

Pembentukan Tradisi Hukum Islam di Indonesia

Survei Singkat pada Abad XVII - XVIII

Oleh Rumadi

A. Pendahuluan

Studi tentang gerakan pembaharuan Islam di Indonesia, sebagian besar memusatkan perhatian pada gerakan-gerakan yang muncul pada abad 14 H./20 M. seperti dilakukan oleh Deliar Noer,¹ Howard M. Federspiel,² Taufik Abdullah dan lain-lain. Pada pihak lain, sulit —untuk tidak mengatakan tidak ada sama sekali— untuk menemukan sebuah studi serius yang membahas Islam Indonesia pada abad-abad sebelumnya. Kesulitan itu semakin terasa jika dikaitkan dengan studi tentang perkembangan hukum Islam.

Kenyataan semacam ini tentu saja sangat memprihatinkan, sebab hal itu dapat menimbulkan salah pengertian yang tidak menguntungkan bagi sejarah hukum Islam di Indonesia. Padahal, sebagaimana dikatakan oleh M. B. Hooker, hukum merupakan roh dari Islam.³ Dengan demikian, kalau kajian kesejarahan fikih sampai terlantar dalam belantara intelektual tentu merupakan kenyataan yang sangat ironis.

Terpusatnya studi pembaharuan pada abad 20



Penulis adalah Mahasiswa S3 Pascasarjana IAIN Jakarta dan Dosen STAIN Bengkulu

dan menempatkan pengaruh Barat sebagai faktor determinan⁴ dapat membawa orang pada asumsi bahwa sebelum abad 20, zaman munculnya apa yang disebut “gerakan modern”, Islam di Indonesia adalah Islam yang sedemikian tebal dipengaruhi sistem kepercayaan dan tradisi pra-Islam, Islam yang jumud dan diselimuti taklid dengan lembaga-lembaga sosialnya yang masih sangat tradisional.⁵ Dengan kata lain, Islam Indonesia sebelum abad 20 adalah Islam yang tidak mempunyai dinamika, dan Islam

abad 20 adalah Islam yang dinamis dengan berbagai “gerakan modern” yang dilahirkannya.

Cara pandang seperti ini cenderung simplistis, bahkan pada tahap tertentu dapat mereduksi dinamika intelektual sebelum abad 19. Asumsi seperti ini agaknya tidak layak dipertahankan, terutama dalam bidang fikih atau hukum Islam, karena sebelum abad 19 dinamika intelektual umat Islam Indonesia memiliki intensitas yang sangat tinggi. Namun sayangnya, hal ini tidak — atau belum— mendapat perhatian dari pengaji fikih Indonesia secara memadai. Padahal tokoh-tokoh pada masa inilah yang merupakan perintis gerakan pembaharuan di Nusan-

tara, termasuk dalam bidang hukum Islam.

B. Keseimbangan baru tasawuf dan fikih

Gerakan fikih di Indonesia pada abad 17-18 merupakan kelanjutan dari orientasi tasawuf yang sudah sedemikian kuat dan lebih dulu muncul. Hal ini merupakan konsekuensi logis dari proses sejarah di mana atas jasa para sufi Islam tersebar di seluruh penjuru Nusantara. Sebagaimana diungkapkan A. H. Johns dan juga didukung Azyumardi Azra bahwa para sufi pengembaralah yang terutama melakukan penyiaran di kawasan ini.⁶ Para sufi berhasil mengislamkan sejumlah besar penduduk Nusantara setidaknya sejak abad 13.⁷ Pada masa ini, tepatnya setelah jatuhnya Baghdad pada 1258 M., sufisme menjadi fenomena massal di dunia Islam dan mengalami masa kejayaan. Dengan demikian, proses Islamisasi di Nusantara terjadi ketika dunia Islam secara keseluruhan sudah berada dalam titik jenuh kemunduran, baik dalam bidang politik, ekonomi, maupun intelektual. Khusus pada bidang intelektual, periode ini adalah masa di mana intelektualisme Islam telah kehilangan elan vitalnya.

Atas dasar itu, tidak mengherankan jika Islam

Islam yang datang
ke Indonesia sangat diwarnai
oleh tasawuf, walaupun
ini tidak berarti aspek
syariah terabaikan sama
sekali. Hal itu terbukti
dari perkembangan pemikiran
Islam di Indonesia yang
sangat kental dengan
warna sufinya

yang datang ke Indonesia sangat diwarnai oleh tasawuf, walaupun ini tidak berarti aspek syariah terabaikan sama sekali. Hal itu terbukti dari perkembangan pemikiran Islam di Indonesia yang sangat kental dengan warna sufinya. Prestasi kelompok sufi ini didukung beberapa hal. *Pertama*, para sufi berhasil menyajikan wajah Islam dalam kemasan yang atraktif. Mereka toleran terhadap pemikiran dan praktek tradisional. *Kedua*, hal tersebut menjadikan Islam "cocok" dengan budaya dan latar belakang masyarakat setempat yang dipengaruhi oleh asketisme Hindu-Budha dan sinkretisme kepercayaan lokal.⁸

