

Association Between Hypertension and Cognitive Decline in Elderly Populations

Dr. Fatima Noor¹, Dr. Hassan Ali², Dr. Zainab Qureshi¹

¹Department of Neurology, King Edward Medical University, Lahore, Pakistan

²Department of Geriatric Medicine, Services Institute of Medical Sciences, Lahore, Pakistan

Abstrak

Secara umum, pemikiran Fiqih Indonesia dan Fiqih Mazhab Nasional (Mazhab Indonesia) menggambarkan keseluruhan gerak usaha dan keinginan untuk menghadirkan hukum Islam yang responsip terhadap perubahan sosial. Perbedaan kedua pemikiran ini terletak pada penekanan sumber perumusannya. Hazairin menginginkan pembentukan Fiqih Mazhab Nasional didasarkan pada fiqih mazhab Syafi'i, sedangkan Hasbi menginginkan pembentukan Fiqih Indonesia dengan mempertimbangkan semua mazhab hukum yang ada.

Dengan mencermati ide-ide Hazairin, bahkan bisa dikatakan gagasan Fiqih Mazhab Nasional itu sebagai prolifelari (pengembangan) dari gagasan Hasbi tentang Fiqih Indonesia. Titik temu keduanya, terutama pada entri bahwa hukum adat masyarakat harus dipergunakan sebagai bahan pertimbangan utama dalam proses pembangunan hukum Islam di Indonesia. Dari sini kedua gagasan ini seperti matan (naskah awal) dan syarah (ilustrasi naskah awal). Kata kunci: fiqih, mazhab, dan adat

A. Pendahuluan

Dalam tinjauan sejarah, pemikiran hukum Islam Indonesia setidaknya pernah menampakkan satu kondisi transformatif dan konstruktif. Banyak pemikiran hadir dalam kerangka menyahuti kondisi sosial politik yang ada. Puncak dari responsi itu terjadi pada masa orde baru. Masa ini menjadi titik penting karena banyaknya kebijakan negara yang secara langsung merugikan dan melemahkan fungsi dan peran agama dalam masyarakat. Dari sinilah dealektika kebijakan pembangunan dan agama muncul.

Maka, pada masa ini bermunculan gagasan dan pemikiran hukum Islam yang coraknya kelihatan bervariasi sesuai alur sosial politik yang berkembang dan background para penggagasnya. Reaksi pemikiran bidang ini banyak bermunculan karena, sebagaimana dikatakan banyak pengamat, hukum Islam merupakan inti dari peradaban Islam. Diantara banyak pemikiran yang menonjol itu adalah gagasan tentang Fiqih Indonesia, Hasbi ash-Shiddieqy (1905-1975) dan Fiqih Mazhab Nasional (Mazhab Indonesia), Hazairin (1906-1975).

Tulisan ini mencoba memotret kedua pemikiran ini, dengan menekankan pada aspek definisi, metode, dan beberapa implementasi pemikiran yang ditawarkan. Manfaat dari tulisan ini adalah sebagai informasi tentang perkembangan sejarah sosial pemikiran hukum Islam yang pernah berkembang di Indonesia yang berguna untuk merangsang pengembangan jenis pemikiran yang sama di era digital sekarang ini.

B. Fiqih Indonesia, Hasbi ash-Shiddieqy (1905-1975)

1. Fiqih dengan Kepribadian Indonesia

Dilihat dari sejarah perkembangan pemikiran hukum Islam yang telah dimulai jauh sebelum kemerdekaan, beberapa cara dan upaya untuk menginkorporasikan serta

mempertimbangkan suatu unsur struktur kebudayaan (adat) ke dalam rumusan hukum Islam, ternyata telah banyak dilakukan. Para pernikir hukum Islam di Indonesia fase awal, telah mendemonstrasikan tata cara menyantuni aspek lokalitas dengan cukup baik di dalam upaya ijtihad hukum mereka. 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 kernerdekaan Republik Indonesia, kesadaran epistemologi ini seakan redup dan gaungnya menjadi hilang. Prakonsepsi dan analisis historis singkat ini cukup tepat serta menuai relevansi, mengingat pada masa menjelang kemerdekaan jarang ditemui pernikiran hukum Islam yang cukup berbobot, sebagaimana nampak terjadi pada masa-masa sebelumnya. Sedikitnya aplikasi konsep masalah 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, bahwa tenaga dan pikiran kalangan Islam nyaris habis, tak tersisa, kalau tidak dipergunakan untuk ikut coba berpartisipasi mengurus lahirnya negara baru, dapat dipastikan mereka konsentrasikan untuk ikut alot dalam membahas masalah khilafiyah-furu'iyah fiqih, 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 demikian ini, telah mengantarkan karakteristik pernikiran hukum Islam jatuh pada titik terendah dalam kualitas pengembangan dan pemberdayaannya. Bisa disimpulkan, arah perkembangan hukum Islam di Indonesia menjadi letih-lesu, malaiese, dan kehilangan orientasi.

Kurang respon dan empirisnya wacana yang ada dan dikembangkan dalam pernikiran ke-Islam-an, yang mengakibatkan terbengkalainya sederet nomenklatur permasalahan sosial politik yang terjadi di masyarakat, menggerakkan Sukarno untuk ikut memberikan kritik pedas terhadap kerangka pikir (paradigma) yang selama ini dipakai oleh para ulama. Kungkungan pola pikir para ulama yang fahm al-'ilm li al-inqiyād ketika memahami doktrin hukum Islam yang terdapat di dalam khazanah literatur klasik (syarwah fihiyyah), membuat eksistensi hukum Islam nampak resistem tidak mampu mematrik diri, sehingga hadir bagai panacea bagi persoalan sosial politik. Para ulama telah melupakan sejarah dan menganggap tidak penting mempelajari sejarah,¹ sehingga kritik terhadap dimensi ini nyaris tidak ada. Paradigma sejarah akan mengubah tata cara memahami fiqih sebagai produk pemikiran yang qabil li an-niqas, bukan sebagai kebenaran ortodoksi-mutlak, yang absolutitas nalarnya mendeportasi tradisi kritik dan pengembangan. Hilangnya sense of history inilah, dalam amatan Sukarno, yang telah mengantarkan pembaruan pemikiran Islam yang dilakukan tidak menampakkan kontinum yang jelas. Diperlukan shif of paradigm dari pola fahm al- 'ilm li al-inqiyād ke lingkaran fahm al-

¹ Ir. Sukarno, *Di bawah Bendera Revolusi*, cet 3 (Jakarta : Panitia Penerbit di Bawah Bendera Revolusi, 1964), I : 332

'ilmi li al-intiqad, dalam upaya memahami segala bentuk warisan dan produk pemikiran masa lalu.

