

**METODE IJTIHAD M. QURAISH SHIHAB DAN KONTRIBUSINYA DALAM
PENGEMBANGAN HUKUM KELUARGA DI INDONESIA**

**IJTIHAD METHOD OF M. QURAISH SHIHAB AND HIS CONTRIBUTION
TOWARD DEVELOPMENT OF FAMILY LAW IN INDONESIA**

Skripsi

Diajukan untuk memenuhi persyaratan guna memperoleh gelar Sarjana Syariah (S.Sy)
pada Program Studi Hukum Islam



Oleh:
M. Iqbal Juliansyahzen
10 421 021

**PROGRAM STUDI HUKUM ISLAM
FAKULTAS ILMU AGAMA ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
YOGYAKARTA**

2014

PERNYATAAN KEASLIAN

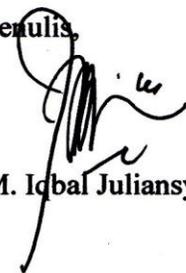
Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : M. Iqbal Juliansyahzen
No. Mahasiswa : 10421021
Jurusan : Hukum Islam/*Ahwāl Syakhshiyah*
Fakultas : Ilmu Agama Islam
Perguruan Tinggi : Universitas Islam Indonesia
Alamat Yogyakarta : Pondok Pesantren Universitas Islam Indonesia.
(Jl. Selokan Mataram, Dabag, Condong Catur, Sleman,
Yogyakarta).
Alamat Asal : Taman Fajar, Purbolinggo, Lampung Timur, Lampung.

Menyatakan dengan sesungguhnya bahwa skripsi ini disusun dari hasil penelitian yang telah dilaksanakan. Skripsi ini tidak mengambil karya tulis atau hasil penelitian lain yang pernah diajukan untuk memperoleh gelar kesarjanaan di suatu Perguruan Tinggi dan tidak karya yang pernah ditulis atau diterbitkan oleh orang lain, selain yang secara tertulis disebutkan dalam daftar pustaka.

Yogyakarta, 02 April 2014

Penulis,


M. Iqbal Juliansyahzen

NOTA DINAS

Hal : Skripsi

Yogyakarta, 02 April 2014
02 Jumadil Akhir 1435

Kepada Yth.
Dekan Fakultas Ilmu Agama Islam
Universitas Islam Indonesia
Di
Yogyakarta

Assalamu'alaikum, Wr. Wb.

Berdasarkan penunjukan Dekan Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia Yogyakarta dengan nomor surat 24/Dek/60/DAS/FIAI/I/2014 pada tanggal 27 Januari atas tugas kami sebagai pembimbing skripsi saudara:

Nama	: M. Iqbal Juliansyahzen
NIM	: 10421021
Jurusan	: Hukum Islam/ <i>Ahwal Syakhshiyah</i>
Tahun Akademik	: 2013/2014
Judul Skripsi	: Metode Ijtihad M. Quraish Shihab (Analisis terhadap Karya-karyanya dan Relevansinya terhadap Pengembangan Hukum Keluarga Islam di Indonesia)

Setelah kami teliti dan diadakan perbaikan seperlunya, akhirnya kami anggap skripsi ini telah memenuhi syarat untuk diajukan ke sidang munaqasah Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia.

Demikian, semoga dalam waktu dekat ini dapat dimunaqasahkan dan bersama ini kami kirimkan 4 (empat) eksemplar skripsi dimaksud.

Wassalamu'alaikum, Wr. Wb.

Dosen Pembimbing



Dr. H. Tamyiz Mukharram, MA



UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA FAKULTAS ILMU AGAMA ISLAM

Kampus Terpadu UII, Jl. Kaliurang Km. 14,5, Yogyakarta 55584; Tel. (0274) 898462; Fax. 898463; E-mail: fiiai@uii.ac.id

PENGESAHAN

Skripsi ini telah dimunaqasyahkan dalam Sidang Panitia Ujian Program Sarjana Strata Satu (S₁) Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia Program Studi Syari'ah/Hukum Islam yang dilaksanakan pada:

Hari : Rabu
Tanggal : 30 April 2014
Judul Skripsi : *Metode Ijtihad M. Quraish Shihab dan kontribusinya dalam pengembangan Hukum Keluarga di Indonesia.*
Disusun oleh : MUHAMMAD IQBAL JULIANSYAHZEN
Nomor Mahasiswa : 10421021

Sehingga dapat diterima sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Strata Satu (S₁) Ilmu Agama pada Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia Yogyakarta.

TIM PENGUJI:

Ketua : Drs. H. Syarif Zubaidah, M.Ag (.....)
Sekretaris : Drs. H. M. Sularno, MA (.....)
Penguji : Dr. Drs. Sidik Tono, M.Hum (.....)
Penguji/Pembimbing : Dr. Drs. H. M. Tamyiz, MA (.....)

Yogyakarta, 07 Mei 2014
Fakultas Ilmu Agama Islam
Universitas Islam Indonesia
Dekan



Dr. Drs. H. Dadan Muttaqien, SH, M.Hum.

MOTTO

إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ فَاصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ
فَلَهُ أَجْرٌ

“Apabila seorang hakim memberikan hukuman, ber-ijtihad kemudian benar, maka mendapatkan dua pahala. Dan apabila seorang hakim memberikan hukuman, ber-ijtihad kemudian keliru, maka mendapatkan satu pahala”.
(HR. Bukhori, Muslim, Ahmad, Dawud, Nasai)¹



¹ Hadis tersebut dari Umar bin Ash dan hadis tersebut adalah hadis mutawatir. Lihat. Muhammad bin Sholih al-Utsaimin. *Al-Ushūl min ‘Ilm al-Ushūl*. (Iskandari: Dār al-Iman, 2001), hlm.67. Sa’ad bin Nashr Asyatsri, *al-Ushūl wa al-furū’* (Riyadh: Dar Kunuz, 2005), hlm. 444.

PERSEMBAHAN

Untuk :

Ibundaku Hj. Ponirah, Ibundaku Hj. Ponirah, Ibundaku Hj. Ponirah

kemudian Ayahandaku Drs. H. Munawir, M.Si.

Kepada guru-guruku :

Mulai TK Pertiwi sampai FIAI UII.

Mulai Pon-Pes Ahsanul 'Ibad sampai Pon-Pes UII.

Serta kepada:

Agama, Nusa, Bangsa dan Almamater tercinta.

إيكم جميعاً أهدي هذه الرسالة

Kepada Engkau Semua,

Kupersembahkan Karya ini...

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ وَالصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ عَلَي مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْقُرْآنَ , فَكَانَ مَصْدَرُ الْعِلْمِ وَالنُّورِ وَالْهُدَايَةِ وَالْحَيْرِ مَا دَامَ الرَّمَانُ , وَبَعْدُ .

Segala puji syukur hanya berhak disampaikan kepada Allah SWT, yang telah melimpahkan karuniaNya yang tak terhingga, sehingga penulis dapat menyelesaikan penelitian/penulisan skripsi yang berjudul : “Metode Ijtihad M. Quraish Shihab dan Kontribusinya dalam Pengembangan Hukum Keluarga di Indonesia”. Tak lupa, Shalawat teriring salam disampaikan kepada junjungan umat Islam Kanjeng Nabi Muhammad SAW, serta kepada keluarga, para sahabat serta para pengikutnya yang setia.

Penulisan skripsi ini tidak dapat terselesaikan dengan baik tanpa partisipasi, dorongan, bantuan dan bimbingan dari berbagai pihak. Oleh karena itu, secara khusus penulis ucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Rektor Universitas Islam Indonesia Yogyakarta.
2. Bapak Dr. Drs. H. Dadan Muttaqien, SH., M.Hum. selaku Dekan Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia.
3. Ayahanda Drs. H. Munawir, M.Si dan Ibunda Hj. Ponirah dengan segala perjuangan, pengorban, doa dan dukungannya. Berkat jasa merekalah penyusun semakin memahami hakikat kehidupan dan arti sebuah pengorbanan. Lewat nasihat yang sering disampaikan kepada anak-anaknya bahwa “kejujuran adalah mata uang yang berlaku di mana-mana” menjadi pegangan penulis di mana pun penulis berada. *Warhamhuma kama rabbayani shaghira.* Amin.
4. Bapak Dr. KH. Tamyiz Mukharram, MA. selaku pembimbing yang telah berkenan meluangkan waktu untuk memberikan bimbingan dan arahan terhadap skripsi ini sehingga dapat terselesaikan dengan baik.

5. Segenap dosen Program Studi Hukum Islam Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia atas kesabaran, arahan dan spirit selama penulis menempuh studi. Penulis banyak mendapatkan inspirasi yang konstruktif dalam pengembangan keilmuan.
6. Kepada pengasuh Pondok Pesantren Universitas Islam Indonesia, Dr. KH. Muhammad Roy. MA, karenanya penulis menjadi semakin memahami pentingnya sinergisitas antara usaha “*bil Kasbi*” dan “*bil Kasyfi*” dalam menuntut ilmu serta dalam menghadapi kehidupan. Selanjutnya, kepada Ustadz. Willy Ashadi, SHI, yang karenanya penulis semakin belajar nilai tauhid melalui nasihat yang sering ia sampaikan “*kun ma’a Allah, fa in lam takun ma’a Allah kun ma’a man ma’a Allah.*” Penulis sampaikan pula rasa terima kasih kepada segenap dosen luar biasa Pon-Pes UII serta staf administrasi pesantren (Ust. Anas dan Ust. Ahmad Muflihini).
7. Direktur dan Staf Perpustakaan FIAI UII, MSI dan Pon-Pes UII yang dengan sepenuh hati melayani setiap pengunjungnya khususnya penulis. Kemudian, Penulis wajib berterima kasih pula kepada Ustadz Yuli Andriansyah, S.El, selaku alumni Pondok Pesantren UII yang telah memberikan akses yang sangat membantu penulis untuk mendapatkan “gudang” referensi baik berupa kitab, jurnal maupun buku yang berkaitan dengan penelitian ini.
8. Semua teman-teman di Pon-Pes UII khususnya angkatan 2010. Kebersamaan penuh kenangan di “Pertapaan Kawah Condrodimuko” akan terus menjadi memoar terindah yang sukar untuk dilupakan. Sungguh beruntung dapat menjadi bagian dari perkumpulan ‘mahasiswa unggulan’ (*bener gak nih..?!*) yang penuh dengan keanehan dan perbedaan.
9. Kepada segenap teman-teman seperjuangan angkatan 2010 Program Studi Hukum Islam yang telah mewarnai dunia akademik penulis dengan berbagai proses pematangan intelektual dan emosional. Selain itu, terima kasih kepada keluarga besar OSPP UII, HMHI, AEC, serta LPM PPUII. Disanalah penulis banyak belajar kebersamaan dan keorganisasian.

10. Tak lupa kepada Abah KH. Roihan Zainal Arifin Al-Makky selaku pengasuh Pondok Pesantren Salafiyyah Sabilul Muttaqin. Terima kasih kepada segenap adik-adik santri atas doanya kepada penulis sehingga penulis dapat menyelesaikan jenjang pendidikan strata 1 dengan baik.
11. Kepada Adik penulis M. Arman al-Jufri semoga dilancarkan dalam mengaji dan menuntut ilmu, kakak Penulis Trimanto serta seluruh keluarga besar penulis di Lampung dan Cilacap yang telah mengirimkan doa dan dukungannya. Tak lupa kepada dek Nafisatul Husna yang sedang nyantri di Pondok Pesantren Tahfidzul Qur'an al-Mukhlis yang telah memberi semangat, spirit serta doa sehingga penulis semakin terpacu menjadi lebih baik.

Akhirnya, tiada kata yang patut sebagai penutup kata pengantar ini melainkan harapan semoga karya ini dapat bermanfaat bagi semuanya. Permohonan maaf disampaikan kepada para pihak yang sempat direpotkan oleh penulis, serta kepada pihak-pihak yang mendapati kekurangan bahkan kesalahan dalam skripsi ini. Kritik dan saran sangat dibutuhkan guna melengkapi penelitian ini.

Yogyakarta, 02 April 2014

Penulis,

M. Iqbal Juliansyahzen

NIM. 10421021

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN
SESUAI KEPUTUSAN BERSAMA
MENTERI AGAMA DAN MENTERI PENDIDIKAN DAN
KEBUDAYAAN REPUBLIK INDONESIA

Nomor : 158 Th. 1987

Nomor : 0543 b/U/1987

A. Konsonan tunggal

Fonem konsonan bahasa Arab yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan dengan huruf dan sebagian dilambangkan dengan tanda, dan sebagian lagi dengan huruf dan tanda sekaligus.

Di bawah ini daftar huruf Arab itu dan transliterasinya dengan huruf latin.

HURUF ARAB	NAMA	HURUF LATIN	NAMA
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba'	B	Be
ت	Ta'	T	Te
ث	Ś	Ś	s (dengan titik diatas)
ج	Jim	J	Je
ح	Ha'	H	Ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha'	Kh	ka dan ha
د	Dal	D	De
ذ	Żal	Ż	Zet (dengan titik di atas)

ر	Ra'	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sy	es dan ye
ص	Ṣad	Ṣ	es (dengan titik dibawah)
ض	Dad	D	de (dengan titik dibawah)
ط	Ṭa'	Ṭ	te (dengan titik dibawah)
ظ	Za'	Z	zet (dengan titik dibawah)
ع	'ain	‘	koma terbalik (di atas)
غ	gain	G	Ge
ف	fa'	F	Ef
ق	qaf	Q	Ki
ك	kaf	K	Ka
ل	lam	L	El
م	mim	M	Em
ن	nun	N	En
و	wawu	W	We

هـ	Ha'	H	Ha
ء	hamzah	..'	Apostrof
ي	Ya	Y	Ye

B. Vokal

Vokal bahasa Arab, sama seperti bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal (monoftong) dan vokal rangkap (diftong).

1. Vokal Tunggal

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harokat, transliterasinya sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf latin	Nama
َ	Fathah	A	U
ِ	Kasrah	I	I
ُ	Dammah	U	U

2. Vokal Rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harokat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf.

Tanda dan Huruf	Nama	Tanda dan Huruf	Nama
وَ.....	Fathah dan wawu	Au	A dan U
ي....	Fathah dan ya	Ai	A dan I

Contoh:

كَتَبَ	Kataba	سُئِلَ	Su'ila
فَعَلَ	Fa'ala	كَيْفَ	Kaifa
ذُكِرَ	Žukira	هَوَّلَ	Haula
يَذْهَبُ	Yazhabu		

C. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harokat atau huruf, transliterasinya berupa huruf atau tanda.

Harakat dan Huruf	Nama	Huruf dan Tanda	Nama
أ .. آ .. ي	Fathah, alif dan Ya	Ā	A dan garis di atas
ي .. ي	Kasrah dan Ya	Ī	I dan garis di atas
و .. و	Dummah dan Ya	Ū	U dan garis di atas

Contoh:

قَالَ	Qāla	قِيلَ	Qīla
رَمَى	Ramā	يَقُولُ	Yaqūlu

D. Ta Marbutah

Tansliterasi untuk ta Marbutah ada dua :

1. Ta Marbutah hidup

Ta Marbutah yang hidup atau yang mendapat harokat fathah, kasroh, dan dummah. Transliterasinya adalah 't'.

2. Ta Marbutah mati

Ta Marbutah yang mati atau mendapat harokat sukun, transliterasinya adalah 'h'.

3. Kalau pada kata yang terakhir dengan ta Marbutah diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang *al* serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka ta Marbutah itu transliterasinya dengan 'h'.

Contoh:

رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ

Raudah al-Atfāl

Raudatul Atfāl

الْمَدِينَةُ الْمُنَوَّرَةُ

al-Madīnah al-Munawwarah

al-Madīnatul-Munawwarah

طَلْحَةَ

Talhah

E. Syaddah (Tasydid)

Syaddah yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan sebuah tanda yaitu syaddah atau tasydid, dalam tranliterasi ini tanda syaddah dilambangkan dengan huruf, yaitu huruf yang diberi syaddah itu.

Contoh:

رَبَّنَا

Rabbanā

الْحَجِّ

al-Hajj

نَزَّلَ

Nazzala

نُعْمَ

Nu''ima

الْبِرِّ

al-Birr

F. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu dengan tanda

ال namun dalam transliterasi ini kata sandang itu dibedakan atas kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiah dan kata sandang yang diikuti huruf qamariyah

1) Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiah ditransliterasi sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf // diganti dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu.

2) Kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariyah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariyah ditransliterasi sesuai aturan yang digariskan di depan dan sesuai dengan bunyinya.

Contoh:

الرَّجُلُ

Arrajulu

القَلَمُ

Alqalamu

السَّيِّدَةُ

Assayyidatu

البَدِيعُ

Albadī'u

G. Hamzah

Dinyatakan di depan bahwa hamzah ditransliterasikan dengan apostrof. Namun itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak ditengah dan di akhir kata. Apabila terletak di awal kata, hamzah tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh:

تَأْخُذُونَ

Ta'khuḏūna

إِنَّ

Inna

النَّوْءُ

An-nau'

أَمِرْتُ

Umirtu

شَيْءٌ

Syai'un

أَكَلٌ

Akala

H. Penulisan Kata

Pada dasarnya setiap kata baik *fi'il* atau kata kerja, isim maupun huruf, ditulis terpisah. Hanya kata-kata tertentu penulisannya dengan huruf Arab yang sudah lazim, dirangkaikan

dengan kata lain. Hal ini karena ada huruf atau harokat yang dihilangkan, maka dalam transliterasi ini penulisan kata tersebut dirangkaikan juga dengan kata lain yang mengikutinya.

Contoh:

وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ

Wa innallāha lahua khair ar-rāziqīn

Wa innallāha lahua khairurrāziqīn

فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ

Fa aufūl al-kaila wa al-mīzān

Fa aufūl-kaila wal-mīzān

إِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلِ

Ibrāhīm al-khalīl

Ibrāhīmūl-khalīl

بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَ مَرْسَاهَا

Bismillāhi majrehā wa mursāhā

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ

Walillāhi 'ala an-nāsi hijju al-baiti

manistatā'a ilaihi sabīla

اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا

Walillāhi 'alan-nāsi hijjul-baiti

manistatā'a ilaihi sabīla

I. Pemakaian Huruf Kapital

Meskipun dalam sistem tulisan Arab huruf kapital tidak dikenal, dalam transliterasi ini huruf tersebut digunakan juga. Penggunaan huruf kapital seperti yang berlaku dalam Ejaan Bahasa Indonesia Yang Disempurnakan, antara lain digunakan untuk menulis awal nama diri dan permulaan kalimat. Apabila nama diri itu didahului oleh kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut. Bukan huruf awal kata sandang.

Contoh:

وَ مَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ

Wa mā Muhammadun illā rasūl

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ

Syahru Ramadāna al-lazī unzila fih al-

Qur'ānu

الْقُرْآنُ

Syahru Ramadānal-lazī unzila fihil

Qur'ānu

إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ

Inna awwala baitin wudi'a linnāsi

Penggunaan huruf Kapital untuk Allah hanya berlaku bila dalam tulisan arabnya memang lengkap demikian dan kalau penulisan itu disatukan dengan kata lain sehingga ada huruf atau harkat yang dihilangkan, huruf kapital tidak dipergunakan.

J. Tajwid

Bagi mereka yang menginginkan kefasihan dalam bacaan, pedoman transliterasi ini merupakan bagian yang tidak terpisahkan dengan ilmu Tajwid. Karena itu, peresmian pedoman transliterasi ini perlu disertai dengan pedoman tajwid.



DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
PERNYATAAN KEASLIAN	ii
NOTA DINAS	iii
HALAMAN PENGESAHAN	iv
MOTTO	v
PERSEMBAHAN	vi
KATA PENGANTAR	vii
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN	x
DAFTAR ISI	xviii
ABSTRAK	xx
BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah	5
C. Tujuan Penelitian.....	5
D. Manfaat Penelitian	6
E. Telaah Pustaka	7
F. Landasan Teori.....	10
G. Metode Penelitian	12
H. Sistematika Pembahasan	14
BAB II DESKRIPSI UMUM TENTANG IJTIHAD DAN URGENSINYA DALAM PENGEMBANGAN HUKUM ISLAM	
A. Konsepsi Fikih Secara Umum	16
B. Konsepsi Ijtihad	19
C. Syarat-Syarat Mujtahid	21
D. Metode Pendekatan Ijtihad	25
E. Model Penalaran Ijtihad	31

F. Urgensi Ijtihad dalam Pengembangan Hukum Islam	33
G. Kompilasi Hukum Islam (KHI) sebagai Produk Ijtihad	40

BAB III M. QURAISH SHIHAB DAN PRODUK ITJIHADNYA

A. Sekilas Biografi M. Quraish Shihab	45
B. Ijtihad dalam Kerangka Berfikir M. Quraish Shihab	48
C. Beberapa Produk Ijtihad M. Quraish Shihab	52
1. Dalam Bidang Ibadah	52
2. Dalam Bidang Mu'amalah (Hukum Keluarga)	57

BAB IV ANALISIS METODE ITJIHAD M. QURAISH SHIHAB

A. Metode Pemikiran Hukum Islam (Ijtihad) M. Quraish Shihab.....	68
1. Beristidlal dengan <i>Nash</i>	69
2. Mempertimbangkan <i>Ijmā'</i> Ulama.....	71
3. Mempertimbangkan <i>Maslahah</i>	73
4. Pola Pikir Kontektual dan Dinamis	74
5. Metode Pendekatan Ijtihad yang Digunakan	76
6. Model Penalaran Ijtihad Quraish	77
B. Kontribusi Pemikiran Hukum Islam (Ijtihad) M. Quraish Shihab dalam Pengembangan Hukum Keluarga Islam di Indonesia	79
1. Kondisi Hukum Keluarga Islam di Indonesia.....	79
2. Pengembangan Ijtihad Hukum Keluarga oleh Quraish	82

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan	90
B. Saran	91

DAFTAR PUSTAKA.....

LAMPIRAN

ABSTRAK

Ijtihad merupakan aktivitas pokok dalam hukum Islam untuk merespon perubahan zaman dan perkembangan teknologi. Selain itu, ijtihad merupakan dinamisor hukum Islam mengingat sifat dari hukum Islam itu sendiri yang akomodatif, adaptif, fleksibel dan tidak *rigid*. Hal ini penting, banyak persoalan kekinian yang belum dapat dijawab oleh hukum Islam dan hukum keluarga Islam di Indonesia. Oleh karena itu, diperlukan suatu metode ijtihad dalam rangka pembaharuan/pengembangan hukum Islam termasuk hukum keluarga Islam di Indonesia.

Penelitian ini difokuskan pada metode ijtihad yang dilakukan Muhammad Quraish Shihab. Quraish merupakan ulama berkaliiber Internasional dan berdomisili di Indonesia yang mempunyai peran penting terhadap pengembangan hukum Islam di Indonesia. Penelitian ini merupakan penelitian pustaka (*Library Research*). Penulis menfokuskan penelitian ini pada dua pertanyaan, *pertama*, bagaimana pemikiran hukum Islam (ijtihad) M. Quraish Shihab. *Kedua*, Bagaimana kontribusi M. Quraish Shihab terhadap pengembangan hukum keluarga Islam di Indonesia.

Berdasarkan penelitian mendalam ditemukan kesimpulan bahwa metode ijtihad yang digunakan Quraish sejatinya merupakan modifikasi terhadap metode ijtihad yang telah ada. Hanya saja, Quraish mencoba merevitalisasi metode ijtihadnya dengan penelitian-penelitian kontemporer. Lebih lanjut, dalam persoalan-persoalan ibadah, Quraish menggunakan metode pendekatan *istinbath bayani*. Sedangkan dalam persoalan-persoalan mu'amalah, Quraish menggunakan metode pendekatan *istinbath istislahi* atau dalam istilah yang digunakan Dr. Wahbah Az-Zuhaili disebut dengan metode *mu'tadil mutawazin* atau *wasati*. Sedangkan, model penalaran yang digunakan adalah model integratif.

Perkembangan hukum keluarga Islam awalnya ditandai dengan lahirnya Undang-Undang Perkawinan No.1 tahun 1974 kemudian disusul Kompilasi Hukum Islam (KHI) sebagai respon dari Intruksi Presiden (INPRES) No. 1 Tahun 1991. Pada perkembangannya pasca 22 tahun berjalan, KHI mulai mendapatkan kritik dikarenakan beberapa substansi hukum di dalamnya yang dianggap sudah tidak relevan dan bersifat diskriminatif terhadap hak salah satu anggota keluarga. Dalam hal ini, Quraish mencoba membaca ulang regulasi hukum tersebut dan melakukan pengkajian mendalam terhadap literatur keislaman dan pengamatan sektor sosial. Pada prinsipnya, kontribusi Quraish terhadap pengembangan hukum keluarga Islam di Indonesia ialah pada upaya untuk merespon pelbagai persoalan hukum keluarga kontemporer yang disajikan dalam karya-karyanya. Berdasarkan jawaban atas permasalahan-permasalahan hukum keluarga tersebut, dapat diketahui bahwa sebenarnya Quraish menawarkan sebuah konsep metode ijtihad hukum keluarga kontemporer yang lebih akomodatif. Metode tersebut mencoba mengakomodasi hak masing-masing anggota keluarga dan berupaya untuk melindungi terhadap kemungkinan terjadinya kemudlaratan yang lebih besar.

Key Word: Ijtihad M. Quraish Shihab, Hukum Keluarga Islam, Pengembangan/ Pembaharuan.

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Lazim diketahui bahwa permasalahan-permasalahan hukum Islam yang muncul pada masa ini berbeda dengan persoalan hukum Islam yang terjadi masa lampau.² Perbedaan yang dimaksud bisa berupa perbedaan materi hukum atau konteks hukumnya. Dalam perkembangan fikih, masalah-masalah baru yang belum pernah dibahas dalam fikih klasik disebut *fiqh al-nawazil*.³ Perbedaan tersebut disebabkan oleh faktor tempat yang jauh dari tempat dan berkembangnya. Selain itu, faktor masa (era) yang terpisah dari masa pembukuan fikih klasik, ataupun faktor keadaan dan format yang memang baru ada dan tidak ditemukan pedoman pelaksanaan sebelumnya.⁴

Perubahan-perubahan sosial yang dihadapi umat Islam terutama pada masa modern telah mengundang masalah serius berkaitan hukum Islam. Kondisi ini diperparah dengan metode yang digunakan oleh para pembaharu sehingga seringkali terlihat belum memuaskan. Dalam penelitian tentang pembaharuan hukum Islam, Anderson dan John L. Esposito sampai pada sebuah kesimpulan bahwa metode yang dikembangkan oleh para pembaharu mengenai isu-isu hukum masih bertumpu pada pendekatan *ad hoc* dan *fragmented* (terpilah-pilah) dengan mengeksploitasi prinsip

² Hukum Islam adalah *divine law* yaitu hukum yang berasal dari Tuhan, keistimewaan hukum Islam ini adalah bahwa dalam hukum Islam tidak terpisah antara *law* dan *morality*, sementara dalam hukum positif, terdapat pemisahan antara *law* dan *morality*. Sayyed Hossein Nasr menambahkan bahwa perintah dalam hukum Islam sejatinya bersifat permanen, akan tetapi secara prinsipnya semuanya dapat diimplementasikan dalam situasi dan kondisi baru yang terjadi dalam masyarakat. Lihat. Aan Black dkk., *Modern Perspectives on Islamic Law* (Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2013), hlm. 6. Lihat juga. Shibli Mallat dan Jane Connors (ed.), *Islamic Family Law* (London: Graham & Trotman, 1993), hlm. 261.

³ Kata *Nawāzil* merupakan bentuk plural dari kata *nāzilah* yang memiliki makna “yang turun atau yang mampir” atau musibah besar. Lihat. Louwis Ma’luf, *Al-Munjid Fi Lughah Wal A’lām*, Cet. 37 (Beirut: Dār Al-Masyriq, 1998), hlm. 802. Kemudian kata ini terkenal penggunaannya di kalangan Ulama ahli *fiqh* untuk menggambarkan suatu permasalahan baru yang terjadi di tengah umat dan menuntut adanya *ijtihad* dan penjabaran hukum.

⁴ Hal itu disebutkan dalam salah satu kaidah fikih (legal maxim) “*taghayyuru al-ahkām bi taghayyur al-amkan wal-makan wal-‘ādah*” (perubahan hukum itu ditentukan oleh perubahan (perbedaan) zaman, tempat dan keadaan (konteks). Lihat. Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad asy-Syaukani, Relevansinya terhadap Perubahan Hukum Islam di Indonesia* (Ciputat: PT Logos Wacana Ilmu, 1999), hlm. 101.

takhayyur (suatu metode yurisprudensi yang karena suatu situasi spesifik diperbolehkan meninggalkan madzhab hukumnya untuk mengikuti madzhab lainnya) serta *talfiq* (metode mengkombinasi berbagai pandangan dalam berbagai madzhab untuk membentuk peraturan tunggal), yang pada gilirannya akan menghasilkan pranata-pranata hukum yang serampangan, arbiter dan *self-contradictory*.⁵

Dalam menyikapi permasalahan kontemporer yang terus berkembang, tentunya pemaknaan secara rigid terhadap makna *harfiyyah* teks akan dapat berdampak terhadap timbulnya masalah tersendiri, yakni teralenasinya ajaran Islam dalam dinamika kehidupan. Hal ini berimplikasi pada runtuhnya kemuliaan Islam sebagai agama yang sesuai dengan segala tempat dan masa. Oleh karena itu, pemaknaan terhadapnya harus dilakukan dengan cara menangkap prinsip-prinsip dasar, makna-makna universal, dan tujuan-tujuan yang terkandung di dalamnya, sehingga dapat diterapkan pada wajah baru yang sesuai dengan tujuan syariat untuk merealisasikan kemaslahatan umum.

Dorongan keagamaan kaum muslim untuk terus mengkaji dan berusaha membumikan norma dan nilai-nilai normatif Islam, menyebabkan kaum muslim sejak masa-masa awal kelahiran Islam sampai dengan saat ini berusaha keras menguasai berbagai disiplin ilmu. Sehingga tidak jarang ditemui sosok ulama yang menguasai berbagai lintas disiplin keilmuan. Salah satu tokoh yang memberikan kontribusi berharga dalam pengembangan pemikiran hukum Islam saat ini adalah Muhammad Quraish Shihab. Beliau merupakan sosok ulama ahli tafsir terkemuka kaliber internasional asal Indonesia. Karya monumentalnya adalah Tafsir Al-Misbah yang terdiri dari 15 jilid dan berhasil diselesaikan pada tahun 1999.⁶ Kitab tafsir tersebut menggunakan metode tafsir *tahlili*, yaitu menafsirkan ayat secara rinci ayat demi ayat sesuai dengan urutan surat yang terdapat pada mushaf Utsmani serta memiliki corak penafsiran yang menekankan pada aspek budaya dan kemasyarakatan.⁷

⁵ Amir Muallim, *Ijtihad Suatu Kontroversi Antara Teori dan Fungsi* (Yogyakarta : Titian Ilahi, 1997), hlm. 15.

⁶ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Volume I (Jakarta: Lentera Hati, 2000), hlm. x-xi.

⁷ Mohammad Nor Ichwan, *Prof. M. Quraish Shihab Membincang Persoalan Gender* (Semarang : Rasail, 2013), hlm. 179.

M. Quraish Shihab dipilih dalam penelitian ini dikarenakan selain ia sebagai seorang *mufassir* tetapi ia juga dikenal sebagai ulama yang memiliki perhatian terhadap perkembangan hukum Islam khususnya di Indonesia. Dalam ranah hukum Islam, Ia telah menghasilkan karya berupa tanya-jawab (*al-as`ilah wa al-jawâb*) yang meliputi persoalan ibadah, muamalah, wawasan agama, serta hukum keluarga.⁸ Selain itu, dalam hal kedudukan perempuan baik dalam posisi sosial maupun dalam keluarga seperti hukum poligami, nusyuz dan lain sebagainya, Ia telah menuangkannya dalam bentuk karya yang kemudian diberi judul “*Perempuan : dari Cinta sampai Seks, dari Nikah Mut’ah sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama sampai Bias Baru*”.⁹

Dalam kaitannya Hukum Keluarga Islam di Indonesia, sebagaimana sudah maklum diketahui bahwa Indonesia sudah mempunyai peraturan perundang-undangan yaitu Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan kemudian atas dasar Intruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 lahirlah Kompilasi hukum Islam (KHI) yang terdiri dari Buku I tentang Perkawinan, Buku II tentang Kewarisan dan Buku III tentang Perwakafan.¹⁰ Setelah kurang lebih 22 tahun pasca lahirnya, berbagai kajian dan penelitian muncul yang menjelaskan bahwa KHI mengandung berbagai macam potensi kritik. Kritik umumnya diarahkan selain pada eksistensi KHI juga pada substansi hukumnya yang dipandang kurang memadai dalam menyelesaikan pelbagai problem keumatan yang semakin kompleks. Beberapa pasal di dalam KHI secara prinsipil dipandang berseberangan dengan prinsip-prinsip dasar Islam yang universal, seperti prinsip persamaan (*al-musâwâh*), persaudaraan (*al-Ikhâ`*), dan keadilan (*al-`adl*), serta gagasan dasar dalam pembentukan masyarakat madani.

Dalam memandang perkembangan Hukum Keluarga Islam di Indonesia yang tertuang dalam KHI, M. Quraish Shihab tidak sepenuhnya sepakat terhadap beberapa substansi hukum di dalamnya. Sebagai contoh, dalam persoalan nusyuz. Dalam KHI,

⁸ M. Quraish Shihab, *M. Quraish Shihab Menjawab, 1001 Soal Keislaman yang Patut Anda Ketahui* (Jakarta : Lentera Hati, 2010), hlm. vii-xiii.

⁹ M. Quraish Shihab, *Perempuan : dari Cinta sampai Seks, dari Nikah Mut’ah sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama sampai Bias Baru*, cet ke-8 (Jakarta : Lentera Hati, 2010), hlm. vii-viii.

¹⁰ Amin Husein Nasution, *Hukum Kewarisan, Suatu Analisis Komparatif Pemikiran Muftahid dan Kompilasi Hukum Islam*, (Jakarta : RajaGrafindo Persada, 2012), hlm. 33.

persoalan nusyuz hanya menyangkut kewajiban istri yang tidak dilaksanakan sebagaimana mestinya, tetapi tidak menyinggung pihak suami yang tidak melaksanakan tugasnya.¹¹ Sedangkan menurut M. Quraish Shihab, nusyuz adalah pembangkangan yang lahir karena merasa lebih tinggi daripada pasangannya. Suami dapat dikatakan nusyuz (*nàsyiz*) jika ia tidak memenuhi kewajibannya, seperti enggan memberi nafkah atau bersikap kasar. Kemudian, istri dapat dikatakan berbuat nusyuz (*nàsyizah*) jika enggan taat dalam hal-hal yang diwajibkan agama baginya untuk taat, misalnya bepergian tanpa restu suaminya.¹² Maka, dalam hal ini terdapat perbedaan hasil ijtihad antara M. Quraish Shihab dan KHI.

Selain itu dalam persoalan poligami, M. Quraish Shihab terlihat berbeda dengan Undang-Undang yang ada. Penetapan persyaratan poligami dalam Undang-Undang Perkawinan (bukan melarangnya sama sekali) bertentangan dengan syariat Islam. Namun demikian, ia memandang bahwa pandangan yang menyatakan bahwa persyaratan yang sangat berat (seperti harus seizin isteri pertama,¹³ yang hampir mustahil ada yang mengizinkannya) dapat mengantarkan kepada tertutupnya sama sekali pintu poligami, yang telah dibuka oleh syariat Islam. Selain itu, dampak dari persyaratan yang dirasa berat dapat mengantarkan pada maraknya perkawinan *sirri* (yang dirahasiakan) atau bahkan hadirnya wanita-wanita simpanan, atau bahkan menghantarkan kepada berkembangnya prostitusi. Hal demikian bukan saja disebabkan oleh jumlah wanita lebih banyak, tetapi lebih oleh era “keterbukaan” aurat dewasa ini.¹⁴

¹¹ Lihat KHI pasal 84 yang berbunyi ayat (1) “Istri dapat dianggap nusyuz jika ia tidak mau melaksanakan kewajiban-kewajiban sebagaimana dimaksud dalam pasal 83 ayat (1) kecuali dengan alasan yang sah”. Ayat (2) Selama isteri nusyuz, kewajiban suami terhadap isterinya tersebut pada pasal 80 ayat (4) huruf a dan b tidak berlaku kecuali hal-hal untuk kepentingan anaknya. Ayat (3) kewajiban suami tersebut pada ayat (2) di atas berlaku kembali sesudah isteri nusyuz. Ayat (4) ketentuan tentang ada atau tidaknya nusyuz dari isteri harus didasarkan atas bukti yang sah. Dari ayat-ayat tersebut menunjukkan bahwa tidak dijelaskan adanya nusyuz bagi seorang suami. Tim Citra Umbara (Edt). *Undang-Undang Republik Indonesia tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam*, cet. V (Bandung: Citra Umbara, 2010), hlm. 258-259.

