

INDONESIAN FIQH IN RESOLVING CONTEMPORARY PROBLEMS

“Menggagas Kembali Fiqh Indonesia Dalam Bingkai Masyarakat Multikultural di Era Globalisasi”

Akh Syamsul Muniri

(STAI Al-Yasini, syamsul_muniri@gmail.com)

Abstract

Departing from the view Hasbi ash-Shiddiqy who want to form Fiqh Indonesia by using all existing legal schools (muqaranah al-madzahib) as the base material as well as a major source of material and Hazairin for the creation of national schools of fiqh (Indonesia) departing only from development Shafi'i fiqh schools, then in this paper in this globalization era author wants to initiate re-Fiqh Indonesia by using all existing schools of law globally, or more broadly in this paper multicultural society menghasilakn conclusion that Indonesian fiqh initiated back in the frame in the multicultural society the era of globalization is a long discourse dealt with by the experts of Islamic law so it needs no development using global law schools. Generally they argue, Shari'ah contained in the Quran and al-Sunnah should be understood as an ethical and moral norms are universal and applicable to all societies, across ethnicity, race, culture, customs and even religion though.

Berangkat dari pandangan Hasbi ash-Shiddiqy yang menginginkan membentuk Fiqh Indonesia dengan cara menggunakan semua madzhab hukum yang telah ada (muqaranah al-madzahib) sebagai bahan dasar serta sumber materi utama dan Hazairin yang menginginkan pembentukan fiqh madzhab nasionalnya (Indonesia) yang berangkat hanya dari pengembangan fiqh madzhab Syafi'i, maka dalam tulisan ini di era globalisasi ini penulis ingin menggagas kembali Fiqh Indonesia dengan menggunakan semua madzhab hukum yang ada secara global atau lebih luas dalam masyarakat yang multikultur. Tulisan ini menghasilakn kesimpulan bahwa menggagas kembali fiqh Indonesia dalam bingkai masyarakat multicultural di era globalisasi merupakan wacana yang lama dibincangkan oleh para ahli hukum Islam sehingga perlu ada pengembangan menggunakan madzhab hokum secara global. Umumnya mereka berpendapat, syari'ah yang terdapat dalam Al-Qur'an dan al-Sunnah harus dipahami sebagai norma etika dan moral yang bersifat universal dan berlaku untuk semua masyarakat, melintasi suku, bangsa, budaya, adat istiadat bahkan agama sekalipun.

Keyword: *Indonesian Fiqh, Multicultural, Globalization, Contemporary*

Pendahuluan

Berangkat dari pandangan Hasbi ash-Shiddiqy¹ yang menginginkan membentuk Fiqh Indonesia dengan cara menggunakan semua madzhab hukum yang telah ada (*muqaranah al-madzahib*) sebagai bahan dasar serta sumber materi utama dan Hazairin yang menginginkan pembentukan fiqh madzhab nasionalnya (Indonesia) yang berangkat hanya dari pengembangan fiqh madzhab Syafi'i, maka dalam tulisan ini penulis ingin mengkaji bagaimana menggagas kembali Fiqh Indonesia dalam bingkai masyarakat multikultural di era globalisasi dengan menggunakan semua madzhab hukum yang ada secara global atau lebih luas dalam masyarakat yang multikultur.

Masyarakat Indonesia memiliki kebudayaan yang berbeda-beda sehingga masing-masing kebudayaan yang berbeda-beda tersebut menjadi ciri khas dalam masyarakat Indonesia. Keragaman atau perbedaan terhadap suatu kebudayaan dengan kebudayaan yang lain dapat dikenal sebagai masyarakat multikultural, yang mana hal tersebut terbentuk akibat dari kondisi sosio-kultural maupun geografis yang begitu beragam dan luas di Indonesia.

Sebagaimana bangsa Indonesia adalah bangsa yang mayoritas beragama Islam dan menghargai norma-norma hukum yang hidup dalam masyarakat maka di era globalisasi ini seharusnya dikembangkan sikap bersedia untuk menghargai adanya perbedaan masing-masing anggota masyarakat. Ayat Al-Qur'an sesungguhnya mengajarkan kepada kita semua akan penting dan perlunya memberlakukan perbedaan dan pluraitas secara arif. Yaitu, untuk saling mengenal dan belajar atas adanya perbedaan terhadap suatu budaya.²

Oleh karena itu, masyarakat multikultural adalah bentuk yang dirasa mampu menjawab tantangan perubahan zaman. Multikulturalisme, adalah sebuah ideologi yang mengagungkan perbedaan budaya atau sebuah keyakinan yang mengakui dan mendorong terwujudnya pluralisme budaya sebagai suatu corak kehidupan dan masyarakat. Di sisi lain, munculnya konsep multikulturalisme juga sesuai dengan tuntutan era globalisasi. Datangnya era globalisasi telah membuka jalan bagi rakyat Indonesia untuk membentuk Indonesia Baru.

Fiqh Indonesia yang digagas oleh Hasbi as-Siddiqy membahas tentang pentingnya ketetapan fiqh dari hasil ijtihad yang lebih cocok dengan kebutuhan nusa dan bangsa Indonesia. Dalam era modern ini ilmu fiqh akan berkembang sesuai dengan perkembangan masyarakat yang merupakan disiplin-disiplin baru sebagai

¹ Mahsun Fuad, *HUKUM ISLAM INDONESIA, Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, (Yogyakarta: LKis Yogyakarta, 2005), hal, 76.

² Musa Asy'ari, *ISLAM, Keseimbangan Rasionalitas, Moralitas, dan Spiritualitas*, (Yogyakarta: LESFI, 2005), hal, 189.

subdisiplin ilmu fiqh seperti halnya ilmu yang berkembang dalam disiplin ilmu di fakultas hukum. Dari disiplin *fiqh dauli* berkembang menjadi *fiqh dusturi* (sebagai imbangannya Hukum Tata Negara), *fiqh dauli 'aammah* (sebagai imbangannya hukum internasional atau hukum public internasional). Dari disiplin *fiqh murafa'at* (hukum acara) berkembang menjadi *fiqh murafa'at madaniyat* (sebagai imbangannya hukum acara pedata) dan seterusnya sebagaimana yang telah berkembang menjadi *qanun wadhi* di Negara-negara muslim seperti Suriah, Mesir, Libanon, Saudi Arabia, dan Malaysia.³

Ada dua sikap umat Islam dalam menghadapi globalisasi, *pertama*, menghadapi globalisasi secara aktif dengan arti menempatkan dirinya sebagai subyek dalam globalisasi itu. Dalam bidang agama umpamanya ia mampu memperkenalkan ketinggian nilai agama keseluruh penjuru dunia sehingga agama itu diterima dunia sebagai penyelesaian kemelut yang melanda dunia. Demikian pula dalam bidang budaya ia mampu menjadikan budaya negeri ini menjadi budaya global. *Kedua*, menghadapi globalisasi secara pasif, dalam arti ia menempatkan dirinya sebagai objek dari globalisasi dan dalam kedudukan itu ia berusaha untuk memperkecil atau memperhilangkan dampak negative yang mungkin timbul dari globalisasi itu. Pertanyaan yang muncul kemudian, dapatkah hukum Islam (fiqh) menghadapi globalisasi dalam dua bentuk tersebut diatas.⁴

