

FIQIH INDONESIA : TINJUAN KRITIS EPISTEMOLOGI

Oleh : Mahfudz Junaedi

Dosen tetap Fak. Syari'ah dan Hukum UNSIQ Wonosobo

Email : mahfudz_joen@yahoo.com

ABSTRAK

Kajian epistemologi hukum Islam (fiqih) membahas sumber, metode dan validitas atau tolok ukur atas kebenaran. Secara sosiologis dan kultural, fiqih adalah produk hukum yang mengalir dan mengurat akat pada budaya masyarakat. Fiqih hadir bersamaan dengan hadir ajaran Islam yang kemudian dipraktikkan di masyarakat. Fiqih Indonesia sebagai hukum yang memiliki karakter dan ciri khas keindonesiaan, baik secara tertulis maupun tidak tertulis dalam kitab perundang-undangan. Sedangkan fiqih masih dilekatkan dengan trademark budaya dan tradisi Timur Tengah (Arab). Kondisi sosio-kultural dan setting sejarah Islam di Indonesia, memunculkan wacana dan pemikiran untuk membentuk fiqih Indonesia sebagai bentuk pribumisasi atau kontekstualisasi hukum Islam dengan menggunakan pola dan metode yang beragam. Tulisan ini mencoba memotret perjalanan wacana pribumisasi atau kontekstualisasi fiqih dengan kaca mata epistemologi hukum Islam melalui pemikiran salah satu tokoh penggagas fiqih Indonesia, yaitu Hazairin dan kemudian pemikiran dan gagasannya dikritisi dan dikembangkan kembali oleh pemikir hukum Islam di Indonesia dengan menggunakan beragam metode dan tipologi sesuai dengan fokus kajian yang menjadi objek kajiannya dengan masih dalam bingkai fiqih Indonesia.

Kata Kunci : Epistemologi, Fiqih Indonesia, Kontekstualisasi dan Pribumisasi.

A. Pendahuluan

Kajian tentang hukum Islam (fiqih) dalam peradaban keilmuan Islam akan terus menjadi topik yang menarik dan seakan-akan tidak pernah surut dan lekang dari perkembangan ilmu pengetahuan manusia itu sendiri. Al-Qur`an sebagai kitab suci dan sekaligus sebagai petunjuk jalan kebaikan (*ma la ah*) manusia secara universal dijadikan sumber utama setiap perilaku (*taklîf*) manusia yang beriman (Muhammad Hashim Kamali, 1993 : 45-46). Hal ini dimulai ketika konsep *syari'ah* yang merupakan penjelmaan kongkrit

kehendak Allah (*asy-syâri'*) di tengah masyarakat. Meskipun demikian, *syar'ah*, sebagai esensi ajaran Islam, tumbuh dalam berbagai situasi, kondisi serta aspek ruang dan waktu (Sayyed Hossein Nasr, 1993 : 56).

Realitas ontologis *syar'ah* ini kemudian melahirkan epistemologi hukum Islam (fiqih) yang pada dasarnya merupakan resultante dan interaksi para ulama dengan fakta sosial yang melingkupinya (M. Atho Mudzhar, 1998 : 78, Ahmad Hasan, 1988 : 24-25). Fakta sejarah tersebut menunjukkan bahwa hukum Islam (fiqih) menjustifikasi

pluralitas formulasi epistemologi hukum disebabkan adanya peran sebagaimana yang disebut oleh Ludwig Wittgenstein (1889-1951 M) dengan istilah *language games* yang berbeda (Budhy Munawar Rachman, 1995 : 62-63). Namun demikian, fleksibilitas struktur fundamental hukum Islam ini tidak diimbangi dengan produktifitas pemahaman substantif melalui metode ijtihad. Akibatnya, tradisi ilmu-ilmu keislaman, khususnya hukum Islam pasca abad 10 M cenderung *legal-formalistik* dan *stagnan*. Asumsi bahwa hukum Islam (fiqih) yang ada telah memuat pokok-pokok hukum Ilahi (*syar'ah*), telah menghambat interpretasi *substantif-ijtihâd* tersebut, sehingga kemudian tradisi *taqlid* menjadi tumbuh subur (John L. Esposito, 1994 : 46). Situasi ini menjadi semakin parah ketika teks-teks interpretatif hukum Islam dijadikan teks otoritatif. Padahal tidak jarang, teks tersebut hanya merupakan komentar (*syar'*) atau bahkan mungkin komentar atas komentar (*hâsiyah*) sehingga teks pertama justru menjadi hilang dengan realitas kehidupan praktis (Fazlur Rahman, 1984 : 276; Sahal Mahfudz, 1994 : 21).

Kesenjangan antara aspek teoritis dan aspek praktis ini semakin terasa ketika abad ke-16 arus modernisasi memasuki dunia Islam, baik dalam

bidang sosial politik (imperialisme politik), maupun intelektual (imperialisme epistemologi) atau dominasi pengetahuan dan kekuasaan (*knowledge and power*) Barat (Kazuo Shimoghaki, 1994 : 16). Proyek modernitas yang dibangun di atas landasan filsafat rasionalisme, empirisme, yang berkaitan erat dengan positivisme telah melahirkan penemuan sains dan teknologi. Temuan-temuan tersebut, baik sains kealaman maupun humaniora telah mempengaruhi pola hidup dan interaksi sosial umat Islam di tengah pluralisme budaya dan agama. Secara internal, Akbar S. Ahmed (1994 : 40) mensinyalir tantangan yang dihadapi umat Islam dalam berbagai bentuk respon, telah melahirkan gerakan pembaruan Islam dengan apa yang disebut gerakan purifikasi akidah yang dimulai dari fenomena Wahabisme yang dipelopori Muhammad Ibnu Abdul Wahab (1703-1792 M) sebagai gerakan yang mendasarkan pada gagasan Ibnu Taimiyah (Harun Nasution, 1991 : 23). Kemudian muncul gerakan revivalis dengan mengusung jargon kembali kepada Al-Qur'an, yaitu munculnya upaya-upaya untuk mendamaikan wahyu dengan rasio yang dipelopori Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Muhammad Iqbal.

Gerakan revivalis dengan mengusung kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah pada abad ke-20 sebagai bentuk fenomena intelektual terutama di Timur Tengah, telah mengantarkan pada pemikiran dan pembaharuan yang gaungnya sampai ke Indonesia. Kemudian muncul tokoh-tokoh pembaruan, khususnya dalam hukum Islam (fiqih) seperti Hasbi ash-Shiddiqy dengan mengusung pemikiran "fiqih Mazhab Indonesia" yang lebih didasar pada kondisi faktual umat Islam untuk melakukan perbandingan semua mazhab fiqih dan menyesuaikan adat-budaya Indonesia. Kemudian, Hazairin yang mengusung pembaruan fiqih dengan "Fiqih Mazhab Nasional Indonesia". Di samping itu, pembaruan fiqih di Indonesia perlu memperhatikan pada aspek sosio-kultural yang berkembang di Indonesia.

B. Hasil dan Pembahasan

1. Epistemologi Fiqih Indonesia

Hukum Islam sebagai hukum yang hidup (*living law*) di Indonesia sesungguhnya memiliki sejarah yang sangat panjang. Akar geneologinya dapat ditarik jauh kebelakang ketika pertama kali Islam masuk ke Indonesia (Wilayah Nusantara), dan hukum Islam (fiqih) sudah dipraktekkan bersamaan

dengan masuknya Islam di wilayah Nusantara (Azyumardi Azra, 1994 : 24-36). Menilik sejarah panjang hukum Islam di Indonesia inilah, akulturasi dan adaptasi dengan budaya dan adat masyarakat setempat tidak dapat dihindari, sehingga memberikan perubahan dan pembaharuan hukum Islam yang memiliki corak ke-Indonesiaan (Hasbi ash-Shiddiqey, 1996 : 8-9). Tradisi (adat) budaya masyarakat Indonesia telah memberikan andil terhadap pembaharuan dan pemikiran hukum Islam di Indonesia baik pra-kemerdekaan dan pasca kemerdekaan Indonesia.

Secara eksternal pembaharuan hukum Islam di Indonesia dipengaruhi oleh masa kolonial Belanda dan pendudukan Jepang, secara internal diselimuti oleh keterbelakangan berpikir dan hukum Islam diapresiasi dalam bentuk serimoni ritual ibadah, bercorak satu mazhab, memperkeras taklid, adanya larangan *talfiq*, dan larangan membuka pintu ijtihad. Kondisi ini masih dipersuram dengan miskinnya kajian metodologis. Pemikiran hukum Islam masih mementingkan hasil (produk hukum) daripada proses penyimpulan hukum, mengabaikan *ma la ah* sebagai salah satu tujuan hukum Islam, kurang memperhatikan konteks sosial dan budaya local.

