

DR. DRS. YUSDANI, M.AG.

IJTIHAD KEMANUSIAAN

DALAM DIALEKTIKA ORTODOKSI
DAN ORTOPRAKSI HUKUM ISLAM



dandra
creative



PS2PM

**IJTIHAD KEMANUSIAAN
DALAM DIALEKTIKA ORTODOKSI DAN
ORTOPRAKSI HUKUM ISLAM**

Dr. Drs. Yusdani, M.Ag.

IJTIHAD KEMANUSIAAN DALAM DIALEKTIKA ORTODOKSI DAN ORTOPRAKSI HUKUM ISLAM

Penulis:

Dr. Drs. Yusdani, M.Ag.

Editor:

Januariansyah Arfaizar

Penata Letak & Penata Sampul:

Miftahul Ulum

Diterbitkan melalui:

Diandra Creative Yogyakarta

(Imprint Grup Penerbit CV. Diandra Primamitra Media)

Anggota IKAPI (062/ DIY / 08)

Bekerjasama dengan:

**Pusat Studi Siyash dan Pemberdayaan Masyarakat (PS2PM)
Yogyakarta**

HP/WhastApp. 088 200 363 2600

www.ps2pm.or.id

Cetakan I, April 2023

Yogyakarta, Diandra Creative

xii - 229 halaman 15,5 x 23 cm

ISBN: 978-623-240-732-9

Hak cipta dilindungi undang-undang

All right reserved

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Sesuai dengan Surat Keputusan (SKB) Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia No 158/1987 dan No 0543b/1987 tertanggal 22 Januari 1998.

A. Konsonan Tunggal

HURUF ARAB	NAMA	HURUF LATIN	NAMA
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Bā'	<i>B</i>	-
ت	Tā	<i>T</i>	-
ث	Sā	<i>ṣ</i>	s (dengan titik di atas)
ج	Jīm	<i>J</i>	-
ح	Hā'	<i>ḥa'</i>	h (dengan titik dibawah)
خ	Khā'	<i>Kh</i>	-
د	Dāl	<i>D</i>	-
ذ	Zāl	<i>Ẓ</i>	z (dengan titik di atas)
ر	Rā'	<i>R</i>	-
ز	Zā'	<i>Z</i>	-
س	Sīn	<i>S</i>	-
ش	Syīn	<i>Sy</i>	-

ص	Sād	ṣ	s (dengan titik dibawah)
ض	Dād	ḍ	d (dengan titik dibawah)
ط	Tā'	ṭ	t (dengan titik dibawah)
ظ	Zā'	ẓ	z (dengan titik dibawah)
ع	'Aīn	‘	Koma terbalik keatas
غ	Gāīn	G	-
ف	Fā'	F	-
ق	Qāf	Q	-
ك	Kāf	K	-
ل	Lām	L	-
م	Mīm	M	-
ن	Nūn	N	-
و	Wāwu	W	-
هـ	hā'	H	-
ء	Hamza h	ﺀ	Apostrof
ي	yā'	Y	-

B. Konsonan Rangkap karena *Syaddah* ditulis rangkap

متعدّدة	Ditulis	<i>Muta'addidah</i>
عدّة	Ditulis	<i>'iddah</i>

C. *Ta'Marbūṭah* di akhir kata

1. Bila dimatikan tulis *h*

حكمة		Ditulis	<i>ḥikmah</i>
جزية		Ditulis	<i>Jizyah</i>

(Ketentuan ini tidak diperlukan, bila kata-kata arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti zakat, salat dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya)

2. Bila *Ta'Marbūṭah* diikuti dengan kata sandang "al" serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan *h*

كرامة الاولياء	Ditulis	<i>Karāmah al-auliyā'</i>
----------------	---------	---------------------------

3. Bila *Ta'Marbūṭah* hidup atau dengan harakat, fathah, kasrah dan dammah ditulis *t*

زكاة الفطرى	Ditulis	<i>zākat al-fiṭr</i>
-------------	---------	----------------------

D. Vocal Pendek

ـَ	<i>faṭḥah</i>	Ditulis	A
ـِ	<i>Kasrah</i>	Ditulis	I
ـُ	<i>ḍammah</i>	Ditulis	U

E. Vocal Panjang

1	<i>Faṭḥah + alif</i>	Ditulis	<i>ā</i>
	جاهلية	Ditulis	<i>jāhiliyah</i>
2	<i>Faṭḥah + ya' mati</i>	Ditulis	<i>ā</i>
	تنسى	Ditulis	<i>tansā</i>
3	<i>Kasrah + ya' mati</i>	Ditulis	<i>ī</i>
	كريم	Ditulis	<i>Karīm</i>
4	<i>ḍammah + wawumati</i>	Ditulis	<i>ū</i>
	فروض	Ditulis	<i>Furūḍ</i>

F. Vocal Rangkap

1	<i>Faṭḥah + ya' mati</i>	Ditulis	<i>Ai</i>
	بينكم	Ditulis	<i>Bainakum</i>
2	<i>Faṭḥah + wawumati</i>	Ditulis	<i>Au</i>
	قول	Ditulis	<i>Qaul</i>

G. Vocal Pendek yang berurutan dalam satu kata dipisahkan dengan apostrof

أنتم	Ditulis	<i>a'antum</i>
------	---------	----------------

أعدت	Ditulis	<i>u'iddat</i>
لئن شكرتم	Ditulis	<i>la'insyakartum</i>

H. Kata Sandang *Alif + Lam*

1. Bila diikuti huruf *Qamariyyah*

القرآن	Ditulis	<i>al-Qur'ān</i>
القياس	Ditulis	<i>al-Qiyās</i>

2. Bila diikuti huruf *Syamsiyyah* ditulis dengan menggunakan huruf *Syamsiyyah* yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf *l* (el)-nya.

السماء	Ditulis	<i>as-Samā'</i>
الشمس	Ditulis	<i>asy-Syams</i>

3. Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat. Ditulis menurut bunyi atau pengucapannya.

نوي الفروض	Ditulis	<i>Zawi al-furūḍ</i>
أهل السنة	Ditulis	<i>Ahl as-Sunnah</i>

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, buku yang ada di tangan pembaca dapat diselesaikan sesuai dengan rencana. Buku yang berjudul *Ijtihad Kemanusiaan dalam Dialektika Ortodoksi dan Ortopraksi Hukum Islam* dapat diterbitkan dan dipublikasikan. Buku ini merupakan respons terhadap berbagai kompleksitas persoalan hukum Islam kontemporer. Berbagai persoalan hukum Islam yang muncul dewasa ini meliputi rancang bangun keilmuan hukum Islam, kerangka metodologi dan isu-isu kemanusiaan kontemporer dalam berbagai bidang kehidupan manusia masa kini.

Persoalan rancang bangun keilmuan hukum Islam adalah problem paradigma ortodoksi yang merupakan salah satu ciri yang menonjol dalam kajian hukum Islam di satu pihak dan sedangkan di pihak lain adanya tuntutan pemaknaan sosial sebagai suatu kebutuhan keilmuan Islam kontemporer dengan mempertimbangkan berbagai aspek dan dinamika kehidupan manusia kontemporer. Dengan adanya dialektika tersebut hukum Islam diharapkan dapat memberikan jawaban responsif dan akomodatif.

Selanjutnya adalah persoalan kerangka metodologi hukum Islam yang hendak dikembangkan di era kontemporer sekarang ini dengan mempergunakan kerangka usul fikih. Sudah tentu usul fikih sebagai sebuah kerangka metodologi dengan penuh optimisme tetap dapat dipergunakan untuk menjawab dan merespons berbagai persoalan hukum Islam kontemporer dengan catatan perlu diintegrasikan secara kreatif dengan berbagai keilmuan sosial dan humaniora kontemporer sehingga muncullah sebuah terminologi ijtihad multidisiplin, interdisiplin dan transdisiplin.

Lebih jauh lagi adalah persoalan level isu yang sedang diperhadapkan dalam kajian hukum Islam dewasa ini sebagaimana telah dikemukakan pada uraian sebelumnya bahwa persoalan kompleksitas persoalan kemanusiaan yang muncul dewasa ini. Jika diuraikan lebih jauh ternyata hukum Islam dewasa ini sedang menghadapi tiga level persoalan yang begitu kompleks yaitu level lokal, level nasional dan level global atau internasional.