Dalam khazanah fiqh Islam klasik, salah satu teori menyatakan bahwa "*al-adab muhakkamah*" (tradisi local itu bisa dijadikan acuan hukum). Teori lainnya yang juga dikenal di kalangan ulama' fiqh "*al-hukm yaduru 'ala 'illatibi*" (hukum itu berlaku menurut kausalitasnya). Secara teoritik dan historic, khazanah keilmuan Islam telah sukses dalam mengakomodasi kecenderungan lokal tanpa mengabaikan wilayah Islam yang global. Lagi-lagi yang sering menjadi persoalan adalah bentuk tradisi lokal dan model kausalitas seperti apa yang dianggap masih dalam koridor Islam. Tafsiran tentang ini bisa bersifat plural tentunya, tergantung pada ruang historis yang berkembang maupun para perumus etika Islam itu sendiri. *Tob* setiap ruang dan zaman pasti memiliki pola pemikiran yang berbeda pula (*Islam shalih li kulli zaman wa makan*).

Di era globalisasi sekarang ini yang dibarengi dengan munculnya berbagai kecenderungan lokalitas yang ada, umat dituntut untuk terus berijtihad. Iqbal menyatakan bahwa ijtihad merupakan "prinsip gerak dalam struktur pemikiran Islam", yakni usaha secara maksimal dengan mengerahkan berbagai potensialitas yang dimiliki. Dalam konteks ini norma-norma Islam yang universal barangkali tidak

³ Rachmat Djatnika, DKK. *Hukum Islam Di Indonesia, Perkembangan dan Pembentukan* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1994), hal, 30.

⁴ Amir Syarifuddin, *MERETAS KEBEKUAN IJTIHAD, Isu-Isu Penting Hukum Islam Kontemporer Di Indonesia* (Jakarta: Ciputat Pres, 2002), hal, 11.

terlalu banyak dipermasalahkan, karena secara normatif telah banyak tersedia dalam kitab suci maupun hadis Nabi serta khazanah ulama' klasik lainnya. Yang sangat problematis saat ini adalah dimensi etika Islam yang berwajah lokal yang harus dirumuskan oleh para ahli, baik etika lokal yang terkait dengan wilayah aqidah agar tidak terjebak dengan sinkretisme maupun wilayah fiqh dalam arti luas, yakni fiqh lingkungan, fiqh seni, kebudayaan dan peradaban, fiqh kelautan dan lain-lain.⁵

Dalam sejarah peninggalan peradaban Islam, banyak sekali warisan peradaban yang pada hakikatnya tidak murni dari “warisan dalam” Islam. Tetapi, sebaliknya, justru banyak mengadopsi “warisan luar” Islam. Sebagai salah satu contoh, bentuk menara masjid yang kini menjadi ciri umum bangunan masjid di seluruh dunia Islam merupakan bukti hasil interaksi islam dengan kekayaan budaya lokal. Secara historis, istilah menara (*menareth*) berasal dari kata *al-manarah* yang akar katanya dari *naar* yang mengandung makna api. *Al-manarah* mengandung makna tempat api, yang secara historis merupakan warisan dari tradisi umat *Majusi* para penyembah api. Oleh para arsitek muslim di zaman itu, bangunan menaranya diakomodasi menjadi bagian dari bangunan masjid, sementara apinya dibuang karena mengandung syirik.⁶ Berdasarkan fakta historis diatas, Islam secara kreatif dapat saja mengakomodasi pluralitas peradaban dari manapun datangnya sepanjang secara universal, teologis dan intrinsik tidak melanggar batasan nilai-nilai akidah, seperti api (konteks Majusi) sebagai symbol syirik. Universalitas Islam mencerminkan wawasan globalnya, sementara ekspresi keislaman yang fenomenal dan diferensial merupakan wajah lokalitas peradaban Islam itu sendiri. Maka tampilan kultural Islam Jawa, Batak, Madura, Melayu, Aceh, Bugis dan lainnya, tidak harus sama. Secara lebih luas, tampilan cultural Islam Indonesia, Timur Tengah, Afrika, Barat juga tidak harus sama, yang penting tampilan universalitas dan teologisnya tetap memiliki kesamaan. Bukankah Nabi menyatakan “bahwa Allah tidak akan melihat tampilan lahiriah atau cultural kamu (*innallaha la yanzhuru ila shuwarikum*), tetapi yang dilihat adalah motivasi batiniah kamu (*walakin yanzhuru ila qulubikum*).

Problem dan Tantangan Fiqh Islam Di Era Globalisasi

Islam dalam kaitan ini memperkenalkan kepada manusia lima komponen hidup yang menjadi kepentingan bagi semua manusia. Hukum Islam (*al-fiqh*), dengan demikian, berfungsi menjaga lima komponen “*al-kulliyat al-kebams*” (lima dasar), yaitu jiwa, akal pikiran, harta benda, keturunan, dan keyakinan beragama manusia.

⁵ Muhammad Azhar, *Otonomi Keberagamaan di Era Multikultural dalam Buku Reinvensi islam Multikultural*, Editor Zakiyuddin baidhaway dan M. thoyibi (Surakarta: Pusat Studi Budaya dan Perubahan social Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2005), hal, 101.

⁶ Ibid.

Masalah harta benda merupakan salah satu dari lima komponen kehidupan dalam hukum Islam yang menduduki posisi yang sama, yaitu kesemuanya harus dijamin keselamatannya. Di sinilah eksistensi hukum Islam memberikan jaminan hukum terhadap keselamatan lima komponen ini. Jadi dari titik tolak ini, Islam berbicara mengenai harta benda. Pengelolaan harta benda merupakan masalah muamalah, termasuk didalamnya masalah perdagangan. Rasulullah Saw, bersabda: “*Tis’ah al-asy’ari al-rizki min al-tijarah*”, bahwa perolehan rizki itu 90% adalah berasal dari perdagangan. Demikianlah, begitu pentingnya masalah perdagangan. Al-Qur’an membicarakan masalah perdagangan dengan sebutan *al-tijarah* dan *al-bai’*, yang diungkapkan dalam ayat yang paling panjang dalam al-Qur’an yang menjelaskan tentang utang.⁷ Yang harus ditekankan di sini dan digarisbawahi bahwa al-Qur’an ternyata sampai sekarang ini justru berbicara mengenai masalah utang-piutang dalam kehidupan manusia.