Pendapat ulama seringkali diimpor begitu saja sebagai suatu kebenaran dan tanpa dikaji ulang (Yudian Wahyudi, 2007 : 28). Kondisi faktual ini menjadikan hukum Islam di Indonesia belum beranjak dan bergeser dari perubahan dinamika masyarakat kontemporer dan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Untuk merubah paradigma hukum Islam sebagai salah satu ciri utama yang memungkinkan terjadinya pembaharuan hukum Islam adalah wataknya yang non-mazhab yang dipengaruhi oleh kemajuan dan pluraritas sosial-budaya serta politik pada suatu masyarakat atau negara. Hal ini juga dapat dianalisis keadaan awal perkembangan hukum Islam dengan mengambil *setting* keadaan wilayah, sosio-kultural masyarakat sebagaimana yang dikembangkan oleh para pendiri mazhab fiqih seperti, di Hijaz, Irak, dan Mesir. Jelas sekali peran dan pengaruh tempat termasuk elemen-elemen sosial-budaya, dan politik telah membawa para *fuqâhâ`* dalam merumuskan mazhab fiqih. Demikian juga, pembaruan fiqih di Indonesia tidak dapat dilepaskan dari paradigma pemikiran mazhab fiqih klasik di atas, dengan munculnya gagasan fiqih mazhab Indonesia, sebagai interalasi antara fiqih, negara, dan perubahan sosial-kultural

masyarakat Indonesia. Salah satu penggagas mazhab fiqih Indonesia adalah Hazairin dengan menawarkan konsep 'Mazhab Nasional' berlandaskan mazhab Syafi'i, tetapi membatasi ruang lingkungannya pada hukum-hukum non-ibadah yang belum dijadikan undang-undang oleh Negara (Hazairin, 1982 : 6). Mazhab fiqih Indonesia yang digagas Hazairin sebagai ruang gerak ijtihad dengan melakukan reinterpretasi ulang terhadap ayat-ayat waris yang kemudian diintegrasikan, serta menginterkoneksi antara ilmu agama dan ilmu sosial (Daud 'Ali, 1984 : 21).

Dalam perspektif historis, dinamika pemikiran hukum Islam di Indonesia telah menunjukkan satu fenomena *transformatif* dan *remedialis*, walaupun masih tampak kuat nuansa *paralisme* di dalamnya, sehingga kesan *tautology*-nya masih ada. Setidaknya pemikiran pembaruan hukum Islam di Indonesia seperti bola salju yang menggelinding dan melaju dengan pasti menuju arah konstruksi berbagai tipe karakter hukum Islam konteks Indonesia (Yudian Wahyudi, 2007: 31-32). Beberapa tokoh telah mencoba mengaktualisasikan pemikiran-pemikirannya dalam ranah hukum Islam yang disesuaikan dengan kondisi sosio-kultural, budaya dan adat setempat, sebagaimana yang telah dipraktekkan dalam mazhab fiqih klasik

(Farouq Abu Zaid, 1986 : 10-36). Perkembangan ide dan gagasan pembentukan fiqh Indonesia telah diusung oleh Hazairin dengan tema sentral fiqh mazhab Indonesia (Retno Lukito, 1982: 5-6). Secara substansi pemikiran ini berusaha menyesuaikan (mengkompromikan) pada hukum adat, dengan hukum Islam sebagai titik awal fiqh mazhab Indonesia dengan mengambil isu sensitif dari doktrin fiqh, yaitu masalah waris Islam yang dianggapnya menganut atau sangat dekat dengan sistem bilateral (Hazairin, 1974 : 46). Pemikiran ini, walau dalam setting terbatas, mengundang polarisasi dan diskusi panjang dari kalangan pemerhati hukum Islam di Indonesia, khususnya para akademisi.

Arus utama pemikiran dan pemahaman yang didasarkan pada Al-Qur'an dan Sunnah Nabi dengan menggunakan metodologi yang benar dan dapat dipertanggungjawabkan merupakan interpretasi yang dalam hukum Islam disebut dengan fiqh (Imran Ahsan Khan Nyazee, 1994 : 20-26). Fiqh Islam, sejak pertama kali lahir telah berinteraksi dengan realitas sekitar masyarakat yang mana fiqh dirumuskan untuk diterapkan, dan realitas ulama yang memikirkan dan merumuskan (Martin Van Bruinessen, 1999 : 67-68). Misi utama fiqh adalah

untuk menyampaikan pesan wahyu yang disesuaikan dengan realitas peradaban manusia untuk merespon dan menjawab tantangan zaman (*âli li kulli zamân wa makân*) (Abdul Mustaqim, 2010 : 53-55; Ainurrafiq, 2006 : 230-248). Peran interpretasi dalam memahami *na-na* ilahi untuk dapat dioperasionalkan menjadi pesan insani dalam proses perjalanannya telah mengalami pasang surut pemikiran untuk mengantar fiqh sebagai produk hukum Islam yang dianggap telah menjadi syari'ah.

Perkembangan pemikiran fiqh, sejak pertama Islam masuk di Indonesia, telah dikenalkan berbagai aliran fiqh, misalnya: Syekh Abdurrauf Singkel (1643-1693M), Syekh Arsyad al-Banjari, Syekh Ahmad Khatib al-Minangkabau, Syekh Nawawi Banten (1230H/1813M - 1314H/1897M), KH. Hasyim Asy'ari (1871-1947M), dan KH. Ahmad Dahlan (1868 – 1923 M). Di antara pemikirhukum Islam kontemporer yang memberi andil besar pada mazhab fiqh Indonesia adalah M.T. Hasbi ash-Shiddiqi (1905-1975 M), Hazairin (1906-1975 M), Munawir Syadzali (1925-2006 M), K.H. Sahal Mahfudz (1937 M- sekarang) dan K.H. Ali Yafie (1926 M -sekarang), Masdar F. Mas'udi (1954 M - sekarang), (Mahsun Fuad, 2005 : 75), K.H. Abdurrahman

Wahid (Gus Dur – 1940 - 2009). Para pencetus dan penggagas pembaruan hukum Islam di Indonesia fokus pada bidang tertentu dengan muara pada pembentukan hukum Islam yang sesuai dengan konteks sosial budaya dan adat Indonesia.

Masalah besar yang dihadapi umat Islam di Indonesia adalah bagaimana membentuk satu pemikiran hukum Islam yang sesuai dengan dengan tradisi (adat) yang ada di wilayah ini. Cita-cita untuk menjadikan hukum Islam sebagai bagian integral dari sistem hukum Nasional yang selama ini fiqih syafi'iyah yang dianut oleh umat Islam di Indonesia sudah tidak mampu lagi memenuhi kebutuhan umat Islam di Indonesia. Pergumulan para mujtahid klasik dengan konteks sosial politik sangat mempengaruhi hasil ijtihad, sehingga tidak cocok kalau dipaksakan dengan konteks sosial-budaya-politik dan adat yang berkembang sekarang ini, sehingga diperlukan rekonstruksi dan reinterpretasi terhadap sumber hukum Islam yakni Al-Qur'an dan as-Sunnah sebagai sumber teks yang mampu menjawab perubahan dan perkembangan zaman.

Setting sejarah sosial pemikiran hukum Islam di atas telah mendorong Hazairin, untuk membentuk fiqih mazhab nasional —dalam perkembangan

berikutnya berubah nama menjadi fiqih mazhab Indonesia— dengan mengambil pemikiran fiqih Syafi'i. Apabila dilihat dari permasalahan umat Islam di Indonesia adalah masalah hukum yang mana karakteristik hukum Islam berbeda dengan unsur keimanan dan ke-Islaman lainnya. Hazairin berkeyakinan bahwa hukum Islam akan selalu mengikuti dinamika dan perubahan umat Islam, sehingga gagasan fiqih mazhab Indonesia sangat relevan dengan konteks umat Islam di Indonesia (Syamsul Wahidin dan Abdurrahman, 1984: 87-88). Dengan demikian, pintu ijtihad dalam hukum Islam tidak perlu tertutup dan senantiasa terbuka seiring dengan perubahan masyarakat. Titik awal inilah yang dijadikan alasan dan pertimbangan akan perlunya konstruksi mazhab baru yang relevan dengan kondisi aktual umat Islam di Indonesia. Dalam konstruk bangunan fiqih mazhab Indonesia, eksistensi hukum adat tidak dapat dipisahkan dalam turut serta pembentukan fiqih mazhab Indoneesia yang akhirnya sebagai bagian integral dalam pembentukan hukum nasional (Hazairin, 1973: 18-20).

