

Fiqh Madzhab Indonesia;

*Pemikiran Hukum Hasbi ash-Shiddiqi,
Hazairin dan Munawir Syadzali¹*

Fiqh Islam, sejak pertama kali lahir telah berinteraksi dengan realitas sekitar masyarakat di mana fiqh dirumuskan dan diterapkan, dan realitas ulama yang memikirkan dan merumuskan. Dalam sejarah perkembangannya, dikenal ada fiqh Irak, fiqh Madinah, fiqh Syam dan fiqh Maghrib. Ada fiqh ahl ra'yi dan fiqh ahli hadits. Ada fiqh Abu Hanifah (w. 150H), Fiqh Malik bin Anas (w. 179H), Fiqh Muhammad bin Idris asy-Syafi'i (w. 204H) dan ada fiqh Ahmad bin Hanbal (241H). Di Indonesia pun, sejak pertama Islam masuk di Indonesia, telah dikenalkan berbagai aliran pemikiran fiqh yang lahir dan berkembang di Indonesia. Ada pemikiran Syekh Abdurrauf Singkel (1643-1693M), Syekh Arsyad al-Banjari, Syekh Ahmad Khatib al-Minangkabau, Syekh Nawawi Banten (1230H/1813M-1314H/1897M), KH. Hasyim Asy'ari (1871-1947M), KH. Ahmad Dahlan dan banyak lagi yang lain. Di antara pemikir hukum kontemporer yang tercatat memberi andil besar pada madzhab fiqh Indonesia, adalah M.T. Hasbi ash-Shiddiqi (1905-1975), Hazairin (1906-1975), Ibrahim Hosein, Munawir Syadzali (1925-...), KH. Sahal Mahfudz (1937-...) dan KH. Ali Yafie (1923-...), Masdar F. Mas'udi (1954-...). Untuk mengenal lebih jauh perkembangan dan dinamika fiqh madzhab Indonesia, di bawah ini dibicarakan beberapa pemikir hukum.

Dilihat dari sejarah perkembangan, pemikiran hukum Islam telah dimulai jauh sebelum kemerdekaan, beberapa cara dan upaya untuk menginkorporasikan serta mempertimbangkan suatu unsur struktur kebudayaan (adat) ke dalam rumusan hukum Islam ternyata telah dilakukan oleh banyak kalangan. Para pemikir hukum Islam di Indonesia fase awal telah mendemonstrasikan secara baik tata cara menyantuni aspek lokalitas di dalam ijtihâd hukum yang mereka lakukan. Hasilnya, walaupun tidak sampai muncul seorang *mujtahid mustaqil*, tentunya dengan independensi metode penemuan hukum sendiri, kita dapat melihat lahirnya berbagai karya dengan memuat analisis penemuan hukum yang kreatif, cerdas, dan inovatif.

Bersamaan dengan munculnya bermacam organisasi sosial keagamaan dan adanya usaha pergerakan dan persiapan kemerdekaan Republik Indonesia,

¹ Disunting dari tulisan Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia, Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, LKiS, Yogyakarta, 2005, hlm. 62-95.

kesadaran epistemologi ini seakan redup dan gaungnya pun menjadi hilang. Prakonsepsi dan analisis historis singkat ini cukup tepat serta menuai relevansinya, mengingat pada masa menjelang kemerdekaan, jarang sekali ditemukan pemikiran hukum Islam yang cukup berbobot sebagaimana juga yang terjadi pada masa-masa sebelumnya. Aplikasi konsep *mashlahah* yang diimplementasikan dalam mengatasi persoalan-persoalan hukum yang ada setidaknya cukup meyakinkan anggapan dasar ini. Persoalan ke arah legislasi hukum Islam mungkin juga layak dipertimbangkan sebagai latar belakangnya. Namun yang perlu disoroti di sini adalah bahwa tenaga dan pikiran kalangan Islam saat itu nyaris habis, tak tersisa. Baik untuk berpartisipasi mengurus lahirnya negara baru, maupun untuk membahas masalah *khilâfiah-furû'iyah*, yang *notabene* dilatarbelakangi oleh semangat primordial organisasi keagamaan yang mereka dukung.

Polarisasi *khilafiyah* antar golongan mungkin menjadi faktor paling dominan yang telah menghilangkan prioritas kerja pikir umat Islam terkait bagaimana merumuskan garis-garis pemikiran hukum Islam dalam kerangka developmentalisme, seiring perubahan situasi sosial politik yang terjadi. Keadaan kontra produktif seperti ini telah mengantarkan karakteristik pemikiran hukum Islam jauh pada titik terendah dalam kualitas pengembangan dan pemberdayaannya. Dari situ bisa disimpulkan bahwa arah perkembangan hukum Islam di Indonesia menjadi letih-lesu, *malaiese*, dan kehilangan orientasi.

Kurang empirisnya wacana yang dikembangkan dalam pemikiran keislaman, yang mengakibatkan terbengkalainya sederet nomenklatur permasalahan sosial-politik yang terjadi di masyarakat, telah menggerakkan Soekarno untuk ikut memberikan kritik terhadap kerangka pikir (paradigma) yang selama ini dipakai para ulama. Kungkungan pola pikir para ulama yang *fahm al-'ilm li al-inqiyâd* ketika memahami doktrin hukum Islam yang terdapat di dalam khazanah literatur klasik (*tsarwah fiqhiyyah*), membuat eksistensi hukum Islam tampak resisten, tidak mampu mematrik diri, dan sebagai konsekuensinya ia hadir bagai *panacea* bagi persoalan sosial politik. Para ulama telah melupakan sejarah dan menganggap bahwa mempelajari sejarah tidaklah penting², sehingga kritik terhadap dimensi ini nyaris tidak ada. Paradigma sejarah akan mengubah tata cara memahami fiqh sebagai produk pemikiran yang bersifat nisbi (*qabîl li an-niqâsy*), bukan sebagai kebenaran ortodoksi-mutlak, yang absolutitas nalarnya mendeportasi tradisi kritik dan pengembangan. Hilangnya kesadaran sejarah (*sense of history*) inilah, dalam amatan Soekarno, yang telah menyebabkan pembaruan pemikiran Islam yang telah dilakukan tidak menunjukkan kontinum

² Ir. Soekarno, *Di Bawah Bendera Revolusi* Cet III. (Djakarta Panitia Penerbit di Bawah Bendera Revolusi, 1964), I: 332.

yang jelas. Diperlukan pergeseran paradigma (*shift of paradigm*) dari pola *fahm al-ilm li al-inqiyâd* ke pola *fahm al-'ilmi li al-intiqâd*, dalam upaya memahami segala bentuk warisan dan produk pemikiran masa lalu.

Pemikiran Hukum Hasbi ash-Shiddiqi

Situasi dan kondisi seperti diuraikan di atas ternyata memiliki pengaruh yang cukup dominan dalam melempangkan munculnya gagasan Fiqh Indonesia, di mana genesisnya telah mulai diintrodusir oleh *Hasbi ash-Shiddieqy*, seorang pakar dalam berbagai studi keislaman³, pada sekitar tahun 1940-an. Dengan artikel pertamanya yang berjudul "*Memoedahkan Pengertian Islam*", Hasbi menyatakan pentingnya pengambilan ketetapan fiqh dari hasil ijtihâd yang lebih cocok dengan kebutuhan nusa dan bangsa Indonesia, agar fiqh tidak menjadi barang asing dan diperlakukan sebagai barang antik. Hasbi terlihat gamang akan prospek dan masa depan hukum Islam di Indonesia yang tidak mempunyai arah yang jelas. Menurutnya, pengkultusan (*taqdis*) atas pemikiran hukum Islam yang telah terjadi dan yang hingga sekarang masih berlangsung, harus ditinjau ulang dalam kerangka dasar meletakkan sendi ijtihâd baru. Konsep dan pemikiran hukum Islam yang terasa tidak relevan dan asing harus segera dicarikan alternatif baru yang lebih memungkinkan untuk dipraktikkan di Indonesia.

Hadirnya artikel ini sendiri secara khusus, dimaksudkan oleh penulisnya untuk merespons tulisan Soekarno yang dimuat dalam *Panji Islam* yang bernuansa mengkritik-kalau tidak malah mengolok-olok dan menghujat-cara pandang para ulama⁴. Hasbi sendiri saat itu kelihatan gundah dan merasa serba salah. Di satu sisi ia melihat kebenaran dan signifikansi kritik yang dilontarkan Soekarno, akan tetapi di sisi lain ia merasa keberatan atas munculnya pemikiran provokatif yang justru ditawarkan oleh seorang Nasionalis, dalam medan kajian yang selama ini secara hirarkis-historis menjadi otoritas para ulama. Berawal dari sini, tampak jelas bahwa gagasan Hasbi ini sejalan dengan pemikiran yang pernah digulirkan Soekarno tentang pembaruan (*tajdîd*).

Hingga interval waktu yang cukup lama, tepatnya hingga tahun 1948, gagasan awal Fiqh Indonesia ini belum atau bahkan tidak mendapatkan respons yang memadai (positif) dari masyarakat. Melalui tulisannya yang berjudul "*Menghidupkan Hukum Islam dalam Masyarakat*" yang dimuat dalam majalah *Aliran Islam*, Hasbi

³ Berbagai studi dan penelitian yang coba memotret pemikiran, aktivitas karya ilmiah, dan kontribusi Hasbi dalam bidang keilmuan Islam telah banyak dilakukan Karya representatif yang cukup utuh memberikan pemahaman akan potret diri, dan seluk-beluk pemikiran, serta karya ilmiahnya dapat dilihat pada Nourouzzaman Siddiqi, *Fiqh Indonesia; Penggagas dan Gagasannya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997).

⁴ Nourouzzaman Siddiqi, "Muhammad TM Hasbi ash-Shiddieqy dalam Perspektif Sejarah Pemikiran Islam di Indonesia, dalam *AI-Jami'ah*, No. 35, 1987, him. 50.

coba mengangkat kembali ide besarnya ini. Dalam tulisan itu dikatakan bahwa eksistensi hukum Islam pada tataran praktis telah sampai pada tingkat dekadensi yang klinis, tampil bagai sosok yang terasing, tidak berarti dan juga tidak berdaya guna⁵. Kehadirannya tidak lagi dianggap ada oleh umat, karena tidak sanggup lagi mengakomodir berbagai tuntutan perubahan zaman.