Selanjutnya, prinsip dasar perdagangan Islam adalah adanya unsure kebebasan dalam melakukan transaksi (*tijaratan ‘an taradbin*) dengan mengindahkan keridhaan dan melarang pemaksaan. Pada zaman Rasulullah, perdagangan yang dilakukan selalu didasarkan pada prinsip kebebasan. Artinya kebebasan tersebut dilakukan oleh pihak-pihak yang bersangkutan, yaitu antara penjual dan pembeli (dimana tidak ada jual-beli paksa). Salah satu bentuk kongkritnya terdapat dalam kitab *Bulugh Al-Maram, bab al-Bai’*, Rasulullah menyebutkan salah satu larangan transaksi jual-beli dengan sabdanya: “*Naha Rasulullah ‘an talakki al-rukban*”, yaitu Rasulullah melarang orang kota menjemput pedagang-pedagang dari desa yang masih berada diluar kota untuk membeli barang dengan harga yang murah di mana orang desa tersebut tidak diberi kesempatan untuk masuk ke kota agar menjual barang dagangannya di pasar. System kebebasan ini merupakan suatu upaya mempersingkat mata rantai antara produsen dan konsumen. Sekarang ini mata rantai perdagangan panjang sekali, sehingga banyak orang yang mengambil keuntungan di antara mata rantai itu. Hal ini perlu kita perbandingkan dengan system perdagangan bebas sekarang. Perdagangan bebas yang ada sekarang penuh dengan ikatan-ikatan peraturan, seperti AFTA, NAFTA, GATT, WTO, dan sebagainya. Kesemuanya itu terikat dengan peraturan. Pertanyaannya adalah dari mana kebebasan itu? Kita tidak mengatakan bahwa itu mutlak tidak baik, bisa saja ada hal-hal yang positif. Keseluruhan aktifitas perdagangan bebas menurut versi modern merupakan bagian penting dari globalisasi. Sementara globalisasi bermaksud menghapuskan seluruh

⁷ QS Al-Baqarah {2}: 282-283.

otoritas yang ada, kecuali otoritas perdagangan. Oleh karena itu, banyak gerakan anti Globalisasi, karena memahaminya seperti itu.⁸

Di pihak lain, inti dari globalisasi adalah suatu “gerakan” yang lambat-laun membentuk suatu otoritas baru dalam penguasaan aktifitas ekonomi seluruh dunia. Sebagian pengamat menyebutkan bahwa globalisasi adalah neoimperialisme, sekalipun kita tidak mengatakan bahwa keseluruhan globalisasi itu negative. Kita bisa mengambil manfaatnya, kalau memahami globalisasi itu, sehingga tidak tertelan di dalamnya. Dalam masalah perburuhan, misalnya, memang diakui bahwa harus ada standar perburuhan internasional yang adil. Kalau standar yang merupakan bagian dari produk globalisasi tersebut diterapkan, maka buruh di Indonesia dapat diuntungkan karena tidak dibayar terlalu murah. Tetapi, yang berat dari globalisasi adalah adalah persaingan bebas: bagaimana Negara berkembang bisa bersaing dengan Negara yang sudah maju. Di sinilah letak sesungguhnya inti teoretiknya. Mahatir (PM Malaysia) memahami benar masalah ini, sehingga memberikan perlindungan dan hak-hak istimewa kepada orang Melayu selama 25 tahun, agar mampu tumbuh besar untuk bersaing dengan orang China. Sebaliknya, di Indonesia, istilah pribumi itu mau dihapus, sehingga timbul kekhawatiran jika konglomerat bisa disaakan dengan pedagang asongan yang masih lemah.⁹

Kemungkinan sebagai *side effect* yang akan muncul dari globalisasi sehubungan dengan kehidupan beragama dan berbudaya antara lain; *pertama*, mudah dan terbukanya komunikasi dan transportasi menyebabkan semakin besarnya arus masuk manusia dari seluruh dunia. Boleh jadi mereka membawa paham keagamaan yang asing dan dapat menyesatkan umat beragama. Mereka berbuat dan bertingkah laku di Negeri orang lain sebagaimana di negeri mereka, yang mungkin tidak sesuai dengan adat kebiasaan budaya setempat. Ini dapat menyebabkan rusaknya adat dan nilai luhur yang dijunjung tinggi oleh suatu bangsa itu sendiri. Mereka membawa pendapat dan pemikiran baru sebagai hasil dari kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang telah lebih dahulu mereka peroleh yang mungkin tidak sesuai dengan norma agama dan adat yang kita junjung tinggi. *Kedua*, semakin lancarnya lalu lintas informasi menyebabkan orang semakin mudah dan cepat mengetahui, melihat dan mendengar seluruh kejadian yang terjadi seluruh pelosok dunia. Dengan masuknya informasi dari seluruh penjuru dunia ke dalam negeri, bukanlah sesuatu yang patut dirisaukan kerana informasi itu pada dasarnya adalah netral. Perkembangan informasi dan kunjungan orang asing bisa jadi berdampak negative karena adanya titik lemah yang terdapat pada sebagian generasi muda dan sebaliknya.¹⁰

⁸ Ali Yafie DKK, *Fiqih Perdagangan Bebas*, (Jakarta: Teraju Mizan, 2003), hal, 6.

⁹ Ibid.

¹⁰ Amir Syrifuddin, Op.Cit., hal, 9.

Sebenarnya ajaran Islam bersifat universal (melintasi batas-batas zaman, ras, dan agama), rasional (akal dan hati nurani manusia sebagai partner dialog), dan *necessary* (suatu keniscayaan dan keharusan yang fitri), tetapi respon historis manusia dimana tantangan zaman yang mereka hadapi sangat berbeda dan bervariasi, maka secara otomatis akan menimbulkan corak dan pemahaman yang berbeda pula.¹¹ Dalam konteks ini, ijtihad merupakan sesuatu yang tak pernah ditutup tetapi harus selalu digelorakan.

Barangkali bisa dikatakan bahwa fiqh memperlihatkan stabilitas dan kontinuitas nilai-nilai dan pemikiran. Hal ini bisa dijelaskan dengan melihat kepada sumber hukum masing-masing dari kedua sistem hukum yang ada, yaitu sistem hukum Islam dan sistem hukum barat. Sementara rasionalitas, adat, preseden judicial, moralitas dan agama menjadi sumber-sumber pokok hukum barat, tetapi dua yang terakhir mendapatkan tempat istimewa dalam hukum Islam. Nilai-nilai yang harus dijunjung tinggi dan dipertahankan oleh hukum dan masyarakat Islam tidak selalu disahkan atas dasar landasan hukum rasionalis semata. Sekalipun kenyataannya pikiran manusia selalu memainkan peran penting dalam perkembangan syari'ah melalui medium ijtihad, tetapi syari'ah sendiri sebagian besar telah dijumpai dalam wahyu.¹²

Pemikiran Fiqh Madzhab Indonesia

Di Indonesia, setidaknya ada dua kelompok besar yang terlibat dalam pembahasan tentang pemberlakuan hukum Islam di Indonesia. Dua kelompok itu adalah kelompok yang menekankan pendekatan normatif (formalisme) dan kelompok yang menekankan pendekatan kultural (budaya). Kelompok *pertama* berpendapat bahwa Islam adalah lengkap, sehingga hukum Islam harus diterapkan kepada seluruh umat Islam untuk dilaksanakan dalam seluruh kehidupan sehari-hari. Sedangkan yang kelompok *kedua* berpandangan pentingnya penyerapan nilai-nilai hukum Islam ke dalam masyarakat. Tokoh semisal KH. M.A. Sahal Mahfudz, KH. Ali Yafi dengan pemikiran "Fiqh Sosial" masing-masing adalah termasuk kelompok yang kedua.¹³

Bagi KH. Sahal bermazhab secara metodologis (*manhaji*) merupakan sebuah keharusan, karena teks-teks fiqh dalam kitab kuning dipandang sudah tidak *aplicable*

¹¹ M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), h. 227.

