AKOMODASI URF TERHADAP UPAYA PRIBUMISASI FIKIH MUAMALAT DI INDONESIA

Akmal Bashori

Fakultas Syari'ah dan Hukum UNSIQ

akmalbashori@gmail.com

Abstract : *'Urf* (tradition) is an aspect that can not be separated from humans, because *'urf* is an integral whole with actions that are repeatedly practiced and agreed upon by the local community. This tradition becomes a cultural symbol in which the culture (*'urf*) in the perspective of fiqh epistemology becomes one of the elements in its formulation. The effort of indigenous jurisprudence muamalat through cultural channels reap a positive response in society that is still recognized its existence. Like the principle of mutual "*legowo*" (QS 4: 29), the tradition of "maro" in the fiqh of muamalat is called *mudharabah*, tradis "Ijon" (salam). All of it gets the legitimacy of Jurisprudence because fiqh is responsive and accommodative to the *'urf*, in addition to the basic law of fiqh muamalat is permissible.

Keywords: *urf, Fiqh Muamalat, Indonesia*

Abstrak: Urf adalah aspek yang tidak dapat dipisahkan dari manusia, karena urf merupakan suatu kesatuan yang tak terpisahkan dengan tindakan-tindakan secara berulang dalam praktiknya dan disetujui oleh masyarakat setempat. Tradisi ini menjadi simbol budaya dalam suatu tradisi dalam perspektif epistemologi fikih yang menjadi salah satu elemen dari formulasinya. Upaya dari yurisprudensi tentang muamalah melalui jalan dari tanggapan positif masyarakat yang masih diakui keberadaannya. Prinsip-prinsip seperti ini saling bersesuaian "*legowo*" (QS 4: 29), tradisi "maro" dalam fikih muamalat disebut *mudharaba*, tradisi "ijon"(salam). Semua tradisi itu mendapat pengakuan hukum sebab fikih bersifat responsif dan akomodatif kepada urf, lagi pula hukum dasar fikih muamalat adalah bersifat pembolehan.

Kata Kunci: *urf, Fiqh Muamalat, Indonesia*

I. PENDAHULUAN

Jika peradaban Yunani adalah peradaban filsafat, dan peradaban Eropa modern adalah ilmu pengetahuan dan teknik, maka al-Jabiri mengatakan peradaban Islam adalah peradaban fikih (*hadarah al-fiqh*).¹ Secara konseptual fikih, dipersepsi sebagai suatu hukum yang universal, dinamis, elastis, fleksibel dan dapat beradaptasi, berinteraksi serta mampu menampung berbagai bentuk

Akmal Bashori:
Akomodasi Urf Terhadap Upaya Pribumisasi Fikih Muamalat
di Indonesia

perkembangan² dimanapun dan kapanpun sesuai dengan tingkat perkembangan masyarakat dan tuntutan sosio-kultural yang mengitarinya.³

Nilai dan ajaran Islam yang substansial diberi konstruk yang berpijak pada karakteristik lokalitas dan kultural Indonesia dengan segala seluk-beluk yang mengitarinya. Nilai-nilai Islam dikontekstualisasi secara kreatif ke dalam kehidupan konkret yang dialami umat, agar dapat memenuhi tuntutan dan kebutuhan riil masyarakat.⁴ Oleh sebab itu sudah menjadi sebuah keniscayaan bahwa fikih dan *'urf* masyarakat (Nusantara) merupakan bagaian integral yang tidak bisa dipisahkan.

Panorama historis, telah memperlihatkan prinsip universalitas fikih dalam mengapresiasi kearifan lokal (*local wisdom*) sehingga melahirkan fikih berbagai macam corak bersifat kedaerahan, misalnya : fikih Hijaz (fiqih yang terbentuk atas dasar tradisi atau sosio-kultural masyarakat Hijaz), fikih Irak (fiqih yang terbentuk atas dasar sosio-kultural masyarakat Irak), kemudian bermunculan wacana pemikiran fikih kelompok *ahl al-ra'yi* dan *ahl al-hadîs* begitu juga dengan Imam al-Syafi'î r.a.⁵ dalam gagasannya memberikan fatwa *qaul qadîm* (*old opinion*) dan *qaul jadîd* (*new opinion*) sangat dipengaruhi oleh situasi dan kondisi zaman serta kearifan lokal. Ini menunjukkan fikih sangat responsif terhadap budaya, sehingga fikih dapat diterima oleh masyarakat. Demikian pula fikih nusantara (fikih yang terbentuk atas dasar tradisi atau sosio-kultural masyarakat Indonesia).

Pertimbangan kebutuhan lokal dalam merumuskan hukum-hukum (fikih) agama tanpa mengubah hukum itu sendiri, bukan berarti meninggalkan norma demi budaya, tetapi agar norma-norma itu menampung kebutuhan-kebutuhan dari budaya dengan menggunakan peluang yang disediakan oleh variasi pemahaman *nash* dengan tetap memberi peranan kepada *uṣûl al-fiqh* dan *qawâ'id al-fiqh*.⁶ Konsep inilah yang dipopulerkan oleh Gus Dur dengan istilah pribumisasi Islam. Konsep yang mengupayakan agar ajaran-ajaran Islam benar-benar membumi dalam setiap ruang dan waktu yang dilaluinya.

Wacana tersebut dipahami sebagai upaya untuk melindungi proses asimilasi dan akulturalisasi nilai-nilai Islam dengan kebudayaan lokal Indonesia yang berlangsung secara alamiah yang tentu berbeda dengan padang pasir. Oleh

Akmal Bashori:
Akomodasi Urf Terhadap Upaya Pribumisasi Fikih Muamalat
di Indonesia

sebab itu perlu paradigma berpikir fikih yang berwawasan nusantara. Setidaknya terdapat tiga argumen penting dalam penulisan artikel ini—mengapa nilai religi (fikih) dan tradisi lokal—berada dalam (asimilasi) ruang dialog.

Pertama, setiap masyarakat tumbuh dan berkembang dengan tradisi dan nilai religi yang dimilikinya; *kedua*, mengadopsi sebuah norma hukum (sebagai bagian dari nilai religi dan tradisi) yang asing dengan pertimbangan yang terlalu menggenalisir, atau juga mengadopsi secara *taken for granted* (*tauqifi*) akan meniscayakan suatu proses *rebuild* (membangun ulang) juga akan menyebabkan suatu langkah dekonstruksi; dan *ketiga*, munculnya kesadaran baru dunia akan pentingnya membuat terobosan-terobosan yang bersifat *cross-culture understanding*, lintas budaya, dengan mengkonvergensi sebanyak mungkin aspek yang akan mampu melahirkan sinergi menuju keberhasilan.

Dari latar di atas dalam artikel ini akan mendiskusikan fikih yang berwawasan nusantara, dengan fokus kajian pada praktik masyarakat dalam menjalankan fikih muamalat yang memiliki corak fikih berbeda dengan fikih padang pasir. Dengan menggunakan pendekatan '*urf*' yang diramu dengan analisis sejarah (*historical analysis*),⁷ diharapkan dapat membentuk suatu paradigma fikih yang tidak *rigid* sehingga bisa saling menyapa dengan tradisi masyarakat nusantara.

II. PEMBAHASAN

A. Epistemologi Fikih Nusantara: Kombinasi Antara Fikih dan Budaya

Epistemologi berkaitan dengan *theory of knowledge*, dalam hal ini epistemologi fikih adalah *uṣūl al-fiqh*,⁸ yakni suatu metodologi yang mengantarkan seorang mujtahid ke dalam proses penentuan hukum.⁹ Teori dibangun untuk merespons persoalan hukum pada masa imam mazhab abad kedua, hingga abad pertengahan bahkan hingga sekarang.

Jika kita merujuk pada penelitian Martin Van Bruinnesen kita akan dapat epistemologi fikih nusantara yang direpresentasikan oleh kalangan pesantren, maka hampir rata-rata kitab yang dihidangkan merupakan karya mazhab al-Syafi'iyah seperti *waraqat/syarah waraqat*, *Lathâ'if al-Isyârat*, *Jam' al-Jawâmi'*,

Akmal Bashori:
Akomodasi Urf Terhadap Upaya Pribumisasi Fikih Muamalat
di Indonesia

al-Lumâ dan *al-Bayân*.¹⁰ Semua itu sudah menjadi konsensus *scientific community* (*fuqahâ, uşûly*) sehingga, tidak perlu dirisaukan akan keabsahan dari disiplin ilmu fikih ditinjau dari segi epistemologinya.