Kilasan uraian di atas merupakan background sejarah yang secara cukup dominan ikut melempangkan munculnya gagasan Fiqih Indonesia, di mana genesisnya telah mulai diintrodusir oleh Hasbi ash-Shiddieqy, seorang pakar dalam berbagai studi keislaman,² pada sekitar tahun 1940-an. Dimulai dengan munculnya artikel yang berjudul "Memoedahkan Pengertian Islam", Hasbi menganjurkan pentingnya pengambilan ketetapan fiqih dari hasil ijtihad yang lebih cocok dengan kebutuhan nusa dan bangsa Indonesia, agar fiqih tidak menjadi barang asing dan diperlakukan sebagai barang antik. Hasbi kelihatan gamang akan prospek dan masa depan hukum Islam di Indonesia yang tidak mempunyai arah yang jelas. Pengkultusan (taqdîs) pemikiran hukum Islam yang telah terjadi dan yang hingga sekarang masih berlangsung, harus ditinjau ulang dalam kerangka dasar meletakkan sendi ijtihad baru. Konsep dan pemikiran hukum Islam yang terasa tidak relevan dan asing, harus segera dicarikan alternatif baru yang lebih memungkinkan untuk dipraktekkan di Indonesia.

Hadirnya artikel itu sendiri, secara eksklusif dimaksudkan Hasbi untuk merespon tulisan Sukarno yang awalnya termuat dalam Panji Islam, yang coba mengkritik kalau tidak malah mengolok-olok dan menghujat cara pandang para ulama.³ Hasbi merasa gundah dan serba salah. Di satu sisi ia melihat kebenaran dan signifikansi kritik itu, namun 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 ulama. Berawal dari polemik ini maka pada perkembangannya nampak jelas, bahwa gagasan Hasbi ini sejalan dengan mainstream pemikiran yang pernah digulirkan Sukarno tentang pembaruan (tajdîd).

Hingga interval waktu cukup lama, tepatnya 1948, gagasan awal Fiqih Indonesia ini belum atau bahkan tidak mendapatkan respon yang memadai dari masyarakat. Seakan sudah menemukan saripati pemikiran hukum Islam yang idial bagi konteks zamannya, melalui tulisan yang berjudul "Menghidupkan Hukum Islam dalam Masyarakat" yang dimuat di dalam majalah Aliran Islam, Hasbi coba mengangkat kembali tema pemikiran induknya itu. Dikatakan bahwa eksistensi hukum Islam di wilayah praktis telah sampai pada tingkat dekadensi yang klinis, tampil bagai sosok yang terasing, tidak berarti dan berdaya guna, sebagai faktor inheren yang mengejawantah dari dan dijalankan oleh masyarakat. Kehadirannya tidak lagi dianggap ada oleh umat, karena tidak sanggup lagi mengakomodir berbagai tuntutan perubahan zaman.

Dari kenyataan sosial dan politik demikian, pemikiran Fiqih Indonesia hadir, terus mengalir disosialisasikan oleh Hasbi. Menurutnya, hukum Islam harus mampu menjawab persoalan-persoalan hukum baru, terutama dalam segala cabang dari bidang mu'amalah yang belum ada penetapan hukumnya. Hukum ini harus mampu hadir, berpartisipasi dalam membentuk gerak langkah kehidupan masyarakat. Para mujtahid (ulama lokal) dituntut untuk mempunyai sense of masalah yang tinggi,

² Berbagai studi dan penelitian yang coba memotret pemikiran, aktifitas, karya ilmiah dan kontribusi Hasbi dalam bidang keilmuan Islam telah banyak dilakukan dalam segala tingkat penulisan ilmiah. Karya representatif yang cukup unguh memberikan pemahaman akan potret diri, dan seluk-beluk pemikiran, serta karya ilmiahnya dalam dilihat pada Nourouzzaman siddiqi, fiqih Indonesia : *Penggagas dan Gagasanya*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1997).

³ Idem. "Muhammad T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy dalam Perspektif Sejarah pemikiran Islam di Indonesia", dalam Al Jami'ah Nomor 35 1987, hlm. 50

dan kreativitas yang dapat dipertanggungjawabkan dalam upaya merumuskan alternatif fiqh baru yang sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat yang dihadapinya .demi memenuhi kebutuhan masyarakat terhadap h kum di setiap waktu dan tempat. Untuk memecahkan masalah-masalah ini menurutnya, perlu diupayakan kerja kolektif, melalui sebuah lembaga permanen dengan jumlah anggota alili dari spisialisasi ilmu yang bermacam-macam. Upaya ini akan menghasilkan hasil kajian yang relatif lebih baik dibanding dilakukan oleh perorangan atau sekumpulan orang yang memiliki keahlian sama.⁴

Latar belakang nalar berfikir (nizgm al-ma'rifi) dari gagasan Fiqih Indonesia Hasbi sendiri berupa satu keyakinan bahwa prinsip-prinsip h kum Islam sebenarnya memberikan ruang gerak yang lebar bagi pengembangan dan ijtihad-ijtihad baru. Dasar-dasar h kum Islam yang telah mantap selama Ini, semacam ijma', qiyas, masalah mursalah, 'urf, dan prinsip "pembahasan h kum karena perubahan masa dan tempat", justru akan menuai ketidakrelevansian ketika tidak ada ijtihad baru lagi. Untuk melaksanakan dasar-dasar ini diperlukan ijtihad-ijtihad baru. Mematrik paradigma itu, dalam konteks pembangunan semesta sekarang, gerakan penutupan pintu ijtihad (insid d b b al-ijlihad) merupakan isu usang yang harus ditinggalkan.⁵

Puncak dari pemikiran ini terjadi pada 1961, ketika dalam satu acara Dies Natalis IAIN Sunan Kalijaga yang pertama, ia memberikan makna dan defmisi Fiqih Indonesia secara cukup artik latif. Dalam orasi ilmiah dengan judul "Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman", Hasbi secara tandas mengatakan:

"Maksud untuk mempelajari syariat Islam di Universitas-universitas Islam sekarang ini, 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. Fiqih Indonesia ialah fiqh yang ditetapkan se. uai dengan kepribadian Indonesia, sesuai dengan labi 'm dan walak 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 h kum fiqh yang sesuai dengan kepribadian Indonesia. Karena itu kadang-kadang kita paksakan fiqh Hijazi atau fiqh Misri atau fiqh Iraqi berlaku di Indonesia atas dasar taklid⁶

Hasbi mengamati bahwa hingga 1961, ulama Indonesia belum mampu melahirkan fiqh yang berkepribadian Indonesia. Salah satu faktor yang menghambat adalah adanya ikatan emosional begitu kuat (fanatik, ta'assub) terhadap mazhab yang dianut umat Islam. Menyadari ketidakmungkinan akan muncul pemikiran progresif dari kalangan ulama konservatif, Hasbi mengajak kalangan Perguruan Tinggi Islam di Indonesia untuk mencetak kader-kader mujtahid dengan karakter khas yang dapat dipergunakan dalam proyek Fiqih Indonesia, yang mampu menghadapi kebutuhan

⁴ Hsbi ash-shiddieqy, "Tugas Para Ulama sekarang dalam Memelihara dan Mengembangkan Qur'an Hadis dan Fiqih dalam Generasi yang Sedang Berkembang", Panji Masyarakat, Th. XIV No 123, 15 Maret 1973 hlm 17.

