

Metodologi Ijtihad Mazhab Indonesia: Menelusuri Pemikiran Ushul Fikih Hazairin

Agus Moh Najib

*Fakultas Syari'ah dan Hukum
Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta
Email: am.najib@yahoo.co.id*

Abstract: Hazairin is one of the pioneers who initiated the importance of Islamic law with Indonesian pattern. Even, he viewed the importance of the new school (*mazhab*) in Islamic law, namely the Indonesian *mazhab*. However, Hazairin's thought on the methodology of *ijtihad*, as a basis for the establishment of a school of Islamic law, has not been widely studied. His thought which was more studied is the idea of the Indonesia *mazhab* and also about inheritance law. This article specifically explores the framework of Usul Fiqh proposed by Hazairin. Epistemologically, the main topic of Usul Fiqh is about the sources of Islamic law and the method of how to formulate Islamic law from the source. Therefore, this article examines Hazairin's thought about the two things, namely the sources of Islamic law and its legal formulation method. From the study done, both on the sources of law and Islamic law formulation method, Hazairin put the role of *ulu al-amri* (government, policy makers) in a strategic position. The method of legal formulation done by *ulu al-amri* requires *musyawarah* (discussions), which involves jurists and other relevant scientific experts (collective *ijtihad*). Results of *ijtihad* decided by *ulu al-amri* will automatically become binding formal rules of law, so that if the results of *ijtihad* is followed and practiced by the public widely, it will become a new school of Islamic law, namely the Indonesian *mazhab*.

Abstrak: Hazairin merupakan salah satu pelopor yang menggagas pentingnya hukum Islam yang bercorak keindonesiaan. Bahkan ia memandang pentingnya mazhab baru dalam hukum Islam, yaitu mazhab Indonesia. Hanya saja, pemikiran tentang metodologi ijtihadnya, sebagai basis pembentukan suatu mazhab hukum Islam, belum banyak dikaji. Pemikiran Hazairin yang lebih banyak dikaji adalah gagasannya tentang mazhab Indonesia dan juga tentang hukum kewarisan. Artikel ini secara spesifik menelusuri kerangka Ushul Fikih yang ditawarkan Hazairin. Secara epistemologis, bahasan utama dalam Ushul Fikih adalah tentang sumber hukum Islam dan metode bagaimana memformulasi hukum Islam dari sumbernya tersebut. Oleh karena itu, artikel ini mengkaji pemikiran Hazairin mengenai dua hal tersebut, yaitu sumber hukum Islam dan metode penetapan hukumnya. Dari uraian yang dikaji, baik mengenai sumber hukum maupun metode penetapan hukum Islam, Hazairin menempatkan peran *ulu al-amri* (pemerintah, pengambil kebijakan) pada posisi yang strategis.

Penetapan hukum oleh *ulu al-amri* dilakukan dengan cara musyawarah, yang antara lain melibatkan para ahli hukum Islam dan ahli keilmuan lain yang terkait (ijtihad kolektif). Hasil ijtihad yang ditetapkan oleh *ulu al-amri* ini secara otomatis akan menjadi aturan perundang-undangan formil yang bersifat mengikat, sehingga apabila hasil ijtihad tersebut diikuti dan dipraktekkan oleh masyarakat luas, maka akan terbentuk mazhab baru hukum Islam, yaitu mazhab Indonesia.

Kata Kunci: *mazhab Indonesia, Hazairin, hukum Islam, ijtihad, usbul fikih*

Pendahuluan

Hazairin (1906-1975),¹ bersama Hasbi Ash Shiddieqy (1904-1975), merupakan pelopor tentang pentingnya fikih (hukum Islam) yang bercorak keindonesiaan. Gagasan mereka berupaya untuk melakukan kontekstualisasi hukum Islam dengan budaya dan realitas masyarakat Indonesia, tanpa terkungkung oleh produk fikih klasik yang kental diwarnai oleh corak budaya Arab.² Apabila dicermati, gagasan Hazairin ini tidak saja merupakan kelanjutan dari gagasan Hasbi tentang Fikih Indonesia, tetapi juga lebih dari itu adalah penegasan terhadap apa yang dikemukakan oleh Hasbi. Apabila Hasbi hanya menyerukan perlunya pemikiran fikih yang bercorak Indonesia, maka Hazairin lebih mempertegas tentang perlunya sebuah “mazhab hukum” tersendiri bagi masyarakat Indonesia, yaitu Mazhab Indonesia, sebagai ganti dari istilah Mazhab Nasional yang ia gunakan sebelumnya.³

¹ Hazairin tercatat lahir pada tanggal 28 November 1906 di Bukittinggi, Sumatera Barat. Di samping bidang akademik, ia juga aktif dalam bidang politik dan pemerintahan. Dia mendapat gelar profesor pada September 1952 dalam bidang hukum Adat dan hukum Islam di Universitas Indonesia. Setelah tidak aktif di bidang politik, kegiatannya dipenuhi dengan kegiatan akademik sampai ia meninggal pada tanggal 25 Desember 1975 di Jakarta. Sukiati Sugiono, “Islamic Legal Reform in Twentieth Century Indonesia: A Study of Hazairin’s Thought”, Tesis Master pada Institute of Islamic Studies, McGill University, Canada, 1999, hlm. 8, 15-19.

² Upaya kontekstualisasi ajaran Islam dengan budaya lokal (Nusantara) ini sebenarnya sudah pernah dilakukan jauh sebelumnya, yaitu oleh para Walisanga ketika menyebarkan Islam di tanah Jawa.

³ Menurut Hazairin, istilah Mazhab Nasional yang ia gunakan adalah kurang tepat karena istilah “nasional” menggambarkan seluruh rakyat Indonesia, sementara yang dimaksud oleh pemikirannya adalah pemberlakuan hukum Islam yang sesuai dengan konteks umat Islam Indonesia, dan umat Islam pada dasarnya hanya merupakan bagian dari keseluruhan rakyat Indonesia. Oleh karena itu, menurut Hazairin istilah Mazhab Indonesia merupakan istilah yang lebih tepat untuk menggambarkan gagasannya. Hazairin, *Hukum Kekeluargaan Nasional*, Cet. 2 (Jakarta: Tintamas, 1968), hlm. 3-4.

Dibanding dengan pemikiran Hasbi yang telah banyak dikaji oleh para penulis hukum Islam, kajian terhadap pemikiran Hazairin ini masih relatif sedikit. M.B Hooker menyatakan bahwa pemikiran Hazairin melalui karya-karyanya masih banyak diabaikan oleh para pengkaji, bahkan dilewatkan, dan umumnya hanya dibahas sepintas sebagai “catatan kaki”. Padahal, menurut Hooker, Hazairin ini merupakan tokoh yang berupaya untuk membentuk “mazhab baru” di Indonesia.⁴ Atas dasar itulah, beberapa penulis memandang Hazairin di samping sebagai pembaru hukum Islam di Indonesia,⁵ juga pemikirannya disejajarkan dan dibandingkan dengan mazhab-mazhab fikih klasik yang ada, khususnya pemikirannya tentang hukum waris.⁶

Kajian terhadap pemikiran Hazairin umumnya tentang gagasan mengenai Mazhab Indonesia ataupun tentang pemikiran hukum waris. Padahal, sebagai seorang pembaru, Hazairin tidak saja perlu dikaji tentang gagasan umum dan pemikiran produk hukumnya, tetapi juga, dan bahkan yang lebih penting, adalah pemikiran tentang metodologi ijtihadnya. Karena dengan ijtihad ini kemunculan sebuah produk hukum Islam yang baru sangat dimungkinkan, termasuk hukum Islam yang sesuai dengan konteks Indonesia. Tulisan ini, oleh karena itu, akan mengkaji pemikiran metodologi ijtihad yang dikonstruksi oleh Hazairin sebagai pijakan dan landasan bagi upaya pembentukan mazhab barunya. Namun sebelum itu, tulisan ini akan mengemukakan terlebih dahulu tentang gagasan Mazhab Indonesia yang ditawarkan oleh Hazairin.