Dari titik berangkat kenyataan sosial dan politik seperti itulah pemikiran Fiqh Indonesia hadir, ia terus mengalir dan disosialisasikan oleh Hasbi. Menurutnya, hukum Islam harus mampu menjawab persoalan-persoalan baru, khususnya dalam segala cabang bidang muâmalah, yang belum ada ketetapan hukumnya hukum Islam harus mampu hadir dan bisa berpartisipasi dalam membentuk gerak langkah kehidupan masyarakat. Para mujtahid (ulama lokal) dituntut untuk mempunyai kepekaan terhadap kebaikan (*sense of mashlahah*) yang tinggi, dan kreativitas yang dapat dipertanggung jawabkan dalam upaya merumuskan alternatif fiqh baru yang sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat yang dihadapinya. Untuk memecahkan masalah ini, Hasbi mengusulkan perlunya kerja kolektif, melalui sebuah lembaga permanen dengan jumlah anggota ahli dari spesialisasi ilmu yang bermacam-macam. Menurutnya, upaya ini akan menghasilkan produk hukum yang relatif lebih baik dibanding apabila hanya dilakukan oleh perorangan atau sekumpulan orang dengan keahlian yang sama⁶.

Nalar berpikir yang digunakan Hasbi dengan gagasan Fiqh Indonesia adalah satu keyakinan bahwa prinsip-prinsip hukum Islam sebenarnya memberikan ruang gerak yang lebar bagi pengembangan dan ijtihâd-ijtihâd baru. Dasar-dasar hukum Islam yang selama ini telah mapan dan mantap, seperti *ijmâ'*, *qiyâs*, *mashlahah mursalah*, *'urf* dan prinsip "perubahan hukum karena perubahan masa dan tempat", justru akan menuai ketidaksesuaian ketika tidak ada lagi ijtihâd baru. Dengan berpegang pada paradigma itu, dalam konteks pembangunan semesta sekarang ini, gerakan penutupan pintu ijtihâd (*insidad bab al-ijtihâd*) merupakan isu usang yang harus segera ditinggalkan⁷.

Puncak pemikiran ini terjadi pada 1961, ketika dalam satu acara Dies Natalis IAIN Sunan Kalijaga yang pertama, ia memberikan makna dan definisi Fiqh Indonesia secara cukup artikulatif. Dalam orasi ilmiahnya yang bertema "Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman", Hasbi secara tegas mengatakan:

"Maksud untuk mempelajari syariat Islam di universitas-universitas Islam sekarang ini

⁵ Nourouzzaman Siddiqi, *Fiqh Indonesia...* hlm 215-216

⁶ Hasbi ash-Shiddieqy, *Tugas Para Ulama Sekarang dalam Memelihara dan Mengembangkan Qur'ân Hadits, dan Fiqh dalam Generasi yang Sedang Berkembang*, Panji Masyarakat Th XIV. No 123 15 Maret 1973, hlm 17

⁷ Hasbi ash-Shiddieqy, *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman*, (Jakarta Bulan Bintang 1966), hlm 42

supaya fiqh atau syariat Islam dapat menampung seluruh kemaslahatan masyarakat dan dapat menjadi pendiri utama bagi perkembangan hukum-hukum di tanah air kita yang tercinta ini. Maksud kita supaya dapat menyusun suatu fiqh yang berkepribadian kita sendiri sebagaimana sarjana-sarjana Mesir sekarang ini sedang berusaha me-Mesir-kan fiqhnya.

Fiqh Indonesia ialah fiqh yang ditetapkan sesuai dengan kepribadian Indonesia, sesuai dengan tabi'at dan watak Indonesia.

Fiqh yang berkembang dalam masyarakat kita sekarang ini sebagiannya adalah fiqh Hijaz, fiqh yang terbentuk atas dasar adat istiadat dan 'urf yang berlaku di Hijaz, atau fiqh Mesir, yaitu fiqh yang telah terbentuk atas dasar adat istiadat dan kebiasaan Mesir, atau fiqh Hindi, yaitu fiqh yang terbentuk atas 'urf dan adat istiadat yang berlaku di India.

Selama ini, kita belum menunjukkan kemampuan untuk berijtihad, menunjukkan hukum fiqh yang sesuai dengan kepribadian Indonesia. Karena itu kadang-kadang kita paksaan fiqh Hijazi atau fiqh Misri atau fiqh Iraqi berlaku di Indonesia atas dasar taklid⁸.

Hasbi mengamati bahwa hingga tahun 1961, ulama di negeri ini belum mampu melahirkan fiqh yang berkepribadian Indonesia. Menurutnya, salah satu faktor yang menjadi penghambat adalah adanya ikatan emosional yang begitu kuat (fanatik, *ta'ashub*) terhadap madzhab yang dianut umat Islam. Menyadari ketidakmungkinan akan munculnya pemikiran progresif dari kalangan ulama konservatif, maka Hasbi mengajak kalangan Perguruan Tinggi Islam di Indonesia untuk mencetak kader-kader mujtahid dengan karakter khas yang dapat meneruskan proyek Fiqh Indonesia. Menurut Hasbi, persoalan ini cukup mendesak, sebab apabila pengembangan proyek fiqh Indonesia tidak berangkat dari kalangan Perguruan Tinggi, maka harapan untuk memperkenalkan hukum Islam secara kohesif kepada masyarakat akan gagal. Sebagai konsekuensi lebih lanjut, hukum Islam barangkali hanya akan dikenal dalam dimensi ibadah saja, dan itu pun tidak lengkap. Sementara dimensi-dimensi lainnya akan hilang, tenggelam ditelan masa.

Untuk membentuk fiqh baru ala Indonesia, diperlukan kesadaran dan kearifan yang tinggi dari banyak pihak, terutama ketika harus melewati langkah pertama, yaitu melakukan refleksi historis atas pemikiran hukum Islam pada masa awal perkembangannya. Perspektif ini mengajarkan bahwa hukum Islam baru bisa berjalan dengan baik apabila sesuai dengan kesadaran hukum masyarakat. Yakni, hukum yang dibentuk oleh keadaan lingkungan, atau dengan kebudayaan dan tradisi setempat, bukan dengan memaksakan format hukum Islam yang terbangun dari

⁸ *Ibid., blm. 43*

satu konteks tertentu kepada konteks ruang dan waktu baru, yang jauh berbeda⁹. Aneksasi demikian tentu akan sia-sia, bukan karena kurang komplitnya pemikiran lama, melainkan lebih karena sifatnya yang sudah anakronistik.

Mempertimbangkan kehadiran tradisi (*adat 'urf*) setempat sebagai acuan pembentukan sebuah format pemikiran hukum Islam baru, dalam amatan Hasbi, menjadi satu keniscayaan¹⁰. Syari'at Islam menganut asas persamaan. Egalitarianisme Islam memandang semua masyarakat adalah sama di hadapan Allah. Konsekuensinya, semua '*urf* dari setiap masyarakat tidak hanya '*urf* dari masyarakat Arab saja, dapat menjadi sumber hukum. Sejalan dengan itu, Islam datang tidak dimaksudkan untuk menghapus kebudayaan dan juga syari'at agama yang telah ada, selama ia tidak bertentangan dengan prinsip ajaran Islam, yaitu tauhid. Dengan demikian, semua '*urf* dalam batas-batas tertentu akan selalu dapat diterima sebagai sumber hukum Islam. Dari titik ini, pembentukan Fiqh Indonesia harus mempertimbangkan '*urf* yang berkembang di Indonesia.

Dari uraian di atas dapat ditarik pemahaman bahwa ide Fiqh Indonesia atau "*fiqh yang berkepribadian Indonesia*", yang telah dirintis oleh Hasbi mulai tahun 1940, berlandaskan pada konsep bahwa hukum Islam (*fiqh*) yang diberlakukan untuk umat Islam Indonesia adalah hukum yang sesuai dan memenuhi kebutuhan mereka, yaitu hukum adat yang telah berkembang dalam masyarakat Indonesia, yang tidak bertentangan dengan syara'. Usaha ini harus didukung secara penuh dengan proses internalisasi dan inkorporisasi fatwâ-fatwâ hukum ulama dahulu yang relevan untuk konteks sosial dan budaya Indonesia, dan menjadikannya sebagai bagian yang tak terpisahkan dari konsep fiqh baru yang digagas. Dengan demikian, tidak akan terjadi *clash* antara fiqh dengan adat, dari sikap mendua masyarakat dalam hal menentukan kompetensi materi hukum yang dipilih, adat atau fiqh, dapat dihindari.

Untuk bisa merefleksikan sebuah tema pemikiran hukum Islam secara utuh, hal itu dapat dimulai dengan melihat pemikiran tokoh yang mengusungnya. Sementara untuk menguji sampai sejauh mana sebuah tema pemikiran itu eksis dan secara akademik dapat dipertanggung jawabkan, hal itu setidaknya juga dapat dimulai dengan upaya pembahasan dari titik ini. Begitu juga dengan metode dan aplikasi pemikiran yang menjadi landasan dari pemikiran Fiqh Indonesia, dapat dimulai dengan me-

⁹ Dalam sejarahnya pemikiran hukum Islam telah menampakkan berbagai karakteristik yang semuanya menggambarkan karakter kebudayaan yang melatarbelakanginya karakter fiqh di Hijaz menampakkan ciri tradisional sebagaimana masyarakatnya yang bercirikan tertutup mapan, tidak banyak gejolak perubahan. Sedangkan di Irak harus bercirikan rasional, karena karakter budaya kosmopolitan masyarakat Irak yang juga rasional. Gambaran karakteristik pemikiran hukum Islam ini semakin jelas dengan adanya *qaul qadim* dan *qaul jadid* dari asSyafi'i, simbol mana menggambarkan pengaruh budaya Irak dan Mesir dalam fatwâ hukum agama. Hebatnya fatwâ yang kemudian ini tidak dihadirkan sebagai sarana revisi atas fatwâ yang terdahulu, walaupun adakalanya dalam satu konteks masalah yang sama, diktum hukum baru itu sama sekali berbeda.

¹⁰ Hasbi ash-Shiddieqy, *Syariat Islam...*, hlm.35.

lacak pemikiran-pemikiran Hasbi sendiri.

Dalam pandangan Hasbi, pemikiran hukum Islam harus berpijak pada prinsip *mashlahah mursalah*, keadilan, dan kemanfaatan, serta *sadd adz-dzariah*. Kesemua prinsip itu yang merupakan prinsip gabungan dan dipegang oleh para imam madzhab, khususnya aliran Madinah dan Kufah, telah terbukti mampu membawa ketertiban dan kesejahteraan dalam masyarakat¹¹. Prinsip *mashlahah mursalah* mengandaikan bahwa eksistensi sebuah hukum, pada dasarnya dimaksudkan untuk melahirkan kemaslahatan bagi manusia, baik dalam level *dharurât*, *hâjjiyât*, maupun *tahshiniyyât*¹². Prinsip ini sejalan dengan *siyâsah syar'iyah* dalam hal bahwa ia dimaksudkan sebagai kebijakan untuk membuat masyarakat lebih dekat pada kebaikan dan jauh dari segala keburukan dan kerusakan¹³.