Fiqih yang dikenal sekarang ini oleh umat Islam di Indonesia menurut M. Atho Mudzhar (1998 : 66-67) terbentuk dalam kondisi aktual sosial-budaya masyarakat Arab, termasuk

sistem kekeluargaan yang dianut dalam fiqih klasik adalah sistem patrilineal dengan menempatkan laki-laki (suami) sebagai pihak yang dominan dan memiliki otoritas dalam suatu keluarga. Kondisi ini berimbas pada sistem kewarisan dalam Islam, yang mana sistem kekeluargaan umat Islam di Indonesia lebih dominan menggunakan sistem kekeluargaan bilateral atau parental yang menentukan bahwa garis keturunan ditarik dari pihak suami atau istri yang memiliki hak dan kewajiban seimbang (Nouruzzaman Siddiqi, 1992 : 65). Konflik fiqih dalam sistem kewarisan ini membawa Hazairin untuk mencari kebenaran hakiki —yang mungkin paling dekat dengan keinginan Al-Qur'an— dari ayat-ayat kewarisan. Berdasarkan keyakinan bahwa Allah tentu hanya menginginkan adanya satu kebenaran yang tidak diperselisihkan lagi pada tingkat akurasi, karena sudah final (Hazairin, 1976: 18).

Usaha Hazairin dimulai dengan menghimpun semua ayat-ayat dan hadits yang berhubungan dengan ayat-ayat kewarisan, kemudian ditafsirkan sebagai satu kesatuan yang saling menerangkan. Usaha ini didukung sepenuhnya oleh hasil temuan ilmu antropologi sebagai kerangka acuan (*frame of reference*) untuk membantu menjelaskan pengertian dan konsep-

konsepnya dalam menemukan kebenaran berdasarkan paradigma ilmu pengetahuan kontemporer dalam menetapkan hukum-hukum fiqih kewarisan (Hazairin, 1982 : 61). Pemikiran dan metode yang digunakan dalam melihat hukum keluarga dan sistem kewarisan dapat dilakukan dengan pendekatan interdisipliner, sehingga pandangan ini membutuhkan analisis yang holistik dengan memperhatikan semua aspek, dan unsur dalam menemukan hukum baru (fiqih) sesuai dengan konteks budaya, sosial, adat, dan keadilan masyarakat, serta dengan tujuan disyari'atkannya hukum Islam (*âli li kulli zamân wa makân*).

Dalam perspektif ini, Hazairin menggunakan pendekatan antropologi sebagai kerangka acuan dan pendekatan dalam menemukan hukum fiqih yang sesuai dengan konteks Indonesia. Meskipun metode ijtihad yang digunakan Hazairin (1982 : 5-6) menuai kritik serta pro-kontra sebagai terobosan baru dalam memahami hukum Islam, khususnya fiqih. Keberadaan fiqih dan ushul fiqih sebagai produk dan metode pemikiran hukum Islam merupakan hasil dari pengetahuan manusia yang sifatnya temporal, partikular yang dibatasi oleh ruang dan waktu, sehingga kebenaran fiqih tidak bersifat kekal dan universal, karena fiqih merupakan hasil

pemahaman dan interpretasi atas sumber hukum yang bersifat universal yaitu Al-Qur'an. Kebenaran fiqh perlu dievaluasi dan dikoreksi seiring dengan perubahan dan perkembangan ilmu pengetahuan dan kondisi umat Islam, karena hukum universal dalam Al-Qur'an ini sifatnya abadi dan akan mampu menjawab setiap perkembangan dan perubahan masyarakat.

Pemikiran (ijtihad) Hazairin dalam membentuk fiqh mazhab Indonesia, khususnya dalam menemukan hukum kewarisan yang bercorak sistem kekeluargaan bilateral yang mengkompromikan dengan hukum adat masyarakat Muslim di Indonesia, pada tataran analisis menggunakan pendekatan antropologi, perubahan sosial merupakan suatu hal baru apabila dilihat pada zamannya. Oleh karena itu, fokus penelitian ini pada epistemologi fiqh mazhab Indonesia yang digagas Hazairin melalui sistem kewarisan bilateral berwatak sosial budaya ke-Indonesiaan menjadi sebuah peraturan, dan hukum yang berlaku secara nasional. Walaupun produk pemikiran Hazairin telah melahirkan produk fiqh atau hukum di Indonesia sebagai bentuk dari bagian peradaban fiqh di Indonesia dan sekaligus sebagai objek kajian. Di sini Hazairin lebih memfokuskan pada mekanisme yang memproduksi hukum

Islam atau fiqh sesuai dengan watak dan karakter masyarakat Indonesia atau lebih tepatnya tataran yang berhubungan dengan sumber, metode, dan aplikasinya yakni epistemologi fiqh Indonesia.

Dalam paradigma ilmu pengetahuan kontemporer, pemikiran Hazairin juga perlu dikritisi kembali dengan menggunakan pisau analisis dan pendekatan interdisipliner termasuk pada hermeneutika dan paradigma integrasi-interkoneksi keilmuan modern. Paradigma fiqh klasik yang dihasilkan oleh para mujtahid khususnya dalam menafsirkan ayat-ayat kewarisan bukan suatu hasil final dan mutlak kebenarannya, karena fiqh itu sendiri merupakan produk ilmu pengetahuan yang erat berhubungan dengan peradaban dan paradigma keilmuan yang mengitarinya. Dalam ini, fiqh sebagai ilmu atau metode sebagai konstruk teori pengetahuan dan pemahaman harus disesuaikan dengan perkembangan ilmu pengetahuan manusia kontemporer. Demikian juga dengan fiqh sebagai produk hukum (*jurisprudensi*) dan norma hukum dalam aplikasinya akan berhadapan dengan perubahan sosial, sehingga produk hukum tersebut akan selalu tertinggal dari kondisi aktual di masyarakat. Merekonstruksi pemahaman dan

penafsiran ulang terhadap sumber hukum Islam (Al-Qur'an dan as-Sunnah) merupakan suatu keniscayaan dalam perkembangan kontemporer sekarang ini dengan menggunakan pendekatan interdisipliner (M. Amin Abdullah, 2000 : 239-313).

Berangkat dari deskripsi di atas, permasalahan yang dijadikan kajian dalam pembahasan ini adalah berhubungan wacana pemikiran ulang terhadap 'fiqih' dan 'ushul fiqih' dalam memahami, mendalami, dan melakukan interpretasi ulang atas metode tersebut dengan fokus pembahasan pemikiran Hazairin dalam konteks sosial-budaya, adat masyarakat Indonesia terhadap ayat-ayat waris dari sudut pandang epistemologi yang menyangkut sumber, metode, dan aplikasinya. Selama ini pemahaman fiqih dan termasuk ushul fiqih lebih pada tataran literalis bukan pada aplikasi sesuai dengan konteks. Dengan demikian, teks ayat-ayat waris perlu dikontekstualisasikan sesuai dengan transformasi sosial, keadilan dan perkembangan umat Islam. Pendekatan kajiannya lebih difokuskan pada filsafat ilmu dengan kerangka teori pada perubahan paradigma termasuk di dalamnya adalah perubahan epistemologi, menurut hemat penulis, perubahan epistemologi fiqih harus

dilakukan secara integral-interkonektif terhadap disiplin keilmuan yang ada, sehingga produk fiqih tidak stagnan, tetapi justru seiring dan sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan kontemporer. Untuk itu, metode yang dipergunakan menjawab problem filsafat hukum Islam adalah melakukan interkoneksi, integrasi deduksi, induksi, dan komperasi.

Adapun pertimbangan penulis dalam memilih tema fiqih Indonesia melalui pemikiran Hazairin adalah: *Pertama*, Hazairin adalah pembaru hukum Islam di Indonesia dengan menafsirkan kembali ayat-ayat waris yang secara teoritis klasik termasuk ayat-ayat *qa'î* (ayat yang tidak memerlukan penafsiran dan ijtihad lagi) dengan menggunakan pendekatan antropologi sebagai kajian dalam memahami hukum Islam, dan penafsiran Hazairin terhadap ayat waris terutama *walâ`* sebagai ahli 'waris pengganti' merupakan originalitas temuan dan penafsiran kontemporer (Ahmad Rofiq, 2001 : 72). *Kedua*, fiqih sebagaimana yang dikembangkan Hazairin telah memberikan terobosan baru bagi pembentukan dan pengembangan hukum Islam yang sesuai dengan transformasi sosial, nilai keadilan, dan budaya masyarakat, sehingga fiqih atau hukum Islam harus

dibangun berdasarkan kajian sosiologis, kondisi psikologis umat Islam, dan konteks sosial yang mengitarinya.