Gagasan tentang Mazhab Indonesia

Hazairin, sebagaimana Hasbi,⁷ menegaskan perlunya formulasi hukum Islam yang khas bagi masyarakat Indonesia. Dalam pidatonya

⁴ M.B. Hooker, *Islam Mazhab Indonesia: Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial*, Terjemah: Iding Rosyidin Hasan, Cet. 2 (Jakarta: Teraju, 2003), 56-59.

⁵ Sukiati Sugiono, “Islamic Legal Reform in Twentieth Century Indonesia: A Study of Hazairin’s Thought”, Tesis Master pada Institute of Islamic Studies, McGill University, Canada, 1999.

⁶ Al Yasa Abu Bakar, *Abli Waris Sepertalian Darab: Kajian Perbandingan terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fiqh Mazhab* (Jakarta: INIS, 1998).

⁷ Terdapat perbedaan pendapat mengenai siapa yang lebih dahulu mengemukakan perlunya hukum Islam yang bercorak khas Indonesia, apakah Hasbi dengan fikih Indonesiannya ataukah Hazairin dengan Mazhab Nasionalnya, yang kemudian karena pengaruh Hasbi diganti dengan istilah Mazhab Indonesia. Apabila mengikuti informasi dari Nourouzzaman Shiddiqi, maka Hasbi yang lebih dahulu karena Hasbi mencetuskan gagasannya sejak tahun 1940 dan memang baru

pada pembukaan Perguruan Tinggi Islam di Jakarta (kemudian bernama: Universitas Islam Jakarta) tahun 1951, ia mengemukakan perlunya mazhab tersendiri bagi masyarakat Indonesia, yang ia sebut dengan Mazhab Nasional, yang kemudian hari diganti dengan istilah Mazhab Indonesia. Mazhab Indonesia ini menurutnya hanya berkaitan dengan masalah-masalah kemasyarakatan, sementara masalah ibadah yang berkaitan dengan hubungan langsung antara manusia dengan Tuhannya seperti shalat, puasa, dan haji menurutnya sudah cukup apabila mengikuti Mazhab Syafi'i sebagai mazhab yang paling banyak diikuti oleh masyarakat Indonesia.⁸

Perlunya mendirikan mazhab baru ini didasarkan pada kenyataan bahwa fikih yang dikemukakan oleh berbagai mazhab yang telah ada kebanyakan merupakan representasi dari kondisi masyarakat Arab, sementara yang dihadapi di sini adalah masyarakat Indonesia. Karena fikih untuk masyarakat Arab belum tentu cocok untuk masyarakat Indonesia, maka adanya mazhab di Indonesia merupakan hal yang sangat mungkin.⁹ Susunan masyarakat Arab berbeda dengan karakter dan struktur masyarakat yang ada di Indonesia. Misalnya dalam masalah wali nikah bagi perempuan dewasa. Hazairin menyatakan bahwa masyarakat muslim di Indonesia biasanya menerima saja pandangan Mazhab Syafi'i yang mengharuskan adanya wali nikah bagi

diintensifkan pada tahun 1961 ketika pidato pengukuhan guru besarnya. Sementara, apabila dilihat dari intensifitas dikemukakannya ke publik, maka gagasan Hazairin yang lebih dahulu dikenal oleh masyarakat karena sudah dikemukakan sejak tahun 1951, sepuluh tahun sebelum Hasbi mempublikasikan gagasannya melalui pidato pengukuhan guru besar. Nourouzzaman Shiddiqi, "Prof. T.M. Hasbi ash-Shiddieqy", dalam Moh. Damami, *et al.* (eds.), *Lima Tokoh Pengembangan IAIN Sunan Kalijaga* (Yogyakarta: Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga, 1998), hlm. 156. Samsul Wahidin dan Abdurrahman, *Perkembangan Ringkas Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Akademika Pressindo, 1984), hlm. 86-87. Yudian Wahyudi, *Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context of Indonesian Fiqh* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007), hlm. 1. Sukiati, *Islamic Legal Reform in Twentieth Century Indonesia*, hlm. 96.

⁸Hazairin, *Hukum Islam dan Masyarakat*, Cet. 3 (Jakarta: Bulan Bintang, 1963), hlm. 15; idem, *Tujuh Serangkai tentang Hukum*, Cet. 3 (Jakarta: Bina Aksara, 1981), hlm. 153. Samsul Wahidin dan Abdurrahman, *Perkembangan Ringkas Hukum Islam*, hlm. 87.

⁹Hazairin, *Hukum Islam dan Masyarakat*, hlm. 15; idem, *Tujuh Serangkai*, hlm. 153. Karena kekurangcocokan antara fikih yang bercorak Arab tersebut, maka tidak heran apabila dari kedatangannya di Indonesia sampai saat ini, menurut Hazairin, fikih sering kali mengalami konflik dengan hukum Adat. Ini menunjukkan bahwa fikih yang bercorak Arab sulit untuk diterapkan pada masyarakat Islam Indonesia. Idem, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Qur'an dan Hadith*, Cet. 6 (Jakarta: Tintamas, 1982), hlm. 1-2.

perempuan dewasa, tanpa mempertanyakan mengapa mesti begitu dan haruskah seperti itu, serta apakah hanya dengan cara seperti itu perempuan dapat menikah dalam pandangan Islam? Ia mengingatkan bahwa Mazhab Hanafi dan Mazhab Syi'ah tidak mewajibkan wali nikah bagi perempuan yang telah dewasa dan berakal, dan hanya mewajibkannya bagi perempuan atau laki-laki yang belum dewasa.

Mazhab-mazhab di atas, namun demikian, sepakat bahwa yang diutamakan untuk menjadi wali nikah adalah pihak keluarga dari jalur laki-laki. Bagi masyarakat Arab hal ini telah sesuai karena masyarakatnya tersusun menurut garis bapak (patrilineal), namun Hazairin mempertanyakan apakah hal itu sesuai juga bagi masyarakat di Indonesia, mengingat dalam masyarakat Indonesia susunan masyarakatnya di samping ada yang patrilineal juga ada yang matrilineal dan ada yang bilateral. Apabila mengenai wali nikah tersebut menyesuaikan dengan kondisi masyarakat Indonesia dan berbeda dengan ketetapan fikih yang ada, apakah kemudian hal itu dianggap tidak lagi menjadi pengikut Nabi Muhammad saw.? Sebab dalam Al-Qur'an yang menjadi sumber utama hukum Islam tidak ada aturan bahwa wali nikah itu harus dari pihak keluarga laki-laki.¹⁰

Pandangan mengenai Mazhab Indonesia ini tentu saja berkaitan dengan perlu adanya mujtahid, yang lebih dari seribu tahun dianggap tidak mungkin ada lagi mujtahid baru. Menurut Hazairin, mulai abad kedua puluh ini seharusnya orang tidak lagi mendewa-dewakan manusia, termasuk mendewa-dewakan mujtahid. Mereka dihargai dan dihormati sewajarnya sesuai dengan kontribusi keilmuan yang diberikan dan sesuai dengan masanya. Apabila percaya bahwa rahmat Allah tidak pernah terhenti kepada manusia, maka menurut Hazairin harus percaya juga bahwa pintu ijtihad bagi para mujtahid baru akan tetap terbuka. Tugas para mujtahid ini adalah memperbarui ilmu pengetahuan dari bahan-bahan yang telah ada. Mereka dapat merumuskan aturan hukum untuk menata masyarakat sehingga sesuai dengan kehendak Al-Qur'an yang diperjelas oleh contoh-contoh yang terdapat dalam Hadis. Karena itu, seorang mujtahid harus memiliki ilmu-ilmu yang berkaitan dengan