Dalam buku *Falsafah Hukum Islam*, Hasbi menandakan bahwa berhujjah dengan *mashlahah mursalah* merupakan satu keharusan. Prinsip ini sesuai dengan keumuman syari'at, yang berarti menjadi landasan yang paling mungkin bagi perputaran dan berubahnya ketentuan hukum, sesuai konteks yang mengitarinya. Menafikan prinsip *mashlahah mursalah* berarti membekukan syari'at. Hal itu karena berbagai persoalan yang terus muncul dan berkembang tidak begitu saja mudah dan dapat diselesaikan dengan mendasarkan pada dalil tertentu¹⁴. Oleh karena itu, prinsip ini diharapkan akan mampu memecahkan problem metodologi penetapan hukum, khususnya *qiyâs*, yang aplikasinya terlalu rigid dan kaku, terjebak dalam kungkungan teks.

Dalam pandangan Hasbi, keberadaan prinsip *mashlahah mursalah* dalam teori hukum Islam akan memberikan ruang yang lebih terbuka bagi implementasi segala model -baik lama maupun baru- *istinbâth* hukum, dalam arti bahwa metode *istinbâth* hukum yang dipakai tidak lagi monolitik (model kaca mata kuda), seperti yang selama ini berjalan, yakni melalui metode *qiyâs*. Jika dibandingkan dengan *qiyâs* yang semata dikaitkan dengan teks, maka *mashlahah mursalah* jelas lebih komprehensif, sebab ia dihubungkan dengan jiwa syari'at. *Mashlahah mursalah* dalam pandangan Hasbi merupakan rahasia *tasyrî'* (agama), di mana efek kemaslahatan dan antisipasi kerusakan menjadi teleogi.

Dari uraian di atas, tampak bagaimana sebuah prinsip yang dipegang oleh Hasbi mampu memberikan implikasi jauh bagi pilihan pendekatan dan metode

¹¹ Nouruzzaman Siddiqi, *Fiqh Indonesia*, hlm. 65.

¹² Hasbi ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hlm 186-187. Prinsip kemaslahatan dari ketiga level tersebut (*dharurat*, *hajiyat*, dan *tahsiniyat*) harus mencakup *al-kulliyah al-khams*, yaitu terpeliharanya jiwa, agama, akal, keturunan dan harta Tahap *demi* tahap pencapaian kemaslahatan ini dijaga eksistensinya oleh dan sekaligus menjadi tujuan disyari'atkannya Islam (*maqâshid asy-syar'ah*).

¹³ Hasbi ash-Shiddieqy, *Syariat Islam...*, hlm. 11-12

¹⁴ Hasbi ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, hlm. 36-37

istinbâth hukum, terutama pada konteks pembahasan fiqh Indonesia. Dalam hal ini Hasbi cukup bebas dan terbuka dalam menentukan metode yang layak pakai untuk mengembangkan pemikirannya itu. Dengan mengingatkan pentingnya pendekatan sejarah yang kritis misalnya, ia menawarkan metode analogi-deduktif, satu model *istinbâth* hukum yang pernah dipakai oleh imam Abu Hanifah untuk membahas satu permasalahan yang tidak ditemukan ketentuan hukumnya dalam khazanah pemikiran terdahulu (klasik). Metode analogi deduktif mengharuskan seseorang untuk berijtihad secara mandiri. Sedangkan untuk permasalahan yang sudah ada ketentuan hukumnya, metode perbandingan (komparasi, *muqâranah*) menjadi hal pertama yang harus ditempuh. Metode ini mengkonsekuensikan perlunya membandingkan satu pendapat dengan pendapat lain dari seluruh aliran hukum yang ada atau pernah ada, dan memilih mana yang lebih baik dan lebih dekat dengan kebenaran, serta didukung oleh dalil yang kuat (*râjih*). Aplikasi metode komparasi sendiri sedapat mungkin dilakukan dalam lingkup yang luas, yaitu dengan membandingkan ketentuan fiqh dengan hukum adat dan hukum positif di Indonesia, dengan syari'at agama terdahulu, serta dengan hukum Romawi (Barat). Karena sifatnya yang demikian, maka wajar kiranya jika sementara peneliti mengatakan bahwa pemikiran dan pilihan metode yang pakai Hasbi mengikuti sistem berpikir eklektik¹⁵.

Untuk membantu dan memudahkan penerapan metode-metode di atas, Hasbi menyarankan perlunya penggunaan pendekatan sosial-kultural-historis dalam segala proses pengkajian dan penemuan hukum Islam. Signifikansi dari pendekatan ini adalah untuk menyadarkan diri bahwa munculnya pemikiran-pemikiran hukum Islam yang tetap eksis hingga sekarang ini, tidak bisa dilepaskan dari konteks sosio-kultural tertentu. Dengan demikian, sebuah produk pemikiran hukum senantiasa akan terasa kurang lengkap, bahkan bisa jadi anakronistik. Sifat lokalitas dan *setting* sosio-kultural yang membentuknya telah menjadikan produk hukum Islam tidak bisa lepas dari sifat atau keadaan kenisbian (*qâbil li an-niqâsy*). Melalui refleksi kritis seperti itu, proyeksi pemikiran hukum Islam di Indonesia akan mendapatkan momentum pengembangan yang tepat. Hukum Islam dengan karakter Indonesia dapat dibentuk justru tidak berangkat dari titik nol atau ruang hampa, akan tetapi dengan mempertimbangkan aspek lokalitas yang ada, yakni 'urf.

Mempertimbangkan keberadaan sosio-kultural di dalam upaya merumuskan satu ketetapan hukum Islam yang sesuai dengan kepribadian Indonesia, berarti menakar keberadaan 'urf yang ada. Pandangan ini bukan saja wajar melainkan niscaya, mengingat dalam catatan sejarah, pengambilan 'urf sebagai bagian dari

¹⁵ Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia*. blm 69

sumber hukum Islam telah sering dilakukan. Upaya yang harus ditempuh adalah melakukan pemilahan terhadap *'urf* yang ada, membandingkan serta men-*tarjîh*-nya dengan dasar hukum yang lebih otoritatif, yakni Al-Quran dan hadits. Langkah ini penting untuk dilakukan bagi kemungkinan lahirnya fiqh baru yang berlaku untuk muslim Indonesia.

Sejauh yang dapat dilacak, dan berdasarkan pertimbangan metode dan pendekatan hukum yang menjiwai tema pemikiran Fiqh Indonesia, beberapa aplikasi pemikiran Hasbi secara gradual juga telah menambahkan makna dan orientasi dari tema pemikiran ini. Beberapa hasil ijtihâd yang pernah dilakukan Hasbi, yang meliputi hampir seluruh aspek permasalahan fiqh¹⁶ baik *ibâdah*, *mu'âmalah*, *munâkahat*, maupun *qadhâ'*, mengekspresikan pemikiran fiqh dengan cita rasa budaya Indonesia.

Di antara hasil ijtihâd Hasbi yang mencerminkan pemikiran Fiqh Indonesia terlihat dalam fatwâ hukum jabat tangan antara laki-laki dan perempuan. Di sini ia berbeda pendapat dengan fatwâ Majelis Tarjih Muhammadiyah dan Ahmad Hassan dari Persis¹⁷ yang mengharamkan praktik dan perilaku ini. Hasbi menolak mengharamkan praktik jabat tangan antara laki-laki dan perempuan karena beberapa alasan, di antaranya adalah karena hukum haram tersebut dilandaskan pada *qiyâs*. Dalam pandangan Hasbi, mengharamkan sesuatu harus berdasarkan *dalil nash* yang *qath'i*, tidak boleh hanya dengan *qiyâs*. Oleh karena tidak ada dalil yang *qath'i*, baik dalam al-Qur'ân maupun As-Sunnah, yang mengharamkan praktik jabat tangan antara laki-laki dan perempuan maka praktik seperti itu tidak dilarang agama¹⁸.

Terlepas dari tidak adanya dalil yang menunjukkan keharaman jabat tangan antara laki-laki dan perempuan dan juga bantahan rasional yang diberikan, tampaknya Hasbi menyadari bahwa praktik seperti itu sudah sekian lama hidup dan menjadi tradisi (*'urf*) di masyarakat Indonesia. Karena Hasbi tidak melihat tradisi jabat tangan antara laki-laki dan perempuan sebagai hal yang berbahaya maka tidak ada alasan untuk melarangnya.

¹⁶ Dalam bidang ibadah ijtihâd hukum Hasbi meliputi permasalahan-permasalahan niat shalat (*ushalli*) dan puasa, *talqin*, kenduri kematian, *syafa'at*, keramat, MTQ, shalat Jum'at, dan perbedaan *matla'*. Dalam bidang mu amalah, di antaranya adalah tentang perdagangan transfusi darah dan jabat tangan. Dalam bidang *munakabat*, ijtihâdnya dapat dilihat pada pemikirannya tentang Rancangan Undang-undang Pokok Perkawinan dan status hukum poligami. Sedangkan dalam bidang *qada'*, di antara ijtihâd yang telah dilakukan Hasbi adalah tentang status hukum pidana mati. Di samping itu, Hasbi juga aktif memberikan fatwâ agama yang secara rutin muncul di rubrik SoaIjawab Hukum dalam majalah As-Syir'ah. Lihat uraiannya pada *Ibid.*, him. 171-211

¹⁷ Mengenai hukum kebolehan berjabat tangan *mushafahahabri* antara laki-laki dan perempuan ini. Hasbi bahkan harus berpolemik dengan A. Hasan. Dalam hal ini A. Hasan meminta agar kasus ini diangkat ke forum perdebatan resmi (terbuka) dengan menunjuk K. H. Ali Maksum dari Pesantren Krpyak sebagai wasitnya. Mengenai perdebatan keduanya dapat dilihat pada Akh Minhaji, *Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia (1887-1958)*, (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta Press. 2001). him 246-250

¹⁸ *Ibid.*, him. 173—78.

Ijtihâd Hasbi lainnya yang bisa diangkat di sini adalah tentang zakat. Dengan mengacu pada pandangan Abu Hanifah yang berbeda dengan pandangan Jumhur Ulama, Hasbi berpendapat mesin-mesin produksi di pabrik besar wajib dizakati¹⁹. Pandangan ini cukup relevan dengan konteks pembangunanisme negara yang membutuhkan banyak modal.