Namun, yang patut kita perhatikan adalah bahwa buku yang dijadikan sumber epistemologi tersebut belum mempunyai implikasi yang mengarah pada pengambilan hukum bersifat *manhajiy* yang berwawasan nusantara. Disinyalir karena masih menganggap epistemologi tersebut sebagai dogma bukan paradigma, *alhasil* justru melahirkan fikih yang bersifat *qauly*. Sebagaimana ditegaskan oleh Ahmad Arifi bahwa penetapan hukum—yang digunakan di nusantara selama ini—adalah mengambil pendapat ulama fikih yang sudah ada atau *tathbîq al-masâil bi al-aqwâl*.¹¹ Bahkan menurut Faruki terdapat anjuran agar mengacu secara ketat terhadap pemahaman teks secara harfiyah.¹² Inilah yang menjadi keperhatian kita.

Sudah barang tentu yang sebaiknya kita lakukan adalah kajian secara detail dan mendalam (radikal) terhadap pemikiran fikih klasik yang sudah ada dengan menempatkan pada proporsi yang sebenarnya sebagai hasil *ijtihâd*,¹³ kemudian kita melakukan riset secara berkesinambungan, yang dalam bahasa Musahadi, juga Akh. Minhaji adalah *Continuity and Change*.¹⁴

Langkah yang harus kita tempuh adalah menempatkan epistemologi fikih—nusantara—pada alat untuk kajian lebih mendalam dan benar, bukan ditempatkan sebagai “ilmu” tersendiri yang harus selalu dihafal definisi-definisinya, seperti yang dilakukan dewasa ini. Melainkan, sebagai *tools*, yang selalu aktif dan dinamis serta inovatif.

Di Indonesia, *uşûl al-fiqh (theory of science)* selain juga sebagai epistemologi dalam merumuskan fikih selalu juga mempertimbangkan budaya. Budaya/tradisi dalam *uşûl al-fiqh* dikenal istilah ‘urf atau ‘adah. Cendekiawan fikih mengartikan ‘urf sebagai kebiasaan yang dilakukan banyak orang dan timbul dari kreatifitas imajinatif dalam membangun nilai-nilai budaya.¹⁵ Sementara ‘adah adalah sesuatu perbuatan yang dikerjakan secara berulang tanpa hubungan rasional.¹⁶ Oleh karena itu *adat* muncul terlebih dahulu

Akmal Bashori:
Akomodasi Urf Terhadap Upaya Pribumisasi Fikih Muamalat
di Indonesia

ketimbang *urf*, baru setelah tradisi tersebut tertanam dalam hati, barulah ia berubah identitas menjadi '*urf*'.¹⁷

Sebagai cendekiawan muslim menendensikan posisi '*urf*' sebagai *hujjah syar'iyah* terhadap firman Allah QS. Al-'Araf, [7]: 199 : "*huẓ al-'afwa wa'mur bi al-'urf wa'rid ani al-jāhilīn*"¹⁸ (jadilah engkau pema'af dan suruhlah orang mengerjakan yang ma'ruf, serta berpalinglah dari orang-orang yang bodoh). Kata *al-'urf* pada ayat tersebut dapat diartikan sebagai sebagai tradisi atau adat. Tradisi tersebut dianggap baik oleh Allah SWT, manakala dianggap baik oleh jumhur muslim "*mā rā'â hu al-muslimûn ḥasanan fahuwa inda Allâh ḥasan*".¹⁹

Secara eksplisit *ḥadīs (marfū')* yang diriwayatkan oleh Abdullâh Ibn Mas'ud r.a, menandakan bahwa kalimat *mā rā'â hu* (persepsi umum) adalah semacam pemikiran aspirasi atau persepsi masyarakat muslim, yang telah dijalani sebagai norma sosial dikalangan mereka, dimana pada tataran praksis, norma sosial itu akan menuai pujian (baik di dunia dan di akhirat) serta legitimasi syari'ah. Dan juga bukan hanya sekedar keinginan atau syahwat liar yang mengakibatkan nilai-nilai sosial (*social values*) menjadi tak karuan.

Meskipun pada level ini Afifudin Muhajir menilai fikih bukanlah budayakarena fikih bersifat Ilahiyyah (theosentris) sementara tradisi atau budaya bersifat insaniah (anthrophosentris). Akan tetapi menurutnya berhubung fikih dipraktikkan manusia maka, pada satu dimensi ia bersifat insaniah dan karenanya tidak mengancam eksistensi kebudayaan.²⁰ Karena '*urf*' merupakan hal yang sangat penting, maka dalam merumuskan fikih *uṣūliyyin* memosisikan '*urf*' sebagai salah satu instrumen yang penting. Melihat urgensinya *uṣūl al-fiqh* memberikan mandat pada '*urf*' untuk men-*takhsīs* yang belum ada petunjuk teknis pelaksanaannya dalam Qur'an dan Hadis. Itulah yang kemudian disebut *takhsīs bi al-urf*. Di samping juga munculnya kaidah *uṣūl* : "*al-'ādah muḥakkamah*".²¹

Itulah petunjuk epistemologi fikih nusantara dalam menyikapi tradisi budaya masyarakat yang sudah menjadi tradisi dan menyatu dengan denyut kehidupan masyarakat. dalam posisi seperti ini adalah satu hal yang sulit untuk mengubahnya, boleh jadi pemerintah pun tidak mampu untuk mengubah kebiasaan yang sudah mendarah daging. Upaya yang ditembuh oleh fuqaha adalah

dengan mengkonfergensi fikh dan tradisi sebab, tradisi ada yang menyangkut agama di samping hanya sekedar mengatur tertib hubungan antar manusia, baik yang berhubungan dengan hukum maupun yang menyangkut moral.

B. Historisitas Penetapan Hukum Berdasar Tradisi

Islam tidak hanya dibangun di atas teks normatif *an sich*, melainkan juga salah satu bahan bakunya adalah tradisi. Dalam konteks ini Umar Ibn Khattab r.a, sebagaimana yang disampaikan Khalil Abdul Karim: “*al-Arab madah al-Islâm*”²² (Arab merupakan salah satu bahan baku Islam), oleh sebab itu dalam tataran praktis Nabi SAW banyak melegalkan tradisi selagi dianggap ma’ruf, dan tidak menabrak prinsip-prinsip Islam.

Dalam ibadah, Islam menjalan ibadah haji dan sebagaimana umrah sebagaimana yang telah dipraktekan masyarakat Arab jauh sebelum Islam datang. Masyarakat Arab menjalan ritual-ritual tersebut sebagaimana dijalankan oleh umat Islam sekarang ini; seperti talbiyah, ihram, wukuf dan lain sebagainya. Setelah agama Islam datang praktek tersebut masih terus dijalankan bahkan masih menggunakan istilah yang sama dan membersihkan ritual ibadah ini yang masih terkontaminasi budaya sinkretisme syirik dan melarang bertawaf secara telanjang.²³

Nabi SAW dalam sabdanya pernah mengatakan “*al-miqyâlu miqyâl ahl al-madînat, wa al-waznu wazn ahl makkah*” (takaran adalah bagi penduduk Madinah, timbangan adalah bagi penduduk Makkah), demikian riwayat Abu Dawud. Titik tekan (*wajh al-dilâlah*) terletak pada penegasan nabi SAW. bahwa, penduduk Madinah yang rata-rata berprofesi sebagai petani kurma dan gabah, dalam transaksi jual belinya, diarahkan untuk tetap memakai takaran. Sementara bagi kawasan yang mayoritas penduduknya berpropesi sebagai pedagang, seperti penduduk Makkah, Nabi SAW. menegaskan agar tetap memakai timbangan.

Hal ini menunjukkan bahwa Nabi SAW. memberi legitimasi pada tradisi (muamalah) yang berkembang di kedua kota tersebut, dan tidak bermaksud menghapus atau “memaksakan” tradisi di satu kawasan harus diterapkan di kawasan lain, jika memang tidak sesuai relevansinya.