¹⁰Hazairin, *Hukum Islam dan Masyarakat*, hlm. 13-14; idem, *Tujuh Serangkai*, hlm. 151-152. Di antara ahli hukum Islam klasik yang membolehkan perempuan sebagai wali nikah adalah Abu Hanifah. Muhammad Ibn Isms'il ash-Shan'ani, *Subul as-Salam Syarb Bulug al-Maram min Aillah al-Ahkam* (t.tp.: Dar al-Fikr, t.t.), III: 120.

persoalan kemasyarakatan, dan ilmu yang memiliki peranan paling besar dalam menata masyarakat adalah ilmu hukum.¹¹

Tingkatan mujtahid baru di atas dengan demikian hanya dapat diperoleh melalui jalur pendidikan, sebab Tuhan tidak akan menurunkan mujtahid begitu saja, tetapi hanya akan memberkati orang yang memang berniat untuk mencapai tingkatan mujtahid. Dalam konteks Indonesia, upaya untuk mencetak mujtahid adalah melalui Perguruan-perguruan Tinggi Islam [khususnya Fakultas Syari'ah] yang kurikulumnya menggabungkan mata kuliah-mata kuliah di Fakultas Hukum dan mata kuliah-mata kuliah tentang keislaman. Mujtahid yang akan dihasilkan merupakan orang yang menggabungkan keahlian *jurist* (ahli hukum) modern dan keahlian ulama modern; Ahli hukum modern saja tidak cukup karena pengetahuan Islamnya terbatas, sementara ulama modern saja juga tidak cukup karena pengetahuan tentang ilmu kemasyarakatan dan ilmu hukum yang diperlukan untuk memahami masyarakat Indonesia biasanya juga terbatas. Memang sulit untuk menghasilkan kemampuan sarjana yang seperti itu, namun tetap harus dipikirkan dan diusahakan jalan keluarnya.¹²

Gagasan Mazhab Indonesia yang dibentuk oleh para mujtahid baru tersebut menurut Hazairin hanya berlaku untuk orang Islam dan tidak ada maksud sedikit pun untuk memberlakukannya bagi non-muslim di Indonesia; Masing-masing golongan berhak hidup dengan hukum yang selaras dengan kebutuhan jiwa dan masyarakatnya. Mazhab Indonesia ini kebanyakan berkaitan dengan hukum perdata, khususnya hukum keluarga, dan sebagian kecil hukum pidana. Sementara, dalam kaitannya dengan hukum tata negara, maka Pancasila sebagai dasar negara sudah sesuai karena selama ini dapat mempersatukan antara orang Islam dan non-Islam dalam bekerja sama membangun negara. Sementara itu, pemerintahan di Indonesia dapat dipandang sebagai *ulu al-amri* yang dikemukakan Al-Qur'an, karena pemerintahan di Indonesia walaupun tidak berazaskan Islam namun tidak bertentangan dengan Al-Qur'an dan Sunnah Rasul. Dengan demikian, hukum tata negara di Indonesia pada dasarnya tidak

¹¹Hazairin, *Hukum Islam dan Masyarakat*, hlm. 16; idem, *Tujuh Serangkai*, hlm. 153-154. Bismar Siregar, "Prof. Mr. Dr. Hazairin Seorang Mujahidin Penegak Hukum Berdasarkan Ke-Tuhanan Yang Maha Esa", dalam Sajuti Thalib (ed.), *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia, in Memoriam Prof. Mr. Dr. Hazairin* (Jakarta: UI Press, 1977), hlm. 4.

¹²Hazairin, *Hukum Islam dan Masyarakat*, hlm. 17-19; idem, *Tujuh Serangkai*, hlm. 155-156.

bertentangan dengan Al-Qur`an, dan apabila nanti ada yang bertentangan dengan Al-Qur`an, niscaya umat Islam di Indonesia akan berupaya mengubah dan menyesuaikan dengan Al-Qur`an. Penyesuaian dan juga upaya pemberlakuan hukum Islam di atas pada dasarnya adalah tugas partai-partai politik dalam parlemen.¹³ Dengan kata lain, dalam pandangan Hazairin, upaya perumusan hukum Islam yang sesuai dengan konteks Indonesia pada dasarnya dilakukan oleh para mujtahid yang dihasilkan oleh perguruan tinggi, sementara upaya formalisasi dan penerapannya bagi umat Islam diusahakan melalui jalur politik oleh partai-partai yang ada di lembaga perwakilan rakyat.

Kerangka Pemikiran Ushul Fikih

Hazairin, berbeda dengan kebanyakan ahli hukum Islam, memiliki latar belakang pendidikan hukum Barat (Belanda) sampai jenjang doktor. Hukum Islam hanya ia pelajari secara informal dan otodidak. Namun demikian, dalam pemikirannya, ia berupaya untuk mengkritisi dan mengembangkan apa yang dikemukakan oleh ulama fikih klasik. Ia mendefinisikan Ushul Fikih sebagai cara atau metode interpretasi dan penyimpulan yang benar-benar logis untuk mendapatkan suatu norma hukum Islam yang diambil dari sumbernya.¹⁴ Dengan demikian, secara garis besar, fokus utama kajian Ushul Fikih adalah sumber dari norma hukum Islam dan metode interpretasi terhadap sumber itu. Dua hal inilah yang akan dikaji dari pemikiran Hazairin tersebut.

1. Sumber Hukum Islam

Menurut Hazairin, sesungguhnya Al-Qur`an sendiri telah mengajarkan tentang sumber hukum Islam, khususnya sebagaimana dinyatakan dalam Q.S. An-Nisa` (4) ayat 59, Q.S. Asy-Syura` (42) ayat 38 dan 36, Q.S. Al-Ahzab (33) ayat 1, 2, 21, dan 36, dan Q.S. An-Nahl (16) ayat 44 dan 90.¹⁵ Dari ayat-ayat tersebut, Hazairin menyimpulkan

¹³Hazairin, *Hukum Islam dan Masyarakat*, hlm. 20-22; idem, *Tujuh Serangkai*, hlm. 41 dan 157-159. Bismar Siregar, "Prof. Mr. Dr. Hazairin Seorang Mujahidin", hlm. 5 dan 7-8.

¹⁴Hazairin, *Hukum Kewarisan*, hlm. 61

¹⁵Keterkaitan antar ayat-ayat tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut. Q.S. An-Nisa` (4) ayat 59 yang artinya: *Hai orang-orang yang percaya, tunduklah kamu akan ketetapan-ketetapan Allah, ketetapan-ketetapan Rasul dan ketetapan-ketetapan ulū al-amri yang se-iman dengan kamu. Jika kamu bertentangan paham tentang sesuatu maka carilah penyelesaiannya selaras dengan ketetapan-ketetapan Allah dan Rasul.... Itulah penyudaban yang*

bahwa dalam menetapkan hukum haruslah berpegang pada ketetapan Allah, ketetapan Rasul, serta ketetapan dan hasil musyawarah *ulu al-amri* (penguasa, pemerintah). Dengan demikian, sumber hukum Islam tersebut ada tiga, yaitu Al-Qur`an, Sunnah Nabi, dan Hasil Ijtihad dari *ulu al-amri* (penguasa, pemerintah) yang ditetapkan melalui musyawarah.

