa kolonial Belanda dan Jepang, keberadaan hukum Islam di Nusantara diselimuti oleh

faktor keterbelakangan dalam berpikir, ia lebih tersudut pada aspek ibadah, bercorak satu mazhab, memperkeras taklid, adanya larangan talfik dan larangan membuka pintu ijtihad. Kenyataan ini masih dipersuram dengan miskinnya kajian metodologis. Pemikiran hukum Islam lebih mementingkan hasil (baca: produk hukum) daripada proses penyimpulan hukum, mengabaikan *masalah* sebagai salah satu tujuan hukum Islam, karena pendapat ulama seringkali diimpor begitu saja sebagai sebuah kebenaran tanpa dikaji ulang.¹

Islam yang masuk ke Indonesia pada waktu itu lebih dipahami sebagai proses Arabisasi atau lebih berkiblat kepada Arab dengan menafikan nilai-nilai lokalitas. Lebih parah lagi, kondisi ini diperkeruh dengan lahirnya kebijakan pemerintah kolonial melalui teori resepsinya, yakni hukum adat dijadikan sebagai patokan dalam penyelenggaraan hukum di Indonesia, sedangkan hukum Islam baru bisa dijadikan sebagai rujukan setelah terlebih dahulu diresepsi oleh hukum adat. Kondisi inilah kiranya yang menggugah kesadaran para intelektual muslim untuk melakukan perubahan, agar muslim Indonesia tidak terjebak pada perdebatan-perdebatan yang tidak menyentuh permasalahan substantif.

T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy (selanjutnya disebut Hasbi) merupakan salah satu tokoh yang ikut mendukung gerakan “kembali kepada Al-Qur’an dan As-Sunnah” sebagai bentuk perlawanan terhadap pengekangan hukum Islam yang didominasi oleh hukum adat tersebut. Selanjutnya, Hasbi menganggap perlu untuk menggagas sebuah fiqh yang berorientasi lokal yang lebih dikenal dengan istilah “fiqh keindonesiaan”. Hal ini didasarkan pada pemahaman umat Islam Indonesia terhadap hukum Islam selama ini masih sangat kearab-araban (baca: arabisme), sehingga perlu kiranya dibangun sebuah kesadaran untuk menggagas “fiqh lokalitas” yang dapat mengakomodasi kepentingan sosial muslim lokal Indonesia. Fiqh keindonesiaan yang dimaksudkan oleh Hasbi adalah fiqh yang didasarkan pada kepribadian dan karakter

¹ Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*, Cet. V (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007), hlm. 28.

bangsa Indonesia itu sendiri. Namun demikian, menurut catatan kritis Yudian Wahyudi (selanjutnya disebut Yudian), gagasan Hasbi tersebut masih “menggantung” dan belum dirumuskan secara detail bagaimana konstruksi metodologi pemikiran dan aplikasinya. Gagasan Hasbi baru sebatas pada dataran konsepsional semata karena ia tidak memiliki kesempatan untuk mewujudkan langsung secara konstitusional.²

Berangkat dari paparan di atas, penulis tertarik untuk menelaah lebih lanjut bagaimana kontekstualisasi Fiqh Indonesia dari gagasan Hasbi tersebut dalam konteks fakta dan realitas sejarah Indonesia saat ini dan ke depan, dan bagaimana pula konstruksi metodologinya agar lebih mudah untuk dipahami dan diaktualisasikan. Hal ini penting untuk dikaji karena kerangka fiqh keindonesiaan tersebut diyakini akan mendominasi proses pembaruan hukum Islam di Indonesia, di masa sekarang dan masa akan datang.

Telaah Kritis Yudian Wahyudi terhadap Gagasan Fiqh Indonesia: Meluruskan sebuah Perdebatan

Menurut Yudian, berbicara tentang fiqh Indonesia, yaitu “fiqh yang ditentukan berdasarkan kepribadian dan karakter bangsa Indonesia”, tentunya merupakan keasyikan tersendiri bagi mereka yang berkepentingan. Pro dan kontra merupakan bagian yang tak terpisahkan, sekaligus sebagai bumbu penyedap. Pihak-pihak yang menolak biasanya berangkat dari asumsi bahwa “fiqh (bukan syari’ah) bersifat universal”. Pandangan ini diwakili oleh Kuntowijoyo, Alie Yafie, dan Ibrahim Hosen yang tegas-tegas menolak kehadiran Fiqh Indonesia.³

Kuntowidjoyo, misalnya, berpendapat bahwa:

² *Ibid.*, hlm. 27 dan 34; idem, *Hasbi's Theory of Ijtihad*, hlm. 82-84; idem, *Ke Arab Fiqh Indonesia (Mengenang Jasa Prof. Dr. T.M. Hasbi Ash-Shiddiqy)*, ed. Yudian W. Asmin (Yogyakarta: Forum Studi Hukum Islam Fakultas Syari’ah IAIN Sunan Kalijaga, 1994), hlm. 3-16. Lihat juga, Hasan Hanafi, *Hermenentika Al-Qur’an?*, Terj. Yudian Wahyudi dan Hamdiah Latif (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), hlm. xi.

³ Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermenentika*, hlm. 35-36.

“Dalam konteks Indonesianisasi, Islam telah menimbulkan perlawanan pada tingkat tertentu. Dengan kata lain, rasionalisasi Islam telah jatuh, menjadi mistis, dan lokal dalam hal budaya. Karena itu, kita bisa bertanya, jika seseorang ingin Indonesia ‘menjadi’ Islam, maka arah mana yang harus ia tempuh?... karena Islam di Indonesia telah jatuh dari universal ke tahap lokal? Jika harus ada Indonesianisasi, lalu apa bentuknya (dari Islam yang diindonesiakan) itu?”⁴

Senada dengan Kuntowijoyo, Ali Yafi juga memberikan catatan bahwa “fiqh adalah manifestasi Islam paling konkret dalam kehidupan sosial. Karena Islam bersifat universal, lalu bagaimana dengan fiqh tersebut. Sumber utama fiqh adalah al-Qur'an. Oleh karena itu, fiqh bersifat spasial dan temporal, misalnya fiqh Indonesia, fiqh Pakistan, dan sebagainya, dan hal itu tidak perlu ada”.⁵ “Saya tidak setuju dengan istilah ‘fiqh Indonesia’”, kata Ibrahim Hosen, “karena fiqh adalah universal (sedangkan fiqh Indonesia adalah lokal).⁶

Lebih jauh lagi, ketika dihadapkan pada perdebatan mengenai perspektif keindonesiaan (*Indonesianness*), maka gagasan fiqh Indonesia Hasbi ini diabaikan begitu saja. Kecenderungan yang terpikirkan oleh banyak orang (padahal tidak benar dan tidak tepat) adalah pada tokoh semisal Abdul Mukti Ali atau Nurcholish Madjid dan tidak pada Hasbi Ash-Shiddieqy sebagai “founding father”, “Syaikh dari fuqaha Indonesia” sebuah istilah yang digunakan oleh Ahmad Sjadzali.⁷

⁴ Yudian Wahyudi, *Hasbi's Theory of Ijtihad*, hlm. xxiv. Lihat juga, Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia* (Yogyakarta: Salahuddin Press, 1984), hlm. 43-44.

⁵ Lihat, Ali Yafi, “Matarantai yang Hilang”, *Pesantren* No. 2/Vol. II/1985, hlm. 36.