¹² Muhammad Hashim kamali, *Prinsip-Prinsip dan Teori-Teori Hukum Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hal, xii.

¹³ Mahsun Mahfudz, *REKONSTRUKSI MAZHAB MANHAJI NAHDLATUL ULAMA MENUJU IJTIHAD SAINTIFIK MODERN*, Makalah disampaikan dalam forum diskusi ilmiah nasional dalam *Annual conference* tanggal 26-30 Nopember 2006 di UIN Bandung.

seiring dengan berubahnya ruang dan waktu, sehingga pemahaman fiqh secara tekstual merupakan aktifitas ahistoris dan paradoks dengan problem kontemporer. Menurut KH. Sahal Mahfudh, keniscayaan itu disebabkan bukan hanya karena memahami secara tekstual terhadap teks-teks dalam kitab kuning merupakan aktifitas yang *ahistoris*, tetapi juga paradoks dengan makna dan karakter fiqih itu sendiri, sebagai sebuah hasil pemahaman yang tentunya bersifat relatif menerima perubahan.¹⁴ Sedangkan prosedur berijtihad/*beristinbath* secara *manhajiy* (metodologis) menurutnya adalah dengan cara melakukan verifikasi persoalan-persoalan yang tergolong *ushul* (pokok/dasar) dan permasalahan yang termasuk *furū'* (cabang) dengan terlebih dahulu melakukan klasifikasi apakah termasuk *dlaruriyyat* (kebutuhan mendesak), *hajiyat* (kebutuhan sekunder), atau *tahsiniiyyat* (kebutuhan tambahan).¹⁵

Pada tataran aplikasi KH. Sahal Mahfudh tampaknya sepakat dengan pendapat Maliki dan Hanbali dengan konsep *al-Maslahah al-Mursalah* dan asy-Syatibi dengann teori *maqashid al-Syariah*. yang selalu memandang aspek *mashlahah* sebagai acuan syari'ah dalam *beristinbath* dengan tetap memperhatikan pendapat para shahabat, dan *fujoha* awal. Cara ini ditempuh agar dalam proses penggalian hukum (*istinbath*) tidak terjerat ke dalam arus modernitas-liberal semata, tetapi tetap dalam kerangka etik profetik dan *frame* kewahyuan. Atas dasar pemikiran ini, beliau memberikan tawaran pemikiran “Fiqih Sosial” merupakan jawaban alternatif guna menjembatani antara otentisitas “doktrin dengan : tradisi dan realitas sosial”.

Hasbi mengamati bahwa hingga tahun 1961, ulama' di negeri ini belum mampu melahirkan fiqh yang berkepribadian Indonesia. Menurutnya, salah satu factor yang menjadi penghambat adalah adanya ikatan emosional yang begitu kuat (*fanatic, ta'ashshub*) terhadap madzhab yang dianut umat Islam. Menyadari ketidakmungkinan akan munculnya pemikiran progresif dari kalangan ulama' konservatif, maka Hasbi mengajak kalangan Perguruan Tinggi Islam di Indonesia untuk mencetak kader-kader mujtahid dengan karakter khas yang dapat meneruskan proyek Fiqh Indonesia. Menurut Hasbi, persoalan ini cukup mendesak, sebab apabila pengembangan proyek fiqh tidak berangkat dari kalangan Perguruan Tinggi maka harapan untuk memperkenalkan hukum Islam secara kohesif kepada masyarakat akan gagal. Sebagai konsekuensi lebih lanjut, hukum Islam barangkali hanya akan dikenal dalam dimensi ibadah saja, dan itu pun tidak lengkap. Sementara dimensi-dimensi lainnya akan hilang, tenggelam ditelan masa.¹⁶

¹⁴ Sumanto al-Qurtubi, KH. M.A. Sahal Mahfudh, *Era Baru Fiqih Indonesia*, (Yogyakarta: Penerbit CERMIN, 1999). h. 116.

¹⁵ *Ibid*, h. 117.

¹⁶ Mahsun Fuad, *Op.Cit*, hal, 67.

Dalam kaitan ini, Hasbi mengatakan bahwa ada bagian-bagian fiqh kaum muslimin Indonesia yang didasarkan pada *'urf* Timur Tengah yang tidak sesuai dengan rasa keadaran masyarakat Indonesia yang melembaga dalam hukum adat. Atas dasar itulah ada bagian-bagian tertentu dari fiqh yang kurang mendapat sambutan hangat dari masyarakat Indonesia, karena dianggap kurang sesuai dengan kepribadian Indonesia.¹⁷

Dalam perkembangan selanjutnya, hukum Islam di Indonesia itu¹⁸ kemudian dibagi menjadi dua:

- a. Hukum Islam yang bersifat normatif, yaitu yang berkaitan dengan aspek ibadah murni, yang pelaksanaannya sangat tergantung kepada iman dan kepatuhan umat Islam Indonesia kepada agamanya.
- b. Hukum Islam yang bersifat yuridis formal, yaitu yang berkaitan dengan aspek *muamalat* (khususnya bidang perdata dan dipayakan pula dalam bidang pidana¹⁹ sekalipun sampai sekarang masih dalam tahap perjuangan), yang telah menjadi bagian dari hukum positif di Indonesia.

Meskipun keduanya (hukum normative dan yuridis formal) masih mendapatkan perbedaan dalam pemberlakuannya, namun keduanya itu sebenarnya dapat terlaksana secara serentak di Indonesia sesuai dengan UUD 45 pasal 29 ayat 2.

Dengan demikian dapat disimpulkan, bahwa esensi hukum Islam Indonesia adalah hukum-hukum Islam yang hidup²⁰ dalam masyarakat Indonesia, baik yang bersifat normatif maupun yuridis formal, yang konkritnya bisa berupa UU, fatwa ulama dan yurisprudensi. Adapun eksistensi hukum Islam di Indonesia yang sebagian daripadanya telah terpaparkan pada uraian sebelumnya, sepenuhnya dapat ditelusuri melalui pendekatan historis, ataupun teoritis.²¹

¹⁷ Marzuki Wahid&Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), hal, 129.

¹⁸ Mohammad Daud Ali, *Penerapan Hukum Islam dalam Negara Republik Indonesia*, Makalah Kuliah Umum Pada Pendidikan Kader Ulama di Jakarta, tanggal 17 Mei 1995.