Sumber hukum pertama dan utama menurut Hazairin adalah Al-Qur`an. Antara satu ayat Al-Qur`an dan ayat yang lain, menurutnya, satu sama lainnya saling berhubungan dan saling menguatkan, sehingga pada dasarnya tidak ada *naskh* (penggantian atau penghapusan). Al-Qur`an, sebagaimana kitab-kitab terdahulu, diturunkan sebagai satu kesatuan yang bulat yang di dalamnya tidak ada pertentangan; Suatu ayat dalam Taurat, misalnya, tidak mungkin terhapus oleh ayat lain dalam kesatuan Taurat itu sendiri. Begitu pula dalam Al-Qur`an, antara satu ayat dengan ayat lain tidak mungkin saling menghapuskan. Penggantian dan penghapusan (*naskh*) hanya terjadi pada ayat-ayat dalam satu kitab Allah terhadap ayat-ayat dalam kitab Allah yang terdahulu. Seperti ayat dalam Injil mungkin menghapuskan ayat dalam Taurat dan ayat dalam Al-Qur`an mungkin menghapuskan ayat-ayat dalam kitab-kitab Allah yang mendahuluinya. Dengan demikian, ayat-ayat dalam kitab-kitab terdahulu seperti Injil, Taurat, dan lainnya dapat dipandang masih berlaku apabila tidak bertentangan dengan ayat-ayat dalam Al-Qur`an.¹⁶

Pendapat Hazairin tentang tidak adanya *naskh* dalam Al-Qur`an ini dalam khazanah pemikiran Islam klasik sejalan dengan pendapat

terbaik, menurut Hazairin, berkaitan dengan Q.S. Asy-Syura (42) ayat 38 dan 36. Ayat 38 menyatakan *wa amrubbun syura bainabun* (dan mereka itu menyelesaikan persoalan-persoalan yang dihadapinya dengan bermusyawarah) dan ayat 36 berbunyi *wa ma 'inda Allahi khairun wa abqa li al-ladzina amanu* (dan segala apa yang bersumber kepada Allah, itulah yang terbaik dan berkekalan bagi mereka yang beriman). Dari dua ayat yang disebut terakhir ini menurut Hazairin terdapat garis hukum bahwa orang Islam wajib bermusyawarah mengenai segala persoalan dengan mengikuti segala petunjuk yang diberikan Tuhan. Dengan demikian, kaitan dua ayat ini dengan Q.S. An-Nisa' (4) ayat 59 adalah bahwa *semua hal yang nyata telah mempunyai ketetapan dari Allah ataupun dari Rasul wajiblah dicari garis hukumnya melalui musyawarah tersebut*. Sementara, ayat-ayat dari Surat Al-Ahzab dan Surat An-Nahl di atas berisi tentang larangan bagi orang beriman untuk menyimpang dari ketetapan Allah dan contoh teladan (*uswatun hasanah*) yang diberikan oleh Rasul, serta berisi kerangka umum bahwa bagi semua ketetapan tersebut harus senantiasa dihubungkan dengan keadilan dan kebaikan dan dijauhi dari keburukan dan kezaliman. Hazairin, *Hukum Kewarisan*, hlm. 61-62.

¹⁶Hal tersebut menurut Hazairin diperkuat oleh Q.S. Ali 'Imran (3) ayat 7, Q.S. Al-Baqarah (2) ayat 85, dan Q.S. An-Nisa' (4) ayat 82. Hazairin, *Hukum Kewarisan*, hlm. 3 dan 62-63; idem, *Tujuh Serangkai*, hlm. 140.

yang dikemukakan oleh Abu Muslim al-Isfahani (254-322 H/868-934 M). Berbeda dengan pendapat kebanyakan para ulama, Abu Muslim yang merupakan pengikut aliran rasionalis Mu'tazilah memandang bahwa adanya *naskh* dalam Al-Qur'an merupakan hal yang tidak logis. Suatu kitab suci yang diturunkan oleh Allah kepada seorang Nabi ayat-ayatnya tidak mungkin bertentangan satu sama lain atau mengalami perubahan. Adanya perubahan tersebut hanya mungkin terjadi antara satu kitab suci dengan kitab suci lainnya yang diturunkan kepada nabi yang berbeda-beda, karena memang ada perbedaan konteks peradaban masyarakat yang dihadapi oleh para nabi tersebut. Pendapat ini kemudian diperkuat dengan adanya perbedaan pendapat di kalangan para ulama yang mempercayainya tentang jumlah ayat yang *dinaskh*; Ada yang menyatakan 9 ayat, 20 ayat, atau ada yang menyatakan lebih dari itu.¹⁷

Sementara itu, *sumber hukum kedua* adalah Sunnah Nabi. Sunnah Nabi ini, menurut Hazairin, merupakan pelengkap dan penjelasan lebih lanjut bagi Al-Qur'an, baik berupa perkataan (*qawl*), perbuatan (*fi'l*), maupun pendiaman yang bersifat menetapkan (*sukut* atau *taqrir*) dari Nabi saw. Karena sifatnya sebagai penjelas, maka Sunnah Nabi tidak boleh bertentangan dengan Al-Qur'an, sebagaimana dinyatakan oleh Q.S. Al-Ahzab (33) ayat 1, 2, dan 21, dan Q.S. An-Nahl (16) ayat 44.¹⁸ Kemudian Sunnah Nabi, berbeda dengan ayat Al-Qur'an yang tidak dapat dihapus, mempunyai kemungkinan untuk dihapus (*mansukh*) oleh ayat Al-Qur'an, karena sebagaimana dinyatakan oleh Q.S. An-Nisa' (4) ayat 105 bahwa Nabi diperintahkan untuk menetapkan berdasarkan petunjuk Allah dalam Al-Qur'an. Penghapusan as-Sunnah oleh Al-Qur'an ini dapat terjadi apabila Nabi menetapkan suatu hukum tertentu sebelum adanya ketetapan dari ayat Al-Qur'an. Penetapan hukum oleh Nabi tersebut menjadi sumber hukum dan terus berlaku sampai kemudian ada ayat yang menetapkan berbeda.¹⁹

Sunnah Nabi, dalam pandangan Hazairin, secara umum merupakan penjelasan dan interpretasi Nabi terhadap Al-Qur'an. Karena itu, Sunnah Nabi yang menunjuk pada keadaan atau kebutuhan

¹⁷Ali Hasaballah, *Ushul at-Tasyri' al-Islami* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1971), hlm. 347.

¹⁸Ayat-ayat tersebut menyatakan bahwa Nabi diperintahkan oleh Allah untuk menjelaskan mengenai wahyu yang diturunkan dan juga menjadi teladan yang baik (*uswatun hasanah*), di samping juga Nabi diperintah untuk bertaqwa kepada Allah dan mengikuti apa yang diwahyukan.

¹⁹Hazairin, *Hukum Kewarisan*, hlm. 63-64.

masyarakat Arab (dalam bidang mu'amalah) tidak harus selalu diikuti oleh masyarakat lain. Hal ini karena Sunnah yang benar dan cocok bagi masyarakat Arab belum tentu cocok dan sesuai bagi masyarakat Indonesia, misalnya. Sunnah Nabi yang semacam itu dipandang sebagai sebuah contoh dan dari sana dapat diambil pelajaran bagaimana caranya menetapkan hukum dalam konteks masyarakat Arab yang disesuaikan dengan kehendak Al-Qur'an. Dengan demikian, bagi masyarakat lain dipersilahkan untuk berjihad dengan cara melihat konteks masyarakatnya sekaligus menyesuaikan dengan kehendak Al-Qur'an.²⁰

Pendapat Hazairin yang menyatakan bahwa Sunnah Nabi (dalam bidang muamalah) pada dasarnya adalah hasil ijtihad Nabi yang sesuai dengan konteks ketika itu merupakan pendapat yang sangat progresif. Pendapat seperti ini antara lain dikemukakan oleh pemikir kontemporer asal Syria, yaitu Muhammad Syahrur (lahir 1938 M). Syahrur berpendapat bahwa Sunnah Nabi lebih dipahami sebagai metode (*manhaj*) Nabi dalam menetapkan hukum yang bersifat temporer sesuai dengan konteks realitas dan kondisi sosial kultural yang dihadapi --dengan didasarkan pada limit-limit yang telah ditetapkan oleh Allah dalam Al-Qur'an.²¹