Ketiga, teorisasi terhadap pembagian ayat *qa'î* dan *annî* perlu dikritisi kembali, sehingga perlu memisahkan wahyu dari pikiran manusia. Dalam literature hukum Islam peran kelompok para *fuqahâ`*, sebagai *al-Musawwibah* (para validator), adalah mengatur sedemikian rupa penggunaan asumsi-asumsi (*zhunûn*) sebagai mujtahid yang merefleksikan teks. Peran ini –sebenarnya– membuat batasan yang jelas antara ide manusia dan teks itu sendiri. Hazairin menafsirkan teks ‘*mawâli*’ berbeda dengan tafsir yang dilakukan oleh *fuqahâ`* (ahli fiqih) yang masih diliputi oleh budaya dan konteks Arab. Dengan menggunakan epistemologi fiqih mazhab Indonesia melalui pendekatan filsafat ilmu dengan disesauikan pada *maqâ id asy-syarî'ah* dalam konteks kemasalahatan manusia, sehingga model ijtihad yang dilakukan Hazairin akan mendorong pembentukan hukum baru sesuai dengan konteks sosial budaya setempat. *Keempat*, fiqih mazhab Indonesia sebagai paradigma hukum sebagai produk sosio-budaya masyarakat setempat akan memberikan relasi terhadap ijtihad dalam menjawab permasalahan-permasalahan hukum

Islam Indonesia, termasuk hukum Islam yang bersumber dalil-dalil yang selama ini tertutup untuk dilakukan ijtihad dan akan membangun terbentuknya hukum nasional (A. Qodri Azizy, 2002 : vi-vii) sesuai dengan agama, ajaran umat Islam di Indonesia. *Kelima*, pemikiran Hazairin dengan mengintegrasikan ilmu-ilmu sosial seperti antropologi sebagai pisau analisis dalam konteks sekarang ini sangat relevan untuk mengintegrasikan dan interkoneksi antara keagamaan dengan sains modern, sehingga hukum Islam akan selalu tidak kekurangan darah dalam melakukan pembaharuan dan perubahan metode hukum Islam yang lebih menjawab permasalahan umat Islam.

2. Konstruksi Fiqih Indonesia: Tawaran Metodologis

Pembahasan hukum Islam tidak dapat dilepaskan dari kajian teori sistem yang menggunakan pendekatan filsafat ilmu. Filsafat ilmu sebagai cabang filsafat menempatkan objek sarannya ilmu (pengetahuan), dalam bidang filsafat sebagai keseluruhan. Ruang lingkup filsafat ilmu pada dasarnya meliputi dua pokok bahasan: Pertama, membahas “sifat pengetahuan ilmiah” yang memiliki kaitan erat dengan filsafat pengetahuan atau epistemologi, yang memiliki syarat-syarat dan bentuk-bentuk pengetahuan. Kedua, membahas

“cara-cara mengusahakan pengetahuan ilmiah”, yang memiliki kaitan erat dengan logika atau metodologi (Koento Wibisono Siswomihardjo, 2001 : 11-44; Louis O. Kattsoff, 2004 : 159-184).

Filsafat pengetahuan atau epistemologi, yang dalam pembahasan ini juga dijelaskan pemikiran filsafat ilmu Thomas S. Kuhn yang membahas persoalan pergeseran paradigma (*paradigm shift*) dalam ilmu pengetahuan (Thomas S. Kuhn, 1970 : 84-85). Pembahasan *paradigm shift* ini menjadi penting untuk mengkaji unsur-unsur anomali dalam epistemologi fiqih mazhab Indonesia Hazairin. Dalam pembahasan fiqih didekatkan pula dengan epistemologi makna dan kebenaran dalam memahami fiqih (Ali Harb, 2003 : 121-170). Dalam memahami *teks* sebagai sumber hukum Islam pembahasan dan aplikasinya menggunakan hermeneutika, karena dengan hermenutika akan didapatkan pemahanan dan penafsiran terhadap sumber hukum Islam yang bersumber dari teks Al-Qur`an dan al-Hadits sesuai dengan konteks yang menjadi objek hukum tersebut.

Hukum Islam dalam konteks keindonesiaan merupakan aplikasi fiqih yang sejalan dengan karakter Indonesia, budaya, adat istiadat lokal Indonesia, dan bersih dari kebudayaan Arab.

Pembahasan ini perlu didekatkan dengan konteks keilmuan kontemporer dengan melakukan integrasi-interkoneksi, sehingga ditemukan teori kebenaran dalam menemukan hukum Islam. Fiqih sebagai ilmu, dan aplikasinya melalui konsep *âli li kulli zamân wa makân* tidak dapat dilepaskan dalam konteks sosial budaya tertentu dan mengandung nilai-nilai universal yang akan selalu relevan untuk setiap zaman dan tempat sesuai dengan *maqâ id asy-syari`ah* dan sekaligus sebagai filsafat hukum Islam dengan pendekatan sistem (*maqâ id based-ijtihad*).

Epistemologi menurut Milton K. Munitz (1981 : 4-5) merupakan salah satu cabang ilmu filsafat yang secara khusus berbicara tentang teori ilmu pengetahuan, yang meliputi pembahasan seputar sumber ilmu pengetahuan, metode dan aplikasinya. Adapun epistemologi yang dimaksudkan dalam pembahasan penelitian lebih difokuskan pada struktur ilmu pengetahuan (hukum Islam) yang menelaah aspek sumber, metode dan aplikasinya (Yusdani, 2001 : xiv-xv). Epistemologi berarti cabang dari filsafat yang menyelidiki sumber-sumber serta kebenaran pengetahuan atau bisa disebut dengan teori pengetahuan.

Epistemologi adalah salah satu dari tiga tiang penyangga yang dikaji dalam filsafat ilmu selain ontologi dan aksiologi. Apabila dalam ontologi permasalahan yang dibahas adalah tentang hakikat apa yang dikaji dan dalam aksiologi permasalahannya bermuara pada untuk apa ilmu yang telah dikaji itu dipergunakan, sedangkan dalam epistemologi adalah tentang bagaimana cara melakukan pengkajian terhadap ilmu pengetahuan dan menyusun tubuh pengetahuannya.

Menurut Noel J. Coulson (1969 : 3) hukum Islam terbagi menjadi dua bagian hukum Tuhan (*divine law*) dan hukum para *fâqih* (*juris law*). Hukum Islam sebagai hukum Tuhan adalah hukum-hukum yang telah ditetapkan oleh Allah dan bersifat absolute dan universal, sedangkan hukum Islam yang dibuat oleh para *fâqih* (*fuqahâ`*) adalah hukum Islam yang diperoleh melalui hasil pemahaman manusia yang bersifat historis, relatif dan tidak sakral.

Dari pengertian di atas dapat diketahui bahwa maksud dari epistemologi fiqh adalah bagaimana caranya mengetahui pesan-pesan syara' yang terdapat dalam Al-Qur`an dan Hadis sehingga dapat diaplikasikan dalam berbagai perbuatan. Pengkajian tersebut dalam Islam terwujud dalam *u ûl al- fiqh* yang didalamnya

memerlukan berbagai macam keilmuan agar tujuan dari syara' (memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta) tetap terjaga (Danusiri, 2000 : 45-47).

Bila dihubungkan dengan keunikan pemikiran Hazairin —yang tidak ditemukan dalam pemikiran Islam sebelumnya— terletak pada usahanya dalam menganalisis teks-teks hukum kewarisan Islam yang melampaui batas studi Islam tradisional, dengan meminjam berbagai unsur terutama menggunakan ilmu-ilmu sosial antropologi. Konsep memadukan (sintesis) dengan budaya dan adat setempat merupakan pengejawantahan atas praktik pemikiran mazhab fiqh skolastik (mazhab fiqh klasik). Meminjam pemikiran Arkoun (1994 : 5), bahwa sejarah masyarakat Islam sangat berkaitan dengan sejarah Barat, sehingga tidak ada dikotomi antara pemikiran Islam dan Barat. Keduanya harus dihargai dan dievaluasi serta dipandang dalam konteks suatu sejarah mengenai kelompok ahli kitab - ahli kitab yang mereformasi universalitas tanpa menghancurkan partikularitas (Robert D. Lee, 1994 : x).

Salah satu aliran filsafat Barat yang mempengaruhi pemikiran Arkoun adalah strukturalisme dan post-strukturalisme. Strukturalisme merupakan aliran filsafat yang muncul di Prancis sekitar tahun

60-an sebagai reaksi terhadap eksistensialisme dan fenomenologi. Aliran ini lebih menekankan pentingnya “jaringan hubungan” dari pada fakta atau bahan yang dipertautkan oleh hubungan tersebut. Dengan juga, “sistem” (struktur) dalam hubungan ini dianggap lebih penting dibandingkan sejarah sistem itu sendiri (Bernard Delfgaauw, 1998 : 153). Dalam hubungannya dengan manusia, strukturalisme memandang manusia bukan lagi sebagai pusat otonom-sebagaimana yang diasumsikan eksistensialisme dan fenomenologi—yang tidak bisa diasalkan lagi dari sesuatu yang lain. Sebaliknya, strukturalisme menempatkan manusia sebagai subyek yang tunduk pada struktur (sistem), baik struktur sosial, ekonomi, maupun politik, sehingga subyektifitas merupakan hasil suatu proses strukturalisme yang tidak dikuasai manusia sendiri.