Berbagai persoalan yang termasuk dalam level lokal, seperti bagaimana hukum Islam dapat menyantuni dan mengakomodasi terhadap berbagai living law dan local wisdom yang dimiliki oleh berbagai komunitas di Indonesia. Hal ini penting karena dalam berbagai hukum adat yang masih hidup dan berbagai kearifan lokal yang merupakan nilai-nilai kearifan berbagai komunitas di Indonesia dapat dijadikan referensi penting di tengah benturan dan gempuran nilai-nilai global yang belum tentu sesuai dengan nilai-nilai kearifan yang dianut oleh komunitas bangsa Indonesia.

Demikian pula problem yang muncul dalam level nasional adalah respons terhadap berbagai legislasi nasional dalam arti luas. Mulai dari memperkuat sistem negara bangsa, sistem demokrasi, konstistusi, penegakan hukum, keadilan, dan lain-lain. Dalam kaitan inilah Islam dituntut tanggung jawab dan kontribusinya dalam memperkuat sistem nation-state NKRI sebagai sebuah bangsa yang majemuk.

Berbagai problem pada level global/internasional adalah bagaimana hukum Islam dapat merespons dan berkontribusi terhadap dokumen kemanusiaan yang ditetapkan oleh PBB dan etika global. Sebagai contoh adalah Hak Asasi Manusia (HAM), kesetaraan dan keadilan gender, posisi kaum minoritas, *climate change*, dan lain-lain. Berbagai persoalan ini,

Islam sebagai sebuah agama langit untuk memberikan respons dan kontribusinya.

Demikianlah pengantar buku ini, semoga bermanfaat. Dengan terbitnya buku ini sudah tentu masih jauh dari sempurna. Dengan segala kerendahan hati, penulis sangat terbuka atas kritik dan saran yang konstruktif dari para pembaca yang budiman.

Yogyakarta, April 2023

Penulis

DAFTAR ISI

PEDOMAN TRANSLITERASI	III
KATA PENGANTAR	VII
DAFTAR ISI.....	XI
BAB I. IJTIHAD, LEGAL THEORY, DAN LEGAL METHODOLOGY	1
BAB II. EPISTEMOLOGI HUKUM ISLAM.....	11
A. Hukum Islam Sebagai Ilmu	11
B. Sumber dan Dasar Pembentukan Ilmu Fikih.....	28
C. Wahyu dan Akal dalam Hukum Islam.....	38
BAB III. HUKUM ISLAM SEBAGAI PEMAKNAAN SOSIAL.....	75
A. Ortodoksi Hukum Islam	75
B. Hukum Islam dan Tradisi Masyarakat.....	81
C. Hukum Islam sebagai Corpus Terbuka.....	94
BAB IV. DINAMIKA IJTIHAD DALAM HUKUM ISLAM	98
A. Posisi Ijtihad dalam Hukum Islam	98
B. Ijtihad sebagai Satu Keniscayaan.....	104
C. Dinamika dan Perkembangan Teori Ijtihad .	109
D. Menuju Ijtihad Berbasis Logic of Discovery.	116
BAB V. HUKUM ISLAM DAN ISU-ISU HUKUM KONTEMPORER	125
A. Pembaruan Pemikiran Hukum Islam	125
B. Hukum Islam dan Isu-Isu Global	141
C. Hukum Islam dan Masalah Kebangsaan.....	145

D. Hukum Islam dan Isu-Isu Lokal di Indonesia	162
---	-----

BAB VI. PENUTUP.....	195
-----------------------------	------------

DAFTAR PUSTAKA	201
-----------------------------	------------

INDEKS	209
---------------------	------------

BIODATA PENULIS	217
------------------------------	------------

BAB I

IJTIHAD, LEGAL THEORY, DAN LEGAL METHODOLOGY

Buku ini membahas peran strategis ijtihad dalam menghadapi permasalahan sosial yang semakin kompleks. Meski sudah banyak karya tentang ijtihad, buku ini menawarkan nuansa baru terkait sejumlah kontroversi seputar ijtihad yang kerap mendorong pembaca untuk berpikir dan bereksplorasi lebih jauh. Sejumlah ilmuwan muslim dan pakar hukum Islam kontemporer juga memberikan perhatian serius terhadap masalah ini.

Di antara istilah-istilah yang telah dikenal luas dalam kajian metodologi fikih Islam (usul fikih), dapat disebut *taqlid* dan *ijtihad*. Hingga saat ini, *taqlid* selalu ditentang bahkan sering kali dipertentangkan dengan ijtihad. Taqlid dipahami sebagai sesuatu yang negatif yang harus dihindari, dan ijtihad adalah sesuatu yang positif yang harus selalu didorong. Dengan menggunakan pendekatan historis, dapat dibuktikan bahwa tidak semua pandangan seperti itu dapat dibenarkan.

Pandangan di atas cenderung mendistorsi data sejarah sedemikian rupa sehingga jauh dari apa yang sebenarnya terjadi dalam sejarah pemikiran hukum Islam. Padahal, hubungan dan dialektika taqlid dan ijtihad merupakan keharusan sejarah, yang selalu memanifestasikan dirinya dalam perkembangan pemikiran usul fikih. Keduanya baik ijtihad maupun taqlid berperan positif dalam menggambarkan gerak dan dinamika sejarah pemikiran hukum dan masyarakat. Bahkan pandangan demikian itu, cenderung

bertentangan dengan pemahaman kebanyakan orang, hubungan dan dialektika yang terjadi dalam sejarah usul fikih tidak hanya meliputi taqlid dan ijtihad atau, dalam bahasa lain, kesinambungan (*continuity*) dan perubahan (*change*), tetapi mencakup tiga terminologi sekaligus, yaitu otoritas (*authority*), kesinambungan (*continuity*), dan mengubah (*change*).¹

Perlu ditekankan di sini bahwa pembahasan relasi dan dialektika ketiga istilah tersebut ditempatkan dalam proses pergeseran paradigma dalam arti evolusioner, bukan revolusioner. Dengan demikian, model diskusi ini tidak sesuai dengan pemikiran Thomas Kuhn yang umumnya dipahami secara revolusioner yang dianut oleh sebagian besar kelompok modernis di Indonesia. Selain itu, pembahasan ini dapat berjalan dengan baik jika berpijak pada paradigma sejarah, lebih berorientasi pada pemahaman bahwa sejarah adalah sesuatu yang hidup (sesuatu yang hidup dan bermakna) atau tradisi yang hidup (*a living tradition*).

Mempelajari sejarah perkembangan pemikiran usul fikih secara diakronis dengan menelaah perubahan sejarah pemikiran tertentu dalam perjalanan waktu sejarah adalah suatu keharusan. Jika tidak, maka gambaran refleksi yang dihadirkan akan lebih bernuansa normatif-ideologis-deduktif, yang bersifat sakral dan jauh dari realitas empiris dan historis, atau dikenal dalam ilmu sejarah sebagai *salvation theory*,² yaitu karya sejarah yang didasarkan pada angan-angan dan mimpi dan bukan kenyataan. Ini juga berlaku untuk pertimbangan hubungan dan dialektika kekuasaan, kontinuitas dan

¹ Akh. Minhaji, "Otoritas, Kontinuitas, dan Perubahan dalam Sejarah Pemikiran Ushul al-Fiqh", Pengantar Amir Mu'allim dan Yusdani, *Ijtihad dan Legislati Muslim Kontemporer*, (Yogyakarta: UII Press, 2005), hlm. vi-viii.

² Akh. Minhaji, *Sejarah Sosial dalam Studi Islam Teori, Metodologi, dan Implementasi*, (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2013), hlm. 4, 6, 142 dan 208.

perubahan. Pembahasan relasi dan dialektika ketiga istilah tersebut diharapkan dapat membawa nuansa baru pada pemahaman taqlid dan ijtihad yang relatif benar.