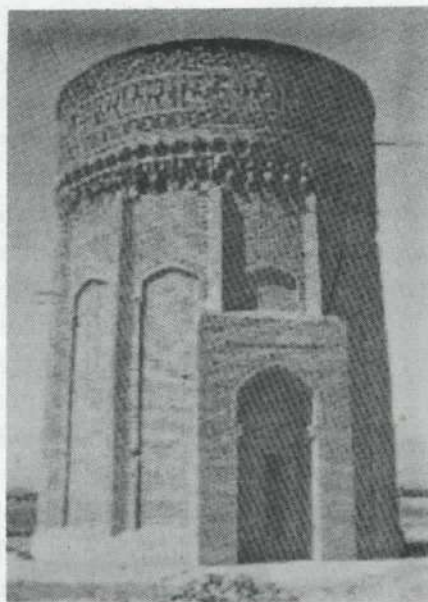
Kecenderungan tasawuf tersebut secara bertahap diimbangi dengan orientasi syariah.⁹ Pergeseran orientasi ini, menurut Martin,¹⁰ sebagai akibat dari proses pembaharuan atau "pemurnian" yang dimulai abad 17 dengan munculnya gerakan Paderi (yang diilhami semangat Wahabi di Saudi Arabia) kaum muda serta gerakan modernis seperti Al-Irsyad, Muhammadiyah atau yang puritan seperti Persatuan Islam (Persis). Pada akhir abad 19 muncul juga tarekat Naqshabandiyah yang memberi bobot lebih kepada syariat dibanding tarekat sebelumnya.

Proses-proses inilah yang mengakibatkan slogan "kembali kepada syariat" menemukan momentumnya di Nusantara. Hal ini, antara lain tercermin dalam bentuk penerjemahan teks-teks sufi ortodoks (yang berpegang teguh pada syariah) ke dalam bahasa Melayu. Kenyataan ini pada gilirannya melahirkan *rapproachment* antara ulama yang berorientasi pada fikih di satu sisi dan tasawuf di sisi lain, yang kemudian melahirkan neo-sufisme.¹¹

C. Akar sejarah dan dinamika hukum Islam di Indonesia abad 17-18

Dinamika fikih Indonesia abad 17 dan 18 memang dalam wacana Syafi'iyah.¹² Hal ini dapat dipahami karena, *pertama*, proses Islamisasi di Indonesia sejak abad 12 dan 13 merupakan saat-saat di mana perkembangan hukum Islam berada dalam masa krisis dengan penutupan pintu ijtihad sebagai titik terendahnya, walaupun pada fase berikutnya banyak tokoh yang menggugat hal tersebut. Para ahli

tidak lagi berani berfikir bebas dan kreatif, tapi lebih disibukkan oleh berbagai aktivitas pemukiman untuk mendukung mazhabnya masing-masing. Kedua, secara kebetulan para "aktivis" yang melancarkan proses Islamisasi di Indonesia, sebagaimana disinyalir oleh para sejarawan, adalah mereka yang bermazhab Syafi'i, walaupun pada perkembangan berikutnya tidak semua umat Islam Indonesia menyandarkan perilaku keagamaannya pada kerangka pemikiran fikih Imam Syafi'i, terutama pada awal abad 20 ketika gerakan pembaharuan menemukan momentumnya.



Maosoleum Ma'sum Zada di Mahmandust

Sumber: Leksikon Islam

Berikut ini penulis berusaha untuk menelusuri wacana fikih Indonesia abad 17-18. Bukan karena kebetulan, tapi sebagaimana diakui Martin, pengetahuan kita tentang Islam Indonesia sebelum abad 17 sangat sedikit.¹³ Di samping itu, penulis lebih menekankan pada sisi dinamika intelektual di tingkat kultural, bukan pada aras politis seperti tentang institusionalisasi peradilan di kerajaan-kerajaan Nusantara dan undang-undang yang diberlakukan. Kajian-kajian pada aras politis bukan saja telah sering dilakukan tapi juga dapat mereduksi dinamika intelektual (baca: fikih) pada abad XVII-XVIII.

Pada abad 17 ternyata sangat banyak ulama mazhab Syafi'i yang berdomisili di Aceh. Hal ini terkait dengan semangat Sultan Iskandar Muda Mahkota Alam Syah dan sultan sesudahnya, Sultan Iskandar Sani yang sangat menggalakkan kedatangan para ulama untuk kepentingan dakwah Islamiyah.

Tokoh yang dapat diangkat pada abad 17 antara lain adalah Nur al-Din al-Raniri (w. 1068 H/1658 M). Tokoh yang lahir di India dan menetap di Aceh sejak Maret 1637 ini merupakan sosok yang mewakili hubungan langsung antara Indonesia dan India. Al-Raniri memang dikenal sebagai ahli tasawuf dibanding sebagai ahli fikih. Pendapat semacam ini dapat dipahami, pertama, 29 karya yang dihasilkan al-

Raniri¹⁴ sebagian besar membahas masalah tasawuf dan keimanan, terutama yang menyangkut polemik dengan penganut paham *wujudiyah* (baca: *wihdat al-wujud*) yang dikomandoi oleh Hamzah Fansuri dan Syams al-Din al-Su-matrani (w. 1040 H/1630 M).¹⁵ Kedua, al-Raniri adalah penganut tarekat, yaitu tarekat Qadiriyah, Rifa'iyah dan al-Audarusiyah¹⁶

Walaupun al-Raniri tidak banyak menulis karya tentang fikih, namun tidak dapat dikatakan bahwa ia tidak mengetahui tentang fikih. Justru pemahamannya yang cukup dalam

tentang fikih menjadikan warna tasawufnya berbeda dengan ajaran tasawuf sebelumnya. Polemiknya dengan penganut paham *wujudiyah* dapat dipahami dari perspektif ini, di mana ia berupaya untuk menampakkan unsur harmonisasi antara syari'ah dan tasawuf.¹⁷

Salah satu karya al-Raniri di bidang fikih adalah *Shirath al-Mustaqim*.¹⁸ Kitab yang ditulis pada 1634 dan selesai 1644 ini merupakan kitab fikih pertama di Nusantara.¹⁹ Dalam Karya ini, al-Raniri secara khusus membahas masalah ibadah, yaitu mengenai taharah, salat, puasa, zakat, haji, kurban dan semacamnya. Meskipun sekilas kitab ini memberi penjelasan sederhana atas aturan-aturan fikih dasar, namun arti pentingnya tidak dapat dikesampingkan begitu saja bagi kaum muslim Melayu Indonesia, terutama ketika tasawuf eksekutif dan spekulatif sedang merajalela. Karena itulah dalam bab salat, al-Raniri menulis tidak syah shalat seseorang yang menjadi makmum dari penganut paham *wujudiyah* yang *mulhid*, seperti *i'tiqad* Hamzah Fansuri dan Syams al-Din al-Sumatrani.