Sebagaimana epistemologi Hazairin yang hendak membangun dasar pembaruan hukum Islam di Indonesia, maka salah satu teori yang layak digunakan sebagai pisau analisis pemikiran Hazairin adalah pemikiran Arkoun sebagai tokoh yang hidup dan dibesarkan di tengah diskursus strukturalisme dan post-strukturalisme. Mengkaji Islam dengan menggunakan

pendekatan ilmu-ilmu sosial dan filsafat yang dikembangkan di Barat, meskipun alternatif-alternatif tersebut yang harus dilakukan Arkoun adalah melakukan pilihan yang selektif.

Implikasi ideologis strukturalisme tampak pada fondamen-fondamen yang membentuk aliran tersebut, yaitu : Pertama, strukturalisme mengabaikan semua unsur “*ekstra linguistik*” (luar bahasawi), sehingga aliran ini menolak segala macam subyektifitas (*cogito*), mulai dari Descartes, Immanuel Kant, Hegel hingga tokoh fenomenologi Edmund Husserl. Bagi strukturalisme, manusia bukan lagi pusat otonom yang tidak bisa diasalkan lagi dari sesuatu yang lain, sebab manusia sebagai subyek senantiasa tunduk pada struktur (sistem), sehingga subyektifitas merupakan hasil suatu proses strukturalisasi yang tidak dikuasai manusia sendiri. *Kedua*, strukturalisme menolak humanisme yang menjadi tema sentral rasionalisme Descartes dengan “*cogito ergo sum*”-nya hingga fenomenologi Husserl, sehingga strukturalisme sering dituduh sebagai aliran yang anti humanis. *Ketiga*, strukturalisme menolak historisisme yang mencari asal-usul, perkembangan, sumber-sumber, serta arah evolusi. Bagi strukturalisme, mengerti berarti mengelaborasi sistem dan meneropong relasi-relasi menurut

interdependensinya. Hal ini mengakibatkan strukturalisme menempatkan *sinkroni* lebih dulu dibandingkan *diakroni*.

Perkembangan strukturalisme, berlanjut pada post-strukturalisme dengan konsep “dekonstruksi”-nya memunculkan implikasi metodis dan sekaligus ideologis. Sebagai sebuah metode, dekonstruksi sangat berguna dalam menyingkap berbagai formasi diskursif yang dideterminasi oleh praktek diskursif yang lain. Namun demikian, melalui Derrida bahwa dekonstruksi ini berlangsung terus menerus tanpa batas akhir (*unfinished movement*), sehingga dekonstruksi bagi Derrida tidak bertujuan untuk menemukan makna final atau *signifer final*. Derrida akhirnya, menolak sentralisasi kebenaran. Menurut Derrida, kebenaran muncul dari hubungan-hubungan yang saling mengikat yang terjadi dalam sistem, sehingga tidak ada pusat dan tidak ada pemegang kebenaran. Oleh karena itu, kebenaran harus dirumuskan secara metaforis, sehingga diperlukan interpretasi terus menerus.

Sebagaimana dalam pandangan Arkoun menurut Luthfi Assyaukanie (1994 : 23) bahwa setiap zaman memiliki suatu sistem pemikiran yang mempengaruhi cara manusia menangkap, memandang dan memahami kenyataan

yang oleh Michel Foucault (1926-1984) disebut “*episteme*”, yaitu keseluruhan pandangan yang diterima secara diam-diam berdasarkan seluruh hasil pemikiran pada masa tertentu tanpa muncul ke permukaan (kesadaran). Selain *episteme*, konsep “*relasi kuasa*” juga mempengaruhi pemikiran Arkoun, karena dengan “*kuasa*” dapat bermain di belakang penulis teks, melainkan juga angan-angan sosial, yang memainkan peranan penting dalam perkembangan pemikiran umat Islam hingga sekarang.

Syariat sebagai suatu tatanan hidup memiliki posisi yang amat penting, karena didalamnya tersimpan berbagai kebutuhan dan ajaran yang berkenaan dengan umat manusia. Namun manusia yang memiliki kemampuan terbatas tidak semua dapat mengartikan maksud dari isi syariat itu sehingga memerlukan pengkajian yang mendalam agar mampu memahami isinya.

Dengan berbagai macam kondisi keilmuan yang dimiliki seseorang untuk memahami syariat, sudah pasti muncul berbagai penafsiran yang berbeda antara golongan satu dengan golongan yang lain. Hal tersebut juga dipengaruhi oleh kondisi lingkungan dimana pengkaji / penafsir itu tinggal. Namun, hal itu bukan berarti syariat itu dapat diatur sesuai dengan keinginan pensyarah.

Masyarakat Indonesia adalah masyarakat yang plural karena terdiri dari berbagai jenis suku dan budaya. Mereka juga berada dalam daerah geografis yang berbeda-beda karena Indonesia merupakan negara kepulauan yang sangat luas. Oleh sebab itu banyak terdapat perbedaan antar suku, wilayah dan budaya. Bahkan sebelum Islam masuk, masyarakat Indonesia telah terlebih dahulu mengenal dan menganut ajaran Hindu-Budha, sehingga ketika Islam datang ke Indonesia, para pendakwah Islam harus mampu memperkenalkan dengan baik sehingga ajaran Islam dapat diterima oleh kalangan masyarakat.

Hukum Islam sebagai suatu pranata sosial memiliki dua fungsi yaitu sebagai kontrol sosial serta nilai baru dan proses perubahan sosial. Pada fungsi yang pertama, hukum Islam ditempatkan sebagai kontrol sekaligus *social engineering* terhadap keberadaan suatu masyarakat. Sedangkan fungsi yang kedua, hukum Islam merupakan produk sejarah yang diletakkan sebagai justifikasi terhadap tuntutan perubahan sosial, budaya dan politik. Oleh sebab itu, hukum Islam dituntut mampu memberikan jawaban terhadap setiap permasalahan yang muncul tanpa kehilangan dasar-dasarnya. Sebab, apabila tidak terwujud, hukum Islam akan mengalami kemandulan fungsi sehingga

menyebabkannya kehilangan aktualitas (Imam Syaukani, 2006: 22-23).

Dari uraian tersebut dapat disimpulkan bahwa karakteristik hukum Islam di Indonesia sangatlah dominan diwarnai oleh kepribadian Arab dan lekat pada Mazhab Syafi'i. Ini dapat dilihat dari kitab-kitab yang dipakai sebagai rujukan kebanyakan fiqh-fiqh Syafi'iyah. Kondisi tersebut perlu dicarikan jalan agar tidak selalu terpaku pada fiqh yang berlatar belakang Timur Tengah sehingga lahir hukum Islam yang berkepribadian Nusantara. Artinya, dalam perumusan hukum hendaknya memperhatikan kondisi sosial masyarakat Indonesia sehingga hasilnya akan cocok dengan keadaan dan kebutuhan masyarakat (Imam Syaukani, 2006 : 89-94).

Permasalahan yang paling krusial dihadapi oleh umat Islam dalam upaya pembaharuan hukum Islam di Indonesia adalah masih minimnya metodologi yang dapat melahirkan kesetaraan antara Islam ideal dengan kebutuhan masyarakat. Sebagaimana mengutip dari pendapat Gus Dur yaitu bagaimana membuat Islam peka kepada kebutuhan manusia pada masa kini dan yang akan datang. Hal yang harus dilakukan adalah pribumisasi Islam yaitu mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal dalam merumuskan hukum-hukum agama, serta tidak meninggalkan norma-norma keagamaan demi tujuan budaya.