Dengan demikian, apa yang telah dilakukan Nabi SAW pada abad ke tujuh di jazirah Arab, menurut Syahrur, pada dasarnya adalah penafsiran awal terhadap kandungan ajaran Islam sesuai dengan kondisi ketika itu, sehingga penafsiran Nabi tersebut sesungguhnya bukan satu-satunya penafsiran dan bukan penafsiran yang terakhir. Karena Rasulullah SAW adalah Nabi terakhir, maka tidak boleh tidak Nabi diberi hak untuk melakukan penafsiran tersebut untuk menjaga vitalitas ajaran risalah dan kenabian sampai akhir zaman. Karena risalah Nabi SAW pada dasarnya berada di antara limit-limit yang telah ditetapkan oleh Allah, maka sebagai Nabi terakhir, beliau merupakan satu-satunya orang yang paling berhak untuk melakukan ijtihad. Kemudian ijtihad Nabi ini juga sebagai contoh bagi umatnya supaya mereka melakukan ijtihad setelah beliau wafat. Hal ini dapat dimengerti karena syari'ah Islam adalah syari'ah yang manusiawi (*tasyri' insani*) yang berada di antara limit-limit yang telah ditetapkan Allah.²²

²⁰Hazairin, *Hukum Islam dan Masyarakat*, hlm. 14-15; idem, *Tujuh Serangkai*, hlm. 152-154.

²¹Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah* (Damaskus: al-Ahali li at-Taba'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzi', 1990), hlm. 548-549.

²²*Ibid.*, hlm. 549.

Apabila suatu permasalahan tidak disinggung oleh Al-Qur`an dan Sunnah Nabi, maka berpindah pada *sumber hukum ketiga*, yaitu hasil ijtihad dari *ulu al-amri* yang ditetapkan melalui musyawarah. Ini berarti idealnya setiap *ulu al-amri* (pejabat pemerintah) seharusnya mampu berijtihad dalam melaksanakan hukum Islam. Namun, Hazairin menyadari bahwa hal tersebut akan sulit diwujudkan, sehingga ia menyarankan bahwa dalam melaksanakan tugasnya, *ulu al-amri* perlu dibantu oleh atau setidaknya mempertimbangkan masukan dari para ilmuwan hukum Islam.²³ Atas dasar itulah, dalam menetapkan hukum Islam, menurutnya, sebaiknya dilakukan secara musyawarah atau dengan kata lain dilakukan dengan ijtihad kolektif.²⁴ Mengenai kapan ijtihad ini perlu dilakukan secara kolektif atau cukup secara individual menurut Hazairin, ini akan dijelaskan pada pembahasan metode penetapan hukum Islam.

2. Metode Penetapan Hukum Islam

Apabila dicermati, secara metodologis Hazairin berpegang pada tiga metode penetapan hukum, yaitu apa yang ia sebut sebagai tafsir autentik, analogi (*qiyas*) induktif dan analogi deduktif. Menurutnnya, dalam menetapkan hukum Islam pertama kali yang harus ditempuh adalah dengan mengambil ketetapan dari Al-Qur`an yang dinyatakan secara jelas dan tegas (ayat-ayat *muhkamat*). Namun demikian, kebanyakan ayat Al-Qur`an tersebut masih mengandung penafsiran, sehingga ketetapan hukum tersebut perlu disimpulkan melalui tafsir yang autentik. Tafsir autentik yang dimaksud oleh Hazairin adalah mengumpulkan dan membandingkan seluruh ayat yang ada sangkut pautnya, walaupun kaitannya itu jauh, dengan sebuah persoalan yang dihadapi. Dari sekumpulan ayat itu dapat disimpulkan makna yang dituju oleh Al-Qur`an dan kemudian diterapkan pada persoalan yang dihadapi. Dalam model penafsiran seperti ini tidak dibolehkan menafsirkan suatu ayat yang menjadi bagian dari sekumpulan ayat itu secara parsial dan terlepas dari yang lainnya.²⁵

²³Hazairin, *Tujuh Serangkai*, hlm. 38

²⁴Hazairin, *Hukum Kewarisan*, hlm. 66-68.

²⁵Penetapan hukum dengan ayat Al-Qur`an menurut Hazairin harus dengan tafsir autentik ini, karena ayat satu dengan ayat lainnya berkaitan erat, bahkan merupakan satu kesatuan. Karena merupakan satu kesatuan itu pula ia menyatakan bahwa antar ayat dalam Al-Qur`an tidak ada yang saling *me-naskh*. Hazairin, *Hukum Kewarisan*, hlm. 3, 63, dan 65.

Tafsir autentik yang dikemukakan oleh Hazairin ini dalam kajian ilmu Tafsir disebut dengan metode penafsiran tematik (*at-tafsir al-maudhu'i*), yaitu menafsirkan suatu tema tertentu dengan cara mengumpulkan berbagai ayat yang terkait kemudian ditafsirkan sesuai dari maksud umum dari kumpulan ayat-ayat tersebut. Penafsiran ini berpijak pada pernyataan bahwa pada dasarnya sebagian ayat Al-Qur'an menafsirkan sebagian ayat lainnya (*Al-Qur'an yufassiru ba'dhubu ba'dhan*).²⁶ Dengan demikian, dalam pandangan Hazairin, seiring dengan pandangannya tentang ketiadaan *naskh* dalam Al-Qur'an, bahwa Al-Qur'an merupakan satu kesatuan yang utuh sehingga harus dipahami secara menyeluruh antar ayatnya, dan tidak bisa hanya dipahami secara parsial ayat per ayat.

Apabila tidak ada dalam Al-Qur'an, maka kemudian penetapan hukum harus didasarkan pada penjelasan atau contoh yang telah dibuat dan ditetapkan Nabi dalam Sunnahnya. Karena Sunnah Nabi ini berfungsi untuk menjelaskan Al-Qur'an, maka dalam melakukan penafsiran autentik juga perlu melihat Sunnah Nabi terkait.²⁷ Namun demikian, Sunnah Nabi tidak harus diikuti apa adanya, tetapi dilihat maksud dan tujuannya, karena, sebagaimana dikemukakan, dalam pandangan Hazairin Sunnah Nabi secara umum adalah interpretasi Nabi terhadap Al-Qur'an sesuai dengan konteks zamannya ketika itu.

Apabila permasalahan hukum yang dihadapi tidak disebutkan secara eksplisit dalam Al-Qur'an dan Sunnah Nabi, maka menurut Hazairin digunakan metode *qiyas* atau analogi baik secara induktif maupun deduktif. *Qiyas* induktif, sebagai metode penetapan hukum kedua, digunakan apabila kasus yang dihadapi menyerupai dan memiliki kesamaan fungsi dengan kasus hukum yang sudah ada pada nash, seperti beras dan jagung dianalogikan dengan gandum dan kurma karena memiliki fungsi yang sama sebagai bahan makanan pokok. Dalam *qiyas* induktif ini terjadi perluasan cakupan dari hukum yang sudah ada pada kasus hukum lain.²⁸ Dalam kajian ilmu Ushul Fikih, analogi induktif yang dimaksud oleh Hazairin adalah *al-qiyas al-ushuli*, yaitu menyamakan hukum dari suatu masalah yang tidak disinggung oleh Al-Qur'an dan As-Sunnah kepada masalah yang ada hukumnya

²⁶Muhammad al-Ghazali, *A Thematic Commentary on The Qur'an*, trans. (Kuala Lumpur: IIT, 2001), hlm. X.

²⁷Hazairin, *Hukum Kewarisan*, hlm. 65.