Secara akademis, istilah otoritas dikenal juga dengan istilah otoritas epistemis atau *al-quwwa al-ma'rifiyah*, istilah reformasi dikenal dengan istilah *tajdid*, *turas*, dan juga taqlid, dan perubahan dikenal dengan istilah perubahan, *tajdid*, *ijtihad*. Perlu ditekankan di sini bahwa istilah-istilah yang dimaksud lebih tertuju pada pemahaman konteks kesejarahan dan tidak terbatas pada pemahaman semantik saja. Untuk lebih jelasnya, hubungan dan dialektika ketiga terminologi ini digambarkan melalui sejarah proses munculnya mazhab dalam usul fikih, yang lazim dikenal dalam kajian Islam sebagai mazhab.

Salah satu unsur penting dalam kemunculan mazhab adalah munculnya pemikiran, teori dan metodologi yang dibangun oleh tokoh, yang pada gilirannya dianut oleh masyarakat, baik sekarang maupun yang akan datang. Tokoh tersebut kemudian dikenal sebagai *mujtahid mutlaq* atau pendiri mazhab. Kekuatan dan kemantapan pendirian yang dibangun ini tidak terlepas dari peran para pemikir dan tokoh masyarakat berikut ini, salah satunya dikenal sebagai mufti.

Lebih khusus lagi, ketika berhadapan dengan persoalan sosial-keagamaan, sang mufti mencoba menjawabnya dengan mencari dalil-dalil dari para pemikir sebelumnya yang dianggap memiliki otoritas keilmuan. Sederhananya, itu dapat dikaitkan dengan proses taqlid. Jika proses ini terus berlanjut tanpa terputus bahkan diikuti oleh para mufti lainnya, serta oleh masyarakat yang semakin luas, maka lahirlah mazhab. Dalam kondisi seperti itu, para mufti ini dapat disebut *mujtahid fil-mazhab*, namun sekaligus bisa disebut *muqallid*. Sudut pandang keilmuan yang kemudian dikonsolidasikan menjadi

sudut pandang otoritatif, yang dalam sejarah usul-fikih dikenal dengan *al-quwwa al-ma'rifiyah*, atau otoritas epistemologis, yaitu sudut pandang yang beralasan ilmiah dan dapat dijelaskan serta menjadi pedoman bagi generasi selanjutnya. Inilah yang saya sebut otoritas.³

Dengan demikian, taqlid berperan penting dan positif dalam memfasilitasi lahir dan berdirinya mazhab. Pada saat yang sama, taqlid juga berperan dalam proses kesinambungan dan kemantapan suatu ajaran atau doktrin, serta membantu mengatasi kebingungan umat dalam menghadapi banyaknya doktrin. Namun perlu juga diperhatikan bahwa suatu ajaran atau doktrin dapat bertahan jika memenuhi setidaknya tiga syarat. *Pertama*, logika dan argumen yang sehat; *kedua*, menarik perhatian orang, dan *ketiga*, dapat diterapkan pada kasus yang sedang dipertimbangkan.

Sejarah juga menunjukkan bahwa, dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan sosial dan komunal, mufti tidak hanya berpegang pada teori dan metodologi mujtahid sebelumnya (pendiri mazhab), tetapi berdialog dengan kasus-kasus yang dihadapinya. Pada tahap ini sering terjadi modifikasi, pengembangan bahkan perubahan teori dan metodologi yang dianutnya dan berasal dari tokoh-tokoh sebelumnya (pendiri sekolah). Ungkapan Imam Syafii "*man-istahsana faqad syara'a, waman syara'a faqad kafara*" dan teori nasakh Mahmud Muhammad Taha adalah contoh perubahan teori dan metodologi yang radikal dibanding sebelumnya.

Di sini taqlid dan ijtihad berperan dalam menggambarkan gerak dinamis dan progresif dari satu ajaran ke ajaran lain yang datang kemudian. Itu sebabnya, seorang pemikir disebut muqallid atau mujtahid, tergantung pada

³Akh. Minhaji, "Otoritas. Kontinuitas, hlm. viii.

tempatnyanya dalam sejarah pemikiran. As-Syatibi, misalnya, dapat disebut muqallid karena berkedudukan sebagai pengikut ajaran usul fikih Imam Malik atau mazhab Maliki, namun sekaligus dapat disebut mujtahid karena juga memberi memunculkan pemikiran orisinil seperti yang kemudian dikenal dengan *al-istiqra' al-ma'nawi* dan juga *maqasid asy-syariah*.

Hal yang sama terjadi pada Abu Yusuf dan Syaibani dalam hubungannya dengan Imam Abu Hanifah atau mazhab Hanafi, al-Gazali dan al-Juwayni dalam hubungannya dengan Imam Syafi'i dan mazhab Syafi'i, Ibnu Taymiyyah dan Ibnu Qayyim al-Jawziyah dalam hubungannya dengan Imam Ahmad bin Hanbal dan mazhab Hanbali, dan Ibnu Hazm dalam hubungannya dengan Imam al-Zahiri dan mazhab Zahiri. Lahirnya teori hukum dan metodologi hukum.⁴

Dialektika munculnya mazhab menunjukkan munculnya teori hukum yang berwibawa dan metodologi hukum yang dibangun oleh seorang tokoh (pendiri mazhab). Seperti disebutkan sebelumnya, inilah yang disebut kekuatan. Selain itu, teori dan metodologi otoritatif ini digunakan oleh tokoh-tokoh berikutnya (seperti para Mufti) dalam menyelesaikan persoalan umat, dan ini disebut suksesi.

Pada tahap selanjutnya, teori dan metodologi mengalami modifikasi, pengembangan, bahkan perubahan sebagai hasil dialektika dengan realitas manusia, yang disebut perubahan. Dengan demikian kita mengamati suatu proses relasi dan dialektika antara otoritas, kontinuitas dan perubahan. Dalam konteks ini, Mukhtasar, Syarah, dan Hasyiyah bukanlah proses taqlid yang selalu menggambarkan kemerosotan pemikiran hukum dan sosial kemasyarakatan,

⁴ Ibid. hlm. x.

seperti yang dipahami banyak orang, dan, sampai batas tertentu, dialektika yang kreatif dan progresif serta hubungan antara otoritas, kesinambungan dan perubahan dalam perkembangan pemikiran fikih dan usulan fikih itu sendiri. Sampai saat ini, sebagian besar penulis Islam kontemporer seperti Mohammad Arkoun, Hassan Hanafi dan Nasr Hamid Abu Zayd cenderung menggambarkan hubungan dan dialektika ini hanya dengan dua istilah, yaitu *al-turas wal-tajdid* atau dalam bahasa lain disebut kesinambungan dan perubahan, dan perubahan dalam proses pengembangan pemikiran fikih dan terminologi fikih itu sendiri.

Dalam praktiknya, model pemikiran di atas akan memberikan penilaian yang lebih masuk akal dan proporsional terhadap berbagai warisan pemikiran ulama Islam periode klasik, pertengahan, dan modern. Akibatnya, ketika mengkaji dan mengembangkan teori dan metodologi ajaran hukum Islam (atau ajaran Islam pada umumnya), tidak cukup hanya memperhatikan perkembangan pemikiran sekuler modern yang datang dari Barat, tetapi juga pada perkembangan pemikiran sekuler modern sebagai warisan para ilmuwan di masa lalu. Jadi, pikiran yang berkembang sekarang tidak begitu saja terputus dari pikiran yang berkembang sebelumnya. Kesinambungan menjadi sesuatu yang penting dan berharga.

Secara ontologis-epistemologis, perhatian terhadap warisan ilmuwan masa lalu justru dipandang semakin menarik dan penting, karena mendasarkan penelitiannya tidak hanya pada objek-objek yang bersifat sensual (indrawi) dalam proses observasi, seperti yang dikenal dalam Barat-modern, metodologi sekuler, tetapi juga mereka mempergunakan irfani/intuitif sebagai sarana menjelaskan yang metafisik (gaib).

Selain itu, metode ini menempatkan teks-teks ketuhanan (ar-wahyu) sebagai landasan awal dan utama dalam mempertimbangkan persoalan umat. Pemikiran-pemikiran yang memungkinkan teks-teks non-ilahi mengalahkan nas-nas ketuhanan, seperti yang sering disandarkan kepada Najmuddin al-Tufi⁵ (walaupun sebenarnya perlu kajian lebih cermat), serta sejumlah pemikiran Islam modern.

