

METODOLOGI FIKIH KEINDONESIAAN
(Studi Komparatif Perspektif Filsafat Hukum Islam)

M. Rizki Syahrul Ramadhan, Syamsul Arifin, Miftahul Huda
UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, Universitas Muhammadiyah
Malang, UIN Maulana Malik Ibrahim Malang
syahrulramadhan@tebuireng.ac.id, syamarifin@umm.ac.id,
dr.miftahulhuda@pba.uin-malang.ac.id

ABSTRACT

This paper aims to formulate a methodological pattern for Indonesian fiqh, which is a method for developing Indonesian Islamic law and giving an appreciation of Indonesian traditions. It is important to formulate this pattern in order to establish a methodological direction or starting point in establishing effective Islamic law in Indonesia and accordance with the socio-cultural conditions of the community. Several previous studies have contributed in establishing this methodological direction, but are not yet comprehensive. Through the study of comparative texts that analyzed using an Islamic legal philosophy approach to the thoughts of Hasbi Ash-Shiddieqy, Hazairin, and Abdurrahman Wahid, this paper concludes that the Indonesian fiqh methodology departs from the spirit to utilize fiqh so that it can be applied in Indonesian society mediated by local customs. To utilize the fiqh, the technical

methodologies are various, but the pattern based on the fiqh methodology has a few things in common, that are utilizing "disagreed" legal sources, especially 'urf and istislah, using a meaning approach rather than just a lafaz approach, and applying ijthad istiṣlāhī supported by bayani and qiyasi. This methodological pattern can be used to unify the various offers of Indonesian fiqh methodologies which in the future can be referred in formulating Islamic law in Indonesia.

Keywords: *Methodology, Indonesian Fiqh, Islamic Legal Philosophy.*

Pendahuluan

Ilmu fikih masuk ke Indonesia bersamaan dengan masuknya Islam. Setidaknya bisa dipastikan pada abad ke-14 M fikih telah diajarkan di Indonesia dengan bukti historis di masa Kerajaan Samudera Pasai.¹ Walau fikih telah masuk sejak abad ke-14, intelektual muslim bidang fikih baru dapat dilacak di abad ke-17 dengan bukti adanya karya tentang fikih yang dikarang oleh tiga tokoh, yaitu Nuruddin al-Raniri (w. 1659), Abdurrauf al-Sinkili (w. 1693), dan Yusuf al-Makasari (w.

¹Saifuddin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia*, (Jakarta: Puslitbang Lektur, Khazanah Keagamaan, dan Manajemen Organisasi Kementerian Agama RI, 2021), h. 205; Agung Perdana Kusuma, "Relasi Ulama dan Penguasa Masa Kolonialisme", *Jurnal Indo-Islamika*, Vol. 8, No. 2, 2020, h. 128.

1699).² Jika diklasifikasi menggunakan kaca mata periodisasi sejarah fikih sejak masa awal Islam hingga sekarang, seperti klasifikasi Khadari Bik³ atau Daud Ali⁴, pemikiran fikih di Indonesia berada pada masa kemunduran fikih dan berlanjut ke masa kebangkitan kembali.

Masuknya fikih pada masa kemunduran sedikit banyak berdampak pada corak fikih yang berkembang, yaitu cenderung tidak bisa berdialektika dengan kondisi sosio-kultural Indonesia. Beberapa wujud ketiadaan dialektika antara fikih dengan kondisi sosio-kultural di Indonesia adalah: 1) Fikih hanya diapresiasi dalam bentuk seremoni ritual ibadah. 2) Bercorak satu mazhab. 3) Memperkeras *taklid*. 4) Larangan *tafiiq*. dan 5) Larangan berijtihad (pintu ijtihad tertutup).⁵ Hal inilah yang melatarbelakangi munculnya gagasan pembaharuan fikih di Indonesia, gagasan yang mengupayakan agar fikih dapat berjalan beriringan secara harmonis dengan tradisi dan budaya yang ada di Indonesia.

Tawaran metodologis untuk memperbarui fikih di Indonesia telah banyak digagas oleh para pemikir Islam. Secara umum, tawaran ini dapat dikelompokkan menjadi dua tema, yaitu “kembali kepada Al-Qur’an dan hadis” dan “keindonesiaan”.⁶ Di antara kedua tema itu, tema “keindonesiaan” adalah tawaran yang berupaya agar fikih

²Muzakkir, “Sejarah Pemikiran Hukum Islam di Indonesia”, *Jurnal Hukum Samudra Keadilan*, Vol. 14, No. 1, 2019, h. 145.

³Arif Maftuhin, “The Historiography of Islamic Law: The Case of Tarikh al-Tashri’ Literature”, *Al-Jami’ah*, Vol. 54, No. 2, 2016, h. 380.

⁴Mohammad Daud Ali, *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2012), h. 151.

⁵Mahfudz Junaedi, “Fiqih Indonesia: Tinjauan Kritis Epistemologi”, *Syariat: Jurnal Studi Al-Qur’an dan Hukum*, Vol. 2, No. 01, 2016, h. 369.

⁶Yudian Wahyudi, *Ushul Fiqh Versus Hermeneutika* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2006), h. 28 dan 37.

dapat berjalan beriringan secara harmonis dengan tradisi dan budaya yang ada di Indonesia.

Tema keindonesiaan secara lebih lanjut dapat dibedakan dalam dua kecenderungan.⁷ Kecenderungan pertama bercorak konstitusional yang berupaya mengakomodasi produk fikih ke dalam aturan negara. Capaian kecenderungan ini antara lain UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, UU No. 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat, UU No. 41 Tahun 2004 tentang Wakaf, UU No. 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah, dan UU No. 8 Tahun 2019 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji.⁸ Adapun kecenderungan kedua berorientasi pada menciptakan hukum fikih yang khas Indonesia dan memberi apresiasi terhadap adat Indonesia. Kecenderungan ini terdapat dalam tawaran “fikih Indonesia” Hasbi Ash-Shiddieqy, “mazhab nasional” Hazairin, “pribumisasi hukum Islam” Abdurrahman Wahid, “reaktualisasi ajaran Islam” Munawir Sjadzali, dan “zakat sebagai pajak” Masdar F. Mas’udi.

Nama-nama yang telah disebutkan di atas dalam menawarkan gagasannya memiliki tawaran metodologis yang beraneka ragam. Antara satu tawaran dengan tawaran lain atau antara satu tokoh dengan tokoh lain memiliki titik tekan metodologis yang berbeda. Perbedaan metodologi ini dalam hemat penulis penting untuk ditelaah guna mengungkap pola atau karakteristik yang bisa dijadikan titik pijak terminologi “metodologi fikih keindonesiaan”. Di antara cara untuk merumuskan metodologi itu adalah dengan melakukan komparasi metodologis antar-tokoh. Hal inilah yang penulis

⁷Johari, *Pemikiran Gus Dur dan Kontribusinya dalam Pengembangan Hukum Islam di Indonesia*, (Jombang: Pustaka Tebuireng, 2019), h. 3.

⁸Salahuddin Wahid, *Menjaga Warisan Hadratussyaikh KH. M. Hasyim Asy’ari*, (Jombang: Pustaka Tebuireng, 2020), h. 51.

tujuan dalam penelitian kepustakaan ini dengan pertanyaan utama bagaimana pola metodologi fikih keindonesiaan.