Akmal Bashori:
Akomodasi Urf Terhadap Upaya Pribumisasi Fikih Muamalat
di Indonesia

Di lain tempat pemungutan zakat, katakanlah riwayat Bukhâri r.a, bahwa nabi SAW telah memungut zakat atas hasil niaga 2,5%²⁴ dan atas hasil pertanian antara 5-10%.²⁵ Juga tidak bisa dilepaskan dari tradisi masyarakat pada masa itu. Dari segi historisitasnya, *hadîs* menetapkan prosentase kadar zakat tanaman yang lebih besar dari zakat niaga, disinyalir karena kepayahan pedagang pada saat itu, sangatlah jauh dibandingkan petani yang hanya menanam, merawat (kalau perlu) kemudian menunggu hasilnya.

Sementara pedagang saat itu haruslah berjalan ratusan kilometer bahkan sampai menyebrang ke negara lain dan perlu waktu berbulan-bulan atau tahun untuk menjual dagangannya. *Alhasil*, tingkat resiko yang ditanggung oleh para pedagang lebih tinggi dibandingkan dengan para petani. Belum lagi fluktuasi dagangan, belum lagi keamanan keamanan jiwa. Dengan memperhatikan konteks di atas, rasanya wajar dan cukup adil jika saat itu zakat pertanian lebih besar persentasenya dibandingkan perdagangan. Bagaimana dalam konteks sekarang? Mengenai hal itu akan kita diskusikan dalam forum lain. Insya Allah.

Namun, substansi terdalam dari beberapa penetapan hukum yang didasarkan pada bagaimana praktik masyarakat kala itu, sebenarnya tak lain adalah bahwa ajaran Islam sangat memperhatikan unsur-unsur tradisi, sehingga Islam tidak bermaksud menghapusnya, melainkan mengajak “berdialog” secara sinergis untuk memahami kebutuhan-kebutuhan masyarakat, problem-problemnya serta tantangan-tantangan ke depan.

C. Transvaluasi Fikih dan Tradisi Nusantara

Strategi dakwah yang digunakan para wali songo dan kemudian diterapkan di dunia pesantren, para kyai, ajengan, atau tuan guru mengajarkan agama dalam berbagai bentuk. Dalam dunia pesantren, diterapkan *fiqh al-ahkâm* untuk mengenal dan menerapkan norma-norma keislaman secara ketat dan mendalam, agar mereka menjadi muslim yang taat dan konsekuen. Tetapi ketika masuk dalam ranah masyarakat, diterapkan *fiqh al-dakwah*, ajaran agama yang diterapkan secara lentur, sesuai dengan kondisi masyarakat dan tingkan pendidikan mereka.

Akmal Bashori:
Akomodasi Urf Terhadap Upaya Pribumisasi Fikih Muamalat
di Indonesia

Dan yang tertinggi adalah *fiqh al-hikmah* di mana ajaran Islam bisa diterima oleh semua kalangan, baikpopulis (awam),juga elitis (bangsawan).²⁶

Di Indonesia upaya pribumisasi fikih paling tidak dapat kita simplifikasikan dalam dua tipologi yang saling bertalian;*pertama*, adakalanya fikih dijadikan tradisi karena mampu menarik simpati masyarakat baik melalui ajaran, budaya, maupunkekuatan pemerintahan.*Kedua*, fikih menyesuaikan (berasimilasi) dengan tradisi masyarakat nusantara dan melakukan internalisasi nilai-nilai keislaman (fikih) terhadap masyarakat.

Tipologi *pertama* misalnya dapat kita jumpai pada fenomena tradisi *tabot*di daerah Bengkulu.Tradisi yang diselenggarakan dan diikuti pula oleh orang keturunan India untuk menghormati Syekh Burhanuddin yang hidup di kawasan itu pada abad ke 17 akhir dan awal abad 18 Masehi. Tradisi itu, menurut GusDur (KH. Abdurahman Wahid) jelaslah, bahwa orang-orang Syi'ah Ismailiyah adalah pembawa Islam ke Bengkulu saat itu. Walaupun kemudian ajaranSunni tradisional menguasai Bengkulu, upacara *tabot* itu tampaknya tidak kunjung hilang, dan sekarang bahkan menjadi bagian dari adat setempat.

Dipermukaan tampak Syi'isme dalam baju adat atau kultural masyarakat setempat, walaupun seluruh ajaran kaum muslimin—di kawasan itu, di “sunni” kan melalui fikih (hukum Islam). ini berarti bahwa, Sayyidina Hasan dan Husain dimuliakan dalam “ajran” Sunni, dengan dilepaskan dari sekte Syi'isme. Ini adalah kejadian lumrah, seperti halnya pembacaan *dziba'* oleh jutaan warga Nahdlatul Ulama (NU) di berbagai belahan nusantara. Kedua hal tersebut yakni, munculnya Syi'isme dan pembacaan *dziba'* dalam bentuk budaya merupakanbentuk paling kongkrit dari penampilan Islam di masa lampau di negeri ini, yakni dalam bentuk kultural.²⁷

Di Jawa sendiri upaya pribumisasi fikih tumbuh dengan sangat subur, salah satu penerapan konsep-konsep fikih, terutama dari kitab *fath al-mu'in* kedalam sistem kemasyarakatan Jawa, anantara lain dengan pembangunan masjid di sebelah kiri istana dilengkapi dengan perkampungan pesantren kemudian dikenal dengan kampung *Kauman*. Kampung *Kauman* didiami oleh sekurang-

Akmal Bashori:
Akomodasi Urf Terhadap Upaya Pribumisasi Fikih Muamalat
di Indonesia

kurangnya 40 orang yang tujuan utamanya adalah mengesahkan sholat jum'at, mengurus jenazah dan sebagainya perspektif mazhab al-Syafi'i ra.²⁸

Di dalam kampung *Kauman* duduk pula imam masjid yang memiliki tugas pokok dalam menangani masalah NTCR, wakaf, waris bahkan masalah pidana.²⁹ Di depan masjid dibangun alun-alun untuk kegiatan-kegiatan besar seperti kegiatan kemiliteran. Unsur utama yang terdiri atas masjid, alun-alun, pasar, perkantoran merupakan *prototype* pusat-pusat kota di seluruh Jawa.³⁰ Dengan sekema semacam itu membuat Rafles³¹ melaporkan bahwa hukum adat dan hukum pribumi bersumber dari al-Qur'an.³² Belum lagi misalnya nama Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) sebagai representasi dari *ahl halw wa al-aqd* di Indonesia. Itu menunjukkan bahwa fikih diikuti dan dipraktikkan di masyarakat sehingga menjadi sebuah tradisi yang hingga sekarang masih kita jumpai eksistensinya.

Tipologi *kedua*, fikih menyesuaikan (berasimilasi) dengan tradisi masyarakat nusantara dan melakukan internalisasi nilai-nilai keislaman (fikih) terhadap masyarakat. misalnya tradisi skatenan, yang masih banyak berkembang di Jawa bagian selatan, yang sekarang bukan berorientasi pada Dewa melainkan kepada Allah SWT. Sunan kalijaga yang menggunakan jalur budaya (wayang, pakaian, temban) sebagai media dakwah juga buplikasi mengenai hukum-hukum Islam, terhadap sesuatu yang boleh dilakukan dan yang dilarang.

Tradisi sesajen yang sudah berlangsung lama dibiarkan berjalan untuk selanjutnya diberi makna baru. Sesajen tak lagi dimaknai sebagai pemberian untuk Dewa melainkan sebagai bentuk kepedulian terhadap sesama (sedekah, shodaqoh). Demikian juga tradisi "nyadran" yang melarungkan satu kerbau tak dihilangkan melainkan diubahnya dengan melarungkan kepala sapi atau kerbau saja. Tak lagi dimaknai sebagai pemberian untuk Dewa melainkan sebagai bentuk rasa syukur kepada Allah SWT. Sunan Kudus tidak menyembelih sapi karena pada saat itu sapi dianggap kramat (suci), hal itu dilakukan demi untuk menjaga perasaan masyarakat. di samping itu, sunan Kudus membangun masjid sebagai pusat ibadah orang Islam bergaya arsitek menyerupai candi atau pura.