⁶ Lihat, Ibrahim Hosen, “Pemerintah sebagai Madzhab”, *Pesantren* No. 2/Vol. II/1985, hlm. 45-46.

⁷ Yudian Wahyudi, *Hasbi's Theory of Ijtihad*, hlm. xxiv-xxv. Lihat juga, Ahmad Sjadzali, “Pemikiran Prof. Dr. T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy tentang Fiqh bagi

Dari berbagai kritik yang mereka kemukakan, menurut Yudian, ternyata ada kesan bahwa mereka mengukur suatu konsep dengan anggapan mereka sendiri, bukan berdasarkan pada pengertian khusus yang dicetuskan oleh si pemilik ide. Kekeliruan ini mungkin diakibatkan oleh 'keengganan' mereka untuk membaca secara teliti tentang konsep Fiqh Indonesia yang dikemukakan oleh Hasbi. Sedangkan Hasbi, yang memang belum sempat menyusun gagasannya secara sistematis, tampaknya punya andil yang menyebabkan orang lain salah dalam memahami gagasan besarnya tersebut.⁸

Sebaliknya, menurut Yudian, orang-orang yang mendukung Fiqh Indonesia juga seringkali mencerminkan sikap yang sama. Mereka mendukung sesuatu yang tidak mereka ketahui (baca: memahami dengan benar dan tepat terhadap gagasan Hasbi). Kenyataan ini dapat dilihat dalam buku *Fiqh Indonesia dalam Tantangan*. Dalam uraian buku tersebut, tegas Yudian, menyebut Fiqh Indonesia sebagai gagasan Hasbi saja, mereka tidak sama sekali, apalagi mengetahui ruang lingkup dan metodologinya. Kesalahan ini dipertajam oleh Alyasa Abubakar yang tidak lagi membedakan antara teori Mazhab Nasional (Hazairin) dengan Fiqh Indonesia (Hasbi). Kekeliruan Alyasa ini sudah dimulai ketika ia menulis disertasinya yang kemudian diringkas menjadi salah satu makalah dalam buku *Fiqh Indonesia dalam Tantangan* tersebut.⁹ Hal ini semakin mempertegas akan pentingnya topik kajian ini guna meluruskan perdebatan secara proporsional tentang gagasan Fiqh Indonesia Hasbi itu sendiri.

Umat Islam Indonesia”, *Makalah Seminar Nasional*, IAIN Sunan Kalijaga, 1986, hlm. 1.

⁸ Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika*, hlm. 35-36.

⁹ *Ibid.*, hlm. 36. Lihat lebih jauh, Ari Anshori dan Slamet Warsidi (ed.), *Fiqh Indonesia dalam Tantangan* (Surakarta: FIAI-UMS, 1991), khususnya tulisan Alyasa Abubakar, “Ahli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fiqh Mazhab”, hlm. 111. Hal yang sama, penulis temukan pada dua tulisan; Ahmad Rofiq dengan judul “Kritik Metodologi Formulasi Fiqh Indonesia” dan Juhaya S. Praja dengan judul “Aspek Sosiologis dalam Pembaharuan Fiqh di Indonesia” dalam Noor Ahmad, dkk., *Epistemologi Syara’: Mencari Format Baru Fiqh Indonesia*, Cet. II (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 98-132.

Hasbi Ash-Shiddieqy dan Gagasan Fiqh Indonesia: Sebuah Telaah Kritis Perspektif Yudian Wahyudi

Dalam uraian ini, Yudian membagi dua pemetaan pembahasan; (1) peran Hasbi dalam konstelasi gerakan pembaharuan hukum Islam di Indonesia pada abad XX, dan (2) ruang lingkup serta metodologi gagasan Hasbi tentang Fiqh Indonesia. Pembahasan pertama dimaksudkan oleh Yudian untuk membaca peran dan aktivitas Hasbi dalam kerangka reformasi hukum Islam di Indonesia abad XX yang pada akhirnya ia mengusulkan perlunya kajian fiqh keindonesiaan. Sedangkan pembahasan yang kedua ditujukan untuk merumuskan lebih konkret gagasan fiqh keindonesiaan Hasbi itu sendiri yang dinilai masih ‘menggantung’ dan bersifat konsepsional semata.

1. Peran Hasbi dalam Konstelasi Gerakan Reformasi Hukum Islam di Indonesia pada Abad XX

Semangat pembaruan yang terjadi di Indonesia pada awal-awal abad XX telah melahirkan dua kelompok umat Islam yang saling berseberangan, yaitu modernis dan tradisional.¹⁰ Kaum modernis berusaha melakukan gerakan reformasi agama dalam kerangka mengajak umat Islam Indonesia untuk kembali kepada sumber utama Islam, Al-Qur’an dan As-Sunnah, dan berusaha meninggalkan tradisi *taqlid* kepada empat imam mazhab dengan mencoba melakukan pendekatan ilmiah dalam memahami ajaran Islam

¹⁰ Harry J. Benda menulis bahwa Islam Indonesia terpecah-belah oleh perpecahan antara dua kubu yang saling bertentangan, yaitu kubu reformis yang berpusat di kota-kota dan aliran ortodoks yang berpusat di desa-desa. Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit* (Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, 1980), hlm. 74-75. Boland, menyebutkan bahwa kelompok yang melakukan gerakan reformis disebut juga kalangan modernis, yaitu sekelompok orang yang melakukan ijtihad. Sebagai lawannya disebut dengan kaum ortodoks, konservatif, tradisional atau kelompok masyarakat yang bermazhab. Lihat B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1982), hlm. 211-224.

yang diyakininya guna meningkatkan kemajuan peradaban Islam. Kaum modernis juga menganjurkan adanya penafsiran ulang atas Islam secara fleksibel dan berkelanjutan sehingga kaum muslim dapat mengembangkan institusi pendidikan, hukum, dan politik sesuai dengan kondisi modern.¹¹ Sementara kaum tradisionalis, berusaha mempertahankan tradisi bermazhab (*taqlīd*) kepada empat imam mazhab, bersamaan dengan tertutupnya pintu *ijtihad* bagi umat Islam yang didasari oleh asumsi hilangnya sejumlah kemampuan otoritatif untuk menjalankan ijtihad tersebut. Karena itu, pendapat imam mazhab merupakan referensi utama untuk menyelesaikan berbagai permasalahan agama.

Dikotomi modernis dan tradisionalis muslim Indonesia ini telah berakar dalam khazanah pemikiran Islam Indonesia, khususnya di bidang *furu'īyyah*, fiqh, dan teologi. Seolah-olah di Indonesia hanya memiliki dua pola pikir keagamaan saja, yaitu modernis dan tradisional.¹² Pola pikir lain yang bersifat sintesis atau yang tidak menerima pola pikir modernis secara mutlak dan tidak memandang apriori terhadap pola pikir tradisional tampaknya terlupakan sama sekali. Tidak adanya perhatian terhadap kelompok Islam yang ketiga tersebut tentu bukan karena kesengajaan, melainkan lebih disebabkan oleh kuatnya pengaruh wacana modern dan tradisional yang di-*blow-up* sedemikian rupa oleh pihak-pihak tertentu ketika masa-masa awal gerakan ini mengemuka.¹³

¹¹ John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, Vol. 3. (New York: Oxford University Press, 1995), hlm. 118.