Penelitian yang mengarah pada upaya merumuskan metodologi fikih keindonesiaan sebenarnya telah ada. Contohnya seperti penelitian Mahfudz Junaedi yang menyimpulkan bahwa fikih keindonesiaan tetap bersumber dari Al-Qur'an dan hadis (nash) yang diinterpretasi melalui pendekatan sintetik-analitik dengan cara menghadapkan nash pada konteks ilmiah dan realitas sosial.⁹ Penelitian ini memiliki daya tawar bahwa fikih keindonesiaan secara epistemologis mempertimbangkan konteks sosio-kultural dalam merumuskan produk hukum. Hanya saja, penelitian itu terbatas pada telaah pemikiran satu tokoh saja, yaitu Hazairin. Sedangkan untuk merumuskan metodologi fikih keindonesiaan, perlu dilakukan komparasi pemikiran beberapa tokoh. Penelitian Mahfudz Junaedi yang lebih baru telah melakukan komparasi itu, walau hanya sekilas. Penelitian tersebut menyimpulkan bahwa perlu mencari jalan agar fikih dapat memiliki kepribadian dan karakter yang sesuai dengan kondisi sosio-kultural Indonesia melalui interpretasi ulang teks untuk diharmonisasikan dengan konteks berbasis realita sosial.¹⁰ Kesimpulan ini justru mengundang pertanyaan tentang bagaimana metodologi interpretasi yang harmonis tersebut. Belum lagi jika dikaitkan dengan bangunan metodologi fikih secara umum yang telah begitu kokoh terbangun dalam ilmu ushul fikih. Agar harmonis, tentu bangunan ini tidak boleh dinafikan dengan langsung melakukan interpretasi ulang atas nash begitu saja.

Penelitian lain yang juga melakukan komparasi yang mengarah pada rumusan metodologi fikih keindonesiaan adalah

⁹Junaedi, "Fiqih Indonesia: Tinjauan Kritis Epistemologi" ..., h. 369.

¹⁰Mahfudz Junaedi, "Fikih Indonesia: Epistemologi Sosio-Kultural", *YUDISIA: Jurnal Pemikiran Hukum dan Hukum Islam*, Vol. 9, No. 2, 2018.

karya Toha Ma'arif yang berjudul "*Fiqh Indonesia Menurut Pemikiran Hasbi Ash-Shiddieqy, Hazairin, dan Munawir Syadzali*". Sisi metodologis tiga tokoh yang dikomparasikan telah cukup detail disimpulkan.¹¹ Hanya saja, penyimpulan itu dilakukan secara terpisah tanpa mencoba untuk merumuskan satu titik pijak metodologis dari fikih keindonesiaan.

Penulis merasa perlu melakukan penelitian lebih lanjut dalam rangka melengkapi penelitian yang telah disebutkan untuk dapat merumuskan pola metodologis fikih keindonesiaan. Untuk itu, peneliti menyusun penelitian ini dengan menyasar pemikiran "fikih Indonesia" Hasbi Ash-Shiddieqy, "fikih mazhab nasional" Hazairin, dan "pribumisasi hukum Islam" Abdurrahman Wahid dengan fokus bagaimana metodologi yang mereka bangun, untuk kemudian dikomparasikan dan disimpulkan sebagai metodologi fikih keindonesiaan. Harapannya, rumusan yang lebih komprehensif atas metodologi fikih keindonesiaan ini dapat menjadi acuan untuk memproduksi hukum Islam di Indonesia.

Penelitian ini pada intinya menggali dan mengungkap metodologi pemikiran Hasbi Ash-Shiddieqy, Hazairin, dan Abdurrahman Wahid untuk dikomparasikan dan dirumuskan sebagai tawaran metodologi fikih keindonesiaan. Sebagai penelitian kualitatif, penelitian ini dilakukan melalui studi teks dengan sumber data penelitian-penelitian terkait metodologi tokoh yang diteliti. Sejujurnya penelitian yang mengkaji metodologi tiga tokoh telah ada, namun tidak dalam rangka komparatif metodologis. Hasil penelitian itulah yang menjadi sumber data untuk menggali metodologi pemikiran tiga tokoh yang diteliti. Data tentang metodologi Hasbi Ash-Shiddieqy

¹¹Toha Ma'arif, "Fiqh Indonesia Menurut Pemikiran Hasbi Ash-Shiddiqi, Hazairin dan Munawir Syadzali", *Ijtimaiyya: Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam*, Vol. 8, No. 2, 2015, h. 27-56.

terutama digali melalui artikel jurnal Toha Ma'arif berjudul "Fiqih Indonesia Menurut Pemikiran Hasbi Ash-Shiddieqy, Hazairin, dan Munawir Syadzali", metodologi Hazairin terutama digali melalui artikel jurnal Agus Moh Najib berjudul "Metodologi Ijtihad Mazhab Indonesia: Menelusuri Pemikiran Ushul Fikih Hazairin", dan metodologi Abdurrahman Wahid terutama digali melalui disertasi Johari yang diterbitkan menjadi buku dengan judul "Fikih Gus Dur".

Data yang didapatkan selanjutnya dianalisis secara komparatif dengan pendekatan filsafat hukum Islam. Filsafat hukum Islam mengandaikan bahwa suatu produk hukum secara epistemologis bersumber dari nash yang digali melalui seperangkat metodologi penalaran.¹² Pendekatan ini dipilih karena lebih mampu mendudukan data sebagai bagian dari perangkat metodologi fikih yang nantinya diketahui bahwa metodologi hukum Islam yang terkonstruksi secara lengkap setidaknya harus menentukan tiga variabel, yaitu sumber hukum, pendekatan, serta pola ijtihad. Dalam kaitannya dengan fikih keindonesiaan, metodologi penalaran yang diandaikan oleh filsafat hukum Islam dikorelasikan dengan cita-cita untuk membangun hukum Islam yang khas Indonesia dan memberikan apresiasi terhadap adat Indonesia. Pada aspek penalaran inilah pemikiran tiga tokoh yang menjadi objek penelitian dianalisis secara komparatif.

Metodologi Ilmu Fikih

Piranti keilmuan yang paling sesuai sebagai acuan sistem metodologis-epistemologis ilmu fikih dalam filsafat hukum Islam adalah ushul fikih. Hal tersebut dikarenakan ushul fikih tidak hanya membahas kaidah-kaidah hukum teknis

¹²Afifuddin Muhajir, *Membangun Nalar Islam Moderat: Kajian Metodologis*, (Situbondo: Tanwirul Afkar, 2018), hl. 55.

operasional dalam bentuk *qawāid al-uṣūliyyah* dan *qawāid al-fiqhiyyah* saja, tetapi juga membahas persoalan-persoalan mendasar tentang konsep dan hakikat hukum Islam, sumber-sumber pembentukan dan cara perolehannya, serta tingkat validitasnya.¹³

Sebagaimana bahasan epistemologi Islam secara umum, ushul fikih juga diawali dengan bahasan tentang sumber kebenaran hukum, antara akal dan wahyu atau gabungan keduanya, seperti pembahasan *al-Ḥākim* dalam karya Muḥammad Abū Zahrah.¹⁴ Bahasan tersebut kemudian dipraktikkan untuk berbicara tentang hukum Islam menjadi bab tersendiri yang bernama sumber hukum Islam (*maṣādir al-aḥkām*). Setidaknya terdapat dua klasifikasi tentang sumber ini, yaitu sumber hukum yang disepakati oleh semua ulama dan sumber hukum yang tidak semua ulama sepakat untuk memakainya.¹⁵ Rincian klasifikasi tersebut sebagai berikut: (1) Sumber yang disepakati, mencakup Al-Qur'an, hadis, *ijmā'*, dan *qiyās*. (2) Sumber hukum yang tidak disepakati, mencakup *istiḥsān*, *maṣāliḥ mursalah* atau *istiṣlāḥ*, *istiṣḥāb*, 'urf, *madhhab shaḥābī*, syariat sebelum Nabi SAW, dan *dharā'i'*.