¹⁹ Hukum Pidana adalah hukum yang mengatur tentang pelanggaran-pelanggaran dan kejahatan-kejahatan terhadap kepentingan umum, yang menyebabkan pelakunya dapat diancam dengan hukuman tertentu dan merupakan penderitaan atau siksaan baginya. Lihat JB. Daliyo dkk, *Pengantar Ilmu Hukum*, (Jakarta: Gramedia, 1992), hal, 73-74

²⁰ Yakni, hukum yang diterima dan digunakan secara nyata dalam kehidupan umat, atau yang tersosialisasikan dan diterima masyarakat secara persuasive, karena dianggap telah sesuai dengan kesadaran hukum dan cita mereka tentang keadilan. Lihat Amrullah Ahmad, *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, h. 209; Jamal D. Rahmat et al, *Wacana Baru Fiqhi Sosial*, (Bandung: Mizan, 1977), hal, 177

²¹ Tentang teori-teori tersebut, selengkapnya dapat ditelaah dalam H. Ichtijanto, *Pengembangan Teori Berlakunya hukum Islam di Indonesia*, dalam Tjum Surajaman (ed), *Hukum Islam di Indonesia* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 91), hal, 101-36.

Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang terlahir berdasarkan Inpres No. 1 Tahun 1991²² yang berisikan rangkuman berbagai pendapat hukum dari kitab-kitab *fiqhi* untuk dijadikan sebagai pertimbangan bagi hakim agama dalam mengambil keputusan,²³ dan kemudian disusun secara sistematis menyerupai kitab perundang-undangan, terdiri dari bab-bab dan pasal-pasal, adalah merupakan salah satu kontribusi pembaharuan hukum Islam di Indonesia.

Disebut sebagai pembaharuan, karena di satu sisi gagasan keberadaan KHI tersebut tidak pernah tercetus secara resmi sebelumnya (meskipun materi perbandingan mazhab sudah lama dikenal), juga beberapa materi muatannya memang termasuk baru, khususnya bagi masyarakat Islam Indonesia, seperti ahli waris pengganti, pelarangan perkawinan berbeda agama, dan sebagainya.

Dengan telah adanya berbagai pembaharuan tersebut, maka sangat dimungkinkan hukum Islam di Indonesia kemudian berkembang sesuai dan seiring dengan perubahan sosial terutama di era globalisasi saat ini. Dimana kemajuan teknologi informasi seringkali dapat menimbulkan pergeseran nilai-nilai yang semula dianggap sudah sangat mapan. Jika umat Islam tidak cepat mengantisipasi perubahan sosial tersebut dan sekaligus mencari solusi dan pemecahan yang tepat, maka tidak mustahil Islam akan dilanda krisis relevansi (*crisis of relevance*)²⁴ dan akhirnya tersisihkan serta ditinggalkan orang.²⁵

Kebangkitan baru intelektualisme Islam untuk melakukan pembaharuan itu ditandai dengan munculnya berbagai pemikiran keislaman yang memberikan formulasi, interpretasi dan refleksi terhadap berbagai persoalan kemasyarakatan dalam arti luas (bukan hanya dalam bidang hukum saja, namun juga dalam bidang yang lain: politik, budaya dan sebagainya).

Al-Syatibi yang bernama lengkap Abu Ishaq bin Musa bin Muhammad al-Lakhmi al-Gharnati asy-Syatibi merupakan salah seorang cendekiawan muslim yang belum banyak diketahui latar belakang kehidupannya. Yang jelas, ia berasal dari suku Arab Lakhmi. Nama asy-Syatibi dinisbatkan ke daerah asal keluarganya, Syatibah

²² Karenanya, dari segi kedudukan belum menjadi UU bukan hukum tertulis meskipun dituliskan, bukan peraturan-peraturan pemerintah, bukan Kepres, dan seterusnya. Lihat: A. Hamid S. Atamimi, *Kedudukan Kompilasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional, Suatu Tunjangan dari Sudut Perundang-Undangan Indonesia*, dalam Amrullah Ahmad dkk, (ed), *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, hal, 152

²³ Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Akad: Mika Pressindo, 1995), hal, 15-20.

²⁴ Krisis relevansi dalam Islam muncul akibat pemahaman yang sempit terhadap ajaran Islam. Uraian lebih lanjut, Lihat: Pengantar Amin Rais dalam Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Mubammad* (Jakarta: Logo Publishing House, 1995), hal. x.

²⁵ Uraian lebih lanjut, lihat: John Obert Voll dalam Ajat Sudrajat, *Politik Islam: Kelangsungan dan Perubahan di Dunia Islam* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1977), hal. 444

(Xatiba atau Jativa), yang terletak di kawasan Spanyol bagian timur.¹ Asy-Syatibi dibesarkan dan memperoleh seluruh pendidikannya di ibukota kerajaan Nashr, Granada, yang merupakan benteng terakhir umat Islam di Spanyol. Masa mudanya bertepatan dengan masa pemerintahan Sultan Muhammad V al-Ghani Billah yang merupakan masa keemasan umat Islam setempat karena Granada menjadi pusat kegiatan ilmiah dengan berdirinya Universitas Granada. Suasana ilmiah yang berkembang dengan baik di kota tersebut sangat menguntungkan bagi asy-Syatibi dalam menuntut ilmu serta mengembangkannya di kemudian hari. Dalam meniti pengembangan intelektualitasnya, tokoh yang bermazhab Maliki ini mendalami berbagai ilmu, baik yang berbentuk ‘ulum al-wasa’il (metode) maupun ‘ulum maqashid (esensi dan hakikat). Asy-Syatibi memulai aktivitas ilmiahnya dengan belajar dan mendalami bahasa Arab dari Abu Abdillah Muhammad ibn Fakhkhar al-Biri, Abu Qasim Muhammad ibn Ahmad al-Syabti, dan Abu Ja’far Ahmad al-Syaqwari. Selanjutnya, ia belajar dan mendalami hadis dari Abu Qasim ibn Bina dan Syamsuddin al-Tilimsani, ilmu kalam dan falsafah dari Abu Ali Mansur al-Zawawi, ilmu ushul fikih dari Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Miqarri dan Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad al-Syarif al-Tilimsani, ilmu sastra dari Abu Bakar al-Qarsyi al-Hasymi, serta berbagai ilmu lainnya, seperti ilmu falak, mantiq, dan debat. Di samping bertemu langsung, ia juga melakukan hubungan korespondensi untuk meningkatkan dan mengembangkan pengetahuannya, seperti mengirim surat kepada seorang sufi, Abu Abdillah ibn Ibad al-Nafsi al-Rundi. Meskipun mempelajari dan mendalami berbagai ilmu, asy-Syatibi lebih berminat untuk mempelajari bahasa Arab dan, khususnya, ushul fikih. Ketertarikannya terhadap ilmu ushul fikih karena, menurutnya, metodologi dan falsafah fikih Islam merupakan faktor yang sangat menentukan kekuatan dan kelemahan fikih dalam menanggapi perubahan sosial. Setelah memperoleh ilmu pengetahuan yang memadai, asy-Syatibi mengembangkan potensi keilmuannya dengan mengajarkan kepada para generasi berikutnya, seperti Abu Yahya ibn Asim, Abu Bakar al-Qadi dan Abu Abdillah al-Bayani. Di samping itu, ia juga mewarisi karya-karya ilmiah, seperti Syarh Jalil ‘ala Khulashah fi al-Nahw dan Ushul al-Nahw dalam bidang bahasa Arab dan al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari’ah dan al-I’tisham dalam bidang ushul fikih. Asy-Syatibi wafat pada tanggal 8 Sya’ban 790 H (1388 M).

