

HUKUM FIKIH ITU LUWES (*AL-MURŪNAH*): MENUJU TERCIPTANYA HUKUM FIKIH KAWASAN (*IQLIMI*)

M. Ridlwan Hambali
IAI Sunan Giri Bojonegoro
Email: ridlwan2020@gmail.com

Abstrak : “Manusia sebagai makhluk sosial akan selalu terikat dengan norma-norma budaya dan tradisi yang mengelilinginya. Hukum dan manusia akan berjalan seiring bersama-sama mengarungi kehidupan yang ideal yang diidam-idamkan. Sayangnya, banyak terjadi anomali di sana sini; hukum tidak lagi sejalan lurus dengan perilaku manusia. Apalagi bila kita bandingkan dengan kemajuan teknologi yang dicipta oleh manusia, hukum sering tertinggal terutama hukum agama. Metode peningkatan dan pengembangan hukum yang biasa kita sebut dengan institusi ijtihad ini yang perlu kita tingkatkan dengan tetap memperhatikan nilai-nilai lokal, nilai-nilai setempat yang menjadi kerangka lajunya kehidupan manusia.”

Kata kunci: Fikih, *iqlimy*, Luwes

A. Pendahuluan

Secara etimologi, fikih berarti faham, baik secara mendalam atau secara mendatar.¹ Secara terminologi, sebagai salah satu istilah dalam syariah Islam, fikih digunakan untuk memberi arti yang bermacam-macam mengikuti perkembangan keilmuan yang dialami oleh masyarakat Islam itu sendiri.

Di zaman permulaan Islam, istilah ini digunakan untuk memberi arti memahami apa saja ajaran Islam, baik yang bersifat amaliah atau yang lainnya, seperti hal-hal berkaitan dengan moral, spiritual, metafisik, dan lain sebagainya.²

Pengertian yang luas ini terus terpakai dalam tempo waktu yang lama. Imam Abu Hanifah (80-150 H.) mendefinisikan istilah fikih sebagai berikut:

عِلْمٌ يُبَيِّنُ الْحُقُوقَ وَالْوَجِبَاتِ الَّتِي تَتَعَلَّقُ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ

Yaitu “ilmu yang menjelaskan tentang hak dan kewajiban yang berhubungan dengan amal perbuatan *mukallaf*”; suatu konsep yang mencakup semua aspek kehidupan manusia di dunia dan di akhirat. Berdasarkan kepada pemikiran inilah beliau

¹ Ibnu Manẓūr, *Lisān al-‘Arab* (Bairut: Dār Ṣādir, 1990), 522

² Wahbah al-Zuhaili, *Mausū‘ah al-Fiqh al-Islāmi wa al-Qaḍāyā al-Mu‘aṣirah*, Vol.1 (Kairo: Dār al-Kitāb al-Miṣri, 1999), 9

menamakan buku beliau tentang aqidah dengan nama “*al-fiqh al-akbar*” atau fikih yang luhur.³

Apabila perkembangan ilmu menjadi begitu pesat dalam masyarakat Islam, terutama pada zaman dinasti *Abbasiyah*, pada saat terjadi interaksi yang luas antara keilmuan Islam dengan lingkungan masyarakat yang bermacam-macam, maka spesifikasi keilmuan mulai muncul. Bidang-bidang khusus yang baru terbentuk telah menggunakan istilah-istilahnya sendiri, seperti ilmu tauhid, ilmu kalam, ilmu akhlak, ilmu tasawuf, dan sebagainya. Akibatnya, istilah fikih yang pada awalnya digunakan untuk istilah tunggal yang merangkumi bidang-bidang keilmuan di atas, tidak lagi digunakan dalam konsep yang luas. Ia telah dipakai secara khusus untuk mengartikan pemahaman atau kajian tentang hukum-hukum amali.⁴

B. Konsep Fikih Yang Luwes (*al-murūnah*)

Di bawah konsepnya yang baru ini fikih telah didefinisikan sebagai “memahami hukum-hukum amali secara khusus”.⁵ Ia tidak lagi merangkumi hal-hal mengenai aqidah, akhlak dan sebagainya seperti mana sebelum itu. Apa yang dimaksudkan dengan hukum amali adalah hukum yang berkaitan dengan perbuatan manusia, baik secara fisik, seperti makan minum dan sebagainya maupun secara moral seperti niat yaitu konsep seseorang tentang sesuatu amal.⁶

Secara lebih ilmiah, ada dua bentuk definisi yang diberikan oleh para ulama untuk istilah fikih dalam konsepnya yang sempit. Para ulama ushul fikih, yaitu mereka yang lebih menumpukan kepada aspek metodologi hukum, menguraikan istilah fikih sebagai berikut:

العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية

Yaitu mengetahui hukum-hukum syar’iyah yang bersifat ‘amaliyah berdasarkan dalil-dalilnya yang terperinci.⁷ Yang dimaksudkan dengan dalil-dalil di sini adalah data-data hukum itu sendiri yang diperoleh dari sumber-sumbernya yang tertentu yaitu al-Qur’an, As-Sunnah, al-Ijma, Qiyas dan lain-lain.

³ Muḥammad ‘Alī at-Tahānawī, *Mausū’at Iṣṭilāḥāt al-‘Ulūm al-Islāmiyah*, Vol. 5 (Bairut: Dār al-Kitāb al-‘Arabi, 1966), 1157

⁴ Wahbah az-Zuhaili, *Op.Cit.*, 10

⁵ Al-Jurjānī, *At-Ta’rīfāt* (Bairut: Dār al-Kitāb al-‘Arabi, 1992), 216

⁶ Al-Asnawī, *Nihāyat al-Sūl*, Vol.1 (Kairo: Subaih, tt.), 32

⁷ As-Syaukānī, *Irsyād al-Fuḥūl* (Kairo: Al-Ḥalabi, 1937), 3

Para ulama fikih yang lebih menumpukan kepada ketentuan hukum itu sendiri, yaitu yang biasa dikenal dengan *ulama al-furu'* mengartikan fikih sebagai memahami hukum hukum itu sendiri⁸ baik pemahaman itu berdasarkan penelitian terhadap data dan sumber hukum berkenaan sehingga bisa membuat kesimpulan “kenapa” dan “bagaimana” hukum itu ditentukan seperti itu, atau sekedar mengetahui apa hukum itu tanpa merujuk lebih jauh lagi dari itu.