⁵ Idem, Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman, (Jakarta : Bulan Bintang, 1966), hlm. 42.

⁶ Ibid, hlm. 43.

masyarakat Indonesia dalam segala bidang Persoalan ini cukup mendesak, sebab jika tidak dari kalangan ini sebagai titik berangkat dan sentralancangannya, maka harapan memperkenalkan hukum Islam secara kohesif kepada masyarakat akan gagal. Dampak lebih lanjut, hukum ini paling mungkin hanya dikenal dalam dimensi ibadah saja, dan itupun 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 jika ia sesuai dengan kesadaran hukum masyarakat. Yakni, hukum yang dibentuk oleh keadaan lingkungan, atau dengan kebudayaan dan tradisi setempat, bukan dengan memaksakan format hukum Islam yang terbangun dari satu konteks tertentu kepada konteks yang lain dan waktu baru, yang jauh berbeda.⁷

Aneksasi demikian tentu akan sia-sia, bukan semata karena kurang komplintnya sebuah pemikiran lama, akan tetapi 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 keniscayaan.⁸

Syari'at Islam menganut asas persamaan. Egalitarianisme Islam memandang semua masyarakat adalah sama di hadapan Allah Konsekuensinya, semua 'urf dari setiap masyarakat dapat menjadi sumber hukum, tidak hanya 'urf masyarakat Arab saja. Sejalan dengan itu Islam datang tidak dimaksudkan untuk menghapus kebudayaan bahkan 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 1940, berlandaskan pada konsep bahwa fiqh yang diberlakukan terhadap 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', yang ditampung dalam kerangka fiqh yang diberlakukan di Indonesia. Usaha ini harus didukung secara penuh dengan proses internalisasi dan inkorporisasi fatwa-fatwa hukum ulama dahulu yang relevan untuk konteks sosial dan budaya Indonesia, dan menjadikannya bagian yang tak terpisahkan dari konsep fiqh baru yang digagas. Dengan demikian, tidak akan terjadi clash antara fiqh dengan adat, dan sikap mendua masyarakat dalam hal menentukan kompetensi materi hukum yang dipilih, adat atau fiqh, dapat dihindari.

2. Metode dan Aplikasi Pemikiran

⁷ Dalam sejarahnya pemikiran hukum Islam telah menampakkan berbagai karakteristik, yang semuanya menggambarkan karakter kebudayana yang melatarbelakanginya. Karakter fiqh di Hijaz menampakan ciri tradisional sebagaimana masyarakatnya yang bercirikan tertutup, mapan, tidak banyak gejolak perubahan. Sedangkan di Irak harus bercirikanrasional, karena karakter budaya kosmopolitan masyarakat Irak yang juga rasional. Gambaran karakteristik pemikiran hukum Islam ini semakin jelas dengan adanya qoul qodim dan qoul jadid dari as-syafi'I, simbol mana menggambarkan pengaruh budaya Irak dan Mesir dalam fatwa hukum agama. Hebatnya fatwa yang kemudian ii tidak dihadirkan sebagai sarana revisi atas fatwa yang terdahulu, walaupun adakalanya dalam satu konteks masalah yang sama, diktum hukum baru itu sama sekali berbeda.

⁸ Hasbi ash-shiddiqy, syariat islam ..., 35.

Merefleksikan sebuah terma pemikiran hukum Islam secara utuh, dapat dimulai dengan melihat pemikiran tokoh yang mengusungnya. Sejauhmana sebuah terma itu eksis dan secara akademik dapat dipertanggungjawabkan, setidaknya dapat dimulai dengan upaya pembahasan dari titik ini. Begitu juga dengan metode dan aplikasi pemikiran yang menjadi soko dari pemikiran Fiqih Indonesia, dapat dimulai dengan melacak pemikiran-pemikiran Hasbi sendiri.

Dalam pandangan Hasbi, pemikiran hukum Islam harus berpijak pada prinsip masalah mursalah, keadilan, dan kemanfaatan, serta sabb aẓ-ẓari'ah. Kesemua prinsip yang merupakan prinsip gabungan yang dipegang para imam mazhab, khususnya aliran Madinah dan Kufah ini, telah terbukti mampu membawa ketertiban dan kesejahteraan dalam masyarakat.⁹

Prinsip masalah mursalah mengandaikan bahwa eksistensi sebuah hukum, esensinya dimaksudkan untuk melahirkan kemaslahatan manusia baik dalam level darurat, hajiyat, maupun tahsiniyat.¹⁰ Prinsip ini sejalan dengan siyasah syar'iyah dalam hal bahwa ia dimaksudkan sebagai kebijaksanaan untuk membuat masyarakat lebih dekat kepada kebaikan dan menjauhi segala keburukan dan kerusakan.¹¹

Dalam buku Falsafah Hukum Islam, lebih jauh Hasbi menandakan bahwa berhujah dengan masalah 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 masalah mursalah berarti membekukan syari'at, sebab aneka masalah yang terus muncul tidak dengan mudah dan terlalu sederhana jika dipandang dapat diselesaikan dengan melandaskan pada dalil tertentu¹². Prinsip ini akan mampu memecahkan, probiem metodologi qiyas, yang aplikasinya terlalu rigid dan kaku, terjebak dalam kungkungan teks.

Dalam pandangan Hasbi, keberadaan prinsip masalah mursalah dalam teori hukum Islam akan memberikan ruang yang lebih terbuka bagi simplementasi segala model baik lama maupun baru metode istinbal hukum, tidak monolitik (model kacamata kuda), seperti selama ini berjalan melalui qiyas. Dibandingkan dengan qiyas yang dihubungkan semata kepada teks, masalah mursalah jelas lebih komprehensif, sebab ia dihubungkan dengan jiwa syari'at. Masalah mursalah dalam pandangan Hasbi merupakan rahasia tasyri' (agama), di mana efek kemaslahatan dan antisipasi kerusakan menjadi teleologinya.

Dari uraian di atas akan nampak bagaimana sebuah prinsip yang dipegang oleh Hasbi, memberikan implikasi jauh bagi pilihan pendekatan dan metode istinbat hukum, terutama pada konteks pembahasan Fiqih Indonesia. Hasbi kelihatan cukup bebas dan terbuka dalam menentukan metode yang layak pakai bagi pengembangan pemikirannya itu. Dengan mengingatkan pentingnya pendekatan sejarah yang kritis misalnya, ia menawarkan metode analogi-deduktif, seperti model yang pernah dipakai Abu Hanifah, untuk membahas satu permasalahan yang tidak secara pasti ditemukan ketentuannya dalam khazanah pemikiran terdahulu (klasik). Metode demikian mengajak seseorang untuk berijtihad mandiri, secara mutlak, dan berani beristinbat kepada dalil-dalil al-Qur'an dan hadis.