¹² Menguatnya dikotomi modernis-tradisionalis ini bisa jadi diakibatkan oleh pengaruh publikasi yang dilakukan para peneliti yang dengan sengaja melakukan penelitian Indonesia yang diletakkan dalam wacana modernis-tradisionalis tadi.

¹³ Menguatnya kedua kelompok keagamaan ini bisa jadi disebabkan adanya unsur-unsur politik yang didukung pula dengan sumbangan para peneliti yang cukup melakukan penelitian pada dua kelompok tersebut atau bahkan hanya pada salah satu kelompok saja, sementara yang lain mengemuka sebagai kekuatan pembanding, yang pada gilirannya akan muncul sebagai kekuatan yang sama baik kelompok yang aktif dijadikan sebagai obyek penelitian atau yang hanya dijadikan sebagai pembanding. Belakangan, perhatian masyarakat

Untuk mengisi kekurangan perhatian tersebut, Yudian kemudian berusaha menghadirkan pembacaan pada peran dan aktivitas tokoh Hasbi Ash-Shiddieqy (1904-1975) dalam kerangka reformasi hukum Islam di Indonesia abad XX.¹⁴ Tokoh ini memiliki karakteristik dan keunikan tersendiri dalam pemikiran hukum Islamnya. Tanpa bermaksud melebih-lebihkannya, tokoh ini boleh dikatakan sebagai pemikir sintesis modernis-tradisionalis. Atau bisa juga disebut tokoh yang memiliki sikap tidak menolak pemikiran kalangan modernis dan juga tidak menerima sepenuhnya terhadap pemikiran kalangan tradisionalis. Pandangan semacam ini cukup unik apabila dilihat pada *setting* masyarakat muslim Indonesia yang sedang dikuasai oleh pola gerakan pemikiran dan politik dengan bingkai modernis dan tradisionalis.

Reformasi tentunya memiliki makna luas, tetapi jika dikaitkan dengan perkembangan hukum Islam di Indonesia maka konotasinya lebih bersifat meluruskan pemahaman umat Islam. Di samping itu, reformasi juga bermakna upaya mengadaptasikan hukum Islam ke dalam perubahan sosial yang oleh para pakar disebut modernisasi hukum Islam.¹⁵

Secara garis besar, menurut Yudian, ada dua tema reformasi hukum Islam di Indonesia, yaitu tema “kembali kepada Al-Qur’an dan As-Sunnah”, dan tema “keindonesiaan”.¹⁶ Uraian dua tema ini dimaksudkan untuk

terhadap kelompok ini (modernis dan tradisionalis) menunjukkan adanya keseimbangan, hal ini sejalan dengan perubahan yang terjadi dalam kedua kelompok tersebut, sehingga dapat menarik minat masyarakat untuk melihatnya baik dalam konteks wacana maupun gerakan.

¹⁴ Biografi Hasybi Ash-Shiddieqy lebih lengkapnya dapat dilihat misalnya A. Abdul, “Tafsir al-Maraghi dan Tafsir an-Nur: Sebuah Studi Perbandingan”, *disertasi* doktor IAIN Sunan Kalijaga, 1985. Kemudian Nourouzzaman, “Muhamamad Hasbi Ash Shiddieqy dalam Perspektif Pemikiran Ulama di Indonesia,” *disertasi* doktor, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1987.

¹⁵ Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika*, hlm. 36.

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 36.

membaca peran Hasbi dalam gerakan reformasi hukum Islam di Indonesia.

a. Tema Kembali kepada Al-Qur'an dan As-Sunnah

Tema pertama ini ditandai dengan langkah-langkah yang bertujuan membersihkan praktek-praktek umat Islam dari pengaruh non-Islam; membuka pintu ijtihad, yang selama ini dianggap telah tertutup; mengganyang taklid; memperbolehkan talfik dengan cara memperkenalkan studi perbandingan mazhab. Reformasi dengan mengambil tema gerakan “kembali kepada Al-Qur'an dan As-Sunnah” ini, menurut Yudian, dimotori oleh ulama yang kurang menguasai sistem hukum Indonesia seperti A. Hassan, Moenawar Chalil, dan juga Hasbi. Di samping itu, tidaklah berlebihan untuk memasukkan organisasi-organisasi Islam semisal Muhammadiyah, Persatuan Islam dan Al-Irsyad ke dalam kategori ini.¹⁷

Purifikasi praktek umat Islam dari pengaruh-pengaruh non-Islam mengawali gerakan “kembali kepada Al-Qur'an dan As-Sunnah”. Dalam konteks abad ke-20, gagasan yang dicetuskan oleh gerakan Paderi (yang mendapat inspirasi kuat dari gerakan Wahabi¹⁸) ini dilanjutkan oleh organisasi semisal Muhammadiyah, Persatuan Islam dan Al-Irsyad. Sikap Hasbi sendiri dalam mendukung gerakan ini sangatlah tegas. Ia bertekad memberantas segala macam bid'ah dan khurafat demi kejayaan Islam. Ia mengatakan bahwa amaliah kaum tradisional semisal talqin, ushalli dan slametan sebagai perbuatan bid'ah. Kaum tradisional pun balik menyerang. Hasbi kemudian dinyatakan tersesat.¹⁹

¹⁷ *Ibid.*, hlm. 28-29 dan 36-37.

¹⁸ Ulasan tentang hal tersebut lebih jauh baca Yudian Wahyudi, *Dinamika Politik “Kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah” di Mesir, Maroko dan Indonesia*, terj. Saefuddin Zuhri (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2010), hlm. 24-28.

¹⁹ Benturan ini menyebabkan Hasbi hijrah dari Lhok Seumawe menuju Kutaraja, tempat kemudian Hasbi menulis buku *Kriteria antara Sunnah dan Bid'ah* (Jakarta: Bulan Bintang, edisi ke-8, 1990). Lihat, Yudian Wahyudi, *Ushul*

Gerakan membuka pintu ijtihad merupakan gerakan kelanjutan dari fase purifikasi. Penutupan pintu ijtihad, menurut mereka, merupakan faktor penyebab stagnasi pemikiran hukum Islam di Indonesia dan juga sebagai bentuk penyimpangan dari ajaran yang benar. Umat Islam selalu membutuhkan ijtihad baru untuk mengakomodasi perubahan sosial. Bagi Hasbi sendiri, ijtihad merupakan unsur utama dalam perkembangan adaptabilitas hukum Islam sejak zaman Nabi saw. Menurut Hasbi, pandangan yang menyatakan bahwa “pintu ijtihad telah tertutup” merupakan sikap yang dapat menghancurkan syari’ah karena makna penting ijtihad sebagai teori aktif, produktif dan konstruktif dihambat oleh pandangan seperti itu. Hasbi juga menegaskan bahwa mujtahid harus selalu ada karena ijtihad tidak pernah berhenti dan setiap orang, asal memenuhi persyaratan, boleh berijtihad karena ijtihad bukan hak orang-orang tertentu dalam sejarah.²⁰

Taklid (baca: fanatisme mazhab) merupakan konsekuensi nyata yang diakibatkan oleh semboyan “pintu ijtihad telah tertutup”. Fanatisme mazhab, menurut Hasbi, berakibat memperlemah adaptabilitas hukum Islam terhadap perkembangan masyarakat. Oleh karenanya, Hasbi menganjurkan umat Islam Indonesia untuk mengendorkan fanatisme mazhab mereka. Pelunakan kerak-kerak taklid juga dilakukan dengan memperkenalkan talfik yang selama ini dilarang. Talfik bukanlah istilah sakral, sehingga umat Islam boleh melakukannya. Untuk itu, perlu diperkenalkan studi perbandingan mazhab. Menurut Hasbi, perbandingan

Fikih versus Hermeneutika, hlm. 28-29. Namun dalam perkembangan hidup selanjutnya, Hasbi kemudian mengalami pergeseran orientasi gerakan reformasinya dan akhirnya ia menggunakan ungkapan “*fiqh Indonesia*” untuk menyatakan gagasan-gagasan reformasi hukum Islamnya. Lihat, Yudian Wahyudi, *Hasbi’s Theory of Ijtihad*, hlm. xxiii.