¹² M. Quraish Shihab, *Perempuan : dari Cinta sampai Seks...*, hlm. 320.

¹³ Lihat pasal 5 UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan pasal 58 Kompilasi Hukum Islam (KHI).

¹⁴ M. Quraish Shihab, *M. Quraish Shihab Menjawab, 1001...*, hlm. 548-549.

Bertitik tolak dari segenap paparan di atas, metodologi ijtihad yang digunakan M. Quraish Shihab merupakan kajian yang menarik. Dalam berbagai permasalahan, M. Quraish Shihab berbeda pendapat dengan pendapat *mainstream* sementara kelompok lainnya.¹⁵ Selain itu, ia merupakan ulama berkaliber internasional yang berasal dari Indonesia, sehingga dalam pengambilan hukum ia juga mempertimbangkan kemaslahatan secara universal dan dalam konteks realita keindonesian. Hal itu mendorong minat penulis untuk menganalisa dan meneliti lebih lanjut metodologi dan kontribusinya terhadap pengembangan Hukum Keluarga Islam di Indonesia.

B. Rumusan Masalah

Dari latar belakang yang telah diuraikan, maka ada 2 rumusan masalah yang menjadi fokus pada penelitian skripsi ini yang dirumuskan sebagai berikut :

1. Bagaimana metode Ijtihad yang digunakan M. Quraish Shihab?
2. Apa kontribusi M. Quraish Shihab dalam pengembangan hukum keluarga di Indonesia?

C. Tujuan Penelitian

Tujuan dari penulisan skripsi ini berdasarkan rumusan masalah yang tercantum di atas adalah :

1. Mengetahui secara komprehensif dan sistematis tentang bagaimana metode ijtihad yang digunakan M. Quraish Shihab dalam memberikan fatwa dalam persoalan-persoalan hukum yang semakin berkembang

¹⁵ Misal hasil Ijtihad M. Quraish Shihab tentang “Jilbab” yang menuai banyak kritik dari kalangan umat Islam. Ia mengemukakan pelbagai pendapat ulama mulai dari salaf hingga kontemporer. Menurutnya, al-Quran tidak menyebut batas aurat dan juga para ulama pun ketika membahasnya berbeda pendapat. Dalam menuju kesimpulan bahwa jilbab bukanlah perintah agama, M. Quraish Shihab mengutip perkataan Muhammad Thahir bin Asyur seorang ulama besar dari Tunis. Menurut Ibn Asyur, ketentuan pemakaian jilbab dan tata cara yang berbeda-beda merupakan ajaran yang mempertimbangkan adat orang-orang Arab, sehingga bangsa-bangsa lain yang tidak menggunakan jilbab, maka ketentuan tersebut tidak berlaku baginya. Selain itu, tujuan dari perintah itu agar mereka dapat dikenal sebagai wanita Muslim yang baik sehingga tidak diganggu. Lihat. M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Quran, Tafsir Maudhu’i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Mizan, 2013), hlm. 236-238.

2. Mengetahui kontribusi M. Quraish Shihab dalam pengembangan Hukum Keluarga Islam di Indonesia

D. Manfaat Penelitian

1. Manfaat Teoritis (Keilmuan):

Penelitian ini memberikan kontribusi positif bagi akademisi tentang dinamika perkembangan hukum Islam khususnya terkait perkembangan metodologi ijtihad. Metodologi ijtihad merupakan kunci utama dalam pengemukaan terhadap suatu hukum. Oleh karena itu, secara spesifik penelitian ini akan mengupas kerangka metodologis yang digunakan oleh M. Quraish Shihab sebagai seorang cendekiawan muslim (ulama) kaliber internasional yang berasal dari Indonesia.

Di sisi lain, berdasar pada metodologi Ijtihad tersebut, penulis mengajak untuk menelaah terhadap peraturan yang menyangkut Hukum Keluarga Islam di Indonesia. Hal itu dilakukan mengetahui titik perbedaan dan persamaan antara peraturan yang telah ada dan hasil ijtihad yang dilakukan M. Quraish Shihab sebagai langkah untuk mengembangkan suatu peraturan yang lebih membawa kemaslahatan secara universal.

Di samping itu, penelitian ini diharapkan menjadi rujukan dan pertimbangan bagi para praktisi dalam mengaplikasikan fikih khususnya dalam persoalan Hukum keluarga sesuai dengan prinsip keadilan dan kemaslahatan sehingga citra Islam akan senantiasa agung sebagai agama yang *rahmatan lil alamin*.

2. Manfaat praktis (Masyarakat)

Penelitian ini diharapkan berguna bagi masyarakat khususnya bagi mereka yang memperdalam khazanah keislaman dan menambah pembendaharaan perpustakaan yang nantinya dapat digunakan sebagai salah satu bahan informasi atau bahan pertimbangan bagi kajian selanjutnya. Dengan adanya penelitian ini juga, setidaknya masyarakat mendapatkan pemahaman

baru yang lebih komprehensif tentang metodologi ijtihad para ulama dalam hal ini M. Quraish Shihab sehingga menjadi mantap dalam mengikuti hasil ijtihad tersebut.

E. Telaah Pustaka

Pemikiran hukum Islam sebagai hasil (produk) dari pemahaman dari pesan-pesan teks al-Quran dan al-Sunnah selalu mengalami perkembangan. Hal ini tidak lepas dari kondisi dan tuntutan masyarakat yang terus berkembang dan sarat akan dinamika. Oleh karenanya, maka peran ijtihad sebagai upaya untuk menelaah dan menggali serta mengembangkan hukum Islam menjadi sangat urgen.¹⁶ Metodologi ijtihad sangat menentukan terhadap hasil ijtihad yang memberikan solusi terhadap persoalan-persoalan baru yang senantiasa muncul.

Dalam menjawab berbagai persoalan baru yang berhubungan dengan hukum Islam, para ahli akan mengalami kesulitan manakala hanya mengandalkan tentang ilmu tentang fikih, hasil ijtihad masa lalu. Hal ini dikarenakan, ternyata warisan fikih yang terdapat dalam buku-buku klasik, belum menjangkau berbagai persoalan baru yang belum ada sebelumnya serta dimungkin terdapat pendapat-pendapat yang kurang relevan abad kemajuan saat ini. Maka untuk menjawab persoalan baru tersebut, ijtihad sebagai ruh dari syariat Islam tidak boleh stagnan atau bahkan mati. Apabila proses ijtihad terjadi stagnanisasi, maka persoalan baru mengenai fikih tidak dapat terpecahkan dengan baik. Hal ini yang kemudian mendorong untuk mengkaji lebih dalam terkait metodologi yang seharusnya diterapkan dalam menghadapi berbagai persoalan kontemporer.

Dalam kaitannya metodologi ijtihad ada beberapa penelitian seperti Abd. Madjid AS, "*Ijtihad dan Relevansinya dalam Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam, Studi atas Pemikiran Yusuf Qardawi*". Secara garis besar, terdapat tiga konsep ijtihad kontemporer M. Yusuf Qardawi yaitu *Pertama*, Ijtihad *Intiqā'i* (selektif) ialah memilih suatu pendapat dari beberapa pendapat terkuat yang terdapat pada warisan fikih Islam yang

¹⁶ Amir Muallim dan Yusdani, *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer*. (Jakarta : UII Press, 2005), hlm. xv.

dipandang lebih sesuai dengan kehendak syari, kepentingan masyarakat dan kondisi zaman. *Kedua*, Ijtihad *Insya'i* (kreatif) adalah pengambilan konklusi hukum baru atas persoalan yang belum ditegaskan sama sekali dasar hukumnya oleh ulama terdahulu. *Ketiga*, Ijtihad Integratif antara ijtihad intiqa'i dan ijtihad insya'i yaitu memilih berbagai pendapat para ulama terdahulu yang dipandang lebih relevan dan kuat, kemudian dalam pendapat tersebut ditambahkan unsur-unsur ijtihad baru.¹⁷

Karya tulis ilmiah seperti "*Metodologi Abdullahi Ahmed An-Na'im (Studi atas Poligami; Dontrin Agama dan Problem Masyarakat)*". Dalam skripsi tersebut disebutkan terkait metode evolusi syariah dan teori *naskh* yang dipelopori oleh Abdullahi Ahmed an-Naim khususnya dalam pandangannya terhadap persoalan poligami. Ia menawarkan adanya rekonstruksi terhadap nash dilihat dan dipahami dengan proses metode evolusi; setiap ayat dalam al-Quran berevolusi dan berkembang sesuai dengan perkembangan yang ada. An-Naim berpendapat bahwa ayat-ayat Makkiyah lebih tepat diterapkan dalam konteks masyarakat modern agar *nash* dapat berjalan selaras dengan perkembangan zaman.¹⁸

Adapun karya ilmiah yang mengupas pemikiran hukum Islam M. Quraish Shihab seperti Ahmad Maftuhin, "*Pandangan M. Quraish Shihab tentang Kedudukan Perempuan dalam Islam, Studi atas Buku Perempuan : dari Cinta sampai Seks, dari Nikah Muth'ah sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama sampai Bias Baru*".¹⁹ Secara garis besar dalam skripsi tersebut dibahas mengenai pandangan M. Quraish Shihab terhadap konsep kepemimpinan perempuan dan hak kewarisan perempuan.

Karya Ilmiah yang juga mengupas pemikiran M. Quraish Shihab adalah Mizanul Hasan, "*Perempuan Sebagai Isteri, Telaah terhadap Pemikiran M. Quraish Shihab*". Secara garis besar, dalam penelitian tersebut hanya dikemukakan pandangan Quraish

¹⁷ Abd. Madjid AS, "*Ijtihad dan Relevansinya dalam Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam, Studi atas Pemikiran Yusuf Qardawi*", *Jurnal Penelitian Agama*, Vol. XVII (Mei-Agustus 2008), hlm. 454.

¹⁸ Im'an, *Metodologi Abdullahi Ahmed An-Na'im: Studi atas Poligami; Dontrin Agama dan Problem Masyarakat* (Yogyakarta: Skripsi Program Hukum Islam Universitas Islam Indonesia, 2003), hlm, vi.

¹⁹ Ahmad Maftuhin, *Pandangan M. Quraish Shihab tentang Kedudukan Perempuan dalam Islam, Studi atas Buku Perempuan: dari Cinta sampai Seks, dari Nikah Muth'ah sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama sampai Bias Baru* (Yogyakarta: Skripsi Program al-akhwal asy-Syakhshiyyah UIN Sunan Kalijaga, 2010), hlm. abstraksi ii.

terhadap kedudukan perempuan yang memiliki hak yang sama dalam ranah keluarga dan masyarakat. Lebih lanjut, hasil penelitian itu disimpulkan bahwa tidak melibatkan perempuan dalam kegiatan yang bermanfaat bagi masyarakat berarti menyia-nyiaikan paling tidak setengah dari potensi masyarakat. Kesimpulan tersebut berdasarkan atas penafsiran M. Quraish Shihab terhadap ayat-ayat tentang perempuan seperti an-Nisa [4] : 34, al-Ahzab [33] : 33, dan al-Baqarah [2] : 228.²⁰

Kemudian, Imam Mustakim, "*Hak dan Kewajiban Suami Isteri dalam Perkawinan Studi Terhadap Pemikiran M. Quraish Shihab dalam Tafsir al-Misbah*".²¹ Penelitian ini menguraikan tentang gagasan Quraish tentang hak dan kewajiban suami-isteri dalam perkawinan. Selanjutnya, ada Adi Priyanto, "*pandangan Quraish Shihab tentang Poligami*".²² Penelitian ini menyoroti persolan poligami yang menjadi isu sosial di masyarakat, utamanya oleh kalangan feminis. Penelitian ini kemudian menyimpulkan pandangan M. Quraish Shihab terhadap kemungkinan poligami yang dilakukan oleh laki-laki.

Adapun mengenai penelitian yang menyorot pemberlakuan peraturan Hukum Keluarga Islam di Indonesia seperti Imas Masturoh, "*Problematika Ahli Waris dalam Kompilasi Hukum Islam*". Hasil penelitian tersebut menyebutkan kekurangan KHI dalam pembahasan Waris. Misal, dalam KHI tidak memberikan alasan penjas tentang jumlah ahli waris yang cenderung lebih sedikit dibanding kitab-kitab waris yang ada, sehingga kerap menimbulkan persoalan. Permasalahan lainnya seperti ahli waris pengganti, kontroversi wasiat wajibah dan keumuman penjelasan terhadap pasal 174 ayat 2 mengenai halang-menghalangi dalam mewaris.²³

Dari beberapa penelitian tersebut di atas, pembahasan mengenai metode ijtihad keindonesian masih minim dilakukan sehingga skripsi mengenai "Metode Ijtihad M.

²⁰ Mizanul Hasan, *Perempuan Sebagai Isteri, Telaah terhadap Pemikiran M. Quraish Shihab*, (Yogyakarta: Skripsi Program Al-Akhwat Asy-Syahsiyyah UIN Sunan Kalijaga, 2009), hal. ii.

²¹ Imam Mustakim, *Hak dan Kewajiban Suami Isteri dalam Perkawinan Studi Terhadap Pemikiran M. Quraish Shihab dalam Tafsir al-Misbah* (Yogyakarta: Skripsi Program Al-Akhwat Asy-Syahsiyyah, UIN Sunan Kalijaga, 2005), hlm. abstraksi.

²² Adi Priyanto, *Pandangan Quraish Shihab tentang Poligami* (Yogyakarta: Skripsi Program Al-Akhwat Asy-Syahsiyyah, UIN Sunan Kalijaga, 2008), hlm. abstraksi.

²³ Imas Masturoh, *Problematika Ahli Waris dalam Kompilasi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Skripsi Program Peradilan Agama IAIN Sunan Kalijaga, 2001), hlm. 85-86.

Quraish Shihab dan Kontribusinya dalam Hukum Keluarga di Indonesia” dipandang perlu untuk dilakukan. Penelitian ini berupaya memberikan gambaran bagaimana proses pengambilan hukum yang dilakukan M. Quraish Shihab serta mengetahui metode Ijtihadnya dalam pengembangan hukum keluarga di Indonesia yang lebih akomodatif serta memperhatikan prinsip-prinsip kemashlahatan yang lebih universal.

F. Landasan Teori

Dalam masyarakat, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi tidak menafikan timbulnya persoalan hukum yang juga semakin kompleks. Pandangan yang dialamatkan kepada hukum Islam yang kaku dan statis oleh sementara orang akan menghasilkan kesimpulan pandangan bahwa hukum Islam tidak relevan terhadap pelbagai persoalan masa kini, apalagi persoalan di masa yang akan datang. Kesimpulan tersebut tidak benar jika ijtihad sebagai pembaharu hukum Islam terus diefektifkan.

Oleh karena itu, metode dalam ijtihad menjadi sangat penting untuk diperhatikan dalam rangka mencapai tujuan syariah yang utuh. Ijtihad merupakan kunci dalam rangka pembaharuan hukum Islam yang memiliki karakter atau ciri yang terus mengikuti perkembangan zaman dan penyesuaian atas tempat di mana hukum diberlakukan. Penempatan yang sesuai atas hasil ijtihad menjadi solusi atas pelbagai problematika dalam kehidupan masyarakat. Tanpa adanya proses ijtihad maka yang terjadi adalah ke-*mandeg*-an hukum. Lantas, bagaimana model ijtihad yang sesuai dengan aneka ragam persoalan yang muncul belakangan ini dan sesuai dengan masa yang akan datang?

Schacht sebagaimana dikutip Yusdani menegaskan bahwa yurisprudensi dan legislasi Islam, agar dapat bersifat logis dan permanen, tengah membutuhkan basis teoritis yang lebih tegas dan konsisten. Dengan kata lain, meminjam ungkapan Esposito lanjut Yusdani, bahwa kebutuhan mendesak para pembaharu Islam sekarang jika ingin menghasilkan hukum Islam yang komprehensif dan berkembang secara

konsisten adalah merumuskan suatu metodologis sistematis dan mempunyai akar Islam yang kokoh.²⁴

Yusuf al-Qardawy menawarkan tiga model ijtihad dalam menyelesaikan krisis hukum dan pembaharuan hukum Islam yaitu *pertama*, *Ijtihad Intiqā'i* (selektif) ialah memilih suatu pendapat dari beberapa pendapat terkuat yang terdapat pada warisan fikih Islam yang dipandang sesuai dengan kehendak syari, kepentingan masyarakat dan kondisi zaman. *Kedua*, ijtihad *insya'i* (kreatif) adalah pengambilan konklusi hukum baru atas persoalan yang belum ditegaskan sama sekali dasar hukumnya oleh ulama terdahulu. *Ketiga*, ijtihad *integratif* antara ijtihad *intiqā'i* dan ijtihad *insya'i*. Metode ini mencoba memilih berbagai pendapat para ulama terdahulu yang dipandang lebih relevan dan kuat, kemudian dalam pendapat tersebut ditambahkan unsur-unsur ijtihad baru.²⁵

Muhammad Ma'ruf al-Dawalibi sebagaimana dikutip oleh Yusdani menjelaskan ada tiga model penalaran dalam ijtihad yaitu : pola *bayani* (kajian semantik), pola *ta'lili* (penentuan 'illat) dan pola *istislahi* (pertimbangan kemaslahatan berdasar nash umum). Pada pola ijtihad yang pertama lebih ditekankan pada pendekatan kebahasaan (semantik). Secara umum metode ditujukan terhadap teks-teks syariah yang berupa al-Quran dan al-Hadis untuk mengetahui bagaimana cara lafadz-lafadz kedua sumber itu menunjukkan kepada hukum-hukum fiqh yang dimaksudkannya. Sedangkan pola kedua, *ta'lili*, yaitu pola ijtihad yang menjadikan 'illat (keadaan atau sifat yang menjadi tambatan hukum) sebagai titik tolaknya. Terakhir, pola *istislahi*, yaitu pola ijtihad dengan cara mengumpulkan ayat-ayat umum dikumpulkan menjadi prinsip umum yang digunakan untuk melindungi atau mendatangkan kemaslahatan.²⁶

Selain itu, Dr. Wahbah az-Zuhailly menawarkan metode ijtihad yaitu *mu'tadil mutawazin* atau *wasati*. Metode ini pada dasarnya sama dengan *istislahi*. Metode ini dapat diterima secara syara' maupun akal. Hal ini dikarenakan *pertama*, metode ini

²⁴ Yusdani, "Hukum Islam dan Isu-Isu Kontemporer", *Jurnal Hukum Republika*, No. 4, Vol.2 (2003), hlm. 220.

²⁵ Abd. Madjid AS, *Ijtihad dan Relevansinya...*, hlm. 453-454.

²⁶ Amir Muallim dan Yusdani, *Ijtihad dan Legislasi...*, hlm. 71-96.

menjaga segala yang sudah tetap dalam syariah. *Kedua*, metode ini memperhatikan tuntutan perkembangan atas dasar *masalah mursalah*, termasuk *'urf* (kebiasaan) umum yang tidak bertentangan dengan nash syariat. Metode ini berusaha mewujudkan otentisitas dan modernitas sekaligus.²⁷ Metode ini juga mempertemukan dua hal yaitu *pertama*, tetap berpegang teguh pada nash dan *kedua*, tetap menjaga dan mempertemukan aspek kemaslahatan dan kebutuhan setelah melakukan pemahaman mendalam terhadap nash dan menjelaskan *'illat-nya*.²⁸

Sedangkan menurut M. Quraish Shihab yang merujuk filosof mesir Zaki najib Mahmud mengatakan bahwa setidaknya ada empat kelompok dalam pengamalan ijtihad yaitu *pertama*, kelompok yang melihat persoalan lama dengan pandangan lama. *Kedua*, melihat problem-problem baru dengan pandangan lama. *Ketiga*, melihat problem-problem baru dengan pandangan baru, tetapi dengan memperhatikan jiwa/cara berpikir para pendahulu. *Keempat*, melihat problem-problem baru dengan pandangan baru, tetapi terputus hubungannya dengan pemikiran masa lalu.²⁹

Berdasarkan beberapa pandangan di atas, penulis mencoba menelaah dan meneliti lebih lanjut metode ijtihad yang digunakan M. Quraish Shihab dan bagaimana upayanya dalam pengembangan hukum keluarga di Indonesia.

G. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan kajian kepustakaan (*library research*), yaitu sebuah penelitian yang data-datanya bersumber dari literatur-literatur yang terkait dengan objek studi, kemudian dianalisis muatan isinya. Berkenaan

²⁷ Dalam kaidah yang sering disampaikan yaitu "*al-muhāfadzah al al-qadīm as-shālih wa al-akhdzu bi al-jadīdi al-ashlah*". Lihat. A. Djazuli, *Kaidah-kaidah Fiqh: Kaidah-Kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-masalah Praktis*, Cet. II (Jakarta: Kencana Media Group, 2007), hlm. 110.

²⁸ Imam Mustofa, "*Ijtihad Kontemporer sebagai Upaya Pembaharuan Hukum Keluarga di Indonesia*", *al-Manahij*, Vol. VII. No.2 (2013), hlm. 5.

²⁹ M. Quraish Shihab, *Menabur Pesan Illahi, Al-Quran dan Dinamika Kehidupan Masyarakat* (Jakarta: Lentera Hati, 2006), hlm. 251.

dengan hal itu dalam studi akan dihimpun data yang berkaitan metodologi ijtihad M. Quraish Shihab.

2. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data yang digunakan oleh penulis dalam skripsi adalah teknik pengumpulan data literer atau *library research* (studi pustaka). Data yang digunakan dalam penelitian ini adalah data sekunder yang terdiri dari:

a) Bahan Hukum Primer

Data primer dalam penelitian ini yaitu karya-karya M. Quraish Shihab serta dari karya penulis lain tentang sosok M. Quraish Shihab dan pemikirannya. Buku utama yang akan dijadikan rujukan analisis adalah “*M. Quraish Shihab Menjawab, 1001 Soal Keislaman yang Patut Anda Ketahui*” yang memuat fatwa-fatwa berkaitan hukum Islam. Selain itu, karya lainnya yang juga menjadi basis untuk menentukan metodologi ijtihad M. Quraish Shihab *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’an, Wawasan al-Quran, Perempuan : dari Cinta sampai Seks, dari Nikah Mut’ah sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama sampai Bias Baru. Jilbab.*

b). Bahan Hukum Sekunder

Data sekunder yang dimaksud dalam penelitian ini adalah seperti data-data berkaitan ushul fikih dan metode ijtihadnya. Selanjutnya, data penelitian diperoleh dari jurnal, artikel, software kitab Islam (*maktabah syâmilah*) dan wawancara dengan ahli hukum Islam.

c). Bahan Hukum Tersier

Bahan data tersier yaitu bahan hukum yang diperoleh sebagai pelengkap pembahasan, seperti kamus sebagai pendukung dan pemahaman kata-kata ilmiah serta data yang dari internet yang memiliki relevansi yang erat dengan permasalahan dan objek penelitian.

3. Teknik Analisis Data

Teknik analisis data yang digunakan pada penelitian ini adalah metode deskriptif analitis yaitu dengan memaparkan dan menganalisis pemikiran hukum Islam M. Quraish Shihab. Analisis yang semacam ini, penulis dapat mencari data-data serta menyesuaikan objek kajian dan permasalahan yang terkait.

4. Pendekatan Penelitian

Pendekatan yang digunakan pada penelitian ini adalah pendekatan kualitatif, yaitu metode penelitian dengan menganalisis dan menghasilkan data deskriptif yang berupa kata-kata tertulis, simbol-simbol atau lisan dan tidak didominasi oleh angka-angka sebagaimana penelitian kuantitatif. Muhammad Idrus menyebutkan bahwa metode penelitian kualitatif lebih berorientasi pada eksplorasi dan penemuan (*discovery oriented*) dan tidak bermaksud untuk menguji teori.³⁰

Selain itu, karena penelitian ini berusaha menganalisis metode pemikiran hukum Islam M. Quraish Shihab, maka pendekatan lainnya yaitu pendekatan *ushūl fiqh* (metodologi pemikiran hukum Islam). Selanjutnya, pendekatan sosiologis yang tentunya karenanya muncul istinbath hukum. Tentunya, dengan pendekatan-pendekatan tersebut akan semakin memperkaya penelitian ini.

H. Sistematika Pembahasan

Untuk mempermudah dalam memahami pembahasan dalam skripsi ini, maka penulis menggunakan sistematika penulisan sebagai berikut:

Bab I Pendahuluan, di dalamnya terdapat latar belakang masalah, mengapa penelitian ini penting untuk dilakukan. Dilanjutkan dengan rumusan masalah serta tujuan penelitian sebagai gambaran umum terhadap apa yang akan diperoleh dari

³⁰ Muhammad Idrus, *Metode Penelitian Ilmu Sosial: Pendekatan Kualitatif dan Kuantitatif*, edisi kedua (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2009), hlm. 27.

penelitian ini. Berikutnya, manfaat penelitian baik secara teoritis (keilmuan) atau praktis (masyarakat). Selanjutnya, pemaparan terkait landasan teori penelitian dan metode penelitian.

Bab II berisi tinjauan umum terkait dinamika ijtihad dan sejarah perkembangannya. Bab ini dimulai dengan menjelaskan secara umum konsepsi fikih Islam dan ijtihad itu sendiri. Selain itu, dipaparkan terkait pola penalaran ijtihad dan gambaran umum tentang metode ijtihad. Bab ini disusun untuk menghantarkan kepada pendalaman pembahasan pada bab-bab selanjutnya. Dengan demikian arah penelitian yang deduktif ini menjadi semakin terarah dan mengerucut.

Bab III berisi tentang biografi M. Quraish Shihab dan produk ijtihadnya. Dalam bab ini, disebutkan beberapa hasil ijtihad yang berkaitan dalam bidang Ibadah dan hukum keluarga. Pemaparan produk ijtihad ini digunakan untuk menghantarkan kepada pemahaman yang shahih terhadap kerangka metodologi ijtihad yang dilakukan M. Quraish Shihab.

Bab IV terdiri dari karakteristik pemikiran hukum Islam dan kerangka metodologis M. Quraish Shihab. Hal ini merupakan jawaban atas rumusan yang pertama. Selanjutnya, kontribusi hasil ijtihadnya terhadap pengembangan hukum keluarga Islam di Indoneisa. Inilah yang menjadi jawaban atas rumusan masalah yang kedua.

Bab V adalah penutup yang berisi kesimpulan dari penelitian ini. selain itu, bab ini juga berisi saran untuk pengembangan penelitian selanjutnya.

BAB II

DISKRIPSI UMUM TENTANG IJTIHAD DAN URGENSINYA DALAM PENGEMBANGAN HUKUM ISLAM

A. Konsepsi Fikih secara Umum

Dalam penggalian makna tentang ijihad dan urgensinya, tentu tidak dapat dilepaskan dari makna fikih itu sendiri. Fikih merupakan hasil kreasi dari ijihad yang dilakukan oleh para ahli juris Islam (*fuqaha*). Fikih juga tidak lepas dari sejarah kapan fikih itu lahir dan kondisi sosial yang mengitarinya. Dengan demikian, pijakan dari fikih itu sendiri adalah nash serta realitas sosial yang menyebabkan fikih itu sendiri sebagai objeknya.

Secara etimologis, fikih berarti pemahaman yang mendalam dan membutuhkan penerahan potensi akal. Sedangkan pengertian fikih secara terminologis, para ulama mendefinisikan sebagai berikut :³¹

الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ الْمُكْتَسَبَةِ مِنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ

“Ilmu tentang hukum syara’ tentang perbuatan manusia (amaliah) yang diperoleh melalui dalil-dalil yang terperinci”

Sementara itu, ulama lain mengemukakan bahwa fikih adalah

مَجْمُوعَةُ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ الْمُكْتَسَبَةِ مِنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ

“Himpunan hukum syara’ tentang perbuatan manusia (amaliah) yang diambil dari dalil-dalilnya yang terperinci”

³¹ Rachmat Syafe’i, *Ilmu Ushul Fikih* (Bandung: Pustaka Setia, 1999), hlm. 19. Ada beberapa aspek yang terkandung dalam pengertian fikih yang esensial yaitu bahwa fikih berkaitan ilmu berbicara tentang hukum syara’, kemudian hukum syara’ tersebut berkaitan dengan perbuatan mukallaf yang bersifat praktis (amaliah) sehingga hal-hal yang bersifat tidak amaliah seperti keimanan atau akidah tidak termasuk dalam ruang lingkup fikih. Selain itu sifat dari fikih itu sendiri adalah konkret (tidak abstrak). Kemudian, pengetahuan diperoleh dengan cara ijihad atau *istidlal* yaitu dengan cara mencurahkan segenap kemampuan (orang faqih) dalam rangka mencapai kesimpulan hukum yang diderivatkan dari sumber pokoknya. Terakhir, yang dimaksud dengan “*at-tafshiliyyah*” yaitu sumber hukumnya sudah terperinci menurut cabangnya masing-masing baik bersifat *qath’i* maupun *zanni*. Lihat juga. Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqh Islam wa Adillatuhu* (Beirut: Dar Fikr, Jilid I, 1985), hlm. 15-16.

Definisi pertama menunjukkan bahwa bahwa fikih dipandang sebagai ilmu yang berusaha menjelaskan hukum.³² Sedangkan definisi kedua menunjukkan fikih dipandang sebagai hukum.³³ Hal ini terjadi karena adanya kemiripan antara fikih sebagai ilmu dan fikih sebagai hukum. Ketika fikih didefinisikan sebagai ilmu, diungkapkan secara deskriptif. Manakala didefinisikan sebagai hukum dinyatakan secara deskriptif. Pada umumnya, dalam memberi pengertian fikih, ulama menekankan bahwa fikih adalah hukum syari'at yang diambil dari dalilnya.³⁴

Dalam diskursus tentang fikih, tidak jarang ada yang menyamakan arti syariat dan fikih. Syari'at menurut pengertian ulama fikih adalah hukum-hukum atau peraturan yang diturunkan Allah SWT untuk umat manusia melalui Nabi Muhammad SAW baik berupa al-Quran maupun sunnah nabi yang berupa pekataan, perbuatan dan ketetapan. Sedangkan syariat menurut ulama ushul adalah apa saja yang diturunkan Allah kepada Nabi Muhammad SAW berupa al-Quran maupun sunnah. Di sini dapat difahami, Fikih tidak dimasukkan dalam syari'at, sebab fikih selalu berkembang mengikuti perkembangan masa dan hasil ijtihad. Sedangkan syari'at berdasarkan pemahaman ulama ushul adalah sesuatu yang tidak berubah. Sebab jika syari'at Allah berubah, ini

³² Sebagai sebuah disiplin ilmu yang merupakan produk pengetahuan fuqaha (ahli hukum Islam) atau *mujtahid* yang di dalamnya diandaikan adanya proses teoritik untuk menuju proses akhir. Lihat. Sutrisno, *Nalar Fiqh Gus Mus* (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2012), hlm. 34. Fikih sebagai ilmu didefinisikan oleh Abu Zahrah dengan "ilmu yang mengupayakan lahirnya hukum syara' 'amali dari dalil-dalil yang rinci. Maka, fikih sebagai ilmu dapat dibuktikan dengan karakteristik keilmuan sebagai berikut: (1) dihasilkan dari akumulasi pengetahuan-pengetahuan yang tersusun melalui asas-asas tertentu. (2) pengetahuan tersebut terjaring dalam satu kesatuan sistem (3) mempunyai metode-metode tertentu. Lihat. Amir Muallim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam* (Yogyakarta: UII Press, 2001), hlm. 30).

³³ Para ulama ushul fikih menjelaskan bahwa hukum secara global dibagi menjadi dua yaitu *taklifi* dan *al-wadh'i*. Perbedaan antara keduanya yaitu (1) *taklifi* terdiri dari *ijab, nadb, tahrīm, karāhah, ibāhah*, sedangkan *wadh'i* terdiri dari *sabab, syart, mani', rukhsah* dan *'azimah, sihhah* dan *butlan*, (2) *taklifi* berisi tuntutan dari satu arah, *wadh'i* tidak mengandung tuntutan tetapi adanya keterikatan antara dua hal sebagai hubungan sebab-akibat, (3) *taklifi* adalah hukum utama yang didukung secara langsung sedangkan *wadh'i* tidak langsung dan hanya pendukung, (4). *Taklifi* bersubjek hukum mukallaf sedang *wadh'i* semua manusia, (5) *taklifi* menjadi tuntutan sepanjang kemampuan mukallaf sedang *wadh'i* adakalanya mampu dikerjakan mukallaf tersebut adakalanya tidak. Lihat. Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushūl Fiqih* (Kairo: Maktabah ad-Dakwah al-Islamiyyah, t.t), hlm. 101-127. Lihat juga. Abdul Hamid Hakim, *as-Sulam* (Jakarta: Maktabah Sa'adiyah Putra, tt), hlm. 7-8.

³⁴ *Ibid.*, hlm. 19-20.

tidak berbeda dengan peraturan yang dibuat manusia sebagaimana halnya fikih.³⁵ Hal itu sebagaimana yang disampaikan John L. Esposito dalam *Muslim Family Law Reform: Toward an Islamic Methodology* bahwa syari'at adalah hukum yang bersifat ketuhanan (*Divine Law*) sedangkan fikih adalah produk pemahaman manusia dalam menginterpretasikan dan menerapkan hukum ketuhanan tersebut.³⁶

Oleh karena fikih merupakan sebuah produk dari pemikiran hukum Islam, maka kiranya perlu adanya pemahaman yang lebih mendalam sehingga tercipta sikap-sikap proporsional terhadap fikih itu sendiri. Di antara sikap proporsional terhadap fikih antara lain sebagai berikut:³⁷

1. Bahwa fikih merupakan salah satu dari beberapa bentuk produk pemikiran hukum Islam.
2. Bahwa karena sifatnya sebagai produk pemikiran, maka fikih sebenarnya tidak boleh resisten terhadap pemikiran baru yang muncul kemudian.
3. Bahwa membiarkan fikih sebagai kumpulan aturan yang tidak mempunyai batasan masa lakunya adalah sama dengan mengekalkan produk pemikiran manusia yang semestinya temporal.

Maka, dalam upaya menanggapi hal tersebut, dibutuhkanlah konsep ijtihad yang sesuai dan relevan dengan konteks masa dan zaman kapan hasil ijtihad tersebut diterapkan. Hasil ijtihad itulah yang kemudian dijadikan alat dinamisor hukum Islam sehingga mampu mengakomodir perkembangan zaman dan kemajuan teknologi serta tidak mengesankan bahwa hukum Islam adalah hukum yang kaku dan rigid.

³⁵ Abdullah Salim Zarkasyi, *Fiqh di Awal Abad 21*, dalam *Epistemologi Syara': Mencari Format Baru Fiqh Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar kerjasama Walisongo Press, 2009), hlm. 30-33.

³⁶ John L. Esposito, *Muslim family Law Reform: Toward an Islamic Methodology*. (Islamabad: Islamic Research Institute, International Islamic University, t.t), hlm. 23. Dapat diakses melalui <http://www.jstor.org/stable/20846978>.

³⁷ Yusdani, *Menuju Fiqh Keluarga Progresif* (Yogyakarta: Kaukaba, 2011), hlm. 5.

B. Konsepsi Ijtihad

Ijtihad secara etimologis (bahasa) diambil dari kata dasar *al-jahd* atau *al-juhd* yang berarti kepayahan, kesulitan dan kesungguhan.³⁸ Sedangkan menurut terminologis (istilah), para ulama telah memberikan definisi di antaranya sebagai berikut:

- a. Imam Asy-Syatibi dalam kitabnya *al-muwāfaqat* yaitu :³⁹

الإِجْتِهَادُ هُوَ اسْتِفْرَاجُ الْوُسْعِ فِي تَحْصِيلِ الْعِلْمِ أَوْ الظَّنِّ بِالْحُكْمِ وَهُوَ لِأَنَّهُ عَلَى مَا تَقَدَّمَ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ هَذِهِ الْمَعَارِفِ كَوَسِيلَةٍ إِلَى فَهْمِ مَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ

“mencurahkan segenap kesungguhan untuk memperoleh ilmu atau hukum (syara) yang karenanya harus diorientasi kepada pemahaman maqasid syariah”.