Provokasi fikih al-Raniri terhadap paham *wujudiyah* juga dapat dilihat ketika ia membahas tentang syarat-syarat orang yang halal sembelihan dan hasil

buru-annya. Menurutnya, sembelihan orang Majusi, penyembah berhala (*watsani*), orang wujudiyah mulhid tidak boleh (haram) dimakan. Di sini al-Raniri menyamakan pengikut paham wujudiyah dengan orang murtad atau musyrik lainnya dalam hal hasil buruan dan sembelihan. Pendapat demikian merupakan serangan terhadap pengikut *wujudiyah* di Aceh yang menurutnya sesat (*heretical*) dan menyimpang (*heterodox*).

Provokasi al-Raniri bukan hanya pada pengikut paham *wujudiyah*, tapi juga kepada pengikut agama Kristen. Hal ini bisa dilihat ketika ia menjelaskan tentang *istinjak*. Dia menjelaskan, *istinjak* (cebok) tidak boleh menggunakan sesuatu yang dilarang syara' seperti tulang dan kulit binatang yang belum disamak. Sebagai gantinya, seseorang harus *istinjak* dengan kitab Taurat atau Injil yang sudah berubah dari aslinya atau kitab yang dilarang syara' seperti Sri Rama dan Indrapura serta benda lain yang tidak ada nama Allah.²⁰ Berdasar provokasi-provokasi ini, Karel Steenbrink menilai al-Raniri sebagai sosok yang keras dan kasar.²¹

Meskipun kitab *Shirath al-Mustaqim* bersifat polemis, namun dalam menyusunnya al-Raniri mendasarkan pada buku-buku syafi'iyah standar, seperti *Minhaj al-Thalibin* karya al-Nawawi, *Fath al-Wahhab bi Syarh Minhaj al-Thullab* karya Zakariya al-Anshari, *Hidayat al-Muhtaj Syarh al-Mukhtashar* karya Ibnu Hajar, kitab *al-Anwar* karya al-Ardabili, serta *Nihayat al-Muhtaj Ila Syarh al-Minhaj* Karya Syams al-Din al-Ramli.²²

Melihat sumber-sumber yang digunakan al-Raniri, Azra menilai bahwa dia lebih dari sekedar *syaiikh al-Islam* yang bersemangat, yang memanfaatkan pengaruh keagamaan dan politiknya untuk menentang dan

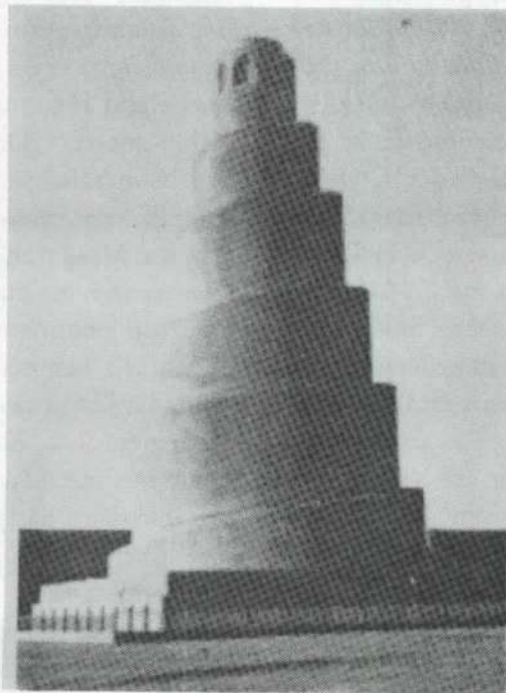
menghukum mati penganut paham *wujudiyah*. Lebih dari itu, al-Raniri adalah seorang yang terpelajar dan penuh argumen, yang menyelidiki seluk beluk doktrin-doktrin mistis untuk menempatkannya pada jalur yang tepat dan benar.²³

Selain *Shirath al-Mustaqim* karya fikih al-Raniri dapat disebutkan *Jawahir al-Ulum fi Kasyf al-Ma'lum* yang ditulis sejak 1642 dan mengupas fikih sejalan dengan pemikiran tasawuf. Mengenai cara-cara untuk sembahyang, al-Raniri menyusun kitab *Kaifiyyat al-Shalat*. Untuk Praktek sembahyang sunat disusun pula kitab *Tanbih al-Awam fi Tabqiq al-Kalami fi al-Nawafil*.²⁴

Tokoh lain yang patut diangkat pada abad ini adalah Abd al-Rauf al-Sinkili (1024-1105 H).²⁵ Al-Sinkili termasuk salah satu mujtahid Nusantara yang cukup produktif. Dia menulis sekitar 22 karya — baik dalam bahasa Arab maupun bahasa Melayu— yang membahas berbagai aspek keagamaan seperti tafsir, kalam, tasawuf, serta fikih. Karya utama al-Sinkili dalam bidang fikih adalah *Mir'at al-Thullab fi Tasyil Ma'rifah al-Abkam al-Syar'iyah li al-Malik al-Wahhab*.