⁹ Sebagaimana diuraikan oleh Nouruzzaman Siddiqi, Fiqih Indonesia ..., 65.

¹⁰ Hasbi ash-shidiieqy, falsafah Hukum Islam, (Jakarta : Bulan Bintang, 1975) hlm. 786-7 Prinsip kemaslahatan dari ketiga level darurat hajiyat dan tahsiniyat harus mencakup kulliyah al – khamsah yaitu terpeliharanya jiwa, agama, akal keturunan dan harta. Tahap demi tahap pencapaian kemaslahatan ini dijaga eksistensinya oleh dan menjadi maqasid asy-syari'ah.

¹¹ Idem, syariat Islam ..., hlm 11-12.

¹² Idem, Falsafah Hukum ..., hlm. 36-37.

Sedangkan bagi permasalahan yang sudah ada ketentuannya, metode perbandingan (komparasi, muqāranah) menjadi hal pertama yang harus ditempuh. Metode ini mendakwakan perlunya membandingkan satu pendapat dengan pendapat lain dari seluruh aliran hukum yang ada atau pernah ada, dan memilih mana yang lebih baik dan dekat dengan kebenaran, serta didukung oleh dalil yang kuat (rājih). Aplikasi metode komparasi sendiri, sedapat mungkin dilakukan dalam sekup yang luas yaitu, dengan membandingkan ketentuan fiqih dengan hukum adat dan hukum positif di Indonesia, syariat agama dahulu, dan juga hukum Romawi (Barat). Karena sifatnya yang demikian, kiranya wajar kalau sementara peneliti mengatakan bahwa pemikiran dan pilihan metode yang ia pakai mengikuti sistem berfikir eklektik.¹³

Untuk membantu penerapan metode-metode di atas, Hasbi menyarankan pentingnya pendekatan sosial-kultural-historis dalam segala proses pengkajian dan penemuan hukum Islam. Signifikansinya untuk menyadarkan diri bahwa munculnya pemikiran hukum Islam yang tetap eksis hingga sekarang, tidak terlepas dari konteks sosial kultural tertentu. Sebuah produk pemikiran hukum dengan demikian, akan tetap terasa kurang lengkap, bahkan bisa jadi anakronistik Sifat lokalitas dan serba keterbatasan sebab setting sosial kultural pembentukannya, telah mengantarkan keadaan kenisbian (qabīl li an-niqās) bagi produk-produknya. Melalui refleksi kritis demikian, 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, melainkan dengan mempertimbangkan aspek lokalitas yang dalam hal ini berupa 'urf

Mempertimbangkan keberadaan sosial-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 sumber hukum Islam telah sering dilakukan. Upaya yang harus ditempuh adalah dengan melakukan pemilahan terhadap 'urf yang ada, membandingkan serta mentarjihnya dengan dasar hukum di atasnya yang lebih otoritatif, yaitu al-Quran dan hadis. Langkah-langkah ini urgen bagi kemungkinan lahirnya fiqih baru yang berlaku bagi masyarakat Muslim Indonesia.

Sejauh yang dapat dilacak, dan berdasarkan pertimbangan metode dan pendekatan hukum yang menjiwai tema pemikiran Fiqih Indonesia ini, sebagaimana tercover dalam uraian di atas, beberapa aplikasi pemikiran Hasbi secara gradual juga telah menampakkan makna dan orientasi dari tema pemikiran ini. Beberapa hasil utihad yang pernah dilakukan Hasbi yang meliputi hampir segala aspek permasalahan fiqih,¹⁴ baik 'ibādah, mu'amalah, munākapat, maupun qadā', menampakkan ekspresi dan pantulan pemikiran fiqih dengan cita rasa budaya Indonesia.

Di antara proses dan ijtihad Hasbi secara praktis terlihat dalam status hukum jabatan antara laki-laki dan perempuan. Di Sini ia berbeda pendapat dengan Fatwa Majelis Tarjih Muhammadiyah dan Ahmad Hassan dari Persis¹⁵ yang mengharamkan

¹³ Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqih Indonesia* ... hlm 69.

¹⁴ Dalam bidang ibadah, ijtihad hukum hasbi meliputi permasalahan-permasalahan niat shalat (usalli) dan puasa talqin, keduri kematian, syafa'at keramat, MTQ, sholat jum'at. Perbedaan matla' dan lainnya. Dalam bidang munakahat dapat dilihat pada pemikirannya tentang Rancangan Undang-undang pokok perkawinan dan status huum poligami. Sedangkan dalam qada tentang status huum pidana mati di samping itu hasbi juga aktif memberika fatwa agama yang secara rutin muncul di rubrik soal-jawaban Hukum dalam majalah *As-syir'ah*. Lihat uraiannya pada ibid hlm 171-211.

¹⁵ Mengenai hukum kebolehan berjabat tangan (musafahah) laki-laki dan perempuan ini Hasbi bahkan harus berpolemik dengan A. Hasan. Dalam hal ini A. Hasan minta agar kasus ini diangkat ke forum perdebatan yang resmi (terbuka), dengan menunjuk K.H Ali Maksu dari

praktek dan perilaku ini. Hasbi menolak mengharamkan karena beberapa alasan, di antaranya hukum haram tersebut dilandaskan pada qiyas. Dalam pandangan Hasbi, mengharamkan sesuatu harus berdasarkan dalil nas yang qat.'i, tidak diperbolehkan dengan qiyas. Sedangkan dalam hal ini tidak terdapat dalil baik dalam al-Qur'an maupun hadis yang menunjukkan bahwa jabat tangan antara laki-laki dan perempuan haram hukumnya.¹⁶

Terlepas tidak adanya dalil yang menunjukkan dan bantahan rasional yang diberikan, nampaknya Hasbi menyadari bahwa praktek jabat tangan antara laki-laki dan perempuan sudah sekian lama hidup dan menjadi tradisi di masyarakat Indonesia. Hasbi tidak melihat tradisi itu sebagai hal yang berbahaya, sehingga melalui metode qiyas dan prinsip sadd az-zgri'ah harus dipaksa dihukumi haram.

Ijtihad Hasbi lainnya yang bisa diangkat di sini adalah tentang zakat.¹⁷ Dengan mengacu kepada pandangan Abu Hanifah, yang berbeda dengan pandangan Jumhur ulama, Hasbi berpendapat bahwa mesin-mesin produksi di pabrik besar wajib dikeluarkan zakat. Pandangan ini cukup relevan dengan konteks pembangunanisme negara yang membutuhkan banyak modal. Dengan demikian ia bisa dipergunakan sebagai dana penunjang pembangunan lain, yang selama ini berlangsung hanya dengan mengandalkan penghasilan pajak. 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 mengurus zakat merupakan tugas pemerintah dan adalah satu paket dengan proyek penyelenggaraan kepentingan dan kesejahteraan rakyat, baik muslim maupun bukan. Karena itu pungutan zakat sewajarnya, di samping ditujukan kepada kaum muslim 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 nampaknya Hasbi tidak menarik garis demarkasi yang tegas antara zakat dan pajak. Asumsi ini menjadi valid dengan melihat pandangan lainnya tentang perlunya pemerintah membentuk lembaga khusus semacam dewan zakat (bait al-mä/) yang berdiri sendiri, terlepas dari departemen keuangan atau instansi keuangan lainnya.¹⁸ Dalam hal ini terlihat kalau ia ingin memisahkan pengelolaan kekayaan hasil pungutan zakat dari kekayaan negara yang diperoleh bukan dari pajak. Jika demikian, persoalan yang belum dipecahkan Hasbi adalah tentang pungutan ganda zakat dan pajak, satu jenis pungutan dengan objek dan tujuan sama.