Dengan kata lain, bagi ulama ushul fikih atau yang biasa dikenal dengan *'ulamā' al-uṣūl*, seorang sarjana ilmu hukum atau *faqīh* semestinya seorang peneliti yang sangat berwibawa atau biasa diistilahkan dengan istilah mujtahid. Sementara bagi *'ulamā' al-furū'* pula, seseorang itu sudah bisa dianggap sebagai sarjana ilmu hukum kalau sudah mahir tentang hukum-hukum yang sudah diijtihadi atau ditentukan, baik ijihad atau penentuan itu dilakukan oleh dirinya sendiri atau sekedar mempelajarinya dari ijihad orang lain. Malah bagi mereka istilah fikih itu bisa juga digunakan untuk mengartikan ketentuan-ketentuan itu sendiri.⁹ Berdasarkan kepada konsep inilah mereka menamakan buku-buku tentang hukum sebagai “kitab fikih” dan hukum hukum itu sendiri sebagai “hukum fikih”. Pada peringkat ini istilah fikih tidak lagi digunakan secara terbatas untuk mengartikan proses pemahaman tetapi juga hasil pemahaman itu sendiri.

Demikian juga, tidak semua bentuk pemahaman bisa diartikan sebagai fikih, akan tetapi pemahaman yang dilandasi pada metodologi tertentu yang biasa dikenal dengan istilah *uṣūl al-fiqh*.¹⁰ Pada zaman Rasulullah SAW metodologi ini telah diajar oleh Baginda secara amali kepada para sahabat sehingga mereka berhasil membentuk metode ijihad yang jelas dalam diri mereka masing-masing.¹¹ Kemudian sesudah mengalami berbagai macam proses perkembangan, termasuk sosial dan intelektual, metodologi yang diwarisi dari satu generasi ke generasi lain ini telah diinstitusikan oleh imam Syafi'i sebagai satu disiplin ilmu yang benar-benar tersusun secara sistematis.¹²

Begitu juga, pemahaman bukanlah menjadi unsur yang tunggal dalam fikih. Unsur lain yang juga penting dan malah lebih penting adalah data atau fakta hukum

⁸ Muḥammad Abū Ḥamid Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūmidḍīn*, Vol.1 (Kairo: Al-Masyhad al-Ḥusaini, tt.), 32

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Muḥammad Abū Ḥamid, al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā*, Vol.1 (Kairo : Bulaq, 1322 H.), 4-5

¹¹ Muḥammad Yūsuf Mūsa, *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1958), 276-277

¹² *Ibid.*, 286-290

yang menjadi dasar dari pemahaman itu sendiri.¹³ Dalam pengertian lain, fikih bukanlah proses mencipta sesuatu hukum akan tetapi memahami hukum yang telah diciptakan oleh Allah SWT melalui data-data dan fakta-fakta yang digali dari sumber-sumber yang diakui oleh syara' yaitu al-Qur'an, As-Sunnah, Ijma', Qiyas, *Istihsān*, *Maṣlaḥah* dan sebagainya.

C. Dinamisme Pemahaman

Pemahaman adalah sesuatu yang bersifat dinamis. Ia banyak dipengaruhi oleh corak pemikiran seseorang. Corak pemikiran pula bukan saja terbentuk berdasarkan kemampuan akal dalam berpikir, akan tetapi juga banyak dipengaruhi oleh lingkungan dan persekitaran (*al-bī'ah*) yang merangsang seseorang itu untuk bertindak. Akal sendiri bukan saja terbentuk berdasarkan pada daya yang secara nalurinya ada dalam otak manusia. Ia banyak dipengaruhi oleh pengalaman seseorang itu dalam hidupnya, baik yang bersifat empirik maupun pemikiran. Dengan kata lain, pemahaman manusia terhadap sesuatu bisa berbeda disebabkan oleh banyak hal, antaranya tingkat kecerdasan mereka sendiri secara genetik, pengalaman, termasuk keilmuan dan nilai intelektual yang dimiliki. Begitu juga lingkungan dan persekitaran yang melingkupi mereka.

Dinamisme pemahaman itu mempengaruhi corak fikih, bukan saja berdasarkan pada daya faham secara genetik pada setiap *fakīh*, akan tetapi juga dari nilai intelektual yang dimiliki masing-masing. Di samping itu, juga dipengaruhi oleh unsur luaran (*external factors*) seperti budaya setempat yang membentuk lingkungan di mana proses pemahaman itu terbentuk.¹⁴ Ini berarti fikih itu sesuatu yang dinamis. Ia bisa berkembang dan berbeda, bukan saja berdasarkan tingkat kecerdasan masing-masing para *fuqahā'* sendiri secara genetik, akan tetapi juga tingkat pengalaman dan keilmuan masing-masing, baik secara umum maupun khusus tentang persoalan yang menjadi topik fikih itu sendiri. Di samping itu perbedaan bisa juga terjadi dikarenakan sebab-sebab lingkungan yang mengelilingi masing-masing ketika ijtihad dilakukan. Ini termasuk keadaan atau budaya yang terdapat di kalangan masyarakat di mana fikih itu terbentuk.