²⁰ *Ibid.*, hlm. 29-30.

mazhab merupakan suatu keniscayaan jika umat Islam Indonesia ingin mencapai kemaslahatan.²¹

b. Tema Keindonesiaan

Tema keindonesiaan ini pada dasarnya merupakan kelanjutan dari tema gerakan “kembali kepada Al-Qur’an dan As-Sunnah”. Di sisi lain, ia juga merupakan “sikap kembali” kepada pandangan tradisional yang berusaha mempertahankan adat Indonesia yang dulu justru ditolak oleh kaum reformis untuk dipurifikasi. Menurut Yudian, ada dua kecenderungan utama dalam tema gerakan “keindonesiaan” ini, yakni:

- 1) Cita-cita untuk membangun hukum Islam yang berciri khas Indonesia dengan cara membebaskan budaya Indonesia dari budaya Arab dan menjadikan adat Indonesia sebagai salah satu sumber hukum Islam di Indonesia. Kecenderungan pertama ini ditandai dengan munculnya konsep Fiqh Indonesia (Hasbi, 1940), Mazhab Nasional (Hazairin, 1950-an), Pribumisasi Islam (Abdurrahman Wahid, 1988), dan Zakat sebagai Pajak (Masdar F. Mas’udi, 1991).
- 2) Keindonesiaan yang berorientasi konstitusional. Tema gerakan keindonesiaan dengan kecenderungan ini dimotori oleh tokoh-tokoh umum yang menguasai sistem hukum Indonesia, tetapi kurang mendalami prinsip-prinsip “kembali kepada Al-Qur’an dan As-Sunnah”. Orientasi konstitusional ini, menurut Yudian, dapat dibagi ke dalam beberapa tahapan, dari sikap yang keras kemudian melunak.²²

²¹ *Ibid.*, hlm. 30-31.

²² Sikap keras, misalnya, ditunjukkan dengan adanya keinginan untuk membangun Negara Islam dengan menjadikan hukum Islam sebagai Undang-Undang Dasar Negara, seperti tercermin dalam sikap umat Islam dalam sidang BPUPKI, Piagam Jakarta, Negara Islam Indonesia, dan sidang-sidang konstituante. Sementara sikap lunak mereka, misalnya, tampak dalam sikap mereka yang ingin menyingkirkan rintangan konstitusional, yaitu

Dari paparan di atas, menurut Yudian, maka jelaslah bahwa Fiqh Indonesia merupakan inisiatif pertama menuju keindonesiaan hukum Islam di Indonesia, tetapi sekaligus merupakan jembatan penghubung antara tema gerakan “kembali kepada Al-Qur’an dan As-Sunnah” dengan orientasi keindonesiaan yang konstitusional. Dengan demikian, dapatlah dikatakan bahwa keindonesiaan Islam di Indonesia dimulai dari aspek hukum (baca: fiqh) bukan aspek teologi, misalnya.²³

2. Ruang Lingkup dan Metodologi Fiqh Indonesia Hasbi

Kebutuhan umat Islam termasuk umat Islam di Indonesia terhadap kontekstualisasi *fiqh* melalui *ijtihad* merupakan kebutuhan abadi selama masih ada kejadian-kejadian baru yang muncul di tengah masyarakat. Hal ini lebih didasarkan pada pola pikir bahwa fiqh hanyalah salah satu dari beberapa bentuk produk pemikiran hukum Islam. Karena sifatnya sebagai produk pemikiran, maka fiqh tidak boleh resisten terhadap pemikiran baru yang muncul kemudian.²⁴

mengganggu teori resepsi, dengan Hazairin tampil sebagai tokoh sentralnya. Dari sini kemudian mereka melangkah dengan program Kompilasi Hukum Islamnya. Kodifikasi hukum Islam juga menjadi perhatian serius mereka, dengan hasil lahirnya UU No. 1/1974 tentang Perkawinan dan UU No. 7/1989 tentang Peradilan Agama. *Ibid.*, hlm. 37-38.

²³ *Ibid.*, hlm. 38. Lebih jauh menurut Yudian, bahwa fiqh menonjol sebagai Islam karena fiqh, antara lain, (1) praktis dan fleksibel: fiqh memecahkan problem keseharian umat, sedangkan teologi (ilmu kalam) melambung tinggi di awang-awang, (2) toleran dan humanis: fiqh menawarkan lima kategori hukum, sedangkan teologi cenderung hitam-putih: mukmin versus kafir dan surga versus neraka, misalnya. Yudian Wahyudi, “Kata Sambutan”, dalam Khoiruddin Nasution dan Mansur (ed.), *Antologi Pemikiran Hukum Islam di Indonesia: Antara Idealitas dan Realitas* (Yogyakarta: Syari’ah Press UIN Sunan Kalijaga, 2008), hlm. xi-xii.

²⁴ M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), hlm. 92-93.

Di samping itu, sejarah menunjukkan bahwa pada periode formatifnya, fiqh merupakan suatu kekuatan yang dinamis dan kreatif. Ia tumbuh dan berkembang sebagai hasil interpretasi terhadap prinsip-prinsip yang ada dalam Al-Qur'an dan As-Sunnah sesuai dengan struktur dan konteks perkembangan masyarakat waktu itu; merupakan refleksi logis dari situasi dan kondisi di mana ia tumbuh dan berkembang.²⁵ Kondisi yang demikian ini ditandai dengan munculnya mazhab yang mempunyai corak sendiri-sendiri.²⁶ Berdasarkan kenyataan inilah, ulama-ulama terdahulu menetapkan bahwa tidak dapat dimungkiri berubahnya hukum terjadi karena adanya perubahan ruang dan waktu.²⁷

Perubahan dan perkembangan pemikiran hukum Islam bukan saja dibenarkan, tetapi merupakan suatu kebutuhan, khususnya bagi umat Islam yang mempunyai kondisi dan budaya yang berbeda dengan Timur Tengah (baca: Arab Saudi), seperti Indonesia. Mengapa demikian, hal ini karena: *Pertama*, banyak ketentuan-ketentuan hukum Islam yang diterapkan di Indonesia merupakan produk *ijtihad* yang didasarkan kondisi dan kultur Timur Tengah. Padahal, apa yang cocok dan baik bagi umat Islam Timur Tengah, belum tentu cocok dan baik bagi umat Islam Indonesia. *Kedua*, kompleksitas masalah yang dihadapi umat Islam dewasa ini jauh lebih besar dan beragam dibandingkan dengan zaman sebelumnya, karena adanya perubahan yang luar biasa dalam kehidupan sosial sebagai konsekuensi dari adanya perkembangan dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Oleh karena itu, dalam upaya mereaktualisasi

²⁵ Farouq Abu Zaid, *Hukum Islam: Antara Tradisionalis dan Modernis*, terj. Husein Muhammad, Cet. 2, (Jakarta: P3M, 1986), hlm. 6.