Ada hal-hal yang perlu ditekankan. Pendekatan historis dalam kajian usul - fikih perlu mendapat perhatian agar dapat mempertahankan pendekatan normatif yang selama ini digunakan. Pendekatan normatif tanpa dukungan empiris-historis yang berkembang selama ini membawa konsekuensi negatif, antara lain munculnya pemahaman bahwa pemikiran para ulama fikih masa lalu menjadi tidak penting untuk dikaji secara seksama. Dalam konstruksi teori dan metodologi, pemikiran modern lebih berorientasi pada Barat yang sangat sekuler. Dalam praktiknya, ide-ide yang diajukan hampir tidak pernah dikaitkan dengan teori dan metodologi ilmuwan masa lalu.

Kontinuitas menjadi langka atau bahkan tidak ada. Padahal, kesalahannya bukan terletak pada materi atau pemikiran hukum Islam masa lalu, melainkan pada metode dan pendekatan yang dianut selama ini, yakni normatif dan sangat ideologis. Hal ini terlihat misalnya pada anggapan sebagian pemikir Islam modern bahwa pemikiran para ulama masa lalu itu kuno dan ketinggalan zaman, sedangkan pemikiran Barat sangat modern dan maju. Selain itu, kesalahpahaman tentang tempat taqlid dalam sejarah kajian hukum Islam (atau kajian Islam pada umumnya)

⁵ Akh. Minhaji, *Islamic Law and Local Tradition A Socio-Historical Approach*, (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semmmesta Press, 2008), hlm. xi.

menyebabkan lahirnya pendapat bahwa warisan pemikiran para ulama masa lalu dipenuhi dengan tradisi taqlid yang buta, yang negatif, dan harus dihindari. Sayangnya, pemikiran dan sikap seperti itu sering muncul pada mereka yang menganut pandangan dunia Barat.

Dalam konteks tulisan ini, harus ditegaskan adanya doktrin pintu ijtihad yang tertutup (*insidad bab al-ijtihad*) dan pandangan bahwa semua taqlid yang berkembang selama ini adalah taqlid buta yang menyesatkan, ini imajinasi sosial dan intelektual, bukan realitas, melainkan fakta sejarah (*historical fact and reality*). Oleh karena itu, pemahaman yang hanya didasarkan pada keterkaitan taqlid dan ijtihad dengan pendekatan normatif-ideologis yang berkembang selama ini perlu dimodifikasi dengan mempertimbangkan hubungan, gerak dan dialektika otoritas, kesinambungan dan perubahan, serta pendekatan yang digunakan harus didukung oleh sejarah-empiris, khususnya kritik sejarah.

Konsep hukum Islam sebagai produk pemahaman terhadap pesan-pesan teks Alquran dan hadis terus berkembang. Hal tersebut tidak lepas dari kondisi dan tuntutan masyarakat yang penuh dengan dinamika. Dalam kaitan ini, peran ijtihad sebagai upaya mengkaji dan mengembangkan hukum Islam menjadi sangat penting.

Ungkapan yang sering digunakan dalam kaitannya dengan ijtihad adalah bahwa “ijtihad itu penting tetapi sulit, atau ijtihad itu sulit tetapi perlu”. Kata “penting” dan “perlu” menunjukkan bahwa ijtihad sangat dihargai oleh umat Islam sebagai upaya dan sarana untuk menghadapi dan memecahkan masalah-masalah baru yang selalu muncul dalam kehidupan mereka. Masalah yang timbul secara alami mencakup bidang yang luas seperti fikih, politik, ekonomi, dan

sebagainya.⁶ Padahal, munculnya teori-teori ijtihad dalam Islam adalah karena adanya interaksi, interdependensi dan kontak antara ajaran Islam di satu sisi dengan realitas sejarah umat Islam di sisi lain. Padahal, dalam ijtihad itulah terletak dinamika ajaran Islam.

Kemudian kata sulit dalam kaitannya dengan ijtihad meliputi kesulitan teknis-metodologis dan etis. Oleh karena itu, tidak semua orang mampu melakukan ijtihad, begitu pula mengobati orang sakit, tidak semua orang diperbolehkan mendiagnosa penyakitnya, kecuali dokter.

Buku ini berjudul *Ijtihad Kemanusiaan dalam Dialektika Ortodoksi dan Ortopraksi dalam Hukum Islam* meskipun sudah banyak penulis lain yang membahas ijtihad, namun topik ini masih cukup relevan untuk diangkat karena ijtihad merupakan persoalan dinamis yang terus-menerus menarik untuk dibahas. Buku ini mengupas tentang konsep ijtihad dan beberapa persoalan hukum modern khususnya di Indonesia. Penekanan ini dilatarbelakangi oleh keberadaan hukum Islam di Indonesia yang selalu mengalami pasang surut.

Secara keseluruhan, buku ini terdiri dari enam bab. Bab pertama dikhususkan untuk ijtihad, teori hukum dan metodologi hukum. Bab ini menjelaskan tentang gambaran awal ijtihad dan asal usul teori hukum dan metodologi hukum.

Bab kedua membahas tentang epistemologi hukum Islam. Bab kedua ini menjelaskan hukum Islam sebagai ilmu dan hukum Islam sebagai produk ilmu pengetahuan, dasar pembentukan ilmu dan hukum agama Islam, serta akal dan wahyu sebagai landasan epistemologis pemikiran hukum Islam.

⁶ Amir Mu'allim dan Yusdani, *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer*, (Yogyakarta: UII Press, 2005), hlm. xvi.

Bab ketiga mengkaji hukum Islam sebagai nilai sosial. Bab ini membahas ortodoksi hukum Islam, ortopraktik hukum Islam, dan hukum Islam sebagai korpus terbuka.

Bab keempat dikhususkan untuk dinamika ijtihad dalam hukum Islam. Pembahasan dalam bab ini meliputi kedudukan ijtihad dalam hukum Islam, ijtihad sebagai kebutuhan, dinamika dan perkembangan teori ijtihad, dan ijtihad berdasarkan logika penemuan.

Bab kelima menjelaskan hukum Islam dan isu-isu kontemporer. Bab ini menyajikan pembaharuan (tajdid) pemikiran hukum Islam, hukum Islam dan isu global, hukum Islam dan isu nasional, serta hukum Islam dan isu lokal Indonesia.

Bab keenam ditutup. Bab ini merupakan pembahasan terakhir dari keseluruhan pembahasan buku ini.

BAB II

EPISTEMOLOGI HUKUM ISLAM

A. Hukum Islam Sebagai Ilmu

Guna menunjang pemikiran dan pengembangan hukum Islam dalam kehidupan masyarakat sekarang sudah saatnya hukum Islam dikembangkan melalui kerangka filsafat ilmu dan kerangka sosiologi hukum dengan pendekatan sejarah sosial. Karena hukum secara sosiologis merupakan refleksi tata nilai yang diyakini masyarakat sebagai suatu pranata dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Hal ini berarti bahwa muatan hukum selayaknya mampu menangkap aspirasi masyarakat yang tumbuh dan berkembang, bukan hanya bersifat kekinian, melainkan juga sebagai acuan dalam mengantisipasi perkembangan sosial, ekonomi dan politik masa depan. Pemikiran di atas menunjukkan bahwa hukum bukan sekedar norma statis yang mengutamakan kepastian dan ketertiban, melainkan juga norma-norma yang harus mampu mendinamisasikan pemikiran dan merekayasa perilaku masyarakat dalam mencapai cita-citanya.¹

Ahli hukum Islam mendefinisikan hukum Islam dalam dua sisi, yaitu hukum Islam sebagai ilmu dan hukum Islam sebagai produk ilmu. Sisi terakhir ini hukum Islam disebut dengan kumpulan hukum-hukum syara'

¹ Amrullah Ahmad, dkk (Ed.). *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional: Mengenang 65 Th Prof.Dr.H. Bustanul Arifin, SH.*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. xi.

yang dihasilkan melalui ijtihad. Hukum Islam sebagai ilmu didefinisikan sebagai ilmu yang mengupayakan lahirnya hukum syara' amali dari dalil-dalil rinci.² Pengertian hukum Islam sebagai ilmu ini mengandung unsur hukum Islam sebagai ilmu.