Karya ini ditulis al-Sinkili atas permintaan Sultan Aceh, Sayyidat al-Din²⁶ dan diselesaikan pada 1074H/1633 M. Pesanan Sultanah inilah agaknya yang menjadikan al-Sinkili teragap ketika sebagian orang Aceh mengajukan pertanyaan tentang hukum seorang wanita menjadi penguasa.

Pertanyaan semacam ini sebenarnya masalah lama yang sudah mengendap tapi belum mampu terpecahkan secara memuaskan. Al-Sinkili sendiri tampaknya tidak berhasil menjawab secara memuaskan. Dalam kitab *Mir'at al-Thullab* tersebut, dia tidak membahas masalah ini secara langsung,



Menara spiral di masjid Malwiyah di Samurra

Sumber: Leksikon Islam

namun pendapatnya tentang “wanita” ini dapat dianalogkan dengan bahasannya tentang syarat-syarat untuk menjadi hakim (“penguasa” dalam pengertian lebih luas). Dalam kaitan ini, al-Sinkili secara sengaja tidak memberikan terjemahan Melayu untuk kata *zakar* (laki-laki).

Dari kenyataan ini, Azra menuduhnya telah mengkompromikan integritas intelektualnya, bukan saja dengan menerima perintah seorang perempuan, tapi juga dengan tidak memecahkan masalah itu secara layak. Namun demikian, kasus ini juga merupakan indikasi toleransi pribadinya.²⁷

Berbeda dengan al-Raniri yang mengkon-sentrasikan bahasan fikihnya hanya pada masalah ibadat, al-Sinkili mencoba menjamah berbagai aspek kajian fikih, seperti munakahat, muamalat, dan fa-raid (hukum waris). Masalah-masalah muamalat yang dibahasnya antara lain tentang hukum jual-beli, riba, *kebiyar*, *syarikah*, *qiradh*, *sulb*, *biwalah*, *wakalah*, *igrar*²⁸ dan sebagainya.

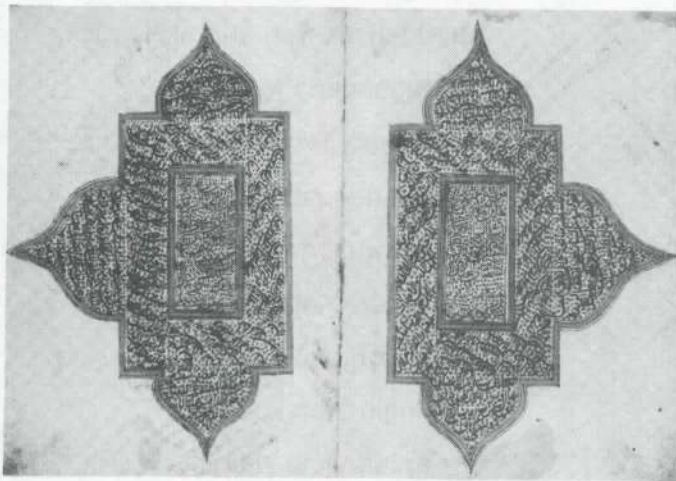
Karakteristik fikih al-Sinkili sebagaimana tercermin dalam kitab *Mir'at al-Thullab* adalah fikih dengan kecenderungan tasawuf yang tinggi, sehingga ajaran-ajarannya masuk kategori neo-sufisme. Ia ingin merekonsiliasi antara ilmu zahir dan ilmu batin. Dari sini dapat dilihat bahwa al-Sinkili ingin menyatukan antara aspek esoterik dan esoterik Islam. Karakteristik inilah yang mengantarkannya menjadi sosok pembaharu yang toleran, sehingga A. H. Johns, sebagaimana dikutip Abdurrahman, menganggap al-Sinkili sebagai pendamai antara pengikut wujudiyah dan al-Raniri.²⁹ Sebagai seorang syaikh tarekat Syattariyah, al-Sinkili tidak setuju dengan paham *wujudiyah* namun ia tidak melakukan perlawanan secara konfrontatif seperti yang dilakukan al-Raniri.³⁰ Pada abad 17 ini, sebenarnya masih ada tokoh lain yang mempunyai “daya jelajah” cukup tinggi dalam pengembaraan intelektualnya, yaitu Syaikh Yusuf al-Maqassari (1615-1699 M.). Saya katakan mempunyai daya jelajah tinggi karena perjalanan hidupnya diwarnai pergulatan intelektual yang cukup intens mulai dari Sulawesi Selatan, Banten, Saudi Arabia, Sri Lanka dan Afrika Selatan.³¹ Sosok al-Maqassari ini sekaligus

Karakteristik fikih al-Sinkili
sebagaimana tercermin
dalam kitab *Mir'at al-Thullab*
adalah fikih dengan kecenderungan
tasawuf yang tinggi,
sehingga ajaran-ajarannya masuk
kategori neo-sufisme.
Ia ingin merekonsiliasi
antara ilmu zahir
dan ilmu batin.
Dari sini dapat dilihat bahwa
al-Sinkili ingin menyatukan
antara aspek esoterik
dan esoterik Islam

sebagai simbol perluasan spektrum wilayah pusat Islam di Nusantara yang semula Aceh sentris.