²⁶ Mazhab Hanafi bercorak rasional, Maliki cenderung tradisional, Syafi'i yang moderat dan Hanbali yang fundamental, bukanlah pembawaan kepribadian masing-masing mazhab itu, tetapi merupakan refleksi logis dari situasi dan kondisi masyarakat di mana fiqh itu tumbuh. Lihat, Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqh Islam: Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hlm. 63.

²⁷ Al-Suyūṭī, *al-Asyāb wa al-Nazāir* (Indonesia: Dār al-Iḥyā al-Kutub al-'Arabiyah, t.th.), hlm. 63.

hukum Islam agar mampu memberikan jawaban-jawaban atas kebutuhan dan permasalahan baru yang muncul dalam masyarakat Indonesia, maka perlu dilakukan *ijtihad* yang didasarkan pada kepribadian dan karakter bangsa Indonesia. Pertanyaan yang muncul kemudian adalah bentuk *ijtihad* yang seperti apa yang mesti dilakukan untuk menjawab berbagai permasalahan baru dan problem-problem modern tersebut. Di sinilah pentingnya konkretisasi dari apa yang disebut oleh Hasbi dengan istilah “Fiqh Indonesia”, sistematisasi ruang lingkup dan metodologinya.

a. Ruang Lingkup Fiqh Indonesia Hasbi

Fiqh Indonesia merupakan inisiatif pertama menuju keindonesiaan hukum Islam di Indonesia, tetapi sekaligus merupakan jembatan penghubung antara tema “Kembali kepada Al-Qur’an dan sunnah” dengan orientasi keindonesiaan yang konstitusional. Hasbi mendefinisikan Fiqh Indonesia sebagai “fiqh yang ditentukan berdasarkan kepribadian dan karakter bangsa Indonesia”.²⁸

Terkait dengan istilah “Fiqh Indonesia” sebagai suatu upaya pembaharuan bercorak lokal, menurut Yudian, ada tiga istilah di Indonesia yang sering dianggap sama namun memiliki ruang lingkup yang berbeda. Tiga istilah yang dimaksud adalah hukum Islam, syari’ah dan fiqh. Istilah hukum Islam di Fakultas Hukum digunakan untuk menyebut mata kuliah yang membahas tentang perkawinan, kewarisan, dan wakaf. Batasan semacam ini, menurut Hasbi menciutkan pengertian syari’ah yang mencakup hukum-hukum akidah, akhlak dan amaliah. Istilah syari’ah dan fiqh juga seringkali disamakan begitu saja dan keduanya dianggap bersifat universal, absolut

²⁸ Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika*, hlm. 32, 35, dan 38.

dan abadi. Padahal, menurut Hasbi, hanya syari'ah yang memiliki ketiga sifat tersebut.²⁹

Lebih lanjut, Hasbi membagi fiqh menjadi tiga klasifikasi, yakni: *fiqh Qur'ani*, hukum yang secara tegas ditemukan di dalam Al-Qur'an; *fiqh Nabawi*, hukum yang tidak disinggung oleh al-Qur'an tetapi ditegaskan oleh Hadis; dan *fiqh ijthadi*, hukum-hukum yang dicapai oleh ijthad ulama. Fiqh ijthadi inilah yang oleh Hasbi dijadikan sebagai inti dari konstruksi gagasannya tentang Fiqh Indonesia yang dijiwai oleh syari'ah, bersifat dinamis dan elastis karena dapat berubah sesuai dengan perubahan ruang dan waktu. Jadi, fiqh ijthadi itu bersifat lokal, temporal dan relatif. Oleh karena itu, menurut Yudian, kritik Ali Yafe dan Ibrahim Hoesen, yang beranggapan bahwa fiqh itu bersifat universal, tidaklah mengenai sasaran. Hal ini lebih diperkuat lagi oleh kenyataan bahwa Hasbi membatasi ruang lingkup Fiqh Indonesianya pada bidang non-ibadah dan non-qath'i.³⁰

Fiqh Indonesia pada tahun 1940, menurut Yudian dalam bukunya yang berjudul *Hasbi's Theory of Ijtihad*, merupakan produk dari interaksi yang kuat antara cita-cita hukum Islam (*fiqh*) dan realitas sosial Muslim Indonesia. Ada dua faktor utama yang mendorong Hasbi untuk melakukan gagasan reformasi Islamnya dengan tujuan meng-Indonesia-kan hukum Islam. Dua faktor yang dimaksud adalah faktor politik dan budaya. Secara politik, sebagai koloni Hindia Belanda, wajar jika Indonesia dikendalikan oleh pemerintah kolonial pada

²⁹ Fiqh, yang secara teknis dipahami sebagai "hukum-hukum syari'ah yang dihasilkan dari dalil-dalil-Nya, merupakan bagian dari syari'ah itu sendiri tetapi lebih luas daripada hukum Islam karena fiqh mencakup hukum-hukum muamalah dan ibadah, di mana aspek yang terakhir ini tercakup dalam istilah hukum Islam. Syari'ah, menurut Hasbi, lebih sebagai hukum *in abstracto*, sedangkan fiqh lebih sebagai hukum *in concreto*. Lihat, *Ibid.*, hlm. 38-39.

³⁰ *Ibid.*, hlm. 39.

waktu itu.³¹ Sedangkan secara budaya, pemahaman fiqh di kalangan Muslim Indonesia pada waktu itu sangat lemah. Dengan menggunakan berbagai pendekatan yang relevan, ulasan dalam buku Yudian itu bermaksud mengeksplorasi dua faktor utama tersebut, dengan menekankan akan pentingnya fiqh Indonesia.³²

Gagasan pemikiran Hasbi dalam buku ini dibahas pada dua tingkatan yang berbeda. *Pertama*, untuk memahami signifikansi gagasan pemikirannya, diuraikan dalam konteks pergerakan reformasi hukum Islam di Indonesia, dengan hanya mengambil beberapa aspek hukum Islam (Bab I, bagian B).³³ *Kedua*, teori Hasbi tentang ijtihad, dianalisis baik sebagai teori pasif/*passive theory* (Bab II, bagian A) maupun sebagai teori aktif/*active*

³¹ Untuk menguatkan supremasi politiknya, Belanda berusaha untuk melemahkan posisi resmi hukum Islam dengan memberlakukan “teori reception”. Menurut teori ini, hukum *adat* (kebiasaan setempat) adalah hukum yang secara historis diterapkan di Indonesia. Konsekuensinya, hukum Islam, dianggap asing, hanya dapat diterapkan jika ia diakui oleh hukum *adat*. Teori ini didukung oleh para sarjana Belanda seperti Christian Hurgronje, yang berbeda dengan teorinya Solomon Keyzer (1823-1868), yakni teori *reception in complexu*. Dengan teori *reception in complexu*, Keyzer, kemudian didukung oleh Lodewijk Willem Christian van den Berg, menyatakan bahwa hukum Islam sebenarnya sudah diterapkan di Indonesia dari tahun 1600 hingga 1800; konsekuensinya, hukum Islam telah diberikan pengakuan hukum oleh pemerintah kolonial melalui Pasal 75, 78 dan 109 dalam *Regering Reglement Tahun 1854 (Staatblad 1854 Nomor 2)*. Lihat, Yudian Wahyudi, *Hasbi’s Theory of Ijtihad*, hlm. xvii-xviii.