²⁸*Ibid.*, hlm. 65.

dalam dua sumber hukum Islam tersebut karena adanya kesamaan illat (kausa hukum).²⁹

Qiyas induktif ini karena tidak menimbulkan hukum baru, yaitu hanya memperlebar makna dari nash, maka menurut Hazairin, pelaksanaannya dapat dilakukan hanya oleh seorang *ulu al-amri*, seperti satu orang hakim, mufti, menteri, seorang presiden, atau *ulu al-amri* lainnya dalam bidang kekuasaan masing-masing. Setiap kekeliruan dalam menggunakan *qiyas* secara induktif ini dapat segera dikoreksi oleh *ulu al-amri* yang lebih tinggi atau oleh keputusan terkemudian dari *ulu al-amri* yang sederajat. Apabila pemakaian *qiyas* induktif ini terjadi berulang kali pada kasus yang sama, dengan tidak ada bantahan dari *ulu al-amri* yang lebih tinggi atau *ulu al-amri* terkemudian yang sederajat, maka ketetapan *qiyas* tersebut akan menjadi jurisprudensi tetap.³⁰

Sementara itu, metode penetapan hukum yang ketiga adalah *qiyas* deduktif, yaitu penetapan hukum bagi peristiwa dan keadaan baru menurut tempat dan waktu dengan berpedoman pada garis-garis hukum secara umum yang terkandung dalam Al-Qur`an dan Sunnah Rasul karena kedua peristiwa hukum tersebut memiliki keserupaan secara fungsional. Garis-garis hukum secara umum yang dipedomani dalam analogi deduktif ini adalah ketetapan dan ajaran umum yang dikemukakan dalam Al-Qur`an seperti *'adl* dan *qisth* (keadilan), *ihسان* (kebaikan), dan *ma'ruf* (kelayakan).³¹ Misalnya dalam Al-Qur`an pencuri terkena hukuman potong tangan dengan maksud untuk melindungi hak milik harta [*hifz al-mal*]. Kemudian muncul kejahatan lain terhadap hak milik, misalnya penggelapan (*fraude*) dan penipuan. Dua peristiwa hukum, yaitu pencurian dan penggelapan atau penipuan, memiliki kesamaan dalam hal kejahatan terhadap hak milik namun juga mengandung banyak perbedaan. Maka, apakah untuk mencegah terjadinya penggelapan dan penipuan dapat ditetapkan juga dengan hukuman potong tangan sebagaimana yang berlaku bagi pencurian? *Qiyas* deduktif semacam ini membutuhkan ketelitian dan kewaspadaan, sehingga dalam penetapannya, berbeda dengan *qiyas* secara induktif, hendaklah dilakukan dengan cara musyawarah secara kolektif di antara *ulu al-amri* yang berwenang, terutama di lembaga legislatif. Sementara, pelaksanaannya secara mendetail di lapangan dapat diserahkan kepada

²⁹Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), I: 603.

³⁰Hazairin, *Hukum Kewarisan*, hlm. 66.

³¹*Ibid.*, hlm. 66-67.

satu orang *ulu al-amri* atau lembaga yang memang bertugas melaksanakannya.³²

Metode analogi deduktif ini dalam ilmu Ushul Fikih disebut dengan *qiyas al-mashlahah*, untuk membedakannya dengan *qiyas al-'illah*. Apabila yang disebut terakhir landasannya adalah *'illat* (kausa hukum) yang terkandung dalam nash, maka yang disebut pertama sebenarnya tidak ada rujukan nashnya secara partikular, sehingga kemudian yang menjadi landasannya adalah ketentuan dan prinsip-prinsip umum yang ada dalam Al-Qur'an dan Sunnah Nabi, yang secara umum disebut dengan *al-mashlahah* (kemaslahatan), atau dalam istilah Hazairin disebut dengan *'adl* dan *qisib* (keadilan), *ihshan* (kebaikan), dan *ma'ruf* (kelayakan). Metode yang didasarkan pada kemaslahatan ini dalam ilmu Ushul Fikih secara umum disebut dengan metode *al-Istishlah*.³³

Karena analogi deduktif ini menghasilkan hukum baru dan penyimpulannya tidak langsung dari nash Al-Qur'an dan As-Sunnah secara partikular, yang juga berarti terus berkembang sesuai dengan kebutuhan masyarakat yang selalu berevolusi menurut tempat dan waktu, maka menurut Hazairin, sesuai Q.S. Asy-Syura` (42) ayat 38, harus dilakukan dengan musyawarah oleh para *ulu al-amri* dengan berpegang pada ketetapan dan ajaran umum yang dikemukakan dalam Al-Qur'an.³⁴ Bentuk *syura`* atau musyawarah dari para *ulu al-amri* seperti ini merupakan ijmak yang harus diikuti oleh rakyat.³⁵ Ijmak dengan demikian harus sesuai dengan konteks Indonesia, karena menurut Hazairin, ijmak (lokal) yang dikemukakan oleh ulama dahulu pada dasarnya banyak merujuk pada keadaan dan konteks masyarakat Arab saat itu.³⁶ Dari sini juga terlihat bahwa yang dimaksud ijmak oleh Hazairin adalah ijmak lokal Indonesia.

Mengenai ijmak ini memang para ulama berbeda pendapat, apakah harus merupakan kesepakatan seluruh umat Islam di seluruh wilayah (ijmak universal) ataukah cukup kesepakatan mayoritas ulama di satu wilayah saja (ijmak lokal).³⁷ Namun dalam konteks

³²*Ibid.*

³³Hasaballah, *Ushul at-Tasyri'*, hlm. 293.

³⁴Hazairin, mendasarkan hal-hal tersebut pada Q.S. An-Nisa` (4): 58 dan 135, Q.S. Al-Ma'idah (5): 8, Q.S. Hud (11): 85, Q.S. An-Nahl (16): 90, dan Q.S. Ali 'Imran (3):104.

³⁵Hazairin, *Hukum Kewarisan*, hlm. 66-68.

³⁶Hazairin, *Tujub Serangkai*, hlm. 152; idem, *Hukum Islam dan Masyarakat*, hlm. 14-15.

³⁷Wahbah, *Ushul al-Fiqh*, I: 505 dan 518.

Negara bangsa saat ini, konsep ijmak yang sesuai adalah ijmak lokal sebagaimana dikenal pada masa awal para imam mujtahid, seperti ijmak ulama Madinah, ijmak ulama Mekah, ijmak ulama Basrah, dan ijmak ulama Kufah. Ijmak pada saat itu merupakan konsensus yang telah menjadi *living tradition* dari suatu masyarakat tertentu mengenai hukum Islam.³⁸

Dalam menetapkan hukum Islam, menurut Hazairin di samping dilakukan dengan musyawarah atau dengan kata lain dilakukan dengan ijtihad kolektif,³⁹ juga harus mempertimbangkan konteks adat dan budaya masyarakat (*urf*) Indonesia. Menurutnya, fikih-fikih mazhab klasik juga diformulasi dengan didasarkan pada adat dan kebiasaan masyarakat Arab, sementara masyarakat Indonesia memiliki adat dan budaya tersendiri.⁴⁰ Karena itu, untuk memahami kondisi masyarakat menurutnya diperlukan ilmu bantu, dan ilmu yang sangat erat kaitannya dengan masyarakat dan masalah hukum adalah ilmu *social-anthropology* yang dahulu disebut juga dengan *ethnology*. Hasil analisis dan temuan dari ilmu ini sangat penting untuk memberikan pengertian-pengertian yang mendalam tentang persoalan hukum dalam suatu masyarakat. Dengan analisis *social-anthropology* ini, misalnya, dapat diketahui bahwa sesungguhnya sistem kekeluargaan dan bentuk masyarakat yang dikehendaki oleh Al-Qur`an adalah sistem bilateral.⁴¹

Metode penetapan hukum yang dikemukakan oleh Hazairin di atas, apabila dicermati, adalah mengikuti penalaran yang konsisten, mulai dari nash melalui tafsir autentik, kemudian analogi induktif sebagai perluasan makna nash, dan terakhir menggunakan analogi deduktif dengan merujuk pada muatan nilai umum dari Al-Qur`an dan As-Sunnah yang berupa kemaslahatan. Namun demikian, Hazairin tidak mengemukakan kemungkinan adanya semacam pertentangan (*ta'arud*) antara kemaslahatan tersebut dengan nash atau *'illat*. Ia menegaskan bahwa Sunnah Rasul yang diterima adalah apabila selaras

³⁸Sya'ban Muhammad Isma'il, *Dirasat awla al-Ijma' wa al-Qiyas* (Kairo: Maktabah an-Nahdlah al-Mishriyyah, t.t.), hlm. 131-133 dan 138. Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 78.