Dengan demikian, ia bisa digunakan untuk membiayai atau sebagai dana penunjang pembangunan di sektor yang lain. Sementara konsentrasi pelaksanaan dan pembagian zakat yang hanya berputar-putar di sekitar orang-orang yang secara ekonomi lemah sudah saatnya dipikirkan kembali relevansinya.

Dalam pandangan Hasbi, wewenang untuk mengurus zakat ada pada pemerintah, dan hal itu adalah satu paket dengan proyek penyelenggaraan kepentingan dan kesejahteraan rakyat, baik muslim maupun non muslim. Oleh karena itu, pungutan zakat seharusnya juga tidak hanya ditujukan kepada kaum muslim, akan tetapi juga kepada masyarakat non muslim. Dengan mengacu pada argumen bahwa hukum zakat berlaku dalam setiap agama, dan bahwa sahabat Umar pernah memungut zakat atas Nasrani golongan Tagluba, dalam hal ini, tampaknya Hasbi tidak menarik garis demarkasi yang tegas antara zakat dan pajak. Asumsi ini menjadi semakin valid dengan melihat pandangannya yang lain tentang perlunya pemerintah membentuk lembaga khusus, semacam dewan zakat (*bait al-mal*) yang berdiri sendiri, terlepas dari departemen keuangan atau instansi keuangan lainnya²⁰. Dalam hal ini, Hasbi terlihat ingin memisahkan pengelolaan kekayaan hasil pungutan zakat dari kekayaan negara yang diperoleh dari pajak. Jika demikian halnya maka persoalan yang belum dipecahkan Hasbi adalah tentang pungutan ganda zakat dan pajak, satu jenis pungutan dengan objek dan tujuan yang sama.

Persoalan lain yang sebenarnya masih terkait dengan masalah zakat adalah tentang orang yang berhak menerima zakat. Pandangan Hasbi yang cukup berani dalam konteks ini adalah bahwa orang miskin non muslim yang tidak sanggup bekerja dimasukkan sebagai golongan fakir miskin yang berhak menerima zakat²¹. Walaupun berbeda dengan *mainstream* konsep fiqh ulama klasik, namun alasan yang diajukannya cukup mewakili pandangan dunianya, yakni dalam rangka membina kesejahteraan bersama antar umat manusia dalam satu negara. Dari sini terlihat keistimewaan (*maziyah*) hukum Islam dan nilai universalnya secara implisit coba ditunjukkan oleh Hasbi, bahwa hukum ini sejalan dengan konstitusi dan hukum positif negara, dan bisa digunakan sebagai sarana bagi proses pembangunan.

¹⁹ *Ibid.*, him. 204.

²⁰ *Ibid.*, him. 208 Lihat lebih lanjut pada Hasbi ash-Shiddieqy, *Beberapa Permasalahan Zakat* (Jakarta: Tinta Mas, 1976), him. 22-43

²¹ Hasbi ash-Shiddieqy, *Beberapa Permasalahan...*, him. 47

Pemikiran Hukum Hazairin

Masalah besar yang dihadapi umat Islam di Indonesia adalah bagaimana membentuk satu pemikiran hukum Islam yang sesuai dengan tradisi (adat) yang ada di wilayah ini. Pandangan seperti ini merupakan proses awal dari keseluruhan cita-cita untuk menjadikan hukum Islam sebagai bagian integral dari sistem hukum Nasional. Kenyataan bahwa selama ini umat Islam hanya mengikuti jalur pemikiran fiqh madzhab Syafi'i ternyata memberikan pengaruh terhadap karakter pembaruan dan nasib pemikiran hukum Islam di Indonesia.

Dibandingkan dengan negara-negara lain yang tidak pernah dijajah oleh Belanda, Indonesia termasuk negara yang kurang beruntung. Hal ini dapat dimengerti dengan tidak adanya perhatian pemerintah koloni secara cukup proporsional dalam proses pembenahan dan pengembangan hukum Islam, terutama dalam konteks legislasi hukum Islam yang dicitakan dapat dipakai sebagai acuan perundang-undangan di lingkungan Peradilan Agama. Oleh karena itu, wajar kiranya jika hingga 1960-an, kitab-kitab hukum fiqh yang dibuat oleh para mujtahid pada abad pertengahan, masih menjadi acuan utama dalam proses pengambilan keputusan di lingkungan Peradilan Agama.

Fenomena ini sangat memprihatinkan sebab karakter pemikiran dalam kitab fiqh klasik itu secara umum sudah tidak mampu lagi memenuhi kebutuhan umat Islam di Indonesia. Pergumulan para mujtahid dengan konteks sosial politik Timur Tengah, sangat mempengaruhi hasil ijtihâd yang mereka lakukan sehingga tidak cocok kalau dipaksa untuk dilaksanakan di Indonesia. Dengan demikian, permasalahan-permasalahan fiqh, terutama dalam bidang *rnu'âmalah*, membutuhkan rumusan baru agar lebih relevan dengan situasi dan kondisi serta adat dan budaya Indonesia.

Setting sejarah sosial pemikiran hukum Islam di atas telah mendorong Hazairin²², untuk membentuk Fiqh Madzhab Nasional Indonesia. Dalam konteks pembicaraan bahwa permasalahan yang dihadapi umat Islam Indonesia adalah masalah hukum, dan bahwa karakteristik hukum Islam berbeda dengan unsur keimanan dan keislaman lainnya, maka menurut Hazairin, eksistensi hukum Islam bisa dikatakan sedang mencari-cari tempat di dalam masyarakat. Dari titik berangkat ini, ide Fiqh Madzhab Nasional Indonesia menuai signifikansinya. Dalam amatan Hazairin, bentangan perjalanan sejarah hukum Islam yang mewartakan bahwa pintu ijtihâd senantiasa terbuka bagi para mujtahid, cukup bisa dijadikan alasan dan pertimbangan akan perlunya memikirkan konstruk madzhab baru

²² Mengenai biografi Hazairin dapat dilihat pada Hasan Shâdily (ed.), *Ensiklopedi Indonesia*, jilid 1, (Jakarta: Ikhtiar Baru, 1980); Entri Hazairin, dalam Tempo (ed.), *Apa dan siapa Orang-orang Indonesia 1981-1982*, Cet. 1, (Jakarta: Grafiti Press, 1981); Sayuti Thalib, *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia: in Memoriam Prof. Mr. dr. Hazairin*, (Jakarta: UI Press, tt.).

yang lebih sesuai dengan masyarakat Indonesia. Menurutnya, madzhab hukum Syafi'i harus dikembangkan sehingga mampu menjadi penghubung bagi resolusi problem-problem spesifik masyarakat Indonesia.

Berbeda dengan pandangan Hasbi ash-Shiddieqy yang menginginkan membentuk Fiqh Indonesia dengan cara menggunakan semua madzhab hukum yang telah ada (*muqâranah al-rnadzâhib*) sebagai bahan dasar dan sumber materi utamanya, Hazairin justru menginginkan pembentukan fiqh madzhab nasionalnya ini dengan titik berangkat hanya dari pengembangan fiqh madzhab Syafi'i.²³ Pandangan Hazairin ini lebih didasarkan pada kenyataan bahwa madzhab Syafi'i telah sekian lama dianut oleh masyarakat Indonesia, sehingga karakternya bisa dikatakan paralel dengan nilai-nilai adat Indonesia. Bagi Hazairin, eksistensi hukum adat tidak bisa dikesampingkan begitu saja di dalam proses pembuatan hukum Islam di Indonesia.

Penilaian yang kurang tepat terhadap hukum adat, terutama ketika ia dianggap sebagai faktor yang menghalangi pengembangan hukum Islam, dan begitu juga sebaliknya, tidak bisa lepas dari kondisi politik kolonial masa lalu, terutama sejak munculnya teori *receptie*. Menurut Hazairin, umat Islam tidak perlu lagi terjebak dalam kontroversi tentang status hukum Islam hanya karena adanya propaganda dari *teori iblis* ini.²⁴ Dia menyarankan agar umat Islam memakai hukum Islam sebagai hukum yang ditaati guna menata kehidupan sehari-hari. Selanjutnya, peradilan Islam dimungkinkan untuk berdiri dan integral dengan peradilan negara, yang dalam hal ini berada di bawah pengawasan Mahkamah Agung.

Menurut Hazairin, dengan merujuk pada pasal 29 ayat 1 UUD 1945, maka sebenarnya tidak perlu lagi terjadi pertentangan antara sistem hukum adat, hukum positif, dan hukum agama. Begitu juga tidak boleh lagi ada satu ketentuan dan hukum baru yang bertentangan dengan kaidah-kaidah hukum Islam dan juga hukum agama yang lain, dan begitu pula sebaliknya. Negara wajib mengayomi setiap orang untuk bisa menjalankan ajaran-ajaran agama yang diyakininya. Selain itu, negara juga wajib mengatur dan mengontrol sistem hukum Islam, terutama aspek mu'amalahnya, yang memang membutuhkan bantuan negara dalam implementasinya.²⁵

Dengan melihat paparan di atas, ide Hazairin tentang Fiqh Madzhab Nasional

²³ Syamsul Wahidin dan Abdurrahman, *Perkembangan Ringkas Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Akademika Presindo, 1984), hal. 87-88, K.N. Sofyan Hasan dan Warkum Sumitro, *Dasar-dasar Memahami Hukum Islam di Indonesia*, (Surabaya, Usaha Nasional, 1994), hal. 102-103.

²⁴ Mengenai pandangan Hazairin yang menganggap teori *receptie* sebagai teori iblis dapat dilihat pada Hazairin, *Hendak Kemana Hukum Islam*, (Jakarta: Tintamas, 1976), hal. 7-8).