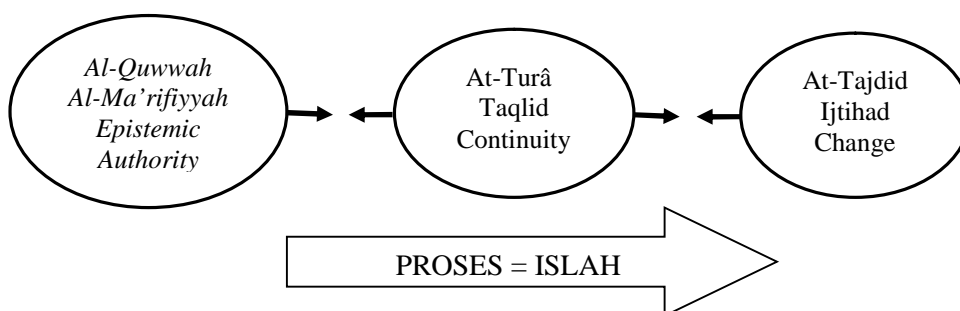
Dalam menjawab terhadap permasalahan hukum Islam di Indonesia sebagai objek studi terhadap fiqih yang bersumber dari Al-Qur`an dengan menggunakan pendekatan dalam memahami Al-Qur`an –dalam hal ini teks menuju konteks- sebagai hubungan yang lekat bersama melalui penafsiran atau hermeneutika. Masih permasalahan dianalisis menggunakan metode deduktif, induktif, komperatif bersifat *integratif* melalui *sintetik analisis*, dan kajian struktural transenden (Kuntowijoyo, 2006 : 27-47).

Dalam hukum Islam jenis kajian adalah ilmu *u ûl al-fiqh* yang menggunakan pendekatan filsafat ilmu, yaitu pada tataran epistemologi, dan fokus pada kajian hermeneutika. Filsafat ilmu sebagai cabang filsafat menempatkan objek sarannya ilmu (pengetahuan). Dalam bidang filsafat sebagai keseluruhan, ruang lingkup filsafat ilmu yang meliputi sifat pengetahuan ilmiah dan memiliki kaitan erat dengan filsafat pengetahuan atau epistemologi untuk menyelidiki syarat-syarat dan bentuk-

bentuk pengetahuan. Ilmu pengetahuan dalam bidang filsafat juga membahas cara-cara mendapatkan pengetahuan ilmiah yaitu dengan cara menggunakan logika atau metodologi.

Epistemologi modern selalu membedakan antara subjek dan objek pengetahuan, sedangkan epistemologi kontemporer tidak memisahkan antara subjek dan objek (Milton K. Munitz, 1981 : 4-5). Sehingga epistemologi merupakan salah satu cabang ilmu filsafat yang secara khusus berbicara tentang teori ilmu pengetahuan, yang meliputi pembahasan seputar sumber ilmu pengetahuan, metode dan aplikasinya (D.W. Hamlyn, 1972 : 8-9). Adapun epistemologi yang dibahas dalam penelitian ini adalah pembahasan tentang ilmu pengetahuan hukum Islam (fiqih) yang menelaah aspek sumber, metode dan aplikasinya (Yusdani, 2001 : xiv-xv). Secara sosio-historis perjalanan hukum Islam oleh Wael B. Hallaq (2001 : 47-52) ini dikonstruksi menjadi tiga fase, yaitu fase *otoritas*, fase *kontinuitas*, dan fase perubahan. Seperti dalam skema di bawah ini (Akh. Minhaji, 2004 : xii).

AUTHORITY, CONTINUITY, AND CHANGE IN USHUL AL-FIQH



Perjalanan panjang sejarah hukum Islam dari fase ke fase lainnya membutuhkan waktu berabad-abad lamanya. Perubahan yang terjadi tidak secara revolutif, dan terjadi dialektika pemikiran yang luar biasa. Oleh karena itu kajian ini akan didekati dengan menggunakan paradigma pengilmuan Islam menuju epistemologi paradigma Islam, yaitu harus melihat realitas melalui Islam dengan melalui demistifikasi Islam yang menyangkut teori tentang kebenaran, dekodifikasi sehingga menuju pada paradigma Al-Qur`an yang dikonstruksi melalui konsep teks (Al-Qur`an dan As-Sunnah) untuk dihadapkan kepada realitas baik realitas sehari-hari maupun realitas ilmiah. Maka untuk mengembangkan teori-teori sosial pendekatan *sintetik* analitik Kuntowijoyo, (2001 : 1-10), juga dijadikan pertimbangan dalam menganalisis permasalahan dalam penelitian ini. Epistemologi paradigma Islam juga dijadikan pisau analisis terhadap realitas sosial modern atas sistem kewarisan terutama hal-hal yang mengatasnamakan agama, seperti ketimpangan gender, transformasi sosial, keadilan, dan hak asasi manusia.

Dalam memahami terhadap perubahan dan evolusi syari`ah, digunakan pendekatan dan teori-teori evolusi Darwin yang dikombinasikan

dengan teori *evolusi syari`ah*-nya Mohamed Thaha dengan prinsip pembumian hukum Islam sesuai untuk segala ruang dan waktu (*âli li kulli zamân wa makân*) dan dialektika Hegel. Teori *pertama*, dipakai untuk mendekati pertumbuhan dan perkembangan pemikiran hukum Islam menurut Thaha dan perjalanan hukum Islam ditetapkan berdasarkan *maqâ id asy-syari`ah* (*God's intention; irâdah Allah*) (Jasser Auda, 2008 : 192). Sedangkan teori *kedua* ini akan nampak sekali ketika terjadi dialektika antara aliran pemikiran hukum, sehingga melahirkan mazhab-mazhab hukum Islam yang tersebar jumlahnya puluhan. Dialog antara dua kutub ekstrim akan dapat melahirkan aliran pemikiran baru, jika ada proses yang disebut sintesa atau bahan bahasa *u ûl al-Fiqh* nya disebut proses "*i lâ*". Ulama ushul fiqh telah merumuskan prinsip *i lâ* ini dalam sebuah kaidah "*al-Mu`âfa`ah 'alâ al-Qadîm a - âlih wa al-'Akh u bi al-Jadîd al-'A la*". Mazhab Syafi'i dan mazhab hukum moderat lainnya terbentuk dilatarbelakangi oleh sebuah proses sintesa atau *i lâ* ini. Dua aliran pemikiran hukum Islam klasik; Mazhab Kufah yang lebih dominan dalam penggunaan *ra`yu* dan kurang memanfaatkan hadis, sedangkan mazhab Hijaz sebaliknya, lebih

dominan dalam penggunaan hadits dan minim dalam penggunaan penalaran. Proses *i lâ* dari tiga fase perkembangan sejarah hukum Islam yang telah dideskripsikan di atas memberikan arah pada perubahan paradigma fiqh sesuai dengan konteks kondisi sosial masyarakat.

Islam di Indonesia kemungkinan berasal dari Arab atau Mesir, karena kedua tempat ini bermadzhab Syafi'i sebagaimana kebanyakan penduduk Indonesia. Sejarah dan dinamika hukum Islam di Indonesia tidak bisa dilepaskan dari sosial-politik dan budaya yang ada di Indonesia sejak sebelum kemerdekaan sampai era kemerdekaan. Hal tersebut dijelaskan dengan menggunakan teori-teori berlakunya hukum Islam di Indonesia, yaitu:

- a. Teori Kredo, Disebut juga dengan teori syahadat, yaitu teori yang mengharuskan pelaksanaan hukum Islam bagi orang-orang yang telah mengucapkan dua kalimat syahadat. Teori ini merupakan kelanjutan dari prinsip tauhid, dimana seseorang yang menyatakan iman kepada Allah, maka ia harus tunduk kepada perintah-Nya.
- b. Teori *Receptio in Complexu*, teori ini menetapkan bahwa bagi orang Islam berlaku hukum Islam apabila dia telah memeluk agama Islam.
- c. Teori *Receptie*, teori ini menyebutkan bahwa hukum adatlah yang berlaku bagi masyarakat Islam. Hukum Islam dapat berlaku apabila telah diterima oleh hukum adat. Sejak berlaku kebijakan tersebut, eksistensi hukum Islam secara formal mengalami kondisi yang memprihatinkan. Akan tetapi, bukan berarti kegiatan intelektual pengembangan hukum Islam berhenti. Karena pada masa itu lahir tokoh-tokoh intelektual seperti imam Nawawi Al Bantani, Abdul Hamid Al Hakim dan masih banyak ulama lainnya.
- d. *Teori Receptie Exit*, setelah kemerdekaan Indonesia, Indonesia melakukan upaya pembaharuan hukum, karena hukum yang berlaku sebelumnya yang menganut teori *Receptie* tidak sesuai dengan jiwa UUD 1945. Dengan demikian teori tersebut dihapus, sehingga yang berlaku adalah sesuai dengan pasal 29 (2) yaitu “negara berdasarkan atas Ketuhanan Yang Maha Esa”.
- e. Teori *Receptio a Contrario*, teori ini sebagai lanjutan dari teori sebelumnya (*receptie exit*) yang merupakan lawan dari *receptie* yang menyatakan bahwa hukum adat berlaku apabila tidak bertentangan dengan hukum agama.