- b. Imam al-Ghazali dalam kitabnya *al-mustasfa min ‘ilm al-Ushūl* menjelaskan definisi ijtihad:⁴⁰

بَدَلُ الْمُجْتَهِدِ وَسُعُهُ فِي طَلْبِهِ الْعِلْمِ بِأَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ

“Mencurahkan kemampuan dalam rangka memperoleh hukum Syara’.

- c. Dr. Wahbah az-Zuhaili dalam kitabnya *ushūl al-fiqh al-Islamī*, memberikan pengertian ijtihad sebagai pengertian yang diberikan oleh Qadhi Baidhowi:⁴¹

وَأَنْسَبُ تَعْرِيفَ فِي رَأْيِنَا مِنَ التَّعَارِيفِ الْمَنْقُولَةِ, هُوَ مَا ذَكَرَهُ الْقَاضِي الْبَيْضَاوِي وَهُوَ "اسْتِفْرَاجُ الْجُهْدِ فِي ذِكْرِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ"

“dan pengertian yang sesuai menurut pendapat kami dari pengertian-pengertian yang ternukil (dalam kitabnya yang telah disebutkan sebelumnya) adalah apa yang telah disampaikan oleh Qadhi Al-Baidhowi, bahwa (ijtihad) adalah mengerahkan segala kemampuan untuk memahami hukum-hukum syara”.

³⁸ A.W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*. Cet.14 (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), hlm. 217.

³⁹ Abu Ishaq As-Syatibi Ibrahim Bin Musa Al-Lakmi Al-Gharnathi Al-Maliki, *Al-Muwāfaqat fī Ushūli Syari’ah*, Juz IV (Ar Riyad : Dar Fikr Araby,t,t), hlm. 113.

⁴⁰ Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustasfa min ‘ilm al-Ushūl* (Mesir : Syirkah at-Talabiyyah al-Fanniyyah al-Muttahidah, 1971), hlm. 342.

⁴¹ Wahbah az-Zuhaili, *Ushūl al-Fiqh al-Islamī* (Beirut: Dār el-Fikr,1986), hlm. 1038.

- d. Dalam kitab *arsyifu multaqa ahl hadis* diterangkan pula definisi ijtihad sebagai berikut :⁴²

الْإِجْتِهَادُ هُوَ بَدَلُ الْفَقِيهِ الْوَسْعِ فِي نَيْلِ حُكْمٍ شَرْعِيٍّ عَمَلِيٍّ بِطَرِيقِ الْإِسْتِنْبَاطِ

“*Ijtihad adalah pengerahan kemampuan seorang faqih (ahli fikih) dalam memperoleh hukum Syara’ yang bersifat amaliah dengan jalan istinbath*”.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa ijtihad adalah pengerahan segala kesanggupan seorang *faqih* (ahli fikih) untuk memperoleh pengetahuan tentang hukum sesuatu melalui dalil *syara’* (agama). Dalam melakukan ijtihad, sebagaimana telah disebutkan oleh Imam Asy-Syatibi bahwa orientasi dari hasil ijtihad tersebut adalah pada terciptanya kemaslahatan yang sesuai dengan tujuan syariat (*maqâsid syariah*).⁴³

Sementara menurut ulama kontemporer, ijtihad merupakan sebuah konsep yang sekaligus mengandung implikasi metodologis, metodis dan fungsional. Menurut Abdullah Ahmed An-Naim, penggunaan ijtihad dalam pengertian umum relevan dengan interpretasi al-Quran dan Sunnah. Ketika suatu prinsip atau aturan syariah didasarkan pada makna umum atau implikasi yang luas dari suatu teks al-Quran dan Sunnah berbeda dengan aturan langsung dari teks yang jelas dan terinci, maka teks dan prinsip syariah itu harus dihubungkan melalui penalaran hukum.⁴⁴

Berdasarkan beberapa keterangan di atas, dapat ditarik sebuah kesimpulan, bahwa ijtihad merupakan kesungguhan usaha untuk menemukan hukum atas pelbagai polemik yang muncul pada zamannya dengan melandaskan pada sumber-sumber hukum Islam serta memperhatikan realitas di mana hukum tersebut akan diimplementasikan. Pengertian ini identik dengan pengertian *istinbath* yang dikenal oleh para ulama ushul

⁴² Abdurrahman al-Faqih, *Arsyifu Multaqa Ahl Hadis* (CD. Maktabah Syamilah : Jilid 1), hlm. 91.

⁴³ Tujuan syariah yang dimaksud adalah menjaga agama (*Hifdz ad-Dîn*), menjaga jiwa (*Hifdz an-Nafs*), menjaga akal (*Hifdz al-‘Akl*), menjaga harta (*Hifdz al-Mâl*), Hifdz keturunan (*Hifdz an-Nasl*). Lihat. Abu Ishaq As-Syatibi, *Al-Muwâfaqat...*, Juz 2, hlm. 10. Lihat juga. Ahmad Al-Mursi husain Jauhar, *Maqasid Syariah fi al-Islam*, alih bahasa oleh Khikmawati (Jakarta : AMZAH, 2010), hal xv.

⁴⁴ Lihat. Abdullah Ahmad An-Na’im, *Dekonstruksi Syar’iah* (Yogyakarta: LkiS, 2004). hlm. 45.

fikih.⁴⁵ Namun demikian, *istinbath* oleh al-Syaukani dianggap sebagai operasional ijtihad, karena ijtihad dilakukan dengan menggunakan kaidah-kaidah *istinbath*.⁴⁶

C. Syarat-Syarat Mujtahid

Para ulama berbeda-beda dalam memberikan syarat-syarat ijtihad, mulai dari yang longgar hingga yang ketat. Namun secara umum, sebagaimana pendapat al-Umari yang dikutip oleh Ahmad Mugits, dapat dikelompokkan menjadi dua kelompok, yaitu syarat-syarat umum atau syarat *taklif* yang bersifat alamiah dan syarat-syarat keahlian (*ta'hiliyyah*), yaitu syarat-syarat *ikhtiyariyyah* (bukan alamiah) oleh karenanya dapat diupayakan manusia.⁴⁷

Adapun syarat umum yang dimaksud adalah Islam, baligh, dan berakal. Sedangkan syarat-syarat keahliannya dibagi menjadi dua kelompok, yaitu syarat-syarat pokok (*asasiyyah*) dan syarat-syarat penyempurna (*takmiliiyyah*). Adapun syarat-syarat pokok yang dimaksud adalah:⁴⁸

1. Menguasai al-Quran yang meliputi semua cabang ilmu al-Quran seperti ilmu *asbab an-nuzul*, *naskh wa mansukh*, ayat *makiiyyah* dan *madaniyyah*, 'amm dan *khass*, *mutlaq* dan *muqayyad*, *muhkam* dan *mutasyabih*. Kemudian yang paling terpenting adalah menguasai ayat-ayat hukum. Para ulama sepakat bahwa mujtahid tidak mesti harus hafal ayat-ayat hukum, tetapi cukup mampu secara teknis menunjukkan tempat-tempat ayat-ayat hukum ketika dibutuhkan secara spontan.⁴⁹

⁴⁵ Diantara ulama yang menyamakan makna antara ijtihad dan *istinbath* adalah Imam Syafi'i, r.a. lihat. Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh...*, hlm. 1040.

⁴⁶ Sutrisno, *Nalar Fiqh...*, hlm. 56.

⁴⁷ Ahmad Mugits, *Kritik Nalar Fiqh Pesantren* (Jakarta: Kencana, 2008), hlm. 90.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Para ulama berbeda pendapat mengenai jumlah ayat-ayat hukum dalam al-Quran, ada yang mengatakan berjumlah 500 ayat. Lihat. Abdurrahman al-Faqih, *Arsyifu...*, Juz. 1.hlm. 11609. Lihat juga. Khalid bin Abdil Karim al-Lahimi, *Mafatih Tadabbur al-Quran*, Juz I (CD. Maktabah Syamilah), hlm. 11. Hal itu juga didukung Imam al-Ghazali yang mengatakan jumlah ayat hukum ada 500 ayat. Lihat. Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustasfa*, juz. IV hlm. 6. Sementara itu, Ahmad Mugits yang mengutip pendapat al-Umari mengatakan bahwa ayat-ayat hukum dalam al-Quran berjumlah 900 ayat. Lihat. Ahmad Mugits, *Kritik Nalar...*, Hlm. 91. Lihat pula Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh...*, hlm. 1044

2. Mengusai sunnah nabi, termasuk di dalamnya adalah cabang-cabang ilmu hadis, yaitu ilmu hadis *dirayah* dan ilmu hadis *riwayah*. Dalam hal ini ulama sepakat yang dimaksud adalah menguasai hadis-hadis hukum.⁵⁰
3. Menguasai bahasa Arab dan semua aspeknya,⁵¹ seperti ilmu *nahwu*, *sharaf*, *ma'ani*, *balaghah*, *bayan*, dan mampu membedakan antara *zahir* dan *khafi*, *musytarak* dan *mutasyabih* dan lain-lain. Pengetahuan tentang bahasa Arab menjadi sangat penting, mengingat karena syariat ini diturunkan dalam bahasa Arab, sehingga untuk menyelami syariat ini harus menguasai bahasa Arab terlebih dahulu.
4. Mengetahui ilmu *ushūl fiqh*, yaitu menguasai kaidah-kaidah umum (*kulliyyah*) sampai menguasai hakikat hukum dan dalil-dalilnya, syarat-syarat dalil, segi-segi penunjukan lafal terhadap maknanya, teori-teori hukum, qiyas dan 'illatnya dan lain-lainnya.⁵² Dengan pengetahuan ini dimaksudkan agar mujtahid profesional baik secara teoritis maupun secara praktis dalam melakukan istinbath hukum.
5. Mengetahui *ijma'*, karena *ijma* merupakan sumber hukum Islam ketiga setelah al-Quran dan Sunnah dan derajatnya sama dengan sunnah mutawatir, oleh karena hujjah dalam istinbath hukum harus dipegangi dan diperhatikan.⁵³

⁵⁰ Adapun jumlah hadis-hadis yang berkaitan dengan hukum (*ahadīts al-ahkām*) menurut Imam al-Mawardi berjumlah 500 hadis. Lihat. Al-Khatib al-Syarbini. *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifati Alfādhi al-Minhaj*, Juz XIX (CD. Maktabah Syamilah), hlm. 69. Muhammad Al Sharbini Al Khatib, *Al Iqnā' fi Halli Alfādzi Abi Shūja'*, Juz II (CD. Maktabah Syamilah), hlm. 465. Menurut Ibn Qayyim al-Jauziyyah menyebutkan bahwa pokok-pokok hadis yang berbicara tentang hukum berjumlah 500 hadis, kemudian dari 500 hadis tersebut diperinci menjadi kurang lebih dalam 4000 hadis. Lihat. *Tarbiyat mulkatul ijthād min khilali bidāyati al-mujtahid*, Juz III (CD. Maktabah Syamilah), hlm.134. Lihat pula. Wahbah az-Zuhaili, *Ushūl al-Fiqh...*, hlm. 1045.

⁵¹ Wahbah az-Zuhaili, *Ushūl al-Fiqh...*, hlm. 1047

⁵² Ar-Rozi mengatakan ilmu terpenting bagi seorang mujtahid adalah ilmu *ushūl fiqh*. *Ibid.*, hlm. 1048.

⁵³ Pengertian *Ijma* menurut Imam al-Ghazali adalah kesepakatan umat Muhammad SAW terhadap suatu persoalan kegunaan. Sedangkan menurut Jumhur Ulama menyatakan bahwa *Ijma* merupakan kesepakatan para mujtahid umat Muhammad SAW setelah wafatnya, di suatu kurun waktu, atas hukum agama di dalam suatu kejadian (*waqi'ah*). Lebih lanjut, Sa'di Abu Habieb dalam kitabnya *Mausūatu al-ijmā'*, diterjemahkan oleh KH. Sahal Mahfudz dan KH. Mustofa Bisri dalam judul *Eksiklopedia Ijma'* menyebutkan bahwa *ijma'* terbagi menjadi dua: *ijma sharieh* (tegas/jelas) dan *ijma' sukuty* (secara diam). Adapun pengertian dari *ijma sharieh* yaitu kesepakatan para mujtahid atas suatu hukum dari suatu kasus dengan cara masing-masing mujtahid menyatakan pendapatnya secara tegas terhadap hukum tersebut.

Adapun syarat-syarat penyempurna ijtihad sebagai berikut:⁵⁴

1. Mengetahui *al-bara'ah al-asliyyah*, yaitu mengetahui prinsip bahwa pada dasarnya segala sesuatu itu bebas tanggungan kecuali apa yang telah ada ketentuan syara'.
2. Memahami *maqāsid asy-syarāh* (tujuan syariah). Terkait ini, Imam Asy-Syatibi yang dikenal sebagai bapak masalah membagi *maqāsid asy-syarāh* menjadi 3 (tiga) yaitu *daruriyyat* (primer), *hajiyyat* (sekunder), dan *tahsiniyyat* (tersier).⁵⁵
3. Menguasai kaidah-kaidah umum (*kulliyah*). Kaidah yang dimaksud adalah kaidah-kaidah *fiqhiyyah*, seperti *ad-darāru yuzāl*, *al-yaqīn la yuzāl bi asy-syakk*.
4. Menguasai tempat-tempat perbedaan di antara pendapat ulama (*khilafiyyah*) dan mampu memetakkannya.
5. Mengetahui kebiasaan yang berlaku di lingkungan mujtahid. Hal ini dibanding perlu karena dalam proses istinbat hukum, seorang mujtahid memperhatikan

Sedangkan *ijma sukuty* ialah adanya sementara mujtahid yang menyatakan pendapat terhadap suatu masalah, sedang *ahlul halli wal 'aqdi* selebihnya mengetahuinya dan selebihnya mereka diam saja, tidak mengingkarinya, baik hal ini menyangkut para sahabat maupun bukan. Lihat. Sa'di Abu Habieb, *Mausūatu al-ijmā'*, (diterj. KH. Sahal Mahfudz dan KH. Mustofa Bisri, *Eksiklopedia Ijma'*), (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2006), hlm. xxxiii-xxxix.

⁵⁴ Ahmad Mugits, *Kritik Nalar...*, hlm. 93-95.

⁵⁵ Penjelasan lebih lanjut bahwa yang dimaksud dengan tingkatan pertama, *dharuriyat* (primer) adalah kemaslahatan yang keberadaannya sangat dibutuhkan demi tegaknya kemaslahatan dien dan dunia. Apabila ada yang hilang maka kemaslahatan dien dan dunia tersebut tidak dapat berjalan dengan semestinya, bahkan akan mengalami kerusakan, kegoncangan serta lenyapnya kehidupan; selain itu kenikmatan akan sirna dipenuhi dengan kerugian. Lebih lanjut, bahwa yang termasuk dalam kategori *dharuriyat* meliputi menjaga agama, jiwa, keturunan, harta dan akal. Untuk mewujudkannya, Imam Asy Syatibi memberikan dua langkah yaitu berupa tindakan langsung dengan menegakkan sendi dan pondasi-pondasinya. Dan kedua tindakan tidak langsung, yaitu mencegah terjadinya sesuatu yang dapat merusaknya. Adapun tingkatan kedua, *hajiyyat* (sekunder), yaitu kemaslahatan yang tingkat kebutuhannya untuk memberi kemudahan dan tanpa keberadaannya akan timbul kesusahan. Masalah ini tercakup dalam masalah ibadah, adat, muamalah dan jinayat. Contoh dalam ibadah seperti rukhsah yang diperuntukkan bagi orang sakit dan musafir. Dalam adat misalnya boleh berburu atau bersenang-senang dengan sesuatu yang baik (halal). Misal dalam perkara muamalah seperti gadai dan jual beli dengan metode pesanan. Dan contoh dalam perkara jinayat seperti pembebanan diyat bagi keluarga tersangka. Terakhir, tingkatan ketiga *tahsiniyyat* (tersier) yaitu melakukan sesuatu yang termasuk kebaikan dalam tradisi dan menjauhi perilaku buruk yang tercela menurut akal yang benar. Contohnya dalam ibadah adalah menghilangkan najis, menutup aurat, berhias dan lainnya. Dalam perkara adat kebiasaan seperti adab makan minum, tidak makan yang najis dan lainnya. Kemudian contoh dalam perkara muamalah adalah larangan jual-beli barang najis. Dan terakhir dalam masalah jinayah, contohnya larangan membunuh anak-anak, wanita dan orang tua dalam perang. Lebih lanjut, lihat. Abu Ishaq As-Syatibi, *Al-Muwāfaqat...*, hlm. 8-12.

adat kebiasaan yang berlaku di daerah tersebut sehingga diharapkan ada kesinergisan antara hukum dengan adat yang berlaku.

6. Menguasai ilmu logika (mantiq)
7. Adil dan memiliki integritas moral tinggi ('adil), citra yang baik, *wara'*, serta senantiasa memelihara diri dari perbuatan-perbuatan dosa sehingga ucapannya dapat dipercaya orang lain.

Menurut para ahli ushul fikih, hanya orang-orang yang dapat memenuhi syarat-syarat tersebut di atas yang kemudian disebut sebagai "mujtahid". Namun, mereka membedakan derajat mujtahid dalam beberapa tingkatan. Beberapa tingkatan mujtahid yang dimaksud adalah sebagai berikut :⁵⁶

1. Mujtahid *mustaqil* (mutlak), yaitu mujtahid yang mampu menggali hukum-hukum syariat langsung dari sumber pokok (al-Quran dan Sunnah) serta mampu merumuskan kaidah-kaidah *ushūliyyah* dan *fiqhiyyah* sendiri yang kemudian dijadikan pegangan dalam beristinbath hukum. Di samping itu, ia tidak bertaqlid baik *ushūl* maupun *furū'* kepada ulama lainnya, tanpa adanya keterikatan dengan pendapat mujtahid lainnya.
2. Mujtahid *muntasib*, mujtahid yang dalam istibathnya masih mengikuti dan memilih *ushūl al-istinbath* dari imam madzhab tertentu meskipun dalam masalah *furū'* dia berbeda dengan pendapat imam mujtahid tersebut.
3. Mujtahid madzhab, yaitu mujtahid yang mengikuti imam madzhabnya baik dalam masalah *furū'* maupun *ushūl*. Namun, ia masih melakukan istinbath hukum dalam masalah *furū'iyah* yang belum ditetapkan oleh imam madzhabnya.
4. Mujtahid *murajjih*, yaitu mujtahid yang tidak mengistinbathkan hukum-hukum *furū'* (apalagi hukum *ushūl*/asal) akan tetapi ia masih membandingkan beberapa pendapat mujtahid yang ada untuk kemudian memilih salah satu pendapat yang dipandang lebih kuat.

⁵⁶ Wahbah az-Zuhaili, *Ushūl al-Fiqh...*, hlm. 1079-1081. Lihat pula. Amir Muallim dan YUSDANI, *Ijtihad dan Legislasi...*, hlm. 59, lihat juga. Ahmad Mugits, *Kritik Nalar...*, hlm. 95-101.

5. Mujtahid *mustadil*, yaitu ulama yang tidak men-*tarjih* terhadap pendapat para ulama yang ada, mengemukakan pelbagai dalil-dalil dan menerangkan mana yang patut dijadikan rujukan dan pegangan tanpa melakukan *tarjih* terlebih dahulu.

D. Metode Pendekatan Ijtihad

Para ulama ushul fikih masa lalu telah meletakkan dan mengembangkan kaidah-kaidah dan metodologi yang digunakan dalam melakukan penggalan hukum. Imam Syafi'i merupakan orang pertama yang meletakkan pondasi metodologi hukum Islam (*ushūl fiqih*), sehingga ia pun dikenal sebagai *founding father* ilmu ushul atau arsitek ushul. Bangunan metodologi yang telah terbangun tersebut, terus dikaji, terus disempurnakan dan dikembangkan oleh ulama-ulama yang datang setelahnya.

Dalam pendekatan ijtihad lebih lanjut, Muhammad Ma'ruf al-Dawalibi sebagaimana dikutip oleh Amir Muallim dan Yusdani menjelaskan ada tiga model pendekatan dalam ijtihad yaitu (i) metode *bayani* (kajian semantik), (ii) metode *ta'lili* (penemuan 'illat), (iii) metode *istislahi* (pertimbangan kemaslahatan berdasar nash secara umum).⁵⁷

1. Metode Bayani

Metode bayani adalah pola *istinbath* hukum yang bertumpu pada kaidah-kaidah kebahasaan. Pada pendekatan kebahasaan, Dr. Wahbah Az-Zuhaili dalam kitabnya *al-Wajīz fī ushūl al-Fiqh* menjelaskan bahwa sumber pengambilan hukum Islam adalah berasal dari al-Quran dan Sunnah maka pemahaman terhadap bahasa Arab menjadi sangat penting. Pemahaman terhadap kaidah-kaidah bahasa Arab yang komprehensif akan menghasilkan kesimpulan hukum yang benar dan sesuai. Bagaimana misalnya dalam menginterpretasikan terhadap lafadz-lafadz yang berbentuk perintah atau larangan, 'am atau *khos*, *muhkam* atau *mutasyabihat* dan lain sebagainya.⁵⁸

⁵⁷ Lihat Amir Muallim dan Yusdani, *Ijtihad dan Legislasi...*, hlm. 71-96.

⁵⁸ Lebih lanjut baca. Wahbah az-Zuhaili. *Al-Wajīz fī Ushūl al-fiqh*. (Beirut: Dar el-Fikr, 1999), hlm. 163-216.

Setidaknya dalam pendekatan bayani, seorang mujtahid harus memahami pembagian lafadz sesuai dengan penggunaannya sebagaimana berikut :

a. Lafadz dari Segi Cakupun Maknanya

Dari segi cakupan maknanya, lafadz dapat dibedakan menjadi tiga yaitu (i) *al-khash* (kata yang khusus atau kata yang dibuat untuk menunjukkan kepada sesuatu yang terbatas jumlahnya), (ii) *al-'amm* (kata yang umum atau suatu kata yang sengaja diciptakan oleh bahasa untuk menunjuk satu makna yang dapat mencakup seluruh satuan-satuan yang tidak terbatas jumlahnya, dan (iii) *musytarak* (kata yang mempunyai lebih dari satu makna seperti lafadz *quru'* yang mempunyai dua makna yaitu masa suci dan haidh).

b. Lafadz dari Segi Penggunaan Maknanya

Lafadz dari segi penggunaan maknannya terbagi ke dalam empat bagian yaitu (i) *haqiqi* (lafadz yang menunjukkan arti yang sebenarnya tanpa membutuhkan *qarinah-qarinah* tertentu), (ii) *majazi* (lafadz yang digunakan bukan untuk arti yang sebenarnya karena *qarinah* yang memalingkannya atau karena kesesuaian antara makna baru dengan makna yang sebenarnya, (iii) *sharih* (lafadz yang makna tidak tersembunyi), (iv) *kinayah* (lafadz yang tersembunyi maksudnya).

c. Lafadz dari Segi Kejelasan dan Kesamaran Penunjukannya

Lafadz dari segi penunjukannya (dalalah), lafadz dapat dibedakan menjadi dua yaitu lafadz yang jelas penunjukannya (*wadhīh al-dalalah*), lafadz yang samar penunjukannya (*khafy al-dalalah*).

d. Lafadz dari Segi Cara Penangkapannya

Lafadz dari segi cara penangkapannya dapat dibedakan menjadi empat yaitu *'ibārah nash* (lafadz yang penunjukkan terhadap makna yang dimaksud terdapat makna pokok dan makna tambahan), (ii) *isyarah nash* (lafadz yang penunjukkan maknanya tidak dimaksudkan dari makna teks *nash* karena ia mengandung makna yang tersirat, namun makna itu tidak

bisa dilepaskan dari makna yang dimaksud oleh teks, (iii) *dalalah al-nash* (lafadz yang menunjukkan makna yang diambil dari *nash* berlaku juga bagi yang tidak disebutkan, karena kesamaan ‘*illat*, (iv) *iqtidlā’ nash* (*nash* yang penunjukan atas maknanya tidak disebutkan dalamnya, tetapi sesuatu yang tidak disebutkan itu harus dipahami secara benar sehingga terasa baik menurut syara’ dan akal).

2. Metode Ta’lily

Metode pengambilan hukum dengan metode *ta’lily* yaitu metode yang bertumpu pada ‘*illat* disyariatkannya suatu hukum. Ulama ushul fikih membahas masalah ‘*illat* ketika berbicara tentang qiyas (analogi). ‘*Illat* merupakan rukun dari qiyas, sedangkan qiyas tidak dapat beroperasi kecuali dengan adanya ‘*illat*. ‘*illat* menurut sebagian ulama didefinisikan sebagai suatu sifat-lahir yang menetapkan dan sesuai dengan hukum. Sebagian ulama lainnya mendefinisikan ‘*illat* sebagai suatu sifat khas yang dipandang sebagai dasar dalam penetapan hukum.⁵⁹

Dalam memandang masalah ‘*illat* para ulama terbagi menjadi tiga golongan yaitu:⁶⁰

- a. Golongan pertama (madzhab Hanafiyyah dan Jumhur) berpendapat bahwa nash-nash hukum pasti memiliki ‘*illat*. Selanjutnya mereka mengatakan: “*sesungguhnya sumber hukum asal adalah ‘illat hukum itu sendiri, hingga ada petunjuk (dalil) yang menentukan lain*”.
- b. Golongan kedua beranggapan sebaliknya, bahwa nash-nash hukum itu tidak ber‘*illat*, kecuali ada dalil yang menentukan adanya ‘*illat*.
- c. Golongan ketiga ialah ulama yang menentang adanya qiyas, yang menganggap tidak adanya ‘*illat* hukum.

‘*Illat* sangat penting dan sangat menentukan ada atau tidaknya suatu hukum dalam suatu persoalan. Maka, ada tidaknya suatu hukum amat

⁵⁹ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fikih*, cet-13 (Jakarta: Pustaks Firdaus, 2010), hlm. 364.

⁶⁰ *Ibid.*, hlm. 365

bergantung kepada ada atau tidaknya *'Illat* itu sendiri. Hal ini sesuai dengan salah satu kaidah yang mengatakan:

الْحُكْمُ يَدُورُ مَعَ عِلَّتِهِ وَجُودًا وَعَدَمًا

*"Hukum itu berkisar bersama 'illatnya, baik ada atau tidak adanya"*⁶¹

Dari kaidah di atas dapat difahami bahwasanya setiap ketentuan hukum berkaitan erat dengan adanya *'illat* yang melatarbelakanginya. Maka, perumusan untuk menentukan *'illat* haruslah benar sehingga dapat menghasilkan istinbath hukum yang sesuai dengan maksud syariat. Selain itu, kriteria dari *'illat* pun harus berorientasi pada maksud syariat pula. Jumhur ulama merumuskan lima syarat dari *'illat* sehingga dapat dijadikan sebagai sandaran hukum yaitu:⁶²

- a. *'illat* harus berupa sifat yang jelas dan tampak, sehingga ia menjadi sesuatu yang menentukan. Adanya status keturunan (nasab) disebabkan karena adanya *'illat* suami istri yang 'tidur seranjang' atau 'pengakuan'. Kedua *'illat* tersebut jelas dan tegas.
- b. *'illat* harus kuat, tidak terpengaruh oleh apapun. Memabukkan adalah *'illat* diharamkannya khamar, dengan anggapan bahwa khamar itu sendiri memang memabukkan. Jadi, 'memabukkan adalah sifat yang tetap pada khamar. Apabila dalam situasi tertentu ternyata khamar tidak memabukkan, itu hanya sekadar kasus khusus yang tidak bisa menggeser sifat aslinya.
- c. Harus ada korelasi antara hukum dengan sifat yang menjadi *'illat*. 'Pembunuhan' adalah *'illat* penghalang hak kewarisan, sebab dasar hukum kewarisan adalah unsur hubungan yang mengaitkan antara pihak pewaris dengan pihak yang mewariskan.
- d. *'illat* harus berdaya jangkau lebih luas, tidak terbatas pada satu kasus hukum. Misal, bepergian yang membolehkan berbuka puasa dan wajib

⁶¹ Abdurrahman al-Faqih, *Arsyifu...*, juz. 1, hlm. 3516.

⁶² Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqih*, hlm. 366-370.

qadha sejumlah hari yang ditinggalkan pada hari-hari lainnya, maka 'bepergian' dalam hal ini hanyalah 'illat yang terbatas pada bulan Ramadhan. Maka, bepergian tidak tepat dijadikan 'illat.

- e. 'illat tidak dinyatakan batal oleh suatu dalil. Apabila 'illat bertentangan dengan nash, maka tidak dapat dijadikan sebagai 'illat.

Di dalam praktik, biasanya pola ta'liliy digunakan apabila tidak puas dengan pola bayani. Mungkin untuk memperkuat argumen, tetapi mungkin juga untuk mengalihkan kepada kesimpulan lain agar terasa lebih logis dan lebih berguna.⁶³

3. Metode Istislahi

Metode *istislahi* yaitu pola pengambilan hukum yang dilakukan dengan menerapkan kaidah-kaidah yang berdasarkan kepada kaidah *istislah* atau masalah mursalah. Pendekatan ini dititikberatkan pada melihat nilai-nilai yang berupa kemaslahatan manusia dalam setiap *taklif* (pembebanan hukum) yang diturunkan Allah. Pendekatan ini penting, mengingat jumlah ayat dalam al-Quran terbatas jumlahnya sedangkan persoalan masyarakat senantiasa muncul.⁶⁴ Dalam menghadapi persoalan tersebut, melalui pengetahuan tentang tujuan hukum, maka pengembangan hukum dapat dilakukan.

Selanjutnya, basis teori hukum Islam sebagaimana telah banyak dibahas oleh para ulama terdahulu, bahwa salah satu persyaratan penting seorang mujtahid dalam melakukan ijtihadnya adalah keharusan mengetahui tujuan ditetapkan hukum dalam Islam. Tujuan utama tersebut diwujudkan dalam bentuk kemaslahatan umat manusia baik di dunia maupun di akhirat.⁶⁵

⁶³ Amir Muallim dan Yusdani, *Ijtihad dan Legislasi...*, hlm, 88.

⁶⁴ Pernyataan itu senada dengan apa yang disampaikan Ibn Rusyd dalam kitabnya *Bidāyatul Mujtahid wa Nihāyatul Muqtasid* bahwa "Persoalan-persoalan kehidupan masyarakat tidak terbatas jumlahnya, sementara jumlah *nash* (baik al-Quran maupun al-Hadis) jumlahnya terbatas. Oleh karena itu, mustahil suatu yang terbatas jumlahnya bisa menghadapi sesuatu yang tidak terbatas. Lihat. Ibnu Rusyd, *Bidāyatul Mujtahid wa Nihāyatul Muqtashid* (Semarang: Karya Thaha Putra, tt.), hlm. 2.

⁶⁵ Kajian tentang *maslahah* sudah ramai dibahas mulai sejak ulama terdahulu sampai pada ulama kontemporer. Di antaranya Imam Haramain al-Juwaini, Abu Hamid al-Gazali, Izzudin bin Abd Salam, Imam Asy-Syatibi kemudian dielaborasi sedemikian rupa sehingga nampak liberal yaitu Najmuddin at-Tufi –sebagaimana disampaikan dalam promosi doktoral Muhammad Roy, MA dalam judul *Kritik Konsep*

Terciptanya kemaslahatan sebagai hasil dari ijtihad merupakan tujuan dari syariah itu sendiri (*maqâsid al-Syariah*). Hal ini sebagaimana dipaparkan oleh Jasser Auda dalam bukunya “*Maqasid al-Shariah: A Beginner’s Guide*” bahwa Pendekatan dengan menggunakan pertimbangan *maqasid* merupakan salah satu cara intelektual dan metodologis paling penting saat ini untuk melakukan reformasi dan pembaharuan Islami.⁶⁶ Lebih lanjut, Jasser menyatakan bahwa pendekatan *maqasid* menjadi solusi konstruktif untuk permasalahan *al-Ta’arud* (dalil-dalil yang dianggap kontradiksi).⁶⁷

Metode pendekatan dengan memperhatikan sisi masalah (*istislah*) juga ditawarkan oleh Dr. Wahbah al-Zuhaili. A-Zuhaili menawarkan konsep ijtihad kontemporer yang disebut metode *mu’tadil mutawazin* atau *wasati*. Metode ini pada dasarnya adalah sama dengan metode *istislahi*. Metode ini dapat diterima secara syara’ maupun akal. Hal ini dikarenakan; *pertama*, metode ini menjaga segala yang sudah tetap dalam syari’ah. *Kedua*, metode ini memperhatikan tuntutan-tuntutan perkembangan atas dasar *masalah mursalah*, termasuk ‘urf (kebiasaan) umum, sebagai bentuk pengamalan semangat syari’at tanpa

Maslahah Najmuddin At-Tūfi, di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 10 Januari 2013- dan sampai generasi berikutnya. Lihat. Amir Muallim, *Hukum Islam dan Ijtihad Keindonesian*, dalam buku *Pribumisasi Hukum Islam* (Yogyakarta: Kaukaba dan PPs. FIAI UII, 2012), hlm. 247-248. Pada generasi kontemporer muncul pembaharu seperti Muhammad Arkoun, Abid Jabri, Hasan Turobi, Fazlur Rahaman, Muhammad Syahrur. Dalam konteks Indonesia muncul nama-nama Ulil Absar Abdala, Abd Moqsih Ghazali (JIL). Di antara kaidah yang dimunculkan *Al-’Ibrah bil Maqâsid la bi al-alfâdz* (yang menjadi patokan hukum adalah maksud/tujuan syari’at, bukan ungkapannya (dalam teks) kemudian *Jawâz “Nasakh” al-Nusûsh bil Maslahah* (boleh menghapus nash dengan masalah). Lihat. M. Iqbal Zen, *Kaidah Ushul Fiqh ‘baru* (Tawaran dari Tokoh JIL). (Makalah: Diskusi Himpunan Mahasiswa Hukum Islam FIAI UII, tidak diterbitkan), hlm. 4. Lihat juga Imam Mustofa, “*Ijtihad Jaringan Islam Liberal (JIL) : Sebuah Upaya Merekonstruksi Ushul Fikih*”, *Mawarid*, Edisi XV (2006), hlm. 71.

⁶⁶ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah: A Beginner’s Guide*, alih bahasa oleh ‘Ali Abdelmon’im, cet. I (Yogyakarta: UIN SUKA Press, 2013), hlm. 49.

⁶⁷ Para ulama terdahulu memberikan solusi pemecahan terhadap permasalahan *ta’arud* dengan beberapa jalan yaitu *al-Jam’* (mengonsiliasikan dalil-dalil yang berkontradiksi lahiriahnya), *al-Nasakh* (menghapus dalil oleh dalil yang lebih baru), *al-Tarjih* (timbang-menimbang antardalil), *al-Tawaqquf* (keengganan memberikan pendapat), *al-Tasaqut* (pengguguran dalil), dan *al-Takhyir* (pemilihan). Kemudian, Jasser Auda menawarkan konsep pendekatan al-*maqasid*, tanpa mengabaikan atau meniadakan salah satu dalil sahih yang dianggap kontradiksi. Lihat. Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah...*, hlm. 63-70.

kemudian meninggalkan nash.⁶⁸ Lebih lanjut, bahwa metode ini merupakan metode yang sering digunakan oleh para sahabat, tabiin, dan para imam madzhab di setiap masa. Metode ini juga mempertemukan dua hal yaitu *pertama*, tetap berpegang teguh kepada nash dan *kedua*, tetap menjaga dan mempertemukan aspek kemaslahatan dan kebutuhan berdasar pemahaman mendalam terhadap nash serta menjelaskan *'illat-nya*.⁶⁹

E. Model Penalaran Ijtihad

Ibnu Rusyd sebagaimana telah disebutkan diatas mengatakan bahwa persoalan-persoalan yang terjadi pada umat manusia adalah sebuah keniscayaan yang tidak bisa dipungkiri dan sifatnya tidak terbatas, sedangkan nash yang ada bersifat terbatas. Lalu, bagaimana sesuatu yang terbatas jumlahnya menghadapi sesuatu yang tidak terbatas. Oleh karena itu, peran ijtihad menjadi sangat penting. Ijtihad sebagai mesin pembaharu hukum Islam harus senantiasa diaktifkan dan terus diperbaharui untuk memformulasikan penemuan hukum yang universal.