D. Tradisi Fikih Muamalat Di Indonesia

Fikih merupakan suatu yang sangat penting dalam Islam, sampai-sampai sarjana Barat Joseph Schacht³³ mengatakan, sangat mustahil jika mempelajari Islam tanpa mempelajari Hukum Islam (fikih).³⁴ Pernyataan tersebut mengingatkan kepada kita betapa penting fikih dalam Islam, karena ia selalu di praktikkan dimana Islam berpijak, dan tentu tidak hanya normatif yuridis *an sich*, melainkan mempertimbangkan tradisi masyarakat. Ibn Qayyim Al-Jauziyyah telah memberikan sinyalemen bahwa fikih (akan) selalu dinamis, sebagaimana dalam kaidahnya: “*al-hukm taghayyur bi taghariyir al-azman, wa al-amkan wa al-awa'id*”³⁵ (fikih akan senantiasa berkembang mengikuti irama zaman, tempat dan adat kebiasaan).

Keberadaan hukum Islam di Indonesia sekarang ini sesungguhnya memiliki sejarah yang sangat panjang. Akar geneologisnya dapat ditarik jauh ke belakang, yaitu saat pertama kali Islam masuk ke Nusantara. Jadi, hukum Islam masuk ke wilayah Indonesia (Nusantara) bersama-sama dengan masuknya agama Islam di Indonesia. Sejak kedatangannya, ia merupakan hukum yang hidup (*living law*) di masyarakat. menurut Moh. Mukri, hal tersebut bukan saja karena fikih merupakan entitas agama yang dianut oleh mayoritas penduduk hingga saat ini, akan tetapi dalam dimensi amaliahnya di beberapa daerah ia telah menjadi bagian tradisi (adat) masyarakat yang terkadang dianggap sakral.³⁶

Di Indonesia fikih mempunyai warna dan citarasanya tersendiri, yang boleh jadi sangat berbeda dengan cita rasa fikih padang pasir, di mana fikih padang pasir terbentuk atas tradisi padang pasir. Konstruksi fikih di Indonesia sangat jauh berbeda dengan semua itu. Disinyalir Indonesia mempunyai tradisi yang sangat beragam. Pantaslah jika cendikiawan muslim Indonesia sejak pertama Islam masuk di nusantara, telah dikenalkan berbagai aliran pemikiran fikih yang lahir dan berkembang di Nusantara.

Seperti halnya pemikiran Syekh Abdurrauf Singkel (1643-1693M), Syekh Arsyad al-Banjari, Syekh Ahmad Khatib al-Minangkabau, Syekh Nawawi Banten (1230H/1813M-1314H/1897M), KH. Soleh Darat Semarang, KH. Hasyim Asy'ari (1871-1947M), KH. Ahmad Dahlan dan banyak lagi yang lain. Di antara pemikir

Akmal Bashori:
Akomodasi Urf Terhadap Upaya Pribumisasi Fikih Muamalat
di Indonesia

fikih kontemporer yang tercatat memberi andil besar pada mazhab fikih Indonesia, adalah M.T. Hasbi ash-Shiddiqi (1904-1975),³⁷ Hazairin (1906-1975),³⁸ Ibrahim Hosein, Munawir Syadzali (1925-...), KH. Sahal Mahfudz (1937-...) dan KH. Ali Yafie (1923-...), Masdar F. Mas'udi (1954-...), dan sebagainya. Kelompok terakhir ini belakangan sangat getol mengkampanyekan “fikih Indonesia”.³⁹ Yakni paradigma pemikiran hermeneutik dalam melakukan internalisasi-integrasi dan interkoneksi antara fikih, adat/tradisi Indonesia dan hukum positif di Indonesia,⁴⁰ termasuk di dalamnya juga fikih muamalat.

Dimensi fikih [muamalat] mempunyai *scop* paling luas, dinamis dan terus bergerak dalam proses yang tidak akan pernah berhenti sejalan dengan keniscayaan perubahan kehidupan manusia sendiri. Karena yang terhenti adalah teks al-Qur'an dan Sunnah, untungnya teks tersebut lebih banyak menetapkan dasar-dasar (*mabadi*) yang bersifat moral etis yang berkaitan dengan hukum. Menurut Husein Muhammad ada beberapa hal yang harus diperhatikan dalam masalah ini; *adam al-dlarâr* (tidak merugikan), *adam al-gharar* (tidak menipu), *adam al-ihtiqâr* (non-diskriminatif), *adam al-ikrâh* (non kekerasan), *al-tarâdi* (kerelaan pihak-pihak yang terlibat), *mu'âsyarah bi al-ma'rûf* (pergaulan yang baik), *syûrâ/musyâwarah* (dialog konsultatif) dan sebagainya.⁴¹

Secara konseptual, dalam bingkai semngat etis di atas, seorang harus mengawinkan teks dan konteks—agama dan budaya—kaitan dengan ini terdapat tiga unsur penting yang diajukan. *Pertama*, penguasaan makna dan arah tujuan sebuah teks diproduksi. Pemahaman seperti ini penting agar produksi makna yang dilahirkan dari sebuah teks tidak bergeser dari kerangka dasar maksud *Syari'* (pembuat syari'at) yang bermuara pada kemaslahatan hamba.

Kedua, pengamatan sosial di mana komunitas hukum (mukallaf) hidup baik secara individu maupun masyarakat. penghayatan kondisi sosial mukallaf sangat perlu agar penerapan sebuah produk hukum tidak mereduksi kepentingan dan kemaslahatan mereka sendiri. *Ketiga*, penempatan makna teks terhadap realitas. Dengan unsur ketiga ini, seorang mujtahid tidak semata bertugas memproduksi hukum-hukum operasional sesuai mekanisme istidlal yang

Akmal Bashori:
Akomodasi Urf Terhadap Upaya Pribumisasi Fikih Muamalat
di Indonesia

diperlukan, tetapi lebih dari itu bagaimana sebuah produk ijtihad dapat diterapkan sesuai konteks budaya (sosiologis) yang tepat guna.⁴²

Secara praksis, aspek-sepek fikih muamalat di Indonesia, berbalut tradisi yang dipraktikkan oleh masyarakat dapat kita lihat sebagai berikut : *Pertama*, kerelaan dalam kontrak. Tradisi kerelaan dalam transaksi menjadi ciri yang khas pada berbagai aspek. Dalam perjanjian jual beli, tradisi kerelaan ini tercermin pada keharusan adanya saling menerima (*legowo*) antara penjual dan pembeli. Bahkan terkadang terlalu ekstrim, dimana dalam masyarakat adalah hal yang biasa penjual merelakan untuk dibayar kurang dari semestinya jika pembeli akhirnya merugi. Ini nampak dalam tradisi jual beli *tebasan* di Jawa. Hal ini sangat dekat dengan asas *radha'iyah* dalam muamalat.⁴³

Kedua, Maro (bagi hasil). Bagi hasil juga ternyata bukan hal yang asing dalam tradisi di Indonesia. Di Jawa khususnya tradisi menggarap lahan milik orang lain sudah jamak, dan pembagian keuntungan (profit) atau hasil (*revenue*) berdasarkan proporsi (*nisbah*) tertentu. Maro berarti 50% : 50%, sedangkan jika *mertelu* berarti 60% : 30%. Demikian juga dalam pemeliharaan ternak. Pemilik dan pemelihara berbagi laba ketika dijual atas ternak yang dipelihara bukan oleh pemiliknya. Hal ini dapat disetarakan dengan konsep *mudharabah* atau *musyarakah* dalam konsep fikih muamalat.⁴⁴

Ketiga, tradisi Ijon. Tradisi dimana masyarakat membeli padi atau jenis tanaman yang lain, dilakukan sebelum dari masa panen sudah dikenal dalam tradisi masyarakat. seorang “jragan” (tengkulak) jauh sebelum masa panen menaksir dan memperkirakan hasil jenis tanaman yang kemudian disepakati harganya. Praktik seperti ini marak terjadi dimasyarakat jauh sebelum fikih masuk ke Nusantara. Praktik semacam ini dalam tradisi fikih muamalat biasa disebut dengan Istilah jual beli “salam” atau “salaf”.⁴⁵ Yakni, kontrak jual beli atas suatu barang dengan jumlah dan kualitas tertentu dimana pembayaran dilakukan di muka, sedangkan penyerahan barang dilakukan dilakukan dikemudian hari pada waktu yang telah disepakati.⁴⁶