³² Yudian Wahyudi, *Hasbi’s Theory of Ijtihad*, hlm. xvii. Buku ini membahas fiqh Indonesia yang diartikulasikan oleh Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy (1904-1975) sebagai upaya untuk menjembatani ketegangan dalam kajian hukum Islam: antara wahyu dan realitas (*‘adat/urf*) dalam konteks masyarakat Indonesia. Sementara konsep dasar yang paling penting dalam uraian buku ini adalah teori Hasbi tentang *ijtihad* dan beberapa metodologi yang digunakan oleh Hasbi dalam mengkonstruksi gagasan *fiqh* Indonesiannya.

³³ Lihat lebih jauh, Chapter I: The Reform of Indonesian Islamic Law: Hasbi’s Position (hlm. 3), khususnya tentang pembahasan Hasbi’s Participation in Islamic Legal Reform (hlm. 16).

theory (Bab II, bagian B).³⁴ Melalui teori pasif, Yudian melakukan kajian analisis (kritis) terhadap gagasan-gagasan ijtihad yang dikemukakan oleh Hasbi, sementara teori aktif, digunakan oleh Yudian untuk menganalisis ide teoritis Hasbi tentang ijtihad kolektif (*collective ijtihad*) yang diterapkan pada struktur sosial-politik Indonesia. Untuk pembahasan mengenai pemikiran Hasbi pada dua aspek terakhir, Yudian mengacu pada referensi/karya-karya yang ditulis oleh Hasbi sendiri, sementara sumber-sumber sekunder digunakan oleh Yudian hanya untuk melengkapi apa yang dipahami secara langsung dari tulisan-tulisan Hasbi itu sendiri.³⁵

Menurut Hasbi, politik hukum Belanda, yang bertujuan untuk melemahkan keberadaan baik hukum Islam maupun Pengadilan Agama, dapat membantu untuk menjelaskan mengapa umat Islam Indonesia menolak hukum Islam dan mencari hukum lain.³⁶ Hasbi juga menegaskan bahwa para ahli hukum Islam Indonesia (*fuqahā*) memiliki sedikit pemahaman tentang fiqh, dan pengetahuan mereka bisa disimpulkan hanya dalam satu kata: “*taqlīdī*” (imitasi). Fakta ini tampak dalam sikap mereka yang mengabaikan praktek *adat* Indonesia sebagai dasar hukum. Alih-alih menjadikan *adat* Indonesia merupakan faktor penentu dalam praktik *fiqh* mereka, para ahli hukum Islam Indonesia tersebut ‘memaksakan’ aplikasi *adat* non-Indonesia, seperti Hijaz, Mesir, dan India, yang didokumentasikan dalam karya-karya fiqh oleh para ahli hukum Islam dari negara-negara tersebut yang tersebar di Indonesia.³⁷

³⁴ Lihat Chapter II: The Relationship between *Ijtihad* and Indonesian *Fiqh* (hlm. 43) khususnya tentang Hasbi’s Theory of *Ijtihad* (hlm. 45) dan Methodologies of Indonesian *Fiqh* (hlm. 77).

³⁵ Yudian Wahyudi, *Hasbi’s Theory of Ijtihad*, hlm. xxv-xxvi.

³⁶ *Ibid.*, hlm. xx.

³⁷ Untuk mengetahui judul-judul karya fiqh yang dimaksud, lihat lebih jauh *Ibid.*, hlm. xxi-xxxiii.

Menurut pengamatan Hasbi, dunia Islam, termasuk Indonesia, mengalami dua trend yang berbeda dalam melakukan reformasi hukum Islam. *Pertama*, kelompok rasionalis-sekuler (*ilhad* dan *zandaqa*). Termasuk kelompok ini adalah Taha Husain, Ali ‘Abd al-Raziq (Mesir), Nazira Zayn al-Din (Lebanon), Mirza Ghulam Ahmad (India), dan Soekarno (Indonesia); kelompok ini ditolak oleh Hasbi. *Kedua*, kelompok fundamentalis yang menyerukan “Kembali kepada Al-Quran dan Sunnah”. Termasuk dalam kelompok ini adalah Mustafa Sadiq, Buhayt (Mesir), al-Ghalayayni (Lebanon), dan sejumlah ulama di India. Hasbi menempatkan M. Rasyid Ridha (Mesir) di urutan atas pada kelompok kedua ini. Dalam memulai reformasi hukum Islam di Indonesia, Hasbi memilih (baca: memposisikan diri) pada kelompok kedua tersebut. Sebagai seorang muslim, Hasbi mengatakan: “kita harus bersikap tegas bahwa setiap pemikiran Islam yang bertujuan untuk merusak aturan agama, merusak ibadah kepada Allah, dan mengabaikan ajaran Allah dan Rasul-Nya, maka harus ditolak. Kita benar-benar harus menghadapi tantangan tersebut”. Namun dalam perkembangan hidup selanjutnya, Hasbi kemudian mengalami pergeseran orientasi gerakan reformasinya dan akhirnya ia menggunakan ungkapan “*fiqh Indonesia*” untuk menyatakan gagasan-gagasan reformasi hukum Islamnya.³⁸

Fiqh Indonesia adalah satu istilah kunci yang digunakan oleh Hasbi untuk ‘mendamaikan’ Muslim-Nasionalis Indonesia dan Muslim-Reformis Indonesia. Hasbi juga menjadikan adat kebiasaan orang Indonesia sebagai sumber dari konstruksi fiqh Indonesia. Dengan adat kebiasaan tersebut, Hasbi mencoba untuk melemahkan (mengubah) politik hukum Belanda berupa *divide et empera* yang melekat dalam teori resepsi. Oleh

³⁸ Yudian Wahyudi, *Hasbi’s Theory of Ijtihad*, hlm. xxiii.

karena itu, kebijakan pemerintah Republik Indonesia yang memberikan kesempatan yang lebih besar kepada hukum adat sebagai dasar pengembangan sistem hukum di Indonesia, tidak lagi menjadi 'ancaman' bagi hukum Islam, karena, menurut Hasbi, hukum adat itu sendiri adalah Islami. Hal ini, tentu saja, menjadi tanggung jawab para ahli hukum Islam Indonesia untuk mengkaji/menyeleksi hukum adat Indonesia yang kemudian direkomendasikan kepada pemerintah sebagai bahan perundang-undangan yang berlaku.³⁹

b. Metodologi Fiqh Indonesia Hasbi

Hasbi meyakini bahwa Allah selalu mengutus serangkaian rasul dengan membekali mereka suatu syari'ah yang hanya sesuai untuk masyarakat tertentu dan dalam masa tertentu. Penggantian seorang rasul berarti pula penggantian dan penyempurnaan syari'ah terdahulu sesuai dengan perubahan ruang dan waktu. Rangkaian rasul ini mencapai titik kulminasinya dengan pengutusan Muhammad, sekaligus menandai kesiapan umat manusia untuk menerima risalah universal yang mampu mengakomodasikan perubahan ruang dan waktu.⁴⁰

Walaupun meyakini ijtihad sebagai satu-satunya cara agar Risalah Muhammad tersebut mampu mengakomodasi perubahan ruang dan waktu, Hasbi menempatkan konsensus (*ijmā'*), analogi (*qiyās*), *juristic preference* (*istiḥsān*), *public interest* (*istiṣlāḥ*), dan *custom* ('urf) dalam dua posisi yang berbeda. Satu sisi, keseluruhannya dipandang sebagai sumber ijtihad (*sources of ijtihad*) bersama-sama dengan Al-Qur'an dan As-Sunnah, dan sebagai sumber hukum (*sources of law/al-maṣādir al-aḥkām*). Di sisi lain, keseluruhan item tadi dipandang sebagai metodologi ijtihad (*ṭuruq al-istinbāt/al-masālik*). Dalam konteks kedua sudut pandang inilah, Hasbi

³⁹ Yudian Wahyudi, *Hasbi's Theory of Ijtihad*, hlm. xxiii-xxiv.