Masih terkait dengan persoalan zakat adalah tentang orang yang berhak menerima zakat. Satu pandangan Hasbi yang cukup berani dalam konteks ini adalah pemikirannya tentang fakir miskin yang berhak menerima zakat, yaitu orang miskin yang non muslim, yang tidak sanggup bekerja.¹⁹ Walaupun berbeda dengan mainstream konsep fiqih ulama klasik, alasan yang diajukannya cukup weltanschauung yaitu dalam rangka membina kesejahteraan bersama dalam satu negara. Dari sini terlihat bagaimana mäziyah hukum Islam dan nilai universalnya secara implisit coba ditunjukkan oleh Hasbi, bahwa hukum ini sejalan dengan

Pesantren Krapyak 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), hlm. 246-250

¹⁶ Ibid., hlm. 173-78

¹⁷ Ibid., hlm. 204

¹⁸ Ibid., hlm. 208. Lihat lebih lanjut pada Hasbi ash-shiddieqy, *Beberapa permasalahan zakat*, (Jakarta : Tinta Mas, 1976), hlm. 22-43.

¹⁹ Hasbi ash-Shiddieqy, *Beberapa Permasalahan ...*, hlm.47.

konstitusi dan hukum positif negara, dan bisa digunakan sebagai sarana bantu bagi proses pembangunan.

C. Fiqih Mazhab Nasional (Mazhab Indonesia): Tema Pemikiran Hukum Islam Hazairin (1906-1975)

1. Sebuah Upaya Penyatuan Nilai-nilai Adat dengan Hukum Islam

Masalah besar yang dihadapi oleh umat Islam di Indonesia adalah bagaimana mampu membentuk satu pemikiran hukum Islam yang sesuai dengan tradisi (adat) yang ada di wilayah ini. Pandangan ini merupakan proses awal dari keseluruhan cita-cita untuk menjadikan hukum Islam sebagai bagian integral sistem hukum Nasional. Keadaan bahwa selama ini umat Islam hanya mengikuti jalur pemikiran fiqih mazhab Syafi'i, memberikan dampak tertentu dalam karakter pembaruan dan nasib pemikiran hukum Islam di Indonesia, yang juga harus dipertimbangkan

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. Wajar kiranya, jika hingga 1960-an, kitab-kitab hukum fiqih yang dibuat oleh para mujtahid pada abad pertengahan, masih menjadi acuan utama dalam proses pengambilan keputusan.

Fenomena ini sangat memprihatinkan, sebab karakter pemikiran dalam kitab fiqih klasik itu secara umum sudah tidak mampu lagi memenuhi kebutuhan dan masalah umat Islam di Indonesia yang terus berkembang. Pergumulan para mujtahid dengan konteks sosial politik Timur Tengah yang Arabisme, sangat mempengaruhi hasil ijtihad yang mereka lakukan, sehingga kiranya tidak cocok kalau dipaksa pelaksanaannya di ranah Indonesia. Permasalahan-permasalahan fiqih terutama dalam bidang mu'amalah, dengan demikian membutuhkan rumusan baru agar lebih fres dan relevan dengan keadaan adat dan budaya Indonesia.

Setting sejarah sosial pemikiran hukum Islam di atas merupakan di antara general abstraksi yang telah mengantarkan Hazairin, seorang ahli hukum adat dan Islam dari Universitas Indonesia, pada 1951,²⁰ untuk menawarkan pentingnya pembentukan fiqih mazhab nasional Indonesia Dalam konteks pembicaraan bahwa permasalahan umat Islam di Indonesia adalah masalah hukum, dan bahwa ranah dan karakteristik hukum Islam berbeda dengan unsur keimanan dan keislaman lainnya, dengan demikian, menurut Hazairin, eksistensi hukum Islam bisa dikatakan sedang mencari-cari tempatnya dalam masyarakat. Dari titik berangkat ini ide fiqih mazhab nasional Indonesia menuai signifikansinya. Dalam amatan Hazairin, bentangan perjalanan sejarah hukum Islam yang mewartakan bahwa Pintu ijtihad senantiasa terbuka bagi para mujtahid, cukup bisa dijadikan alasan dan pertimbangan akan perlunya pemikiran tentang konstruk mazhab baru dalam hukum Islam yang lebih difokuskan pada kebutuhan yang partikular dari masyarakat Indonesia. Mazhab hukum Syafi'i harus dikembangkan, sehingga mampu menjadi penghubung bagi resolusi problem-problem yang spesifik bagi masyarakat Indonesia.

Berbeda dengan pandangan Hasbi ash-Shiddieqy yang menginginkan pembentukan Fiqih Indonesia dengan cara mempergunakan semua mazhab hukum yang telah ada (muqāranah al-mazāhib) sebagai bahan dasar dan sumber materi utamanya, Hazairin

²⁰ Mengenai biografi Hazairin dapat dilihat pada Hasan Shadily (ed), *Ensiklopedi Indonesia 1*, (Jakarta : Iktiar Baru, 1980) ; Entri Hazairin, dalam Tempo (ed), *Apa dan Siapa orang-orang Indonesia 1981-1982*, cet.1 (Jakarta : Grafity Press, 1981); Sayuti Thalib, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia in Memoriam Prof. Mr. Hazairin*, (Jakarta : UI Press, tt)

justru menginginkan pembentukan fiqih mazhab nasionalnya ini dengan titik berangkat hanya dari pengembangan fiqih mazhab Syafi'i.²¹ Pandangan Hazairin ini lebih didasarkan pada kenyataan bahwa mazhab Syafi'i telah sekian lama menjadi mazhab pertama yang mainstream di Indonesia, yang karena itu karakternya bisa dikatakan paralel dengan nilai-nilai adat Indonesia. Sebab, sebagaimana juga dijadikan alasan oleh Hasbi ash-Shiddieqy, Hazairin meyakini bahwa eksistensi hukum adat tidak bisa disepelekan di dalam proses pembuatan hukum Islam di Indonesia.