²⁵ Hazairin, *Demokrasi Pancasila*, (Jakarta: tintamas, 1973) hal. 18-20

Indonesia boleh dikatakan merupakan *prolifelari* (pengembangan) dari gagasan Fiqh Madzhab Indonesia yang digagas oleh Hasbi ash-Shiddieqy. Titik temu pandangan keduanya terletak pada entri bahwa hukum adat masyarakat Islam Indonesia harus digunakan sebagai bahan pertimbangan utama dalam proses pembentukan hukum Islam di Indonesia. Dalam hal ini, Hazairin berusaha melempangkan pemikiran Hasbi yang sebelumnya kurang diperhatikan (*unresponsive*), yaitu upaya mempersatupadukan nilai-nilai yang berasal dari adat maupun hukum Islam ke dalam satu entitas hukum. Dengan upaya penyelarasan ini, setidaknya akan menghasilkan satu hasil *ijtihad* baru yang lebih mendekati hukum Islam kepada masyarakat muslim Indonesia, sehingga penyimpangan (*hiyal*), seperti yang ditempuh oleh beberapa negara Islam (dalam upaya mereformasi undang-undang hukum keluarga), tidak perlu dilakukan.²⁶

Kesejajaran pemikiran Hazairin dengan pemikiran Hasbi ash-Shiddieqy juga dapat dilihat pada perubahan nama dari tema pemikiran yang ia usulkan. Pada buku yang berjudul *Hukum: Kekeluargaan Nasional*, Hazairin melakukan perubahan dari istilah "*Madzhab Nasional*" ke "*Madzhab Indonesia*", suatu konsep yang jelas mengantisipasi ide Fiqh Indonesia sebagaimana yang pernah ditawarkan oleh Hasbi ash-Shiddieqy.²⁷

Dalam amatan Hazairin, fiqh *ahl as-sunnah* terbentuk dalam masyarakat Arab yang bersendikan sistem kekeluargaan patrilineal, dalam suatu masa sejarah, ketika ilmu pengetahuan tentang bentuk-bentuk kemasyarakatan belum berkembang. Hal ini menyebabkan para mujtahid berpandangan sempit, karena belum adanya perbandingan-perbandingan mengenai berbagai hal terkait masalah hukum, terutama dalam masalah kewarisan. Oleh karena itu, sangat wajar apabila dalam pengimplementasiannya terjadi konflik antara sistem kewarisan yang dihasilkan *ahl as-sunnah* dengan sistem kewarisan adat dalam berbagai lingkungan masyarakat Indonesia.

Dengan cara pandang seperti itu, Hazairin kemudian mencoba untuk mencari kebenaran hakiki-yang mungkin paling dekat dengan keinginan al-Qur'an-dari ayat-ayat kewarisan, berdasarkan keyakinan bahwa Tuhan tentu hanya menginginkan adanya satu kebenaran saja terhadap setiap kemauan-Nya. Suatu kebenaran yang tidak akan diperselisihkan lagi tingkat akurasinya, karena sudah final.²⁸ Usaha ini dimulai dengan menghimpun semua ayat dan hadits yang berhubungan dengan kewarisan, lalu menafsirkannya sebagai satu kesatuan yang

²⁶ Hazairin, *Hendak kemana bukum Islam.....*, hal. 3-18

²⁷ Hazairin, *Hukum kekeluargaan Nasional*, (Jakarta: Tintamas, 1982), hal 5-6. sebagaimana yang dikutip oleh Retno Lukito, *Pergumuan antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia*, (Jakarta: INIS, 1988), hal 76.

²⁸ Hazairin, *Hendak kemana bukum Islam.....*, hal. 18.

saling menerangkan. Usaha ini didukung sepenuhnya oleh hasil temuan ilmu antropologi sebagai kerangka acu (*frame of reference*) untuk membantu menjelaskan pengertian dan konsep-konsepnya.

Dalam hal ini, Hazairin mengusulkan perlunya memanfaatkan hasil-hasil keilmuan kontemporer (khususnya antropologi) dalam menetapkan hukum-hukum fiqh (kewarisan). Hal ini dimaksudkan untuk menciptakan sistem hukum yang lebih padu dan menyeluruh. Dalam pandangannya, kelahiran dan perkembangan ilmu antropologi telah membuka peluang bagi setiap orang untuk melihat ayat-ayat kewarisan dalam kerangka yang lebih luas, yaitu sistem kekeluargaan dalam berbagai masyarakat dunia. Al-Qur'ân yang bersifat universal dan *shâlih li kulli zamân wa makân*, harusnya tidak dipahami dan diacu sebagai kaidah mati, dalam arti semua ketentuan hukum dalam al-Qur'ân harus diterapkan dalam kehidupan praksis dengan tanpa melihat kondisi dan situasi masyarakat sekitar, dengan konsekuensi melakukan tambal sulam terhadap hal-hal yang dirasa bertentangan. Kondisi seperti ini semakin parah dengan adanya pihak yang coba memahami ayat-ayat (kewarisan), hanya dalam kerangka adat masyarakat Arab masa nabi *per se*, sehingga membawa implikasi pada terjadinya benturan antara satu masyarakat dengan masyarakat lainnya yang memiliki sistem dan bentuk kekeluargaan yang berbeda.

Penggunaan ilmu kontemporer (antropologi) sebagai kerangka acu tambahan dalam pola kerja pemikiran hukum Islam Hazairin ternyata telah membuat posisi ushul fiqh menjadi '*terpinggirkan*'. Pendekatan yang tidak lazim ini menjadi problem tersendiri dan bisa dikatakan sebagai faktor penyebab mengapa pemikiran Hazairin ini kurang mendapatkan respons positif dan proporsional dari masyarakat luas. Bahkan pemikiran ini banyak mendapat tantangan dari kalangan ulama NU.²⁹

Hazairin sendiri memahami dan mengakui keberadaan fiqh dan juga ushul fiqh sebagai produk dan metode pemikiran hukum yang mengatur hubungan antara manusia dengan Tuhannya, manusia dengan sesama manusia, manusia dengan makhluk hidup selainnya, dan antara manusia dengan segala macam benda. Sebagai hasil pemikiran, fiqh bisa melahirkan norma (hukum). Sedangkan ushul fiqh sebagai 'pokok' dari fiqh adalah *spare part* yang mampu menggerakkan pemikiran ijtihâd dengan landasan al-Qur'ân, sunnah, *ijmâ'*, dan *qiyâs*.³⁰ Dimensi pemikiran hukum yang selama ini tertuang dalam kitab fiqh, dengan demikian, senantiasa akan menerima perubahan-perubahan dari segi materi maupun metode pengembangannya.

Usaha untuk merekonstruksi format fiqh baru, menurut pandangan Hazairin, dapat dimulai dengan tafsir otentik atas al-Qur'ân.³¹ Dalam analisis dan hasil temuan

²⁹ K.N. Sofyan Hasan dan Warkum Sumitro, *Dasar-dasar*..... hal. 104.

³⁰ Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral menurut Qur'ân dan Hadits*, (Jakarta: Tintamas, 1982), hal. 62.

³¹ Al-Yasa Abu Bakar, *Ahli Waris Sepertalian darah*....., hal. 29.

dari studi tentang pemikiran waris Hazairin yang dilakukan oleh Al-Yasa Abu Bakar, dapat ditarik kesimpulan bahwa karakter sumber-sumber hukum Islam, yakni sunnah, *ijmâ'*, dan *qiyâs* memungkinkan untuk digugat hasil ketetapan ijtihâdnya.³²

Oleh karena itu, Hazairin coba menawarkan pola penafsiran baru atas al-Qur'ân, yaitu dengan menginkorporasikan keilmuan modern, dalam hal ini antropologi, ke dalam proses penafsiran, serta memberikan prasangka sebelum memulai pekerjaannya. Pola penafsiran baru ini tentu mempunyai konsekuensi tersendiri terkait dengan pola-pola penafsiran *mainstrem* yang selama ini berkembang. Penalaran Hazairin ini mengkonsekuensikan adanya penyelarasan ayat-ayat al-Qur'ân (tentang waris) dengan hadits nabi, dan pencarian arti 'kata kunci' dalam al-Qur'ân, dengan al-Qur'ân sendiri. Yang pertama didasarkan pada pemikiran dia sebelumnya, yang mengatakan bahwa hadits akan tertolak apabila bertentangan dengan hasil penafsiran ayat dengan ayat. Sedangkan yang kedua, dengan memakai kerangka di atas, dimaksudkan untuk mencari perbandingan, sehingga dari sini dapat diambil kesimpulan yang lebih tepat. Langkah yang terakhir ini dilakukan untuk menunjukkan arti penting aplikasi pendekatan antropologi, yang diyakini akan memberikan pemahaman yang tepat dalam proses penafsiran. Dalam hal ini, Hazairin tidak mengandalkan buku kamus, menghindari kajian semantik dan studi derivasi kata Arab, bahkan dia banyak mengkritik ulama Sunni karena sangat terpengaruh dengan tradisi Arab dalam memahami teks. Dalam amatannya, beberapa istilah di dalam Al-Qur'ân yang menurut sebagian ulama memiliki arti bias, ternyata mempunyai arti khusus menurut Al-Qur'ân sendiri.

Demikianlah gambaran umum dari metode wacana Fiqh Madzhab Nasional yang coba didemonstrasikan oleh Hazairin melalui tulisan-tulisannya sejak tahun 1950 hingga 1958. Dari sini dapatlah disimpulkan bahwa Hazairin memakai metode induktif dan deduktif secara serentak di dalam menginterpretasikan teks al-Qur'ân dan hadits. Dengan model seperti itu, ia memandang *qiyâs* lebih sebagai kegiatan penalaran daripada sebagai dalil atau sumber itu sendiri. Sebagai pengejawantahan dan penggambaran dari wacana pemikirannya ini, bagaimana potret ijtihâd hukum yang ditawarkan oleh Hazairin?

Sebagaimana telah disinggung di muka, ijtihâd hukum yang dilakukan Hazairin adalah dalam medan hukum kewarisan. Menurutnya, konsep hukum kewarisan Islam yang selama ini berjalan dengan menganut sistem patrilineal (menarik garis keturunan hanya dari arah laki-laki saja). Itu sangat dipengaruhi oleh konstruksi budaya Timur Tengah (Arab) yang juga demikian. Hukum kewarisan dalam al-Qur'ân, bagi

³² Ibid, hal, 25-31.

Hazairin, esensinya menganut sistem bilateral, yakni menarik harta dari pihak ayah dan ibu.

Pemikiran ini muncul setelah ia melakukan penelitian atas ayat-ayat al-Qur'ân tentang waris, dan melakukan hipotesis (dugaan) bahwa bukan masyarakat yang ber-*clan* atau patrilineal yang dikehendaki al-Qur'ân, melainkan yang dikehendaki adalah masyarakat bilateral. Hipotesis ini didasarkan dan dilatarbelakangi oleh fenomena perkawinan sahahat Ali dan puteri Nabi, Fatimah az-Zahra, yang dibenarkan oleh al-Qur'ân. Dalam pandangan masyarakat ber-*clan*, sebagaimana terjadi di Arab sebelum datangnya Islam, perkawinan seperti ini, yang biasa disebut eksogami, jarang sekali dilakukan, dianggap tabu, dan karena itu tidak dapat dibenarkan.