¹³ Muḥammad Abū Ḥāmid, al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā*, *Op. Cit.*, 5

¹⁴ Muḥammad al-Bāhī, *Al-Fikr al-Islāmī fī Taṭawwurih* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1981), 7-10

Dalam sejarah awal Islam, fenomena ini dapat dilihat dari beragamnya fikih para sahabat Rasulullah SAW dikarenakan perbedaan mentalitas dan personalitas masing-masing. Padahal mereka semua terdidik secara langsung di bawah tunjuk ajar Baginda Rasulullah SAW sendiri. Bahkan sama-sama berada dalam lingkungan dan budaya yang sama yaitu kota Madinah. Hasilnya, lahir berbagai macam fikih yang kadang-kadang berbeda antara satu sama lain, seperti fikih *Abū Bakar as-Siddīq*, fikih ‘Umar ibn *al-Khaṭṭāb*, fikih ‘Abdullah Ibn *Mas’ūd*, fikih ‘Abdullah Ibn *Abbās*, fikih Aisyah dan lain sebagainya.¹⁵

Secara teori, perbedaan-perbedaan pendapat itu kemudian membentuk kecenderungan-kecenderungan yang berbeda dalam fikih. Perbedaan yang paling nyata adalah antara kecenderungan *maqasidi* atau objektifisme yang lebih ketara pada fikih ‘Umar Ibn *al-Khaṭṭāb* dan kecenderungan *syakli* atau formalisme yang lebih jelas pada fikih putra beliau ‘Abdullah Ibnu Umar. Dua kecenderungan ini kemudian mempengaruhi kalangan-kalangan yang berbeda. Hasilnya, kecenderungan pertama menjadi dasar bagi pembentukan fikih aliran *al-ra'yu* (rasionalisme), dan kecenderungan kedua membentuk aliran fikih *al-atsar* (tradisionalisme).¹⁶

Aliran *al-atsar* kemudiannya mendominasi Hijaz, sehingga lebih dikenal dengan aliran Hijaz atau *fiqh al-hijaz*, sementara aliran *ar-ra'yu* pula mendominasi Irak sehingga lebih dikenal dengan *fiqh al-iraq*. Hal ini terjadi bukan secara kebetulan akan tetapi di bawah pengaruh intelektual dan lingkungan masing-masing.

Aliran *ar-ra'yu* lebih diterima di Irak sesuai dengan karakter bangsa Persia yang lebih berdaya intelek dan suasana hidup yang lebih berdaya maju pada waktu itu, terutama di Baghdad dan Kufah. Sementara aliran *al-atsar* lebih diterima di Hijaz sesuai dengan karakter bangsa Arab yang lebih tradisional dan suasana hidup yang lebih konservatif pada waktu itu, termasuk di Mekah dan Madinah. Di samping itu, tradisi dan gaya hidup di Hijaz telah dibudayakan dengan *al-atsar*, baik yang berupa hadis atau yang berupa amalan para sahabat Rasulullah SAW. Ini menjadikan *al-atsar* lebih mendarah daging pada masyarakat Hijaz. Sedangkan Irak terletak jauh dari Hijaz yang menjadi gelanggang penghayatan idealisme Islam yang murni. Keadaan ini bukan saja menjadikannya jauh dari pengaruh penghayatan awal Islam

¹⁵ Muḥammad Yūsuf Mūsa, *Op.Cit.*, 35-143

¹⁶ Muḥammad Yūsuf Mūsa, *Op.Cit.*, 39-96

itu, akan tetapi keselamatan *al-atsar* yang sampai ke situ juga tidak seratus persen terjamin.¹⁷

Tegasnya, kondisi tempatan dan keadaan lingkungan yang ada pada suatu masyarakat memainkan peranan yang sangat penting dalam mencorakkan fikih yang sesuai untuk diamalkan pada masyarakat itu. Dengan kata lain, apa yang dimaksudkan dengan fikih dalam konteks semasa dan setempat adalah tergantung pada kondisi dan realitas masa dan tempat berkenaan.

D. Nilai-Nilai dan Realitas Tempatan

Sebagaimana dimaklumi, fikih klasik terbentuk dan berkembang sepenuhnya di Timur Tengah. Bahkan segala bentuk pembaruan juga bisa dikatakan terjadi keseluruhannya di sana. Dalam sejarah awalnya, pengaruh nilai-nilai tempatan hanya merujuk kepada Hijaz dan Irak saja. Dua daerah ini telah menjadi gelanggang kepada pembinaan dan perkembangan aliran fikih yang berbeda. Di Hijaz terdapat aliran *al-hadits* yang diketuai oleh Said ibn Musayyab dan diteruskan oleh imam Malik. Sementara di Irak terdapat aliran *ar-ra'yu* yang diketuai oleh Ibrahim an-Nakha'i dan diteruskan imam Abu Hanifah. Kedua aliran ini mempunyai ciri ciri khusus yang berbeda dan mempunyai tokoh dan pemimpin serta para pengikut tersendiri.¹⁸

Pengaruh lingkungan, persekitaran dan suasana setempat dalam mencorakkan dua aliran fikih ini tampak jelas sekali. Hijaz yang merangkumi kota Mekah dan Madinah mempunyai suasana hidup yang tenang dan agak terpisah dari pengaruh peradaban dan budaya luar. Lebih dari itu, dua kota itu merupakan tempat di mana wahyu diturunkan baik dalam bentuk al-Qur'an maupun as-Sunnah. Wahyu-wahyu itu kemudiannya terus disebar luaskan dan dihayati sampai menjadi budaya hidup masyarakat setempat.

Sementara Irak berbeda sekali. Daerah yang mempunyai dua kota utama yaitu Baghdad dan Kufah itu senantiasa terbuka kepada berbagai macam pengaruh asing, baik yang diwarisi sejak dari turun-temurun atau yang lahir dari interaksi dengan masyarakat luar. Di Irak masyarakat hidup dengan gaya dan budaya Persia. Tidak seperti di Hijaz yang semuanya bersifat Arab. Selain itu Irak berada jauh dari pusat penurunan wahyu yaitu Mekah dan Madinah. Bahkan untuk sampai ke situ hadits-

¹⁷ Muḥammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyah*, Vol.2 (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabi, tt.), 13-23

¹⁸ Muḥammad al-Khudarī, *Tārīkh at-Tasyrī’ al-Islāmi* (Kairo: Maktabah as-Sa’adah, 1964), 127

hadits Rasulullah SAW kadang kurang selamat dari mengalami kecacatan riwayat sesuai standar yang dibutuhkan dalam disiplin ilmu hadits, karena melalui tangan-tangan yang kurang bisa dipercaya (*tsiqah*) misalnya.¹⁹