Penilaian yang kurang tepat terhadap hukum adat, terutama ketika ia dianggap sebagai faktor yang meresistensi pengembangan hukum Islam, dan begitu juga sebaliknya, tidak bisa lepas dari kondisi politik kolonial masa lalu, terutama sejak munculnya teori *receptie*. Dalam pandangan Hazairin, urnat Islam tidak perlu lagi terjebak kontroversi tentang status hukum Islam sebab adanya propaganda teori iblis ini.²² Dia menyarankan agar umat Islam memakai hukum Islam sebagai hukum yang secara penuh ditaati untuk menata kehidupan sehari-hari. Dan selanjutnya, peradilan Islam dimungkinkan untuk berdiri dan integral dengan peradilan negara, yang dalam hal ini berada di bawah pengawasan Mahkamah Agung.

Dalam amatan Hazairin, dengan merujuk pada pasal 29 ayat I UUD 1945, maka tidak boleh lagi terjadi pertentangan antara sistem hukum adat, positif dan agama dalam proses pelaksanaannya di Indonesia. Tidak boleh ada satu ketentuan dan hukum baru yang bertentangan dengan kaidah-kaidah hukum Islam —dan juga agama lain, dan begitu pula sebaliknya. Negara wajib mengayomi bagi pemeluk agama untuk bisa menjalankan ajaran-ajaran agama yang diyakini sebagai kebenaran. Di samping itu negara wajib mengatur dan mengontrol sistem hukum Islam, terutama aspek muammalahnya, yang memang membutuhkan bantuan negara dalam implementasinya.²³

Dengan melihat paparan di atas, maka ide Hazairin tentang fiqih mazhab Nasional Indonesia boleh dikatakan sebagai proliferasi (perkembangbiakan) dari gagasan fiqih mazhab Indonesia yang sebelumnya telah ditawarkan oleh Hasbi ash-Shiddieqy. Titik temu pandangan keduanya terletak pada entri bahwa hukum adat masyarakat Islam Indonesia harus dipergunakan sebagai bahan pertimbangan yang utama dalam proses pembuatan 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 mendekatkan hukum Islam kepada masyarakat muslim Indonesia, sehingga penyimpangan atau helat (*hiyāt*) seperti ditempuh oleh beberapa *nee* Islam (dalam upaya reformasi undang-undang hukum keluarganya), tidak perlu dilakukan.²⁴

Kesejajaran pemikiran Hazairin dengan pemikiran Hasbi ash-Shiddieqy sebelumnya, juga dapat dilihat dari perubahan nama dari terma pemikiran yang ia usulkan. Pada buku yang berjudul *Hukum Kekeluargaan Nasional*, Hazairin menyarankan perubahan dari istilah "Mazhab Nasional" kepada "Mazhab

²¹ Syamsul Wahidin dan Abdurrahman, *Perekembangan Ringkas Hukum Islam di Indoneia*, (Jakarta : Akademika Pressindo, 1984) hlm. 87-88; K.N. Sofyan Hasan dan Warkum Sumitro, *Dasar-dasar memahami Hukum Islam di Indonesia* (Surabaya : Usaha Nasional, 1994) hlm. 102-103.

²² Mengenai Pandangan Hazairin yang menanggapi teori *receptie* sebagai teori iblis dapat dilihat pada Hazairin, *Hendak Kemana Hukum Islam*, (Jakarta : Tintamas, 1976), hlm 7-8.

²³ Idem., *Demokrasi Pancasila*, (Jakarta : Tintaas, 1973), hlm. 18-20

²⁴ Idem, *Hendak ...*, hlm 3-18.

Indonesia", suatu konsep yang jelas menyantisipasi ide Fiqih Indonesia sebagaimana yang pernah ditawarkan oleh Hasbi ash-Shiddieqy.²⁵

2. Metode dan Aplikasi Pemikiran

Dalam amatan Hazairin, fiqih 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 mengantarkan sempitnya pandangan para mujtahid, karena belum adanya perbandingan-perbandingan mengenai berbagai hal terkait masalah hukum, terutama dalam hal ini masalah kewarisan. Adalah wajar sekiranya terjadi konflik antara sistem kewarisan yang dihasilkan ahl as-sunnah dengan sistem kewarisan adat dalam berbagai lingkungan masyarakat Indonesia, ketika ia coba diimplementasikan. Konflik-konflik ini terjadi sebetulnya bukanlah sesuatu yang disengaja oleh al-Qur'an, tetapi timbul karena pemahaman dan interpretasi yang dilakukan manusia belaka.²⁶

Dengan latar belakang pandangan demikian, Hazairin coba mencari kebenaran hakiki yang mungkin paling dekat dengan keinginan al-Qur'an dari ayat-ayat kewarisan, berdasarkan keyakinan bahwa Tuhan (yang bersifat tauhid) tentu hanya menginginkan adanya satu kebenaran saja terhadap setiap kemauan-Nya. Suatu kebenaran yang tidak akan diperselisihkan lagi tingkat akurasinya, karena sudah final.²⁷ Usaha ini dimulai dengan 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 acu (frame of reference) untuk membantu menjelaskan pengertian dan konsep-konsepnya.

Dapat dikatakan bahwa Hazairin mengusulkan dimanfaatkannya hasil-hasil keilmuan kontemporer (yang dalam hal ini antropologi) untuk mengijtihadkan hukum-hukum fiqih (kewarisan), dalam rangka menciptakan sebuah sistem yang lebih padu dan menyeluruh. Dalam pandangannya, kelahiran dan perkembangan ilmu antropologi telah membuka peluang untuk melihat ayat-ayat kewarisan dalam kerangka yang lebih luas, yaitu sistem kekeluargaan dalam berbagai masyarakat dunia. Al-Qur'an yang bersifat universal, dengan sendirinya dapat diandaikan sâlih li kulli zamân wa makân, harusnya tidak dipahami dan diacu sebagai kaidah yang berharga mati, yaitu menerapkannya langsung ke kehidupan praktis, dengan konsekuensi melakukan tambal sulam hal-hal yang dirasa bertentangan. Hal ini, ditambah dengan memahami ayat-ayat (kewarisan) dalam kerangka adat masyarakat Arab masa Nabi per se, akan membawa implikasi jauh, yaitu terjadinya benturan dan perasaan asing oleh sebagian masyarakat Islam yang mempunyai sistem dan bentuk kekeluargaan yang berbeda.

Penggunaan ilmu kontemporer (antropologi) sebagai kerangka acu tambahan, telah membatasi penggunaan kerangka kerja usul fiqih dalam pola kerja pemikiran hukum Islam yang ditawarkan oleh Hazairin. Pendekatan yang tidak lazim ini menjadi problem tersendiri dan bisa dikatakan sebagai faktor penyebab mengapa pemikiran Hazairin ini kurang mendapatkan respon yang cukup proporsional pada masanya.

²⁵ Idem, *Hukum Kekeluargaan Nasional* (Jakarta : Tintamas, 1982), hlm. 5-6, sebagai yang dikutip oleh Ratno Lukito, *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia*, (Jakarta : INIS, 1998), 76.

²⁶ Sebagai dipaparkan oleh oleh Al Yasa Abu Bakar, *Ahli Waris sepertalian Darah : Kajian Perbandingan terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fiqih Mazhab*, (Jakarta : INIS, 1998), hlm. 15.