Berdasarkan informasi yang penulis dapatkan, al-Maqassari tidak dikelompokkan sebagai ahli fikih, tapi tasawuf. Hal ini bisa dipahami, di samping al-Maqassari tidak mempunyai karya representatif fikih, hidupnya dihabiskan dalam tasawuf, tepatnya neo-sufisme. Neo-sufisme al-Maqassari merupakan penolakan terhadap paham *wahdat al-wujud* dan *al-hulul*.³²

Memasuki abad 18, tokoh yang layak diangkat adalah Syaikh Muhammad Arsyad al-Banjari (1710-1812 M.). Kitab fikih karya Arsyad yang cukup terkenal adalah *Sabil al-Muhtadin li Tafaqquh fi Amr al-Din*, yang pada dasarnya merupakan *syarah* dari *Shirat al-Mustaqim*, karya al-Raniri. Sebagai kitab *Syarah*, metodologi penulisan dan materi bahasanya tidak jauh berbeda dengan kitab yang di-*syarah*-inya. Hanya saja, permasalahannya dikembangkan sedemikian rupa. Perluasan permasalahan semacam ini, sebagaimana



Sumber: Dok. Pribadi

dikatakan Karel Steenbrink, mencakup bermacam-macam kasus yang agak teoritis dan kadang spekulatif. Bahkan dalam batas tertentu masalah tersebut tidak terangkat dari kondisi riil masyarakat Banjar sendiri.³³

Agaknya Arsyad diilhami oleh tradisi fikih di Timur Tengah yang sering disebut *fiqh iftiradhi* atau “fikih andaian” —walaupun tidak semua demikian— yaitu fikih yang diciptakan dengan melakukan andaian yang terkadang mustahil terjadi. Namun begitu, fikih andaian semacam ini juga dapat dilihat sebagai upaya fukaha untuk mengantisipasi berbagai kemungkinan peristiwa yang akan muncul.³⁴

Dari informasi yang terdapat dalam pendahuluan dan penutup, kitab ini ditulis Arsyad pada 1193 H/1779 M. dan selesai pada 1195 H/1781 M, yaitu ketika kesultanan Banjar diperintah oleh Tahmidullah bin Sultan Tamjidullah. Adapapun referensi yang digunakan Arsyad adalah kitab-kitab fikih Syafi’iyah standar seperti *Syarb Minhaj* karya Zakariya al-Ansyari, *Tuhfab* karya Ibnu Hajar al-Haitami, dan *Nihayah Jamal* karya al-Ramli.³⁵

Selain pemikiran fikih yang tertuang dalam kitab *Sabil al-Mutadin* ada beberapa peristiwa *fiqhiyah* menarik yang didemonstrasikan oleh Arsyad. Peristiwa itu, sebagaimana diceritakan Steenbrink, antara lain tentang perubahan arah kiblat. Pada tahun 1186 H/1773

M, Arsyad pulang dari Mekah lewat Batavia. Di sana ia sempat memperbaiki arah kiblat di beberapa masjid berdasar keahliannya dalam ilmu falak. Di mihrab Masjid Jembatan Lima Jakarta, terdapat peringatan tertulis dalam bahasa Arab bahwa kiblat masjid tersebut dipalingkan ke kanan sekitar 25 derajat oleh Arsyad.³⁶

Masih mengenai arah kiblat, tahun 1892 muncul kehebohan di Banjarmasin karena ada seorang ahli falak yang membuktikan bahwa arah kiblat masjid Raya Banjarmasin tidak tepat. Anehnya, Mufti Banjarmasin tidak berani mengubah arah kiblat masjid tersebut karena yang menetapkan arah kiblat yang “keliru” itu adalah Arsyad al-Banjari. Yang ingin penulis garis bawah dari peristiwa ini adalah betapa Arsyad mempunyai otoritas yang sedemikian tinggi dalam ilmu falak sehingga tidak ada orang yang menentang walaupun ia sudah wafat.

Peristiwa lain yang menarik adalah tentang “perkawinan aneh”. Sewaktu ia masih di Mekah, Arsyad diberi kabar bahwa anaknya, bernama Syarifah, yang ada di Banjar sudah besar. Pada suatu saat ia mengawinkan anaknya secara *mujbir* (secara paksa) dengan teman belajarnya di Mekah, Abd al-Wahab Bugis, tanpa sepengetahuan anaknya. Tetapi ketika Arsyad pulang ke Banjar ternyata anaknya sudah dikawinkan oleh sultan (wali hakim) dengan seorang bernama Usman.

Menurut hukum Islam mazhab Syafi’i, kedua bentuk perkawinan tersebut sah pada tempatnya masing-masing. Menghadapi kasus yang belum ada presedennya ini, Arsyad menyelesaikan dengan cara yang cukup menarik, yaitu dengan cara melakukan pemeriksaan “waktu” terjadinya perkawinan itu dengan keahliannya dalam ilmu falak. Hasil pemeriksaan itu menunjukkan, pernikahan di Mekah terjadi beberapa saat sebelum pernikahan di Banjar. Atas dasar inilah perkawinan Syarifah dengan Usman dianggap batal.