Suasana lingkungan dan persekitaran secara spesifik inilah yang menjadikan Hijaz sebagai pusat perkembangan *fiqh al-hadits* dan Baghdad menjadi pusat perkembangan *fiqh ahl ar-ra'yi*. Sebagai tempat pusat penerimaan wahyu, misalnya di Hijaz, wahyu-wahyu itu dalam bentuk apa sekalipun tetap terpelihara dan senang didapat. Dalam suasana seperti itu para *fuqaha'* begitu mudah mengakses dan memperoleh nas-nas *syara'* lalu kemudian membangun fikih mereka berdasarkan kepada nas-nas itu. Kondisi seperti ini yang akhirnya melahirkan corak dan gaya fikih dengan pendekatan tekstualis skriptualis. Gaya hidup yang bersahaja juga telah mendorong untuk tidak memerlukan penafsiran secara mendalam dan meluas terhadap teks-teks atau nas, terutama karena teks-teks itu secara rasional telah mempertimbangkan kondisi dan realitas yang ada di sana.

Berbeda sekali dengan Irak, yang tidak terdapat banyak hadits untuk menafsirkan al-Qur'an. Pendekatan tekstualis tidak marak karena keadaannya seperti itu. Sebagai gantinya pendekatan akal atau rasional yang digunakan atas dasar syariat Islam tidak bertentangan dengan akal. Disamping itu sifat kosmopolitan kehidupan di kota-kota Kufah, Baghdad, Basrah dan sebagainya memerlukan penafsiran penafsiran yang luas dan detail bagi nas-nas al-Qur'an juga nas-nas hadits yang ada. Penafsiran secara meluas biasanya akan melahirkan sikap dan mentalitas kritis-analitis. Ini menjadikan para *fuqaha'* di sana lebih rasionalis dengan menggunakan pendekatan analitis-kritis berbanding dengan *fuqaha'* Hijaz yang lebih bersifat dogmatis dan irrasionalis.²⁰

Imam Syafi'i, pada awalnya pendukung kuat aliran Hijaz, karena beliau adalah murid dari Imam Malik. Apabila beliau kemudiannya ke Baghdad dan sempat mempelajari *fiqh al-Iraq* melalui murid imam Abu Hanifah, yaitu Muhammad Ibn Hasan, beliau tertarik dengan aliran itu. Beliau lalu membangun aliran fikihnya sendiri sewaktu berulang alik antara Irak dan Hijaz. Dan apabila kemudiannya beliau berhijrah untuk menetap di Mesir, beliau menjumpai ada ciri-ciri khusus di Mesir yang perlu diperhatikan dan dipertimbangkan dalam penentuan hukum. Berdasarkan kepada nilai-nilai tempatan di Mesir inilah beliau mengulang bacaan dan pandangan

¹⁹ Muḥammad Yūsuf Mūsa, *Op.Cit.*, 134-139

²⁰ *Ibid.*

lamanya atau yang kita kenal dengan istilah *qaul qadim* yang dibangun berdasarkan realitas masyarakat Irak dan Hijaz, dan merubah pandangannya menjadi *qaul jadid* yang dibangun berdasarkan realitas masyarakat Mesir yang budayanya banyak dipengaruhi oleh budaya Eropa atau Romawi.²¹

Selain dua aliran besar di atas, terdapat aliran-aliran atau madhhab fikih lain yang dipengaruhi oleh kondisi dan tempat berbeda. Antaranya adalah aliran *fiqh al-Auza'i* yang berlatar belakang daerah Syiria dengan kota utamanya Damaskus, aliran *fiqh at-Tabari* yang berlatar belakang daerah *Tabaristan*.²²

Nilai dan realitas lingkungan dan tempatan bukan saja bisa mempengaruhi penilaian para *fuqaha'* terhadap data-data hukum dari sumber-sumber skunder seperti *qiyas*, *'urf*, *adat*, *maslahah* dan sebagainya, akan tetapi juga bisa mempengaruhi penafsiran mereka terhadap nas nas syara' dalam al-Quran dan as-Sunnah.

Pada zaman awal Islam perbedaan pendapat tentang maksud nas-nas tertentu ada yang disebabkan oleh penggunaan konsep-konsep tertentu dalam nas-nas berkenaan. Sebagai contohnya adalah konsep '*qur*'²³ dan konsep "*ila*"²⁴ yang digunakan dalam al-Qur'an. Para *fuqaha'* yang berlainan latar belakang bahasa berbeda pendapat dalam memahami dan menjelaskannya. Sama juga seperti apabila terdapat dua kenyataan yang pada lahirnya bertentangan antara satu sama yang lain, para *fuqaha'* yang terdiri dari berbagai macam latar belakang berbeda pendapat dalam menyelesaikannya. Antara contohnya adalah seperti tempo waktu "*iddah*" untuk perempuan mengandung yang ditinggal meninggal suaminya.²⁵

Perbedaan pendapat yang disebabkan oleh pemahaman terhadap sunnah Rasulullah SAW terjadi dalam porsi yang lebih luas lagi. Penerimaan dan penolakan terhadap sunah-sunah Rasulullah SAW banyak didasari pada latar belakang keilmuan dan mungkin juga sosial para *fuqaha'* itu sendiri. Mereka yang tahu tentang hadits tertentu dalam persoalan tertentu, baik dengan cara mendengar atau melihat sendiri ketentuan yang dilakukan oleh Rasulullah, akan mengambil hadits berkenaan dalam

²¹ Ahmad Nahrāwi Abd. Salam, *al-Imām as-Syāfi'ī fī Madhhabihī al-Qadīm wa al-Jadīd*, Vol.1 (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1988), 78-83

²² Muḥammad al-Khudarī, *Op.Cit.*, 265-267

²³ *qur'* adalah masa haid dan masa suci dari haid. Para *fuqaha'* berbeda pendapat mengenai maksud lafadh *quru'* yang disebutkan dalam al-Qur'an surah al-Baqarah ayat 228 itu.