⁴⁰ Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika*, hlm. 38.

mengkonstruksi gagasan Fiqh Indonesianya sembari memegang teguh ajaran bahwa tujuan hukum (*maqāṣid al-syarī'ah*) Islam adalah mendatangkan *maslahat* dan menghilangkan *mafsadat*.⁴¹

Untuk menjustifikasi lokalitas Fiqh Indonesianya, Hasbi berpegang pada sejarah perkembangan fiqh (*tārikh tasyrī'*). Tarikh tasyrī', menurut Hasbi, membuktikan bahwa fiqh lokal sudah muncul sejak awal penyebaran Islam melewati batas-batas Mekkah dan Madinah. Mazhab Hanafi di Kufah, Maliki di Madinah, Syafi'i di Baghdad dan Mesir, serta Hanbali di Baghdad, adalah contoh terpopuler. Lokalitas mazhab-mazhab tersebut, menurut Hasbi, disebabkan perbedaan pendapat, tempat, adat istiadat, dan jiwa si mujtahid tersebut.⁴²

Hasbi juga menekankan bahwa lokalitas Fiqh Indonesia harus ditopang oleh studi kasus (*dirāsāt al-waqā'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 dalam menyelesaikan kebutuhan-kebutuhan masyarakat. Selain itu, Hasbi juga menganjurkan penggunaan metode perbandingan mazhab (*muqāranah al-mazāhib*) jika problem yang dihadapi sudah diberikan pemecahannya oleh ijthad berbagai mazhab yang ada. Namun, jika belum ada pemecahannya, Hasbi menganjurkan untuk melakukan *ijtibād bi al-ra'yi*, yaitu menentukan hukum berdasarkan pada maslahat, kaidah-kaidah *kulliyah* dan *'illat* (kausa) hukum.⁴³

Hukum yang dimaksud harus diputuskan melalui ijthad jama'i atau ijma' bukan ijthad fardi guna menghindari silang pendapat. Di samping itu, ijthad

⁴¹ Yudian Wahyudi, *Hasbi's Theory of Ijtihad*, hlm. 43-44.

⁴² Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika*, hlm. 39.

⁴³ *Ibid.*, hlm. 40-41.

jama'i akan menawarkan lebih banyak pilihan kualitatif karena pandangan kolektif itu lebih baik daripada pandangan individual. Terkait dengan ijihad jama'i tersebut, Hasbi menyarankan pendirian lembaga *Abl al-Hall wa al-'Aqd*. Lembaga ini ditopang oleh dua sublembaga, yaitu lembaga politik (*hay'at al-siyāsah*) dan lembaga kaum mujtahid (*Abl al-Ijtihād*) dan kaum spesialis (*Abl al-Ikhtisās*).⁴⁴

Lembaga-lembaga yang dimaksudkan Hasbi di atas, oleh Yudian, diindonesiakan menjadi *Hay'at al-tasyri'iyah* (baca: *Abl al-Ijtihād*) adalah Majelis Ulama Indonesia (MUI) dengan mujtahid-mujtahid yang diambil dari perwakilan organisasi Islam, semisal NU, Muhammadiyah, dan lainnya namun dengan kualifikasi tertentu. Untuk pasca 1985 hingga 2000 perwakilan yang dimaksud adalah lulusan S2 dan pasca, 2005 adalah lulusan S3. Sedangkan *Abl al-Ikhtisās* adalah Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI), dan *Hay'at al-Siyāsah* adalah DPR dan MPR.⁴⁵

Uraian lebih ringkas mengenai bagaimana konstruk pemikiran Hasbi tentang teori ijihad dan metodologi Fiqh Indonesianya, penulis mencoba menguraikan dalam bentuk tabel sebagai berikut.

Tabel Teori Ijihad Hasbi⁴⁶

Sumber Ijihad (<i>Sources of Ijtihad</i>)	Tekstual (<i>al-dalīl al-naqli</i>):	Rasional (<i>al-dalīl al-'aqli</i>):
	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Al-Qur'an ➤ Al-Sunnah ➤ <i>Ijma' mazhab al-sahabi</i> 	<ul style="list-style-type: none"> ➤ <i>analogy (qiyās)</i> ➤ <i>juristic preference (istihsān)</i> ➤ <i>public interest (istiṣlāḥ)</i> ➤ <i>presumption of continuity (istiṣḥāb)</i>

⁴⁴ *Ibid.*, hlm. 41-42.

⁴⁵ *Ibid.*, hlm. 42-43.

⁴⁶ Yudian Wahyudi, *Hasbi's Theory of Ijtihad*, hlm. 45-77.

		➤ custom (<i>'urf</i>)
<i>Adillah al-Ijtibād (Proofs of Ijtihad)</i>	<i>al-dalīl al-kuliy:</i> ➤ Al-Qur'an ➤ Al-Sunnah ➤ <i>Universal legal norms (al-qawā'id al-kulliyah)</i>	<i>Al-dalīl al-juz'iy/al-tafsīly:</i> ➤ Al-Qur'an ➤ Al-Sunnah ➤ <i>Consensus/analogy</i>
	Al-dalīl al-qaṭ'iy	Al-dalīl al-zanniy
The Rulings of the Shari'a	<i>Naṣ qaṭ'iy al-wurūd wa al-dalālah:</i> ➤ <i>The rulings of basic belief: God is one</i> ➤ <i>The rulings of practice: prayers and fasting</i> ➤ <i>The universal legal maxims: lā ḍarar wa lā ḍirār</i>	<i>Probable proof:</i> ➤ <i>Theories of theology: God is perfect</i> ➤ <i>Practical fields</i> ➤ <i>Legal maxims of Islamic legal theory</i>

Tabel Metodologi Fiqh Indonesia Hasbi⁴⁷

<i>The distinction between Shari'a and fiqh</i>	<i>To determine the scope of Indonesian fiqh</i>
<i>Historical understanding of the development of fiqh (tārīkh al-tasyrī)</i>	<i>To justify the existence of regional fiqh (Indonesian fiqh)</i>
<i>The comparative study of Islamic jurisprudence (dirāsāt al-muqāranah al-fiqhiyyah)</i>	<i>To comparison of Islamic legal theory</i>
<i>Social and cultural analysis</i>	<i>To solve the legal problems</i>

⁴⁷ Yudian Wahyudi, *Hasbi's Theory of Ijtihad*, hlm. 77-84. Menurut Hasbi, di Indonesia terdapat tiga istilah yang seringkali bias pemahaman: hukum Islam/*Islamic law*, Syari'ah Islam, dan fiqh Islam.