Dua klasifikasi di atas secara mendasar sebenarnya terbangun dari dua sumber hukum utama, yakni Al-Qur'an dan hadis, atau biasa disebut sebagai nash. Oleh karenanya, sumber hukum yang lain dapat dikategorikan sebagai selain nash (*ghayr nuṣūṣ*). Namun, walaupun bukan nash, pijakan sumber hukum selain nash pada hakikatnya tetap digali, bersumber, dan berpedoman pada nash. Hal inilah yang membuat proses

¹³Syukri Albani Nasution, *Filsafat Hukum Islam*, (Depok: Raja Grafindo Persada, 2013), h. 186.

¹⁴Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 2015), h. 69-73.

¹⁵Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2013), Jilid I, h. 401.

penggalan hukum (*istinbāt al-aḥkām*) dalam Islam harus selalu berpijak pada Al-Qur'an dan hadis.¹⁶

Menurut Abu Zahrah, metode *istinbāt* terdiri dari dua macam pendekatan, yaitu pendekatan makna dan pendekatan lafaz. Pendekatan makna adalah penarikan kesimpulan hukum bukan kepada nash langsung, melainkan dengan cara seperti *qiyās*, *istiḥsān*, *maṣāliḥ al-mursalah*, *dzarāi'*, dan lain-lain. Sebaliknya, pendekatan lafaz merupakan penarikan kesimpulan hukum dari nash secara langsung.¹⁷

Penerapan pendekatan lafaz dalam metode *istinbāt* membutuhkan beberapa faktor pendukung yang sangat dibutuhkan, yaitu pemahaman makna lafaz nash serta konotasinya dari segi umum dan khusus, mengetahui *dalālah* apakah menggunakan *al-mantūq al-lafzī* atau menggunakan pendekatan *al-mafhūm* yang diambil dari konteks kalimat, mengerti batasan-batasan ibarat nash, kemudian pengertian yang dapat dipahami dari lafad nash apakah berdasar *ibārah* nash ataukah isyarat, dan lain sebagainya. Sehubungan dengan hal tersebut, kajian ushul fikih telah menyediakan bahasan metodologi khusus yang seringkali disebut sebagai bab *mabāhith lafziyyah*.

Metode *istinbāt* sebagaimana dijelaskan di atas pada akhirnya memunculkan tiga klasifikasi kecenderungan ijtihad, yaitu:¹⁸ (1) Ijtihad *bayānī*, yaitu ijtihad dengan cara menjabarkan hukum Islam dari nash-nash syariat. (2) Ijtihad *qiyāsī*, yaitu penetapan hukum Islam atas suatu masalah yang tidak dibahas dalam Al-Qur'an atau hadis, sehingga ditetapkan dengan cara menqiyaskan kepada hukum masalah lain yang mempunyai ketetapan di Al-Qur'an atau hadis. (3) Ijtihad

¹⁶Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh...*, h. 115.

¹⁷*Ibid*, h. 155.

¹⁸al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī...*, h. 330.

istiṣlāḥī, yaitu penetapan hukum Islam atas suatu masalah yang tidak dibahas dalam Al-Qur'an atau hadis, sehingga ditetapkan melalui akal atau ide yang dibangun di atas kaidah-kaidah *istiṣlāḥ*.

Piranti-piranti yang disusun dalam keilmuan ushul fikih seperti itulah yang menjadi bangunan metodologis ilmu fikih untuk mencapai kebenaran dalam menentukan hukum Islam.

Metodologi Fikih Indonesia Hasbi Ash-Shiddieqy

Hasbi Ash-Shiddieqy bernama lengkap Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy. Ia dilahirkan di Lhokseumawe, Aceh pada 10 Maret 1904 dan meninggal dunia pada 9 Desember 1975.¹⁹ Gagasan monumentalnya tentang fikih keindonesiaan disebut dengan terminologi "fikih Indonesia".

Pada tahun 1940-an, Hasbi Ash-Shiddieqy menyatakan pentingnya pengambilan ketetapan fikih dari hasil ijtihad yang lebih cocok dengan kebutuhan bangsa Indonesia agar fikih tidak menjadi barang asing dan diperlakukan sebagai barang antik. Melalui tulisan lain Hasbi mengatakan bahwa hukum Islam dalam realita praktis berada pada posisi dekadensi klinis yang terasing dan tidak berdaya guna.²⁰ Eksistensi fikih tidak lagi dianggap oleh masyarakat karena tidak sanggup mengakomodir perkembangan zaman.

Pemikiran tersebut terus disosialisasikan Hasbi. Para ulama diajak untuk peka dan kreatif dalam merumuskan tawaran fikih yang dapat mengakomodir kebutuhan

¹⁹Sobari Sutarip, "Pembaruan Fiqih Indonesia (Telaah Tafsir Al-Bayan Karya T.M Hasbi Ash-Shiddieqy)", *Jurnal Indo-Islamika*, Vo. 10, No. 1, 2020, h. 66.

²⁰Nourouzzaman Siddiq, "Muhammad TM Hasbi Ash-Shiddiqi dalam Perspektif Sejarah Pemikiran Islam di Indonesia", *Al-Jami'ah*, No. 35, 1987, h. 50.

masyarakat. Hasbi menawarkan kerja kolektif melalui suatu lembaga yang mengumpulkan anggota ahli dari berbagai ragam spesialisasi ilmu. Produk hukum yang dihasilkan bisa lebih baik dibanding perorangan atau sekumpulan orang dengan keahlian yang sama.²¹ Dengan itu, Hasbi menekankan urgensi ijtihad baru.

Puncak pemikiran Hasbi terungkap pada tahun 1961. Hasbi mengungkap definisi fikih Indonesia sebagai suatu fikih yang berkepribadian Indonesia, fikih yang ditetapkan sesuai kepribadian, tabiat, dan watak Indonesia. Sebab, fikih yang sudah ada adalah fikih Hijaz atau Mesir yang terbentuk atas dasar *'urf di sana*.²² Taklid atas hal itu membuat muslim Indonesia tidak memiliki fikih yang sesuai dengan kepribadiannya.²³

Hasbi menyebutkan beberapa langkah untuk merealisasikan fikih Indonesia.²⁴ Pertama adalah refleksi historis terhadap fikih, bagaimana pemikiran fikih dibangun di awal perkembangannya. Melalui itu, hukum Islam bisa berjalan baik jika sesuai dengan kesadaran hukum masyarakat, yang berarti hukum dibentuk oleh keadaan lingkungan, kebudayaan, dan tradisi setempat.

Mempertimbangkan tradisi setempat (*'urf*) sebagai acuan fikih menurut Hasbi adalah keniscayaan.²⁵ Keberlakuan *'urf* sebagai sumber hukum dibuka lebar oleh Hasbi selama

²¹Hasbi Ash-Shiddiqi, "Tugas Para Ulama Sekarang dalam Memelihara dan Mengembangkan Qur'an, Hadits, dan Fiqh dalam Generasi yang Sedang Berkembang", *Panji Masyarakat*, Vol. XIV, No. 123, 1973, h. 17.