Krisis hukum akan teratasi dengan formulasi ijtihad kontemporer. Salah satu tokoh yang memberikan perhatian dalam hal ini adalah Yusuf Qardawy. Qardawi menawarkan metode penalaran ijtihad sebagai langkah pembaharuan terhadap hukum Islam itu sendiri sebagai berikut:⁷⁰

1. Ijtihad *intiqā'i* (selektif)

Metode ini biasa juga disebut ijtihad *tarjīhi*. Metode ini dilakukan dengan memilih suatu pendapat dari berbagai pendapat terkuat dan dipandang lebih sesuai dengan kehendak syar'i, kepentingan masyarakat serta kondisi zaman. Pada dasarnya ijtihad semacam ini kerap dilakukan oleh para ulama madzhab. Hal ini dikarenakan ijtihad semacam ini tidak merubah hasil ijtihad imam-imam mereka, justru menguatkan pendapat imamnya dengan menginterpretasikan

⁶⁸ Dalam kaidah fikih disebutkan “*dar’u al-mafāsīd muqaddamun alā jalbi al-mashālih*” (mencegah kemafsadatan lebih didahulukan daripada mengusahakan suatu kemaslahatan) atau dalam bahasa lain, menjaga otentisitas sekaligus mewujudkan modernitas.

⁶⁹ Imam Mustofa, “*Ijtihad Kontemporer...*,” hlm. 5.

⁷⁰ Abd. Madjid AS, “*Ijtihad dan Relevansinya...*,” hlm, 459-461

pokok-pokok pikirannya ke arah yang lebih kondisional. Hanya saja yang diinginkan oleh Yusuf Qardawi adalah tidak membatasi diri dengan pendapat tertentu saja, akan tetapi terbuka juga untuk madzhab lainnya.

2. *Ijtihād Insyā’i* atau *ibtidā’i*

Metode ini dilakukan dengan mengambil konklusi hukum baru atas persoalan-persoalan yang belum ditegaskan sama sekali dasar hukumnya oleh ulama terdahulu. Upaya melahirkan hukum yang sama sekali orisinil. Sasaran ijtihad ini adalah persoalan-persoalan lama yang memang tidak ditegaskan dasar hukumnya oleh ulama terdahulu dan juga tidak ditunjuk oleh nash, maupun persoalan baru yang muncul kemudian.

3. *Ijtihad Integratif*

Metode ini dilakukan dengan cara mengkombinasikan antara ijtihad *intiqā’i* dan ijtihad *insyā’i*. Jadi, ijtihad integratif hanyalah rekayasa dalam memahami dan menyeleksi pendapat-pendapat yang ada, kemudian melengkapi dengan hasil penelitian yang telah dilakukan. Dengan kata lain, metode integratif adalah perpaduan antara metode-metode ulama salaf dengan metode penelitian modern. Sebagai contoh hasil ijtihad Yusuf Qardawy berkaitan dengan zakat profesi. Menurutnya, pekerjaan seperti dokter, insyinyur, advokat dan lain sebagainya yang mengerjakan profesi tertentu seperti pendapatan yang diperoleh di luar sektor perdagangan seperti mobil, kapal, percetakan maupun tempat hiburan dan lain-lainnya wajib terkena zakat persyaratannya satu tahun dan dikeluarkan pada waktu diterima.⁷¹

Di antara penjelasan atas kewajiban zakat dari penghasilan profesi yaitu:⁷²

- a. Persyaratan satu tahun dalam seluruh harta penghasilan tidak berdasarkan nash yang mencapai tingkat *shahih* atau *hasan* yang darinya dapat diambil ketentuan hukum syara secara umum.

⁷¹ Yusuf Qardawi, *Hukum Zakat*, alih bahasa Salman Harun, dkk. Cet-10 (Jakarta: Litera Antar Nusa, 2007), hlm. 475.

⁷² *Ibid*, hlm. 475-478.

- b. Di kalangan sahabat dan tab'in memang berbeda pendapat dalam harta penghasilan, sebagian mensyaratkan adanya masa setahun sedangkan sebagian yang lain tidak mensyaratkan tetapi wajib pada saat harta penghasilan tersebut diterima oleh seorang muslim.
- c. Zakat atas penghasilan sesuai dengan tuntunan Islam yang menanamkan nilai-nilai kebaikan, kemauan berkorban, belas kasihan serta suka memberi kepada sesama Muslim.

F. Urgensi Ijtihad terhadap Pengembangan Hukum Islam

Sebagaimana telah dipaparkan di atas bahwa ijtihad dalam Islam adalah sangat dianjurkan bagi kaum Muslim manakala menemui beberapa persoalan yang belum diketahui dasar dari al-Quran maupun al-Hadis. Dalil-dalil yang menunjukkan akan pentingnya melakukan ijtihad diantaranya sebagaimana dalam al-Quran surat an-Nisa [4] : 105 :

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ ۚ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ
خَصِيمًا {105}

Sesungguhnya Kami telah menurunkan kitab (al-Quran) kepadamu dengan membawa kebenaran, supaya kamu mengadili antara manusia dengan apa yang telah Allah wahyukan kepadamu, dan janganlah kamu menjadi penantang (orang yang tidak bersalah), karena (membela) orang-orang yang khianat. (Q.S. An-Nisa [4] : 105)⁷³

Ayat lainnya yang menjadi dasar hukum ijtihad adalah :

وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ
يُؤْمِنُونَ {64}

" Dan Kami tidak menurunkan kepadamu Al Kitab (Al Qur'an) ini, melainkan agar kamu dapat menjelaskan kepada mereka apa yang mereka perselisihkan itu, serta menjadi petunjuk dan rahmat bagi orang-orang yang beriman." (QS. An-Nahl : 64)⁷⁴

⁷³ Ayat ini menunjukkan bahwa kegiatan ijtihad dilakukan dengan salah metode yaitu qiyas (analogi). Wahbah az-Zuhaili, *Ushūl al-Fiqh...*, hlm. 1039. Terjemah lihat. Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya* (Bandung: Diponegoro, 2008), hlm. 95.

⁷⁴ Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya...*, hlm. 273.

...وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ {44}

...dan Kami turunkan kepadamu Al Quran, agar engkau menerangkan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan (QS. An-Nahl : 44)⁷⁵

Adapun dalil dari al-Hadis yaitu :

إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ فَاصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ, وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أخطأَ فَلَهُ أَجْرٌ

“Apabila seorang hakim memberikan hukuman, ber-ijtihad kemudian benar, maka mendapatkan dua pahala. Dan apabila seorang hakim memberikan hukuman, ber-ijtihad kemudian keliru, maka mendapatkan satu pahala”. (HR, Bukhori, Muslim, Ahmad, Dawud, Nasai)⁷⁶.

Begitu juga hadis yang datang dari Muadz Bin Jabal yaitu:⁷⁷

حِينَمَا بَعَثَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَاضِيًا إِلَى الْيَمَنِ, فَقَالَ لَهُ : بِمَ تَقْضِي ؟ قَالَ :
بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ, قَالَ : فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ ؟ قَالَ : أَقْضِي بِمَا قَضَى بِهِ رَسُولُ اللَّهِ,
قَالَ : فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِيمَا قَضَى بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ؟ قَالَ : أَجْتَهِدُ بِرَأْيِي, قَالَ : الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
وَفَّقَ رَسُولُ رَسُولَهُ

“Rasulullah s.a.w. telah mengutusnyanya (Mu'adh bin Jabal) ke Yaman sebagai utusan Baginda. Baginda telah bertanya kepada Mu'adh: “Dengan apa kau akan mengeluarkan hukum?” Mu'adh menjawab: Dengan apa yang terdapat dalam kitab Allah. “Jika tidak terdapat dalam kitab Allah?” “Aku akan berhukum dengan perkara yang telah ditetapkan oleh Rasulullah s.a.w.” “Jika tidak terdapat dalam hukum yang telah dikeluarkan?” “Maka aku akan berijtihad menggunakan pandangan aku.”. “Segala puji bagi Allah yang telah memberi hidayah kepada utusan Rasulullah s.a.w.” (HR Abu Daud)

Terdapat pula dasar hukum ijtihad dari ijma'nya sahabat, sebagaimana yang disebutkan oleh As-Syahrastani dalam kitabnya :⁷⁸

⁷⁵ *Ibid.*, hlm. 272.

⁷⁶ Hadis tersebut dari Umar bin Ash dan hadis tersebut adalah hadis mutawatir. *Ibid.*, lihat juga. Muhammad bin Sholih al-Utsaimin, *Al-Ushūl min 'Ilm al-Ushūl* (Iskandari: Dar al-Iman, 2001), hlm.67. Lihat pula. Sa'ad bin Nashr Asyatsri, *al-Ushūl wa al-Furū'* (Riyadh: Dar Kunuz, 2005), hlm. 444.

⁷⁷ Wahbah az-Zuhaili, *Ushūl al-fiqh...*, hlm. 1039.

⁷⁸ Asy-Syahrastani, *Al-Milal Wan Nihal*, Juz I, Cet. II (Beirut: Dār Kutub al-Ilmiyyah , 1992), hlm. 209. Lebih lanjut, Syahrastani menambahkan kebolehan ijtihad berlandaskan ijma berdasarkan hadis Nabi

وَعَلَيْهِ أَجْمَعَ الصَّحَابَةُ فَكَانُوا إِذَا وَقَعَتْ لَهُمْ حَادِثَةٌ شَرْعِيَّةٌ مِنْ حَلَالٍ أَوْ حَرَامٍ فَزَعَمُوا إِلَى
 الْإِجْتِهَادِ وَابْتَدَأُوا بِكِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى فَإِنْ وَجَدُوا فِيهِ نَصًّا أَوْ ظَاهِرًا تَمَسَّكُوا بِهِ وَأَجْرُوا حُكْمَ
 الْحَادِثَةِ عَلَى مُقْتَضَاهُ وَإِنْ لَمْ يَجِدُوا فِيهِ نَصًّا فَزَعَمُوا إِلَى السُّنَّةِ فَإِنْ رُويَ لَهُمْ فِي ذَلِكَ خَبَرٌ
 أَخَذُوا بِهِ وَنَزَّلُوا عَلَى حُكْمِهِ وَإِنْ لَمْ يَجِدُوا الْخَبَرَ فَزَعَمُوا إِلَى الْإِجْتِهَادِ

"Ijma' Sahabat, jika mereka menemui permasalahan syari'ah yang baru, mengenai masalah halal atau haram, maka mereka menggunakan ijtihad dan diawali dengan Al-Qur'an jika terdapat nash atau kejelasan didalamnya yang dapat menjadi rujukan, lalu mereka menggunakan hukum yang baru itu berdasarkan ketentuannya, akan tetapi jika tidak terdapat di dalamnya nash maka mereka menggunakan sunnah, itupun jika terdapat riwayat yang dapat digunakan sebagai rujukan untuk menjalani hukum, akan tetapi jika tidak terdapat khabar maka mereka menggunakan ijtihad"

Berdasarkan dalil-dalil di atas menunjukkan eksistensi ijtihad sebagai salah satu perangkat dalam pembaharuan hukum Islam. Ijtihad berfungsi sebagai dinamisator hukum Islam dalam merespon perkembangan persoalan-persoalan baru yang tidak ada dalam al-Quran maupun al-Hadis. Tentunya ada batasan-batasan yang diperbolehkan bagi seorang mujtahid untuk melakukan kegiatan ijtihad, dalam hal ini hanya persoalan yang bersifat *ghoru mahdhah* (mu'amalat) yang menjadi ruang lingkup ijtihad. Maka, selain persoalan yang menyangkut muamalat berarti tidaklah termasuk ruang lingkup ijtihad (*ijtihadi*), tetapi bersifat *ta'abbudi*.⁷⁹ Lebih lanjut, dikatakan bahwa dalam urusan mu'amalat pada dasarnya adalah boleh sejauh tidak ada dalil yang melarangnya.⁸⁰ Di samping itu juga bahwa urusan mu'amalat berkaitan erat dengan urusan dunia, sehingga dalam pelaksanaan dan eksplorasinya dalam menuai kemaslahatan diserahkan kepada

berikut: الصلاة: لا تجتمع الامتي علي الصلاة yang berarti bahwa "tidak mungkin umatku bersepakat dalam suatu kesesatan."

⁷⁹ Sebagai contohnya adalah kewajiban shalat, puasa, zakat dan haji.

⁸⁰ Pernyataan tersebut adalah salah satu pernyataan kaidah yang berbunyi "*al-ashlu fi al-mu'amalati al-ibāhah hatta yakūna al-dalīl alā tahrimihā*" (hukum asal urusan mu'amalah adalah boleh sampai ada dalil yang mengharamkannya). Lihat. Abdurrahman ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nadhāir*, juz I (Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1403 H), hlm. 60.

manusia itu sendiri sebagai pihak yang paling mengerti kondisi dan segi kemaslahatan. Dalam hal ini, Nabi Muhammad SAW bersabda:

أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأُمُورِ دُنْيَاكُمْ

“kamu sekalian yang lebih mengetahui urusan duniamu”

wilayah yang menjadi otoritas ijtihad lainnya adalah perbuatan orang mukallaf yang bersifat praktis dan konkret, sehingga perbuatan manusia yang abstrak tidak termasuk dalam wilayah ijtihad. Hal ini sebagaimana pernyataan yang masyhur di kalangan fuqaha :

نَحْنُ نَحْكُمُ بِالظُّوَاهِرِ وَاللَّهُ يَحْكُمُ بِالسَّرَائِرِ

“kami hanya menetapkan hukum dengan tanda-tanda konkret (saja) dan Allah yang menghukumi dengan tanda-tanda abstrak”.⁸¹

Selain wilayah ijtihad adalah konkret, ijtihad pun dilaksanakan sebatas terhadap nash-nash yang bersifat *dzanni* saja, tidak pada nash yang *qathi* (tetap). Hal ini sesuai dengan salah satu kaidah yang menyatakan ijtihad tidak pada persoalan nash yang bersifat *qathi* sebagaimana berikut:

كُلُّ مَا عَلِمَ مِنَ الدِّينِ بِالضَّرُورَةِ لَيْسَ بِمَجَالًا لِلِاجْتِهَادِ فَلَا يَكُونُ مَجَالًا لِلِاخْتِلَافِ وَالْحَقُّ فِيهِ وَاحِدٌ غَيْرٌ مُتَعَدِّدٍ

“semua yang diketahui secara pasti (qath’i) dalam agama, maka tidak ada tempat untuk melakukan ijtihad, dan tidak ada pula tempat untuk memperselisihkannya, yang benar itu satu tidak banyak”.⁸²

Hal senada datang dari Imam al-Ghazali yang memberi batasan ijtihad tidak pada nash yang bersifat *qath’i* (tetap). Lebih lengkap berikut ungkapannya:

بِأَنَّهُ هُوَ كُلُّ حُكْمٍ شَرْعِيٍّ لَيْسَ فِيهِ دَلِيلٌ قَطْعِيٌّ

*“bahwasanya (ijtihad) adalah semua hukum syara’ yang tidak ada landasan dari dalil yang qath’i”*⁸³

⁸¹ Ahmad Mugits, *Kritik Nalar...*, hlm. 33.

⁸² Abd. Salam Arief, *“Konsep Al-Mal dalam Perspektif Hukum Islam (Studi Terhadap Ijtihad Fuqaha)”*, *al-Mawarid*, Edisi IX (2003), hlm. 49. Lihat pula. Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh...*, hlm. 1052.

Dalam perjalanan hukum Islam, aktifitas ijtihad pernah mengalami “*ke-mandegan*” yang menyebabkan hukum Islam tidak berkembang bahkan mengalami kemunduran. Peristiwa ini terjadi sekitar abad IV H (mulai tahun 310). Para ulama merasa puas dengan merujuk kepada hasil-hasil ijtihad (fiqih) ulama sebelumnya. Di antara penyebab lemahnya ijtihad tersebut adalah *pertama*, hilangnya kepercayaan diri dan timbulnya rasa takut melakukan ijtihad karena merasa tidak memiliki otoritas. Hal itu ditambah dengan keyakinan para ulama dari berbagai aliran bahwa semua persoalan pokok telah dikaji dan diselesaikan secara final, dan sebuah konsensus yang menyatakan bahwa tidak ada seorang pun yang mungkin dianggap memiliki kualifikasi untuk menghasilkan pemikiran yang independen dalam hukum. *Kedua*, kodifikasi fikih-fikih madzhab yang disusun menjadi bab-bab menjadikan para ulama puas sehingga melemahnya kemauan dan daya analisis dalam beristinbath. *Ketiga*, beredarnya rumor bahwa otoritas ijtihad sudah tidak ada dan anjuran untuk meninggalkan aktifitas ijtihad, hal ini karena apabila ijtihad terus dilakukan dan dipaksakan dikhawatirkan dapat menghasilkan produk hukum yang tidak sesuai dengan syariat sehingga menyesatkan umat Islam. Maka, mereka kemudian menganjurkan untuk merujuk kepada kitab-kitab fikih sesuai madzhab yang sudah ada.⁸⁴

Berhentinya aktifitas ijtihad (dalam bahasa lainnya “tertutupnya pintu ijtihad) oleh para ulama dapat dikatakan sebagai sikap yang tidak sesuai dengan sifat hukum Islam yang elastis, dinamis dan fleksibel. Persoalan umat Islam akan terus berkembang dan beragam seiring dengan kemajuan teknologi, kebudayaan dan lingkungan itu sendiri. Berhentinya aktifitas ijtihad pada akhirnya menyebabkan kekosongan hukum yang juga tidak sesuai dengan prinsip hukum Islam. Ketidakberdayaan hukum Islam dalam merespon persoalan baru dan dikenal kaku akan menjadikan “stempel” khusus bagi hukum Islam sebagai hukum yang tidak relevan untuk masa kini, apalagi untuk masa

⁸³ Wahbah az-Zuhaili, *Ushūl al-Fiqh...*, hlm. 1052.

⁸⁴ Ahmad Mugits, *Kritik Nalar...*, hlm. 101-102. Lihat pula. Joseph Schacht, *an Introduction to Islamic Law*, alih bahasa Joko Supomo (Yogyakarta: Imperium, 2012), hlm. 105.

yang akan mendatang. Maka, wajib bagi para ulama untuk terus progresif dalam melakukan ijtihad, merespon pelbagai persoalan-persoalan baru.

Lebih lanjut, umat Islam perlu memahami bagaimana para ulama dalam pengaplikasian ijtihad sebagai upaya mendinamisasikan hukum Islam (metodologi). Hal ini karena kebanyakan umat Islam hanya bertaqlid pada hasil ijtihad (fikih) yang telah ditulis pada zaman ulama tersebut masih hidup. Akibatnya, bisa jadi apa yang terjadi pada saat itu sudah tidak relevan dengan situasi dan kondisi saat ini sehingga faktor sosial budaya amat menentukan. Sebagaimana telah diketahui bersama, Imam Syafi'i misalnya dalam hal ijtihad mempunyai *qaul qadim* (pendapat lama) dan *qaul jadid* (pendapat baru). Pendapat lama diberikan ketika Ia berada di Baghdad, sedangkan pendapat baru ketika Ia berpindah ke Mesir. Puluhan –bahkan mungkin juga ratusan-pendapat lamanya diubah dan diganti dengan pendapat baru.⁸⁵

Di samping itu, dikenal pula bagaimana ulama “*ahl ar-ra'yi*” (akal) dan “*ahl al-hadis*” (nash) berkembang di dua wilayah geografis yang berbeda. Ulama yang menggunakan potensi akal yang lebih (*ahl ar-ra'yi*) –dengan dipelopori oleh Imam Abu Hanifah- berkembang di kota Kuffah dan Baghdad yang metropolitan sehingga Imam Abu Hanifah harus menghadapinya dengan rasionalitas yang tinggi dalam menghadapi pelbagai persoalan yang terus bermunculan akibat kompleksitas kehidupan kota. Ditambah kenyataan bahwa kota Baghdad terletak jauh dari pusat kota hadis yaitu Madinah. Hal tersebut menjadikan Ia dan muridnya lebih memprioritaskan potensi akal daripada hadis yang tidak masyhur dalam hal tidak ada nash dalam al-Qur'an. Sebaliknya Imam Malik bin Anas yang hidup di wilayah Madinah dengan keadaan kehidupan yang lebih sederhana serta banyaknya hadis yang beredar sehingga Ia lebih mempertimbangkan hadis ketimbang potensi akal. Salah satu karya monumentalnya adalah kitab *al-Muwatha'* yang merupakan kumpulan hadis pertama, juga sekaligus dapat disebut sebagai kitab fikih dengan mendasarkan pada hadis atau riwayat.⁸⁶

⁸⁵ Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), hlm. 107.

⁸⁶ *Ibid.* Hlm. 107-108.

Dengan demikian, dapat menjadi gambaran penting bahwasanya ijtihad merupakan unsur yang tidak dapat dipisahkan dari hukum Islam. Ijtihad mesti terus berkembang dan terus dilaksanakan oleh umat Islam dalam merespon pelbagai persoalan yang terus bermunculan. Meskipun berbeda tempat dan terjadi di masa yang sama dapat maka dapat pula berbeda dalam pengimplementasian fikih sebagaimana perbedaan *ahl al-ra'yi* dan *ahl al-hadis* di atas. Oleh karena itu, pintu ijtihad harus selalu terbuka sebagai bentuk respon atas kebutuhan hukum. Tertutupnya pintu ijtihad –menurut John L. Esposito- sebagai bentuk pematian atas kreativitas umat sehingga pada akhirnya umat Islam masuk pada masa yang disebut “era kemandulan” (the era of sterility).⁸⁷ Tentu hal tersebut bersebrangan dengan karakteristik dasar hukum Islam.

Hasil ijtihad masa lalu bukanlah abadi dan universal, oleh karena itu perlu adanya pembaharuan atau pengembangan terhadap hasil ijtihad tersebut. Pembaharuan dan pengembangan tersebut bukanlah kemudian meninggalkan nash-nash al-Qur'an dan Sunnah, karena itu bertentangan dengan Islam. Hakikatnya pembaharuan atau pengembangan adalah memperbaharui hal-hal lama yang telah usang dan mengembalikannya seperti semula. Hukum Islam –sebagaimana diketahui- telah mengalami perjalanan panjang selama kurang lebih empat belas abad. Maka, dimungkinkan sebagian dari hukum Islam tersebut yang tidak sesuai lagi. Jadi, pembaharuan atau pengembangan bukan mengutak-atik ketentuan-ketentuan baku syariat yang diatur dalam al-Quran dan Sunnah, melainkan mempertanyakan pendapat-pendapat lama yang tidak sesuai dengan kondisi kekinian. Selain itu, pembaharuan atau pengembangan hukum Islam bukan pula berarti meninggalkan pendapat-pendapat lama yang masih bisa untuk digunakan.⁸⁸ Hal ini sesuai dengan prinsip kaidah yang sering disampaikan oleh para ulama:

المُحَافَظَةُ عَلَى الْقَدِيمِ الصَّالِحِ وَالْأَخْذُ بِالْجَدِيدِ الْأَصْلَحِ

⁸⁷ John L. Esposito, *Muslim Family Law Reform...*, hlm. 22.

⁸⁸ Muhammad Iqbal, *Hukum Islam Indonesia Modern, Dinamika Pemikiran dari Fikih Klasik ke Fikih Indonesia* (Tangerang: Gaya Media Pratama, 2009), hlm. 106.

“Memelihara warisan pemikiran masa lalu yang masih baik (relevan) dan mengambil pemikiran baru yang lebih baik”⁸⁹

Maka, pembaharuan atau pengembangan hukum Islam adalah suatu keharusan agar hukum Islam agar senantiasa dinamis dan tidak kaku dalam merespon pelbagai persoalan sehingga sesuai dengan perkembangan masa dan tempat. Namun, yang perlu diperhatikan adalah bahwa segala bentuk agenda pembaharuan dan pengembangan hukum Islam tidak semestinya bertentangan dengan al-Qur’an dan Sunnah serta berorientasi pada nilai kemaslahatan.

G. Kompilasi Hukum Islam (KHI) sebagai Produk Ijtihad

Perkembangan hukum keluarga Islam di Indonesia dapat dilihat dengan hadirnya regulasi yang secara resmi dijalankan oleh pemerintah. Sebagaimana telah dipaparkan sebelumnya, muncul di antara regulasi tersebut adalah Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 yang mengatur tentang Perkawinan. Selanjutnya, berdasar Intruksi Presiden (INPRES) No. 1 tahun 1991 lahir Kompilasi Hukum Islam (KHI). KHI kemudian menjadi acuan penting bagi hakim Pengadilan Agama dalam memutuskan suatu perkara, sehingga seolah menjadi ‘kitab suci’ baru bagi para hakim dalam menganalisis hingga memutuskan suatu perkara berkaitan hukum Keluarga. KHI disusun secara sistematis sehingga menyerupai Undang-Undang, terdiri dari bab-bab dan pasal-pasal sehingga ini merupakan salah satu bentuk kontribusi terhadap perkembangan hukum keluarga Islam di Indonesia.

Awalnya ide KHI timbul setelah beberapa tahun Mahkamah Agung membina bidang teknis yudisial Peradilan Agama. Selama pembinaan teknis yudisial Peradilan Agama oleh Mahkamah Agung, terasa adanya beberapa kelemahan, antara lain soal Hukum Islam yang diterapkan di lingkungan Peradilan Agama, yang cenderung simpang siur disebabkan oleh perbedaan pendapat ulama hampir di setiap persoalan. Untuk mengatasi hal tersebut maka lahirnya satu buku hukum (KHI) yang menghimpun semua hukum terapan yang berlaku di Peradilan Agama yang dapat dijadikan pedoman

⁸⁹ A. Djazuli, *Kaidah-kaidah Fiqh...*, hlm. 110.

oleh para hakim dalam melaksanakan tugasnya, sehingga terjamin adanya kesatuan dan kepastian hukum.⁹⁰

Jauh sebelum terbentuknya KHI, dalam rangka menuju pada kesatuan dan kepastian hukum, maka dikeluarkanlah edaran Biro Peradilan Agama Nomor B/I/735 tanggal 18 Februari 1958 sebagai pelaksanaan dari Peraturan Pemerintah Nomor 45 Tahun 1957 tentang Pembentukan Pengadilan Agama/Mahkamah Syariah di luar Jawa dan Madura. Di dalam huruf b surat edaran tersebut dijelaskan sebagai berikut: “Untuk mendapatkan kesatuan hukum dalam memeriksa dan memutuskan perkara, maka para hakim dianjurkan agar mempergunakan sebagai pedoman kitab-kitab tersebut di bawah ini:⁹¹

1. *Al-Bajuri*
2. *Fath al-Mu'in*
3. *Syarqawi 'ala al-Tahrir*
4. *Qalyubi/Mahally*
5. *Fath al-Wahhab dengan syarahnya*
6. *Tuhfah*
7. *Targib al-Musytaq*
8. *Qawanin Syar'iyah li al-Sayyid bin Yahya*
9. *Qawanin Syar'iyah li al-Sayyid Sadaqah Dahlan*
10. *Syamsuri fi al-Faraid*
11. *Bugyah al-Musyarsyidin*
12. *Al-Fiqh 'ala Mazahib al-Arba'ah*
13. *Mugni al-Muhtaj.*

Usaha yang dilakukan oleh Departemen Agama yang menentukan 13 kitab tersebut sebagai bentuk harapan untuk menuju kesatuan dan kepastian hukum yang pada saat itu masih diatur oleh peraturan yang bersifat desentralisasi atau tiap provinsi dan tidak sesuai dengan Negara Kesatuan Republik Indonesia yang bersifat Negara Kesatuan.

⁹⁰ Amin Husein Nasution, *Hukum Kewarisan...*, hlm. 10.

⁹¹ *Ibid.*, Hlm. 6-7.

Sebagaimana dikemukakan oleh Prof. Bustanul 'Arifin selaku pencetus gagasan KHI yang juga sebagai Ketua Muda Mahkamah Agama RI Urusan Lingkungan Peradilan Agama menyatakan bahwa untuk dapat berlakunya hukum Islam di Indonesia memang harus ada antara lain hukum yang jelas dan dapat dilaksanakan baik oleh penegak hukum maupun oleh masyarakat. Oleh karena itu KHI merupakan fikih Indonesia yang disusun memperhatikan kondisi kebutuhan hukum umat Islam Indonesia. Sebelumnya, memang telah hadir tokoh-tokoh yang memandang perlunya fikih Indonesia yang sangat memperhatikan kondisi dan kebutuhan hukum masyarakat muslim Indonesia seperti Prof. Hazairin dan Prof. Hasbi Ash-Shiddieqy.⁹² Maka, kelahiran KHI sebagai bentuk respon terhadap kebutuhan akan kesatuan dan kepastian hukum serta sebagai bentuk pembaharuan hukum Islam di Indonesia.

Disebut salah satu pembaharuan hukum Islam di Indonesia dikarenakan memang sebelumnya tidak ada regulasi secara resmi. Sebelumnya, hanya sebatas kajian-kajian mengenai perbandingan madzhab dan pemikiran tetapi belum terformat ke dalam bentuk sebuah regulasi. Selain itu, memang dalam KHI terdapat beberapa kajian baru yang belum banyak dikaji oleh masyarakat Indonesia seperti ketentuan ahli pengganti, perkawinan beda agama, nusyuz, dan lain sebagainya.

Namun setelah 22 tahun berjalan, nampaknya KHI perlu dikaji ulang dan diperbaharui mengingat sifat dari hukum Islam itu sendiri yang dinamis dan elastis berdasarkan perkembangan zaman dan sosial. KHI menjadi unik karena sebagai produk di era modern ternyata masih mengambil produk-produk fikih klasik sebagai rujukan, sehingga adanya bias gender dalam pembukaan teks-teks itu dikhawatirkan adanya, selain dari adanya pengaruh budaya modern itu sendiri yang juga masih bias gender.⁹³

Beberapa kajian dan kritik terhadap KHI yang cenderung mengkritik mulai dari muatan hukum yang terkandung di dalamnya sampai terhadap konsep metodologisnya. Beberapa kajian tersebut sampai pada kesimpulan yang mengatakan bahwa terdapat beberapa ayat dalam KHI cenderung tidak berseberangan dengan prinsip universal

⁹² *Ibid.*, hlm. 10-12.

⁹³ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif Al-Quran* (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 294.

dalam Islam seperti prinsip persamaan (*al-musawâh*), persaudaraan (*al-Ikhâ'*), dan keadilan (*al-'adl*), serta gagasan dasar dalam pembentukan masyarakat madani.

Pembahasan mengenai KHI sangat menarik, hal ini dikarenakan sebetulnya cita-cita perumusan KHI adalah untuk menghilangkan kesenjangan antara fikih dalam literatur dengan perkembangan sosial-kemasyarakatan. Misal dalam hal kewarisan, awal tujuan perumusannya adalah untuk menghilangkan kesenjangan antara teori kewarisan dalam ilmu fikih dengan rasa keadilan pada masyarakat Islam. Maka, KHI merupakan salah bentuk reaktualisasi dan dinamisasi hukum Islam di Indonesia.



BAB III

MUHAMMAD QURAIISH SHIHAB DAN PRODUK IJTIHADNYA

Dalam penelitian ini, penulis dengan sengaja memilih M. Quraish Shihab sebagai objek penelitian berdasarkan pelbagai macam pertimbangan. Di antara pertimbangan tersebut –sebagaimana telah disinggung di pendahuluan- ialah bahwasanya Quraish merupakan ulama yang tidak hanya pakar dalam bidang tafsir *an sich* tetapi juga dalam ranah perkembangan hukum Islam yang dalam hal ini berasal dari Indonesia. Oleh karena ia berasal dari Indonesia, maka dalam proses *istinbath* hukum pun tidak lepas dari perhatiannya terhadap perkembangan sosial-budaya di Indonesia.

Memahami pandangan seorang tokoh, tentu tidak lepas dari dinamika perjalanan hidup sang tokoh itu sendiri. Hal ini karena hasil sebuah pemikiran tidak lahir dari ruang hampa. Ia pasti terkait dengan situasi dan kondisi tertentu yang mengitarinya. Bahkan terdapat suatu pemikiran yang tidak akan dapat dipahami sama sekali, kecuali kita menggunakan konteks kemasukakalan (*plausibility context*) di mana pemikiran itu muncul. Oleh karena itu, orang seperti Karl Mannheim dengan teori rasionalnya sangat menekankan pentingnya kita mengetahui hubungan antara pemikiran dan realitas sosialnya. Teori itu mengatakan bahwa setiap pemikiran selalu berkaitan dengan keseluruhan struktur sosial yang melingkupinya. Oleh karena itu, kebenaran pemikiran sebenarnya terletak pada kebenaran kontekstual, bukan kebenaran universal (*al 'ibratu bi khushūsh as-sabāb lā bi 'umūm al-lafzhi*). Untuk itu, memahami pemikiran seseorang harus kemudian berpijak pada konteks dan struktur kemasuk-akalan (*plausibility context*) yang dimiliki oleh tokoh tersebut.⁹⁴ Hal ini pun berlaku ketika hendak memahami kerangka berpikir M. Quraish Shihab dalam meng-*istinbath*-kan hukum.

Pada pembahasan bab ini, penulis akan memaparkan sekilas tentang sosok M. Quraish Shihab dan dinamika kehidupan yang ia lalui. Hal ini penting untuk mengaitkan antara perjalanan kehidupannya dengan corak pemikirannya dalam perkembangan hukum Islam. Selanjutnya, untuk menghantarkan kepada pemahaman yang

⁹⁴ Mukhyar Fanani, *Membumikan Hukum Langit* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008), hlm. 171.

komprehensif terkait metodologi ijtihadnya, penulis paparkan beberapa produk ijtihadnya yang telah banyak ia tuliskan dalam karya-karyanya, baik yang berkaitan dengan ibadah maupun muamalah khususnya dalam bidang hukum keluarga. Berangkat dari hasil produk ijtihad itulah yang kemudian dijadikan analisis dalam menentukan metodologi yang digunakan serta kontribusinya dalam pengembangan hukum keluarga Islam di Indonesia. Analisis tersebut akan penulis paparkan pada bab berikutnya.

A. Sekilas Biografi M. Quraish Shihab

Nama lengkapnya adalah Muhammad Quraish Shihab lahir di Rappang Sulawesi Selatan, 16 Februari 1944.⁹⁵ Ia berasal dari keluarga keturunan Arab yang terpelajar. Ayahnya, Prof. KH. Abdurrahman Shihab adalah seorang ulama dan guru besar dalam bidang tafsir. Abdurrahman Shihab dipandang sebagai seorang yang memiliki reputasi baik di kalangan masyarakat Sulawesi Selatan. Tentunya perannya dalam bidang pendidikan terbukti dari usahanya merintis dua perguruan tinggi di Ujung Pandang yaitu Universitas Muslim Indonesia (UMI) dan IAIN Alauddin Ujung Pandang. Ia pun tercatat sebagai rektor pada kedua perguruan tinggi tersebut yaitu UMI antara tahun 1959-1965 dan IAIN Alauddin 1972-1977.⁹⁶

Sebagai putra yang lahir dari keluarga yang terdidik, tentunya Quraish mendapatkan banyak motivasi oleh ayahnya khususnya untuk mencintai al-Qur'an. Hal ini terbukti dengan ia meraih gelar MA untuk spesialisasi bidang tafsir al-Quran di Universitas Al-Azhar Kairo, Mesir pada 1969 dengan tesis berjudul "*al-I'jaz at-Tasyri'i al-Qur'an al-Karim (Kemukjizatan al-Qur'an al-Karim dari Segi Hukum)*". Pada tahun 1982 berhasil meraih gelar doktor di bidang ilmu-ilmu al-Quran dengan yudisium *Summa Cum Laude* disertai dengan penghargaan tingkat pertama (*Mumtaz Ma'a Maktabah asySyaraf al-Ula*) di universitas yang sama. Ia hanya membutuhkan waktu dua tahun dalam menyelesaikan program doktor dalam bidang yang sama. Ia berhasil

⁹⁵ Lihat "Tentang Penulis" dalam M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 6.

⁹⁶ Mohammad Nor Ichwan. *Prof. M. Quraish Shihab Membincang...*, hlm. 25.

mempertahankan disertainya yang berjudul “*Nazm ad-Durar li al-Biq’a’i* (Suatu Kajian terhadap kitab *Nazm ad-Durar* [Rangkaian Mutiara] karya al-Baq’a’i).⁹⁷

Pengabdianya di bidang pendidikan mengantarkannya menjadi rektor IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 1992-1998. Kirrahnya tak terbatas pada lapangan akademik. Ia pula menjabat sebagai ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pusat pada 1985-1998, sebagai anggota Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) Republik Indonesia pada 1982-1987 dan 1987-2002. Pada 1998 dipercaya menjadi Menteri Agama RI. Selain aktif dalam pelbagai lembaga, ia dikenal sebagai sosok yang produktif dalam melahirkan karya-karya.⁹⁸

Di antara karya-karyanya yang telah dipublikasi yaitu :

1. Tafsir al-Manar: Keistimewaan dan Kelemahannya (Ujung Pandang: IAIN Alaudin, 1984)
2. Membumikan al-Quran (Bandung: Mizan, 1994)
3. Lentera Hati (Bandung: Mizan, 1994)
4. Menabur Pesan Illahi (Jakarta, 2006)
5. Wawasan al-Quran (Bandung: Mizan, 1996)
6. Tafsir al-Misbah (15 Jilid, Lentera Hati, 2003)
7. Perempuan (Jakarta : Lentera Hati, 2005), dan lain-lainya.