Keahlian Arsyad al-Banjari dalam bidang fikih bukan berarti ia mengenyampingkan tasawuf. Da-

lam karyanya yang lain ia menulis *Kanz al-Ma'rifah* yang membahas tentang tasawuf. Dengan demikian, di samping ahli *ilm al-dhabir* ia juga ahli *ilm al-bathin*, ahli fikih sekaligus ahli tasawuf.³⁷

Di samping hal-hal tersebut, Muhammad Arsyad mengambil beberapa langkah penting untuk menguatkan Islamisasi di Kalimantan Selatan dengan memperbaharui administrasi peradilan Kesultanan Banjar. Di Samping menjadikan doktrin fikih sebagai acuan dalam pengadilan kriminal, ia —dengan dukungan Sultan— mendirikan pengadilan Islam terpisah untuk mengadili masalah sipil murni. Dia juga memperkenalkan lembaga mufti yang bertanggungjawab mengeluarkan fatwa keagamaan dan sosial.³⁸

Tokoh lain yang layak diangkat pada abad 18 adalah Syaikh Abd al-Malik bin Abdullah Trengganu yang hidup di Aceh pada masa Zaenal Abidin I (1138-1146 H/1725-1733 M. Beliau mempunyai beberapa karya dalam bidang fiqh, yaitu:

1. *Risalat al-Naql*, yang membicarakan jumlah orang yang sah mendirikan shalat Jum'at.
2. *Risalat Kaifiyyat al-Niyyah*, yang membicarakan persoalan niat dan beberapa aspek yang berhubungan dengan tasawuf. Karya ini merupakan petikan dari karangan gurunya, Syaikh Ibrahim al-Kurani yang berjudul *A'mal al-Fikri wa al-Rawiyyah*, dan karangan Syaikh Ibnu Atha'illah berjudul *Miftah al-Ula*.
3. Kitab *Kifayah* yang merupakan kombinasi antara *ushul al-din* dan tasawuf.³⁹

Di samping itu juga ada tokoh Haji Jalal al-Din Aceh dengan kitabnya *Hidayat al-Awam*. Walaupun tipis, kitab ini dalam beberapa aspeknya membicarakan hal-hal yang tidak dibicarakan dalam kitab sebelumnya, seperti ketika banyak kitab membicarakan tentang rukun iman dan rukun Islam, pengarang kitab ini mengemukakan hal sebagai berikut:

“Ketahuilah olehmu hai tullab! Bahwasanya apabila aqil balighlah seseorang anak Adam niscaya dituntut daripadanya oleh syara' mengenal rukun lima belas yang mengandung ma'rifatullah ta'ala. Yaitu lima perkara rukun Islam, enam perkara rukun iman dan empat perkara rukun syahadat.⁴⁰

Hal lain yang menarik dari kitab ini adalah tesa pengarangnya yang mengatakan bahwa kokok ayam dapat dijadikan tanda masuknya waktu salat. Beliau juga mengatakan, syarat sah khutbah Jum'at harus dengan bahasa Arab. Dalam hal jual beli, supaya lepas dari riba, Jalal berfatwa:

Jalan kelepasan dari pada aqad riba bagi yang menjual emas dengan emas atau perak dengan perak, atau gandum dengan gandum atau beras dengan beras atau dari padahnya berlebih-lebihan; bahwa memberi tiap haknya kepada tolannya dengan memberi yang khalish hati atau mengutang dengan haknya itu akan tolannya kemudian maka dihalalkannya dari pada karena Allah ta'ala dan tolannya itu pun seperti demikian itu jua baginya.⁴¹

Dalam hal poligami, Jalal juga berfatwa bahwa yang boleh menikah sampai empat orang adalah orang merdeka, sedang hamba hanya boleh menikahi dua orang saja. Dalam hal pemindahan wali (*wali ab'ad*) Jalal berpendapat, jika diperoleh orang yang saleh dan tidak diperoleh kekhawatiran fitnah dari hakim, perempuan boleh menyerahkan dirinya kepada orang itu dan mengakadkannya dengan lelaki. Jika tidak diperoleh sifat saleh atau takut fitnah maka

Muhammad Arsyad
mengambil beberapa
langkah penting untuk
menguatkan Islamisasi
di Kalimantan Selatan dengan
memperbaharui administrasi peradilan
Kesultanan Banjar. Di Samping
menjadikan doktrin fikih
sebagai acuan dalam
pengadilan kriminal

perempuan tersebut tidak harus menyerahkan dirinya.

Tokoh lainnya adalah Syaikh Muhammad Zain bin Faqih Jalal al-Din Aceh. Dalam bidang fikih mazhab Syafi'i, beliau hanya menyusun risalah berjudul *Kasyf al-Kiram fi Bayan Nihayat Takbirat al-Ihram*, *Faraidh al-Qur'an*, dan *Takhsish al-Falah fi Bayan al-Abkam al-Thalaq wa al-Nikah*. Karya-karya tersebut kemudian dikumpulkan dengan tambahan karya-karya orang lain oleh Syaikh Abd al-Muthalib Aceh yang kemudian diberi nama *Jam'u Jawami' al-Mushannafat*.²

C. Penutup

Berdasar survei singkat tersebut dapat diambil kesimpulan bahwa pembentukan tradisi hukum Islam di Indonesia sebenarnya telah dimulai sejak Islam datang ke Nusantara, terlepas dari kontroversi kapan, dari mana dan oleh siapa Islam datang. Hal ini sebagai konsekuensi dari penerimaan Islam sebagai agama, di mana pada saat yang sama sejumlah ketentuan fikhiyah harus ditaati sebagai bukti ketatanusiaan kepada Tuhan.

Fikih pada masa ini (abad 13 dan akhir abad 16) belum menjadi tradisi intelektual di Indonesia. Baru pada abad 17 tradisi itu terbentuk dengan munculnya karya-karya fikih yang ditulis oleh ulama Indonesia. Karya-karya tersebut dapat dilihat sebagai respons terhadap tradisi tasawuf eksekutif dan spekulatif (baca, tasawuf falsafi) yang sedang merajalela. Respons itu berupaya untuk mengerem dan mendekatkan kembali (*rapproachment*) antara fikih dan tasawuf yang sempat mengalami ketegangan.