- f. Teori Eksistensi, teori ini menerangkan tentang adanya hukum Islam (fiqih) dalam hukum nasional Indonesia. Maksudnya adalah hukum Islam terdapat dalam hukum nasional dan mempunyai wibawa hukum sebagai hukum nasional.
- g. Teori Interdependensi, teori ini berarti hubungan antara hukum Islam, hukum adat dan hukum Barat bukan dalam masalah konflik, tetapi proses saling koreksi dan mengisi serta melengkapi (saling bergantung), dan saling melengkapi.
- h. Teori Sinkretisme, dengan adanya kesadaran dari masyarakat akan suatu hukum bahwa hukum itulah yang berlaku akan menampakkan bahwa antara sistem hukum adat dan sistem hukum Islam berlaku sejajar. Kondisi tersebut bisa muncul dengan adanya sifat akomodatif Islam terhadap budaya Indonesia sehingga mengakibatkan terjadinya hubungan yang erat antara nilai-nilai Islam dengan hukum adat.

C. Simpulan

Fiqih Indonesia dalam studi epistemologi menfokuskan pada kajian sumber, metode dan validitas atau tolok ukur kebenaran pemikiran fiqih Indonesia – dalam hal ini – lebih difokuskan pada studi atas pemikiran

Hazairin. Fiqih Indonesia menggunakan sumber Al-Qur`an dan as-Sunnah Kemudian dilakukan interpretasi melalui pendekatan sintetik analitik dari teks (Al-Qur`an dan Sunnah) dihadapkan pada konteks ilmiah dan realitas sosial. Pendekatan filsafat ilmu, epistemologi Islam sebagai perspektif *transendental* yang berupa wahyu yang menjadi sumber pengetahuan apriori. ‘Wahyu’ menempati posisi sebagai salah satu pembentuk konstruk mengenai realitas, sebab wahyu diakui sebagai ‘ayat-ayat Tuhan’ yang memberikan pedoman dalam pikiran dan tindakan seorang Muslim. Penafsiran dan kajian hermeneutika dipergunakan sebagai bagian integral dalam menganalisis nash Al-Qur`an dan as-Sunnah terhadap ayat-ayat kewarisan untuk dikritisi kembali atas pemikiran Hazairin sekaligus sebagai upaya untuk menentukan metodologi dan legislasi hukum Islam dalam pelaksanaannya dengan menggunakan pendekatan sosio-historis-antropologis, digunakan sebagai upaya untuk memperhatikan pada pengaruh dan faktor-faktor yang mempengaruhi atas berlaku hukum di masyarakat yang dipengaruhi juga oleh adat, budaya setempat. Normatif-sosiologis dua kutub yang berbeda untuk dijadikan satu kajian dalam aspek pelaksanaan hukum Islam di Indonesia.

Materi hukum Islam disamping berdasarkan pada nash yang bersifat *qa'iyah*, juga hukum Islam merupakan hasil interpretasi atau ijtihad yang dilakukan manusia atau mujtahid, sehingga fiqh harus memperhatikan

pada faktor budaya, adat, sosial-ekonomi masyarakat setempat sebagai bentuk hukum Islam yang responsif dan adaptif.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin. 2006. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkoneksi*. Yogyakarta : Pustaka pelajar.
- Abdurahman, Dudung. (ed.). 2006. *Metodologi Penelitian Agama: Pendekatan Multidisipliner*. Yogyakarta : Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Abou El Fadl, Khaled M. 2004. *Atas Nama Tuhan: dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif*. terj, R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta,.
- Abu Sulayman, Abdul Hamid A. 1993. *Crisis in the Muslim Mind*. Alih bahasa Yusuf Talal Delorenzo. Herndon. Virginia : IIIT.
- _____. 1989. *Islamization of knowledge General Principles and Work Plan*, Herndon. Verginia : IIIT.
- _____. 1994. *Towards and Islamic Theory of Internaional Relation : New Direction for Methodology and Thought*. Herndon, Virginia : IIIT.
- Abu-Zayd, Nasr Hamid. 1997. *Imam Syafi'i: Moderatisme Eklektisisme Arabisme*, Yogyakarta : LKiS.
- Akh. Minhaji. 1999., Reorientasi Kajian Ushul Fiqh. *Al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*. No. 63/VI tahun 1999.
- _____. 2001. *Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform I Indonesia 1887-1958*. Yogyakarta : Kurnia Kalam Semesta Press.
- _____. 2010. *Sejarah Sosial Dalam Studi Islam: Teori, Metodologi, dan Implementasi*. Yogyakarta : SUKA Press,.
- Ali Harb. 2012. *Nalar Kritis Islam Kontemporer*. Yogyakarta : IRCiSoD.
- _____. (ed.). 2000. *Antologi Studi Islam : Teori dan Metodologi*. Yogyakarta : Dipa PTA IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- _____. 1996. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar.
- _____. 2002. *Paradigma al-ternatif Pengembangan ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer*, dalam Ainul Rafiq (ed). *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*. Yogyakarta : Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga dan Arruz Press.
- Ali, Mohammad Daud. 1995. *Hukum Islam; Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum di Indonesia*. Jakarta : Raja Grafindo Persada.
- al-Alwani, Taha Jabir. 1994. *Metodologi Hukum Islam Kontemporer*. terj. Yusdani, Yogyakarta : UII Press.
- Ainurrofiq (ed.). 2002. *"Mazhab Jogja": Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*. Yogyakarta : Ar-Ruzz Press dan Fakultas Syari'ah IAIN Suka,.

- Anshari, Endang Saifuddin. 1993. *Wawasan Islam; Pokok-pokok Pikiran Tentang Islam dan Ummatnya*. Jakarta : RajaGrafindo Persada,.
- Arief, Abd. Salam. 2003. *Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam Antara Fakta dan Realita: Kajian Pemikiran Hukum Syaikh Mahmud Syaltut*. Yogyakarta : LESFI.
- Arifin, Busthanul. 1996. *Pelembagaan Hukum Islam di Indonesia; Akar Sejarah, Hambatan dan Prospeknya*. Jakarta : Gema Insani Press,.
- Arkoun, Mohammed. 1987. *Al-Fikr al-Islami: Qira'ah 'Ilmiyyah*. terj. Hasyim Shaleh. Bairut : Markaz al-Inma al-Qawmi.
- _____. 1992. *Aina Huwa al-Fikr al-Islami al-Mu'ashir*. Terj. Hasyim Shaleh, Baerut: Dar al-Saqi,.
- _____. 1994. *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. terj. Rahayu S. Hidayat, Jakarta: INIS,.
- Auda, Jasser. 2008. *Maqasid Al-Shariah As Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London : The International Institute of Islamic Thought.
- Azizy, A. Qodri. 2002. *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum*. Yogyakarta : Gama Media,.
- Barbour, Ian G. 1966. *Issues in Science and Religion*. New York : Harper Torchbook.
- _____. G. 2002. *Juru Bicara Tuhan: Antara Sains dan Agama (When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?)*. Bandung : Mizan.
- _____. 2005. *Menemukan Tuhan Dalam Sains Kontemporer dan Agama*. Bandung : Mizan.
- _____. 2006. *Isu Dalam Sains dan Agama (Issue in Science and Religion)*. Yogyakarta : Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta,.
- Berger, Peter L. (ed.). 1999. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Binder, Leonard. 2011. *Islam Liberal: Kritik terhadap Ideologi-Ideologi Pembangunan*. Yogyakarta : Pustaka pelajar.
- _____. 1988. *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*. Chicago : The University of Chcago Press.
- Bisri, Cik Hasan. 1999. *Kompilasi Hukum Dalam Sistem hukum Nasional*. Jakarta : Logos Wacana Ilmu.
- Bleicher, Josef. t.th. *Contemporary Hermeneutics; Hermeneutics as Method, Philosophy, and Critique*. London : Routledge and Kegan Paul.
- Boisard, Marcel A. 1980. *Humanisme Dalam Islam*. terj. H.M. Rasjidi. Jakarta: Bulan Bintang.
- Bosworth, C.E. et.al. (ed.). 1997. *The Encyclopaedia of Islam: New Edition IX*. Leiden : Brill.
- Choir, Thohatul., Ahwan Fanani (ed.). 2009. *Islam Dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar.
- Coulson, Noel J. 1969. *Conflicts and Tensions in Islamic Juriprudence*. Chicago : The University of Chcago Press.
- Davies, Paul. 2012. *Membaca Pikiran Tuhan : Dasar-dasar Ilmiah dalam Dunia Rasional (The Mind of God: The Scientific Basis for a Rational World)*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar.