Dengan adanya 'restu' dari Al-Qur'ân yang mewujudkan dalam pernikahan ini, Hazairin menarik pemahaman bahwa sistem kekeluargaan dalam al-Qur'ân adalah sistem bilateral, bukan patrilineal. Pengandaian sistem kekeluargaan seperti ini berimplikasi pada sistem kewarisannya. Harta yang ditinggalkan oleh orang yang masih hidup juga harus diatur menurut hukum kewarisan bilateral. Dalam ranah antropologi, hukum kewarisan itu adalah kelanjutan dari hukum perkawinan, dan hukum perkawinan tidak boleh berbeda dengan hukum kewarisan.

Pemikiran hukum kewarisan bilateral yang ada dalam Al-Qur'ân ini telah memunculkan perspektif sekaligus pandangan baru dalam rangkaian detail dan turunan angka pembagian harta warisan. Implikasi lebih jauh yang ditimbulkan oleh gagasan Hazairin ini menjangkau permasalahan-permasalahan sebagai berikut:

- a. Istilah *'ashabah* berasal dari adat masyarakat Arab, dan karena itu tidak seharusnya dipertahankan;
- b. Kedudukan keturunan melalui anak perempuan, dan seterusnya ke bawah, sama kuatnya dengan keturunan melalui anak laki-laki, dan seterusnya ke bawah;
- c. Memasukkan ahli waris karena pergantian ke dalam sistem kewarisan Islam, dengan menggunakan surat an-Nisa' ayat 33 sebagai landasannya;
- d. Memperkenalkan pengelompokan baru untuk ahli waris, yaitu *dzawi al-furûdh*, *dzawi al-qarâbah*, dan *mawâli*, sebagai ganti dari *dzawi al-furûdh*, *'ashabah*, dan *dzawi al-arhâm*;
- e. Ke dalam pengertian *kalâlah* (mati punah) diikutsertakan orang yang hanya mati punah ke bawah (tidak meninggalkan keturunan). Hal ini berbeda dengan fiqh Sunni, yang mengartikan *kalâlâh* sebagai orang yang mati tidak meninggalkan keturunan laki-laki dan ayah.³³

³³ Kesimpulan di atas merupakan pendapat dari berbagai buku yang ditulis Hazairin di antaranya adalah Hukum Kewarisan Bilateral menurut Al-Qur'ân dan hadits, Hendak kemana hukum Islam; hukum Kekeluargaan Nasional. Lihat uraiannya pada Al-Yasa Abu baker, *Ahli Waris*..., hlm.4-5.

Pandangan-pandangan di atas mengandaikan bahwa masing-masing cucu akan mengambil hak ayah dan ibunya yang telah meninggal. Dalam kasus pertama, harta warisan setelah dikeluarkan untuk *dzawi al-furûdh*, kemudian dibagi menjadi empat bagian: satu bagian untuk anak perempuan, satu bagian untuk cucu laki-laki sebagai pengganti dari ibunya, dan dua bagian untuk cucu perempuan sebagai pengganti dari ayahnya. Dalam kasus kedua, dengan proses yang sama, cucu melalui anak laki-laki memperoleh 2/3, cucu melalui anak perempuan mendapat 1/5, dan anak-anak perempuan kandung masing-masing mendapat 1/5 bagian.³⁴

Dalam bingkai pemikiran Hazairin, pandangan-pandangan di atas merupakan hal baru yang muncul sebagai hasil renungan dan pemikiran atas masyarakat Indonesia. Temuan-temuan demikian niscaya hadir, seiring lahirnya intensitas keilmuan pendukung, yaitu antropologi, yang dapat dijadikan jangkar untuk menjangkau penelitian bentuk-bentuk kemasyarakatan dan hubungannya dengan sistem kewarisan dengan cukup kohesif. Dari titik inilah kemudian dilakukan upaya penafsiran ulang terhadap doktrin hukum kewarisan, agar lebih selaras dengan kemajuan ilmu dan keadaan masyarakat di Indonesia. Dengan *ijtihad* model baru ini, akan ditemukan format hukum fiqh yang lebih “membumi” bagi masyarakat muslim di Indonesia, sehingga tidak ada istilah *helah (hiyal)* hukum lagi dalam dataran praktis.

Harus diakui bahwa seandainya pendapat di atas diterima secara penuh maka jelas akan mempunyai implikasi yang serius dalam hukum kewarisan Islam. Pandangan Hazairin tentang sistem waris bilateral ini merupakan horizon dan teori baru dalam sistem kewarisan Islam. Lebih dari itu, ia telah membongkar konsepsi-konsepsi hukum kewarisan Islam yang terdapat dalam berbagai madzhab hukum Islam, baik *Sunni* maupun *Syi'i*. Menurut penulis, di antara pemikir hukum Islam Indonesia, hanya (baru) Hazairin yang mampu menghasilkan teori yang, demikian original. Keadaan ini, memungkinkannya disebut sebagai *mujtahid fi al-asyyâ'*, yakni sosok mujtahid yang dalam batas-batas tertentu memakai konsep dan metode sendiri, serta mampu menghasilkan teori baru bagi pengembangan hukum Islam, yang berbeda sama sekali dengan rumusan-rumusan yang telah lebih dahulu ada (muncul).

Reaktualisasi Ajaran Islam Munawir Sjadzali

Seiring dengan tumbuhnya kesadaran dan semangat untuk kembali pada agama di kalangan masyarakat Indonesia, terdapat satu fenomena yang cukup memprihatinkan, yakni masih maraknya sikap mendua yang dipraktikkan umat Islam. Hal ini

³⁴ Ibid.

setidaknya terlihat pada sikap dan cara yang mereka tempuh dalam menyelesaikan persoalan keagamaan, khususnya menyangkut perbankan dan kewarisan. Di satu sisi, umat Islam menganggap bahwa bunga atau *interest* dalam bank adalah riba, namun di sisi lain, tanpa merasa “terganggu” mereka hidup dari bunga deposito dan juga dengan santainya memakai jasa perbankan lainnya. Begitu juga menyangkut kewarisan, di satu sisi masyarakat muslim Indonesia masih menganggap “relevan” segala ketentuan hukum tekstual *farâ'idh* yang terdapat dalam al-Qur’ân, namun di sisi lain, mereka justru meminta dan menjalankan fatwâ baru yang dianggap “lebih adil” dalam hal pembagian waris. Atau jika langkah itu tidak ditempuh, maka mereka akan melakukan tindakan *pre-emptive*, yakni membagi harta peninggalan (warisan) keluarga dengan model hibah sebelum orang tua (pewaris) meninggal.³⁵

Secara formal, pelaksanaan ajaran agama dengan model demikian memang tidak bisa dikatakan menyimpang atau bertentangan dengan ketentuan al-Qur’ân. Namun, secara etik dan moral, tindakan memilah dan memilih ajaran agama ini bisa masuk kategori *hîlah* atau main-main dengan agama, yang tentunya sangat berbahaya. Secara eklektis, masyarakat akan terbiasa mengambil dan menjalankan sisi ajaran agama yang dianggap *save* dan lebih menguntungkan, dan sebaliknya, meninggalkan dimensi ajaran agama yang dianggap kurang baik, merugikan, dan tidak relevan. Celaknya, semuanya dijalankan serba permisif, tanpa pertimbangan nalar dan etika agama, dan lebih terasa sebagai dorongan hawa nafsu dunia saja. Kenyataan sosial ini menunjukkan bahwa ada yang tidak benar (*something wrong*) dari cara memahami dan sikap keberagaman masyarakat Islam yang secara simultan selama ini terus berjalan.

Gagasan reaktualisasi ajaran dalam hukum Islam, yang pertama kali ditawarkan oleh Munawir Sjadzali³⁶ pada 1985, secara faktual berangkat dari berbagai problem empiris di atas.³⁷ Sebagaimana berulang kali disampaikan dalam

³⁵ Munawir Sjadzali, *Reaktualisasi ajaran Islam*, dalam Iqbal Abdur Rauf Saimia (ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta; Pustaka Panjimas 1988), hlm. 2. “*Dari Lembah Kemiskinan*”, dalam panitia penulisan buku 70 tahun Prof. Dr. H. Munawir Syadzali, MA., *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia (IPHI), 1995), hlm. 87; *Ijtihâd Kemanusiaan*, (Jakarta; Paramadina, 1997), hlm. 8.

³⁶ Mengenai biografi, pendidikan; karya ilmiah serta karir Munawir Sjadzali dapat di lihat pada Panitia Penulisan Buku 70 tahun Prof. Dr. Munawir Sjadzali, MA., *Kontekstualisasi.....*, hlm 1-115; Masnun, “*Pemikiran Hukum Keluarga Islam Liberal di Indonesia*”. Tesis pada program Pascasarja IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2002). Tidak diterbitkan, hlm. 73-82.

³⁷ Di samping realitas empiris seperti dikemukakan di atas, reaktualisasi ajaran Islam yang ditawarkan oleh Munawir juga berangkat dari pengalaman pribadinya, yakni ketika ia menanyakan satu permasalahan tentang bagaimana pembagian waris secara adil kepada anak-anaknya kepada seorang ulama yang dikatakan sebagai orang yang sangat dipercaya integritas dan penguasaannya akan ilmu agama. Permasalahan yang dihadapi Munawir ini sebenarnya seputar ketidakpuasannya atas konsep waris Islam yang ada, terutama tentang konsep 1-2 bagi ahli waris laki-laki dan perempuan. Menurutny jika dilihat dari sisi keadilan, maka tentu sangat tidak adil apabila anak laki-lakinya yang telah disekolahkan lebih tinggi dan memakan biaya yang cukup banyak akan tetap menerima pembagian harta warisan dua kali lebih besar dari saudara perempuannya yang tidak sekolah tinggi. Atas jawaban ulama yang menyarankan untuk pembagian melalui hibah guna menghindari rasa ketidakadilan, ternyata Munawir tetap saja merasa tidak puas dengan jawaban itu. Lihat Munawir Sjadzali, “*Reaktualisasi.....*,”

berbagai kesempatan, baik melalui ceramah maupun tulisan, Munawir menganggap bahwa kaum muslimin sering kali bersikap ambivalen dalam beragama. Di satu sisi, mereka sebenarnya kurang menyukai doktrin lama sekalipun tidak berani memodifikasi atau meninggalkannya. Namun di sisi lain, secara sembunyi-sembunyi mereka mencoba mencari celah aman bagi persoalan keagamaan yang dihadapinya, dengan sedikit memaksakan kehendak suatu aturan hukum yang seharusnya dipakai dalam konteks permasalahan lain.