Hukum Islam sebagai ilmu dibuktikan dengan karakteristik keilmuan, yaitu bahwa hukum Islam (1)dihasilkan dari akumulasi pengetahuan-pengetahuan yang tersusun melalui asas-asas tertentu,(2) pengetahuan-pengetahuan itu terjaring dalam suatu kesatuan sistem, dan (3) mempunyai metode-metode tertentu.³

Pengetahuan-pengetahuan dalam hukum Islam meliputi pengetahuan tentang dalil(nas-nas), perintah dan larangan, dan lain-lain. Pengetahuan-pengetahuan ini diakumulasikan melalui asas-asas tertentu sehingga tersusun baik. Asas-asas dimaksud misalnya asas tasyri' bertahap, sedikitnya tuntutan syara', dan meniadakan kesulitan. Pengetahuan-pengetahuan tersebut dapat diakumulasikan dan disusun dengan baik karena setiap pengetahuan satu sama lain terkait secara fungsional dalam suatu sstem tertentu. Karakteristik selanjutnya dari hukum Islam sebagai ilmu ialah adanya metode-metode tertentu dalam hukum Islam. Metode-metode tersebut tertuang dalam usul fikih dan qawa'id fikihiyah yang dalam operasionalnya melipti (1) *Metode deduktif*, yaitu metode penarikan kesimpulan khusus (mikro) dari dalil-dalil umum.Metode ini dipakai untuk menjabarkan atau

² Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Usul al-Fikih*, (Mesir : Maktabah ad-Dakwah,1968), hlm. 11, Muhammad Abu Zahrah, Tanpa Tahun.*Usul al-Fikih* (Mesir : Darul Fikr al-Arabi, t.t.), hlm. 5.

³ Abdul Wahab Afif, *Fikih (Hukum Islam) antara Pemikiran Teoritis dengan Praktis*, (Bandung: Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Gunung Djati, 1991), hlm. 3-5.

menginterpretasikan dalil-dalil Alqurandan Hadis menjadi masalah-masalah usul fikih.(2) *Metode induktif*, adalah metode pengambilan kesimpulan umum yang dihasilkan dari fakta-fakta khusus. Kesimpulan dimaksud adalah kesimpulan hukum atas suatu masalah yang memang tidak disebutkan rincian ketentuannya dalam nas Alqurandan Hadis.(3) *Metode genetika*, adalah metode penelusuran titik mangsa dalam mengetahui latar belakang terbitnya suatu nas dan kualitas nas. Metode ini menggunakan pendekatan historis., dan (4) *metode dialektika*, yaitu suatu metode yang menggunakan penalaran melalui pertanyaan-pertanyaan atau pernyataan-pernyataan yang bersifat tesa(tesis-tesis) dan anti tesis. Kedua pernyataan (tesa dan anti tesa) tersebut kemudian didiskusikan dengan prinsip-prinsip logika yang logis untuk memperoleh kesimpulan (sebagai tesa akhir).⁴

Dari karakteristik hukum Islam sebagai ilmu di atas menunjukkan bahwa apapun yang dihasilkan hukum Islam adalah produk penalaran yang berarti pula menerima konsekuensi-konsekuensinya sebagai ilmu. Di antara konsekuensi-konsekuensi itu adalah (1) Hukum Islam sebagai ilmu adalah *skeptis*, (2) hukum Islam sebagai ilmu bersedia untuk *diuji dan dikaji ulang*, dan (3) hukum Islam sebagai ilmu *tidak kebal kritik*.⁵

Skeptisitas hukum Islam sebagai ilmu berarti bahwa pernyataan-pernyataan atau keputusan-keputusan yang dihasilkan hukum Islam melalui metode dan pendekatan-pendekatannya hanya bernilai relatif. Kapasitas nilai nisbi

⁴ A. Ghozin Nasuha, " Epistemologi Kitab Kuning". *Pesantren*. Tahun I Vol. VI. (Jakarta : P3M, .1989), hlm.16.

⁵ Abdul Wahab Afif, *Fikih*, hlm.5.

adalah mendekati kebenaran ajeg, jadi artinya kapasitas kerelatifan adalah kebenaran nisbi, yaitu suatu kebenaran yang dihasilkan ijtihad.⁶

Pengertian tersebut menunjukkan bahwa ijtihad adalah perjuangan (upaya) memperoleh kepastian hukum dari dalil-dalil. Berarti ijtihad adalah bukan hanya perjuangan memahami nas saja, sementara ada masalah-masalah yang tidak tercakup dalam nas karena terjadinya perubahan dan perkembangan peradaban manusia. Kondisi inilah yang disinyalir oleh al-Syahrastani dengan menyatakan bahwa nas-nas boleh jadi terhenti, sedangkan peristiwa-peristiwa hukum tak pernah berhenti, sesuatu yang tidak berhenti tidak diatur oleh sesuatu yang terhenti.⁷

Skeptisitas hukum Islam seperti disebutkan di atas jelas memberi peluang dikaji ulang. Artinya, kesimpulan-kesimpulan hukum Islam bersedia untuk diuji. Misalnya pengujian dan pengkajian ulang terhadap kesimpulan hukum Islam yang dihasilkan dari metode *induktif (istiqra'i)* yang pernah dilakukan oleh Imam Syafi'i dalam menentukan waktu lamanya menstruasi bagi wanita. Ada kemungkinan generalisasi al-Syafi'i terhadap seluruh wanita berdasarkan sampel wanita Mesir tidak tepat sebab fisik dan genetik manusia di dunia ini tidak sama, apalagi bila bioteknologi ikut campur tangan. Akibatnya, kemungkinan bias dari sample yang ditetapkannya adalah tidak mustahil. Oleh karena itu, tetap berpeluang terhadap masalah ini untuk dilakukan eksperimen. Demikian pula

⁶ Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, (Yogyakarta : UII-Press, 1999), hlm.33.

⁷ Asy-Syahrastani, *Al-Milal wa an-Nihal*, (Beirut : Dar al-Fikr, Tanpa Tahun), hlm. 200.

kesimpulan-kesimpulan yang dihasilkan oleh *metode analogi*, bersedia untuk diuji dan dikaji ulang karena analogi berfokus pada kategori yang kriterianya nisbi.⁸

Konsekuensi lebih lanjut dari hukum Islam sebagai ilmu adalah bahwa hasil-hasil kajian dan metode hukum Islam tidak kebal kritik. Artinya, ketetapan menggunakan metode dan pendekatan tertentu terhadap suatu masalah dan alasan-alasan tertentu terhadap suatu keputusan terbuka untuk dikritik. Upaya kritik ini dapat dilakukan melalui studi perbandingan mazhab, tarjih dan tashih. Konsekuensi inilah yang menunjukkan bahwa suatu pemikiran hukum Islam bisa jadi benar, tetapi ada kemungkinan salah. Terhadap adanya kemungkinan benar dan salah inilah yang memberi peluang untuk dilakukan kritik.⁹

Dari posisi hukum Islam sebagai ilmu dengan karakteristik, metode-metode, dan konsekuensi-konsekuensinya seperti tersebut di atas, dapat dipahami bahwa kitab-kitab fikih yang disusun oleh ulama-ulama fikih, di samping masalah-masalahnya yang menyangkut masalah-masalah *furu'iyah* fikihiyah, juga sebagai hasil ilmu. Sebagai hasil ilmu tentu mempunyai konsekuensi-konsekuensi tertentu, yaitu bersifat skeptis, bersedia dikaji dan diuji ulang, dan tidak kebal kritik. Dengan kata lain, Hasil-hasil hukum Islam sebagai ilmu yang termuat dalam kitab-kitab fikih itu adalah komoditas informasi yang menunjukkan bahwa para ulama telah membahas masalah fikihiyah. Dengan konsekuensi-konsekuensi tersebut juga menunjukkan bahwa hukum Islam tidak pernah berhenti

⁸ Abdul Wahab Afif, *Fikih*, hlm.7.