Kontribusi Keilmuan

Dengan mengangkat studi tokoh dan pemikirannya (Hasbi), di antara kontribusi keilmuan yang dapat dikemukakan dari uraian buku ini adalah adanya elemen/unsur baru dalam pergerakan reformasi hukum Islam di Indonesia, yakni adanya kesamaan gagasan yang diusung oleh Hasbi tentang praktik-praktik adat kebiasaan (baca: *'urf*) Indonesia dengan negara-negara muslim lainnya; *'urf* dianggap sebagai salah satu 'penekanan' sumber hukum Islam seperti yang diterapkan di negara-negara tersebut.

Dalam rangka menjadikan adat kebiasaan Indonesia sebagai sumber fiqh Indonesia, Hasbi mengusulkan untuk menghilangkan sifat perpecahan yang melekat dalam teori resepsi. Selain itu, ia mengusulkan adanya *ijtihad kolektif* sebagai mekanisme untuk menciptakan fiqh Indonesia, memvisualisasikan keterlibatan orang-orang dari berbagai latar belakang dan aliran pemikiran, sehingga dengan adanya partisipasi mereka akan menciptakan kesatuan/keutuhan pemahaman dalam kajian fiqh Indonesia. Lebih lanjut, terkait dengan para perumus fiqh Indonesia, Hasbi mencoba bagaimana hukum Islam bisa dijadikan sebagai sumber hukum negara/konstitusi. Bagi Hasbi,⁴⁸ fiqh Indonesia sangat mendukung sistem hukum Republik Indonesia. Hasbi juga menyarankan bahwa Muslim Indonesia, bersama-sama dengan pemerintah Republik Indonesia, sudah semestinya melakukan reformasi pendidikan Islam. Apakah gagasan dan teori ini dapat terwujud atau tidak, akan sangat tergantung pada umat Islam Indonesia itu sendiri. Hasbi, tentu saja, tidak pernah mengatakan bahwa ia sendiri bisa menciptakan fiqh Indonesia yang diinginkannya. Dia ingin semua pihak bisa berkontribusi dalam upaya mewujudkan gagasan tersebut.

⁴⁸ Hasbi adalah seorang pria (ilmuwan) yang lebih sering 'dikritik' daripada 'dipertahankan'. Yudian Wahyudi, *Hasbi's Theory of Ijtihad*, hlm. 89.

Penutup

Fiqh Indonesia hanya dapat diciptakan melalui *ijtihad*, sebagian kaum Muslim Indonesia percaya bahwa pintu *ijtihad* telah tertutup dan tidak dapat dibuka kembali sehingga mereka dengan keras menentang saran untuk menciptakan fiqh Indonesia sebagaimana yang digagas oleh Hasbi. Untuk membuat *ijtihad* itu mungkin dilakukan di Indonesia, Hasbi bekerjasama dengan para reformis yang memegang slogan “Kembali kepada Al-Qur’an dan Sunnah”. Di antara program para reformis tersebut adalah berupaya untuk menghilangkan unsur-unsur “non-Islam” dari kehidupan umat Islam, membuka pintu *ijtihad*, mengakhiri imitasi buta (*taqlid*) dan memungkinkan *talfiq*, dan adanya sebuah studi perbandingan fiqh.

Dalam kerangka pergerakan reformasi hukum Islam, Hasbi mendukung gagasannya tentang fiqh Indonesia dengan prinsip ganda, yaitu mengusulkan fokus fiqh Indonesia hanya pada hubungan manusia (*mu’āmalah*) dan tidak pada permasalahan keyakinan fundamental dan ritual (*ibādah*). Hasbi juga menjadikan konsensus (*ijmā*), analogi (*qiyās*), preferensi hukum (*istihsān*), dan kebiasaan setempat (*urf*), bersama-sama dengan Al-Qur’an, Sunnah, dan *ijtihad* sebagai sumber-sumber hukum (*maṣādir al-aḥkām*). Di sisi lain, Hasbi menjadikan hal itu semua sebagai metodologi *ijtihad* (*turūq al-istimbāt*), dengan menekankan pada *ijtihad* kolektif (*al-ijtihad al-jamā’i*) atau konsensus sebagai satu-satunya prosedur yang harus dilakukan oleh Muslim Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

- Adnan, Abdul Basit, dkk., *Lima Tokoh IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2000.
- Ahmad, Noor, dkk., *Epistemologi Syara': Mencari Format Baru Fiqh Indonesia*, Cet. II, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Ainurrofiq (ed.), *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, Yogyakarta: Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga kerjasama dengan Ar-Ruzz Media, 2002.
- Anshori, Ari dan Slamet Warsidi (ed.), *Fiqh Indonesia dalam Tantangan*, Surakarta: FIAI-UMS, 1991.
- Benda, Harry J., *Bulan Sabit dan Matahari Terbit*, Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, 1980.
- Boland, B.J., *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1982.
- Esposito, John L. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, Vol. 3., New York: Oxford University Press, 1995.
- Hanafi, Hasan, *Hermeneutika Al-Qur'an?*, terj. Yudian Wahyudi dan Hamdiah Latif, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009.
- Hosen, Ibrahim, "Pemerintah sebagai Madzhab", *Pesantren* No. 2/Vol. II/1985.
- Jalal, Abdul, "Tafsir al-Maraghi dan Tafsir an-Nur: Sebuah Studi Perbandingan", disertasi doktor, IAIN Sunan Kalijaga, 1985.
- Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*, Yogyakarta: Salahuddin Press, 1984.
- Mudzhar, M. Atho, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.
- Nasution, Khoiruddin dan Mansur (ed.), *Antologi Pemikiran Hukum Islam di Indonesia: Antara Idealitas dan Realitas*, Yogyakarta: Syari'ah Press UIN Sunan Kalijaga, 2008.
- Nasution, Khoiruddin, dkk. (ed.), *Pemikiran Hukum Islam Dekan Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1963-2007)*:

- Dari Hasbi Ash-Shiddieqy hingga Malik Madany*, Yogyakarta: Syari'ah Press UIN Sunan Kalijaga, 2008.
- Nouruzzaman, "Muhamamad Hasbi Ash Shiddieqy dalam Perspektif Pemikiran Ulama di Indonesia," disertasi doktor, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1987.
- Sirry, Mun'im A., *Sejarah Fiqh Islam: Sebuah Pengantar*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- Sjadzali, Ahmad, "Pemikiran Prof. Dr. TM. Hasbi Ash-Shiddieqy tentang Fiqh bagi Umat Islam Indonesia", Makalah Seminar Nasional, IAIN Sunan Kalijaga, 1986.
- Al-Suyuti, *al-Ayḥāb wa al-Naḥāir*, Indonesia: Dār al-Iḥyā al-Kutub al-‘Arabīyah, t.th.
- Wahyudi, Yudian, *Dinamika Politik "Kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah" di Mesir, Maroko, dan Indonesia*, terj. Saefuddin Zuhri, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2010.
- Wahyudi, Yudian, *Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context of Indonesian Fiqh*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007.
- Wahyudi, Yudian, *Ke Arab Fiqh Indonesia (Mengenang Jasa Prof. Dr. T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy)*, ed. Yudian W. Asmin, Yogyakarta: Forum Studi Hukum Islam Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, 1994.
- Wahyudi, Yudian, *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*, cet. V, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007.
- Yafi, Ali, "Matarantai yang Hilang", *Pesantren* No. 2/Vol. II/1985.
- Zaid, Farouq Abu, *Hukum Islam: Antara Tradisionalis dan Modernis*, terj. Husein Muhammad, cet. 2, Jakarta: P3M, 1986.
- UU No. 1/1974 tentang Perkawinan.
- UU No. 7/1989 tentang Peradilan Agama.