³⁹Hazairin, *Hukum Kewarisan*, hlm. 66-68.

⁴⁰Hazairin, *Tujub Serangkai*, hlm. 153; idem, *Hukum Islam dan Masyarakat*, hlm. 15.

⁴¹Mengenai analisis sosial-antropologis dan penafsiran Hazairin tentang sistem kekeluargaan dan bentuk masyarakat menurut Al-Qur`an ini antara lain dapat dilihat pada Hazairin, *Hendak ke Mana Hukum Islam*, Cet. 3 (Jakarta: Tintamas, 1976), hlm. 2-19; idem, *Hukum Kewarisan*, hlm. 11-14.

dan tidak bertentangan dengan Al-Qur`an. Sementara, *qiyas* induktif, *qiyas* deduktif, serta hasilnya yang berupa ijmak harus juga selaras dan tidak boleh bertentangan dengan nash Al-Qur`an dan Sunnah Nabi.⁴² Di sini dapat disimpulkan bahwa Hazairin memposisikan diri bukan pada kelompok rasionalis apalagi liberal karena dalam kerangka pemikiran metodologi ijtihadnya tidak memberi ruang bagi kemaslahatan untuk didahulukan dari pada nash.

Uraian mengenai pemikiran Hazairin tentang sumber hukum Islam dan metode penafsiran hukumnya di atas, dalam kerangka metodologi ijtihad merupakan langkah pertama dalam proses ijtihad, yang berupa *ijtihad istinbath*, yaitu ijtihad dalam melakukan penyimpulan teoritis terhadap sumber-sumber hukum Islam. Sementara langkah kedua adalah proses penerapannya dalam konteks orang atau masyarakat yang akan diterapi hukum, yang oleh Abu Zahrah disebut dengan *ijtihad tathbiqi*.⁴³ Menurut Hazairin, hasil ijtihad dengan menggunakan metode di atas, dalam konteks Indonesia, dilakukan oleh *ulu al-amri* atau pejabat pemerintahan yang berwenang sesuai dengan kekuasaannya masing-masing, dari hakim sampai dengan presiden dan lembaga legislatif, sehingga benar-benar dapat diaplikasikan dalam masyarakat sebagai aturan perundangan secara formal. Walaupun dalam melaksanakan tugasnya, *ulu al-amri* perlu dibantu oleh para ilmuwan hukum Islam. Oleh karena itu, Hazairin menganjurkan perlunya dibentuk organisasi yang anggotanya terdiri dari para ahli hukum Islam dan bertugas untuk memberikan masukan-masukan materi hukum yang akan ditetapkan menjadi aturan perundang-undangan.⁴⁴

Para ahli hukum agama dan organisasi masyarakat menurut Hazairin perlu membantu kerja Departemen Agama (sekarang Kementerian Agama)⁴⁵ dan juga Badan Legislatif dalam menyusun

⁴²Hazairin, *Hukum Kewarisan*, hlm. 64, 66, dan 68.

⁴³Muhammad Abū Zahrah, *Ushul al-Fiqh* (t.tp.: Dar al-Fikr al-‘Arabi, t.t.), hlm. 379. Satria Effendi M. Zein, "Metodologi Hukum Islam", dalam Amrullah Ahmad, SF, *et.al.* (eds.), *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 118-119. Bandingkan dengan uraian asy-Syatibi tentang ijtihad yang dapat berbentuk *takbrij al-manath*, *tanqih al-manath*, dan *taḥqiq al-manath*. Abu Ishaq asy-Syathibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam*, edisi Abdullah Darraz, Cet. 2 (Mesir: al-Maktabah at-Tijariyyah al-Kubra`, 1975), IV: 89-97.

⁴⁴Hazairin, *Tujub Serangkai*, hlm. 38 dan 65.

⁴⁵Upaya pemberlakuan hukum Islam bagi orang Islam di Indonesia menurut Hazairin merupakan sesuatu yang seharusnya dilaksanakan. Hal ini karena UUD 1945

rancangan undang-undang. Ia mencontohkan kontribusi yang diberikan oleh Majelis Ilmiah Islamiah yang ikut serta secara aktif dalam seminar LPHN (Lembaga Pembinaan Hukum Nasional) pada tahun 1963. Majelis ini memberikan usulan tentang Hukum Pidana Islam dengan menyerahkan tulisan sekitar lima puluh halaman. Majelis atau lembaga semacam ini menurut Hazairin perlu diaktifkan kembali dengan anggota-anggota yang kompeten.⁴⁶ Bahkan, untuk menyukseskan penerapan hukum Islam di Indonesia, menurut Hazairin perlu secara riil, dan bukan hanya sekadar wacana, adanya *ukhuwwah Islam* yang dapat dicapai dengan cara hanya mengakui satu partai politik untuk semua orang Islam. Karena itu, perlu ditinggalkan pendapat yang menyatakan bahwa “boleh berpartai-partai dalam Islam asal satu tujuan”, karena kebenaran ungkapan tersebut tidak sesuai dengan kenyataan, pengalaman secara riil, dan juga hukum logika, bahkan kemudian multi partai di kalangan umat Islam tersebut justru telah menjadi salah satu sebab kelemahan umat Islam.⁴⁷

Dalam hukum nasional memang dianut prinsip *unifikasi sebanyak mungkin*, terutama dalam bidang hukum pidana.⁴⁸ Hanya saja apabila unifikasi itu tidak mungkin, maka terpaksa membentuk variasi yang hanya akan berlaku bagi umat yang berkepentingan, seperti umat Islam

pasal 29 ayat 1 --yang menjadi dasar negara setelah Indonesia merdeka-- menyatakan bahwa negara berdasarkan atas Ketuhanan Yang Maha Esa, yang berarti bahwa hukum agama, termasuk hukum Islam dapat diberlakukan di Indonesia tanpa harus diserap terlebih dahulu oleh hukum Adat --sebagaimana dinyatakan oleh *teori receptie*. Pasal 29 ayat 1 ini menurut Hazairin merupakan *garis hukum* yang mengandung *kewajibkan* bagi negara untuk menjalankan hukum agama bagi para pemeluk-pemeluknya. Untuk melaksanakan itu kemudian pemerintah membentuk Departemen Agama sebagai perancang aturan-aturan hukum agama bagi setiap agama yang memerlukannya. Hazairin, *Tujuh Serangkai*, hlm. 37-39.

⁴⁶*Ibid.*

⁴⁷*Ibid.*, hlm. 41.