⁹ *Ibid.*

melakukan tugasnya, bahwa dengan konsekuensi-konsekuensi itu pula hukum Islam berkemampuan untuk menyesuaikan diri dengan perkembangan situasi dan kondisi kehidupan manusia, atau menjadi motivasi lahirnya pembaruan peradaban manusia dan konsep-konsepnya yang prospektif.¹⁰

Di samping problema-problema akademik hukum Islam sebagai ilmu di atas, upaya mencari solusi dan merumuskan metodologi studi dan pemikiran hukum Islam yang komprehensif yang merupakan kerangka dasar pemikiran hukum Islam, juga sudah saatnya studi hukum Islam dewasa ini dikembangkan melalui kerangka sosiologi hukum. Karena itu pula masalah yang dikaji terhadap hukum Islam dengan kerangka sosiologi adalah (1) faktor-faktor sosial, politik, dan kultural apa yang melatarbelakangi munculnya suatu hukum Islam itu, (2) bagaimana dampak ketetapan hukum Islam itu terhadap masyarakat. Kedua aspek tersebut adalah wilayah kajian sosiologi. Sedangkan pendekatan historisnya adalah dalam rentang waktu kapan suatu ketetapan hukum Islam itu lahir.¹¹

Sedikitnya ada lima produk pemikiran hukum Islam yang dikenal kaum muslimin dalam sejarah, yaitu kitab-kitab fikih, fatwa-fatwa ulama, keputusan-keputusan pengadilan, peraturan perundang-undangan dan kompilasi hukum Islam.¹² Kelima produk pemikiran hukum Islam tersebut dalam kaitan dengan upaya

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm. 246.

¹² *Ibid.* dan M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad antara Tradisi dan Liberasi*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press 1998), hlm. 245.

mereaktualisasikan hukum Islam, perlu diletakkan pada proporsi yang seharusnya. Proporsi yang dimaksud adalah sebagaimana dikemukakan oleh N.J. Coulson(1969) bahwa pemikiran hukum Islam tersebut hendaklah diletakkan dan dipahami sebagai produk pemikiran serta diposisikan pada keenam pasangan pilihan tarik-menarik yaitu antara *kesatuan dan keragaman, antara universalisme dan partikularisme, antara wahyu dan akal, antara kemapanan dan perubahan, antara idealisme dan realisme, dan antara otoritarianisme dan liberalisme*.¹³

Dengan demikian jelaslah bahwa hukum Islam hendaklah dipahami sebagai upaya, hasil interaksi penerjemahan antara wahyu dan respon yuris muslim terhadap persoalan sosio-politik, sosio-kultural yang dihadapinya. Karena itu, jika hukum Islam tersebut tidak lagi responsif terhadap berbagai persoalan umat yang muncul karena perubahan zaman, hukum Islam tersebut harus direvisi, diperbarui, bahkan kalau mungkin diganti dengan hukum Islam yang baru sama sekali. Hal ini menunjukkan bahwa perubahan masa atau perubahan sosial merupakan salah satu faktor yang menuntut adanya perubahan hukum.¹⁴

Kerangka pemikiran di atas, merupakan pendekatan alternatif dalam studi dan pemikiran hukum Islam. Dalam kaitan inilah mempergunakan kerangka pendekatan sejarah sosial dan sosiologis terhadap hukum Islam menjadi signifikan. Yang dimaksud dengan pendekatan sejarah sosial (social history) dalam pemikiran dan studi hukum Islam dalam konteks ini adalah bahwa setiap

¹³ N.J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, (Chicago dan London: the University of Chicago Press, 1969).

¹⁴ Asy-Syahrastani, *Al-Milal*, hlm.200,

produk pemikiran hukum Islam pada dasarnya merupakan hasil interaksi si pemikir hukum Islam dengan lingkungan sosio-kultural atau sosio-politik yang mengitarinya. Oleh karena itu produk pemikirannya itu sebenarnya bergantung kepada lingkungannya itu. Pendekatan ini memperkuat alasan kenyataan sejarah yang menunjukkan bahwa produk-produk pemikiran yang sering dianggap sebagai hukum Islam itu sebenarnya tidak lebih dari pada hasil interaksi tersebut. Pendekatan sejarah sosial ini penting artinya karena (1) untuk meletakkan produk pemikiran hukum Islam pada tempat yang proporsional, dan (2) untuk memberikan keberanian kepada para pemikir hukum Islam agar tidak ragu-ragu, bila merasa perlu melakukan perubahan suatu produk pemikiran hukum karena sejarah telah membuktikan bahwa umat Islam di berbagai penjuru dunia telah melakukannya tanpa sedikitpun merasa keluar dari hukum Islam. Pendekatan sejarah sosial berfungsi menelusuri bukti-bukti sejarah itu dan sebagian dari bukti-bukti itu adalah adanya pengaruh faktor lingkungan sosial budaya dalam kitab-kitab fikih, aturan perundang-undangan negeri-negeri muslim, keputusan pengadilan dan fatwa-fatwa ulama.¹⁵

Berdasarkan kerangka acuan di atas, dapat dikemukakan bahwa dari kenyataan sejarah hukum Islam ternyata faktor sosial budaya mempunyai pengaruh penting dalam mewarnai produk-produk pemikiran hukum Islam, baik berbentuk kitab fikih, peraturan perundang-undangan di negeri muslim, keputusan pengadilan, maupun fatwa-fatwa ulama. Oleh karena itu,

¹⁵ M. Atho Mudzhar, *Membaca*, hlm. 103-125.

apa yang disebut hukum Islam itu dalam kenyataan sebenarnya adalah produk pemikiran hukum Islam yang merupakan hasil interaksi antara yuris muslim sebagai pemikir dengan lingkungan sosialnya. Meskipun Alquran dan Hadis mempunyai aturan yang bersifat hukum, tetapi jumlahnya amat sedikit dibanding dengan jumlah persoalan hidup yang memerlukan ketentuan hukumnya. Untuk mengisi kekurangan itu, para yuris muslim telah menggunakan akalinya dan hasilnya adalah produk pemikiran hukum yang ada sekarang ini. Apa warna atau bagaimana dinamika produk pemikiran hukum itu akan tergantung kepada keberanian para pemikir hukum Islam yang ada sekarang ini.¹⁶

Setelah dijelaskan pendekatan sejarah sosial dalam studi dan pemikiran hukum Islam di atas, kemudian pendekatan sosiologis. Yang dimaksud dengan pendekatan sosiologis dalam studi dan pemikiran hukum Islam adalah mempelajari faktor-faktor sosial, politik, dan kultural apa yang melatarbelakangi lahirnya suatu produk pemikiran hukum Islam, dan bagaimana dampak produk pemikiran hukum Islam itu terhadap masyarakat.¹⁷

Studi hukum sosiologis pada dasarnya merupakan aktivitas yang belum lama dilakukan oleh para ahli hukum, tetapi pernyataan ini tidak bermaksud untuk menutupi pemikiran dan studi yang telah ada mengenai hukum dalam masyarakat. Dalam hubungan ini, Alan Hunt menyatakan bahwa kegiatan studi secara sosiologis terhadap hukum dapat dikenali sebagai kecenderungan intelektual yang muncul pada akhir abad ke-19, dan dapat

¹⁶ *Ibid.* hlm. 127.

¹⁷ M. Atho Mudzhar, *Pendekatan*, hlm.246.

diikuti sampai pada sosiologi modern, studi ini juga mempunyai ciri-ciri yang dapat dipergunakan dalam ilmu hukum kontinental dan dalam teori-teori politik yang menempatkan analisis hukum dalam konteks sosial.¹⁸

Sehubungan dengan studi hukum sosiologis, Roscou Pound menyatakan bahwa di Benua Eropa dalam abad sekarang telah tumbuh suatu cabang sosiologi yang dinamakan *sosiologi hukum (Sociology of Law)*, sedangkan di Amerika Serikat telah tumbuh suatu *ilmu hukum sosiologi (Sociological Jurisprudence)*.¹⁹ Dengan demikian, studi hukum sosiologis terdapat dua bentuk, yaitu di satu pihak ada *sosiologi hukum (Sociology of Law)*, dan di lain pihak ada *ilmu hukum sosiologis (Sociological Jurisprudence)*.