Dalam hal penafsiran, ia cenderung menekankan pentingnya penggunaan metode tafsir maudu’i (tematik), yaitu penafsiran dengan cara menghimpun sejumlah ayat Al-Qur’an yang tersebar dalam berbagai surah yang membahas masalah yang sama, kemudian menjelaskan pengertian menyeluruh dari ayat-ayat tersebut dan selanjutnya menarik kesimpulan sebagai jawaban terhadap masalah yang menjadi pokok bahasan. Menurutnya, dengan metode ini dapat diungkapkan pendapat-pendapat Al-Qur’an tentang berbagai masalah kehidupan, sekaligus dapat dijadikan bukti bahwa ayat Al-Qur’an sejalan dengan perkembangan iptek dan kemajuan peradaban masyarakat.⁹⁹

⁹⁷ M. Quraish Shihab, *Lentera al-Quran* (Bandung: Mizan, 2008), hlm. 5

⁹⁸ *Ibid.*,

⁹⁹ Menurutnya, dalam perkembangannya metode *maudhu’i* mengambil dua bentuk penyajian. *Pertama*, menyajikan kotak yang berisi pesan-pesan al-Quran yang terdapat pada ayat-ayat yang

Selain itu, Quraish banyak menekankan perlunya memahami wahtu Illahi secara kontekstual dan tidak semata-mata terpaku pada makna tekstual agar pesan-pesan yang terkandung dalam al-Quran dapat difungsikan secara praktis dalam kehidupan sehari-hari. Ia pun memotivasi para mahasiswanya –khususnya di tingkat pasca sarjana- untuk “berani” menafsirkan al-Quran, tetapi tetap berpedoman dan berpegang ketat terhadap kaidah tafsir yang telah baku. Menurut, penafsiran al-Qur’an tidak akan pernah berhenti. Ia akan terus berkembang dari masa ke masa seiring dengan perkembangan ilmu dan tuntunan kemajuan. Namun demikian, ia tetap mengingatkan untuk bersikap hati-hati dan extra teliti dalam menafsirkan al-Qur’an serta menghindari untuk mengklaiam suatu pendapat sebagai pendapat al-Quran. Bahkan, menurutnya merupakan dosa besar tatkala seseorang memaksakan pendapatnya atas nama al-Qur’an.¹⁰⁰

Selain *concern* terhadap kajian tafsir, Quraish juga memperhatikan perkembangan kajian hukum Islam khususnya di Indonesia. Salah satu karya yang telah ia hasilkan dalam kaitan kajian ini berjudul “M. Quraish Shihab menjawab 1001 Soal Keislaman yang Patut Anda Ketahui”. Pada buku tersebut, ia mengelompokkan pelbagai persoalan ke dalam beberapa sub judul di antaranya persoalan Ibadah yang di dalamnya melingkupi perlbagai persoalan seperti hukum shalat terawih lewat televisi, hukum shalat dalam gereja, menggunakan pil selama puasa, zakat profesi dan lain sebagainya. Selain berisi Ibadah, buku tersebut berisi kaitannya persoalan mu’amalah yang meliputi di antaranya persoalan hukum keluarga (seperti poligami, nikah sirri, calon istri memberi syarat dan lain sebagainya). Selain persoalan ibadah dan mu’amalah, Quraish pun menguraikan hukum dalam dimensi sosial lainnya seperti mengucapkan selamat hari Natal, hukum non-muslim masuk ke masjid dan lainnya.¹⁰¹ Selain buku di atas, ia juga menulis buku yang berkaitan hukum Islam di antaranya “shalat bersama Quraish Shihab”, “Puasa bersama Quraish Shihab”, “Fatwa-fatwa”.

terangkum pada satu surat saja. Misalnya, pesan-pesan yang ada dalam surat al-Baqarah, Ali-Imran, dan lain sebagainya. *Kedua*, menghimpun pesan-pesan tertentu yang terdapat dalam pelbagai ayat dan surat. Lihat. M. Quraish Shihab, *Wawasan...*, hlm. xiii.

¹⁰⁰ Mohammad Nor Ichwan, *Prof. M. Quraish Shihab Membincang...*, hlm. 33.

¹⁰¹ Muhammad Qurasih Shihab, *M. Qurasih Shihab Menjawab...*, hlm. vii-xxv.

B. Ijtihad dalam Kerangka Berpikir M. Quraish Shihab

Secara umum dapat disepakati bahwa sumber hukum Islam adalah al-Quran dan Sunnah, karena itu semua muslim harus merujuk kepada sumber hukum tersebut untuk memperoleh tuntunan dan petunjuk. Namun, merujuk kepada al-Quran dan Sunnah dapat menimbulkan perbedaan pendapat, antara lain dalam hal cara memahami kedua sumber hukum tersebut. Sebagaimana generasi sebelumnya dituntut untuk memahaminya, generasi masa kini dan masa yang akan datang pun dituntut untuk terus mengkaji dan memahaminya. Oleh karena hasil pemikiran seseorang dalam memahami sumber hukum tersebut dipengaruhi oleh banyak hal seperti kondisi sosial, perkembangan IPTEK, bahkan kecenderungan dan tingkat kecerdasan masing-masing, maka secara otomatis hasil dari ijtihad tersebut akan berbeda-beda.

Setiap masyarakat dapat dipastikan mempunyai kebiasaan, budaya masing-masing yang bisa jadi berbeda dengan masyarakat di daerah lainnya. Budaya-budaya tersebut tentu terus berkembang dari waktu ke waktu yang lain, sehingga terdapat tolak ukur yang berbeda-beda. Maka, tidak tepat manakala kita (generasi saat ini) menilai generasi masa lalu dengan kaca mata kita pada masa kini yang tentunya bersifat relatif, sebagaimana kita pun tidak ingin dinilai oleh generasi masa depan dengan tolak ukur mereka yang tentu berbeda dengan tolak ukur saat ini. Berdasarkan hal ini, dapat dimengerti bahwa yang berijtihad terhadap persoalan-persoalan kontemporer adalah mereka yang sedang hidup di tengah-tengah masyarakatnya. Meskipun demikian, hasil pemikiran/ijtihad tersebut pun akan berbeda-beda, bahkan dimungkinkan bertolak belakang sehingga menimbulkan kerancuan dan kebingungan umat.

Dalam hal berijtihad, Quraish Shihab mengutip Zaki Najib Mahmud, filosof muslim Mesir kontemporer dalam bukunya *Mujtama' Jadid aw al-Kāritsah* (Masyarakat Baru atau Bencana), menilai ada empat kelompok dalam masyarakat Islam yang masing-masing menggunakan “bahasa” yang berbeda dan tidak digunakan oleh kelompok lain. Selain itu, setiap kelompok tersebut memiliki pandangan yang berbeda, bagaikan hidup dalam suatu pulau yang terisolasi tanpa alat komunikasi.¹⁰²

¹⁰² M. Quraish Shihab, *Lentera...*, hlm. 250.

Adapun keempat golongan tersebut adalah:¹⁰³

1. Melihat persoalan-persoalan lama dengan pandangan lama.
2. Melihat persoalan-persoalan baru dengan pandangan lama.
3. Melihat persoalan-persoalan baru dengan pandangan baru, tetapi dengan memperhatikan jiwa/cara berpikir para pendahulu
4. Melihat problema-problema baru dengan pandangan baru, tetapi terputus hubungan dengan pemikiran masa lalu.

Berdasarkan kelompok di atas, Quraish lebih sependapat dengan kelompok ketiga. Menurutnya, kelompok ketiga mampu mengantarkan umat menuju kemajuan tanpa menghilangkan akar-akar akidah dan identitas keberagamaan. Prinsip-prinsip yang diletakkan oleh para ulama terdahulu sangat baik dalam memahami al-Quran dan Sunnah. Bangunan metodologi yang telah disusun tersebut tidak boleh diabaikan. Mengabaikan berarti memulai dari nol, bertentang dengan sifat ilmu pengetahuan, bahkan dapat menjadi penghambat kemajuan. Maka, atas dasar paparan di atas, menurut Quraish kewajiban umat saat ini adalah memelihara yang lama yang masih baik serta mengambil yang baru dan yang lebih baik.¹⁰⁴

Adapun mengenai syarat-syarat berijtihad, Quraish tidak jauh berbeda dengan para ulama pada umumnya seperti pengetahuan yang mantap terhadap bahasa Arab, menguasai al-Quran dan Sunnah secara baik, memahami ijma' para ulama dan lain sebagainya sebagaimana penulis telah paparkan pada bab sebelumnya. Namun, ada beberapa hal yang perlu ditinjau ulang dalam kaca mata Quraish seperti persyaratan kemampuan memahami al-Quran dan menafsirkannya, yang salah satu syaratnya (di masa lalu) adalah "*shihhah al'aqidah*". Persyaratan akidah yang shahih dalam pemahaman al-Quran untuk masa kini menjadi pertimbangan sekelompok cendekiawan

¹⁰³ M. Quraish Shihab, *Menabur Pesan Illahi...*, hlm. 251.

¹⁰⁴ *Ibid.*, hlm. 253. Hal itu sesuai dengan slogan yang dipegang oleh Ahlu Sunnah wal Jama'ah yaitu "*al-muhāfadzoh 'alā al-qodīmi as-shālih wal akhdzu bil jadīd al-ashlah*" (memelihara tradisi lama yang baik, dan mengambil tradisi baru yang lebih baik). Ini bukan berarti umat harus membawa masa kini ke masa lalu sehingga problema masa kini dapat dipecahkan dengan pemecahan masa lalu. Maksudnya, umat harus membuka lembaran baru, sambil menghubungkannya dengan lembaran-lembaran baru.

yang menilai bahwa sebagaimana orientalis¹⁰⁵ memiliki pemahaman tentang kandungan al-Quran yang sangat baik, sehingga syarat tersebut dapat diganti dengan objektivitas. Lanjutnya, pendapat ini cukup beralasan dengan mengutip salah satu ayat dalam al-Quran :

وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ، جَ ذَلِكَ
بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ {6}

“dan jika seorang diantara kaum musyrikin itu meminta perlindungan kepadamu, Maka lindungilah agar dia mendapat firman Allah, kemudian antarkanlah dia ke tempat yang aman baginya. Demikian itu karena sesungguhnya mereka kaum yang tidak mengetahui”. (Q.S. At-Taubah [9] : 6)¹⁰⁶.

Perintah untuk memberi rasa aman dan memperdengarkan kalam Allah kepada mereka (kaum musyrik) menunjukkan bahwa mereka pun, jika tulus berpikir, dapat menarik kesimpulan-kesimpulan yang benar dari kitab suci. Kesimpulan dan pendapat mereka tidak ada salahnya untuk diambil selama baik dan benar. Di sinilah diperlukan sikap objektivitas bagi seorang pemikir atau peneliti (dalam hal ini mujtahid). Memang – lanjut Quraish- bahwa sikap objektivitas bukanlah satu hal yang mudah untuk diterapkan, apalagi salah satu kendala terbesar bagi kemajuan ilmu pengetahuan dan pencapaian kebenaran terdapat pada diri manusia itu sendiri, antara lain subjektivitas.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Orientalis/Orientalisme menurut segi bahasa berasal dari kata *orient* yang berarti timur, dengan demikian orientalis berarti hal-hal yang berhubungan dengan masalah ketimuran/dunia timur. Dengan demikian orientalisme adalah kajian tentang peradaban Islam oleh peneliti dari peradaban lain yang memiliki struktur emosi yang berbeda dengan struktur peradaban yang dikajinya. Orientalisme dimulai sejak pada abad 17 M. Lihat. Hassan Hanafi, *Oksidentalisme; Sikap Kita terhadap Tradisi Barat*. Alih bahasa M. Najib Buchori (Jakarta: Paramadina, 2000), hlm. 27-28.

¹⁰⁶ Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya...*, hlm. 187.

¹⁰⁷ Tentu apa yang keluar dari pihak orientalis –menurut Quraish- perlu ada dikaji dan tidak ditelan mentah-mentah. Hal ini mengingat sejatinya mereka terbagi menjadi dua kelompok besar. *Pertama*, mereka yang tulus dan objektif mempelajari dan menuangkan hasil kajiannya, hanya saja sementara mereka ada yang keliru dalam pengambilan kesimpulan dan sementara yang lain benar dan tepat. *Kedua*, mereka yang tidak objektif serta bermaksud untuk berusaha mencari kelemahan-kelemahan ajaran Islam. kelompok yang kedua, memang terlihat sangat pandai dalam penguasaan ajaran Islam, tetapi di celah-celah kajiannya sebenarnya terdapat “racun” yang terkadang luput dari pandangan umat. Sementara lainnya mengutip hadis-hadis dan pendapat ulama Islam, tetapi kutipan tersebut tidak shahih atau memaparkan pendapat satu orang/riwayat yang telah terbukti kesalahannya dan telah dibantah oleh banyak ulama karena bertentangan dengan nalar dan banyak riwayat lain yang sangat kuat. Tidak sedikit dari

Persyaratan lainnya yang dipandang perlu untuk dikaji ulang menurut Quraish adalah pengetahuan tentang *nasikh* dan *mansukh*. Menurutnya, syarat ini dapat diabaikan oleh ulama kontemporer yang menilai bahwa tidak ada *nasikh* dan *mansukh* dalam al-Quran. Buat ulama maka kini, boleh jadi pengetahuan tentang *asbāb an-nuzūl*, di mana tergambar masa turun ayat-ayat al-Quran, sudah cukup untuk mengetahui apa yang dimaksud. Begitu pun dengan adat istiadat suatu masyarakat, boleh jadi sesuatu yang dinilai haram dan keluar dari *murū'ah* pada masa lalu, justru kini telah diterima. Hal ini dikarenakan sesuatu yang *ma'ruf* dalam ukuran masyarakat bila telah jarang dilakukan oleh masyarakat maka menjadi *mungkar*, begitu pula sebaliknya.¹⁰⁸

Lebih lanjut, ada beberapa prinsip yang kiranya dipegang umat Islam dalam berijtihad. Di antaranya *al-mukhti' fī al-ijtihād lahu ajr* (yang salah dalam berijtihad pun [menetapkan hukum] mendapat ganjaran). Berdasarkan prinsip tersebut, menurut Quraish bahwa penentuan yang benar dan salah bukan wewenang makhluk, tetapi wewenang Allah SWT sendiri, yang baru akan diketahui pada hari kemudian. Perlu digarisbawahi pula bahwa yang mengemukakan ijtihad maupun orang yang pendapatnya diikuti, haruslah orang yang memiliki otoritas keilmuan, yang disampaikan setelah melakukan ijtihad (upaya sungguh-sungguh untuk menetapkan hukum) serta setelah mempelajari dengan seksama dalil-dalil keagamaan (al-Quran dan Sunnah).¹⁰⁹

Prinsip lainnya, *la hukma lillah qabla ijtiḥād al-mujtahid* (Allah belum menetapkan suatu hukum sebelum upaya ijtihad dilakukan oleh seorang mujtahid). Artinya, bahwa hasil ijtihad merupakan hukum Allah bagi masing-masing mujtahid, walaupun hasil ijtihadnya berbeda-beda. Quraish kemudian menganalogikan perbedaan tersebut dengan gelas-gelas kosong yang disodorkan oleh tuan rumah dengan berbagai ragam minuman yang tersedia. Tuan rumah mempersilakan masing-masing tamunya memilih jenis minuman yang tersedia di atas meja dan mengisi gelas-gelasnya –penuh atau setengah- sesuai dengan selera dan kehendak masing-masing (selama yang dipilih itu

kaum awam bahkan kaum terpelajar pun ada yang telah terpengaruh dari pembawaan yang disampaikan kaum orientalis. M. Quraish Shihab, *Lentera...*, hlm, 255-256.

¹⁰⁸ *Ibid.*, hlm. 254.

¹⁰⁹ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Quran...*, hlm, 655.

berasal dari minuman yang tersedia di atas meja). Apa dan seberapa pun isinya, menjadi pilihan yang benar bagi masing-masing pengisinya. Jangan mempersalahkan orang yang mengisinya dengan kopi, sebagaimana tidak ingin disalahkan jika memilih setengah air jeruk yang disediakan tuan rumah.¹¹⁰

Dari pemaparan di atas, terlihat bagaimana Quraish tidak ingin menghakimi terhadap suatu persoalan secara tergesa-gesa –apalagi menyalahkan pendapat kaum lain, akan tetapi menelaah lebih lanjut konteks persoalan dan perkembangan zaman.¹¹¹ Sebagai contoh, dengan perkembangan IPTEK yang demikian pesat, mengharuskan adanya sinergis dan kerjasama antar berbagai pihak dalam menetapkan solusi bagi persoalan yang muncul. Selain itu, dalam beberapa hal kaitannya dengan syarat ijtihad yang perlu untuk dikaji ulang mengingat perkembangan zaman tersebut. Melihat kapasitas manusia yang memiliki keterbatasan maka tidak mungkin seseorang akan mampu menguasai dan memastikan bahwa interpretasinya yang paling benar. Maka, sikap yang semestinya hadir dalam diri umat Muslim adalah menerima dengan adanya perbedaan hasil ijtihad tersebut.

C. Beberapa Produk Ijtihad M. Quraish Shihab

1. Dalam Bidang Ibadah¹¹²

a. Bermakmum Lewat Televisi¹¹³

Pertanyaan selengkapnya sebagai berikut:

“Dalam era teknologi canggih sekarang ini, kita bisa menyaksikan masjid al-Haram, misalnya, seperti ditayangkan oleh stasiun televisi swasta. Apakah kita dibenarkan menjadi makmum shalat terawih melalui televisi? Padahal, dalam

¹¹⁰ *Ibid.*,

¹¹¹ Sesuai dengan kaidah bahwasanya perubahan hukum berdasarkan perkembangan zaman, kondisi dan tempat. Quraish pun dalam menanggapi persoalan perbedaan hasil ijtihad secara seksama dan tidak menyalahkan pendapat lain. Sikap semacam ini yang ditunjukkan dan diajarkan oleh para ulama dengan rendah hati menyebutkan “Pandangan kami benar, akan tetapi bisa jadi salah, dan Pendapat selain kami salah tetapi bisa jadi benar.”

¹¹² Berikut beberapa produk ijtihad Quraish berkaitan dengan bab ibadah (interaksi manusia dan Tuhan) yang tersaji dalam salah satu karyanya yang berbentuk pertanyaan dan jawaban (*al-asilah wa al-ijabah*).

¹¹³ M. Quraish Shihab, *M. Quraish Shihab Menjawab...*, hlm. 16-17.

shalat jumat, kita sering mengikuti imam melalui monitor karena terpisah dinding dan lantai?”

Jawaban M. Quraish Shihab:

“Jangankan melalui televisi, melalui radio pun “ada” saja yang membolehkan. Ahmad bin Muhammad ash-Shiddiq pada 1475 H menulis sebuah buku berjudul “*Iqna’ bi ash-Shihhah Shalâh al-Jumu’ah fî al-Manzil Khalfa al-Mizya’*” yang berbicara mengenai sahnya shalat Jumat di rumah melalui radio dengan tiga syarat. *Pertama*, waktu pelaksanaannya bersamaan atau tidak dilakukan oleh mereka yang mengikuti di luar waktu shalat itu (karena setiap shalat harus dilakukan pada waktunya). *Kedua*, negeri atau tempat shalat makmum harus berada di belakang negeri atau tempat imam, karena syarat sahnya shalat berjamaah adalah: imam harus berada di depan makmum. *Ketiga*, makmum harus berada satu shaf bersama orang lain, walau hanya seorang. Pendapat ini ditolak banyak ulama, antara lain dengan alasan “bakal mengosongkan masjid, serta mengakibatkan silaturahmi dan pertemuan antar jamaah tidak terlaksana.” Saya pun tidak cenderung mendukung pendapat ini. Apalagi hampir semua ulama mensyaratkan kesatuan tempat imam dan makmum. Bahkan, madzhab Syafi’i mensyaratkan bahwa makmum yang sedang menunaikan shalat harus mampu berjalan menuju tempat imam tanpa ada sesuatu yang menghalanginya. Tentu saja, syarat ini tidak dapat terlaksana jika makmum di Indonesia mengikuti shalat imam di Masjid al-Haram”.

b. Tentang Shalat Jum’at¹¹⁴

Pertanyaan selengkapnya sebagai berikut:

“Dalam surat al-Jumu’ah ayat 9 telah dijelaskan mengenai kewajiban shalat jum’at. Juga diterangkan dalam hadis Rasulullah SAW bahwa “shalat jum’at wajib atas setiap Muslim dengan berjamaah, kecuali empat orang: hamba sahaya, perempuan, anak-anak, dan orang sakit.” Saya pernah mendengar seorang tokoh menyatakan pengecualian ini berarti bahwa empat orang di atas hanya diizinkan tidak berjama’ah. Karenanya, sekalipun tidak pergi ke masjid untuk berjamaah shalat shalat jum’at, mereka tetap berniat melaksanakan shalat jum’at dua rekaat dan bukan Dzuhur empat rekaat”.

Jawaban M. Quraish Shihab:

“Sepanjang yang saya ketahui, seluruh ulama madzhab menyatakan bahwa barang siapa berhalangan atau tidak melaksanakan shalat Jum’at, maka dia harus melaksanakan shalat Dzuhur dengan empat rekaat. Sebagian ulama berpendapat bahwa khutbah Jum’at bisa disamakan dengan dua rekaat shalat Dzuhur. Bahkan,

¹¹⁴ M. Quraish Shihab, *M. Quraish Shihab Menjawab...*, hlm.42-43.

barang siapa hanya mendapati imam telah mengangkat kepala dari ruku' pada rekaat kedua shalat Jum'at, maka ia harus melanjutkan sendirian –setelah mengikuti imam sampai salam- dengan melaksanakan empat rekaat. (Inilah yang dinamakan “Niatnya adalah shalat Jum'at, tetapi tidak dilaksanakan, dan shalatnya adalah Dzuhur tetapi tidak diniatkan”). Hadis yang ditanyakan adalah hadis yang diriwayatkan oleh Abu Dawud, “*Shalat Jumat merupakan hak yang wajib atas setiap Muslim (dengan berjamaah), kecuali empat orang : hamba sahaya, wanita, anak kecil dan orang sakit.*“ Walaupun perawi hadis ini, Thariq bin Syihab, tidak meriwayatkannya langsung dari Nabi saw., dia adalah seorang sahabat, sehingga apa yang disampaikan dapat diterima. Apalagi, sekian banyak riwayat dari sumber lain mendukungnya. Ada yang menduga, shalat di waktu Dzuhur pada hari Jumat hanya dua rekaat, sehingga orang yang tidak melaksanakan jamaah shalat Jumat boleh mengerjakan shalat dua rekaat. Sekali lagi sepanjang yang saya ketahui, tidak ada satu madzhab pun berpendapat demikian. Pendapat ini sangat janggal dan dikeluarkan oleh orang yang tidak memiliki otoritas. Pengecualian hadis di atas, berkaitan dengan kewajiban shalat Jumat, bukan dalam pengertian bahwa jika seseorang tidak melaksanakan shalat Jumat, maka shalatnya hanya dua rekaat. Dalam pandangan berbagai madzhab, keempat kelompok manusia di atas, seandainya melaksanakan shalat Jumat, maka shalat mereka tetap sah dan tidak perlu lagi melaksanakan shalat Dzuhur. Imam Syafi'i menganjurkan agar wanita lanjut usia turut berjamaah shalat Jumat. Kini pun banyak ulama kontemporer yang menganjurkan agar wanita secara umum ikut berjamaah shalat Jumat”.

c. Hukum Minum Obat Pelambat Haidh¹¹⁵

Pertanyaan selengkapnya sebagai berikut:

“Bolehkan meminum obat yang memperlambat haidh agar dapat berpuasa penuh selama bulan Ramadhan?”

Jawaban M. Quraish Shihab:

“Saya tidak cenderung menganjurkan hal ini. Haidh mempengaruhi fisik dan psikis wanita. Allah SWT, telah memberikan kelonggaran untuk mereka, bahkan ulama bersepakat bahwa tidak sah puasa wanita yang sedang haid. Akan tetapi, sebagian ulama membolehkan sama halnya dengan bolehnya minum obat pada saat melaksanakan ibadah haji walau mereka mengakui bahwa ibadah haji berbeda dengan puasa. Puasa dapat dilakukan kapan dan di mana saja. Mereka membolehkan jika terbukti melalui dokter bahwa minum obat tidak berdampak negatif baginya”.

¹¹⁵ M. Quraish Shihab, *M. Quraish Shihab Menjawab...*, hlm. 141.

d. Tentang Zakat Penghasilan, Zakat Profesi, dan yang Berhak Menerimanya¹¹⁶

Pertanyaan selengkapnya sebagai berikut:

“Mohon dengan hormat bapak memberikan penjelasan tentang berikut:

- i. Apakah zakat profesi sama dengan zakat penghasilan? Besarnya berapa persen? Apakah keduanya ini yang dimaksudnya al-Quran dengan hak fakir miskin yang melekat pada harta kita?
- ii. Apa pengertian fakir dan miskin? Apakah ada prioritas yang harus diberi? Dalam memberi zakat, mana yang lebih baik: memperbanyak penerima atau mempernbanyak penerimaan penerima? Serta apa sebenarnya yang dimaksud dengan kebutuhan sehari-hari yang mempengaruhi perhitungan zakat profesi?”

Jawaban M. Quraish Shihab:

“Penghasilan yang diperoleh seorang Muslim dan sebagian darinya diperintahkan untuk dikeluarkan nafkahnya dibagi oleh al-Quran (Q.S. al-Baqarah [2] : 267) ke dalam dua bagian pokok: “hasil usaha yang baik-baik” dan “apa yang dikeluarkan Allah dari muka bumi”, yakni hasil pertanian dan pertambangan. Adapun yang dimaksud dengan “hasil yang baik-baik”, para ulama dahulu membatasinya pada hal-hal tertentu yang pernah ada pada masa Rasulullah SAW, dan yang ditetapkan oleh beliau sebagai yang harus dizakati. Inilah dahulu yang dimaksud dengan zakat penghasilan. Selebihnya, usaha manusia yang belum dikenal di masa nabi dan sahabat beliau tidak termasuk yang harus dizakati. Jadi, yang demikian itu tidak dimaksudkan oleh sementara ulama dalam pengertian ayat di atas sebagai “hasil usaha yang baik”. Akan tetapi, kini telah muncul berbagai jenis usaha manusia yang menghasilkan pendapatan, baik secara langsung tanpa keterikatan dengan orang atau pihak lain seperti dokter, konsultan, seniman dan lain-lain maupun yang disertai dengan keterikatan dengan pemerintah atau swasta seperti gaji, upah, dan honorarium. Rasa keadilan dan hikmah adanya kewajiban zakat mengantarkan banyak ulama memasukkan banyak profesi-profesi itu ke dalam pengertian “hasil usaha yang baik”. Dengan demikian mereka menyamakan dengan zakat penghasilan atau perdagangan dan menetapkan persentasenya sama dengan zakat perdagangan, yakni dua setengah persen dari hasil yang diterima setelah dikeluarkan segala biaya kebutuhan hidup yang wajar, dan sisa itu telah mencapai batas minimal dalam masa setahun, yakni senilai 85 gram emas murni. Ada berbagai pendapat lain yang menganalogikan penghasilan dari profesi itu dengan zakat pertanian. Dalam hal ini, jika beroleh penghasilan senilai 653 kilogram hasil pertanian yang harganya paling murah, maka ketika itu juga dia harus menyisihkan lima atau sepuluh persen (tergantung pada kadar keletihan yang bersangkutan) dan tidak

¹¹⁶ M. Quraish Shihab, *M. Quraish Shihab Menjawab...*, hlm. 198-201.

perlu menunggu batas waktu setahun. Menurut saya, pendapat pertama yang menyamakan zakat profesi dengan zakat perdagangan lebih bijaksana, karena hasil yang diterima biasanya berupa uang sehingga lebih mirip dengan perdagangan dan atau nilai emas dan perak. Jika kita mengatakan bahwa zakat profesi adalah zakat wajib yang telah ditetapkan kadarnya dan dengan depalan kelompok yang berhak menerima zakat, maka ayat yang berbunyi, “*dan dalam harta-harta mereka (orang-orang yang bertakwa) terdapat hak bagi orang miskin yang meminta dan yang tidak mendapat bagian (karena telah meminta)*” (QS. Adz-Dzariyat [51]: 19) tidaklah berbicara tentang zakat wajib itu, karena yang disebut-sebut dalam ayat ini hanyalah dua kelompok saja. Namun demikian, banyak sahabat nabi yang berpendapat bahwa -selain zakat wajib yang telah ditetapkan persentasenya, jenis dan syaratnya- masih ada hak orang lain, atau kewajiban bagi pemilik harta yang harus dikeluarkan selain zakat. Anda boleh menamakannya infak atau sedekah. Para ulama berbeda pendapat tentang siapa yang dimaksud dengan fakir dan miskin. Ada yang menyamakannya dan ada juga yang membedakannya. Namun, pada hakekatnya, mereka berdua adalah orang-orang yang membutuhkan. Yang membutuhkan dan meminta disebut miskin, sementara yang tidak meminta disebut fakir. Demikian pendapat para pakar tafsir al-Quran, ath-Thabari. Para ulama hukum Islam (*fiqh*) merinci pengertian masing-masing kata. Secara sederhana dapat dikatakan bahwa ada orang yang beroleh penghasilan, namun tidak cukup memenuhi kebutuhannya. Ketidacukupan itu boleh jadi melebihi setengah kebutuhannya, dan boleh jadi juga kurang dari setengahnya. Salah satu dari mereka disebut fakir dan yang lainnya disebut miskin. Para ulama berbeda pendapat dalam menetapkan siapa di antara mereka yang disebut fakir dan yang disebut miskin, seperti diketahui ada delapan kelompok yang disebut-sebut dalam al-Quran sebagai berhak menerima zakat (QS. at-Taubah [9]: 60). Tetapi, apakah kedelapan kelompok tersebut –jika ada- harus diberi semua, meski bagian yang diterima mereka kecil? Pendapat yang paling logis adalah menyusun prioritas. Prioritas utama adalah fakir-miskin. Jika jumlah zakat sedikit, maka dia dapat memberikannya kepada satu kelompok saja, bahkan kepada seorang dari satu kelompok. Sebab, membagi yang sedikit untuk banyak orang tidak mencapai tujuan pembagian zakat, yakni memberi kecukupan kepada si penerima. Jika demikian halnya, pada prinsipnya memberi kecukupan buat kebutuhan seorang lebih baik ketimbang memberi banyak orang, yang semuanya tidak dapat memanfaatkannya secara wajar. Kebutuhan dapat berbeda antara seorang dengan orang lain, tergantung pada banyak faktor, seperti pendidikan, faktor sosial, dan sebagainya”.

e. Hukum Menghajikan Orang yang Sudah Wafat¹¹⁷

Pertanyaan selengkapnya sebagai berikut:

¹¹⁷ M. Quraish Shihab, *M. Quraish Shihab Menjawab...*, hlm. 236-238.

“Bagaimana cara menghajikan al-marhumah ibu kami tercinta sedangkan saya baru akan melaksanakan haji pertama? Apakah bisa dilaksanakan dua niat haji (saya dan al-marhumah ibu) dalam satu musim haji? Kemudian, mana yang lebih *afdhal* dihajikan anak laki-laki atau anak perempuan?”

Jawaban M. Quraish Shihab:

“Mayoritas ulama (kecuali madzhab Maliki) membenarkan menghajikan orang tua atau orang lain, jika yang dihajikan itu telah uzur (tidak mampu secara fisik) atau sudah meninggal dunia. Madzhab Imam Maliki hanya membenarkan menghajikan orang yang telah meninggal dunia kalau ada wasiat agar ia dihajikan. Ini pun dilakukan dengan menggunakan biaya dari harta yang ditinggalkan, sejauh tidak melebihi sepertiga. Selanjutnya, walau dinilai sah, pada saat yang sama hal ini dinilainya sebagai makruh. Pendapat ini berbeda dengan pendapat Imam Syafi’i yang mewajibkan salah seorang ahli warisnya untuk menghajikan yang meninggal dan membayar hutangnya dari harta peninggalannya. Memang, tidak menjadi kewajiban bila yang bersangkutan tidak meninggalkan harta warisan. Akan tetapi, sah ia dihajikan oleh siapa pun, walau tidak ada pesan dari yang bersangkutan. Demikian pendapat Imam Syafi’i. Salah satu syarat yang menghajikan adalah bahwa dia sendiri telah melaksanakan ibadah haji. Kembali pada pertanyaan di atas, dapat dikemukakan bahwa para ulama sepakat tentang bolehnya menghajikan orang tua yang telah berpesan. Di sini, problemnya adalah bahwa penanya sendiri belum menunaikan ibadah haji dan baru akan melaksanakan ibadah haji. Sebab, hanya Imam Hanafi saja yang membolehkan, itu pun tidak sepenuh hati, dengan alasan yang sangat lemah. Nabi saw, pernah menegur seorang yang menghajikan orang lain yang bernama syibrimah. Beliau bertanya kepadanya, “apakah engkau telah melaksanakan ibadah haji untuk dirimu?” Dia menjawab “Belum”. Nabi pun bersabdakan kepadanya, “berhajilah untuk dirimu dulu, baru kemudian untuk Syibrimah. Atas dasar ini, tidak dibenarkan melaksanakan ibadah haji untuk diri sendiri dan orang lain dalam satu musim. Siapa yang lebih utama (*afdhal*) menghajikan orang tua yang belum haji, anak laki-laki atau perempuan? Menurut hemat saya, sama saja, sepanjang keduanya memenuhi syarat”.

a. Dalam Bidang Mu’amalah¹¹⁸

¹¹⁸ Pada bab mu’amalah penulis menyajikan produk pemikiran (Ijtihad) Quraish berkaitan dengan pembicaraan hukum keluarga (sesuai dengan fokus penelitian penulis). Sesuai dengan pembagian bab dalam karya yang menempatkan bab hukum keluarga sebagai bagian dari bab mu’amalah. Namun demikian, banyak aspek dalam perkawinan yang belum final dan masih diperdebatkan sampai hari ini, misalnya apakah perkawinan merupakan ibadah atau bukan. Ulama dari kalangan az-Zhahiri memaknai perkawinan sebagai ibadah berdasarkan pemahaman terhadap QS. an-Nisa di mana di dalamnya terdapat perintah menikah (*fankihū*), dan karena itu mereka menegaskan hukum perkawinan adalah wajib. Berbeda dengan kalangan Zhahiri, Imam Syafi’i yang pandangannya menjadi acuan mayoritas umat Islam di Indonesia, ternyata tidak setuju dengan pendapat tersebut. Beliau menegaskan bahwa perkawinan itu

b. Poligami

Poligami telah dikenal oleh masyarakat manusia, dengan jumlah yang tidak sedikit dari perempuan yang berhak digauli. Dalam perjanjian lama misalnya, disebutkan bahwa Nabi Sulaiman as. memiliki tujuh ratus istri bangsawan dan tiga ratus gundik (perjanjian lama, Raja-raja I-11-4). Poligami meluas, disamping dalam masyarakat Arab Jahiliyyah, juga pada bangsa Ibrani dan Sicilia yang kemudian melahirkan sebagian bangsa besar lainnya seperti Rusia, Lithuania, Polandia dan lain-lain. Gereja di Eropa pun mengakui poligami hingga akhir abad ke-17 atau awal abad ke-18. Hal ini menunjukkan bahwa poligami dikenal oleh seluruh masyarakat manusia.¹¹⁹

Ayat yang sering dijadikan dasar poligami oleh para ulama adalah

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبْعَ ۚ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا {3}

Dan jika kamu khawatir tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu menikahinya), Maka nikahilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi : dua, tiga atau empat. Tetapi jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, Maka (nikahilah) seorang saja, atau hamba sahaya perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat agar kamu tidak berbuat zalim. (Q.S. An-Nisa [4] : 3)¹²⁰

Perlu digarisbawahi bahwa ayat ini, tidak membuat peraturan tentang poligami, karena poligami telah dikenal dan dilaksanakan oleh penganut syariat agama, serta

bukan ibadah, tetapi merupakan bagian dari mu'amalah sesuai dengan petunjuk ayat 25 surat an-Nisa. Analisis Imam Syafi'i terhadap ayat-ayat al-Quran menyimpulkan: perkawinan bukanlah ibadah dalam arti kewajiban, melainkan hanya berupa anjuran (*mandūb*). Yang pasti, dalam semua kitab fikih, baik klasik maupun kontemporer, persoalan perkawinan diletakkan pada bab mu'amalah (interaksi antar sesama manusia), bukan dalam bab ibadah (interaksi manusia dan Tuhan). Lihat. Musdah Mulia, *Kata Pengantar*, dalam Teuku Edy Faisal Rusydi. *Pengesahan Kawin Kontrak; pandangan Sunni dan Syi'ah* (Yogyakarta: Pilar Media, 2007), hlm. xvi-xvii. Tentunya, pandangan itu jika dilihat dari kacamata *fiqhiyyah*. Namun, jika ibadah dilihat dari sudut pandang yang lebih luas, maka mencakup semua aktivitas manusia yang dilakukan dalam rangka mencari ridha Allah SWT. Dengan pengertian ini, aktifitas seperti makan, minum, bekerja, belajar termasuk dalam kategori ibadah, asal diniatkan dalam rangka mencari ridha Allah. Demikian halnya dengan perkawinan yang diniatkan dalam rangka mencari ridhaNya.