²⁴ *ila'* adalah sumpah seorang suami yang mampu untuk bersetubuh, dengan menggunakan nama Allah atau salah satu sifatnya, untuk tidak menyetubuhi isterinya pada kemaluannya untuk selamanya atau lebih dari empat bulan. Sebagai mana disebutkan dalam al-Qur'an surah al-Baqarah ayat 226-227.

²⁵ Muḥammad al-Khudarī, *Op.Cit.*, 127

fatwa mereka. Sedangkan mereka yang tidak tahu adanya hadits seperti itu, akan menggunakan sumber lain untuk menentukan hukum berkenaan mereka.²⁶

Perbedaan pendapat diantara fikih aliran Hijaz dan fikih aliran Irak bisa dijadikan sebagai contoh dalam hal ini. Karena Madinah merupakan tempat turunnya wahyu dan hadits yang tersebar luas di masyarakat umum. Para fuqaha' di situ cukup terbuka dalam menerima hadits. Sedangkan fuqaha' Irak bersikap sebaliknya karena mengantisipasi adanya kesalahan riwayat dan sebagainya bagi hadits-hadits Rasulullah yang dibawa ke sana mengingat posisinya yang begitu jauh dan terpisah dari khalayak masyarakat yang benar-benar tahu tentang hadist.²⁷

Penerimaan madhhab Maliki terhadap '*amal ahl al-Madinah* sebagai sumber hukum jelas sekali berunsurkan pengaruh tempatan. Imam Malik bersikap rasional dengan menganggapnya sebagai hadits-hadits yang tidak diriwayatkan secara biasa. Ini memandangkan bahwa pengajaran dari hadits-hadits Rasulullah telah meresap begitu mendalam sekali di kalangan penduduk Madinah. Ia telah menjadi budaya yang *sehati* dengan kehidupan mereka.²⁸

Satu sebab lagi yang bisa menjadi dasar penyebab terjadinya perbedaan para fuqaha' dalam menilai suatu ayat al-Qur'an atau Hadis Rasulullah adalah yang terkait dengan prinsip *ta'fil al-ahkām* atau melihat hukum berdasarkan '*illat*. Hal seperti ini banyak terjadi di zaman para sahabat Rasulullah SAW. Antara contohnya adalah melakukan penafsiran ulang (reinterpretasi) tentang ayat "*al-mu'allafatu qulūbuhum*", karena latar belakang keagamaan dan sosial budaya masyarakat yang sudah berubah pada waktu itu. Satu contoh lain lagi adalah perubahan kaidah pembagian harta "*ghanīmah*" atau harta rampasan perang dikarenakan latar belakang politik dan ekonomi masyarakat Islam yang sudah berubah pada waktu itu. Contoh lain lagi adalah penggantungan hukum potong tangan pencuri karena krisis ekonomi negara, menambah jumlah cambukan ke atas peminum arak karena sebab-sebab sosial, dan masih banyak lagi.²⁹

Apa yang dimaksudkan dari uraian-uraian di atas adalah untuk menegaskan bahwa terjadinya perbedaan penafsiran pada sesetengah nas syara' di kalangan para fuqaha' adalah karena perbedaan latar belakang dan lingkungan hidup mereka. Dan terjadinya reinterpretasi terhadap sesetengah nas al-Quran dan as-Sunnah adalah

²⁶ Muḥammad al-Khudarī, *Op. Cit.*, 128

²⁷ Muḥammad al-Khudarī, *Op. Cit.*, 143-148

²⁸ Muḥammad Abū Zahrah, *Mālik: Hayātuhū wa 'asruhū* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1952), 279-286

²⁹ Muḥammad Yūsuf Mūsa, *Op. Cit.*, 52-106

akibat dari terjadinya perubahan kehidupan sosial dan lingkungan pada masyarakat mereka. Ini semua menunjukkan bahwa ciri-ciri khusus tempatan (*local freedom*) bisa mempengaruhi penafsiran nas, terutama yang berdasarkan teori *ta'li' al-ahkām*.

Kalau pada zaman *al-Khulafā' ar-Rāsyidun* hal itu bisa terjadi, apalagi pada zaman setelahnya. Perbedaan dan reinterpretasi yang terjadi pada zaman ini tentu sekali jauh lebih luas daripada yang terjadi pada waktu itu. Karena meskipun konsep-konsep yang ada dalam al-Qur'an dan as-Sunnah itu bersifat umum dan universal, tetapi masing-masing masyarakat terikat dengan karakter, mentalitas, budaya, keilmuan, dan segala macam pengaruh lingkungan lain lagi dalam memahami nas nas hukum itu. Persoalannya bukan hanya terletak pada persoalan bahasa semata-mata akan tetapi juga tanggapan tentang konsep yang terdapat dalam nas nas berkenaan serta tujuan disyariatkannya.³⁰

Lebih besar lagi pengaruh nilai tempatan ini apabila fuqaha' terpaksa mencari data hukum dari luar nas nas al-Qur'an dan as-Sunnah untuk melakukan *qiyas* misalnya, fuqaha' terpaksa terikat kuat dengan dasar yang disebut dengan '*illat*. Kalaupun '*illat* sudah dinaskan dalam ayat atau hadits yang berkaitan, perbedaan pendapat dalam menentukan sifat '*illat* itu masih bisa terjadi, termasuk disebabkan oleh perbedaan sikap, karakter dan budaya hidup dalam masyarakat masing-masing *fuqaha'* itu sendiri.³¹

Perbedaan pendapat dan pengaruh nilai setempat dan semasa dalam melahirkan aliran fikih tertentu lebih ketara lagi dalam kasus-kasus di mana '*illat* tidak dinaskan. Dalam menentukan kemunasabahan (relevansi) yang konsisten (*al-munāsib al-muṭṭarid*) bagi suatu sifat tertentu, untuk diakui sebagai '*illat* dalam proses *qiyas*, para fuqaha' akan banyak dipengaruhi oleh konsep-konsep semasa dan setempat yang berkaitan. Suatu sifat yang dilihat oleh sebagian masyarakat tertentu sebagai munasabah atau relevan dengan sesuatu hukum, mungkin dilihat sebaliknya oleh masyarakat yang lain karena perbedaan budaya hidup.