Adanya dua bentuk studi hukum sosiologis yang dibangun dan tumbuh dari dua disiplin ilmu yang berbeda, sudah tentu mempunyai orientasi yang berbeda dengan corak yang berbeda pula.²⁰ Untuk melihat pendekatan sosiologis yang dikemukakan dan mungkin dilakukan terhadap hukum Islam, kedua bentuk studi hukum sosiologis tersebut perlu dijelaskan.

Pemikiran dan studi hukum sosiologis model ilmu hukum sosiologis (*Sociological Jurisprudence*) tumbuh dan berkembang di Amerika Serikat²¹ yang dipelopori oleh antara Roscou Pound²² dan Eugen Ehrlich yang berakar

¹⁸ Alan Hunt, *The Sociological Movement in Law*, (Philadelphia: Temple University Press, 1978), hlm. 1.

¹⁹ George Gurvitch, *Sosiologi Hukum*. Alih bahasa Sumantri Mertodipuro, (Jakarta: Bhratara, 1963), hlm. 7.

²⁰ Soleman B. Taneko, *Struktur dan Proses Sosial: Suatu Pengantar Sosiologi Pembangunan*. (Jakarta : Rajawali, 1993), hlm.5.

²¹ George Gurvitch, *Sosiologi*, hlm.7.

²² Soerjono Soekanto, *Perspektif Teoritis Studi Hukum dalam Masyarakat*, (Jakarta: C.V. Rajawali, .1985), hlm. 30, Soleman B. Taneko, *Struktur*, hlm.

dan tumbuh dari tradisi ilmu hukum²³ Basis intelektual dari ilmu hukum sosiologis ini secara eksplisit berorientasi pada filsafat pragmatisme dengan menekankan pentingnya persoalan praktis²⁴ tema-tema studi hukum sosiologis model ilmu hukum sosiologis adalah antara lain efektivitas hukum, dampak sosial hukum, dan studi sejarah hukum sosiologis, dengan menggunakan konsep hukum sebagai lembaga dan doktrin yang dirumuskan dalam undang-undang.²⁵

Sedangkan studi hukum sosiologis model sosiologi hukum (*Sociology of Law*) tumbuh dan berkembang di Benua Eropa serta dipelopori oleh Emile Durkheim dan Max Weber²⁶ yang berakar dari tradisi sosiologi.²⁷ Basis intelektual dari sosiologi hukum dengan semata-mata dengan persoalan teoritis.²⁸ Tema-tema pemikiran atau studi hukum sosiologis model sosiologi hukum (*Sociology of Law*) antara lain adalah identifikasi hukum dari dan sebagai gejala sosial, dan juga menganalisis hubungan hukum dengan gejala sosial lainnya, terutama sekali masalah solidaritas dan sistem hukum. Dengan demikian, yang menjadi pokok bahasan studi hukum sosiologis model sosiologi hukum ini adalah masalah identifikasi hukum dan hubungan hukum dengan gejala-gejala sosial lainnya.²⁹

5.

²³George Gurvitch, *Sosiologi*, hlm. 7.

²⁴ Alan Hunt, *The Sociological*, hlm.184.

²⁵ Soleman B. Taneko, *Struktur*, hlm.7.

²⁶ *Ibid*, hlm. 16.

²⁷ George Gurvitch, *Sosiologi*, hlm. 7.

²⁸ Soleman B. Taneko, *Struktur*, hlm.16.

²⁹ *Ibid*. hlm. 16.

Basis intelektual dan tema-tema baik studi hukum sosiologis model ilmu hukum sosiologis maupun model sosiologi hukum jika dikaitkan dengan kerangka dan tema-tema studi hukum Islam sosiologis adalah dapat mengkombinasikan studi hukum sosiologis model ilmu hukum sosiologis dan model sosiologi hukum. Hal ini dapat dicermati baik berdasarkan kerangka dasar berpikir, basis intelektual maupun tema-tema yang mungkin dilakukan untuk studi hukum Islam pada masa mendatang.

Hukum hendaklah dipahami sebagai refleksi tata nilai yang diyakini masyarakat sebagai pranata dalam kehidupan masyarakat. Hal ini berarti muatan hukum selayaknya mampu menangkap aspirasi masyarakat yang tumbuh dan berkembang, bukan hanya yang bersifat kekinian, melainkan juga sebagai acuan dalam mengantisipasi perkembangan sosial, ekonomi, dan politik di masa depan. Pemikiran ini menunjukkan bahwa hukum Islam bukan sekedar norma statis yang mengutamakan kepastian dan ketertiban, melainkan juga norma-norma yang harus mampu mendinamisasikan pemikiran dan merekayasa perilaku masyarakat dalam mencapai cita-citanya.

Pengembangan hukum Islam pada masa mendatang akan sangat dipengaruhi bagaimana hukum Islam dikembangkan dengan kerangka filsafat ilmu. Hukum Islam sebagai ilmu mempunyai karakteristik keilmuan yang dihasilkan dari akumulasi pengetahuan-pengetahuan yang tersusun melalui asas-asas tertentu, pengetahuan-pengetahuan tersebut terjaring dalam satu kesatuan sistem, dan mempunyai metode-metode tertentu. Dari karakteristik hukum Islam sebagai ilmu tersebut

memperlihatkan bahwa apapun yang dihasilkan dari hukum Islam adalah suatu produk penalaran yang berarti pula menerima konsekuensi-konsekuensinya sebagai ilmu. Di antara konsekuensi-konsekuensi itu adalah bahwa hukum Islam sebagai ilmu adalah skeptis, hukum Islam sebagai ilmu terbuka untuk dikaji ulang dan diuji, dan hukum Islam sebagai ilmu tidak kebal kritik.

Di samping itu, untuk mengembangkan pemikiran dan studi hukum Islam dalam kehidupan masyarakat pada masa yang akan datang, di samping studi normatif selama ini, sudah saatnya dan sangat urgen bagi para pakar hukum Islam mempertimbangkan studi dan pemikiran hukum Islam dalam kerangka sosiologi dengan pendekatan sejarah sosial. Yang dimaksud dengan kerangka sosiologi tersebut adalah dalam studi dan pemikiran hukum Islam mempelajari faktor-faktor sosial, politik dan kultural yang melatarbelakangi lahirnya suatu produk hukum pemikiran hukum Islam, dan bagaimana dampak produk pemikiran hukum Islam tersebut terhadap masyarakat. Sedangkan pendekatan sejarah sosial dalam pemikiran dan studi hukum Islam adalah bahwa setiap produk pemikiran hukum Islam pada dasarnya adalah hasil interaksi antara si pemikir hukum dengan lingkungan sosio-kultural atau sosio-politik yang mengitarinya. Oleh karena itu produk pemikirannya tergantung kepada lingkungannya. Dengan demikian jelaslah bahwa hukum Islam hendaklah dipahami sebagai upaya, hasil interaksi penerjemahan ajaran wahyu dan respon yuris muslim terhadap persoalan sosio-politik, sosio-kultural yang dihadapinya. Karena itu, jika hukum Islam tersebut tidak lagi responsif terhadap berbagai persoalan umat yang muncul karena perubahan zaman,

hukum Islam tersebut harus direvisi, diperbarui, bahkan kalau mungkin diganti dengan hukum Islam yang baru sama sekali.

Untuk menghasilkan hukum Islam yang responsif terhadap berbagai persoalan umat seperti yang dimaksud di atas, sudah tentu tidak dapat dilepaskan dari kajian dan peranan usul fikih. Secara bahasa, *usul* merupakan bentuk jamak dari *aslun* yang berarti dasar-dasar, pokok-pokok, ataupun landasan-landasan; sedangkan *fikih* arti dasarnya *fahm*, pemahaman. Dengan demikian secara etimologis *usul fikih* dapat diartikan sebagai dasar-dasar pemahaman ajaran Islam. Berangkat dari pengertian etimologis ini dapat dipahami bahwa usul al-fikih merupakan suatu ilmu yang mempelajari dasar-dasar, metode-metode, pendekatan-pendekatan, dan teori-teori yang digunakan dalam memahami ajaran Islam. Hal ini berarti menempatkan usul fikih pada posisi sentral dalam studi keislaman dan seringkali disebut sebagai *the queen of Islamic sciences*.³⁰ Dalam bahasa Taha Jabir al-Alwani, "*usul al-fikih is rightly considered to be the most important method of research ever devised by Muslim Thought. Indeed, as the solid foundation upon which all Islamic disciplines are based, usul al-fikih not only benefited Islamic civilization but contributed to the intellectual enrichment of world civilization as a whole.*"³¹ Jika begitu, semua sarjana yang menggeluti studi Islam diharapkan mempunyai bekal cukup, paling tidak

³⁰ Akh. Minhaji, "Reorientasi Kajian Ushul Fikih" dalam *Al-Jami'ah Journal of Islamic Studies* State Institute of Islamic Studies (IAIN) Sunan Kalijaga Jogjakarta Indonesia No.63/VI/1999, hlm.15.