Dalam kerangka ini, asy-Syatibi mengemukakan konsep maqashid al-syariah. Secara bahasa, Maqashid al-Syari’ah terdiri dari dua kata, yakni maqashid dan al-syari’ah. Maqashid berarti kesengajaan atau tujuan, sedangkan al-syariah berarti jalan menuju sumber air, dapat pula dikatakan sebagai jalan ke arah sumber pokok kehidupan. Menurut istilah, asy-Syatibi menyatakan, “Sesungguhnya syariah bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat”

Dari pengertian tersebut, dapat dikatakan bahwa tujuan syariah menurut asy-Syatibi adalah kemaslahatan umat manusia. Lebih jauh, ia menyatakan bahwa tidak satu pun hukum Allah swt yang tidak mempunyai tujuan karena hukum yang tidak mempunyai tujuan sama dengan membebankan sesuatu yang tidak dapat dilaksanakan. Kemaslahatan, dalam hal ini, diartikannya sebagai segala sesuatu yang menyangkut rezeki manusia, pemenuhan Penghidupan manusia, dan perolehan apa-apa yang dituntut oleh kualitas kualitas emosional dan intelektualnya, dalam pengertian yang mutlak. Dengan demikian, kewajiban-kewajiban dalam syariah menyangkut perlindungan maqashid al-syari'ah yang pada gilirannya bertujuan melindungi kemaslahatan manusia. Asy-Syatibi menjelaskan bahwa syariah berurusan dengan perlindungan mashalih, baik dengan cara yang positif, seperti demi menjaga eksistensi mashalih, syariah mengambil berbagai tindakan untuk menunjang landasan-landasan mashalih, maupun dengan cara preventif, seperti syariah mengambil berbagai tindakan untuk melenyapkan unsur apa pun yang secara aktual atau potensial merusak mashalih.

Menurut al-Syatibi ²⁶*maqasidul syariah* terbagi kepada tiga tingkatan kebutuhan:

- a. Kebutuhan Dharuriyat. Ialah tingkat kebutuhan yang harus ada atau disebut dengan kebutuhan primer. Bila tingkat kebutuhan ini tidak terpenuhi, akan terancam keselamatan umat manusia baik di dunia maupun di akherat kelak. Menurut al-Syatibi ada lima hal yang termasuk dalam kategori ini yaitu memelihara agama, memelihara jiwa, memelihara akal, kehormatan, keturunan serta harta.
- b. Kebutuhan Hajiyat ialah kebutuhan-kebutuhan sekunder dimana bila tak terwujudkan tidak sampai mengancam keselamatannya, namun akan mengalami kesulitan. Syari'at Islam menghilangkan segala kesulitan itu.
- c. Kebutuhan Tahsiniyat ialah tingkat kebutuhan yang apabila tidak terpenuhi tidak mengancam eksistensi salah satu dari lima pokok diatas dan tidak pula menimbulkan kesulitan. Tingkat ini berupa kebutuhan pelengkap. Menurut al-Syatibi hal-hal yang merupakan kepatutan menurut adat istiadat, menghindarkan hal-hal yang tidak enak dipandang mata, dan berhias dengan keindahan yang sesuai dengan tuntutan norma dan akhlak.

Pengetahuan tentang maqasid syari'ah, seperti ditegaskan oleh Abd-Alwahhab Khalaf, adalah hak sangat penting yang dapat dijadikan alat bantu untuk memahami redaksi Al-Qur'an dan sunnah menyelesaikan dalil-dalil yang

²⁶Khairul Uman, Achyar Amitudin, *Usbul Fiqh II*, (Bandung : CV Pustaka Setia, 1998) hlm 75

bertentangan dan sangat penting lagi adalah untuk menetapkan hukum terhadap kasus yang tidak bertampung oleh Al-Qur'an dan sunah secara kajian kebahasaan.²⁷

Menggagas Kembali Fiqh Indonesia Dalam Bingkai Masyarakat Multikultural di Era Globalisasi

Globalisasi adalah suatu fenomena khusus dalam peradaban manusia yang bergerak terus dalam masyarakat global dan merupakan bagian dari proses manusia global itu. Kehadiran teknologi informasi dan teknologi komunikasi mempercepat akselerasi proses globalisasi ini. Globalisasi menyentuh seluruh aspek penting kehidupan. Globalisasi menciptakan berbagai tantangan dan permasalahan baru yang harus dijawab, dipecahkan dalam upaya memanfaatkan globalisasi untuk kepentingan kehidupan.

Dibidang Sosial Budaya, pengaruh-pengaruh asing sebagai akibat globalisasi dan regionalisasi. Kemungkinan dapat berupa meningkatnya keanekaragaman masyarakat Indonesia, peningkatan pengangguran karena lumpuhnya industri-industri dalam negeri peningkatan pengembangan agama tertentu karena adanya bantuan luar negeri, yang akan mengakibatkan kemungkinan terjadinya pertentangan agama, kesenjangan dibidang pendidikan karena adanya sekolah elite di Indonesia dan banyaknya lulusan pegawai negeri, lunturnya nilai-nilai budaya luhur bangsa karena pengaruh budaya global dan regional, terdapatnya pelanggaran hukum yang dilakukan oleh pihak asing yang tidak dapat terjangkau oleh perangkan hukum di indonesia karena kurang lengkapnya perangkat hukum tersebut.

Menjelang datangnya millennium ketiga Masehi, isu-isu yang banyak diperbincangkan tidak hanya permasalahan *legal gaps* dengan upaya-upaya untuk mengatasinya, melainkan terbitnya banyak keyakinan bahwa perbedaan dan diferensiasi kultural sudah harus diterima sebagai sesuatu yang tak bisa dihindari. Dalam kehidupan berskala global dewasa ini, yang akan terwujud adalah suatu *global society* yang justru tak akan bergerak ke suatu keseragaman. *Global society* bukanlah suatu *global state* yang terkontrol secara sentral. *Global state* lebih tepat kalau dikatakan sebagai "masyarakat pasar" yang boleh juga disebut *a global economy*. *Global society* menyaksikan terbebaskannya jutaan manusia dari ikatan-ikatan aturan hukum nasional yang pada waktu yang lalu dikembangkan sebagai mekanisme kontrol di tangan sentral penguasa-penguasa negara. Sementara itu, perkembangannya sebagai *global economy* telah membuka berbagai perbatasan negeri, yang akan melalulalangkan manusia (yang produsen ataupun yang konsumen), kapital, dan informasi melintasi

²⁷Djazuli, Fiqh Siyasa, *Implementasi Kemaslahatan Umat Dalam Rambu-Rambu Syari'ah*, (Jakarta : Pustaka Media, 2003) hlm 16

perbatasan-perbatasan yang territorial maupun yang kultural. Dalam hubungan ini, mengingat kebenaran apa yang disimak dan dikatakan Naisbitt bahwa “the bigger the economy, the more powerful its smallest players ... to create the new rules for the expanding global economic order”,²⁸ maka di tengah sistem ekonomi yang kian mengglobal dan tiadanya *global state* yang memegang kekuasaan pengatur yang sentral ini akan terjadilah otonomi pengaturan pada skalanya yang mikro, "untuk kalangan sendiri".