Tanpa bermaksud mengecilkan arti karya-karya tersebut, harus diakui bahwa karya fikih ulama pada masa awal ini masih sangat *Arab-oriented*, sehingga pada tingkat tertentu sering terjadi "pemeriksaan kultural". Atas dasar itu, tidak berlebihan jika dikatakan, karya-karya tersebut adalah "fikih kelas dua" setelah fikih Timur Tengah. Dari perspektif inilah bisa dipahami, meskipun banyak karya-karya fikih yang ditulis ulama Indonesia, namun dalam penyusunan Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang sering

diklaim sebagai "fikih Indonesia" tak satupun karya-karya ulama Nusantara yang dijadikan rujukan.^{4,3}

Wallahu a'lam bi al-shawab

Catatan:

¹ Lihat Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1988).

² Lihat Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam, Pembaharuan Islam Indonesia Abad XX* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1998).

³ M. B. Hooker, "Muhammadan Law and Islamic Law", dalam M. B. Hooker (ed.), *Islam in South-East Asia* (Leiden: E.J. Brill, 1998), h. 160.

⁴ Harun Nasution termasuk tokoh intelektual terkemuka yang menempatkan variabel kolonialisme Barat sebagai faktor determinan adanya pembaharuan pemikiran Islam. Lihat, Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah, Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1982), h. 11-12.

⁵ Azyumardi Azra, "Akar-Akar Historis Pembaharuan Islam di Indonesia: Neo-Sufisme Abad ke 11-12", dalam *Tasawuf* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, tt), h. 174.

⁶ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII-XVIII* (Bandung: Mizan, 1994), h. 35.

⁷ Bandingkan dengan Syalabi, *al-Islami fi Arkhabil al-Malayu wa Manhaj al-Da'wah Ilaibi* (Kairo: Matba'ah al Sa'adah, 1981), h. 28-48.

⁸ Azyumardi Azra, "Islam di Asia Tenggara: Pengantar Pemikiran", dalam Azyumardi Azra (penyunting), *Perspektif Islam di Asia Tenggara* (Jakarta: YOI, 1989), h. XV. Lihat pula Martin van Bruinessen, "The Origins and Development of Sufi Orders (Tarekat) in Southeast Asia" dalam *Studia Islamika* Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, edisi April-Juni 1994), h. 3-23.

⁹ Di sini saya tidak bermaksud mempertentangkan secara tajam antara tasawuf dan fikih. Namun sebagai kebutuhan teoritis, hal ini harus dilakukan walaupun dengan risiko simplifikasi. Simplifikasi itu nampak pada kenyataan bahwa, walaupun pendulum Islam pada masa awal lebih condong ke tasawuf, namun sejak kedatangan Islam ke Asia Tenggara banyak juga orang-orang muslim yang *syari'ah-minded* dan menolak kompromi dengan adat dan tradisi lokal untuk mempertahankan ortodoksi fikih. Lebih jauh lihat, *ibid*, h. XXII.

¹⁰ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1994), h. 112. Lihat pula Azra, "Islam di Asia Tenggara: Pengantar Pemikiran", dalam Azra, *op. cit.*, h. XV dan XXI. Namun hal ini, sebagaimana dikatakan Millner, tidak dapat dipahami bahwa tasawuf secara "heterodoks" menyimpang dan mengabaikan syari'ah sama sekali, dan juga keliru mempertentangkan tasawuf dan syari'ah secara tajam.

Meskipun demikian, "ketegangan" antara keduanya juga merupakan realitas sejarah. Dalam konteks mondial, ketegangan itu sudah terjadi sejak abad pertengahan.

¹¹ Fazlur Rahman mengartikan neo-sufisme sebagai tasawuf yang telah diperbaharui, dan terutama telah dilucuti dari ciri dan kandungan ekstatik dan metafisiknya, kemudian digantikan tidak lain dari dalil-dalil ortodoksi Islam. Lihat Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), h. 205-6.

¹² Mengenai hal ini, lihat Abdul Rahman Haji Abdullah, *op. cit.*, h. 119-120. Menurutnya, negeri yang kali pertama berpegang kepada mazhab Syafi'i adalah Samudra Pasai. Namun sebenarnya, sejak awal lagi Samudra Pasai lebih condong kepada aliran Syiah. Pada masa pemerintahan Meurah Silu (1261-1289) datanglah Syaikh Ismail al-Shiddiq dari Makkah yang lalu menukarnya dengan mazhab Syafi'i dan nama Meurah Silu juga diubah menjadi Sultan Malik al-Salih.

¹³ Martin van Bruinessen, *op. cit.*, h. 23.

¹⁴ Mengenai karya-karya al-Raniri berikut penjelasannya, lihat Ahmad Daudy, *Syekh Nuruddin al-Raniri* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h. 9. Data lain menyebutkan, karya al-Raniri lebih dari itu, yaitu 32 buah. Lihat H. W. Muhd. Shaghir Abdullah, *Perkembangan Ilmu Fiqh dan Tokoh-Tokohnya di Asia Tenggara* [1], (Solo: Ramadhani, 1985), 26-28.

¹⁵ Mengenai polemik al-Raniri dengan Hamzah Fansuri dan Syams al-Din al-Sumantri, lihat Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam Konsep Nuruddin al-Raniri* (Jakarta: Rajawali Press, 1983), h. 201-239.

¹⁶ H. W. Muhd. Shaghir Abdullah, *op. cit.*, h. 26.