¹¹⁹ M. Quraish Shihab, *Perempuan...*, hlm. 177.

¹²⁰ Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya...*, hlm. 77.

adat istiadat masyarakat sebelum turunnya ayat ini sebagaimana telah disebut sebelumnya. Sebagaimana ayat ini tidak mewajibkan poligami atau menganjurkannya, ia hanya berbicara tentang bolehnya poligami dan itu pun merupakan pintu kecil yang hanya dapat dilalui oleh orang yang sangat membutuhkan dan dengan syarat yang tidak ringan.¹²¹

Menurut Quraish, ayat ini pada dasarnya merupakan larangan bagi para wali untuk berbuat aniaya terhadap pribadi anak yatim perempuan. Maknanya, ayat tersebut sejatinya membahas tentang larangan seorang wali yang memelihara anak yatim perempuan yang hartanya bergabung dengan harta wali tersebut. Sang wali senang terhadap anak yatim yang dipeliharanya serta kepada hartanya, maka hendak untuk menikahnya tanpa memberinya mahar yang sesuai. Sementara, kepada anak yatim yang kekurangan harta dan kurang akan kecantikannya, mereka enggan untuk menikahnya.¹²²

Pada kesempatan yang lain, Quraish¹²³ juga menulis bahwa ayat di atas juga dijadikan Nabi saw, sebagai larangan untuk menghimpun dalam saat yang sama lebih dari empat orang istri bagi seorang pria. Semenjak ayat ini turun, maka Nabi saw, memerintahkan semua orang yang memiliki istri lebih dari empat untuk menceraikannya sehingga maksimal hanya empat orang istri saja. Atas dasar ini juga, Nabi saw, memerintahkan Sailan bin Umayyah yang memiliki sepuluh istri untuk memilih di antara mereka empat istri dan menceraikan enam istri lainnya.

Lebih lanjut, Quraish mengatakan bahwasanya persoalan poligami hendaknya ditilik dari segi ideal, atau baik dan buruk, tetapi hendaknya ditilik dari segi penetapan hukum. Dalam hal ini, Quraish menulis sebagai berikut :

“Dengan demikian, pembahasan tentang poligami dalam pandangan al-Quran, hendaknya tidak ditinjau dari segi ideal, atau baik dan buruk, tetapi harus dilihat dari sudut pandang penetapan hukum dalam aneka ragam kondisi yang mungkin terjadi. Adalah wajar bagi suatu perundangan, apalagi agama yang bersifat universal dan berlaku untuk setiap waktu dan tempat untuk

¹²¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Volume II (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 341.

¹²² *Ibid.*, hlm. 340-341.

¹²³ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Quran...*, hlm. 264-265.

mempersiapkan ketetapan hukum yang boleh jadi terjadi pada suatu ketika. Bukankah kenyataan menunjukkan bahwa jumlah lelaki, bahkan jantan binatang lebih sedikit dari jumlah wanita atau betinanya. Perhatikanlah sekeliling Anda. Bukankah rata-rata usia wanita lebih panjang dari usia lelaki, bukan saja wanita mengalami masa haidh, tetapi juga wanita mengalami masa menopause sedang pria tidak mengalami keduanya.

Bukankah peperangan yang hingga kini tidak kunjung dapat dicegah lebih banyak merenggut nyawa lelaki daripada perempuan? Bukankah kenyataan ini yang mengundang beberapa tahun yang lalu sekian banyak wanita di Jerman Barat menghimbau agar poligami dapat dibenarkan walau untuk beberapa tahun. Sayang pemerintah dan geraja tidak merestunya, sehingga prostitusi dalam berbagai bentuknya semakin merajalela.

Selanjutnya, bukankah kemandulan, atau penyakit parah merupakan satu kemungkinan yang tidak aneh dan dapat terjadi di mana-mana? Apakah jalan keluar yang diusulkan kepada para suami yang menghadapi kasus demikian? Bagaimanakah seharusnya ia menyalurkan kebutuhan biologisnya atau memperoleh dambaannya pada keturunan? Poligami ketika itu adalah jalan keluar yang paling tepat. Namun sekali lagi perlu diingat bahwa ini bukan berarti anjuran apalagi kewajiban. Seandainya ia merupakan anjuran, pastilah Allah menciptakan jumlah wanita lebih banyak empat kali lipat dari jumlah lelaki”¹²⁴.

Dengan demikian, menurut Quraish bahwa poligami diperbolehkan, jika dia menghadapi suatu persoalan serius dan mengharuskan dirinya untuk berpoligami. Setidaknya ada beberapa alasan mendasar yang menjadikan seorang laki-laki diperbolehkan berpoligami, di antaranya:

Pertama, Secara kuantitas, jumlah laki-laki lebih sedikit daripada jumlah perempuan. Hal ini dilihat dari realitas yang terjadi bahwa wanita lebih panjang usianya dibanding laki-laki, sementara potensi membuahi bagi laki-laki lebih lama dibanding perempuan. Hal ini disebabkan adanya masa haidh bagi perempuan dan adanya masa menopause.¹²⁵

Kedua, istri mandul dan maraknya penyakit kelamin yang dapat terjadi di mana-mana. Menghadapi persoalan tersebut, berpoligami merupakan jalan keluar yang paling tepat. Namun, tetap harus diingat bahwa poligami bukan merupakan anjuran apalagi berupa kewajiban. Beberapa kasus tersebut –bahkan bisa jadi

¹²⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah...*, hlm. 341-342.

¹²⁵ *Ibid.*, hlm. 341.

pelbagai muncul kasus sejenis- hanyalah merupakan alasan logis untuk tidak menutup rapat atau mengunci mati pintu poligami.¹²⁶

Ketiga, bertujuan untuk memperlancar dan menyukseskan dakwah Islamiyyah. Hal ini yang juga dilakukan oleh Rasulullah saw, yang menikahi janda kecuali Aisyah. Selain untuk menyukseskan dakwah Islamiyyah, poligami bertujuan untuk menyelamatkan para wanita yang kehilangan suami itu serta umumnya yang dilakukan Rasulullah umumnya bukanlah pada wanita-wanita yang memiliki daya tarik yang memikat.¹²⁷

Keempat, bahwa fitrah seorang pria cenderung berpoligami sedangkan wanita adalah monogami. Hal ini oleh Quraish dijadikan jawaban atas sebuah pertanyaan: mengapa Islam membenarkan pria menghimpun pada saat yang sama empat wanita, sedang wanita tidak diperbolehkan kecuali seorang pria saja? Lebih lanjut, Quraish kemudian mengajak penanya untuk melihat realitas dan menjawab beberapa pertanyaan seperti: “Mengapa negara-negara yang membolehkan prostitusi, melakukan pemeriksaan rutin terhadap wanita-wanita yang berperilaku seks bebas, dan tidak melakukannya kepada pasangan sahnya?” kemudian Quraish mengatakan bahwasanya hal itu karena kenyataannya menunjukkan wanita hanya diciptakan untuk disentuh oleh cairan yang bersih yaitu sperma seorang pria. Namun, ketika wanita menjalin hubungan seksual dengan dua orang atau lebih pria, maka ketika itu cairan yang merupakan benih anak tidak bersih lagi dan sangat dikhawatirkan menjangkitkan penyakit.¹²⁸

Berdasarkan paparan di atas, maka poligami menurut Quraish hanya diperbolehkan jika dalam keadaan “dharurat” dan tentunya dengan syarat-syarat yang tidak ringan. Syarat itu di antaranya harus mampu berbuat adil.¹²⁹ selain itu,

¹²⁶ *Ibid.*, Lihat juga M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Quran...*, hlm, 267.

¹²⁷ *Ibid.*, hlm. 343.

¹²⁸ *Ibid.*, hlm. 344.

¹²⁹ *Ibid.*, hlm. 338. Adil yang dimaksud adalah dalam hal harta dan perlakuan lahiriah dan bukan para persoalan cinta. Dalam QS. an-Nisa [4]: 3, “keadilan” disebutkan dengan menggunakan kosa kata yang berbeda yaitu dengan (تقسطوا) *tuqsitū* dan (تعدلوا) *ta'dilū*. Ada ulama yang mempersamakan maknanya, dan ada juga yang membedakannya. *Tuqsithū* adalah berlaku adil antara dua orang atau lebih,

yang perlu digarisbawahi bahwasanya kebolehan poligami bukan berarti anjuran, apalagi berarti kewajiban.

c. Nikah dalam Keadaan Wanita Hamil

Salah satu syarat perkawinan yang disepakati oleh seluruh ulama adalah calon istri haruslah dibenarkan untuk dikawini. Yang diharamkan untuk dikawini ada dua kelompok besar yaitu *pertama*, yang haram sepanjang masa. *Kedua*, yang haram oleh satu dan lain sebab, dan bila sebab itu tidak ada lagi maka keharamannya terangkat dan terhapus.

Dalam hal pernikahan yang dilakukan pada saat sang calon istri telah hamil, Quraish menjawab :

“Hubungan seks tidak sah menurut agama dan undang-undang kecuali dengan akad nikah yang dinilai sah oleh agama. Karena itu, anak pun bukan anak sah – betapa pun banyaknya- selama akad nikah tidak dilaksanakan dengan sah. Akan tetapi, bagaimana jika akad nikah dilakukan setelah perzinaan yang membuahkan anak? Dalam hal ini ulama berpendapat bahwa boleh saja si pezina tadi menikahi wanita yang dizinainya dan jika janin yang dikandung lahir setelah enam bulan dari waktu akad, maka anak tersebut dinisbahkan kepada ayahnya. Akan tetapi, bila kurang dari enam bulan, maka sang anak bukan anak yang sah, kecuali jika sang ayah mengakuinya sebagai anak yang lahir bukan dari perzinaan. Pengakuan ini diterima. Begitu tulis Wahbah az-Zuhaili dalam kitabnya *al-fiqh al-Islami wa- Adillatuhu*.

Adapun jika akah nikah terjadi antara orang lain dengan wanita yang telah berzina, maka dalam pandangan Hasan al-Basri, perzinaan tersebut membatalkan akad itu, bagaimana pun keadaan wanita yang berzina. Pandangan ini tidak diterima oleh mayoritas ulama yang membolehkannya, namun dalam perincian mereka berbeda pendapat. Ulama-ulama bermadzhab Hanafi menilai sah akad nikah. Namun demikian, mereka menegaskan bahwa jika wanita itu telah hamil itu telah hamil dengan lelaki lain, maka suami yang menikahnya ini tidak dibenarkan berhubungan seks dengannya sampai kelahiran bayi. Imam Malik berpendapat bahwa tidak boleh dan tidak sah perkawinan terhadap wanita yang telah berzina kecuali jika telah jelas ketidakhamilannya, yaitu dengan terjadinya tiga kali haidh, atau berlalunya tiga bulan. Jika sebelum itu dilakukan pernikahan, maka pernikahan itu dinilai batal. Imam Syafi’i berpendapat bahwa jika yang bersangkutan sendiri yang menzinainya, maka tidak haram dia menikahnya”.¹³⁰

keadilan yang membuat keduanya senang. Sedang *ta’dilū* adalah berlaku baik terhadap orang lain maupun diri sendiri. Tetapi keadilan itu, bisa saja tidak menyenangkan salah satu pihak.

¹³⁰ M. Quraish Shihab, *M. Quraish Shihab Menjawab...*, hlm.510-511, 529 dan 542.

Dengan demikian, Quraish cenderung menilai hukum perkawinan yang dilakukan oleh wanita yang telah hamil adalah sah. Ia pun mengemukakan salah satu pendapat ahli tafsir dari kalangan sahabat Ibnu Abbas yang berpendapat bahwa seseorang yang menikahi wanita yang dizinainya, perkawinannya dinilai sah. Quraish menganalogikan perkawinan tersebut dengan seseorang yang mencuri buah-buahan dari satu kebun. Ini jelas haram, tetapi bila setelah mencurinya, ia kemudian membeli kebun itu, buah-buahannya menjadi halal baginya.

d. Warisan dan Anak Angkat

Dalam persoalan anak angkat dalam hukum Islam, Quraish menjawab persoalan ini atas sebuah pertanyaan sebagai berikut:

“Apakah hak-hak anak angkat terhadap orang tua terutama dalam hal waris? Bagaimana hukumnya anak angkat dalam pandangan Islam? bagaimana jika anak angkat tidak ada hubungan darah atau kekeluargaan dengan orang tua angkat, apakah dia mewarisi?”¹³¹

Dalam menjawab persoalan ini, Quraish sebagaimana biasanya mengemukakan pendapat para ulama yang berkaitan suatu persoalan yang ada, untuk lebih jelas, berikut paparan Quraish:

“Para ulama sepakat berpendapat bahwa jika ada seorang anak yang diambil atau dipungut oleh seorang Muslim, maka secara garis besar ada dua kemungkinan bagi sang anak dan ayah yang memungutnya.

Pertama, ayah yang memungutnya yakin bahwa sang anak adalah anak kandungnya. Keyakinan dan pengakuannya itu menjadikan sang anak sebagai anaknya menurut hukum, dan ketika itu, anak tersebut mempunyai hak sebagaimana hak anak kandung, antara lain hak waris-mewarisi.

Kedua, ayah menyadari bahwa anak yang dipungut bukan anak kandungnya dan tidak pula mengakuinya sebagai anak kandung, maka ketika itu sang anak berhak berhak untuk dididik, dipelihara, dan orang tua angkatnya memiliki hak perwalian atasnya. Lebih jauh dapat dikatakan bahwa mengangkat anak tidak jauh berbeda dengan contoh anak pungut di atas.

Seseorang yang mengangkat anak, maka dia berkewajiban mendidik dan memeliharanya secara baik, sehingga jika dia memperlakukannya sebagai anak kandung maka hal tersebut sangat terpuji, namun Islam tidak membenarkan yang bersangkutan mengakuinya sebagai anak kandung dan memberinya hak-hak yang sepenuhnya sama dengan hak anak kandung. Seperti menisbahkan nama anak

¹³¹ M. Quraish Shihab, *M. Quraish Shihab Menjawab...*, hlm, 576

dengan namanya, memberinya warisan sama dalam pemberian warisan kepada anak kandung, dan lain-lain”.

Maka, dapat dipahami bahwa hukum mengangkat anak pada dasarnya diperbolehkan dalam Islam. Hanya saja bagi anak angkat tersebut tidak mendapatkan hak waris sebagaimana anak kandung. Hal ini bukan berarti bahwa Islam kemudian ingin menelantarkan dan menyia-nyiakannya. Islam memberi kesempatan bagi para orang tua angkat untuk memberi anak angkatnya lewat jalan “wasiat”.¹³² Hal itu sebagaimana dinyatakan oleh Quraish dan para ulama fikih.

e. Nikah *Sirri*/Kawin Rahasia

Di awal pembahasan mengenai nikah *sirri*, Quraish secara langsung menyebutkan anjuran untuk mendeklarasikan sebuah pernikahan kepada masyarakat berdasarkan sabda Nabi saw,

أَعْلِنُوا النِّكَاحَ وَاجْعَلُوهُ فِي الْمَسَاجِدِ وَاضْرِبُوا عَلَيْهِ الدُّفُوفَ (رواه الترمذي عن عائشة). زَادَ رَزِينُ: فَإِنَّ فَضْلَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ الْإِعْلَانُ *

“Umumkan perkawinan dan jadikanlah akad nikah itu di masjid, serta pukullah rebana” (HR. At-Tirmidzi melalui ‘Aisyah). Raziin meriwayatkan tambahan sabda Nabi saw, di atas, : “karena pemisah antara yang halal dan haram adalah pengumuman (penyebarluasan berita)”¹³³

Fungsi dari diumumkannya sebuah pernikahan adalah untuk tidak memicu timbulnya prasangka buruk kepada pasangan lelaki dan perempuan yang bisa saja terlihat sedang berduaan atau bermesraan. Selain itu juga, hak anak yang dilahirkan pun akan menjadi jelas orang tuannya. Oleh karenanya, dalam perkawinan disyaratkan hadirnya saksi yang bersifat adil.¹³⁴

¹³² Wasiat sebagaimana disebutkan dalam al-Quran bahwa jumlah harta yang diwasiatkan itu tidak melebihi sepertiga dari harta yang ditinggalkannya.

¹³³ M. Quraish Shihab, *Perempuan...*, hlm. 237-238.

¹³⁴ Dalam pandangan madzhab Syafi’i, kesaksian dua orang harus terlaksana pada saat akad nikah, sedangkan pada madzhab Maliki, kesaksian tersebut harus terlaksana sebelum terjadinya percampuran antara suami dan Istri. Quraish cenderung menyepakati pandangan Imam Malik berkaitan dengan saksi. Bahwasanya fungsi saksi juga menampik isu-isu negatif terhadap pasangan lelaki dan perempuan yang sebenarnya telah menikah, tetapi disangka belum menikah sehingga dianggap telah melanggar agama. Lihat. M. Quraish Shihab, *Perempuan...*, hlm. 239.

Lebih lanjut dalam menghadapi nikah *sirri*, Quraish cenderung untuk tidak menyetujui praktek nikah semacam itu. Hal itu dianggap sebagai bentuk pelecehan terhadap hak-hak perempuan. Untuk lebih jelas, berikut paparan Quraish:

“Salah satu bentuk pelecehan terhadap perempuan yang dapat menghilangkan hak-haknya adalah nikah *sirri*, yakni melaksanakan pernikahan rahasia, bahkan tidak jarang terjadi lahir hubungan seks di luar pernikahan dengan dalih nikah *sirri*. Inilah yang kemudian memunculkan istilah *lelaki* dan *perempuan piaraan*. Kitab suci al-Quran telah menegaskan larangan *piaraan* itu dalam QS. an-Nisa [4]: 25 yang menyebutkan larangan berzina dan juga larangan bagi perempuan-perempuan untuk *mengambil lelaki sebagai piaraannya*; sedangkan QS. al-Maidah [5]: 5 melarang laki-laki mengambil *perempuan-perempuan sebagai piaraan*.”¹³⁵

f. Nusyūz

Ayat yang sering dijadikan kajian terhadap legitimasi seorang suami dalam hal “menghukum” istrinya yang berbuat tidak sesuai dengan semestinya (*nusyūz*) adalah Q.S. An-Nisa [4] : 34 yang menyatakan “*Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz, hendaklah kamu beri nasihat kepada mereka dan tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang,) serta (kalau perlu) pukullah mereka. Tetapi jika mereka menaati kamu, janganlah kamu mencari-cari alasan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya, Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.*”¹³⁶

Dalam memahami ayat ini, terdapat kata yang sering terjadi perbedaan di kalangan ahli tafsir sehingga sering kali dinilai sebagai keberpihakan terhadap lelaki adalah (فاضريوهن) yang biasa diterjemahkan “pukullah mereka”. Menurut Quraish, sebenarnya kata (ضرب) yang diterjemahkan “memukul”, digunakan al-Quran untuk pukulan yang keras maupun lemah lembut. Untuk berjalan kaki tentunya seseorang tidak perlu untuk menghentakkan kakinya dengan keras ke tanah untuk berjalan. Hal ini yang kemudian melandasi Quraish tidak serta merta mengartikan sebagai sebuah tindakan dengan kekerasan. Selain itu, kata tersebut

¹³⁵ M. Quraish Shihab, *Perempuan...*, hlm, 241.

¹³⁶ Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya...*, hlm. 84.

digunakan dalam ayat lain dengan maksud membuat suatu perumpamaan sebagaimana dalam Q.S. Ibrahim [14] 24.¹³⁷ Artinya, ‘pukul’ di sini adalah pukulan yang tidak mencerderai atau tidak menyakiti.¹³⁸

Tuntunan bagi suami untuk memukul istri yang berbuat *nusyūz* pada ayat di atas, ditempatkan setelah tuntutan menasihati dan meninggalkannya di tempat tidur. Tuntunan meninggalkan istri (dengan kelebihanannya misal kecantikan, kekayaan dan sebagainya) –menurut Quraish- artinya istri tersebut telah terlalu melampaui batas dalam hal mendurhakai pasangannya (suami). Artinya, dengan meninggalkan tempat tidur istri ditujukan agar sang istri benar-benar merasakan bahwa dirinya telah berbuat salah dan sang suami telah tidak terpengaruh lagi oleh keelokkan istri. Mestinya, ketika itulah istri yang *nusyūz* sadar dan kembali mendiskusikan perkara yang sedang dihadapi dan mengharap untuk memperbaiki hubungan rumah tangganya.¹³⁹

Lebih lanjut, nampaknya Quraish memang tidak sependapat dengan tuntunan ketiga (memukul) yang kemudian dibenarkan bagi suami dari istri yang *nusyūz* untuk memukulnya. Menurutnya, hukuman terhadap jatuh kepada wewenang penguasa untuk “menyelesaikan” persoalan istrinya yang *nusyūz*. Hal demikian sebagaimana ia kutip dari pendapat Atha’ yang juga mengatakan bahwa suami tidak berhak memukul istrinya, paling tinggi hanya memarahinya. Quraish pun mengutip pendapat Ibn ‘Asyur yang tidak merestui pemukulan terhadap istri dan merekomendasikan kepada pemerintah untuk ‘memukul’ istri yang berbuat *nusyūz*. Untuk lebih jelas berikut pemaparannya:

“Agaknya untuk masa kini, dan di kalangan keluarga terpelajar, pemukulan bukan lagi satu cara yang tepat, karena itu tulis Muhammad Ibn ‘Asyur: Pemerintah jika mengetahui bahwa suami tidak dapat menempatkan sanksi-sanksi agama ini di tempatnya yang semestinya, dan tidak mengetahui batas-batas yang wajar, bagi dibenarkan pemerintah, untuk menghentikan sanksi ini dan mengumumkan bahwa siapa yang memukul istrinya, maka dia akan

¹³⁷ M. Quraish Shihab, *Perempuan...*, hlm., 321.

¹³⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah...*, hlm. 431.

¹³⁹ M. Quraish Shihab, *Perempuan...*, hlm, 323.

dijatuhi hukuman. Ini agar tidak berkembang luas tindakan-tindakan yang merugikan istri, khususnya di kalangan mereka yang tidak memiliki moral.”¹⁴⁰

Dari pemaparan di atas, tampak bahwa Quraish ingin adanya perlindungan hak bagi para perempuan (istri) dan adanya kesetaraan hak dalam keluarga. Hal ini pun dilihat dari definisi perkawinan menurutnya, bahwa perkawinan adalah hubungan kesetaraan antara suami dan istri. Di samping itu, ‘predikat’ nusyuz yang sering di alamatkan kepada istri (*nāsyizah*), menurutnya pun predikat dapat melekat pada suami (*nāsyiz*).¹⁴¹



¹⁴⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, hlm. 432.

¹⁴¹ M. Quraish Shihab, *Perempuan*, hlm. 320.

BAB IV

ANALISIS METODE IJTIHAD M. QURAIISH SHIHAB

Setelah penulis mengumpulkan pelbagai literatur kepustakaan yang berkaitan dengan penelitian ini sebagaimana yang telah tertuang pada bab sebelumnya, maka selanjutnya, penulis akan menganalisa terhadap data yang telah terkumpulkan tersebut. Bab ini merupakan jawaban atas rumusan masalah dari penelitian ini.

A. Metode Pemikiran Hukum Islam (Ijtihad) M. Quraish Shihab

Secara umum, pembahasan mengenai perkembangan hukum Islam dalam hal ini ijtihad, berkaitan erat dengan perubahan-perubahan sosial yang berlangsung dalam kehidupan masyarakat. Ijtihad merupakan upaya keras dalam berfikir sesuai dengan kaidah-kaidahnya dalam menganalisa sumber hukum yaitu al-Quran dan Sunnah untuk mendapatkan jawaban atas permasalahan yang muncul di masyarakat. Sebagaimana diketahui bahwa teks keagamaan yaitu al-Quran, Sunnah maupun *ijma'* (konsensus) ulama terdahulu telah terkokifikasi terbatas, sementara permasalahan terus bermunculan.

Secara syariat, tentu tidak dibenarkan ketika terdapat suatu pertanyaan terhadap persoalan dalam masyarakat tanpa memberikan jawaban, apalagi dengan alasan belum ada penjelasan dalam kitab-kitab terdahulu atau dikarenakan belum ada yang mengerjakannya. Oleh karena itu, supaya tidak terjadi penumpukan masalah yang tidak terjawab yang pada akhirnya terjadi ketidakpastian hukum, maka pencarian hukum atas persoalan tersebut menjadi tanggung jawab ulama untuk mencari jawabannya.

Menjawab pertanyaan atas suatu persoalan keagamaan bukanlah perbuatan yang mudah. Tidak hanya bermodal kemauan *an sich*, tetapi juga kompetensi keilmuan yang memadai dengan persyaratan-persyaratan khusus. Artinya, menjawab persoalan tersebut tidaklah sembarang orang. Hal ini disebabkan ketika seseorang menjawab persoalan tersebut menyalahi syariat disebabkan oleh orang yang mengeluarkan jawaban tidak memenuhi persyaratan seperti tidak menguasai al-Quran dan Sunnah, tidak menguasai

metode ijtihad, tidak berpedoman pada *nash* atau kaidah yang telah ditentukan, maka dosa atas kesalahannya dalam memberi jawaban ditanggung oleh pihak yang memberikan jawaban.

Dalam upaya memberikan jawaban atas persoalan yang muncul, para ahli hukum Islam seharusnya dalam sistem berfikirnya berpangkal dari al-Quran dan Sunnah. Di dalamnya telah diatur ketentuan-ketentuan hukum yang diperlukan dalam kehidupan manusia. Di antaranya masih terdapat *nash-nash* al-Quran yang rinci, tetapi juga masih ada yang bersifat global, di mana yang disebutkan hanya pokok-pokoknya saja. Tentunya dibutuhkan sebuah komtemplasi konstruktif, sebagai usaha menangkap makna dan pesan global keagamaan yang ada dalam al-Quran.¹⁴² Selain itu, dalam rangka memperkecil kemungkinan kesalahan dalam berijtihad dan mendekati kepada kebenaran, bangunan metodologi ijtihad menjadi penting untuk diperhatikan.

Sebagaimana fokus dalam penelitian ini, penulis menganalisa metode ijtihad yang digunakan M. Quraish Shihab dalam menjawab persoalan yang muncul. Metode Quraish dianalisa berdasarkan produk ijtihadnya, baik berkaitan dengan bidang ibadah maupun mu'amalah. Maka, dapat diketahui metode pemikiran hukum Islamnya sebagai berikut:

1. Beristidlal dengan Nash

Ketika suatu persoalan yang muncul memiliki argumentasi dan landasan yang kuat dalam al-Quran, maka langkah pertama yang mesti dilakukan adalah menjadikan al-Quran sebagai landasan utama dan pertamanya. Namun, ketika persoalan tersebut secara langsung tidak disebutkan dalam al-Quran, maka seorang ahli hukum Islam kemudian mencari justifikasi dari al-Hadis kemudian ijma, qiyas dan seterusnya.¹⁴³ Hal ini yang terlihat dari cara pengambilan hukum

¹⁴² Anang Haris Himawan, *Refleksi Pemikiran Hukum Islam: Upaya Menangkap Makna dan Simbol Keagamaan*, dalam *Epistemologi Syara'*, hlm. 75.

¹⁴³ Menjadikan al-Quran maupun Hadis sebagai dalil dalam menetapkan hukum berdasarkan surat Ali Imran [3] : 31 : 31. Katakanlah: "Jika kamu (benar-benar) mencintai Allah, ikutilah Aku, niscaya Allah mengasihi dan mengampuni dosa-dosamu." Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. Ayat lainnya, an-Nisa [4] : 105: 105. Sesungguhnya Kami telah menurunkan kitab kepadamu dengan membawa kebenaran, supaya kamu mengadili antara manusia dengan apa yang telah Allah wahyukan kepadamu, dan janganlah kamu menjadi penantang (orang yang tidak bersalah), karena (membela) orang-orang yang

yang dilakukan Quraish. Seperti ketika menjawab pertanyaan tentang perihal zakat profesi yang pada zaman rasul belum ada, beliau beristidlal dengan firman Allah SWT:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ ^{صلى}
وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِأَخِيذِهِ إِلَّا أَنْ تُعْمِضُوا فِيهِ وَعَلَّمُوا أَنَّ
اللَّهُ غَنِيٌّ حَمِيدٌ {267}

Hai orang-orang yang beriman, nafkahkanlah (di jalan Allah) sebagian dari hasil usahamu yang baik-baik dan sebagian dari apa yang Kami keluarkan dari bumi untuk kamu. dan janganlah kamu memilih yang buruk-buruk lalu kamu menafkahkan daripadanya, Padahal kamu sendiri tidak mau mengambilnya melainkan dengan memincingkan mata terhadapnya. dan ketahuilah, bahwa Allah Maha Kaya lagi Maha Terpuji. (QS. Al- Baqarah [2] : 267).

Menurutnya, perintah untuk mengeluarkan sebagian nafkahnya sesuai perintah al-Quran terbagi menjadi dua bagian pokok yaitu “hasil usaha yang baik-baik” dan “apa yang dikeluarkan Allah dari muka bumi”, yakni hasil pertanian dan pertambangan. Adapun memang, profesi yang muncul saat ayat tersebut muncul tidak beraneka ragam sebagaimana pada saat ini. Awalnya, pemaknaan “hasil usaha yang baik-baik” menurut ulama-ulama terdahulu hanyalah pekerjaan yang ada pada zaman dahulu. Namun, saat ini bermunculan aneka profesi seperti dokter, insinyur, seniman. Profesi-profesi yang baru tersebut kemudian dimasukkan pada kategori “hasil-hasil usaha yang baik”.

khianat. selain itu, perintah untuk menjadikan al-Quran –sebagaimana telah tertuang pada sebelumnya- adalah hadis yang datang dari Muaadz yaitu “Rasulullah s.a.w. telah mengutusnyanya (Mu’adh bin Jabal) ke Yaman sebagai utusan Baginda. Baginda telah bertanya kepada Mu’adh: “Dengan apa kau akan mengeluarkan hukum?” Mu’adh menjawab: Dengan apa yang terdapat dalam kitab Allah. “Jika tidak terdapat dalam kitab Allah?” “Aku akan berhukum dengan perkara yang telah ditetapkan oleh Rasulullah s.a.w.” “Jika tidak terdapat dalam hukum yang telah dikeluarkan?” “Maka aku akan berijtihad menggunakan pandangan aku.”. “Segala puji bagi Allah yang telah memberi hidayah kepada utusan Rasulullah s.a.w.” (HR Abu Daud). Lihat. Wahbah az-Zuhaili, *Ushūl al-fiqh...*, hlm. 1039.

Demikian juga ketika ditanya tentang hukum menghajikan orang yang sudah wafat, Ia beristidlal dengan hadis bahwasannya Nabi saw, pernah menegur seorang yang menghajikan orang lain yang bernama syibrimah. Beliau bertanya kepadanya, “apakah engkau telah melaksanakan ibadah haji untuk dirimu?” Dia menjawab “Belum”. Nabi pun bersabda kepadanya, “berhajilah untuk dirimu dulu, baru kemudian untuk Syibrimah.”

Dalam bidang hukum keluarga misalnya, dalam persoalan nikah *sirri*, di awal pembahasannya ia secara langsung mengutip salah satu hadis sebagai berikut:

أَعْلِنُوا النِّكَاحَ وَاجْعَلُوهُ فِي الْمَسَاجِدِ وَاضْرِبُوا عَلَيْهِ الدُّفُوفَ (روه الترمذي عن عائشة). زَادَ رَزِينٌ: فَإِنَّ فَضْلَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ الْإِعْلَانُ *

“Umumkan perkawinan dan jadikanlah akad nikah itu di masjid, serta pukullah rebana” (HR. At-Tirmidzi melalui ‘Aisyah). Razin meriwayatkan tambahan sabda Nabi saw, di atas, : “karena pemisah antara yang halal dan haram adalah pengumuman (penyebarluasan berita).”¹⁴⁴

2. Mempertimbangkan *Ijma’* Ulama

Ijma’ merupakan konsensus para ulama setelah wafatnya Rasulullah SAW pada suatu masa terhadap suatu persoalan yang tidak terdapat landasan dalil dalam al-Quran maupun al-Hadis. Dalam pelbagai pendapat Quraish, ia sering mengemukakan aneka pendapat para ulama terhadap suatu persoalan dalam menjawab pertanyaan atau dalam menulis suatu karya. Sebagai contoh, ketika Ia ditanya perihal shalat yang bermakmum lewat televisi. Dalam merespon pertanyaan tersebut, Ia mengatakan bahwa hampir seluruh ulama mensyaratkan kebersatuan tempat antara imam dan makmum. Bahkan lebih lanjut, ia mengatakan bahwa madzhab Syafi’i mensyaratkan bahwa makmum yang sedang menunaikan shalat harus mampu berjalan menuju tempat imam tanpa ada sesuatu yang menghalanginya.

¹⁴⁴ M. Quraish Shihab, *Perempuan...*, hlm. 237-238.

Quraish menyampaikan dengan redaksi “hampir” dalam pernyataan di atas, hal ini mengisyaratkan adanya ulama yang memperbolehkan bermakmum dengan televisi, bahkan –tambah Quraish- bermakmum dengan radio pun diperbolehkan. Ulama yang memperbolehkannya adalah Ahmad bin Muhammad ash-Shiddiq pada 1475 H menulis dalam bukunya yang berjudul “*Iqna’ bi ash-Shihhah Shalâh al-Jumu’ah fî al-Manzil Khalfa al-Mizya*”.

Hal lainnya yang menunjukkan bahwa Quraish sangat memperhatikan *ijma’* ulama adalah ketika ia tanya terkait hukum orang yang tidak mendirikan shalat jumat di masjid secara berjamaah, dapat menunaikan shalat di rumah dengan niat shalat jumat dua rekaat, bukan shalat Dzuhur empat rekaat. Quraish dalam hal ini pun mengemukakan pendapat para ulama yang seluruhnya berpendapat bahwa barang siapa yang berhalangan untuk menunaikan shalat Jumat, maka ia harus melaksanakan shalat Dzuhur dengan empat rekaat. Quraish pun tidak menyangkal adanya ulama yang berpendapat bahwa khutbah Jumat bisa disamakan dengan dua rekaat shalat Dzuhur. Akan tetapi, barang siapa yang hanya mendapati imam telah mengangkat kepala dari ruku’ pada rekaat kedua shalat Jumat, maka ia harus melanjutkan sendirian –setelah ia mengikuti imam sampai salam- dengan melaksanakan empat rekaat. Di akhir ulasannya terhadap persoalan ini, Ia menegaskan bahwa sepanjang pengetahuannya tidak ada ulama yang berpendapat demikian.

Persoalan lainnya, ketika Ia ditanya tentang hukum menghajikan orang yang sudah wafat, ia mengemukakan pendapat mayoritas ulama (kecuali Madzhab Maliki) membenarkan menghajikan orang tua atau orang lain, jika yang dihajikan telah udzur (tidak mampu secara fisik) atau sudah meninggal. Madzhab Maliki lanjut Quraish, hanya membenarkan menghajikan orang yang telah meninggal dunia kalau ada wasiat agar ia dihajikan, ini pun dilakukan dengan menggunakan biaya dari harta yang ditinggalkan, sejauh tidak melebihi sepertiga.