Adalah kenyataan bahwa kini ini kehidupan pada tataran nasional bukanlah satu-satunya alternatif. Kini kehidupan telah kian marak dalam format-formatnya yang global, seolah menawarkan banyak alternatif baru, tak cuma yang berasal nasional melainkan juga bahkan yang lokal. Dalam suasana kehidupan yang kian terasa menuju ke suasana *one worl, differrnt but not divided* dewasa ini, terjadilah suatu paradoks bahwa yang akan terjadi bukan hanya yang nasional dan modern melainkan hidup kembalinya untuk koeksis dan berdamping-damping sebagai alternatif yang dapat dipilih. Tatkala selama ini nasionalisme dengan modernismenya terbukti tak selalu mampu menjawab persoalan manusia, maka tidak hanya globalisme dengan pascamodernismenya akan tetapi juga lokalisme dengan pramodernismenya boleh diduga akan kian mengedepan untuk menawarkan alternatif yang bisa dipilih, juga dalam kehidupan hukum. Apabila perkembangan seperti ini kian fenomenal, maka tibalah kita pada suatu simpulan bahwa era modern secara cepat atau lambat, dan betapapun kisruh kesan proses transformatifnya, akan mulai tergantikan oleh suatu era baru, ialah era pascamodern dengan paradigmanya sendiri yang lain dari yang sudah-sudah.²⁹

Tugas para ilmuwan muslim kontemporer adalah menguji metode-metode yang berkembang dalam tradisi Barat maupun muslim untuk menentukan sumber-sumber keterbatasan dan kelebihanannya, dan selanjutnya dicari kemungkinan pengembangan dan perkawinan antara kedua metode tersebut agar dihasilkan anak metode baru yang komprehensif dan memadai untuk menjawab problem kontemporer.

Dalam membicarakan prospek hukum Islam di Indonesia, setidaknya ada dua aspek yang perlu untuk dikedepankan:

²⁸ John Naisbitt, *Global Paradox.*, (New York: Avian Books, 1995), hlm. 191.

²⁹ Dari sini pulalah bermulanya debat di era pasca-modern antara ‘*intention*’ versus ‘*interpretation*’, yang menurut Rosenau – dengan mengutip beberap sumber -- telah menyebabkan banyak *conventional legal theorists .. so threatened by post-modern deconstruction ... that they label post-modern critics “nihilists”*. Rousenau menyimak kegagalan teori-teori hukum modern dalam menciptakan tertib hukum seperti yang dijanjikan, yang “... *question(ing) ... the legal authority and suggest that judicial decisions are arbitrary*. Baca: Pauline Marie Rosenau, *Post-Modernism And The Social Science: Insights, Inroads, And Intrusions* (Princeton, NJ, Princeton University Press, 1992), hlm. 126..

1. Aspek kekuatan dan peluang. Keduanya berkaitan dengan hukum Islam dan umat Islam yang berperan sebagai pendukung prospek hukum Islam di Indonesia.
2. Aspek kelemahan dan hambatan. Aspek ini berkaitan dengan kehidupan hukum di Indonesia yang menjadi kendala bagi prospek penerapan hukum Islam sebagai hukum positif di Indonesia.

Adapun aspek kekuatan³⁰

- a. Al-Qur'an dan hadits, yang selain memuat ajaran tentang aqidah dan akhlaq, juga memuat aturan-aturan hukum kemasyarakatan, baik bidang perdata maupun pidana.

Ketiga esensi ajaran ini telah menjadi satu kesatuan yang tidak terpisahkan dalam Islam. Ketiganya bagaikan segi tiga sama kaki yang saling mendukung yang daripadanya kemudian lahir prinsip-prinsip hukum dalam Islam, asas dan tujuan-tujuannya.³¹

- b. Syareat Islam datang untuk kebaikan manusia semata, sesuai dengan fitrah dan kodratnya yang karenanya sangat menganjurkan berbuat kebaikan, dan melarang perbuatan yang merusak.³² Dengan demikian, maka produk-produk hukumnya akan senantiasa sesuai dengan kebutuhan normal manusia, kapan pun dan di manapun sebab *syareat Islam* dibangun di atas dan demi kebaikan manusia itu sendiri sehingga akan tetap diminati.
- c. Dalam sejarah perjalanan hukum di Indonesia, keberadaan hukum Islam dalam hukum nasional merupakan perjuangan eksistensi, yang merumuskan keadaan hukum nasional Indonesia pada masa lalu, masa kini dan akan datang, bahwa hukum Islam itu ada di dalam hukum nasional, baik dalam hukum tertulis maupun tidak tertulis, dalam berbagai lapangan kehidupan hukum dan praktek hukum.³³

Berdasarkan uraian di atas dapat dipahami bahwa norma syari'ah tidak dapat dipisahkan dari norma social. Sejalan atau tidaknya norma syari'ah dengan norma social ditentukan oleh struktur masyarakat yang merupakan *dependent variable* dari norma syari'ah. Oleh karena itu, keragaman budaya dan tradisi masyarakat meniscayakan adanya keragaman norma syari'ah. Sejatinya, cita moral dan etik syari'ah pada periode madinah, sebagaimana terdapat dalam al-Qur'an, menuntut

³⁰ Bandingkan dengan Muin Salim, *Konstitusionalisasi Hukum Islam di Indonesia* (Makalah), hal. 3-5

³¹ Tentang Prinsip, tujuan dan asas hukum Islam, bisa ditelaah selengkapnya dalam: Abu Ishaq al-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Usul al-Syare'ah*, Jilid II (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tt), h. 3-4; Rahmat Djarmika, *Jalan Mencari Hukum Islam Upaya ke Arab Pemahaman Metodologi Ijtihad*, dalam *Aspek Hukum Islam dalam Kerangka Pembangunan Hukum Nasional di Indonesia*, (Jakarta: FP-IKAHA, 1994), hal, 146-157

³² Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, Jilid I (Cet II: Beirut: Maktabah al-Imam, 1987), hal, 266; QS. 2: 195

³³ Andi Rasdiyanah, *Problematika dan Kendala...*, hal, 5-6

diimplementasikannya kebebasan, persamaan dan keadilan. Akan tetapi, struktur masyarakat dan munculnya stratifikasi social dalam masyarakat muslim, dari masa ke masa, atas dasar kedudukan, jenis kelamin dan agama, tidak memungkinkan terlaksananya cita-cita dimaksud. Konsekuensi lebih jauh dari pengaruh norma social adalah bahwa pada setiap periode hukum Islam mengembangkan struktur hukum. Ketika norma social itu diasimilasikan ke dalam norma syari'ah, maka norma social itu dianggap abadi dan ilahiat, sebagaimana nilai-nilai universal syari'ah yang diwahyukan.