Fathurahman Jamil memandang praktik transaksi model seperti ini dilegalkan dalam fikih Islam. menurutnya praktik semacam ini termasuk dari

Akmal Bashori:
Akomodasi Urf Terhadap Upaya Pribumisasi Fikih Muamalat
di Indonesia

maqâshid al-syarî'ah, dalam kategori “hajiat” (sekender), meskipun apabila hal ini tidak terpakai maka tidak mengancam eksistensi harta melainkan akan mempersulit orang yang memerlukan modal.⁴⁷ Nabi Muhammad sendiri dalam sabdanya menuturkan “*man aslafa falyuslif fi kaylin ma'lûm wa wasnin ma'lûm wa ajalin ma'lûm*” (barang siapa mengadakan transaksi salam [ijon] maka hendaknya melakukan dengan takaran, timbangan dan tempo yang diketahui).⁴⁸ Jadi, dalam perspektif fikih muamalat tradisi “ijon” mendapatkan legitimasi kebolehan atas jenis transaksi tersebut. Namun, di kalangan masyarakat istiaah jual beli salam tidak (banyak) dikenal, untuk tidak mengatakan tidak ada.

Pengistilahan model-model transaksi dalam fikih muamalat, yang bernuansa “padang pasir” di atas boleh jadi telah di Indonesiakan oleh generasi ulama nusantara pada masa lampau (*qudama*). Jika tesis tersebut benar maka internalisasi fikih muamalat di Indonesia berarti telah dipraktikkan sejak lama dan menjadi tradisi masyarakat Indonesia. Itulah sebabnya, ulama Indonesia banyak yang kemudian mengapresiasi praktik-praktik demikian meski dengan menggunakan terminologi nusantara. Hal itu, tak lain dan tak bukan sebetulnya hanya untuk memudahkan masyarakat dalam mempraktikkan hukum Allah berupa fikih. Di sinilah terlihat akomodasi ‘urf dalam praktik fikih muamalat di Indonesia. Karena pada dasarnya hukum asal secara fundamental dalam transaksi muamalat adalah boleh, “*al-ashl fi muamalat al-ibahah*”.

III. PENUTUP

Syari'at Islam sebagai suatu yang bersifat “idealitas Illahiyah” harus mampu mengatasi dan menyelesaikan problem yang bersifat “realitas insaniyah” sebagai konsekuensi dari syari'at yang bersifat “*shalih li kulli zaman wa makan*”. Itulah sebabnya, masalah keberagaman peradaban dan kebudayaan di mana *urf* merupakan bagian-bagiannya, maka syari'at Islam yang terkandung dalam al-Qur'an dan Hadis ditegakkan atas dua batu alas yang penting : *pertama*, hukum yang bersifat tetap (*qat'iy*) dan berlaku disegenap waktu dan tempat. *Kedua*, hukum yang tidak terinci, yang bisa berubah harus menampakkan fleksibilitasnya menurut kebutuhan waktu dan tempat.

Akmal Bashori:
Akomodasi Urf Terhadap Upaya Pribumisasi Fikih Muamalat
di Indonesia

Spirit fikih muamalat di Indonesia, pada praktiknya menjelma menjadi tradisi masyarakat, untuk memdahkan penengamalahnnnya, boleh jadi bahasa fikihdi pribumisasikan menjadi bahasa setempat, baik transaksi sistem maro maupunijon, tak lain tak bukan karena fikih bersifat fleksibel di samping memangresponsif terhadap tradisi. Sehingga tradisi(‘urf)non-Arab pun dapat menjadi sumber bagi fikih yang berlaku di lingkungan masyarakat penduduknya. Karena itu, perbedaan fikih antara masyarakat satu dengan masyarakat lainnya adalah satu konsekuensi logis yang bisa terjadi. Ini semua urgen yang memungkinkan bagi lahirnya fikih yang berwawasan nusantara.

Catatan Akhir

¹Muhammad Abid al-Jabiri. *Takwîn al-Aql al-Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdat al-Arabiyah, 1989), h. 142.

² Setidaknya terdapat empat macam produk perkembangan pemikiran hukum Islam yang kita kenal, yakni kitab-kitab fikih, fatwa ulama, perundang-undangan muslim dan keputusan pengadilan agama. Masing-masing produk tersebut mempunyai ciri khas sendiri yang karenanya memerlukan perhatian tersendiri pula. Lihat M. Atho' Mudzhar. *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), h. 91.

³ Amir Mu'alim dan Yusdani. *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer*, (Yogyakarta: UII Press, 2005), h. 138. Bandingkan dengan Ibnu Qayyim al-Jaziyah. *'Ilâm al-Muwaqî'in An Rabul Alamin.* . (Beirut: Dâr al-Jail, 1973), Vol. III. h. 3.

⁴ Abd. A'la, *Pembaruan Pesantren*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2006), h. 119.

⁵*Faunding fathers* mazhab Syafi'i wafat tahun 150 H. nama lengkapnya adalah Abû Abdillâh Muḥammad Bin Idrîs Bin al-Abbâs Bin Usmân bin Syâfi' bin al-Sâ'ib bin Ubaid bin Abd Yazîd bin Hâsim bin Abd al-Muthallib bin Manâf al-Muthallibî. Lihat: Muḥammad bin Idrîs al-Syafi'î, *Al-Risâlat*, Tahqiq Aḥmad Muḥammad Syâkir (Kairo : Dâr al-Turâs, 1979), h. 7. Lihat juga Muḥammad bin Abd al-Qâdir Bâfâdil al-Syâfi'î. *Manâkib al-Imâm al-'Adzam Abî Muḥammad Bin Idrîs al-Syâfi'î*, (Kediri: tth),.

⁶ Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, (Jakarta: Desantara, 2001), h. 111.

⁷ Metode analisis sejarah (*historical analysis*) di sini ialah suatu upaya untuk memahami fakta dengan menggunakan analisis historis. Uraian lebih lengkap mengenai teori-teori pendekatan sejarah dapat dilihat dalam F.R. Ankersmit, *Refleksi tentang Sejarah: Pendapat-*

Akmal Bashori:
Akomodasi Urf Terhadap Upaya Pribumisasi Fikih Muamalat
di Indonesia

Pendapat Modern Tentang Sejarah, terj. Dik Hartoko (Jakarta: Gramedia, 1987). Lihat juga: John B. Williamson dkk. *The Research Craft an Introduction to Social Science Methods* (Toronto: Little, Braown and Company, 1977), h. 258-286.

⁸ Ibn Khaldun mengatakan Ilmu *uṣūl al-fiqh* merupakan salah satu ilmu “paling” besar dan paling bermanfaat di antara ilmu-ilmu syar’iyyah lainnya. Ia merupakan suatu metode penelitian terpenting yang pernah ditemukan oleh dunia pemikir Islam. Karena ushul fikih adalah suatu ilmu yang bertugas memberi arah bagi para mujtahid dalam menjalankan tugasnya. Ilmu ini pertama kalinya—sebagaimana banyak dinyatakan orang—disusun oleh al-Syafi’i r.a. (150-204 H). Lihat : Akmal Bashori, *Filsafat Hukum Islam*, (Diktat Pada Fakultas Syari’ah dan Hukum UNSIQ), h. 89.,

⁹ Imran Ahsan Khan Nyazee. *Theories of Islamic Law; The Methodology of Ijtihad*, (Islamabad: Islamic Research Institute and International Institut of Islamic Thought, 1994), h. 273. Bandingkan dengan Musthafa Said al-Khin. *Abhas Haula Ilm uṣūl al-Fiqh: Tarikhuhu wa Tathawwuru*, Terj. Muhammad Misbah, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2014)., Taha Jabir al-Alwani. *Source Methodology in Islamic Jurisprudence*. Terj. Yusuf Talal Delorenzo. (Virginia: The International of Islamic Thought, 1990).,

¹⁰ Martin van Bruinessen. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, (Bandung: Mizan, 1995), h. 112-114., Lihat juga, Abdul Hadi Muthohhar, *Pengaruh Mazhab Syafi’i Di Asia Tenggara*, (Semarang: Aneka Ilmu, 2003)., M.B. Hooker, *Indonesian Islam: Soial Change Throught Contemporary Fatawa*, (Australia: Association of Australia in association with Allen & Unwin, 2003), h. 86.