3. Mempertimbangkan Mashlahah

Pada dasarnya, tujuan dari hukum Islam adalah terciptanya kemashlahatan bagi umat Islam khususnya dan manusia pada umumnya. Mashlahat merupakan salah satu metode dalam mendapatkan kepastian hukum terhadap suatu masalah disebabkan tidak adanya *nash* maupun *ijma'* yang menentukan hukumnya. Bahkan, menurut Najmuddin at-Tufi bahwa mashlahat merupakan dalil terkuat dalam pengambilan hukum.¹⁴⁵ Pengambilan hukum dengan mempertimbangan mashlahah akan semakin memperkecil timbulnya perlakuan ketidakadilan hukum.

Quraish dalam menjawab persoalan umat Islam selalu mempertimbangkan unsur kemashlahatan. Sebagai contoh, ketika Ia ditanya tentang hukum mengkonsumsi obat yang dapat memperlambat haidh sehingga dapat melaksanakan ibadah puasa secara maksimal, dalam hal ini Ia cenderung tidak menyetujui. Menurutnya, meskipun ada ulama yang memperbolehkan mengkonsumsinya pada saat ibadah haji, akan tetapi akan berdampak pada sisi fisik dan psikis seorang wanita. Dengan adanya dampak tersebut, Quraish lebih merekomendasikan untuk meninggalkan pemakaian obat tersebut. Haidh merupakan kodrat bagi seorang wanita. Allah SWT, telah memberikan kelonggaran bagi mereka untuk tidak melaksanakan ibadah, bahkan para ulama bersepakat bahwa seorang wanita yang haidh tidak sah hukumnya melaksanakan puasa.

Dalam bidang Ibadah mahdhah, Quraish hanya berlandaskan kepada al-Quran dan Hadis, serta tidak melandasinya dengan *mashlahah mursalah* (kemaslahatan yang tidak ada *nashnya* secara eksplisit). Sebagai contoh, ketika Ia ditanya tentang hukum orang yang tidak melaksanakan shalat jumat berjamaah di masjid, maka Ia menyatakan yang bersangkutan tetap

¹⁴⁵ Dalam hal ini, Imam Syafii berbeda dengan at-Tufi. Dalam ungkapannya disebutkan “*la tanzilu min ahli dīnillah nazilatun illa wa fīkitabillah al-dalīl ala sabīl al huda fīha*”. Lihat. Abd Moqsih Ghazali, *Merancang (Kaidah) Ushul Fikih Alternatif*, dalam *Islam Negara dan Civil Society* (Jakarta: Paramadina, 2005), hlm. 355.

berkewajiban untuk melaksanakan shalat Dzuhur empat rekaat, bukan dua rekaat.

Dalam bidang mu'amalah, terlihat bagaimana Quraish mempertimbangkan sisi kemaslahatan dalam berjihad. Sebagai contoh, ketika Ia ditanya perihal nikah *sirri*. Quraish cenderung untuk tidak menyetujui praktek nikah semacam itu. Pernikahan yang diadakan secara resmi dan legal, dilaksanakan sebagai langkah untuk tidak memicu timbulnya prasangka buruk kepada pasangan lelaki dan perempuan yang bisa saja terlihat sedang berduaan atau bermesraan. Selain itu, status anak yang dihasilkan dari kedua pasangan tersebut menjadi jelas sehingga hak-haknya pun menjadi terlindungi.

Persoalan lainnya yang dipandang kerap terjadi di masyarakat ialah nikah dalam keadaan wanita hamil. Seorang wanita yang melahirkan tanpa adanya seorang ayah pada saat melahirkan akan berdampak buruk bagi wanita tersebut baik sisi fisik utamanya psikis. Ketidaktenangan, kerisauan dan rasa malu pasti dirasakan oleh wanita tersebut, sehingga tidak jarang banyak wanita hamil yang dengan sengaja menggugurkan janinnya untuk menghindari aib.

Dalam memberikan jawaban atas hal tersebut, Quraish –sebagaimana mengacu pendapat para ulama- menghukumi sah pernikahan wanita yang hamil. Quraish memberikan analogi bahwa orang yang menikah sedangkan wanita tersebut telah hamil, ibarat seseorang yang mencuri buah-buahan di kebun orang lain. Hal ini jelas haram hukumnya, namun menjadi halal tatkala ia kemudian membeli kebun tersebut.

4. Pola Pikir Kontekstual dan Dinamis

Al-Syatibi mengelompokkan empat golongan dengan pola pikir dalam memahami maksud *nash*, yaitu *Pertama*, pola pikir *zhahiriyyat* (tektualis). Kelompok ini dipelopori oleh Dawud bin Alī Khalaf al-Ashābani al-Zhāhirī. Menurut golongan ini, maksud syara' hanya dapat diketahui dari lafal teks sebagaimana apa adanya yang tersurat. *Kedua*, pola pikir *Bathīniyyat*, yaitu golongan yang tidak berpegang teguh pada *nash* sebagaimana *zhahiriyyat*, bukan

pula atas dasar pemahaman makna yang terkandung dalam makna (maknawi, kontekstual). Jadi pola pikir ini amat liberal dan tidak menggunakan kaidah umum sebagaimana yang terdapat dalam kajian ilmu ushul fikih (metodologi).¹⁴⁶

Ketiga, pola pikir *Maknawiyyat* (kontekstualis), yaitu golongan dengan pola pikir yang mengaitkan ijtihadnya dengan latar belakang kondisi sosial di mana dan kapan wahyu (teks) turun, mengaitkannya dengan latar belakang kondisi sosial, politik, adat istiadat di mana ia tinggal, mengaitkannya dengan masalah-masalah global dan kontemporer serta golongan ini amat gemar melakukan qiyas atau analogi. *Keempat*, gabungan antara tekstualitas dan kontekstualitas, yaitu golongan dengan pola pikir yang benar-benar matang intelektualitasnya (*rāsikhūn/profesional*) dalam mengetahui syara.¹⁴⁷

Quraish dalam pola pikir ijtihadnya masuk pada golongan kontekstualis. Ia mencoba untuk mengkontekstualisasikan antara teks keagamaan dengan realitas yang berkembang dan terjadi di masyarakat. Golongan kontekstualis juga dapat disamakan dengan moderat-konservatif. Mereka mempercayai akan pentingnya pembaharuan Islam dan menyadari bahwa ada sebagian ajaran Islam yang kurang cocok dengan konteks dunia modern. Tetapi, mereka lebih memilih memahami ulang dengan melakukan sedikit modifikasi dengan hati-hati dan lamban terhadap ajaran Islam. Kelompok ini antara lain adalah Wahbah az-Zuhailly, Ramadhan al-Buthi, Mustafa Az-Zarqa, Muhammad al-Ghazali, Anwar Jundi, dan juga Yusuf al-Qardlawy.¹⁴⁸

Sebagai contoh penalaran Quraish perihal zakat profesi yang pada zaman rasul belum ada, begitu pula para ulama terdahulu dalam menafsirkan Q.S. al-Baqarah [2] : 267, hanya membatasi yang dimaksud “hasil usaha yang baik-baik” dengan hal-hal yang ada pada zaman Rasulullah SAW. Quraish kemudian

¹⁴⁶ Danusiri, *Epistemologi Syara'*, dalam *Epistemologi Syara': Mencari Format*, hlm.48-51.

¹⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 54-61.

¹⁴⁸ Abd. Salam, *Pembaharuan Hukum Islam Melalui Yurisprudensi Peradilan Agama*. Dikutip dari website resmi Pengadilan Agama Sidoarjo. Diakses melalui situs : http://pa-sidoarjo.net/index.php?option=com_content&view=article&id=255:refleksi-22-tahun-pembuatan-kompilasi-hukum-islam&catid=43:artikel-hukum-pa-sidoarjo. Diakses pada 08 Maret 2014.

berbeda penafsiran dengan ulama tersebut, berdasar dengan berkembangannya aneka profesi seperti dokter, dosen, seniman, insinyur dan lain sebagainya. Ia menyamakan zakat bagi profesi-profesi tersebut sebagai “hasil usaha yang baik-baik” dengan zakat hasil perdagangan yaitu dua setengah persen.

Selain itu, dalam beberapa persoalan keagamaan, Quraish menganalogikan persoalan tersebut sehingga mempermudah dalam memahami maksud teks. Sebagai contoh, ketika Quraish menganalogikan sahnya nikah ketika wanita telah hamil dengan seorang yang mencuri buah di kebun seseorang. Hal itu jelas haram, tetapi bila setelah mencurinya, ia kemudian membeli kebun itu, buah-buahannya menjadi halal baginya.

5. Metode Pendekatan Ijtihad yang Digunakan

Sebagaimana dikemukakan pada bab sebelumnya, telah dijelaskan metode pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini yaitu metode *bayani*, *qiyasi* (*ta'lili*) dan *istislahi*. Apabila permasalahan berkaitan dengan bidang ibadah, maka metode yang digunakan Quraish adalah dengan metode *bayani*. Maka, dalam pengaplikasian metode tersebut, Quraish terlebih dahulu menggali hukum dari al-Quran dan Hadis. Langkah selanjutnya adalah mengeluarkan pendapat-pendapat ulama terdahulu, kemudian dinalar dengan rasio, setelah itu barulah kemudian Quraish menjawab atas persoalan di bidang ibadah.

Sedangkan dalam bidang mu'amalah, Quraish lebih menggunakan metode *istislahi*, yaitu metode dengan cara menerapkan kaidah-kaidah yang berdasarkan masalah mursalah. Metode ini sangat memperhatikan sisi kemaslahatan manusia dalam setiap ketentuan syariat yang telah diturunkan. Metode *istislahi* ini juga merupakan metode yang ditawarkan oleh Dr. Wahbah Az-Zuhaili dengan metode yang disebut metode *mu'tadil mutawazin* atau *wasati*. Quraish lebih menggunakan metode ini dalam ruang lingkup mu'amalah dikarenakan metode ini mempertemukan dua hal yaitu *pertama*, tetap berpegang tegung pada *nash* dan *kedua*, tetap menjaga dan mempertemukan aspek kemaslahatan dan kebutuhan.

Pembaharuan pemikiran hukum Islam pada dasarnya hanya pada ruang lingkup bidang mu'amalah. Hal itu kemudian direspon aktif oleh Quraish dalam memberikan jawaban atas problematika yang muncul di masyarakat. Pemilihan Quraish atas metode *istislahi* atau dalam istilah Az-Zuhaili disebut *mu'tadil mutawazin* dikarenakan metode tersebut memiliki gerak ganda yaitu *pertama*, menjaga segala sesuatu yang tetap dalam syari'ah dan *kedua*, memperhatikan tuntutan-tuntunan perkembangan atas dasar masalah mursalah, '*urf* sebagai dinamisor hukum Islam tanpa kemudian meninggalkan *nash*.

6. Model Penalaran ijtihad Quraish

Perkembangan realitas masyarakat berimplikasi pada perubahan hukum dan permasalahan-permasalahan sosial yang menuntut adanya jawaban yang relevan dan ideal.¹⁴⁹ Sikap taqlid dan fanatik terhadap madzhab menjadi sebab ke-mandeg-an perkembangan hukum Islam. Tidak bertaqlid kepada ulama terdahulu bukanlah penghinaan kepada mereka, melainkan justru melaksanakan pesan mereka untuk tidak bertaqlid kepada hasil ijtihad yang notabene menyesuaikan kondisi saat itu, tetapi bertaqlid terhadap bangunan metodologi yang digunakan dalam mengambil hukum dari sumbernya.

Persoalan di atas juga yang menjadi perhatian Quraish dalam menjawab pertanyaan yang diajukan kepadanya atau ketika Ia secara langsung melakukan pengamatan terhadap realitas sosial dan realitas teks. Ia tidak terpaku pada satu madzhab meskipun madzhab tersebut memiliki pengikut mayoritas. Ia tetap tidak mengabaikan madzhab lainnya yang turut memberikan respon terhadap suatu permasalahan. Di sisi lain, Quraish sering memberikan jawaban dengan menguraikan pendapat para ulama dan membandingkan (komparatif) di antara mereka hingga pada akhirnya menalar ulang dan memilih pendapat dengan dalil yang paling kuat dan yang lebih membawa kemaslahatan.

¹⁴⁹ Pernyataan tersebut senada dengan salah satu kaidah, "perubahan hukum menyesuaikan dengan perubahan masa, tempat, kondisi dan adat". Kaidah dimaksud "*al-hukm yataghayyar bi taghayyur al-azminah wa al-amkinah*". Kaidah tersebut menunjukkan esistensi hukum Islam yang bersifat adaptif dan fleksibel. Perubahan dimaksud meliputi berbagai faktor seperti ekonomi, politik, adat-istiadat dan kebiasaan-kebiasaan yang hidup di masyarakat.

Berkaitan dengan model penalaran, penulis telah menyinggung pada bab sebelumnya bahwa terdapat beberapa model penalaran yang ditawarkan para ulama yaitu *tarjihi* (memilih pendapat yang lebih kuat), *insya'i* (mengambil konklusi hukum baru, karena belum ada pendapat tentang persoalan tersebut), dan integratif (perpaduan antara *tarjihi* dan *insya'i*).

Quraish dalam penalaran ijtihadnya lebih menggunakan model integratif yaitu mengemukakan pendapat-pendapat yang ada, kemudian melengkapi dengan hasil penelitian yang dilakukan, dengan kata lain perpaduan antara metode ulama salaf dan metode penelitian modern. Sebagai contoh hasil ijtihad Quraish berkaitan dengan zakat profesi. Menurutnya, hasil usaha dari profesi-profesi baru (tidak ada pada zaman Rasul) masuk dalam golongan “hasil usaha yang baik-baik” sehingga disamakan dengan kadar zakat perdagangan yaitu dua setengah persen. Hasil ijtihad lainnya, berkaitan dengan hukum penggunaan pil penangguh haidh ketika puasa. Menurutnya, penggunaan pil dapat mempengaruhi kondisi fisik dan psikis seorang wanita. Maka, Ia cenderung untuk tidak memperbolehkan seorang wanita mengkonsumsi pil tersebut.

Dari temuan di atas, secara ringkas karakteristik pemikiran hukum Islam Quraish dapat dikemukakan bahwa:

1. Dalam memberikan jawaban atas persoalan, Quraish berpedoman terhadap kaidah sebagai berikut:

المُحَافَظَةُ عَلَى الْقَدِيمِ الصَّالِحِ وَالْأَخْذُ بِالْجَدِيدِ الْأَصْلَحِ

“Memelihara warisan pemikiran masa lalu yang masih baik (relevan) dan mengambil pemikiran baru yang lebih baik”¹⁵⁰

Ia terlebih dahulu merujuk pada khazanah keislaman masa dahulu yang masih relevan untuk ditempatkan pada masa kini, serta mengkaji kemungkinan-kemungkinan modernitas yang sesuai dengan syariah yang lebih akomodatif.

2. Menggunakan asas mempermudah (*Taisir*) dalam operasional ijtihadnya. Hal ini pula diisyratkan oleh Allah SWT melalui firmanNya:

¹⁵⁰ A. Djazuli, *Kaidah-kaidah Fiqh...*, hlm. 110.

{ 185 } يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ { 185 }

“...Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu”(QS. Al-Baqarah [2]: 185).

3. Tidak fanatik madzhab dan tidak serta-merta menyalahkan pendapat lainnya yang berbeda dan menganggapnya sebagai sebuah rahmat dalam Islam. Islam sendiri mengakui adanya realitas kemajemukan di semua sektor. Dalam hal ini, Ibnu Rusyd pernah mengatakan bahwa "*al haqqu la yudhad al haqq bal yuwafiquh wa yusyhadu lahu*", kebenaran tidak akan bertentangan dengan kebenaran tetapi saling merestui dan mendukung.

B. Kontribusi Pemikiran Hukum Islam M. Quraish Shihab terhadap Pengembangan Hukum Keluarga Islam di Indonesia

1. Kondisi Hukum Keluarga Islam di Indonesia

Salah satu fenomena yang muncul di dunia Islam pada abad 20 adalah adanya upaya pengembangan hukum keluarga yang dilakukan oleh negara-negara yang berpenduduk mayoritas muslim.¹⁵¹ Hal ini dilakukan sebagai respon terhadap dinamika yang terjadi di tengah masyarakat. Setidaknya ada tiga hal yang menjadi tujuan dilakukannya pembaruan hukum keluarga di dunia Islam, yaitu sebagai upaya unifikasi hukum, mengangkat status perempuan (kesetaraan gender), dan merespon perkembangan dan tuntutan zaman karena konsep fiqh tradisional dianggap kurang mampu memberikan solusi terhadap permasalahan yang ada.¹⁵² Selain tiga hal di atas, terdapat aspek lainnya yang perlu untuk diperhatikan yaitu berkaitan dengan Hak Asasi Manusia (HAM), dan demokrasi.¹⁵³

¹⁵¹ Istilah lainnya dalam menyebut pengembangan adalah pembaharuan. Esensi keduanya dalam pandangan penulis tidak perlu diperdebatkan, dikarenakan maksud kedua kata tersebut menginginkan adanya perubahan struktur hukum yang lebih akomodatif dan sesuai dengan zaman serta memberikan kemaslahatan yang lebih umum.

¹⁵² Atho Mudzhar dan Khoiruddin Nasution, *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern, Studi perbandingan dan Keberanjakan UU Modern dari Kitab-kitab Fiqih* (Jakarta: Ciputat Press, 2003), hlm. 10-11.

¹⁵³ Imam Mustofa, *Ijtihad Kontemporer...*, hlm. 9.

Dalam kaitannya pengembangan hukum keluarga di negara-negara dengan mayoritas penduduk muslim, kiranya dapat dibagi menjadi tiga kategori yaitu:¹⁵⁴

- a. Negara muslim yang tidak melakukan pembaharuan hukum keluarganya dan tetap berpegang terhadap kitab-kitab fiqh yang menjadi landasan utama di negara tersebut. Di antara negara yang tetap mempertahankan hukum keluarganya sesuai kitab fiqh adalah Arab Saudi.
- b. Negara muslim yang telah meninggalkan legislasi hukum keluarga dalam kitab-kitab fiqh dan beralih kepada hukum sipil eropa. Negara Muslim tersebut adalah Turki. Turki berbeda dengan Arab Saudi yang tetap memberlakukan hukum-hukum dari kitab fiqh.
- c. Negara-negara yang mengambil jalan tengah (moderat) yaitu melakukan pembaharuan terhadap hukum keluarga dan menjadikan al-Quran dan Hadis sebagai pijakan.¹⁵⁵ Adapun Indonesia masuk ke dalam kelompok negara-negara yang mencoba memperbaharui dan mengembangkan hukum Keluarganya.

Di Indonesia, meskipun secara legal-formal bukan disebut sebagai negara Islam (*Dār al-Islam*), akan tetapi secara jumlah populasi masyarakat Muslim, Indonesia merupakan negara berpenduduk muslim terbesar di dunia.¹⁵⁶ Maka, dalam upaya pembaharuan hukum di Indonesia khususnya hukum keluarga telah dilakukan beberapa kali. Pembaharuan tersebut dimulai sejak 1960-an yang berujung dengan lahirnya Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Undang-Undang Perkawinan (UUP) merupakan Undang-Undang pertama kali yang secara khusus membahas perkawinan secara nasional (umum). Adapun sebelumnya, di Indonesia berlaku hukum perkawinan bagi berbagai golongan suku bangsa di berbagai daerah. Hal ini diatur dalam penjelasan umum nomor 2 dari Undang-Undang No. 1 Tahun 1974. Penggolongan penduduk diatur dalam *Indische Staat Regeling* yaitu peraturan ketatanegaraan Hindia

¹⁵⁴ Yusdani, *Menuju Fiqh...*, hlm. 31.

¹⁵⁵ Siti Musdah Mulia, *Pembaharuan Hukum Keluarga Islam di Indonesia*. Dalam *Islam Negara dan Civil Society*. hlm. 306.

¹⁵⁶ Diakses melalui situs <http://www.anashir.com/2012/05/102159/46553/10-negara-dengan-jumlah-penduduk-muslim-terbesar-di-dunia>. Diakses 10 Maret 2014, pukul 06.30 WIB.

pasal 163, di mana penduduk dibagi menjadi tiga golongan yaitu: golongan Eropa, Pribumi dan Timur Asing.¹⁵⁷

Golongan Eropa terdiri dari orang-orang Belanda, orang eropa lain selain Belanda yaitu orang Jepang, serta semua orang yang berasal dari wilayah lain yang tunduk kepada hukum keluarga yang secara substansial memiliki asas hukum yang sama dengan hukum Belanda. Kemudian juga ditambah dengan anak sah yang diakui Undang-Undang serta anak-anak golongan Eropa yang lahir di tanah jajahan. Adapun Pribumi adalah masyarakat Indonesia asli. Sedangkan golongan Timur Asing terdiri dari semua orang yang bukan golongan Eropa maupun Pribumi. Mereka di antaranya adalah orang Arab, India, dan China.¹⁵⁸

Proses perkawinan yang masih diatur sesuai dengan hukum adat yang berlaku di daerah masing-masing bagi warga negara Indonesia asli, hukum Islam bagi orang Indonesia asli yang beragama Islam, Ordonansi Indonesia Kristen bagi warga Indonesia yang beragama Kristen di Jawa, Minahasa dan Ambon, Kitab Undang-Undang Hukum Perdata bagi Warga Indonesia keturunan Eropa dan China, dan Peraturan Perkawinan Campuran bagi perkawinan campuran.¹⁵⁹ Sehingga terlihat jelas bahwa dengan hadirnya UUP membawa dampak pada penyatuan hukum perkawinan yang mulanya sangat beragam.

Perkembangan selanjutnya adalah pada tahun 1989 Pemerintah Indonesia bersama DPR mengesahkan UU No. 7 Tahun 1989 tentang UU Peradilan Agama yang berisi berbagai peraturan beracara di Peradilan Agama. Kemudian, pada era Munawir Syadzali sebagai Menteri Agama yang ditandai dengan lahirnya Kompilasi Hukum Islam (KHI) pada 10 Juni 1991 yang terdiri dari materi Hukum Perkawinan (Buku I), Hukum Kewarisan (Buku II), Hukum Perwakafan (Buku III) yang dikhususkan kepada

¹⁵⁷ Sudarsono, *Hukum Perkawinan Nasional* (Jakarta: Rineka Cipta, 2005), hlm.6.

¹⁵⁸ Ahmad Syafruddin, *Politik Hukum Kolonial terhadap Hukum Islam di Indonesia*. Edisi Pdf. Diunduh melalui situs:

http://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0CDAQFjAB&url=http%3A%2F%2Fwww.badilag.net%2Fdata%2FARTIKEL%2FPOLITIK%2520HUKUM%2520KOLO%2520NIAL%2520Thp%2520HUK%2520ISLAM%2520di%2520INA.pdf&ei=QrG8UcyIAsmIrAfRsIDYAg&usg=AFQjCNGjF5MOctaAsJZ3f37Awyp15PHnKg&sig2=1i_mYpiU9XSS1MnnDSILkg&bvm=bv.47883778,d.bmk Diunduh 10 Maret 2014, pukul 06:33 WIB.

¹⁵⁹ Siti Musdah Mulia, *Pembaharuan Hukum Keluarga...*, hlm. 313.

masyarakat Indonesia yang beragama Islam. Berdasarkan Intruksi Presiden (INPRES) No. 1 Tahun 1991, KHI dikukuhkan sebagai pedoman resmi dalam bidang hukum material bagi para hakim di lingkungan Peradilan Agama (PA) di Indonesia.¹⁶⁰

Kini, KHI telah berjalan 22 tahun pasca dikukuhkannya sebagai pedoman bagi para hakim PA. KHI sebagai produk fikih *ala* Indonesia yang diadopsi dari berbagai kitab fikih, tentunya bersifat relatif dan mempunyai dua kemungkinan (benar dan salah). Hal itu dikarenakan sifat dari fiqh itu sendiri yang selalu mengikuti kesesuaian massa, tempat, dan kebiasaan. Maka, KHI berdasarkan pengamatan para pakar –untuk konteks saat ini- memang berpotensi pada sikap ketidaksuaian dengan prinsip persamaan (*al-musawâh*), persaudaraan (*al-Ikhâ'*), dan keadilan (*al-'adl*), sehingga harus selalu terus direvitalisasi dan diperbaharui.

2. Pengembangan Ijtihad Hukum Keluarga oleh Quraish

Perkembangan pemikiran hukum Islam semakin menarik dan menjadi unsur yang amat penting dalam menciptakan kondisi masyarakat yang adil dan beradab. Persoalan-persoalan umat terus bermunculan seiring perjalanan waktu, perkembangan sosial-budaya, politik, maupun ekonomi. Kondisi budaya saat ini tentu berbeda dan terus bergerak maju, sehingga hukum pun harus terus bergerak dan menyesuaikan dengan kondisi yang relevan dan ideal dengan ruang dan waktu. Tidak dapat disangkal persoalan hukum terus bermunculan dan semakin kompleks.

Timbulnya persoalan-persoalan hukum di masyarakat tentunya wajib dicarikan jalan penuntasannya sehingga tercipta kepastian hukum. Sikap mendiamkan persoalan hukum tanpa memberikan justifikasi hukum atas persoalan tersebut merupakan sikap yang keliru. Tanggung jawab untuk menjawabnya (berfatwa) tentunya jatuh kepada ahli hukum Islam. Seorang ahli kemudian mesti menyesuaikan dalam memberikan jawaban dengan realitas masyarakat. Artinya, para ahli hukum Islam memberikan produk “fatwa baru” yang lebih mengakomodasi kemaslahatan yang lebih umum.

¹⁶⁰ *Ibid.*, hlm. 314. Lihat. Yusdani, *Menuju Fiqh...*, hlm. 35. Lihat juga. Amin Husein Nasution, *Hukum Kewarisan...*, hlm. 33.

Perubahan fatwa yang menyesuaikan dengan perubahan kondisi tempat maupun perbedaan waktu sejalan dengan maksud syariat yang memang ditujukan untuk umat manusia. Sikap tersebut pun dilakukan oleh para ulama terdahulu seperti Imam Syafi'i yang tercermin dengan adanya *qaul qadīm* dan *qaul jadīd*. Lebih lanjut, hukum dapat berubah karena berubahnya dalil hukum yang ditetapkan pada peristiwa tertentu dalam melaksanakan *maqāshid syarīah*. Perubahan hukum perlu dilaksanakan terus menerus karena hasil ijtihad selalu bersifat relatif. Oleh karena itu, ijtihad sebagai metode penemuan hukum perlu terus dilaksanakan dan diperbaharui, sehingga jawaban atas masalah baru harus senantiasa bersifat baru pula. Maka, pintu ijtihad harus senantiasa terbuka untuk merespon aneka persoalan sesuai arus globalisasi.¹⁶¹

Hal inilah yang dilakukan oleh M. Quraish Shihab dalam merespon perkembangan hukum Islam. Sikap yang tidak fanatik terhadap madzhab tertentu ditunjukkan dengan pemaparan aneka madzhab atas suatu persoalan. Quraish dalam banyak kesempatan memang menyuguhkan beberapa madzhab fikih yang berkaitan persoalan tertentu. Hal ini memunculkan pendapat yang mengklaim bahwa sikap Quraish tersebut cenderung mendorong umat untuk *talfiq* (mencampur-adukkan madzhab). Akan tetapi, menurut penulis sikap yang demikian justru memberikan kemudahan (*taisīr*) bagi umat untuk menyesuaikan kondisi sebagaimana yang dialami dengan pendapat-pendapat hukum atas suatu persoalan. Hal demikian pula dilakukan oleh Ibnu Rusyd dalam kitabnya *Bidāyatul Mujtahid wa nihāyatul muqtashid* yang didalamnya dipaparkan aneka macam pendapat ulama atas suatu persoalan.

Lebih lanjut, dalam menghadapi perkembangan hukum Islam yang terbukti dengan munculnya pelbagai persoalan, Quraish mengungkapkan bahwa dalam perincian ajaran agama, substansi pertanyaan bukanlah sebagaimana eksak, seperti pertanyaan “lima tambah lima, berapa?” tetapi seperti “sepuluh adalah berapa tambah berapa?”. Hal itu menunjukkan dengan jelas bahwa pertanyaan pertama hanya mengandung satu

¹⁶¹ Sutrisno, *Nalar Fiqh...*, hlm. 219-220.

jawaban yang benar, sedangkan pertanyaan kedua dapat mengandung sekian banyak jawaban yang benar.¹⁶²

Dalam persoalan hukum keluarga, Quraish mencoba melakukan pembacaan ulang terhadap teks keagamaan dalam hal ini sumber hukum Islam yaitu al-Quran dan Hadis maupun hasil ijtihad ulama. Usaha pembaharuan hukum keluarga dengan upaya penyamaan hak dan kewajiban masing-masing anggota keluarga pun dilakukan oleh Quraish, namun ia tetap menjadikan al-Quran dan Hadis sebagai pedoman tanpa meninggalkannya. Sebagai salah satu contoh bagaimana respon Quraish terhadap persoalan poligami yang menurut KHI diperbolehkan, akan tetapi dengan berbagai syarat. Syarat tersebut di antaranya yaitu mendapat izin dari istri pertama.¹⁶³ Menurut Quraish, syarat izin kepada istri pertama merupakan syarat yang amat sulit karena hampir tidak ada yang mengizinkannya. Hal ini kemudian dapat mengantarkan kepada tertutupnya sama sekali pintu poligami, yang telah dibuka oleh syariat Islam.

Quraish memang dalam menafsirkan Q.S. An-Nisa [4] : 3 mengatakan bahwa ayat tersebut tidak mewajibkan poligami atau menganjurkan, ia hanya berbicara tentang bolehnya poligami dan itu pun merupakan pintu kecil yang hanya dapat dilalui oleh orang yang sangat membutuhkan dan dengan syarat yang tidak ringan.¹⁶⁴ Selain itu – tambah Quraish- dampak dari persyaratan yang dirasa berat dapat menghantarkan pada maraknya perkawinan *sirri* (yang dirahasiakan) atau bahkan hadirnya wanita-wanita simpanan, atau bahkan menghantarkan kepada berkembangnya prostitusi. Hal demikian bukan saja disebabkan oleh jumlah wanita lebih banyak, tetapi lebih oleh era “keterbukaan” aurat dewasa ini.¹⁶⁵ Jika kaum feminis menutup pintu poligami sebagai wujud perlindungan kepada wanita, justru Quraish membuka akses poligami agar tidak terjadi perselingkuhan maupun berkembangnya praktek prostitusi. Pada dasarnya keduanya menginginkan adanya perlindungan kepada wanita.

¹⁶² Muhammad Quraish Shihab, *M. Quraish Shihab Menjawab, 1001...*, hlm. xxxiv.

¹⁶³ Lihat pasal 5 UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan pasal 58 Kompilasi Hukum Islam (KHI).

¹⁶⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume II, hlm. 341.

¹⁶⁵ M. Quraish Shihab, *M. Quraish Shihab Menjawab, 1001...*, hlm. 548-549.

Hal lainnya dalam KHI yang berbeda dengan Quraish adalah menyangkut *nusyūz*. Persoalan *nusyūz* dalam KHI hanya diperuntukkan bagi pihak wanita (istri).¹⁶⁶ Quraish dalam hal ini kurang sependapat. Hal ini terlihat dari ijtihadnya yang menyatakan bahwa seorang suami pun dapat dikatakan *nusyūz* manakala ia tidak melaksanakan kewajiban sebagai seorang suami dan ketika ia berbuat tidak sesuai dengan yang semestinya seperti berbuat kekerasan. Dalam pemaparan lebih lanjut, Quraish menafsirkan ayat yang berkenaan dengan *nusyūz* yang sering kali dijadikan legitimasi bagi seorang suami untuk “menghukum” istri dengan cara memukul adalah kurang tepat.¹⁶⁷ Pada kalimat “pukullah” sebagai jalan terakhir ketika tetap istri melanggar peraturan dan kewajibannya, menurut Quraish jatuh kepada penguasa untuk menyelesaikannya. Suami tidak berhak memukul, tetapi paling tinggi hanya memarahi.

Demikian pula dalam persoalan nikah dalam kondisi wanita telah hamil, Quraish dalam hal ini memperbolehkannya. Hal ini untuk menentramkan hati seorang wanita yang telah terlanjur jatuh pada kemaksiatan. Harapannya, wanita tersebut tidak semakin terpuruk dan berbuat kemaksiatan yang lebih banyak. Selain itu pula, dalam persoalan perlindungan terhadap hak anak-anak, Quraish secara tegas tidak sependapat dengan praktek nikah *sirri*. Menurutnya, nikah semacam itu akan berdampak bagi status anak dalam hak kewarganegaraannya selain berdampak bagi pihak wanita itu sendiri.

Dari beberapa hal di atas, terlihat bagaimana usaha Quraish dalam memberikan porsi yang sesuai antara masing-masing anggota keluarga, tanpa kemudian mengabaikan pedoman dalam al-Quran dan Hadis. Quraish mencoba mengembangkan hukum keluarga Islam dengan cara memberikan hak dan kewajiban secara seimbang kepada

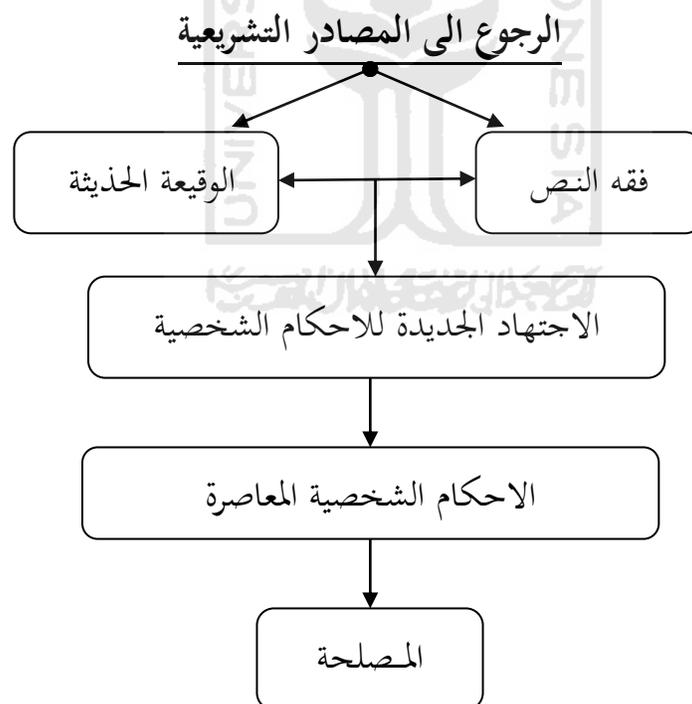
¹⁶⁶ Lihat KHI pasal 84 yang berbunyi ayat (1) “Istri dapat dianggap nusyuz jika ia tidak mau melaksanakan kewajiban-kewajiban sebagaimana dimaksud dalam pasal 83 ayat (1) kecuali dengan alasan yang sah”. Ayat (2) Selama isteri nusyuz, kewajiban suami terhadap isterinya tersebut pada pasal 80 ayat (4) huruf a dan b tidak berlaku kecuali hal-hal untuk kepentingan anaknya. Ayat (3) kewajiban suami tersebut pada ayat (2) di atas berlaku kembali sesudah isteri nusyuz. Ayat (4) ketentuan tentang ada atau tidaknya nusyuz dari isteri harus didasarkan atas bukti yang sah. Dari ayat-ayat tersebut menunjukkan bahwa tidak dijelaskan adanya nusyuz bagi seorang suami. Tim Citra Umbara (Edt), *Undang-Undang Republik Indonesia...*, hlm. 258-259.

¹⁶⁷ Q.S. An-Nisa [4] : 34 yang menyatakan “Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz, hendaklah kamu beri nasihat kepada mereka dan tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang,) serta (kalau perlu) pukullah mereka. Tetapi jika mereka menaati kamu, janganlah kamu mencari-cari alasan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya, Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.

masing-masing anggota keluarga, termasuk di dalamnya hak seksual. Selama ini terdapat doktrin yang menyatakan bahwa istri akan mendapat laknat ketika menolak ajakan suami, tentu hal ini akan berdampak bagi sang istri baik secara fisik maupun psikis.