¹⁷ Karakteristik tasawuf semacam inilah agaknya yang dikendaki oleh tokoh-tokoh seperti al-Qusyairi dan al-Ghazali yang telah bersusah payah melakukan *rapprochement* (saling pendekatan) antara ulama yang berorientasi pada syari'ah (*abl al-yari'ah/fuqaha'*) dengan *abl al-haqiqah* (sufi). Upaya ini akhirnya melahirkan konsep neo-sufisme. Lihat Azra, *Jaringan Ulama*, *op. cit.*, h. 109.

¹⁸ Kitab ini sekarang dicetak di pinggir kitab yang ditulis Syaikh Arsyad al-Banjari, *Sabil al-Muhtadin li Tafaqquh fi Amri al-Din* (Kairo: Dar al-Fikri, tt).

¹⁹ Abdul Rahman Haji Abdullah, *op. cit.*, h. 127.

²⁰ Lihat Syaikh Arsyad al-Banjari, *op. cit.*, h. 5.

²¹ Lihat Karel Steenbrink, *Kitab Suci atau Kertas Toilet?: Nuruddin al-Raniri dan Agama Kristen* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988), h. 5. Bahasan yang sama juga dapat dilihat dalam karya Steenbrink yang lain, *Kawan dalam Pertikaian: Kaum Kolonial Belanda dan Islam di Indonesia [1596-1942]* (Bandung: Mizan, 1995), h. 187-189.

²² *Ibid.*, h. 29.

²³ Azra, *Jaringan Ulama*, h. 182.

²⁴ Shaghir Abdullah, *op. cit.*, h. 31.

²⁵ Muhammad Shaghir Abdullah menyebut dengan Syaikh Abd al-Rauf bin Ali al-Fansuri. Ada keraguan di antara ahli sejarah apakah Abd al-Rauf al-Sinkili dan Abd al-Rauf bin Ali al-Fansuri itu satu orang atau dua orang. Hamka dalam buku *Sejarah Umat Islam*, jilid IV, h. 897, misalnya, mengatakan

bahwa Syaikh Abd al-Rauf terdapat dua orang di Aceh, yaitu Syaikh Abd al-Rauf orang Sinkel dan Abd al-Rauf orang Barus (Fansur). Namun dalam buku yang lain, Hamka mencabut pernyataan tersebut dengan mengatakan: "*Sekarang ini saya tegaskan kepada peminat sejarah, bahwa keteledoran saya di Sejarah Umat Islam IV ini telah saya cabut, dan demi keagungan ilmu pengetahuan saya sekarang berpegang bahwa Syaikh Abdurrauf hanya satu orang. Tetapi saya akan kembali mengatakan dua orang kalau ada yang dapat mengemukakan fakta yang dapat dipertanggungjawabkan.*" Lihat Hamka, *Antara Fakta dan Khayal Tuanku Rao* (Jakarta: Bulan Bintang 1974), h. 195. Argumen yang terakhir ini juga didukung oleh A. Hasjmi dengan mengatakan bahwa al-Sinkili adalah seorang Melayu dari Fansur, Sinkil di wilayah pantai Barat Laut Aceh. Ayah al-Sinkili adalah kakak laki-laki dari Hamzah al-Fansuri. Namun Azra meragukan kalau al-Sinkili adalah keponakan Hamzah Fansuri, walaupun tidak menutup kemungkinan bahwa mereka ada hubungan saudara. Lihat Azra, *Jaringan Ulama*, h. 189-190.

²⁶ Hal ini dapat diketahui dari pembukaan kitab tersebut sebagaimana dikutip A. Hasymi sebagai berikut: "...Maka bahwasanya adalah hadharat yang mulia itu bersabda kepadaku dari pada saat lobanya akan agama Rasul Allah, bahwa sekarang baginya sebuah kitab dengan bahasa Jawi yang dibangsakan dengan pase yang muhtaj kepada orang yang menjabat jabatan qadhi pada pekerjaan hukum dari pada hukum syara' Allah yang mu'tamad pada segala ulama yang dibangsakan kepada Imam Syafi'i" Lihat A. Hasymi, *59 Tahun Aceh Merdeka di bawah Pemerintah Ratu* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), h. 109.

²⁷ Azra, *Jaringan Ulama*, h. 200.

²⁸ Abdul Rahman Haji Abdullah, *op. cit.*, h. 127.

²⁹ *Ibid.*, h. 160.

³⁰ Lihat, Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Nuruddin al-Raniri* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h. 42-44.

³¹ Lihat Azra, *Jaringan Ulama*, h. 212-232.

³² Lihat, *Ibid.*, h. 232-239.

³³ Karel Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam Indonesia Abad ke-19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), h. 100.

³⁴ Lihat pula Anwar Harjono, *Hukum Islam Keluasan dan Keadilannya* (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), h. 75-77.

³⁵ Steenbrink, *op. cit.*, h. 96-98.

³⁶ *Ibid.*, h. 92. Lihat pula, Azra, *Jaringan Ulama*, h. 254.

³⁷ Steenbrink, *Beberapa Aspek*, h. 91.

³⁸ *Ibid.*, h. 254-255.

³⁹ Muh. Shaghir Abdullah, *op. cit.*, h. 46-48.

⁴⁰ Dikutip dari *Ibid.*, h. 59-60. Empat rukun syahadat itu adalah mengisbatkan zat Allah, Sifat Allah, *af'al* Allah, dan mengisbatkan kebenaran Rasulullah.

⁴¹ *Ibid.*, h. 60-61.

⁴² *Ibid.*, h. 62.

⁴³ Mengenai proses penyusunan KHI dan kitab-kitab yang dijadikan rujukan, lihat Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Akademika Pressindo, 1992), h. 31-51.