²⁷ Hazairin, *Hendak ...*, hlm 18.

Alih-alih hal demikian akan terjadi, bahkan pemikiran ini kurang disenangi dan mendapat tidak sedikit tantangan dari kalangan NU.²⁸

Hazairin sendiri memahami dan mengakui keberadaan fiqih dan juga usul fiqih sebagai produk dan metode pemikiran tentang hubungan manusia dengan Tuhannya, dengan sesama manusia, dengan sesama makhluk hidup selainnya, dan segala macam benda. Sebagai sekedar hasil pemikiran, fiqih bisa melahirkan norma (hukum). Sedangkan usul fiqih sebagai "pokok" dari fiqih adalah spare part yang mampu mengerakkan pemikiran ijtihad dengan landasan pacu pada al-Qur'an, sunnah, ijma' dan qiyas.²⁹ Dimensi pemikiran hukum yang seiam ini tertuang dalam kitab fiqih, dengan demikian, senantiasa akan menerima perubahan-perubahan dari segi materi maupun metode pengembangannya.

Usaha untuk merekonstruksi format fiqih baru, menurut pandangan Hazairin, dapat dimulai dengan tafsir otentik atas al-Qur'an.³⁰ Dalam analisis dan hasil temuan dari studi tentang pemikiran waris Hazairin yang dilakukan oleh Al Yasa Abu Bakar, dapat ditarik kesimpulan bahwa karakter sumber-sumber hukum Islam sunnah, ijma' dan qiyas dalam pandangan Hazairin memungkinkan untuk digugat bagi hasil ketetapan ijtihadnya.³¹ Karena hal inilah, Hazairin coba menawarkan pola penafsiran baru atas al-Qur'an yaitu dengan menginkorporasikan keilmuan modern, dalam hal ini antropologi, secara ketat dalam proses penafsiran, serta memberikan prasangka sebelum memulai pekerjaannya. Tentu hal ini mempunyai konsekuensi tersendiri terkait pola-pola penafsiran mainstream yang selama ini berkembang.

Salah satu hal yang menjadi implikasi langsung dari cara penalaran Hazairin ini adalah upaya penyelarasan ayat-ayat al-Qur'an (tentang waris) dengan hadis Nabi, dan pencarian arti "kata kunci" dalam al-Qur'an, dengan al-Qur'an sendiri. Yang pertama didasarkan pada pemikiran dia sebelumnya, yang mengatakan bahwa hadis akan menjadi tertolak apabila bertentangan dengan hasil penafsiran ayat dengan ayat. Sedangkan yang kedua, dengan memakai kerangkanya di atas, dimaksudkan untuk mencari perbandingan, sehingga memungkinkan untuk diambil kesimpulan yang tepat. Khusus untuk yang terakhir ini, dilakukan untuk menunjukkan arti penting aplikasi pendekatan antropologi pilihannya, yang diyakini akan memberikan pemahaman yang tepat dalam proses penafsiran.

Hazairin dalam hal ini tidak mengandalkan buku kamus, menghindari kajian sematik dan studi derivasi kata Arab, bahkan banyak melakukan kritik ulama sunni karena sangat terpengaruh dengan tradisi Arab dalam memahami teks. Dalam amatannya, istilah-istilah di dalam al-Qur'an yang menurut sebagian ulama memiliki arti yang biasa dalam bahasa Arab pergaulan, sejatinya mempunyai arti khusus menurut al-Qur'an sendiri.

Demikianlah gambaran umum dari metode wacana fiqih mazhab Nasional yang coba didemonstrasikan oleh Hazairin melalui tulisan-tulisannya, mulai 1950, dan diteruskan dengan publikasi karya-karyanya pada 1958. Dapat disimpulkan bahwa Hazairin memakai metode induktif dan deduktif secara serentak di dalam upaya mereinterpretasi teks al-Qur'an dan hadis. Dengan model demikian, ia menempatkan qiyas lebih dipandang sebagai kegiatan penalaran dibanding sebagai dalil atau sumber itu sendiri. Sekarang, sebagai pengejawantahan dan penggambaran dari

²⁸ K.N. Sofyan Hasan dan Warkum Sumitro, *Dasar-Dasar ...* hlm. 104.

²⁹ Hazairin. *Hukum Kewarisan Bilateral menurut Qur'an Hadis*, (Jakarta ; Tintamas, 1982), hlm 61, sebagaimana dikutip AL yasa Abu Bakar, *Ahli Waris ...*, hlm 25.

³⁰ *Ibid.*, hlm 29.

³¹ *Ibid.*, hlm. 25-31.

wacana pernikirannya ini, bagaimana potret ijtihad hukum yang ditawarkan oleh Hazairin?

Sebagaimana secara halus terasa telah disinggung di muka, ijtihad pemikiran hukum yang dilakukan Hazairin dilakukan dalam medan hukum kewarisan. Menurutnya, konsep hukum kewarisan Islam yang selama ini berjalan dengan menganut sistem patrilineal yaitu menarik garis keturunan hanya dari arah laki-laki saja, sangat dipengaruhi oleh konstruksi budaya Timur Tengah (Arab) yang juga demikian. Hukum kewarisan dalam al-Qur'an, bagi Hazairin, esensinya menganut sistem bilateral, yaitu menarik harta dari pihak ayah dan ibu.

Pemikiran ini muncul setelah ia melakukan penelitian atas ayat-ayat al-Qur'an tentang waris, dan melakukan prasangka (dugaan) bahwa bukan masyarakat yang berklan atau patrilineal yang dikehendaki al-Qur'an. Prasangka ini dilandaskan dan dilatarbelakangi pada fenomena perkawinan Ali dan putri Nabi, Fatimah, yang dibenarkan oleh al-Qur'an. Dalam pandangan masyarakat ber-c/an, sebagaimana terjadi di Arab sebelum datangnya Islam, perkawinan model yang biasa disebut eksogami ini jarang dilakukan, dianggap tabu, dan karena itu tidak dapat dibenarkan. Dengan adanya "restu" dari al-Qur'an dari fenomena pernikahan ini, Hazairin menarik pemahaman bahwa sistem kekeluargaan dalam al-Qur'an adalah sistem bilateral, bukan patrilineal. Pengandaian sistem kekeluargaan demikian mengantarkan 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 kewarisan bilateral dalam al-Qur'an ini telah mengantarkan perspektif sekaligus pandangan baru dalam rangkaian detail dan turunan angka pembagian harta warisan. Lebih jauh implikasi yang ditimbulkan dari gagasan Hazairin ini menjangkau permasalahan-permasalahan sebagai berikut:

- a. istilah 'asūbah berasal dari adat masyarakat Arab, dan karena itu tidak seahimsanya 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 ḡawi al-farū'id, ūnvi alqarābah, dan mawā'i, sebagai ganti dari ḡawi al-furūd, 'asūbah, dan tenvi al-arham.
- e. Ke dalam pengertian kaiālai (mati punah) diikutsertakan orang yang hanya mati punah ke bawah (tidak meninggalkan keturunan). Sedang dalam fiqih sunni, kamal adalah orang yang mati tidak meninggalkan keturunan laki-laki dan ayah.³²

Pandangan-pandangan di atas mengandaikan bahwa masing-masing cucu akan mengambil hak ayah dan ibunya yang telah meninggal. Dalam kasus penama, harta warisan setelah dikeluarkan bagi tawwi al-furūd, 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 dengan proses yang sama, cucu melalui anak laki-laki memperoleh 2/3,

³² Kesimpulan di atas merupakan ringkasan pendapat dari berbagai tulisan Hazairin di antaranya *hukum Kewarisan Bilateral menurut Qur'an dan Hadis, hendak kemana Hukum Islam, Hukum keluarga Nasional Lihat uraian pada AL Yasa Abu Bakar, Ahli Warishlm 4-5.*

cucu melalui anak perempuan mendapat 1/5, dan anak-anak perempuan kandung masing-masing mendapat 1/5 bagian.³³

Dalam bingkai pemikiran Hazailü pandangan-pandangan di atas merupakan hal baru yang tercetus karena merenungkan keadaan masyarakat Indonesia. Temuan-temuan demikian niscaya hadir, seiring lahirnya intensitas keilmuan pendukung baru yaitu, antropologi yang dapat dijadikan jangkar untuk menjangkau penelitian bentuk-bentuk kemasyarakatan dan hubungannya dengan sistem kewarisan dengan cukup kohesif. Dari titik ini, upaya penafsiran ulang terhadap doktrin hukum kewarisan mazhab di atas, agar lebih selaras dengan kemajuan ilmu dan keadaan masyarakat di Indonesia coba dilakukam Dengan ijtihad model baru demikian, akan ditemukan format hukum fiqih yang lebih "membumi" bagi masyarakat muslim di Indonesia, sehingga tidak ada istilah helat (hiyü) hukum lagi dalam dataran praktis. Harus diakui bahwa seandainya pendapat di atas diterima secara penuh maka jelas akan mempunyai implikasi yang luas dalam fiqih 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 mazhab hukum Islam, baik Sunni maupun Syi'i. Menurut penulis, di antara pemikir hukum Islam Indonesia, hanya (baru) Hazairin seorang, yang mampu menghasilkanteori Yang demikian original itu. Keadaan ini, memungkinkan ia disebut sebagai mujtahid fi alasyya', yaitu 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 terlebih dulu muncul.

D. Penutup

Sebagai dimensi perwujudan paling nyata dalam sebuah peradaban dan dianggap sebagai inti dan saripati ajaran Islam, eksistensi hukum Islam di Indonesia telah mengalami perkembangan yang pesat sejak lama. Secara umum, usaha ini menggambarkan keseluruhan gerak usaha dan keinginan untuk menghadirkan hukum Islam yang responsif terhadap perubahan sosial. Begitulah kehadiran pemikiran Fiqih Indonesia dan Fiqih Mazhab Nasional (Mazhab Indonesia) bisa dimaknai dalam perspektif ini.

Titik beda kedua pemikiran ini terletak pada penekanan sumber perumusannya. Dalam hal ini, Hazairin menginginkan pembentukan Fiqih Mazhab Nasional hanya didasarkan pada fiqih mazhab Syafi'i, sedangkan Hasbi menginginkan pembentukan Fiqih Indonesia dengan cara mempergunakan semua mazhab hukum yang ada. Selain hal ini kelihatan bahwa pandangan keduanya secara prinsip relatif sama.

Dengan mencermati ide pokok Hazairin, bahkan bisa dikatakan gagasan Fiqih Mazhab Nasional itu hadir sebagai prolifelari (pengembangan) dari gagasan Hasbi tentang Fiqih Indonesia. Titik temu diantara keduanya, terutama pada entri bahwa hukum adat masyarakat Islam Indonesia harus dipergunakan sebagai bahan pertimbangan utama dalam proses pembangunan hukum Islam di Indonesia. Dari sini jelas kedua gagasan ini seperti matan (naskah awal) dan syarah (ilustrasi naskah awal).

Daftar Pustaka

³³ Ibid

- Akh.. Minhaji, Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia (1887-1958), (Yogyakarta : Kurnia Kalam Semesta Press, 2001)
- Al Yasa Abu Bakar, Ahli Waris sepertalian Darah : Kajian Perbandingan terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fiqih Mazhab, (Jakarta : INIS, 1998)
- Hasbi ash-Shiddieqy, “Tugas Para Ulama sekarang dalam Memelihara dan Mengembangkan Qur’an Hadis dan Fiqih dalam Generasi yang Sedang Berkembang”, Panji Masyarakat, Th. XIV No 123, 15 Maret 1973
- Hasbi ash-Shiddieqy, Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman, (Jakarta : Bulan Bintang, 1966)
- Hasbi ash-Shiddieqy, Falsafah Hukum Islam, (Jakarta : Bulan Bintang, 1975)
- Hasbi ash-Shiddieqy, Beberapa permasalahan zakat, (Jakarta : Tinta Mas, 1976)
- Hasan Shadily (ed), Ensiklopedi Indonesia 1, (Jakarta : Iktiar Baru, 1980) ; Entri Hazairin, dalam Tempo (ed), Apa dan Siapa orang-orang Indonesia 1981-1982, cet.1 (Jakarta : Grafity Press, 1981)
- Hazairin. Hukum Kewarisan Bilateral menurut Qur’an Hadis, (Jakarta ; Tintamas, 1982)
- Hazairin, Hendak Kemana Hukum Islam, (Jakarta : Tintamas, 1976)
- Hazairin, Demokrasi Pancasila, (Jakarta : Tintaas, 1973)
- Hazairin, Hukum Kekeluargaan Nasional (Jakarta : Tintamas, 1982)
- Ir. Sukarno, Di bawah Bendera Revolusi, cet 3 (Djakarta : Panitia Penerbit di Bawah Bendera Revolusi, 1964),
- K.N. Sofyan Hasan dan Warkum Sumitro, Dasar-dasar memahami Hukum Islam di Indonesia (Surabaya : Usaha Nasional, 1994)
- Nourouzzaman Siddiqi, fiqih Indonesia : Penggagas dan Gagasanya, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1997).
- Nourouzzaman Siddiqi, “Muhammad T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy dalam Perspektif Sejarah pemikiran Islam di Indonesia “, dalam Al Jami’ah Nomor 35 1987
- Ratno Lukito, Pergumulan Antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia, (Jakarta : INIS, 1998)
- Sayuti Thalib, Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia in Memorian Prof. Mr. Hazairin, (Jakarta : UI Press, tt)
- Syamsul Wahidin dan Abdurrahman, Perekembangan Ringkas Hukum Islam di Indoneia, (Jakarta : Akademika Pressindo, 1984)