²²Maimun Maimun, "Reaktualisasi Fiqh Indonesia (Telaah atas Kontribusi Pemikiran Hukum Hasbi ash-Shiddieqy)", *AL-IHKAM: Jurnal Hukum & Pranata Sosial*, Vol. 2, No. 1, 2019, h. 42.

²³Hasbi Ash-Shiddiqi, *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), h. 42.

²⁴Ma'arif, "Fiqh Indonesia Menurut Pemikiran...", h. 31.

²⁵Ash-Shiddiqi, *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman...*, h. 35.

tidak bertentangan dengan konsep tauhid yang menjadi ajaran prinsipal dalam Islam. Sekaligus, Islam secara historis dan normatif tidak memiliki ajaran untuk menghapus budaya suatu masyarakat.

Benturan antara fikih dan budaya, dapat dianulir melalui proses internalisasi dan inkorporisasi fatwa hukum ulama terdahulu yang relevan untuk konteks sosial dan budaya Indonesia. Sekaligus menjadikannya sebagai bagian yang tak terpisah dari konsep fikih baru yang digagas. Dengannya, sikap mendua dalam menentukan kompetensi materi hukum antara budaya dan fikih dapat dihindari.

Langkah lain dalam rangka merealisasikan fikih Indonesia menurut Hasbi adalah melalui telaah pemikiran tokoh yang mengusung suatu hukum. Hal ini dapat ditempuh dengan cara menakar secara realistis sejauh mana pemikiran fikih suatu tokoh klasik terwujud di masyarakat dan kekuatan hujahnya dapat dipertanggungjawabkan secara akademik. Metode dan aplikasinya secara mendasar harus berpijak pada prinsip *masalah mursalah*, keadilan, kemanfaatan, dan *sad al-dzariah*. Prinsip ini secara historis dipegang oleh imam mazhab dan telah terbukti membawa kesejahteraan dalam masyarakat.²⁶

Berhujah dengan *masalah mursalah* bagi Hasbi adalah keharusan. Sebab, perkembangan permasalahan umat membutuhkan solusi yang kontekstual. Seringkali dalil teks tidak bisa menjawabnya secara langsung.²⁷ Metodologi yang biasa dipakai pun tidak efektif memecahkannya. Contohnya seperti *qiyas* yang secara teoritis-metodologis terlalu kaku dan rigid. Alih-alih memberikan solusi hukum yang fleksibel sesuai

²⁶Siddiq, "Muhammad TM Hasbi Ash-Shiddiqi...", h. 65.

²⁷Hasbi Ash-Shiddiqi, *Falsafah Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), h. 36-37.

dengan kondisi masyarakat, *qiyas* justru membuat terjebak pada belenggu teks.

Metode *istinbat* hukum yang ditawarkan Hasbi di antaranya adalah analogi-deduktif yang pernah dipakai Imam Abu Hanifah untuk menjawab permasalahan yang tidak ditemukan solusi di khazanah terdahulu. Hal ini mengarah pada ijtihad mandiri. Untuk masalah yang sudah memiliki ketentuan, Hasbi menawarkan metode komparatif.²⁸ Konsekuensi metode ini harus membandingkan satu pendapat dengan pendapat lain dari seluruh aliran hukum yang ada dan memilih mana yang lebih baik, lebih dekat, serta didukung dalil yang kuat. Pengembangan Hasbi pada perluasan objek perbandingan. Fikih bisa dibandingkan dengan hukum adat, hukum positif, syariat terdahulu, bahkan hukum Barat. Ekletik adalah label yang banyak disebut para peneliti atas pemikiran Hasbi ini.

Penerapan metode tersebut dimudahkan melalui sarana pendekatan sosial-kultural-historis dalam segala proses pengkajian dan penemuan hukum Islam, agar menyadarkan bahwa pemikiran hukum Islam dan kondisi sosio-kultural adalah dua hal yang tidak bisa dipisahkan. Fikih tidak berangkat dari ruang hampa. Dalam konteks Indonesia, fikih berangkat dari pertimbangan aspek lokalitas yang ada.

Hasil fikih Indonesia Hasbi di antaranya adalah kebolehan berjabat tangan (sentuhan kulit) antara laki-laki dan perempuan karena dua alasan.²⁹ Alasan pertama adalah lemahnya dalil keharaman yang berlandaskan *qiyas*. Al-Qur'an dan hadis tidak secara langsung melarangnya. Kedua adalah pertimbangan budaya bahwa praktik itu telah lama menjadi tradisi masyarakat Indonesia dan tidak terlihat adanya hal yang

²⁸Ma'arif, "Fiqih Indonesia Menurut Pemikiran....", h. 34-35.

²⁹Akh. Minhaji, *Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia*, (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta Press, 2001), h. 246-50.

berbahaya dalam konteks Indonesia. Selain hukum jabat tangan, telaah dalil (nash) dan pertimbangan kondisi masyarakat juga digunakan dalam memutuskan hukum tentang jilbab.³⁰

Kaitannya dengan metodologi ilmu fikih perspektif filsafat hukum Islam, metodologi Hasbi Ash-Shiddiqi dalam merumuskan fikih Indonesia sebagaimana diuraikan di atas dapat disimpulkan sebagai berikut:

Pertama, terkait sumber hukum, Al-Qur'an dan hadis sebagai bagian dari sumber hukum yang disepakati menjadi acuan utama. Namun sumber hukum yang tidak disepakati juga tidak kalah penting untuk digunakan, yaitu *'urf*, *masalah mursalah (istiṣlāḥ)*, dan *sad dzari'ah (dharai')*. *Istiṣlāḥ* terutama lebih ditekankan untuk menghindari mengunggulkan *qiyās*.

Kedua, pendekatan mengarah pada pendekatan makna, karena ajakan menggunakan pendekatan sosial-kultural-historis ditujukan untuk mengungkap kondisi yang melingkupi atau melatarbelakangi produk hukum atau sumber hukum. Berarti produksi hukum tidak sekadar analisis lafaz nash, melainkan memanfaatkan ilmu sosiologi, antropologi, dan sejarah untuk memahami makna nash.

Ketiga, pola ijtihad mengarah pada *istiṣlāḥī*, karena ajakan untuk melakukan ijtihad kolektif lintas keilmuan, baik melalui komparasi lintas mazhab maupun analogi deduktif, ditujukan untuk merumuskan produk hukum yang lebih baik dan lebih dekat (maslahat) dengan kondisi masyarakat.

Metodologi Fikih Mazhab Nasional Hazairin

Hazairin bernama lengkap Hazairin Gelar Pangeran Alamsyah Harahap.³¹ Ia dilahirkan di Bukittinggi, Sumatera

³⁰K Jamal dan D B Dalimunthe, "Corak Pemikiran Hasbi Ash-Shiddieqy terhadap Fiqh Indonesia (Antara Moderasi dan Purifikasi)", *Akademika: Jurnal Keagamaan dan Pendidikan*, Vol. 16, No. 1, 2020, h. 35-36.

Barat pada 28 November 1906 dan meninggal dunia pada 12 Desember 1975.³² Gagasan monumentalnya tentang fikih keindonesiaan disebut dengan terminologi “fikih mazhab nasional”.