'Illat yang ditentukan secara ijtihadi biasanya terbentuk lebih dari satu. Kategori '*illat*-'*illat* ini berbeda antara satu kelompok dengan kelompok yang lain sesuai nisbah relevansi atau kemunasabahan masing-masing dengan hukum berkenaan dan nisbah konsistensinya juga. Para ulama Ushul fiqh biasanya

³⁰ Abdul Wahhab Khalaf, '*Ilmu usūl al-Fiqh*, (Kairo, Maktabat al-Da'wah al-Islamiyah, 1956), 143-161

³¹ Sya'bān Muhammad Isma'il, '*Dirāsah Ḥaula al-Ijmā' wa al-Qiyās* (Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Misriyah, 1993), 275-276

mengkatagorikan *'illat-'illat* ini kepada dua, yaitu yang jelas (*zāhirah*) dan yang tidak jelas (*khāfiyah*). Dalam menentukan kategori *'illat-'illat* ini juga nilai semasa dan setempat memainkan peranan yang sangat jelas.³²

Pengaruh nilai setempat dan semasa ini menjadi lebih besar lagi apabila hukum ditentukan berdasarkan adat dan kebiasaan (*al-'urf wa al-'ādat*). Adat dan kebiasaan adalah konsep-konsep yang luas, mencakup adat dan kebiasaan sosial yang diterima umum oleh masyarakat berkenaan, selain juga hakikat ilmiah yang diterima sebagai sesuatu yang benar dari perspektif keilmuan dan scientific. Sebagaimana lumrahnya, suatu masyarakat biasanya mempunyai tradisi sosial kemasyarakatan yang berbeda antara satu sama yang lain. Begitu juga apa yang disebut sebagai hakikat ilmiah akan senantiasa berubah seiring dengan pencapaian nilai ilmiah dan intelektual dalam masyarakat dari waktu ke waktu.³³

Maṣlahah atau kepentingan umum juga berbeda mengikuti perbezaan masyarakat. Apa yang jelas-jelas menjadi kepentingan umum dalam masyarakat Arab tradisional di abad ke sepuluh masehi misalnya, belum tentu sama apabila terkait dengan masyarakat Indonesia modern di abad sekarang.

Seterusnya, uraian ini akan menjadi sangat panjang sekali kalau kita terus menyentuh sumber-sumber yang lain lagi sebagaimana yang terdapat dalam kajian Ushul Fiqh. *Sadd ad-dharā'i'*, atau langkah pencegahan misalnya, tidak bisa ditentukan dengan tepat tanpa mendsarkan pada realitas masyarakat berkenaan. Hukum yang dihasilkan berdasarkan metode ini akan berbeda-beda antara satu masyarakat dengan masyarakat lain.

E. Nilai-nilai Lokal Masyarakat Indonesia

Latar belakang budaya umat Islam di Indonesia mungkin menjadi nilai lokal utama yang bisa mempengaruhi ketentuan hukum. Selain karena struktur masyarakatnya, iklim kawasannya, realitas hidup masyarakatnya, kemajuan sains dan teknologinya, dan lain sebagainya. Dari segi budaya, meskipun kedatangan Islam ke Nusantara telah banyak mengubah struktur kebudayaan tempatan, namun tidak semua nilai-nilai yang lama itu diganti sepenuhnya.³⁴

³² Sya'bān Muhammad Isma'il, *Op.Cit.*, 279-319

³³ *Ibid.*

³⁴ Ismail Hamid, *Peradaban Melayu dan Islam* (Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1985), 53-55

Sebagai agama yang mempunyai ajaran universal, Islam tidak semena-mena menghapuskan atau menekan budaya lokal di mana ia bertapak. Di Hijaz sendiri apabila Islam datang terdapat penghayatan yang mendalam terhadap budaya *jahiliyah*. Meskipun demikian, Islam tidak menghapuskan budaya berkenaan secara total. Sebagian dihapuskan, sementara sebagian yang lain diberi pendekatan baru, bahkan ada yang dipertahankan untuk tetap terus bertahan.³⁵ Budaya yang dipertahankan sepenuhnya, atau yang diberi pendekatan baru dan direvisi ini kemudian menjadi rujukan para fuqaha' dalam penjelasan-penjelasan mereka terhadap berbagai konsep yang tidak mempunyai penjelasan yang cukup dalam al-Quran dan Sunnah.³⁶

Antara aspek utama dalam budaya masyarakat Islam di Indonesia atau di Nusantara yang mempunyai nilai-nilai lokal tempatan secara khusus adalah cara berpakaian, cara bergaul, adat istiadat, hubungan kekeluargaan, bahasa dan sastra, kesenian, dan sebagainya. Sehubungan dengan itu kajian tentang kebudayaan lokal dari perspektif Islam sangat diperlukan untuk memberi input yang berguna bagi fuqaha' kontemporer tempatan dalam menilai adakah sesuatu nilai kebudayaan itu perlu diterima atau sebaliknya.³⁷

Diantara beberapa contoh nyata di mana budaya lokal diterima dalam menentukan hukum di negara ini adalah konsep harta “gono gini” atau harta sepencarian antara suami-isteri.³⁸ Dalam fikih klasik konsep pembagian harta gono-gini ini tidak ada.