Reaktualisasi sendiri mengandung arti upaya melakukan reinterpretasi terhadap doktrin Islam yang dalam rentang waktu cukup panjang telah memiliki validitas sendiri. Sebagai gerak alami, reaktualisasi harus dilakukan untuk menampung kebutuhan hidup yang terus berkembang. Perspektif yang tidak persis sama jika dilihat pada ranah sejarah itu menuntut kemampuan kaum muslimin untuk merumuskan ulang nilai-nilai normatif yang langsung dan praktis dalam upaya menyesuaikan dengan kebutuhan hidup masyarakat. Prinsip-prinsip teori metodologi hukum (*ushûl al-fiqh*) dan kaidah-kaidah hukum agama (*qawâ'id al-fiqh*) akan membentengi dan menjaga agar proses penafsiran kembali (reinterpretasi) yang dilakukan, secara substansial tidak menyimpang dari prinsip yang terkandung dalam materi hukum yang setatusnya ingin ditafsir ulang, dan juga tidak bertentangan dengan maksud dan tujuan dari kontinum awalnya.

Dalam pandangan Munawir, tanpa disadari, proses reaktualisasi telah menjadi gerak niscaya dan alami dalam kehidupan kaum muslimin.³⁸ Susunan yang berkelindan antara nilai-nilai normatif dan upaya penafsiran ulang atas ajaran agama, akan tetap menjadi kebutuhan nyata. Yaitu selama kaum muslimin tetap tertarik untuk tidak melangkahi ketentuan sumber *nash* (teks agama), tetapi juga tidak bersedia rnenarik dan menghindarkan diri dari pola kehidupan yang senantiasa berubah. Dengan kata lain, konfigurasi ini merupakan upaya menjaga otentisitas ajaran agama sekaligus kontinuitas tradisi di tengah gerak perubahan. Itu bertujuan agar wajah dan tampilan agama dalam masyarakat tidak rigid, kaku, dan angker, sekaligus juga tidak *ijdiwâz* (*sak karepe dewe*, mengikuti keinginan tanpa batas), akan tetapi sebuah pola yang mencerminkan keduanya. Dalam jangka panjang, sikap ini akan mematangkan fungsi hukum Islam, bukan sekadar kerangka hidup normatif yang terkonstruksi sebagai hukum formal, melainkan sudah berubah menjadi etika yang preferensi-preferensinya ditentukan oleh masyarakat sendiri. Hipokritas yang pada dasarnya merupakan kemunafikan

hlm. 3-4.

³⁸ Lihat paparan Munawir mengenai data-data sejarah penafsiran ayat al-Qur'an dan pandangan-pandangan ulama yang dianggapnya sebagai penanda dan pertanda bagi sejarah dan eksistensi reaktualisasi ajaran agama pada Munawir Sjadzali, "Reaktualisasi....", hlm. 6-11.

dengan segala proses penggelapan ajaran, akan redup di bawah nalar reaktualisasi. Hakikat usaha ini adalah upaya penafsiran ulang dari seseorang ke orang lain di kalangan kaum muslimin, dengan tanpa mengubah pandangan formal yang dominan di kalangan masyarakat muslim.

Terjadinya proses reaktualisasi ajaran Islam berikut segala konsekuensi yang mengiringinya, dalam catatan Munawir, lebih menunjukkan vitalitas nilai-nilai normatif Islam daripada sekadar upaya inkorporasi unsur asing ke dalam agama, atau usaha mengganti ketentuan-ketentuan hukum agama dengan unsur asing. Memang sulit untuk menelisik garis pisah antara keduanya, namun usaha meretas jalan perubahan, walaupun memungkinkan, jelas lebih sulit. Kesadaran yang bisa memudarkan kesulitan adalah pelajaran sejarah, bahwa rintisan perumusan ketentuan yang telah ada merupakan proses dinamisasi hukum agama. Pada ranah demikian ini, hukum agama berkembang menjadi hukum Islam, sebuah sistem hukum yang melayani kehidupan manusia dan mengarahkannya dalam sebuah prosos yang tidak pernah berhenti.³⁹

Menurut Munawir, esensi reaktualisasi adalah kontekstualisasi ajaran Islam itu sendiri. Untuk mempertahankan ajaran Islam yang berkaitan dengan persoalan kemasyarakatan dan mu'amalah, dengan dunia yang terus bergerak maju dan berubah ini, model pemahaman yang hanya mendasarkan pada pemahaman secara harfiyah atau tekstual ayat-ayat al-Qur'ân dan hadits harus segera diakhiri. Sebaliknya, harus dilempangkan sebuah jalan bagi pilihan pendekatan dan metode baru, yang dapat digunakan dalam proses kontekstualisasi atau bahkan situasionalisasi ajaran, satu usaha yang tetap memahik pada esensi dari petunjuk Ilahi dan tuntutan nabi, serta didasari keyakinan bahwa Islam itu merupakan suatu agama yang memiliki kelenturan.⁴⁰ Dengan demikian, usaha menampung kebinekaan, yang merupakan fitrah dari kehidupan umat manusia, ke dalam pelaksanaan dan penjabaran ajaran agama tidak bisa dikatakan melanggar kebenaran dan tata nilai yang bersifat abadi dan universal dari ajaran Islam.

Sebagai upaya pencarian makna dan horizon baru dari satu dimensi ajaran agama yang kurang populer di masyarakat, kehadiran ide reaktualisasi ajaran Islam sering kali memandang polarisasi dan kesalahpahaman. Oleh karena itu, Munawir coba mencari justifikasi teologis-historis. Dalam hal ini ia belajar dari pola beragama dan berhukum yang dikemukakan dan dijalankan oleh Mu'adz Ibn Jabbal, yang dibenarkan oleh nabi dengan tertib hirarki sumber al-Qur'ân, sunnah, dan baru kemudian ijtihâd. Hal seperti itulah yang juga dianut oleh

³⁹ Bandingkan dengan Abdurrahman Wahid, "*Nilai-nilai Normatif dan Reaktualisasi ajaran Islam*", pengantar dalam ensiklopedi Ijmak, terj. Sahal Mahfudh dan Musthafa Bisri, (jakarta: Pustaka fidaus, 1997), hlm. xv.

⁴⁰ Munawir Sjadzali, *Ijtihâd*....., hlm. 58 dan 75.

para sahabat, baik ketika nabi masih hidup ataupun sesudah meninggal, dan kemudian diikuti oleh umat Islam dari generasi-generasi sesudah sahabat.⁴¹ Usaha sistematis dan pola berhukum yang dilakukan oleh imam madzhab empat, pada hakikatnya juga merupakan *pengejawantahan* (identifikasi diri) dari model ijtihâd Mu'adz. Sampai titik ini, posisi hirarki yudisial dengan konfirmasi al-Qur'ân, sunnah, ijtihâd, tetap belum tergoyahkan.

Menurut Munawir, Umar bin Khatthab adalah orang pertama yang melakukan 'deviasi' tekstual dengan cara mengambil kebijaksanaan, keputusan, dan memberikan fatwâ hukum yang secara implisit (dan juga eksplisit) tidak sepenuhnya sejalan dengan nash, baik al-Qur'ân maupun hadits. Munawir mendata sejumlah kasus penyimpangan yang terjadi pada masa itu, yakni: tentang *ghanimah* (harta rampasan perang), pembagian zakat untuk *mu'allaf*, perceraian, penjualan *umm al-walad*, hukuman bagi pencuri dan pezina, dan *ta'zîr*.⁴² Madzhab Umar ini-begitulah pemikiran Umar ini akhirnya biasa disebut-sebagaimana terlihat dalam catatan sejarah, kemudian ditindaklanjuti oleh 'Umar ibn Abd al-Aziz, Abu Yusuf al-Hanafi, 'Izzuddin ibn Abd Salam, asy-Syafi'i, Ath-Tufi, al-Hanbali, dan Muhammad Abduh⁴³. Dengan cara seperti itu, Munawir ingin mengingatkan kepada para pengkritik gagasannya bahwa upaya reaktualisasi bukanlah gagasan baru, yang tidak memiliki akar kesejarahan yang jelas.

Tidak sebagaimana rekan-rekannya yang lain, yang mulai mengibarkan agenda-agenda pembaruan keislaman pada dekade 70-an,⁴⁴ gagasan reaktualisasi hukum Islam Munawir hampir tidak diketahui publik (masyarakat umum) sebelum penunjukannya sebagai Menteri Agama. Pengabdianannya untuk jangka waktu yang lama di Departemen Luar Negeri (1950-an hingga 1983) tidak memungkinkannya untuk terlibat aktif dalam diskursus keislaman. Namun demikian, hal itu dapat dianggapnya sebagai hikmah yang terselubung (*blessing in disguise*). Ketak-terlibatannya dalam perdebatan sengit tentang Islam Indonesia, dengan demikian, telah memberi kesempatan yang luas bagi dirinya untuk mengamati, menilai, dan merenungkan Islam Indonesia dengan objektif.

Bisa dikatakan bahwa arti penting agenda reaktualisasi hukum Islam Munawir ini terletak di balik retorika masalah kewarisan yang-sebagaimana telah disinggung di muka-menjadi titik berangkat dan isu sentralnya. Sebagaimana terlihat, dalam hal ini Munawir mencoba belajar dari keberanian Umar Ibn al-

⁴¹ Ibid., hlm. 33-34.

⁴² Ibid., hlm. 38-41.

⁴³ Ibid., hlm. 43-46

⁴⁴ Bandingkan misalnya dengan Sekularisasi Islamnya Nurcholish Madjid dan Pribumisasi Islamnya Abdurrahman Wahid yang diintroduksir pada tahun 1970-an.

Khattab ketika berijtihad dan menerapkan hukum. Langkah dan keberanian Umar inilah yang dijadikan model, ukuran, dan pedoman dalam upaya mengedepankan *rûh at-tasyrî'* atau jiwa syari'at Islam daripada formalisme teks Al-Qur'ân dan hadits. Di samping masalah kewarisan, Munawir juga menyinggung sejumlah kasus "bermasalah" lain, yaitu kedudukan wanita, bunga bank, dan kedudukan warga nonmuslim,⁴⁵ yang dianggapnya perlu dicarikan solusi alternatif agar Islam benar-benar bisa menjadi agama yang *rahmatan lil 'âlamîn*.