Landasan berpikir Hazairin tentang fikih mazhab nasional adalah penolakan terhadap teori *receptie* Snouck Hurgronje yang mengatakan bahwa hukum Islam hanya akan berlaku di Indonesia jika telah diakui oleh hukum adat. Penolakan itu dikarenakan pandangannya bahwa bangsa Indonesia dengan Pancasila dan UUD 1945 akan mencapai kebahagiaan jika hukum yang berlaku adalah perpedoman pada hukum agama, atau sekurangnya hukum yang tidak bertentangan dengan ajaran agama.³³

Diksi fikih mazhab nasional dimunculkan oleh Hazairin dengan maksud kata “mazhab” adalah rumusan fikih yang bersandar pada Al-Qur’an dan hadis, sedangkan kata “nasional” dimaksudkan sebagai tujuan hukum Islam di Indonesia agar bisa menjadi praktis yang dijalankan oleh umatnya.³⁴ Untuk bisa merumuskan fikih yang seperti itu, Hazairin menawarkan agar fikih mazhab Syafi’i yang telah mengakar dalam tradisi dan adat masyarakat muslim Indonesia harus dikembangkan agar bisa menjadi solusi problem masyarakat.³⁵ Pembatasan pada fikih Syafi’i dipilih oleh Hazairin dengan alasan karakter yang paralel dengan nilai adat Indonesia. Dalam hal ini, Hazairin

³¹Iwannudin, “Ahli Waris Pengganti Menurut Hazairin”, *Mahkamah*, Vol. 1, No. 2, 2016, h. 305.

³²Wahidah Wahidah, “Pemikiran Hukum Hazairin”, *Syariah Jurnal Hukum dan Pemikiran*, Vol. 15, No. 1, 2015, h. 38 dan 40.

³³*Ibid*, h. 40.

³⁴M. B. Hooker, *Islam Mazhab Indonesia, Fatwa-fatwa dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: Teraju, 2002), h. 57.

³⁵Idris Mahmudi, “Metodologi Pembaharuan Hukum Islam dalam Perspektif Pemikiran Hazairin”, *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, Vol. 5, No. 2, 2017, h. 6.

menganggap bahwa proses pembuatan hukum Islam tidak bisa mengesampingkan hukum adat yang ada di Indonesia.

Metode yang ditawarkan Hazairin dalam mencetuskan fikih mazhab nasional terdiri dari tiga level.³⁶ Level pertama adalah dengan merujuk pada Al-Qur'an secara langsung.³⁷ Pada level ini, perumusan hukum dilakukan melalui tafsir autentik. Tafsir autentik yang dimaksud mengacu pada sistem penafsiran tematik dengan catatan bahwa tidak ada *nasikh mansukh* dalam Al-Qur'an dan dibarengi dengan menghimpun hadis yang berkaitan. Contoh dari hal itu dipraktikkan dalam pemikirannya tentang waris. Hazairin mula-mula menghimpun semua ayat dan hadis yang berhubungan dengan kewarisan, lalu menafsirkannya sebagai satu kesatuan yang saling menerangkan. Usaha ini didukung sepenuhnya oleh hasil temuan ilmu antropologi sebagai kerangka acuan untuk membantu menjelaskan pengertian dan konsep-konsepnya.

Level kedua, jika Al-Qur'an tidak membahas permasalahan yang dihadapi, adalah dengan merujuk pada hadis. Perumusan hukum di level ini tetap menggunakan metode tematik. Hanya saja, merujuk hadis tidak dilakukan secara literal. Apa yang dilakukan Nabi di masanya tidak harus diikuti secara sama persis, melainkan ditinjau maksud dan tujuan Nabi atas muatan hadis yang ada. Lagi-lagi, peninjauan maksud dan tujuan itu membutuhkan bantuan keilmuan kontemporer. Pendapat Hazairin tentang cara merujuk hadis ini didasari oleh gagasan bahwa hadis adalah interpretasi Nabi atas

³⁶Agus Moh Najib, "Metodologi Ijtihad Mazhab Indonesia: Menelusuri Pemikiran Ushul Fikih Hazairin", *Asy-Syir'ah*, Vol. 50, No. 1, 2016, h. 7-18.

³⁷Hazairin, *Hendak ke Mana Hukum Islam*, (Jakarta: Tintamas, 1976), h. 18.

Al-Qur'an dengan mempertimbangkan situasi dan kondisi yang ada di masanya.³⁸

Level ketiga, jika Al-Qur'an dan hadis tidak membahas permasalahan yang dihadapi, adalah dengan melakukan ijtihad melalui dua tahap. Tahap pertama, apabila Al-Qur'an dan hadis tidak membahas permasalahan yang dihadapi secara eksplisit, maka ijtihad dilakukan dengan cara analogi induktif atau *qiyās*. Tahap kedua, jika *qiyās* tidak dapat dilakukan karena permasalahan yang dihadapi benar-benar baru, maka ijtihad dilakukan dengan cara *istiṣlāḥ*.³⁹

Hazairin pada ketiga level perumusan hukum Islam mengusulkan perlunya memanfaatkan keilmuan kontemporer seperti antropologi dalam menetapkan hukum fikih (khususnya waris sebagaimana telah dilakukan oleh Hazairin). Dengan itu, akan tercipta sistem hukum yang lebih padu dan menyeluruh. Antropologi dipilih sebagai alat bantu karena dapat membuka peluang bagi setiap orang untuk melihat ayat waris dalam kerangka lebih luas, yaitu sistem keluarga dalam berbagai masyarakat dunia.

Penggunaan ilmu antropologi dalam aspek metodologi perumusan hukum Islam berada pada posisi pendekatan dalam memahami suatu ayat atau hadis. Hazairin tidak mengandalkan kamus, menghindari kajian semantik dan studi derivasi kata Arab. Bahkan ia mengkritik ulama Sunni karena sangat terpengaruh dengan tradisi Arab dalam memahami teks. Dalam amatannya, istilah dalam Al-Qur'an yang menurut banyak ulama memiliki arti bias, sebenarnya memiliki arti khusus yang bisa ditemukan melalui perbandingan ayat lain.⁴⁰

³⁸Najib, "Metodologi Ijtihad Mazhab Indonesia....", h. 12.

³⁹*Ibid*, h. 12-13.

⁴⁰Ma'arif, "Fiqih Indonesia Menurut Pemikiran....", h. 44.

Aplikasi mazhab fikih nasional Hazairin memiliki contoh monumental dalam ilmu waris. Fikih mawaris yang biasanya dikonsepsi sebagai sistem patrilineal ditolak dan diganti dengan sistem bilateral, yaitu bentuk kekerabatan yang menarik garis nasab melalui jalur laki-laki dan perempuan. Secara normatif, Hazairin mendasarkan pemikirannya pada surat an-Nisa' ayat 23, 24, 11, 12, dan 176.⁴¹ Ayat-ayat tersebut melalui kaca mata antropologi menunjukkan bahwa Al-Qur'an menghendaki sistem keluarga bilateral yang berimplikasi pada kewarisan.

Terdapat beberapa tawaran praktis dari Hazairin untuk hukum kewarisan Islam di Indonesia. *Pertama*, menghapus *aṣābah*. *Kedua*, kedudukan anak perempuan sama kuatnya dengan anak laki-laki. *Ketiga*, ahli waris karena pergantian dimasukkan. *Keempat*, membuat pengelompokan baru bagi penerima waris. *Kelima*, meredefinisi *kalālah* sebagai orang yang benar-benar tidak meninggalkan keturunan, baik laki-laki maupun perempuan.⁴²

Kaitannya dengan metodologi ilmu fikih perspektif filsafat hukum Islam, metodologi Hazairin dalam merumuskan fikih mazhab nasional sebagaimana diuraikan di atas dapat disimpulkan sebagai berikut: (1) Terkait sumber hukum, Al-Qur'an dan hadis sebagai bagian dari sumber hukum yang disepakati menjadi acuan utama. Namun, proses pemahaman atas sumber utama tersebut perlu memperhatikan sumber yang tidak disepakati, yaitu *'urf*. Selain itu, *qiyās* dan *istiṣlāḥ* juga digunakan sebagai alternatif solusi ketika sumber utama tidak membahas permasalahan yang dihadapi. (2) Pendekatan

⁴¹Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Al-Qur'an dan Hadits*, (Jakarta: Tintamas, 1982), h. 11-12.