³⁵ Akulturasi antara budaya lokal dan agama, menurut Quraisy Shihab dibagi menjadi tiga: *Pertama*, adakalanya Islam menolak budaya lokal setempat. Quraisy Shihab mencontohkan, budaya perkawinan di Makkah. Kala itu ada banyak cara seseorang menikah. Salah satunya, terlebih dahulu perempuan berhubungan seks dengan 10 laki-laki lalu kalau hamil, si perempuan bebas memilih satu dari mereka sebagai suaminya. Ada kalanya juga dengan cara perzinahan yang diterima masyarakat kala itu. Dan, ada lagi pernikahan melalui lamaran, pembayaran mahar, persetujuan dua keluarga. Nah, yang terakhir inilah yang disetujui Islam, sedangkan budaya perkawinan lainnya ditolak. Ini pula yang dipraktikkan Rasulullah SAW ketika menikahi Khadijah. *Kedua*, Islam merevisi budaya lokal yang telah ada. Quraisy Shihab memberi contoh, sejak dahulu sebelum Islam datang, orang Makkah sudah melakukan *tawaf* (ritual mengelilingi Kakbah). Namun, kaum perempuan ketika *tawaf* tanpa busana. Alasan mereka karena harus suci, kalau mengenakan pakaian bisa jadi tidak suci, maka mereka menghadap Tuhannya dengan apa adanya alias “telanjang”. Kemudian Islam datang tetap mentradisikan *tawaf*, akan tetapi merevisinya dengan harus berpakaian suci dan bersih, serta ada pakaian *ihram* bagi yang menjalankan ibadah haji dan umrah. *Ketiga*, Islam hadir menyetujui budaya lokal yang telah ada tanpa menolak dan tanpa merevisinya. Seperti budaya pakaian orang-orang Arab, yang lelaki mengenakan jubah dan perempuan berjilbab. Oleh Islam budaya ini diterima. Lihat: Fathurrahman Karyadi, “*Quraisy Shihab dan Islam Nusantara*” dalam www.nu.or.id/post/read/61063/quraisy-shihab-dan-islam-nusantara Jumat, 24 Juli 2015 14:01, diakses pada: 20-Februari-2018

³⁶ Hasan Şubhi Aḥmad, *Al-Madkhal Ila al-Fiqh al-Islāmi* (Kairo: Matba'ah al-Risalah, 1971), 383-386

³⁷ Ismail Hamid, *Op.Cit.*, 83-120

³⁸ Dalam Pasal 37 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Pasal 96 dan Pasal 97

Dari sisi kemasyarakatan pula masyarakat Islam di Indonesia mempunyai nilai-nilai tertentu secara spesifik yang berbeda dengan masyarakat Islam di Timur Tengah pada waktu fikih klasik terbentuk dan berkembang. Sistem kekeluargaan misalnya, yang ada di Indonesia, terutama di Jawa, lebih bersifat “keluarga berkelompok” yang merupakan pengejawantahan dari doktrin budaya Jawa yang berbunyi “*mangan ora mangan nek kumpul*” (makan atau tidak makan yang penting keluarga kumpul). Ini berbeda dengan bentuk kekeluargaan di Timur Tengah sejak zaman dulu sampai sekarang yang lebih bersifat “keluarga berkembang”. Begitu juga dengan kelompok-kelompok sosial yang lain. Kebanyakannya berbeda dengan yang ada di Timur Tengah. Demikian pula halnya dalam bidang politik, ekonomi, dan lain sebagainya.

Iklm juga satu hal yang perlu diperhitungkan dalam menentukan hukum yang mempunyai banyak alternatif dalam syariat Islam. Negara yang terletak di bawah garis katulistiwa ini mempunyai suhu, taburan hujan, jenis tanaman dan tumbuhan, hasil bumi, tabiat makanan, dan pakaian, dan sebagainya yang jauh beda dengan apa yang ada di negara-negara Timur Tengah. Psikologis dan sifat pribadi masyarakat juga berbeda. Perbedaan-perbedaan inilah yang merupakan nilai-nilai khusus lokal Indonesia yang mempunyai pengaruh mendalam dalam menentukan hukum, terutama yang berdasarkan kepada *maṣlahah*, ‘*uruf*’ dan adat.

Realitas masyarakat Indonesia yang pluralis dan multi etnis juga merupakan nilai-nilai lokal khusus yang sangat penting. Antara nilai pembeda bagi masyarakat Indonesia dengan masyarakat lainnya adalah sifat kemajmukannya itu. Sebagai agama yang mempunyai nilai-nilai universal, Islam mengemukakan syariat yang mengandung berbagai alternatif pendekatan hukum untuk disesuaikan dengan realitas masyarakat yang ada. Apa yang dibentuk dan dikembangkan di Timur Tengah, dalam sebuah masyarakat yang hampir keseluruhan anggotanya beragama Islam, tentu mempunyai dasar pendekatan yang berbeda dengan apa yang diperlukan di Indonesia.

Kompilasi Hukum Islam dinyatakan bahwa apabila perkawinan putus baik karena perceraian maupun karena kematian, maka masing-masing suami istri mendapatkan separoh dari harta bersama yang diperoleh selama perkawinan berlangsung. Ketentuan tersebut, sejalan dengan Yurisprudensi Mahkamah Agung RI No. 424.K/Sip.1959 bertanggal 9 Desember 1959 yang mengandung abstraksi hukum bahwa apabila terjadi perceraian, maka masing-masing pihak (suami istri) mendapat setengah bagian dari harta bersama (gono-gini) mereka.

F. Harapan dan Tantangan

Bagaimanapun juga, untuk memenuhi kebutuhan di atas bukanlah sesuatu yang mudah. Ini merupakan satu tantangan besar untuk para fuqaha', para sarjana muslim kita yang tentu akan memikul tugas utama ini.

Tantangan yang paling utama sekarang adalah menerima ide itu sendiri sebagai ide yang betul dan mungkin dilaksanakan. Sebagaimana kita ketahui bahwa masih terlalu banyak para ulama', para sarjana kita yang konservatif, apriori untuk menerima atau menolak sesuatu hukum tanpa pertimbangan atau penjelasan fikih klasik yang sudah kita warisi sejak sekian lama dari para fuqaha' besar di Timur Tengah. Bagi kebanyakan mereka, apa yang ada dalam fikih klasik itu semuanya perlu diterima sebagai syariat dari Allah. Walaupun sebenarnya antara fikih dan syariat adalah dua hal yang berbeda, *bainahuma 'umūmun wa khusūsun min wajhin* (antara keduanya ada keumuman dan kekhususan) yang tidak bisa kemudian digeneralisir.