⁴⁸Kedudukan hukum pidana Islam menurut Hazairin merupakan hukum pidana khusus di samping hukum pidana umum yang ada dalam KUHP (Kitab Undang-undang Hukum Pidana). Karena itu, menurutnya hukum pidana Islam ini termasuk kewenangan Pengadilan Umum, bukan Pengadilan Agama, hanya saja tim hakim yang mengadili harus diketuai oleh hakim yang beragama Islam dan ahli dalam hukum pidana Islam. Aturan hukum pidana Islam yang diatur dalam Al-Qur`an dan Sunnah Rasul pada dasarnya hanya sedikit, sehingga di luar itu umat Islam, beserta umat yang lain, seharusnya berpartisipasi untuk membangun dan melaksanakan hukum pidana umum. Dengan adanya kodifikasi hukum pidana Islam ini, maka akan berimplikasi pada perubahan dalam beberapa pasal KUHP, KUHPA, dan mungkin juga sedikit dalam UU Pokok Kekuasaan Kehakiman. *Ibid.*, hlm. 67 dan 69-70.

yang akan melaksanakan ajaran agamanya. Dalam kaitannya dengan hukum Islam, menurut Hazairin perlu diusahakan adanya unifikasi dan kodifikasi bagi seluruh orang Islam yang ada di Indonesia --sehingga kemudian menjadi mazhab Indonesia. Aturan perundang-undangan yang diperlukan untuk orang Islam di Indonesia tersebut di samping hukum kekeluargaan Islam adalah undang-undang (UU) atau peraturan pemerintah (PP) tentang zakat yang disesuaikan dengan keadaan di Indonesia kontemporer dan juga UU atau PP tentang hukum pidana Islam. Hukum pidana Islam ini tidak boleh tidak harus dijalankan untuk orang Islam di Indonesia, karena hukum pidana Islam merupakan bagian dari keimanan di samping juga untuk memelihara masyarakat pada umumnya.⁴⁹ Harapan Hazairin untuk memberlakukan hukum Islam bagi umat Islam di Indonesia tersebut saat ini sebagiannya telah terealisasi, khususnya dalam bidang hukum keluarga dan sebagian hukum perdata.

Penutup

Dalam kerangka metodologi Ijtihadnya, Hazairin menawarkan tiga metode ijtihad, yaitu tafsir autentik, analogi induktif dan terakhir analogi deduktif. Penggunaan tiga metode ijtihad yang dilakukan oleh *ulu al-amri* (pejabat pemerintah dalam semua tingkatan) tersebut, dengan dibantu oleh dan dimusyawarahkan dengan ilmuwan hukum Islam, di samping perlu merujuk pada Al-Qur`an dan As-Sunnah juga perlu memperhatikan konteks masyarakatnya, sehingga di sini diperlukan juga ilmu-ilmu bantu seperti antropologi dan sosiologi untuk memahami konteks sosial dan budaya masyarakat Indonesia. Dengan demikian, dalam proses ijtihad, menurut Hazairin, tidak saja mengkaji Al-Qur`an dan As-Sunnah tetapi juga perlu mengkaji kondisi masyarakat yang akan diterapi hukum, termasuk kondisi masyarakat Indonesia yang berbeda dengan kondisi masyarakat Arab, ataupun

⁴⁹Melihat keadaan DPR ketika itu, maka Hazairin lebih cenderung kepada bentuk PP untuk mengatur hukum Islam, tidak dalam bentuk UU. *Ibid.*, hlm. 39-40, 66, dan 70. Hazairin juga menyadari akan adanya anggapan bahwa hukum pidana Islam itu kejam dan tidak berperikemanusiaan. Namun, hal ini menurutnya hanya sekadar anggapan yang bertitik tolak dari pembelaan terhadap para penjahat, karena perbuatan mereka dianggap sebagai akibat kondisi masyarakat yang belum sejahtera. Padahal dalam realitasnya semakin maju masyarakat, maka semakin banyak kejahatan yang muncul. Jadi, kejahatan tidak bersumber secara langsung dari keadaan dalam masyarakat, tetapi pada dasarnya bersumber dari hawa nafsu para penjahat itu sendiri. *Ibid.*, hlm. 67-68.

kondisi masyarakat Indonesia sekarang yang berbeda dengan masyarakat pada masa dahulu.

Adanya keterlibatan *ulu al-amri* dalam proses ijtihad ini tidak dapat dilepaskan dari pemikiran Hazairin tentang mazhab Indonesia yang digagasnya. Di samping karena merujuk ayat Al-Qur`an yang memerintahkan umat Islam untuk taat kepada Allah, Rasul dan *ulu al-amri*, juga karena adanya penetapan hasil ijtihad tersebut oleh *ulu al-amri* dalam semua tingkatannya, dari hakim sampai presiden dan parlemen, maka berarti hasil ijtihad tersebut sudah menjadi aturan perundangan yang formal, sehingga harus langsung diikuti oleh masyarakat karena mengikat secara hukum. Apabila sudah diikuti dan dipraktekkan oleh masyarakat (muslim) Indonesia, berbeda dengan hasil ijtihad teoritis yang belum tentu ada yang melaksanakannya, maka ketetapan tersebut dapat dipandang sebagai ijmak (lokal) Indonesia. Dengan adanya praktek hukum yang diformulasi dan dipraktekkan sesuai dengan konteks masyarakat Indonesia, maka akan terbentuklah apa yang disebut oleh Hazairin sebagai Mazhab Indonesia.

Daftar Pustaka

- Abu Zahrah, Muhammad, *Ushul al-Fiqh*. T.tp.: Dār al-Fikr al-‘Arabi, t.t.
- Al Yasa Abu Bakar, *Abli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fiqh Mazhab*. Jakarta: INIS, 1998.
- Bismar Siregar, “Prof. Mr. Dr. Hazairin Seorang Mujahidin Penegak Hukum Berdasarkan Ke-Tuhanan Yang Maha Esa”, dalam Sajuti Thalib (ed.), *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia, in Memoriam Prof. Mr. Dr. Hazairin*. Jakarta: UI Press, 1977.
- Fazlur Rahman, *Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- Ghazali, Muhammad al-, *A Thematic Commentary on The Qur`an*, trans. Kuala Lumpur: IIIT, 2001.
- Hasaballah, ‘Ali, *Ushul at-Tasyri’ al-Islami*. Mesir: Dar al-Ma’arif, 1971.
- Hazairin, *Hendak ke Mana Hukum Islam*, Cet. 3. Jakarta: Tintamas, 1976.
- Hazairin, *Hukum Islam dan Masyarakat*, Cet. 3. Jakarta: Bulan Bintang, 1963.

- Hazairin, *Hukum Kekeluargaan Nasional*, Cet. 2. Jakarta: Tintamas, 1968.
- Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Qur'an dan Hadith*, Cet. 6. Jakarta: Tintamas, 1982.
- Hazairin, *Tujuh Serangkai tentang Hukum*, Cet. 3. Jakarta: Bina Aksara, 1981.
- Hooker, M.B., *Islam Mazhab Indonesia: Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial*, Terjemah: Iding Rosyidin Hasan, Cet. 2. Jakarta: Teraju, 2003.
- Samsul Wahidin dan Abdurrahman, *Perkembangan Ringkas Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Akademika Pressindo, 1984.
- Satria Effendi M. Zein, "Metodologi Hukum Islam", dalam Amrullah Ahmad, SF, *et.al.* (eds.), *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Shan'ānī, Muḥammad Ibn Ismā'īl ash-, *Subul as-Salām Syarḥ Bulūg al-Marām min Adillab al-Abkām*. T.tp.: Dār al-Fikr, t.t.
- Shiddiqi, Nourouzzaman, "Prof. T.M. Hasbi ash-Shiddieqy", dalam Moh. Damami, *et al.* (eds.), *Lima Tokoh Pengembangan LAIN Sunan Kalijaga*. Yogyakarta: Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga, 1998.
- Sukiati Sugiono, "Islamic Legal Reform in Twentieth Century Indonesia: A Study of Hazairin's Thought", Tesis Master pada Institute of Islamic Studies, McGill University, Canada, 1999.
- Sya'ban Muhammad Ism'īl, *Dirasat Hawla al-Ijma' wa al-Qiyas*. Kairo: Maktabah an-Nahdlah al-Mishriyyah, t.t.
- Syahrur, Muhammad, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*. Damaskus: al-Ahali li at-Taba'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzi', 1990.
- Syathibi, Abu Ishaq asy-, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Abkam*, edisi Abdullah Darraz, Cet. 2. Mesir: al-Maktabah at-Tijariyyah al-Kubra', 1975.
- Yudian Wahyudi, *Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context of Indonesian Fiqh*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007.