⁴²Al-Yasa Abu Bakar, "Beberapa Teori Penalaran Fiqh dan Penerapannya", dalam Arif Eddi Rusdiana, dkk (ed), *Hukum Islam di Indonesia*, (Bandung: Remaja Rosda Karya, 1991), h. 4-5.

antropologis yang ditawarkan masuk dalam kategori pendekatan makna. Sebab, pendekatan ini mencoba untuk keluar dari kungkungan teks pada proses memahami sumber hukum. Selain itu, kritikan terhadap kajian semantik dan studi derivasi kata Arab telah jelas menunjukkan penolakan atas pendekatan lafaz. (3) Pola ijtihad mencakup ketiga jenis yang ada, yaitu *bayānī*, *qiyāsī*, dan *istiṣlāḥī*, dengan proses tahapan. Metode tafsir autentik di tahap pertama adalah *bayānī*, karena ia menjabarkan hukum dari nash. *Qiyāsī* dilakukan di level kedua jika memungkinkan melakukan analogi induktif. *Istiṣlāḥī* di level ketiga digunakan setelah level pertama dan kedua tidak dapat memberi solusi.

Metodologi Pribumisasi Hukum Islam Abdurrahman Wahid

Abdurrahman Wahid dikenal juga dengan nama Gus Dur. Dilahirkan di Jombang pada 7 September 1940 (dicatat formal tercatat 4 Agustus 1940) dan meninggal dunia pada 30 Desember 2009.⁴³ Gagasan monumentalnya tentang fikih keindonesiaannya disebut dengan terminologi “pribumisasi hukum Islam”.

Pemikiran Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dikategorikan oleh beberapa peneliti sebagai neo-modernisme, yaitu pemikiran yang memadukan modernisme dan tradisionalisme.⁴⁴ Salah satu pemikiran Gus Dur yang khas adalah pribumisasi Islam yang dikemukakan pada kisaran tahun 1980-an. Gagasan ini disampaikan sebagai respon atas

⁴³Puput Dwi Lestari, “Pemikiran Abdurrahman Wahid tentang Islam dan Humanisme”, *MATAN: Journal of Islam and Muslim Society*, Vol. 2, No. 1, 2020, h. 62.

⁴⁴Nanda Dwi Sabriana, “Neomodernisme dan Reformasi Makna Al-Ushuliyah Islamiyah (Analisis Pemikiran Fazlur Rahman dan Abdurrahman Wahid)”, *International Journal Ihya' Ulum al-Din*, Vol. 22, No. 2, 2020, h. 256.

maraknya Arabisasi di masyarakat yang menyentuh berbagai aspek seperti simbol, budaya, bahkan pemikiran.⁴⁵

Gus Dur mengkritik model keberagaman yang memaksakan Arabisasi ke dalam kebudayaan masyarakat. Bahaya dari hal itu adalah tercerabutnya seorang muslim dari akar budayanya sendiri. Alih-alih menjalankan keislaman, masyarakat justru terjebak pada kearaban. Dalam kaitannya dengan fikih, hal ini berimbas pada cara memahami fikih yang tidak bisa adaptif dan solutif bagi masyarakat Indonesia. Untuk mengatasi hal itulah, pribumisasi hukum Islam ditawarkan oleh Gus Dur.

Pribumisasi hukum Islam secara operasional terdiri dari dua langkah.⁴⁶ Langkah pertama adalah melakukan interpretasi atas sumber hukum dengan memperhatikan kondisi sosio-historis yang melatarbelakanginya. Sumber hukum yang dimaksud tidak hanya Al-Qur'an dan hadis saja, melainkan juga produk hukum para ulama yang biasa diacu untuk memutuskan hukum fikih di masyarakat. Langkah ini berusaha menghapus kecenderungan pemahaman fikih yang a-historis sehingga dipahami bahwa fikih memiliki keterkaitan langsung dengan permasalahan yang dihadapi. Untuk melakukan langkah pertama ini, Gus Dur menawarkan penggunaan ushul fikih dan kaidah fikih secara optimal. Sebab, kedua piranti ilmu tersebut sebenarnya dapat digunakan untuk melakukan interpretasi kontekstual.

Langkah kedua adalah melakukan kontekstualisasi (pribumisasi) hukum. Tahap ini dilalui dengan mengadopsi adat ke dalam fikih. Setelah memiliki interpretasi yang kontekstual, perumusan hukum kemudian dilakukan dengan

⁴⁵Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, (Depok: Desantara, 2001), h. 118.

⁴⁶Johari, *Pemikiran Gus Dur dan Kontribusinya....*, h. 86-90.

mempertimbangkan keterkaitan dengan permasalahan yang dihadapi dalam konteks Indonesia, khususnya terkait adat dan budaya masyarakat. Karenanya, di masa kini pengambilan keputusan hukum Islam harus lebih banyak menggunakan pertimbangan manusiawi, termasuk pertimbangan ilmiah demi memperoleh relevansinya kembali yang berwatak dinamis.⁴⁷

Dua langkah dalam pribumisasi hukum Islam dibangun oleh Gus Dur melalui pendekatan *istislahī*, yaitu pendekatan yang mempertimbangkan tujuan syariat (*maṣlahah*) dalam memproduksi sebuah hukum. Sebagai sebuah pendekatan, kaidah-kaidah *istislah* tidak hanya dioperasikan untuk memproduksi hukum yang tidak dibahas oleh Al-Qur'an dan hadis, melainkan juga digunakan dalam proses penerapan hukum yang dimuat dalam Al-Qur'an dan hadis.⁴⁸ Ini adalah wujud pengembangan teori ushul fikih oleh Gus Dur dalam rangka melakukan pembaharuan hukum Islam.

Mengembangkan teori ushul fikih dan kaidah fikih adalah penekanan metodologis yang ditawarkan oleh Gus Dur dalam pribumisasi hukum Islam. Gus Dur tidak menawarkan gagasan yang baru, melainkan mengajak untuk secara kreatif memanfaatkan metodologi yang telah dibangun dalam ushul fikih dan kaidah fikih. Melalui kreatifitas seperti itu, Gus Dur tercatat memiliki empat kecenderungan metodologis.⁴⁹ *Pertama* adalah penafsiran kontekstual terhadap nash sebagaimana dijelaskan dalam tahap pertama pribumisasi hukum Islam. Metode penafsiran kontekstual dilampaui dengan cara menggali makna substantif teks melalui pendekatan sosio-kultural-historis. Kecenderungan *kedua* adalah perluasan penggunaan

⁴⁷Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*, (Jakarta: The Wahid Institut, 2007), h. 57-62.

⁴⁸Johari, *Pemikiran Gus Dur dan Kontribusinya...*, h. 233-234.

⁴⁹*Ibid*, h. 239-256.

qiyās. Jika sementara ini *qiyas* hanya digunakan untuk merumuskan hukum atas permasalahan baru melalui analogi '*illah al-ḥukm*, Gus Dur mengembangkannya untuk bisa mengubah hukum yang sudah ada ketika tidak ditemui lagi '*illah al-ḥukm* pada suatu permasalahan. Kecenderungan *ketiga* adalah penggunaan *dzariah* dalam dua arah, yaitu *sad dzarī'ah* (menutup perantara yang menyebabkan kerusakan) dan *fath dzarī'ah* (membuka perantara yang mewujudkan kemaslahatan). *Keempat*, penggunaan '*urf* dalam menetapkan hukum Islam sebagaimana tergambar dalam tahap kedua pribumisasi hukum Islam.