Untuk menerima ide ini secara terbuka kita perlu merubah paradigma baru yang realistis. Tentu sekali, perubahan seperti ini tidak mudah untuk dilakukan. Ia memerlukan langkah-langkah yang banyak termasuk dialog dan pastinya akan ada polemik ilmiah yang konsesten dan membangun.

Paling utama adalah kita perlu memberanikan diri membina keyakinan dan optimisme bahwa apa yang telah kita diskusikan secara panjang lebar di atas sebenarnya bisa diwujudkan. Tentu ini juga berat karena hampir rata-rata para ulama' mempunyai keyakinan bahwa pembangunan fikih sebenarnya sudah lama selesai, dan para ulama' sekarang hanya perlu memilih apa yang sesuai dan bukannya mewujudkan apa yang dipikirkan sesuai.

Adagium yang berbunyi "siapa sih kita kalau dibandingkan dengan para ulama-ulama terdahulu kita" merupakan kata-kata hikmat yang sangat sukar diingkari dari kalangan para ulama kita sekarang. Akibatnya apapun usaha dan langkah yang bertentangan dengan semangat adagium di atas akan didengar "sumbang" dan perlu dihapuskan.

Untuk menghadapi keadaan ini, para sarjana muslim, terutama yang terjun dalam bidang kajian syariah, perlu mempunyai banyak inisiatif, kreatifitas dan inovasi dengan cara menggembleng usaha dan tenaga ke arah terwujudnya cita-cita dan harapan ini. Usaha-usaha besar yang spektakuler perlu dilakukan untuk

mewujudkan rangkaian pengkajian, riset dan penelitian yang tersusun, teratur dan terstruktur untuk mewujudkan pemahaman yang mendalam tentang “masyarakat tempatan” di kalangan para sarjana dan juga para pengkaji syariah.

Kajian-kajian perlu dilakukan dalam berbagai aspek, dimulai dari latar belakang, sejarah, masalah yang dihadapi, tujuan dan manfaat yang akan didapat sampai ke gaya hidup modern yang berkembang pesat berdasarkan kemajuan sains dan teknologi. Hal ini diharapkan akan bisa melahirkan generasi para sarjana yang fuqaha’ yang memahami kehendak masyarakat modern.

Sehubungan dengan itu, kajian syariah di institusi-institusi perguruan tinggi perlu mempunyai wawasan dan cakrawala berpikir yang luas yang mampu melampaui berbagai pengkhususan kajian modern. Untuk mencapai tujuan ini berbagai spesifikasi perlu diwujudkan, termasuk kajian budaya, sosial, sains dan teknologi.

G. Kesimpulan

Walhasil, apa yang dijelaskan di atas merupakan nilai-nilai dan sifat-sifat lokal yang perlu diperhatikan dalam menentukan hukum yang paling relevan dan sesuai untuk masyarakat Indonesia berdasarkan teori fikih yang ada. Semua itu sudah cukup sebagai bukti untuk menegaskan bahwa kebutuhan akan lahirnya “fikih kawasan” atau “*fikih iqlimi*” untuk saat ini sudah benar-benar mendesak dan tidak bisa ditawar-tawar lagi.

Daftar Rujukan

- Abdul Wahhab Khalāf, *‘Ilmu usūl al-Fiqh*, (Kairo, Maktabat al-Da’wah al-Islamiyah, 1956)
- Abu Hamid, Muhammad al-Ghazali, *al-Muṣtasfā*, Vol.1 (Kairo : Bulaq, 1322 H.)
- Ahmad Nahrawi Abd. Salam, *Al-Imām as-Syāfi’ī fi Madhhabihī al-Qadīm wa al-Jadīd*, Vol.1 (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabi, 1988)
- Al-Asnawi, *Nihāyat as-Sūl*, Vol.1 (Kairo: Subaih, tt.)
- Al-Jurjani, *At-Ta’rīfāt* (Bairut: Dār al-Kitāb al-‘Arabi, 1992)
- As-Syaukani, *Irsyād al-Fuḥūl* (Kairo: Al-Halabi, 1937)
- Hasan Sobhi Ahmad, *Al-Madkhal Ila al-Fiqh al-Islāmi* (Kairo: Matba’ah al-Risalah, 1971)
- Ibnu Manẓur, *Lisān al-‘Arab* (Bairut: Dār Ṣādir, 1990)
- Ismail Hamid, *Peradaban Melayu dan Islam* (Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1985)
- Muhammad ‘Ali at-Tahanawi, *Mausū’ah Iṣṭilāḥat al-‘Ulūm al-Islāmiyah*, Vol. 5 (Bairut: Dār al-Kitāb al-‘Arabi, 1966)
- Muhammad Abu Hamid Al-Ghazali, *Iḥyā’ ‘Ulūmiddīn*, Vol.1 (Kairo: Al-Masyhad al-Husaini, tt.)
- Muhammad Abu Zahrah, *Mālik: Ḥayātuhū wa ‘aṣruhū* (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabi, 1952)
- Muhammad Abu Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyah*, Vol.2 (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabi, tt.)
- Muhammad al-Bahi, *al-Fikr al-Islāmī fi Ṭaṭawwurih* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1981)
- Muhammad al-Khudari, *Tārīkh at-Tasyrī’ al-Islāmi* (Kairo: Maktabah as-Sa’adah, 1964)

Muhammad Yusuf Musa, *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmi* (Kairo: Dār al-Kitāb al-‘Arabi, 1958)

Sya’ban Muhammad Isma’il, *Dirāsah Ḥaula al-Ijmā wa al-Qiyās* (Kairo: Maktabah an-Nahdhah, 1993)

Wahbah az-Zuhaili, *Mausū’ah al-Fiqh al-Islāmi wa al-Qaḍāyā al-Mu’aşirah*, Vol.1 (Kairò: Dār al-Kitāb al-Mişri, 1999)