- Donohue, John J., dan John L. Esposito (eds.). 1982. *Islam in Transition*. New York, Oxford : Oxford University Press.
- Esposito, John L. 1983. *Voices of Resurgent Islam*. New York: Oxford University Press.
- _____. 1992. *The Islamic Threat: Myth or Reality?*. Oxford : Oxford University Press,
- _____. (ed.). 1995. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World IV*, New York : Oxford University Press.
- _____. 2002. *What Everyone Needs to Know About Islam*. New York : Oxford University Press.
- _____. dan John O. Voll. 2002. *Tokoh-Kunci Gerakan Islam Kontemporer*. terj., Sugeng Hariyanto, dkk. Jakarta: Pt. RajaGrafindo Persada.
- _____. (ed.). 2004. *Islam: Kekuasaan Pemerintah, Doktrin Imam dan Realitas Sosial*. terj. M. Khoirul Anam. Jakarta : Inisiasi Press.
- _____. 2010. *Masa Depan Islam: Antara Tantangan Kemajemukan dan Benturan dengan Barat*. Bandung : Mizan,.
- Fahmi, M. 2005. *Islam Transendental Menelusuri Jejak-jejak Pemikiran Islam Kuntowijoyo*. Yogyakarta : Pilar Media.
- Fakih, Mansur. 2012. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar.
- Fuad, Mahsun. 2005. *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*. Yogyakarta : LKiS.
- Hallaq, Wael B. 1997. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul Fiqh*. Cambridge : University Press.
- Hamlyan. 1967. History of Epistemologi. dalam Paul Edward. *the Encyclopedia of Philosophy*. Vol III.
- Hanafi, Hasan. T.th. *Islam in the Modern World: Tradition, Revolution, and Culture jilid 1*. Kairo: Anglo.
- _____. T.th. *Religious Dialogue and Revolution*, T.tp: t.p.
- Hasan, Ahmad. 1988. *The Early Development of Islamic Jurisprudence*. Islamabad : Islamic Research Institute.
- Hazairin, 1973. *Demokrasi Pancasila*. Jakarta : Tintamas.
- _____. 1976. *Hendak Kemana Hukum Islam*. Jakarta : Tintamas.
- _____. 1981. *Tujuh Serangkai tentang Hukum*. Jakarta : Bina Aksara.
- _____. 1982. *Hukum Kewarisan Bilateral menurut Al-Qur'an dan Hadith*. Jakarta : Tintamas.
- Hinnells, John R. (ed.). 2005. *The Routledge Companion to the Study of Religion*. London : Routledge Taylor & Francis Group.
- Hitti, Philip K. 2010. *History of the Arabs: Rujukan Induk dan Paling Otoritatif tentang Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.
- Iswandar. 2003. *Dekonstruksi Pemikiran Islam : Idealitas Nilai dan Realitas Empiris*. Yogyakarta : Ar-Ruzz Media.
- al Jabiri, M. Abid. 1993. *Bunyah al-Aql al-Araby: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah Li Nuzum al-Ma'rifah fi as Saqafah al-Islamiyyah*. Beirut : Markaz Dirasah al Wihdah al-Arabiyah.

- Jauhari, Imam B. 2012. *Teori Sosial: Proses Islamisasi dalam Sistem Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar.
- Kuhn, Thomas S. 1970. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago : The University of Chicago Press.
- Kuntowijoyo. 2006. *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*. Yogyakarta : Tiara Wacana.
- Liliweri, Alo. 2007. *Dasar-Dasar Komunikasi Antar Budaya*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar.
- Lukito, Ratno. 2008. *Tradisi Hukum Indonesia*. Yogyakarta : Teras.
- Madjid, Nurcholish (ed.).1985. *Khazanah Intelektual Islam*. Bandung : Bulan Bintang.
- _____. 2005. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta : Paramadina.
- Masduqi, Irwan. 2011. *Berislam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama*. Bandung : Mizan.
- Mudzhar, M. Atho. 1993, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia : Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975 – 1988*. Jakarta : INIS.
- _____. 1998. “Social History Approach to Islamic Law”, *Al-Jamiah* No. 61, tahun 1998.
- _____. 1998, *Membaca Gelombang Ijtihad : Antara Tradisi dan Liberasi*, Yogyakarta : Titian Illahi Press.
- _____. 1998, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*, Yogyakarta : Pustaka Pelajar.
- Najib, Agus Moh. 2007. *Evolusi Syari'ah: Ikhtiar Mohamoud Mohammad Taha Bagi Pembentukan Hukum Islam Kontemporer*. Yogyakarta : Pesantren Nawesea Press,.
- Nanji, Azim. (ed.). 2003. *Peta Studi Islam: Orientalisme dan Arah nBaru Kajian Islam Barat*. Yogyakarta : Fajar Pustaka Baru,.
- an-Na'im, Abdullah Ahmed. 1994. *Dekonstruksi Syari'ah : Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, dan Hubungan Internasional dalam Islam*. Yogyakarta : LKiS.
- Nasution, Harun. 1985. *Islam ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, jilid II. Jakarta : UI Press.
- Qadri, A.A. 1973. *Islamic Jurisprudence in The Modern World*. Lahore : Asyraf..
- Rahman, Fazlur. 1980. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago : Chicago University Press,.
- Rofiq, Ahmad. 1998. *Kecenderungan PembaharuanPemikiran Hukum Islam di Indonesia tahun 1970-1990-an : sebuah Kajian Metodologi*. Laporan Penelitian Individual IAIN Walisango Semarang.
- _____. 1995. *Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta : RajaGrofindo Persada
- _____. 2001. *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta : Gama Media
- Roy, Muhammad. 2004. *Ushul Fiqih Madzhab Aristoteles: Pelacakan Logika Aristoteles Dalam Qiyas Ushul Fiqih*. Yogyakarta : Safiria Insania Press,.
- Ruslami. 2000. *Masyarakat Kitab dan Dialog Antaragama: Studi Atas Pemikiran Mohmmmed Arkoun*. Yogyakarta : Yayasan Benteng Negara.
- Saimima, Iqbal Abdurrauf (ed). 1988. *Polemik Reaktualisasi Aaran Islam*. Jakarta : Pustaka Panjimas.
- Sardar, Ziaudin. 1993. *Rekayasa Masa Depan Peradaban Muslim*, terj. Rahmani Astuti, Bandung : Mizan.

- Shihab, Umar. t.th. *Hukum Islam dan Transpormasi Pemikiran*. Semarang : Dina Utama.
- Shimogaki, Kazuo.1994. *Kiri antara Islam Modernisme dan Postmodernisme : Telaah Kritis atas Pemikiran Hasan Hanafi*. Yogyakarta : LKiS.
- Sumantreri, Jujun Suria S. 1993. *Filsafat Ilmu*. Jakarta : Pusat Sinar Harapan,.
- Sunanto, Musyriyah. 2005. *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta : RajaGrafindo Persada,.
- as-Syafi'i. 1979. *ar-Risalah*. Kairo : Maktabah Dar al Turats.
- Syahrur, Muhammad. 2003.*Tirani Islam: Genealogi Masyarakat dan Negara*, terj. Saifuddin Zuhri. Yogyakarta : LKiS.
- Van Melsen, A.G.M. 1985. *Ilmu Pengetahuan dan Tanggungjawab Kita*. terj. Soejono Soemargono. Jakarta: PT. Gramedia,.
- Wahid, Abdurrahman. 1975, Hukum Islam sebagai Penunjang Pembangunan, *Prisma* No. 4
- _____. 1983. Salahkah Jika dipribumikan?. *Tempo*. 16 Juli 1983.
- _____. 1985. Pengembangan Fiqh yang Kontekstual, *Pesantren*. No. 2 Vol. II
- _____. dkk. 1993. *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*. Bandung : P.T. Remaja Rosdakarya.
- _____. 1997. *Nilai-nilai Normatif dan Reaktualisasi Ajaran Islam*. Pengantar untuk Buku Ensiklopedi Ijmak. terj. Sahal Mahfudz dan Mustafa Bisri. Jakarta : Pustaka Firdaus.
- Wahyudi, Yudian. 2010. *Islam: Percikan Sejarah, Filsafat, Politik, Hukum, dan Pendidikan*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press.
- _____. 2007. *Ushul Fiqih Versus Heurmenetika; Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*. Yogyakarta : Nawesea Press.
- Yamani, Ahmad Zaki. 1977. *Syariat Islam yang Kekal dan Persoalan Masa Kini*, terj. M. Sonhaji. Jakarta : PT. Intermedia.
- al-Yasa, Abu Bakar. 1991. Beberapa Teori Penalaran Fiqh dan Penerapannya, dalam Eddi Rudiana Arif dkk. (ed). *Hukum Islam di Indonesia*. Bandung : Remaja Rosda Karya.
- _____. 1998. *Ahli Waris Sepertalian Darah : Kajian Perbandingan Terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fiqih Mazhab*. Jakarta: INIS.