Aplikasi praktis dari tawaran Gus Dur dapat dilihat pada pandangannya tentang beberapa aspek fikih. Dalam fikih politik, Gus Dur memiliki pemikiran tentang tiadanya kewajiban untuk mendirikan negara Islam, khususnya di Indonesia. Dalam gender, Gus Dur menghendaki kebolehan peran publik perempuan. Dalam hukum keluarga, Gus Dur menyatakan bahwa kebijakan keluarga berencana merupakan kebutuhan mendesak dan mengendaki adanya keketatan aturan poligami.⁵⁰

Kaitannya dengan metodologi ilmu fikih perspektif filsafat hukum Islam, metodologi Gus Dur dalam merumuskan pribumisasi hukum Islam sebagaimana diuraikan di atas dapat disimpulkan sebagai berikut: (1) Terkait sumber hukum, Al-Qur'an dan hadis sebagai bagian dari sumber hukum yang disepakati menjadi acuan utama. Pemahaman terhadap sumber utama ini ditunjang oleh sumber yang tidak disepakati, yaitu '*urf*, *qiyās*, *dzarī'ah*, serta *istiṣlāḥ* yang dikembangkan secara kreatif. (2) Pendekatan *istiṣlāḥī* yang menggunakan piranti sosio-kultural-historis masuk dalam kategori pendekatan makna. Sebab, pendekatan ini tidak hanya menelaah sumber

⁵⁰*Ibid*, h. 140-158.

hukum dari segi lafaz saja, melainkan dengan piranti *istislah*. (3) Pola ijtihad mengarah pada kombinasi tiga jenis, yaitu *bayānī*, *qiyāsī*, dan *istiṣlāḥī*. Merujuk kepada nash dalam melakukan kontekstualisasi pemahaman adalah termasuk dalam kategori *bayānī*, namun pemahaman atas nash hingga menjadi produk hukum dilakukan melalui *qiyāsī* dan *istiṣlāḥī*.

Metodologi Fikih Keindonesiaan

Pemikiran Hasbi Ash-Shiddieqy, Hazairin, dan Abdurrahman Wahid tentang metodologi fikih keindonesiaan secara komparatif memiliki persamaan dan perbedaan. Persamaan paling mendasar adalah fokus terhadap nilai guna fikih bagi masyarakat Indonesia. Tiga pemikir yang telah diteliti sama-sama mengupayakan agar fikih bisa diaplikasikan oleh masyarakat muslim Indonesia. Semangat kontekstualisasi, rekonstruksi, dan penyegaran dituangkan sebagai respon atas kondisi fikih yang sulit dan tidak bisa dipraktikkan di Indonesia.

Ketiga pemikir menysasar adat, budaya, atau tradisi masyarakat Indonesia untuk dijadikan media yang bisa membantu upaya pendayagunaan fikih. Di pemikiran Hasbi, adat dianggap sebagai hal mendasar yang mempengaruhi produk hukum. Dalam pemikiran Hazairin, adat diposisikan sebagai faktor yang harus disatukan dengan fikih. Adapun dalam pemikiran Gus Dur, adat diposisikan sebagai asas pemahaman atas produk fikih yang hendak diaplikasikan di Indonesia.

Upaya pendayagunaan fikih melalui media adat oleh tiga pemikir di atas secara metodologis memiliki perbedaan. Dalam kaitannya dengan metodologi fikih perspektif filsafat hukum Islam, komparasi metodologi itu memiliki pola sebagai berikut:

Tabel 1.
Komparasi Metodologi Fikih Indonesia

	Hasbi Ash-Shiddieqy	Hazairin	Abdurrahman Wahid
Sumber Hukum	Al-Qur'an, hadis, 'urf, <i>istiṣlāḥ</i> , <i>dzarī'ah</i>	Al-Qur'an, hadis, 'urf, <i>qiyās</i> , dan <i>istiṣlāḥ</i>	Al-Qur'an, hadis, 'urf, <i>qiyās</i> , <i>dzarī'ah</i> , dan <i>istiṣlāḥ</i>
Pendekatan	Makna	Makna	Makna
Pola Ijtihad	<i>Istiṣlāḥī</i>	<i>Bayānī</i> , <i>qiyāsī</i> , dan <i>istiṣlāḥī</i> secara bertahap	<i>Bayānī</i> , <i>qiyāsī</i> , dan <i>istiṣlāḥī</i> secara serentak

Temuan komparatif di atas melahirkan beberapa catatan metodologis atas fikih keindonesiaan, yaitu: (1) Sumber hukum yang diacu untuk menetapkan produk hukum tidak hanya kategori sumber yang disepakati, tetapi memanfaatkan sumber yang “tidak disepakati” (*al-mukhtalaf fih*), khususnya al-‘urf atau adat/budaya/tradisi serta *istiṣlāḥ*. Hal itu akan memperlebar peluang terciptanya produk hukum yang lebih relevan dengan masyarakat Indonesia. (2) Pendekatan dalam proses merumuskan hukum tidak hanya menggunakan pendekatan lafaz, tetapi sangat perlu menggunakan pendekatan makna nash yang dalam implementasinya ditunjang dengan penggunaan ilmu kontemporer atau pertimbangan ilmiah untuk lebih komprehensif mengungkap makna dari sisi sosio-kultural-historis. (3) Pola ijtihad yang dalam fikih klasik didominasi oleh *bayānī*, bergeser ke arah *istiṣlāḥī*. Walau dalam tataran praktisnya ijtihad *istislahi* tidak selalu bisa berdiri sendiri, melainkan lebih kuat jika ditunjang dengan *bayānī* dan *qiyāsī*. Melalui ijtihad *istiṣlāḥī*, fikih tidak akan dibiarkan kosong dari nilai maslahat untuk masyarakat Indonesia.

Pola metodologi di atas akan menyelesaikan dua permasalahan terkait penerimaan masyarakat atas produk fikih. Pertama adalah karakteristik produknya yang relevan dengan kondisi masyarakat Indonesia, relevan dengan perkembangan ilmu pengetahuan kontemporer, serta berorientasi pada kemaslahatan. Contoh-contoh produk fikih ketiga tokoh yang diteliti telah menunjukkan karakteristik itu. Adapun permasalahan kedua terkait cara memproduksinya yang bersumber dari konsep fikih sendiri (*ushul fikih*), bukan dari logika bebas atau akal-akalan terpaksa (*hilah fiqhiyyah*) yang berkedok kedaruratan. Cara memproduksi seperti itulah yang membuat produk fikih ketiga tokoh yang diteliti tetap diminati masyarakat Islam Indonesia walaupun mengandung perbedaan dengan produk fikih klasik. Dengan dua hal itu, pola metodologi tersebut layak diacu untuk merumuskan hukum Islam di Indonesia.