¹¹ Ahmad Arifi, *Pergulatan Pemikiran Fiqih “Tradisi” pola Mazhab*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), Cet. II. h. 194., periksa juga hasil studi akhir siswa madrasah aliyah Lirboyo, misalnya buku dengan judul “Ngaji Fikih” dua jilid tebal, dan sebagainya.

¹² Ismail Rajih Faruki, *Islamization of Knowledge: General Prinsiples and Work Plan*, (Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1989).,

¹³ Dalam hal ini Weal B. Hallaq memberikan pengertian ijtihad “*Effort in extracting a rule from the subject matter of revelation while following the principle and procedures established in legal theory*” (Usaha dalam penggalan suatu aturan dari isi pokok wahyu yang diikuti prinsip-prinsip dan prosedur-prosedur yang didasarkan pada teori hukum). Lihat : Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunnah Usul al- Fiqh* (Cambrigde: Cambrigde University Press, 1997), h. 117. Bandingkan dengan Asy-Syaukhani. *Irsyad al-Fuhul* (Beirut: Darul Ihya’ at-turas Arabi, tt), h. 250., Abdul Halim ‘Uways, *Fiqih Statis dan Fiqih Dninamis*, Ter. A. Zarkasyi Chumaidy (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), h. 171-225., Ahmad Bin Asmuni, *Al-Ijtihād wa Taklīd*, (Kediri : Hidayat al-Tullāb, tth), h. 2-3., Maulânâ Muḥammad Alī. *The Religion of Islam: A Comprehensive Discussion of the Sources, Principles And Practise of Islam*. Sixth Edition. (Lahore: The Ahmadiyya Anjuman Ishâ’at Islām, 1990), h. 72.

¹⁴ Musahadi, *Reformasi Hukum Islam*. (Semarang: Walsongo Press, 2009). Bandingkan dengan Minhaji, Akh, “Otoritas, Kontinyuitas dan Perubahan dalam Sejarah Pemikiran Ushul Fikih” dalam, Amir Mu’alim dan Yusdani, *Ijtihad dan legislasi Muslim Kontemporer*,

Akmal Bashori:
Akomodasi Urf Terhadap Upaya Pribumisasi Fikih Muamalat
di Indonesia

(Yogyakarta: UII Press, 2004), John. O. Voll. *Islam: Continuity and Change in The Modern World*, (Boulder: Westview Press, 1982).

¹⁵ Abdul Haq, *et all*, *Formulasi Nalar Fiqh*, Cet. V. (Surabaya: Kalista, 2009), h. 275.,

¹⁶ Abd Rahman Dahlan, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Amzah, tth), h. 209.,

¹⁷ Abdul Haq, *et all*, *Formulasi Nalar Fiqh...h. 275.,*

¹⁸ Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an; Text, Translation and Commentary*, (New Delhi : Goodwork, 2008), Cet. II. h. 400.,

¹⁹ *hadis ini menjadi landasar kaidah al-âdat al-muḥakkamah. Lihat Jalâl al-Dîn Abd al-Rahman Ibn Abî Bakr al-Suyutî, Al-Asybah wa Al-Nadhâ'ir Fi al-Furû', (Al-Ma'had li al-Islâmî al-Salafî, tth), h. 63.*

²⁰ Afifudin Muhajir, "Meneguhkan Islam Nusantara Untuk Peradaban Indonesia dan Dunia" dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz, *Islam Nusantara: dari Uṣûl Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*, (Bandung : Mizan, 2016). Cet. III. h. 65.,

²¹ Jalâl al-Dîn Abd al-Rahman Ibn Abî Bakr al-Suyutî, *Al-Asybah wa Al-Nadhâ'ir...h. 63.*

²² Khalil Abdul Karim, *Historisitas Syari'at Islam*, terj. M. Faisol Fatawi, (Yogyakarta : Pustaka Alief, 2003), h. 14.

²³ Khalil Abdul Karim, *Historisitas Syari'at Islam...h. 21-22.,*

²⁴ Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1992). Jilid. I. h. 293.,

²⁵ Berikut redaksi hadisnya: فيما سقت السماء والعيون أو كان عثرياً العشر وفيما سقي بالضح نصف العشر Riwayat Mu'adz "tanaman yang mendapatkan air dari hujan, mata air, padanya zakat 10%, dan tanaman yang mendapat bantuan air dari manusia zakatnya 5%". Lihat: Abû 'Abd Allâh Muḥammad ibn Ismâ'il al-Bukhârî, *Shahîḥ al-Bukhârî, Kitâb al-Zakât, Bâb al-'Usyri Fimâ Yusqâ min Mâ'i al-Samâ'i wa bil-Mâ'il Jârî*, (Kairo: al-Salafiyah, 1400 H). juz II. h. 155. Lihat juga Muslim, *Shahîḥ Muslim, Kitâb al-Zakât, Bâb Nishful al-'Usyri*, Jilid II, h. 675, hadis no. 7.

²⁶ Said Aqil Siraj, "Meneladani Strategi Kebudayaan Para Wali" dalam Agus Sunyoto, *Atlas Walisongo*, (Bandung : Mizan Media Utama, 2016), Ed. Revisi. Cet II. h. xi.,

²⁷ Abdurahman Wahid, *Islamku, Islam Anda Islam Kita; Agama Masyarakat dan Demokrasi*, (Jakarta: The Wahid Institut, 2006), Cet. II. h. 59-60.

²⁸ Boleh jadi hal itu terinspirasi *qaul jadîd* Imam al-Syafi'i yang melarang penduduk negeri setempat yang sudah terkena kewajiban jum'at untuk bepergian, karena dikuatirkan tidak dapat berjum'at dijalanan. Juga dikuatirkan negeri yang ditinggalkan akan kekurangan jama'ah. Kausus bepergian ini adalah kasus bepergian mubah, tetapi dalam bepergian dalam beribadah untuk menunaikan ibadah haji, maka wajib menunggu sesudah solat jum'at. Begitu pula tentang batas negeri dalam mendirikan sholat jum'at, ketika di Irak (*qaul qadîm*) al-Syafi'i ra. Memberikan batas dengan hutan, jalan dan sungai. Tetapi di Mesir (*qaul jadîd*) beliau melihat

Akmal Bashori:
Akomodasi Urf Terhadap Upaya Pribumisasi Fikih Muamalat
di Indonesia

bahwa desa-desa di sana besar-besar (penduduknya banyak) dan sambung bersambung. Hal itu ia jadikan 'illat dalam mengizinkan setiap desa mempunyai satu masjid. Lihat: Ahmad Ibn Salamah dan Ahmad al-Bar, *Qalyûbî wa 'Umairat*, (Mesir : Musthafâ al-Bâbî al-Halabi, 1957), Juz I, h. 270-273.,

²⁹ Praktik semacam ini kemudian disebut sebagai “*Peradilan Serambi Masjid*” Serambi adalah pengadilan Agama terdiri atas penghulu kepala, sebagai penasihat, seorang di antara mereka menjadi panitera. Lihat : Abdul Hadi Muthohhar, *Pengaruh Mazhab Syafi'i Di Asia Tenggara...*h. 31., Bandingkan dengan Uka Tjandrasasmita, *Pertumbuhan dan Perkembangan Kota-Kota Muslim Di Indonesia Dari Abad III Samapai XVIII Masehi*, (Kudus : Menara Kudus, 2000), h. 171-175.,

³⁰ Uka Tjandrasasmita, *Pertumbuhan dan Perkembangan Kota-Kota Muslim Di Indonesia...*h. 56-57.,

³¹ Nama lengkapnya Thomas Stanford Raffles (1781-1826), lahir dari pasangan Benjamin Rafles (1739-1812) dengan Anne Lyde Linderman (1752-1824) ini menjadi gubernur di Jawa pada usia sangat muda, 30 tahun. Pada usia 36 tahun ia menulis buku yang sangat terkenal sampai sekarang, *The History of Java*. Penelitiannya mencakup semenanjung Melayu, Jawa dan Bengkulu. Inti pandangannya adalah bahwa Islam menyebar merata hampir ke seluruh nusantara, ia melihat bahwa hukum baik adat maupun pribumi di Nusantara berasal dari sumber yang sama, yakni al-Qur'an. Baca biografi selengkapnya lihat : Syafruddin Azhar, “Thomas Stanford Raffles (1781-1826) Hatinya Tertambat Di Tanah Jawa”, dalam Thomas Stanford Raffles *The History of Java*, (Yogyakarta: Penerbit Narasi, 2016), Cet. IV. h. v-xi.