Sebagai titik masuk, dan untuk mengingatkan arti pentingnya sebuah tafsir dan strategi baru (reaktualisasi) dalam upaya memahami *nash* agama, pembahasan masalah kewarisan sendiri terlihat sangat jitu dan tepat sasaran. Masalah ini, selain empiris riil, ia juga menjadi salah satu agenda penting pembahasan materi hukum Islam dari proyek pembangunan hukum nasional Orde baru, yang ketika itu memang bertekad membenahi semua segi penyelenggaraan hukum Islam. Proyek yang akhirnya menghasilkan buku Kompilasi Hukum Islam (KHI) ini, awalnya dimaksudkan untuk menghadirkan semacam buku pegangan bagi para hakim agama agar mampu memberikan kepastian hukum kepada pencari keadilan.⁴⁶ Dari sini, maka bisa dikatakan bahwa materi kewarisan yang terdapat dalam buku kedua kompilasi hukum Islam (KHI) sedikit-banyak juga merefleksikan teologi pemikiran reaktualisasi hukum Islam yang digagas oleh Munawir Sjadzali, meskipun konsep pembagian waris yang digagasnya (satu banding satu) belum bisa masuk ke dalam KHI.

Munculnya pemikiran reaktualisasi hukum Islam Munawir sebenarnya berangkat dari beberapa pandangan dasar, yakni: *pertama*, bahwa pintu ijtihad selalu terbuka; *kedua*, di dalam Al-Qur'ân dan hadits terdapat *nash*; *ketiga*, hukum Islam bersifat dinamis dan elastis; *keempat*, kemaslahatan dan keadilan merupakan tujuan syari'at; dan *kelima*, keadilan adalah dasar kemaslahatan.⁴⁷ Dengan mengacu pada pandangan-pandangan ini maka terlihat bahwa metode penafsiran dan penemuan hukum yang selama ini telah berjalan (konvensional) terasa anakronistik, sehingga satu tatanan metode baru yang dapat digunakan untuk menyelesaikan berbagai masalah aktual menjadi sangat mendesak dan mutlak diperlukan. Dalam hal ini Munawir memandang dan menawarkan perlunya rekonstruksi konsep *qath'i-zhanni*, dan dipakainya hermeneutika dalam segala gerak penafsiran teks, baik Al-Qur'ân maupun hadits.

Sebagaimana sudah sering diungkap dalam berbagai buku epistemologi hukum Islam, bahwa konsep *qath'i-zhanni* merupakan teori pokok yang dikembangkan oleh

⁴⁵ Munawir Sjadzali, *Ijtihad*....., hlm. 58-71.

⁴⁶ Munawir Sjadzali, "Reaktualisasi.....", hlm. 5-6: id., "Dari Lembab.....", hlm. 102-103.

⁴⁷ Munawir Sjadzali, *Ijtihad*....., hlm. 53.

para ulama untuk memahami al-Qur'ân dan hadits dalam perspektif penalaran fiqh.⁴⁸ Sebagai istilah, konsep *qath'i-zhanni* tidak dapat ditemukan di dalam al-Qur'ân dan hadits. Kedua istilah ini menjadi 'aman' dari gugatan karena keserupaannya yang kuat dengan kategori *muḥkam-mutasyâbih* yang secara eksplisit telah diintrodusir al-Qur'ân. Keduanya sama-sama berangkat dari sudut semantik (bahasa), bukan dari sudut ide (substansi). Bedanya, *qath'i-zhanni* digunakan untuk memahami ayat-ayat hukum, sedangkan *muḥkam-mutasyâbih* digunakan untuk memahami ayat-ayat non-hukum.⁴⁹ Sayangnya, dalam hal perlunya rekonstruksi konsep ini, Munawir tidak memberi penjelasan lebih lanjut mengenai alasan-alasan yang mendorongnya untuk melakukan hal itu, kecuali hanya menunjukkan beberapa bukti sejarah, berupa penyimpangan dalam berhukum dari ketentuan ayat yang masuk kategori *qath'i* (pasti) yang dilakukan oleh para sahabat nabi. Munawir seakan telah merasa cukup dalam memberikan penjelasan dengan sekadar membeber bukti ini, yang secara eksplisit menunjukkan bahwa satu ketentuan hukum yang *qath'i* sekalipun sebenarnya juga mempunyai peluang untuk ditafsirkan secara berbeda.

Sampai di sini, keberadaan hermeneutika sangat bermanfaat untuk melapisi usaha reinterpretasi ajaran agama. Sebagai sarana penafsiran baru, metode ini diharapkan mampu memandu dalam memberikan pemahaman yang padu antara teks, konteks, dan realitas. Setidaknya, kohesivitas pemahaman yang lebih *suigeneris-kum-empiris* dalam ranah tafsir akan bisa terlahir melalui metode hermeneutika ini. Optimisme demikian cukup beralasan karena dalam operasionalnya, hermeneutika selalu berhubungan dengan tiga aspek dari teks, yaitu: *pertama*, dalam konteks apa suatu teks itu ditulis (jika dikaitkan dengan al-Qur'ân, maka dalam konteks apa suatu teks diwahyukan); *kedua*, bagaimana komposisi tata bahasa teks (ayat) tersebut; *ketiga*, bagaimana *weltanschauung* atau pandangan dunia dari keseluruhan teks (ayat) tersebut. Munawir sendiri tidak menyebut metode atau cara yang dipakainya ini dengan hermeneutika, akan tetapi ia lebih suka menamainya dengan "peranan akal atas wahyu".⁵⁰

Munawir memandang fiqh, kaidah-kaidah fiqh, dan ushul fiqh, tidak lebih dari sekadar produk pemikiran *per se*, yang tidak terbebas dari ruang dan waktu. Sebagai pelapisan, beberapa kaidah fiqh dan ushul fiqh yang bersifat umum, terasa masih mempunyai relevansi hingga sekarang. *Manhaj* atau metode berpikir dalam kaidah fiqh dan ushul fiqh inilah yang dalam amatan Munawir, hendaknya menjadi bagian dari sejarah pemikiran hukum Islam klasik yang harus dikedepankan sebagai

⁴⁸ Al-Yasa Abu Bakar, "Beberapa Teori Penalaran Fiqh dan Penerapannya", dalam Eddi Rusdiana Arif, dkk (ed), *Hukum Islam di Indonesia*, (Bandung: Remaja Rosda Karya, 1991), hlm. 173.

⁴⁹ Masdar F. Mas'udi, "Memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Transformatif", dalam Iqbal Abdurrauf Saimina (ed), *Polemik.*, hlm. 182.

⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 50.

acuan dalam proyek reaktualisasi hukum Islam.⁵¹ Dengan demikian, reaktualisasi hukum Islam Munawir sebenarnya juga masih mengikatkan diri dengan madzhab hukum yang ada.

Sebagaimana telah disinggung di muka, arti penting reaktualisasi ajaran Islam yang digagas oleh Munawir terletak pada penafsirannya tentang masalah kewarisan. Pembahasan masalah ini terangkai dalam uraian panjangnya mengenai status dan kedudukan perempuan. Dalam pandangan Munawir, Islam sebenarnya mengajarkan prinsip persamaan antara sesama manusia, tanpa ada perbedaan derajat atau tingkat yang didasarkan atas kebangsaan, kesukuan, dan keturunan. Dengan mengacu pada QS. Al-Hujurât ayat 13, Munawir dengan tegas menyatakan bahwa menurut Islam kedudukan laki-laki dan perempuan adalah sama. Mengenai ayat-ayat al-Qur'ân (QS. al-Baqarah [2]: 228, dan an-Nisa' [4]: 34) yang secara vulgar sering dimaknai bahwa laki-laki lebih unggul daripada perempuan, dalam amatan Munawir, ayat-ayat itu tidak bisa dimaknai bahwa perempuan tidak mempunyai hak sama sekali atas kepemimpinan. Begitu juga salah apabila ayat ini dipahami bahwa kelebihan laki-laki atas perempuan membawa akibat bahwa antara laki-laki dan perempuan tidak terdapat persamaan, baik dalam kedudukan maupun hak dan kewajiban. Pembagian tugas antara mereka berdua tidak dapat pula diartikan perbedaan derajat dan tingkat di antara mereka, baik di muka Allah, di muka hukum, maupun di tengah masyarakat.⁵²

Munawir bisa menerima ketentuan al-Qur'ân yang mengatakan bahwa laki-laki mendapat bagian dua kali lebih besar dari perempuan dalam pembagian harta waris, jika memang ketentuan ini membawa implikasi tanggungjawab penuh (untuk membayar mas kawin atau mahar, nafkah, dan perumahan) dari pihak laki-laki sebagai suami. Persoalannya, bukankah tradisi di Indonesia tidak demikian? Dalam amatan Munawir, tradisi mahar di Indonesia sekarang ini tinggal formalitas semata. Selain itu, istri dan suami sama-sama mencari nafkah untuk memenuhi kebutuhan hidup keluarganya. Dengan demikian, maka hubungan antara suami dan istri tidak lagi merupakan hubungan antara yang memberi dan yang menerima, akan tetapi hubungan dua anak manusia yang sepakat untuk hidup bersama dan membina keluarga atas dasar gotong royong, masing-masing bekerja mencari nafkah untuk tegaknya rumah tangga. Atas dasar pengamatan empiris ini, Munawir berpendapat bahwa pembagian laki-laki dua kali lebih besar dari perempuan tidak lagi relevan.⁵³

Menurut Munawir, kalau penafsiran al-Qur'ân dilakukan secara menyeluruh,

⁵¹ Lihat lebih lanjut pada *ibid.*, hlm. 49.

⁵² *Ibid.*, hlm. 58-62.

⁵³ *Ibid.*, hlm. 62.

dalam arti bahwa penafsiran yang dilakukan senantiasa mengaitkan antara ayat yang satu dengan ayat yang lain, kiranya masalah di atas dapat diatasi. Ayat 176 dari surat an-Nisa' yang secara eksplisit mengatakan bahwa anak laki-laki mendapat bagian dua kali lebih besar dari anak perempuan, apabila dikaitkan dengan surat an-Nahl ayat 90 yang berisi perintah untuk berbuat adil dan kebajikan, maka akan terlahir satu pemahaman bahwa suatu ketentuan hukum itu harus sesuai dengan rasa dan semangat keadilan di tengah masyarakat, di mana hukum itu akan diberlakukan.⁵⁴ Dalam konteks inilah secara implisit Munawir mengusulkan pembagian harta waris di Indonesia dengan ketentuan sama (satu banding satu) bagi anak laki-laki dan anak perempuan.[]

⁵⁴ Ibid., hlm. 62-63