Pengembangan hukum keluarga pun hendaknya memperhatikan sektor perlindungan terhadap hak-hak anak, baik secara kewarganegaraan ataupun secara individu.¹⁶⁸ Hal ini terlihat pula bagaimana Quraish memandang hukum anak angkat yang tetap mendapatkan hak-hak kecuali waris, tetapi anak angkat tersebut tetap berhak mendapatkan harta dengan jalan wasiat. Dikarenakan fikih multi pendapat, maka pendapat yang membawa misi kemaslahatan yang lebih umum lebih diutamakan, tanpa mengabaikan unsur untuk melindungi hak-hak pihak minoritas.

Untuk lebih memudahkan dalam pemahaman pengembangan hukum keluarga yang dilakukan Quraish, berikut secara visual skema ijtihadnya:



¹⁶⁸ Hubungan yang paling objektif dalam keluarga adalah “partnership” . Hubungan partnership dalam hal ini dapat terwujud dengan sikap saling terbuka, saling percaya, saling menguatkan dan lain sebagainya. Lebih lanjut lihat. Jonathan Herring, *Family Law*, Edisi IV (London: Pearson Longman, 2009), hlm. 588.

Penjelasan dari skema kerangka berfikir di atas adalah sebagai berikut:

Pertama, prinsip pokok yang dilakukan seorang mujtahid tak terkecuali Quraish, ialah menjadikan al-Quran dan Hadis sebagai landasan utama dalam berijtihad. Sumber hukum Islam itu kemudian melahirkan adanya hukum fikih (*fiqh nash*). Selain itu, realitas yang terjadi di masyarakat pun tidak semestinya bertentangan dengan *nash*, maka bagaimana kemudian rumusan ijtihad para ulama sesuai dengan kondisi masyarakat serta tidak bertentangan dengan sumber hukum asasi.

Kedua, Fikih *nash* sejatinya merupakan hasil ijtihad para ulama sebelumnya atas sebuah persoalan yang tentu merujuk pada dalil syara' dan selalu berhadapan dengan perubahan serta perbedaan fenomena seiring dengan perkembangan zaman. Penulis cenderung menyebut dengan istilah “fikih *nash*” karena memang persoalan-perosalan yang ada dapat ditemukan secara eksplisit landasan *nash*-nya. Selanjutnya, dikarenakan selalu berhadapan dengan perubahan dan perkembangan masyarakat serta dimungkinkan persoalan tersebut tidak ter-*cover* dalam *nash*, maka dibutuhkan ijtihad baru (kontemporer). Hasil ijtihad baru ini tidak kemudian dapat membatalkan hasil ijtihad terdahulu, namun untuk perbuatan kemudian hukumnya telah berubah dengan adanya hukum hasil ijtihad yang baru. Hal ini sesuai dengan salah satu kaidah berikut:¹⁶⁹

الْإِجْتِهَادُ لَا يُنْقِضُ بِالْإِجْتِهَادِ

“Ijtihad tidak dapat dibatalkan oleh ijtihad.”

Ketiga, Ijtihad baru (kontemporer) dalam ranah hukum keluarga yang dilakukan oleh Quraish ditujukan dalam upaya memperoleh keseimbangan hak antara laki-laki (suami) dan perempuan (istri) tanpa meninggalkan *nash*.¹⁷⁰ Hasil ijtihad

¹⁶⁹ Abdul Mudjib, *Kaidah-Kaidah Ilmu Fiqih* (Jakarta: Kalam Mulia, 2008), hlm. 49. Lihat juga. Jalaluddin Abdurrahman As-Suyuthi, *Asybah wa an-Nadlail* (Mekkah: Maktabah Nizar Musthofa al-Baz, 1997), hlm. 165. Hal ini dijelaskan lebih lanjut dalam syarahnya oleh. Zainal Abidin Ibrahim Asy-Syahir, *Ghomzu Uyūn al-Bashori; Syarh kitab Asybah wa an-Nadlail* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1985), hlm. 325.

¹⁷⁰ Sejatinya keseimbangan hak antara laki-laki dan perempuan telah terangkum dalam sejumlah *nash*. Khoiruddin Nasution mengelompokkan *nash* yang berbicara sekitar hak dan kewajiban suami dan istri ke dalam empat kelompok. *Pertama*, *nash* yang berbicara sekitar hak dan kewajiban bersama seperti

tersebut pada perkembangannya memang hendaknya diorientasikan kepada pembakuan hukum keluarga sehingga dapat mengikat kepada seluruh umat Muslim di Indonesia. Hasil ijtihad yang semestinya terbakukan dalam perundang-undangan ialah hasil ijtihad yang mengakomodir tuntutan nilai-nilai keadilan secara esensial dalam kehidupan dunia global, seperti perlindungan kepada pihak perempuan, anak atau HAM secara umum. Dalam hal ini, hasil ijtihad yang Quraish lakukan terlihat mengarah ke arah tersebut.

Keempat, hasil dari ijtihad baru (kontemporer) menghasilkan hukum keluarga yang baru juga. Hukum keluarga kontemporer sebagaimana telah disinggung sebelumnya merupakan seperangkat hukum keluarga yang mengkomodir pelbagai kepentingan dan keseimbangan hak serta kewajiban masing-masing anggota keluarga.¹⁷¹ Hal ini penting, mengingat kedudukan perempuan dan anak sering kali terabaikan bahkan sering mendapat perlakuan kurang seimbang hingga yang bersifat merugikan. Oleh karena itu, Quraish berusaha mengembangkan ijtihad keluarga menuju pada kemaslahatan yang lebih universal. Kemaslahatan yang dimaksud ialah kemashlahatan yang secara pasti dapat diperhitungkan, ataupun kemashlahatan yang bersandar pada unsur dugaan (asumsi) yang kuat.¹⁷² Mashlahat memegang peran sentral dalam

surat al-Baqarah [2]: 228, an-Nisa [4]: 9. *Kedua*, *nash* tentang mahar, yakni an-Nisa [4]:24, hak mahar istri serta al-Ahzab[33]: 50, kewajiban mahar. *Ketiga*, *nash* tentang nafkah, yakni (1) al-Thalaq[65]: 7, hak nafkah, (2) al-Baqarah[2] : 233, hak nafkah dan tempat tinggal, (3) an-Nisa [4]: 34, kewajiban mencukupi nafkah, dan faham sebaliknya adalah hak nafkah. *Keempat*, *nash* tentang hak istri yang ditalak yakni (1) al-Thalaq[65]: 6, hak istri yang ditalak termasuk talak waktu sedang hamil, al-Baqarah [2]: 236, hak mut'ah istri sekaligus kewajiban suami. Lihat. Khoiruddin Nasution, *Hukum Perkawinan I: Dilengkapi Perbandingan UU Negara Muslim Kontemporer* (Yogyakarta: Academia dan Tazzafa, 2013), hlm. 253-254.

¹⁷¹ Pada bulan Desember 1948, PBB mendeklarasikan regulasi tentang Hak Asasi Manusia atau dikenal dengan *Declaration of Human Rights*. Pasal 1 dari naskah tersebut menyatakan bahwa “setiap manusia dilahirkan merdeka dan sama hak-haknya.” Keputusan tersebut didukung oleh Dewan Islam Eropa dengan mendeklarasikan apa yang disebut *The Universal Islamic Declaration of Human Right* yang isinya pada dasarnya memperkuat apa yang dideklarasikan oleh PBB pada tahun 1948. Pasal III ayat (a) naskah HAM Dewan Islam Eropa menyatakan misalnya, bahwa “*setiap orang sama kedudukannya di depan hukum dan berhak mendapatkan kesempatan dan perlindungan hukum yang sama.*” Lihat. Atho Mudzhar, *Studi Hukum Islam dengan Pendekatan Sosiologis*, dalam *Hand Out Sosiologi Hukum Islam* (Yogyakarta: Fak. Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga, 2013), hlm. 199.

¹⁷² Kemashlahatan yang berlandaskan atas nilai prasangka, dugaan atau asumsi yang kuat diperbolehkan dalam hukum Islam. Lihat. Imam Mustofa, *Ijtihad Kontemporer...*, hlm. 9. Lebih lanjut lihat pula. Izzudin bin Abd. Salam, *Qawaid al-Ahkam fi Mashalih al-Anām* (Damaskus: Dār al-Qalam, t.t), hlm. 6. Hal tersebut didukung oleh Auda, menurutnya, prasangka yang kuat diistilahkan dengan *al-Zan al-Ghālib* (persepsi kuat) dapat dijadikan landasan dalam aktivitas ijtihad. Lihat. Abbas Arfan, “*Maqāsid al-*

pengkajian hukum Islam dan menjadi tujuan *nash* itu sendiri. Maka, untuk mencapai kemashlatan yang lebih universal, aktual dan kontekstual diperlukan aktivitas ijtihad kontemporer.

Uraian di atas menunjukkan dengan jelas bahwa ijtihad yang dilakukan Quraish telah sesuai dengan semangat ruh syariat dalam menciptakan kemashlahatan dengan tidak serta merta meninggalkan *nash* sebagai landasan utama pengambilan hukum dalam Islam. Ijtihad Quraish semacam ini dapat menjadi “obat” terhadap kegelisahan sementara kaum Muslim terhadap stigma bahwa hukum keluarga Islam di Indonesia kurang mengadopsi nilai-nilai keadilan yang universal dan cenderung mengabaikan kedudukan perempuan dan anak dalam keluarga. Selain itu, ijtihad Quraish –menurut penulis- dapat menjadi eskalator bagi pengembangan hukum keluarga Islam ke depan di Indonesia.



Syariah sebagai Sumber hukum Islam: Analisis terhadap Pemikiran Jasser Auda”, *al-Manahij*, No. 2, Vol. VII (Juli 2013), hlm. 188.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah penulis mengkaji, mengamati serta memaparkan pembahasan skripsi ini, maka dari hasil penelitian tersebut dapat diambil kesimpulan sebagai berikut:

1. Metode ijtihad yang diterapkan oleh M. Quraish Shihab sejatinya merupakan modifikasi dari metode-metode ijtihad yang sudah ada. Hanya saja, Quraish memberikan tambahan penelitian baru berkaitan dengan hal-hal tertentu. Lebih lanjut, dalam ranah ibadah, Quraish menggunakan metode pendekatan *istinbath bayani*. Sedangkan, dalam ranah mu'amalah, Quraish menggunakan metode pendekatan *istinbath istislahī* atau *mu'tadil mutawāzin*. Sedangkan model penalaran ijtihad yang digunakan adalah model integratif.
2. Kontribusi Pemikiran M. Quraish Shihab terhadap pengembangan hukum keluarga Islam di Indonesia yaitu sebagai berikut:
 - a. Dalam usaha pengembangan hukum keluarga Islam di Indonesia, M. Quraish Shihab mencoba merumuskan metode ijtihad yang lebih akomodatif terhadap perlindungan anggota-anggota dalam keluarga, khususnya bagi perempuan (istri) dan anak yang kerap kali mendapatkan perlakuan yang diskriminatif.
 - b. Dalam pemberlakuan ijtihad lebih lanjut, Quraish memberikan contoh dalam berijtihad yaitu mengedepankan sikap yang tidak terikat oleh suatu madzhab tertentu. Tentu saja kebebasan yang dimaksud dalam kerangka berfikir Quraish adalah kebebasan yang terukur dan sesuai dengan *maqāsid al-syari'ah*.
 - c. Perihal hasil ijtihad, Quraish telah memberikan jawaban-jawaban atas pelbagai persoalan baru yang terbukukan dalam beberapa karyanya. Hasil ijtihad tersebut dapat dijadikan pedoman bagi para pencari kejelasan hukum khususnya berkaitan hukum keluarga.

B. Saran

Setelah pembahasan skripsi ini, penulis memberikan saran konstruktif bagi penelitian dan pengembangan pembahasan ini selanjutnya. Adapun saran penulis sebagai berikut:

1. Bagi para pengkaji dan penggiat hukum Islam, bahwa perkembangan zaman dan teknologi berdampak terhadap perubahan sosial dan perubahan hukum. Kesenjangan antara nash yang terbatas dan realita yang tidak terbatas mengharuskan bagi umat Islam untuk menguasai berbagai aspek dalam berijtihad dan konteks kekinian. Para ahli hukum Islam dituntut untuk mengetahui ilmu-ilmu yang lain seperti ilmu ekonomi, ilmu psikologi, ilmu kedokteran dan ilmu lainnya yang berkaitan dengan perkembangan sosial. Sebagai alternatif, para ahli hukum Islam harus mampu bekerja sama dengan para ahli pada bidang ilmu tersebut.
2. Pada penelitian ini, penulis hanya mengkhususkan pada metode ijtihad yang dilakukan oleh salah satu ulama Indonesia kontemporer. Pada penelitian berikutnya, perlu dikembangkan penelitian komparatif dengan ulama lainnya sehingga dapat diketemukan kelebihan dan kekurangannya masing-masing.
3. Bagi institusi pendidikan maupun sosial yang memiliki lembaga kajian hukum Islam dituntut untuk berperan aktif dalam rangka pemecahan permasalahan-permasalahan hukum yang timbul. Lembaga-lembaga tersebut pada saatnya diharapkan dapat menjadi pusat pengkajian persoalan-persoalan aktual, kontekstual dan dapat bersinergis dengan lembaga lainnya sehingga tercipta ijtihad kolektif dalam pemecahan segala persoalan.

DAFTAR PUSTAKA

- Aan Black, H. Esmaili, dan N. Hosen. 2013. *Modern Perspectives on Islamic Law*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.
- Abbas Arfan. 2013. “*Maqasid al-Syariah sebagai Sumber hukum Islam: Analisis terhadap Pemikiran Jasser Auda*”, dalam *Jurnal al-Manahij*, No. 2, Vol. VII. hlm. 188.
- Abdullah Ahmad an-Na'im. 2004. *Dekonstruksi Syar'iah*. Yogyakarta: LkiS.
- Abdul Hamid Hakim. t.t. *as-Sulam*. Jakarta: Maktabah Sa'adiyah Putra.
- Abdul Madjid AS. 2008. *Ijtihad dan Relevansinya dalam Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam, Studi atas Pemikiran Yusuf Qardawi*. Yogyakarta: Jurnal Penelitian Agama, UIN Sunan Kalijaga.
- Abdul Mudjib. 2008. *Kaidah-Kaidah Ilmu Fiqih*. Jakarta: Kalam Mulia.
- Abdul Moqsih Ghazali. 2005. “*Merancang (Kaidah) Ushul Fikih Alternatif*”, dalam *Islam Negara dan Civil Society*. Jakarta: Paramadina.
- Abdul Salam Arief. 2003. “*Konsep Al-Mal dalam Perspektif Hukum Islam (Studi Terhadap Ijtihad Fuqaha)*”, *al-Mawarid*, Edisi IX, 2003. hlm. 49.
- Abdul Salam. *Pembaharuan Hukum Islam Melalui Yurisprudensi Peradilan Agama*. Dikutip dari website resmi Pengadilan Agama Sidoarjo. Diakses melalui situs http://pasidoarjo.net/index.php?option=com_content&view=article&id=255:refleksi-22-tahun-pembuatan-kompilasi-hukum-islam&catid=43:artikel-hukum-pasidoarjo. Diakses pada 08 Maret 2014.
- Abdurrahman al-Faqih. T.t. *Arsyifu Multaqā Ahl Hadīs*. Jilid I. CD Maktabah Syamilah.
- Abu Hamid al-Ghazālī. 1971. *al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushūl*. Mesir: Syirkah at-Talabiyah al-Fanniyyah al-Muttahidah.
- Abu Ishāq as-Syātibi. T.t. *Al-Muwāfaqāt fi Ushūli Syari'ah*. Ar Riyad: Dar Fikr Araby.
- Adi Priyanto. 2008. *Pandangan Quraish Shihab tentang Poligami*. Yogyakarta: Skripsi Program Al-Akhwāl Asy-Syahsiyyah UIN Sunan Kalijaga.
- Ahmad al-Mursi Husain Jauhar. 2010. *Maqasid Syariah fi al-Islam*, alih bahasa oleh Khikmawati Jakarta : AMZAH.

- Ahmad Maftuhin. 2010. *Pandangan M. Quraish Shihab tentang Kedudukan Perempuan dalam Islam, Studi atas Buku Perempuan : dari Cinta sampai Seks, dari Nikah Muth'ah sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama sampai Bias Baru*, Yogyakarta: Skripsi Program al-akhwal asy-Syakhsyiyah UIN Sunan Kalijaga.
- Ahmad Mugits. 2008. *Kritik Nalar Fiqh Pesantren*. Jakarta: Kencana.
- Ahmad Syafruddin. *Politik Hukum Kolonial terhadap Hukum Islam di Indonesia*. Edisi Pdf. Diunduh melalui situs: http://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0CDAQFjAB&url=http%3A%2F%2Fwww.badilag.net%2Fdata%2FARTIKEL%2FPOLITIK%2520HUKUM%2520KOLONIAL%2520Thp%2520HUK%2520ISLAM%2520di%2520INA.pdf&ei=QrG8UcyIAsmIrAfRsIDYAg&usg=AFQjCNGjF5MOctaAsJZ3f37Awyp15PHnKg&sig2=1i_mYpiU9XSS1MnnDSILkg&bvm=bv.47883778,d.bmk. Diunduh 10 Maret 2014.
- Amin Husein Nasution. 2012. *Hukum Kewarisan, Suatu Analisis Komparatif Pemikiran Mujtahid dan Kompilasi Hukum Islam*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.
- Amir Muallim. 1997. *Ijtihad Suatu Kontroversi Antara Teori dan Fungsi* Yogyakarta: Titian Ilahi.
- Amir Muallim dan Yusdani. 2001. *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*. Yogyakarta: UII Press.
- _____. 2005. *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemorer*. Jakarta: UII Press.
- Atho Mudzhar. 1998. *Membaca Gelombang Ijtihad: antara Tradisi dan Liberasi*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press.
- Atho Mudzhar dan Khoiruddin Nasution. 2003. *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern, Studi perbandingan dan Keberlanjutan UU Modern dari Kitab-kitab Fiqih*. Jakarta: Ciputat Press.
- A. Djazuli. 2007. *Kaidah-kaidah Fiqh: Kaidah-Kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-masalah Praktis*, Cet. II. Jakarta: Kencana Media Group.
- A.W. Munawwir. 1997. *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*. Surabaya: Pustaka Progresif. Cet.14.
- Departemen Agama RI. 2008. *Al-Quran dan Terjemahannya*. Bandung: Diponegoro.
- Hassan Hanafi. 2000. *Oksidentalisme; Sikap Kita terhadap Tradisi Barat*, alih bahasa M. Najib Buchori. Jakarta: Paramadina.

- <http://www.anashir.com/2012/05/102159/46553/10-negara-dengan-jumlah-penduduk-muslim-terbesar-di-dunia>. Diakses 10 Maret 2014.
- Ibnu Rusyd. T.t. *Bidāyatul Mujtahid wa Nihāyatul Muqtashid*. Semarang: Karya Thaha Putra.
- Imam Mustakim. 2005. *Hak dan Kewajiban Suami Isteri dalam Perkawinan Studi Terhadap Pemikiran M. Quraish Shihab dalam Tafsir al-Misbah*. Yogyakarta: Skripsi Program Al-Akhwāl Asy-Syahsiyyah UIN Sunan Kalijaga.
- Imam Mustofa. 2006. *Ijtihad Jaringan Islam Liberal (JIL) : Sebuah Upaya Merekonstruksi Ushul Fikih*. Jurnal Mawarid Edisi XV.
- _____. 2013. *Ijtihad Kontemporer sebagai Upaya Pembaharuan Hukum Keluarga di Indonesia*. Purwokerto: STAIN Purwokerto dan Asosiasi Peminat Ilmu Syariah.
- Imas Masturoh. 2001. *Problematika Ahli Waris dalam Kompilasi Hukum Islam*, Yogyakarta: Skripsi Program Peradilan Agama IAIN Sunan Kalijaga.
- Im'an. 2003. *Metodologi Abdullahi Ahmed An-Na'im (Studi atas Poligami; Dontrin Agama dan Problem Masyarakat)*. Yogyakarta: Skripsi Program Hukum Islam Universitas Islam Indonesia.
- Izzudin Abd. Salam. T.t. *Qawā'id al-Ahkām fī Mashālih al-Anām*. Damaskus: Dār al-Qalam.
- Jalaluddin Abdurrahman as-Sūyuthi. 1997. *al-Asybah wa al-Nadhāir*, Juz I. Mekkah: Maktabah Nizar Musthofa al-Bāz.
- Jasser Auda. 2013. *Maqasid al-Shariah: A Beginner's Guide*, alih bahasa 'Ali Abdelmon'im. Yogyakarta: UIN SUKA Press.
- John L. Esposito. T.t. *Muslim Family Law Reform: Toward an Islamic Methodology*. Islamabad: Islamic Research Institute, International Islamic University.
- Jonathan Herring. 2009. *Family Law*. Edisi IV. London: Pearson Longman.
- Joseph Schacht. 2012. *an Introduction to Islamic Law*, alih bahasa Joko Supomo. Yogyakarta: Imperium.
- Khalid bin Abdil Karim al-Lahimi. T.t. *Mafātih Tadabbur al-Quran*, Juz I. CD Maktabah Syamilah.

- Khatib al-Syarbaini. T.t. *Mughnī al-Muhtāj ila Ma'rifati Alfādh al-Minhaj*, Juz XIX. CD Maktabah Syamilah.
- Khoiruddin Nasution. 2013. *Hukum Perkawinan I: Dilengkapi Perbandingan UU Negara Muslim Kontemporer*. Yogyakarta: Academia dan Tazzafa.
- Louwis Ma'luf. 1998. *Al-Munjid Fī Lughah Wal A'lām*, Cet. 37. Beirut: Dār Al-Masyriq.
- Mizanul Hasan. 2009. *Perempuan Sebagai Isteri, Telaah terhadap Pemikiran M. Quraish Shihab*. Yogyakarta: Skripsi Program Al-Akhwāl Asy-Syahsiyyah UIN Sunan Kalijaga.
- Mohammad Nor Ichwan. 2013. *Prof. M. Quraish Shihab Membincang Persoalan Gender*. Semarang: Rasail.
- Muhammad al Sharbaini al-Khatib. T.t. *Al Iqnā' fī Halli Alfadzi Abi Shujā'*, Juz II. CD Maktabah Syamilah.
- Muhammad bin Sholih al-Utsaimin. 2001. *Al-Ushūl min 'Ilm al-Ushūl*. Iskandari: Dar al-Iman.
- Muhammad Idrus. 2009. *Metode Penelitian Ilmu Sosial: Pendekatan Kualitatif dan Kuantitatif*, edisi kedua. Jakarta: Penerbit Erlangga.
- Muhammad Iqbal. 2009. *Hukum Islam Indonesia Modern, Dinamika Pemikiran dari Fikih Klasik ke Fikih Indonesia*. Tangerang: Gaya Media Pratama.
- Muhammad Quraish Shihab. 1992. *Membumikan al-Qur'an*. Bandung: Mizan.
- _____. 2000. *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Volume I. Jakarta: Lentera Hati.
- _____. 2002. *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Volume II. Jakarta: Lentera Hati.
- _____. 2006. *Menabur Pesan Illahi, Al-Quran dan Dinamika Kehidupan Masyarakat*. Jakarta: Lentera Hati.
- _____. 2008. *Lentera al-Quran*. Bandung: Mizan.
- _____. 2010. *M. Quraish Shihab Menjawab, 1001 Soal Keislaman yang Patut Anda Ketahui*. Jakarta: Lentera Hati.

- _____. 2010. *Perempuan : dari Cinta sampai Seks, dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama sampai Bias Baru*. Jakarta: Lentera Hati.
- _____. 2013. *Wawasan al-Quran*. Bandung: Mizan.
- Muhammad Abu Zahrah. 2010. *Ushūl Fikih*, alih bahasa Saefullah Ma'shum dkk., Cet. XIII. Jakarta: Pustaks Firdaus.
- Mukhyar Fanani. 2008. *Membumikan Hukum Langit*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- M. Iqbal Zen. 2014. *Kaidah Ushul Fiqh 'baru' (Tawaran dari Tokoh JIL)*. Makalah: Diskusi Himpunan Mahasiswa Hukum Islam FIAI UII, tidak diterbitkan.
- Nasaruddin Umar. 1999. *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif Al-Quran*. Jakarta: Paramadina.
- Nasrun Rusli. 1999. *Konsep Ijtihad asy-Syaukani, Relevansinya terhadap Perubahan Hukum Islam di Indonesia*. Ciputat: PT Logos Wacana Ilmu.
- Noor Ahmad, al-et al. 2009. *Epistemologi Syara': Mencari Format Baru Fiqh Indonesia*. Semarang: Wolisongo Press kerja sama Pustaka Pelajar.
- Rachmat Syafe'i. 1999. *Ilmu Ushul Fikih*. Bandung: Pustaka Setia.
- Shibli Mallat dan Jane Connors (ed.). 1993. *Islamic Family Law*. London: Graham & Trotman.
- Siti Musdah Mulia. 2005. "Pembaharuan Hukum Keluarga Islam di Indonesia", dalam *Islam Negara dan Civil Society*. Jakarta: Paramadina.
- _____. 2007. "Kata Pengantar", dalam Teuku Edy Faisal Rusydi. *Pengesahan Kawin Kontrak; pandangan Sunni dan Syi'ah*. Yogyakarta: Pilar Media.
- Sudarsono. 2005. *Hukum Perkawinan Nasional*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Sutrisno. 2012. *Nalar Fiqh Gus Mus*. Yogyakarta: Mitra Pustaka.
- Sa'ad bin Nashr Asyatsri. 2005. *al-Ushūl wa al-Furū'*. Riyadh: Dar Kunuz.
- Sa'di Abu Habieb. 2006. *Mausūatu al-Ijmā'*, alih bahasa KH. Sahal Mahfudz dan KH. Mustofa Bisri. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Syahrastani. 1992. *Al-Milal Wan Nihal*, Juz I. Beirut: Dār Kutub al-Ilmiyyah.

- Tim Citra Umbara (Edt). 2010. *Undang-Undang Republik Indonesia tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam*. Bandung: Citra Umbara.
- Tim Penulis UII. 2012. *Pribumisasi Hukum Islam*. Yogyakarta: PPs. FIAI UII Kerjasama Kaukaba.
- Wahbah az-Zuhaili. 1985. *Fiqh Islām wa Adillatuhu*. Jilid I. Beirut: Dar Fikr.
- _____. 1986. *Ushūl al-Fiqh al-Islamī*. Beirut: Dar el-Fikr.
- _____. 1999. *Al-Wajīz fi Ushūl al-Fiqh*. Damaskus: Dar Fikr.
- Wahhab Khallaf. T.t. *Ilmu Ushūl Fiqih*. Kairo: Maktabah ad-Dakwah al-Islamiyyah.
- Yusdani. 2003. “*Hukum Islam dan Isu-Isu Kontemporer*”, dalam *Jurnal Hukum Republika*, No. 4, Vol.2. hlm. 220.
- _____. 2011. *Menuju Fiqh Keluarga Progresif*. Yogyakarta: Kaukaba.
- Yusuf Qardawi. 2007. *Hukum Zakat*, alih bahasa Salman Harun, dkk. Cet. X. Jakarta: Litera Antar Nusa.
- Zainal Abidin Ibrahim asy-Syahir. 1985. *Ghomzu Uyūn al-Bashori; Syarh Kitāb Asybāh wa an-Nadlāir*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.



LAMPIRAN

CURRICULUM VITAE

- A. Nama : M. IQBAL JULIANSYAHZEN
B. TTL : Taman Fajar, 21 Juli 1992
C. Alamat Yogyakarta : Jl. Selokan Mataram, Dabag, Condong Catur, Sleman, Yogyakarta.
D. Alamat Asal : Taman Fajar, Purbolinggo, Lampung Timur, Lampung.
E. Status : Belum Menikah
F. Jenis Kelamin : Laki-Laki
G. Agama : Islam
H. Email : iqbal.zen21@gmail.com
I. No. HP : 085768168593

J. Riwayat Pendidikan

A. Fomal

No.	Institusi	Lulus
1.	SDN 03 Taman Fajar, Purbolinggo, Lam-Tim	2004
2.	MTs. MA'ARIF NU 7 Taman Fajar, Purbolinggo	2007
3.	MAN 1 Bandar Lampung	2010
4.	Strata 1 Hukum Islam UII Yogyakarta	2014

B. Non-Formal

No.	Lembaga	Tahun
1.	Pondok Pesantren Ahsanul 'Ibad	2004-2007
2.	Asrama Program Khusus MAN 1 Bandar Lampung	2007-2010
3.	Pondok Pesantren Universitas Islam Indonesia	2010-Sekarang

K. Publikasi

No.	Judul	Tahun	Ket.
1.	MTQ dan Tantangan Kebangsaan	2014	Opini Lampung Post

2.	Membincang Pemimpin Ideal	2014	Buletin Al-Lulu'
3.	Pluralitas Vs Pluralisme	2014	Buletin Al-Lulu'
4.	Nikmatnya Hidup sebagai Seorang Muslim	2014	Buletin Al-Rasikh
5.	Kaidah Ushul Fikih 'Baru' (Tawaran dari Tokoh JIL)	2014	Diskusi Ilmiah HMHI
6.	Jujur Membawa Berkah	2013	Buletin Al-Lulu'
7.	Hari Kiamat dalam Pandangan Sains	2013	Diskusi Mahasiswa Unggulan PPUII
8.	Islamisasi Ilmu Pengetahuan (Kajian Pemikiran Ismail Raji Al-Faruqi)	2013	Diskusi Ilmiah HMHI
9.	Rajab: Momentum Peningkatan Diri	2012	Buletin Al-Lulu'
10.	Spirit Pengorbanan dalam Al-Qur'an	2012	Buletin Ar-Rasikh
11.	Hukum Islam dan Legislasi Kontemporer Indonesia	2012	Diskusi Mahasiswa Hukum Islam
12.	Akankah ini Ramadhan Terakhirku?	2011	Buletin Ar-Rasikh
13.	Di Balik tetesan Air Hujan	2011	Buletin Ar-Rasikh
14.	Membangun Generasi Tangguh	2011	Buletin Al-Lu'lu

L. Penelitian

No.	Judul	Tahun	Bidang Ilmu	Sumber dana	Ket.
1.	Keberterimaan dan Adaptasi Komunitas Muslim Kampung Jawa di Bangkok Thailand	2013	Agama dan Sosial	UII	Peneliti Anggota
2.	Perlindungan Hak-hak Anak dan Perempuan dalam Keluarga (Kajian Peraturan Perundang-	2013	Agama dan Sosial	Syariah UII	Peneliti Utama

	Undangan di Indonesia dan Malaysia)				
--	-------------------------------------	--	--	--	--

M. Prestasi

No.	Jenis	Tahun	Keterangan
1.	Olympiade Quran Cabang Lomba Cerdas Cermat Al-Quran Piala Gubernur Lampung	2008	Juara II
2.	MFQ Tk. Kab. Lampung Barat	2009	Juara III
3.	MFQ Tk. Kota Madya Bandar Lampung	2009	Juara I
4.	MFQ Tk. Kab. Lampung Barat	2010	Juara I
5.	STQ Cab. MFQ Kab. Lampung Barat	2010	Terbaik I
6.	MFQ TK. Provinsi Lampung	2010	Juara I
7.	STQ Cab. MFQ Provinsi Lampung	2010	Terbaik I
8.	Beasiswa Full Program Mahasiswa Unggulan Pondok Pesantren UII	2010-2014	Penerima
9.	MFQ TK. UII Yogyakarta	2010	Juara I
10.	MFQ TK. Kab. Sumedang Jawa Barat	2011	Juara III
11.	MFQ TK. UII Yogyakarta	2012	Juara II
12.	Cerdas Cermat Agama RRI Yogyakarta	2012	Juara II
13.	MFQ Kab. Sleman	2012	Juara II
14.	Penerima Beasiswa Student Exchange PSHI FIAI UII	2013	USIM Malaysia
15.	Essay Terpilih untuk Presentasi	2013	UI Jakarta

N. Pengalaman Organisasi

No.	Nama Organisasi	Jabatan di Organisasi	Instansi tempat Organisasi	Tahun
1.	Organisasi Keasramaan (OKAS)	Bendahara	MAN 1 Bandar Lampung	2009
2.	Himpunan Mahasiswa Hukum Islam (HMHI)	Kadiv. Keilmuan	Prodi Hukum Islam UII	2011 s.d 2014
3.	Assosiation of Mandela Ex-Student (AMES)	Ketua	Alumni MAN 1 B. Lampung di Yogyakarta	2011 s.d 2013
4.	Organisasi Santri Pondok Pesantren (OSPP)	Ketua	Pondok Pesantren UII	2012 s.d 2013
5.	Arabic English Community (AEC)	Kadiv. Pendidikan	FIAI UII	2013
6.	Lembaga Pengabdian Masyarakat (LPM)	Kadiv. Syiar dan Dakwah	Pondok Pesantren UII	2013 s.d 2014

O. Seminar dan Pelatihan

Jenis	Kegiatan, Lembaga dan Tempat	Sebagai	Waktu
Seminar	International Seminar on “Revealing The Tradition of Prayer, Moans and Praise in Religions” in UGM	Peserta	29 Maret 2011
Idem	Dialog Nasional dan Bedah Buku “Fiqh Politik Muslim” di UII	Peserta	21 Mei 2011
Idem	Seminar Nasional 1 Abad Sjafruddin Prawiranegara “Menang dalam Kalah, Kalah dalam Menang” di UII	Komite	24 Mei 2011
Idem	Seminar Nasional “Mediasi dan Bantuan Hukum di Lingkungan Peradilan Agama: Agenda dan Problematika” diselenggarakan oleh	Komite	21 Januari 2012

	Prodi Syariah di UII.		
Idem	Seminar Nasional “Prof. KH. Kahar Mudzakir Mutiara Nusantara yang Terlupakan di UII	Komite	09 Juli 2012
	Talk Show “Kiat Sukses Berwirausaha: Dengan Konsep Spiritual Bisnis” oleh Prodi Ekonomi Islam UII	Peserta	24 Oktober 2012
Idem	International Conference “Historical and Culture Presence of Shias in Southeast Asia: Looking at Future Trajectories di UGM	Peserta	21 Februari 2013
Idem	Seminar Tantangan Pondok Pesantren di Era Globalisasi di Pon-Pes UII	Peserta	07 Oktober 2013
Idem	Seminar Nasional “Toleransi Kebangsaan “Membumikan Nilai-Nilai Kerukunan dalam Konteks Ke-Indonesia-an” di UIN Sunan Kalijaga.	Peserta	07 Desember 2013
Idem	Konferensi “ <i>Ethnic Youth Forum</i> ” dengan Tema Kearifan Lokal untuk kearifan Indonesia di UIN Sunan Kalijaga.	Peserta	11 Januari 2014
Idem	Internasional Seminar on Islam dan Globalization Challenges in Yogyakarta	Komite	14-16 Maret 2014
Idem	Seminar Peran ICT dalam Perkembangan Islam di USIM Malaysia.	Peserta	Mei 2013
Idem	Seminar Internasional tentang Kurikulum Di Perguruan Tinggi Islam di Dunia di UII	Komite	Agustus 2013
Pelatihan	Workshop Publikasi Internasional dan Strategi Meraih Beasiswa Pascasarjana oleh DPPM dan PBMKM di UII	Peserta	23 Mei 2011
Idem	Training Motivasi untuk Pelajar di SMP	Trainer	Juni 2011

	Muhammadiyah 9 Yogyakarta		
Idem	Pelatihan Tahfidz al-Quran Praktis	Peserta	25 November 2012
Idem	Workshop Penulisan Jurnal Ilmiah di UII	Peserta	15 Desember 2012
Idem	Pelatihan Khutbah Jumat dan Pengukuran Arah Kiblat di Pon-Pes UII	Komite	03 Februari 2013
Idem	Islamic Motivation Training di SMP 1 Purwosari Gunung Kidul, Yogyakarta	Trainer	29-30 Juli 2013
Idem	Metode Pengukuran Arah Kiblat Praktis di Masjid Al-Ikhlas Purwosari Gunung Kidul, Yogyakarta.	Pemateri	03 Agustus 2013
Idem	Pelatihan Kewirausahaan Mahasiswa PTAIS oleh PTAIS Wilayah III Yogyakarta di Hotel Ros-In, Yogyakarta	Peserta	09 November 2013
Idem	Pelatihan “Training of The Academic Writing for International Journal and Strategy to Enhance TOEFL & IELTS Score” oleh FIAI UII di UII.	Peserta	14 November 2013
Idem	Workshop Strategi Promosi diselenggarakan Prodi Ekonomi Islam di UII	Peserta	24 Maret 2014

Yogyakarta, 11 April 2014
Penulis

M. Iqbal Juliansyahzen