³² Selengkapnya telusuri Thomas Stanford Raffles, *The History of Java*, (Yogyakarta: Penerbit Narasi, 2016).,

³³ Ia dianggap sebagai pelopor aliran “revisionist” dalam orientalisme. Lahir di Ratibor, 15 Maret 1920 dan meninggal 1 Agustus 1960. Bidang kajiannya sangat luas namun ia lebih konsen dalam kajian hukum Islam. Salah satu karya monumentalnya adalah *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* dan *An Introduction to Islamic Law*, yang menjadi fondasi kesarjanaan Islam di Barat. Meskipun demikian buku tersebut menuai kritis banyak pengkaji Islam di kalangan orientalis sendiri, misalnya Wael B Hallaq—Guru Besar hukum Islam di Institut of Islamic Studies, McGill University, Montreal Kanada—berkomentar, buku Schacht (*The Origins of Muhammadan Jurisprudence*) adalah suatu perlakuan yang menyesatkan terhadap hukum dan yurisprudensi Islam. Sebagaimana kitab ar-Risalah karya asy-Syafi'i dianggap sebagai penjelasan Ushul Fiqh. Biografi Schacht bisa juga di lihat dalam penelitian Akh. Minhaji, *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam; Kontribusi Joseph Schacht*, (Yogyakarta: UII Press, 2001).

³⁴ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (London: The Clarindon Press, 1971), h.1., bagaimanapun juga, adalah tepat untuk mengatakan bahwa ilmu hukum Islam (Muhammadan legal science) dimulai pada bagian akhir periode umayyah. Lebih lengkapnya lihat Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, (Yogyakarta: Insan Madani, 2010), h. 291-292.,

³⁵ Ibnu Qayyim al-Jaziyah. *'Ilâm al-Muwaqî'in An Rabul Alamin*. (Beirut: Dâr al-Jail, 1973), Vol. III. h. 3.

Akmal Bashori:
Akomodasi Urf Terhadap Upaya Pribumisasi Fikih Muamalat
di Indonesia

³⁶ Moh Mukri. *Dinamika Pemikiran Fikih Mazhab Indonesia*, (Jurnal Analisis, Volume XI, Nomor 2, Desember, 2011), h. 190

³⁷ Lihat Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia: Penggagas Dan Gagasannya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997).

³⁸ Lihat Disertasi Mahfudz Junaedi, *Epistemologi Fikih Mazhab Indonesia: Studi Atas Pemikiran Hazairin*, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2016).,

³⁹ Dalam catatan Mahfudz Junaedi, penggunaan istilah “fikih Indonesia” tidak hanya sekedar dari awal penggagasnya Habi Ash-Shiddieqie, tetap istilah fikih Indonesia, Mukti Ali menuturkan lebih kepada mengoneksikan anatara pilar ulama’ (*aṭi’u allāh wa aṭi’u rasūl*) dan umara (*wa ūli al-amri minkum*), yang juga artinya menjadin kerjasama antara agama dan negara. Sementara itu menurut Yudian istilah “fikih Indonesia” sebagai bentuk hubungan diadik antara pendekatan “kembali kepada al-Qur’an dan al-Sunnah (fikih) dan “keindonesiaan” (Indonesia) itu sendiri, sekaligus sebagai model epistemik paradigmatic keilmuan pemikiran hukum Islam yang berkembang di akhir abad ke-20. Lihat catatan kaki Disertasi Mahfudz Junaedi, *Epistemologi Fikih Mazhab Indonesia...*h. 71. Bandingkan dengan Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia: Penggagas Dan Gagasannya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997).,

⁴⁰ Lihat catatan kaki Disertasi Mahfudz Junaedi, *Epistemologi Fikih Mazhab Indonesia...*h. 71.,

⁴¹ Husein Muhammad, “Hukum Islam yang Tetap dan Yang Berubah” dalam, *Islam Nusantara: dari Uṣūl al-Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*, ed. Akhmad Sahal dan Munawir Aziz, (Bandung: Mizan, 2016). Cet. III. h. 101.

⁴² Abu Yazid, *Fiqh Realitas, Respon Ma’had Aly Terhadap Wacana Hukum Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005). h. xv.,

⁴³ Asas saling rela (*tarâdin*) ini telah dilansir dalam Firman Allah SWT, QS, Annisa’ [4]: 29 “Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama-suka di antara kamu. Dan janganlah kamu membunuh dirimu; sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu”. Juga hadis Baihaki “*inamâ al-bai’u an tarâdin*” (sesungguhnya jual beli hanya (legal) atas dasar saling rela).

⁴⁴ Jika *mudzarib* (pelaku usaha) juga ikut serta menginvestasikan uangnya ke dalam bisnis mudharabah. Dalam kasus demikian mudharabah dan musyarakah di gabung. Fuqaha memperbolehkan mudharib menambah modalnya sendiri ke dalam modal mudharabah dengan izin kepada sahibul mal (pemberi modal uang utama). Muhammad Ayub, *Understanding islamic Finance*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009), h. 494.,

⁴⁵ Dikatakan “*aslama ats-tsauba li al-khiyath*” (ia memberikan atau menyerahkan pakaian untuk dijahit). Dikatakan salam karena orang yang memesan menyerahkan harta pokoknya dalam majlis. Dikatakan *salaf* karena ia menyerahkan uangnya terlebih dahulu sebelum menerima barang yang ditransaksikan. Salam termasuk katagori jual beli yang sah. Lihat : Abdullah b. Muhammad Ath-Thayyar,, Abdullah b. Muhammad Mutlaq, Muhammad b. Ibrahim al- Musa, *al-Fiqh al-*

Akmal Bashori:
Akomodasi Urf Terhadap Upaya Pribumisasi Fikih Muamalat
di Indonesia

Muyassar Qism al-Muamalat, Mausū'ah Fiqhiyyah Ḥaditsah Tatanawalu al-Aḥkām al-Fiqh al-Islāmi bi Uslub wadhīḥ lil Mukhtaṣin wa Ghairihim, (Riyad: Madar al-Wathan Lin-Nasr, 2004), h. 137.,

⁴⁶Tim Laskar Pelangi, *Metodologi Fiqih Mu'amalat: Diskursus Metodologis Konsep Interaksi Sosial-Ekonomi*, Ed. Darul Azka, Cet. V. (Lirboyo: Lirboyo Press, 2015), h. 86.,

⁴⁷Fathurrahman Djamil. *Filsafat Hukum Islam*, Cet. II. (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 31.

⁴⁸Abū Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, (Kairo: al-Salafiyah, 1400 H). Juz III, h. 111.

DAFTAR PUSTAKA

Abdurahman Wahid. 2006. *Islamku, Islam Anda Islam Kita; Agama Masyarakat dan Demokrasi*, Cet. II. Jakarta: The Wahid Institut.

_____. 2001. *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*. Jakarta: Desantara.

Abdul Hadi Muthohhar. 2003. *Pengaruh Mazhab Syafi'i Di Asia Tenggara*. Semarang: Aneka Ilmu.

Abdul Haq, et al. 2009. *Formulasi Nalar Fiqh*, Cet. V. Surabaya: Kalista. Jilid I.

Abd Rahman Dahlan. Tth. *Ushul Fiqh*, Jakarta: Amzah.

Abdullah Yusuf Ali. 2008. *The Holy Qur'an; Text, Translation and Commentary*, Cet. II. New Delhi : Goodwork.

Abd. A'la. 2006. *Pembaruan Pesantren*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren.

Abu Yazid. 2005. *Fiqh Realitas, Respon Ma'had Aly Terhadap Wacana Hukum Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Afifudin Muhajir, "Meneguhkan Islam Nusantara Untuk Peradaban Indonesia dan Dunia" dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz. 2016. *Islam Nusantara: dari Uṣūl Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*. Cet. III. Bandung : Mizan.