Relasi yang beragam antara syari'ah dengan budaya masyarakat muslim, dibahas secara mendalam oleh tariq Ramadhan. Beliau berpendapat, hukum dan yurisprudensi harus mempertimbangkan sumber dan konteks social, budaya, politik dan ekonomi. Implementasi hukum bersifat luwes dan dapat berubah, sesuai dengan konteks waktu dan letak geografis.

Al-Syathibi membuktikan bahwa factor adat dan praktek social berpengaruh pada pemahaman norma syari'ah. Beliau mendeduksi bahwa syari'ah didasarkan pada kemaslahatan, yang dibedakan menjadi kemaslahatan yang bersifat *dlaruriyat* (primer) *hajiyat* (sekunder) dan *tahsiniyah* (tersier). Baginya, kemaslahatan dalam lingkaran pertama bersifat universal dan diakui oleh semua bangsa dan agama. Kemaslahatan dalam lingkaran kedua adalah hukum dan praktek social yang diasimilasikan ke dalam syari'ah, dengan memperhatikan kemaslahatan umum, seperti masalah *qiradl* atau *muḍlarabah*. Sedangkan lingkaran ketiga dari kemaslahat adalah hukum yang di isi oleh unsure-unsur praktek social yang lebih halus, seperti kesopanan, kebersihan dan norma-norma budaya dan adat lainnya. Menurut al-Syathibi, syari'ah mengadopsi unsure-unsur ini, sebab semuanya dianggap mencerminkan kepatutan dan pilihan-pilihan budaya dalam suatu masyarakat.³⁴

Penutup

Berdasarkan berbagai uraian di atas, maka dapat disimpulkan bahwa menggagas kembali fiqh Indonesia dalam bingkai masyarakat multicultural di era globalisasi merupakan wacana yang sudah lama dibincangkan oleh para ahli hukum Islam sehingga perlu ada pengembangan menggunakan madzhab hokum secara global. Umumnya mereka berpendapat, syari'ah yang terdapat dalam Al-Qur'an dan al-Sunnah harus dipahami sebagai norma etika dan moral yang bersifat universal dan berlaku untuk semua masyarakat, melintasi suku, bangsa, budaya, adat istiadat bahkan agama sekalipun.

³⁴ Fathurrahman Djamil, *Mencari Format Syari'ah Multikultural, dalam Buku Reinvensi islam Multikultural*, Editor Zakiyuddin baidhaway dan M. thoyibi (Surakarta: Pusat Studi Budaya dan Perubahan social Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2005), hal,150.

DAFTAR PUSTAKA

- Fuad, Mahsun *Hukum Islam Indonesia; Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, (Yogyakarta: LKis Yogyakarta, 2005).
- Asy'ari, Musa; *Islam, Keseimbangan Rasionalitas, Moralitas, dan Spiritualitas*, (Yogyakarta: LESFI, 2005).
- Djatnika, Rachmat DKK. *Hukum Islam Di Indonesia, Perkembangan dan Pembentukan* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1994).
- Syarifuddin, Amir, *Meretas Kebekuan Ijtihad, Isu-Isu Penting Hukum Islam Kontemporer Di Indonesia* (Jakarta: Ciputat Pres, 2002).
- Azhar, Muhammad *Otonomi Keberagaman di Era Multikultural dalam Buku Reinvensi islam Multikultural*, Editor Zakiyuddin baidhawiy dan M. thoyibi (Surakarta: Pusat Studi Budaya dan Perubahan social Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2005).
- Yafie, Ali DKK, *Fiqih Perdagangan Bebas*, (Jakarta: Teraju Mizan, 2003).
- Abdullah, M. Amin *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995).
- kamali, Muhammad Hashim *Prinsip-Prinsip dan Teori-Teori Hukum Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).
- Mahfudz, Mahsun, *Rekonstruksi Mazhab Manhaji Nahdlatul Ulama Menuju Ijtihad Sainifik Modern*, Makalah disampaikan dalam forum diskusi ilmiah nasional dalam *Annual conference* tanggal 26-30 Nopember 2006 di UIN Bandung.
- Al-Qurtubi, Sumanto&KH. *M.A. Sabal Mahfudh, Era Baru Fiqih Indonesia*, (Yogyakarta: Penerbit CERMIN, 1999).
- Wahid, Marzuki & Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara*, (Yogyakarta: LKiS, 2001).
- Daud Ali, Mohammad *Penerapan Hukum Islam dalam Negara Republik Indonesia*, Makalah Kuliah Umum Pada Pendidikan Kader Ulama di Jakarta, tanggal 17 Mei 1995.
- Daliyo, JB. dkk, *Pengantar Ilmu Hukum*, (Jakarta: Gramedia, 1992).
- Rahmat. Jamal D. et al, *Wacana Baru Fiqhi Sosial*, (Bandung: Mizan, 1977).
- Ichtijanto, H. *Pengembangan Teori Berlakunya hukum Islam di Indonesia*, dalam Tjum Surajaman (ed), *Hukum Islam di Indonesia* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 91).
- Atamimi, A. Hamid S. *Kedudukan Kompilasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional, Suatu Tunjauan dari Sudut Perundang-Undangan Indonesia*, dalam Amrullah Ahmad dkk, (ed), *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*.

- Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Akad: Mika Pressindo, 1995).
- Djamil, Fathurrahman *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammad* (Jakarta: Logo Publishing House, 1995).
- Sudrajat, *Ajat Politik Islam: Kelangsungan dan Perubahan di Dunia Islam* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1977).
- Uman, Khairul Achyar Amitudin, *Ushul Fiqh II*, (Bandung : CV Pustaka Setia, 1998).
- Djazuli, Fiqh Siyasah, *Implementasi Kemaslahatan Umat Dalam Rambu-Rambu Syari'ah*, (Jakarta : Pustaka Media, 2003).
- Naisbitt, John *Global Paradox.*, (New York: Avian Books, 1995).
- Rosenau, Pauline Marie *Post-Modernism And The Social Science: Insights, Inroads, And Intrusions* (Princeton, NJ, Princeton University Press, 1992).
- Djarmika, Rahmat *Jalan Mencari Hukum Islam Upaya ke Arab Pemahaman Metodologi Ijtihad*, dalam *Aspek Hukum Islam dalam Kerangka Pembangunan Hukum Nasional di Indonesia*, (Jakarta: FP-IKAHA, 1994).
- Hanbal, Ahmad bin *Musnad Ahmad bin Hanbal*, Jilid I (Cet II: Beirut: Maktabah al-Imam, 1987).
- Djamil, Fathurrahman *Mencari Format Syari'ah Multikultural, dalam Buku Reinvensi islam Multikultural*, Editor Zakiyuddin baidhaw dan M. thoyibi (Surakarta: Pusat Studi Budaya dan Perubahan social Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2005).