Temuan menarik lain yang juga terlacak dari analisis komparatif metode fikih keindonesiaan ini adalah pemanfaatan produk hukum fikih yang sudah ada (fikih klasik). Hasbi Ash-Shiddieqy memanfaatkan fikih klasik lintas mazhab sebagai pertimbangan pertama dalam merumuskan fikih keindonesiaan melalui ijtihad kolektif. Hazairin memanfaatkan fikih mazhab Syafi'i yang telah mengakar dan berbaur dengan budaya masyarakat Indonesia sebagai pijakan untuk melakukan evaluasi perubahan hukum. Adapun Gus Dur memanfaatkan produk fikih sebagai media kontekstualisasi pemahaman terhadap nash. Hal ini merupakan sebuah fakta menarik bahwa fikih keindonesiaan tidak mengabaikan keberadaan fikih klasik yang hingga saat ini dipelajari di berbagai lembaga pendidikan Islam di Indonesia.

Penutup

Melalui analisis komparatif atas pemikiran Hasbi Ash-Shiddieqy, Hazairin, dan Abdurrahman Wahid, diketahui bahwa metodologi fikih keindonesiaan berangkat dari semangat untuk mendayagunakan fikih agar bisa diaplikasikan dalam masyarakat Indonesia yang dimediasi oleh adat lokal. Untuk mendayagunakan fikih itu, teknis metodologinya beraneka ragam namun polanya berdasarkan metodologi ilmu fikih memiliki kesamaan, yaitu memanfaatkan sumber hukum yang “tidak disepakati”, terutama ‘urf dan istislah, menggunakan pendekatan makna daripada sekadar pendekatan lafaz, serta menerapkan ijihad istiṣlāhī yang ditunjang dengan bayani dan qiyasi. Selain itu, diketahui pula bahwa dalam metodologi membangun fikih keindonesiaan, dilakukan pula pemanfaatan fikih klasik dalam berbagai rupa. Pola metodologis inilah yang bisa digunakan untuk menyatukan ragam tawaran metodologi fikih keindonesiaan yang ke depannya dapat diacu untuk merumuskan hukum Islam di Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

- Ali, Mohammad Daud, *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2012.
- Ash-Shiddiqi, Hasbi, *Falsafah Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- , *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman*, Jakarta: Bulan Bintang, 1996.
- , “Tugas Para Ulama Sekarang dalam Memelihara dan Mengembangkan Qur’an, Hadits, dan Fiqh dalam Generasi yang Sedang Berkembang”, *Panji Masyarakat*, Vol. XIV, No. 123, 1973.
- Hazairin, *Hendak ke Mana Hukum Islam*, Jakarta: Tintamas, 1976.
- , *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Al-Qur’an dan Hadits*, Jakarta: Tintamas, 1982.
- Hooker, M. B., *Islam Mazhab Indonesia, Fatwa-fatwa dan Perubahan Sosial*, Jakarta: Teraju, 2002.
- Iwannudin, “Ahli Waris Pengganti Menurut Hazairin”, *Mahkamah*, Vol. 1, No. 2, 2016.
- Jamal, K, dan D B Dalimunthe, “Corak Pemikiran Hasbi Ash-Shiddieqy terhadap Fiqh Indonesia (Antara Moderasi dan Purifikasi)”, *Akademika: Jurnal Keagamaan dan Pendidikan*, Vol. 16, No. 1, 2020.
- Johari, *Pemikiran Gus Dur dan Kontribusinya dalam Pengembangan Hukum Islam di Indonesia*, Jombang: Pustaka Tebuireng, 2019.
- Junaedi, Mahfudz, “Fikih Indonesia: Epistemologi Sosio-Kultural”, *YUDISIA: Jurnal Pemikiran Hukum dan Hukum Islam*, Vol. 9, No. 2, 2018.

- , “Fiqh Indonesia: Tinjauan Kritis Epistemologi”, *Syariat: Jurnal Studi Al-Qur’an dan Hukum*, Vol. 2, No. 01, 2016.
- Kusuma, Agung Perdana, “Relasi Ulama dan Penguasa Masa Kolonialisme”, *Jurnal Indo-Islamika*, Vol. 8, No. 2, 2020.
- Ma’arif, Toha, “Fiqh Indonesia Menurut Pemikiran Hasbi Ash-Shiddiqi, Hazairin dan Munawir Syadzali”, *Ijtima'iyya: Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam*, Vol. 8, No. 2, 2015.
- Maftuhin, Arif, “The Historiography of Islamic Law: The Case of Tarikh al-Tashri’ Literature”, *Al-Jami’ah*, Vol. 54, No. 2, 2016.
- Mahmudi, Idris, “Metodologi Pembaharuan Hukum Islam Dalam Perspektif Pemikiran Hazairin”, *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, Vol. 5, No. 2, 2017.
- Maimun, Maimun, “Reaktualisasi Fiqh Indonesia (Telaah atas Kontribusi Pemikiran Hukum Hasbi ash-Shiddieqy)”, *AL-IHKAM: Jurnal Hukum & Pranata Sosial*, Vol. 2, No. 1, 2019.
- Minhaji, Akh, *Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia*, Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta Press, 2001.
- Muhajir, Afifuddin, *Membangun Nalar Islam Moderat: Kajian Metodologis*, Situbondo: Tanwirul Afkar, 2018.
- Muzakkir, “Sejarah Pemikiran Hukum Islam di Indonesia”, *Jurnal Hukum Samudra Keadilan*, Vol. 14, No. 1, 2019.
- Najib, Agus Moh, “Metodologi Ijtihad Mazhab Indonesia: Menelusuri Pemikiran Ushul Fikih Hazairin”, *Asy-Syir’ah*, Vol. 50, No. 1 2016.
- Nasution, Syukri Albani, *Filsafat Hukum Islam*, Depok: Raja Grafindo Persada, 2013.
- Lestari, Puput Dwi, “Pemikiran Abdurrahman Wahid tentang Islam dan Humanisme”, *MATAN: Journal of Islam and*

- Muslim Society*, Vol. 2, No. 1, 2020.
- Rusdiana, Arif Eddi, dkk (ed), *Hukum Islam di Indonesia*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 1991.
- Sabriana, Nanda Dwi, "Neomodernisme dan Reformasi Makna Al-Ushuliyah Islamiyah (Analisis Pemikiran Fazlur Rahman dan Abdurrahman Wahid)", *International Journal Ihya' Ulum al-Din*, Vol. 22, No. 2, 2020.
- Siddiq, Nourouzzaman, "Muhammad TM Hasbi Ash-Shiddiqi dalam Perspektif Sejarah Pemikiran Islam di Indonesia", *Al-Jami'ah*, Vol. 35, 1987.
- Sutarip, Sobari, "Pembaruan Fiqih Indonesia (Telaah Tafsir Al-Bayan Karya T.M Hasbi Ash-Shiddieqy)", *Jurnal Indo-Islamika*, Vol. 10, No. 1, 2020.
- Wahid, Abdurrahman, *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*, Jakarta: The Wahid Institut, 2007.
- , *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, Depok: Desantara, 2001.
- Wahid, Salahuddin, *Menjaga Warisan Hadratussyaikh KH. M. Hasyim Asy'ari*, Jombang: Pustaka Tebuireng, 2020.
- Wahidah, Wahidah, "Pemikiran Hukum Hazairin", *Syariah Jurnal Hukum dan Pemikiran*, Vol. 15, No. 1, 2015.
- Wahyudi, Yudian, *Ushul Fiqh Versus Hermeneutika*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2006.
- Zahrah, Muḥammad Abū, *Uṣūl al-Fiqh*, Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 2015.
- al-Zuḥaylī, Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Damaskus: Dār al-Fikr, 2013.
- Zuhri, Saifuddin, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia*, Jakarta: Puslitbang Lektor, Khazanah Keagamaan, dan Manajemen Organisasi Kementerian Agama RI, 2021.