Ahmad Bin Asmuni. Tth. *Al-Ijtihād wa Taklīd*. Kediri : Hidayat al-Tullāb.

Ahmad Arifi. 2010 *Pergulatan Pemikiran Fiqih "Tradisi" pola Mazhab*. Cet. II. Yogyakarta: eLSAQ Press.

Akh. Minhaji. 2001. *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam; Kontribusi Joseph Schacht*. Yogyakarta: UII Press.

_____. "Otoritas, Kontinuitas dan Perubahan dalam Sejarah Pemikiran Ushul Fikih" dalam, Amir Mu'alim dan Yusdani. 2004. *Ijtihad dan legislasi Muslim Kontemporer*. Yogyakarta: UII Press.

Akmal Bashori. tth. *Filsafat Hukum Islam*. Wonosobo: Diktat Pada Fakultas Syari'ah dan Hukum UNSIQ.

Akmal Bashori:
Akomodasi Urf Terhadap Upaya Pribumisasi Fikih Muamalat
di Indonesia

- Amir Mu'alim dan YUSDANI. 2005. *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer*. Yogyakarta: UII Press.
- Bar, Ahmad Ibn Salamah dan Ahmad al-. 1975. *Qalyûbî wa 'Umairat*, (Mesir : Musthafâ al-Bâbî al-Halabi. Juz I.
- Bukhârî, Abû 'Abd Allâh Muḥammad ibn Ismâ'îl al-. 1400 H. *Shahîḥ al-Bukhârî, Kitâb al-Zakât, Bâb al-'Usyri Fimâ Yusqâ min Mâ'i al-Samâ'i wa bil-Mâ'il Jârî*. Kairo: al-Salafiyah. juz II.
- Fathurrahman Djamil. 1999. *Filsafat Hukum Islam*. Cet. II. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- F.R. Ankersmit. 1987. *Refleksi tentang Sejarah: Pendapat- Pendapat Modern Tentang Sejarah*, terj. Dik Hartoko. Jakarta: Gramedia.
- Husein Muhammad. 2016. "Hukum Islam yang Tetap dan Yang Berubah" dalam, *Islam Nusantara: dari Uṣûl al-Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*. Cet. III. ed. Akhmad Sahal dan Munawir Aziz. Bandung: Mizan.
- Imran Ahsan Khan Nyazee. 1994. *Theories of Islamic Law; The Methodology of Ijtihad*, Islamabad: Islamic Research Institute and International Institut of Islamic Thought.
- Ismail Rajih Faruki. 1989. *Islamization of Knowledge: General Prinsiples and Work Plan*. Virginia: International Institute of Islamic Thought.
- Jabiri, Muhammad Abid al-. 1989. *Takwîn al-Aql al-Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdat al-Arabiyah.
- Jauziyah, Ibnu Qayyim al-. 1973. *'Ilâm al-Muwaqî'in An Rabul Alamin*. (Beirut: Dâr al-Jail. Vol. III.
- John B. Williamson dkk. 1977. *The Research Craft an Introduction to Social Science Methods*. Toronto: Little, Braown and Company.
- John. O. Voll. 1982. *Islam: Continnuity and Change in The Modern World*, Boudet: Westview Press.
- Joseph Schacht. 1971. *An Introduction to Islamic Law*. London: The Clarindon Press.
- _____. 2010. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Yogyakarta: Insan Madani.
- Khalil Abdul Karim. 2003. *Historisitas Syari'at Islam*, terj. M. Faisol Fatawi, Yogyakarta : Pustaka Alief.
- Khin, Musthafa Said al-. 2014. *Abhas Haula Ilm uṣûl al-Fiqh: Tarikhuhu wa Tathawwuruḥu*, Terj. Muhammad Misbah, Jakarta: Pustaka al-Kautsar.
- Mahfudz Junaedi. 2016. *Epistemologi Fikih Mazhab Indonesia: Studi Atas Pemikiran Hazairin*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.
- Maulânâ Muḥammad Alî. 1990. *The Religion of Islam: A Comprehensive Discussion of the Sources, Principles And Practise of Islam*. Sixth Edition. Lahore: The Ahmadiyya Anjuman Ishâ'at Islâm.
- Martin van Bruinessen. 1995. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Bandung: Mizan,

Akmal Bashori:
Akomodasi Urf Terhadap Upaya Pribumisasi Fikih Muamalat
di Indonesia

- Muhammad Ayub. 2009. *Understanding islamic Finance*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Musahadi. 2009. *Reformasi Hukum Islam*. Semarang: Walisongo Press.,
- M. Atho' Mudzhar. 1998. *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press.
- M.B. Hooker. 2003. *Indonesian Islam: Soial Change Throught Contemporary Fatawa*. Australia: Association of Australia in association with Allen & Unwin.
- Muslim. Tth. *Shahîh Muslim, Kitâb al-Zakât, Bâb Nishful al- 'Usyri*, Jilid II,
- Moh Mukri. 2011. *Dinamika Pemikiran Fikih Mazhab Indonesia*, Jurnal Analisis, Volume XI, Nomor 2, Desember.
- Nourouzzaman Shiddiqi. 1997. *Fiqh Indonesia: Penggagas Dan Gagasannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Said Aqil Siraj, "Meneladani Strategi Kebudayaan Para Wali" dalam Agus Sunyoto. 2016. *Atlas Walisongo*. Cet II. Bandung: Mizan Media Utama. Ed. Revisi.
- Sâbiq, Sayyid. 1992. *Fiqh al-Sunnah*. Beirut: Dâr al-Fikr. Jilid. I.
- Suyutî, Jalâl al-Dîn Abd al-Rahman Ibn Abî Bakr al-. Tth. *Al-Asybah wa Al-Nadhâ'ir Fi al-Furû'*. Al-Ma'had li al-Islâmî al-Salafî.
- Syaikhani, Asy-. Tth. *Irsyad al-Fuhul*. Beirut: Dârul Ihya' at-Tûras Arabi.
- Syafi'î, Muhammad bin Idrîs al-. 1979. *Al-Risâlat*, Taḥqiq Aḥmad Muḥammad Syâkir. Kairo : Dâr al-Turâs.
- Syafruddin Azhar, "Thomas Stanford Raffles (1781-1826) Hatinya Tertambat Di Tanah Jawa", dalam Thomas Stanford Raffles. 2016. *The History of Java*. Cet. IV. Yogyakarta: Penerbit Narasi.
- Taha Jabir al-Alwani. 1990. *Source Methodology in Islamic Jurisprudence*. Terj. Yusuf Talal Delorenzo. Virginia: The International of Islamic Thought.
- Thomas Stanford Raffles. 2016. *The History of Java*. Cet. IV. Yogyakarta: Penerbit Narasi.
- Thayyar, Abdullah b. Muhammad Ath-, Abdullah b. Muhammad Mutlaq, Muhammad b. Ibrahim al-Musa. 2004. *al-Fiqh al-Muyassar Qism al-Muamalat, Mausû'ah Fiqhiyyah Haditsah Tatanawalu al-Aḥkâm al-Fiqh al-Islâmî bi Uslub wadhiḥ lil Mukhtaṣîn wa Ghairihim*. Riyad: Madar al-Wathan Lin-Nasr.
- Tim Laskar Pelangi. 2015. *Metodologi Fiqih Mu'amalat: Diskursus Metodologis Konsep Interaksi Sosial-Ekonomi*, Ed. Darul Azka, Cet. V. Lirboyo: Lirboyo Press.
- 'Uways, Abdul Ḥalim. 1998. *Fiqh Statis dan Fiqh Dinamis*, Ter. A. Zarkasyi Chumaidy. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Uka Tjandrasasmita. 2000. *Pertumbuhan dan Perkembangan Kota-Kota Muslim Di Indonesia Dari Abad III Samapai XVIII Masehi*. Kudus : Menara Kudus.

Akmal Bashori:
Akomodasi Urf Terhadap Upaya Pribumisasi Fikih Muamalat
di Indonesia

Wael B. Hallaq. 1997. *A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunnah Usul al- Fiqh*. Cambrigde: Cambrigde University Press.