³¹ Taha Jabir al- Alwani, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence (Usul al-Fikih al Islami)*, A New Revised English Edition by Yusuf Talal DeLorenzo dan Anas S. Al Shaikh-Ali, (Herndon, Virginia USA : International Institute of Islamic Thought, 1994), hlm. xi.

mengenal prinsip-prinsip dasar yang dibahas dalam usul al-fikih, satu ilmu yang sudah ada sejak masa awal Islam. Sebab, melalui usul al-fikih para sarjana akan mengetahui, misalnya, bagaimana memahami Alquran, al-Sunnah, bagaimana jika terjadi pertentangan (*ta'arud*) antara kedua sumber tersebut, dan bagaimana pula menyelesaikan persoalan kontemporer sesuai dengan tuntutan masa dengan tetap berlandaskan ajaran wahyu melalui proses dan mekanisme ijtihad.³²

Memang harus diakui, bahwa selama ini usul al-fikih hanya selalu dikaitkan dengan persoalan hukum Islam, dan seolah-olah disiplin ilmu di luar hukum Islam tidak memerlukan usul al-fikih. Hal ini terjadi karena beberapa hal; pertama, Syafi'i seringkali dinobatkan sebagai pendiri usul al-fikih, sedangkan ia sendiri dikenal sebagai ahli hukum Islam (fikih). Kedua, hukum Islam dipandang sebagai salah satu ajaran pokok dalam Islam – sebagian sarjana mengatakan sebagai ajaran paling inti – ; bahkan pada masa awal Islam istilah ulama' identik dengan fuqaha'. Ketiga pada masa pra-modern hukum Islam, terutama yang terkait dengan persoalan mazhab, dipandang bertanggung jawab atas kemunduran umat Islam. Karena itu, segala sesuatu yang terkait dengan hukum Islam (termasuk usul fikih) dipandang sebelah mata oleh mereka yang menggeluti kajian di luar hukum Islam.³³

Sebagai agama, Islam mendasarkan segala ajarannya kepada wahyu ilahi yang tertuang di dalam Alquran yang

³² Akh. Minhaji, " Reorientasi Kajian Ushul Fikih " dalam *Al-Jami'ah Journal of Islamic Studies* State Institute of Islamic Studies (IAIN) Sunan Kalijaga Jogjakarta Indonesia No.63/VI/1999, hlm.15.

³³ *Ibid.*

disampaikan dan dijelaskan oleh Nabi Muhammad sebagaimana tertuang dalam hadis atau sunnah. Karena itu, secara *doktriner-normatif*, setiap individu muslim harus mendasarkan segala aktifitas hidupnya pada Alquran dan Hadis yang dikenal sebagai sumber ajaran yang telah disepakati, dan ini merupakan salah satu bagian terpenting dalam ajaran keimanan Islam . Atas dasar ini wajar jika model-model berpikir *deduktif* (pemikiran yang lebih bernuansa atas-bawah) cukup mendominasi dalam menjelaskan ajaran-ajaran Islam seperti seringkali tergambar dalam ceramah-ceramah dan karya-karya keagamaan. Biasanya, pembahasan yang ada dimulai dengan mengutip satu Ayat atau Sunnah Nabi dan dijelaskan arti, makna, dan maksudnya dan ilustrasi lain yang terkait. Tidak jarang, penjelasan model demikian terlepas dari realitas sosial yang dihadapi umat. Penerapan *al-qawa'id al-usuliyyah* dan *al-qawa'id al-fiqliyyah* merupakan contoh lain dari model berpikir doktriner-deduktif tersebut. Itulah model pendekatan pertama dalam usul al-fikih.³⁴

Pada waktu yang sama, model *empiris-historis-induktif*, sebagai model pendekatan kedua dari usul al-fikih, juga dibutuhkan dalam rangka menjelaskan sekaligus menjawab persoalan-persoalan hukum atau lainnya. Sebab, walaupun umat Islam meyakini bahwa ayat-ayat Alquran (dan juga Hadis-hadis Nabi yang sahih) mengandung kebenaran mutlak karena datang dari yang absolut dan mutlak (Allah) namun pemahaman terhadap ayat-ayat Alquran tidaklah bersifat absolut tetapi relatif sesuai dengan sifat relatif manusia itu sendiri. Sifat relatif

³⁴ *Ibid*, hlm.16.

ini meruakan ciri pokok dari aktifitas ilmu sosial yang dikenal saat ini. Karena itu, guna mendapatkan pemahaman ayat-ayat Alquran yang, paling tidak, mendekati kepada yang dikehendaki Allah maka diperlukan model-model berpikir induktif sebagaimana dikenal dalam penelitian-penelitian sosial. Model kedua ini memaksa si pemikir untuk melihat realitas sosial yang berkembang di tengah – tengah masyarakat dilanjutkan dengan mengidentifikasi masalah sekaligus menawarkan alternatif solusi yang dibutuhkan.³⁵

Dua model pendekatan usul fikih di atas dapat dijelaskan melalui contoh berikut. Salah satu pembahasan pokok dalam usul fikih adalah tentang *masadir al-tasyri' al-islami* (sumber-sumber penetapan ajaran Islam). Jika mengikuti pola Syafi'i, sumber ajaran itu terdiri dari Alquran, Sunnah, ijma', dan qiyas, atau jika mengikuti pola Mahmud Syaltut adalah Alquran, Sunnah, dan ijtihad (*al-ra'y wa al-nazar*). Secara doktriner-normatif-deduktif kita menerima sumber-sumber tersebut, apalagi sumber pertama dan kedua. Namun bagaimana memahami Alquran, memahami Sunnah, hubungan antara keduanya apalagi jika terjadi pertentangan dalil (*ta'arud*), sejarah munculnya ijma', sebagaimana proses ijtihad dan bagaimana pula memahami hasil-hasil ijtihad itu sendiri, semua itu membutuhkan penelitian yang mendalam menyangkut persoalan-persoalan seputar dalil dan hal-hal yang berkaitan dengan proses ijtihad tersebut; dan di sinilah model pendekatan doktriner-normatif-deduktif tidak lagi cukup dan harus dikombinasikan dengan model pendekatan kedua, empiris-historis-

³⁵ *Ibid.*

induktif. Model pemahaman Alquran Abu Ishaq al-Syatibi, *double movement*-nya Fazlur Rahman, konsep *nasakh* model Mahmoud Muhammad Taha, Pendekatan yang diperkenalkan Ali Syari'ati, *ijtihad intiqa'i* dan *insya'i* yang ditawarkan Yusuf al-Qardlawi, *teori batas (Theory of limits, hudud)* yang diajukan Muhammad Syahrur, semuanya melibatkan kedua model pendekatan usul fikih di atas.³⁶

Dua model pendekatan kajian usul fikih, yaitu doktriner-normatif-deduktif dan empiris-historis-induktif juga menjadi perhatian Taha Jabir al-Alwani seorang pakar usul al-fikih kontemporer dalam menulis karyanya dalam bidang usul al-fikih yang terjemahannya ke bahasa Indonesia sudah ada di tangan pembaca ini. Karya ini dapat dijadikan referensi dan sekaligus pembandingan atas karya-karya kontemporer serupa dalam bidang studi usul fikih, terutama karya usul al-fikih yang ditulis dalam bahasa Indonesia.

B. Sumber dan Dasar Pembentukan Ilmu Fikih

Dasar Pembentukan Ilmu Fikih

Salah satu ayat³⁷ oleh para ulama dianggap sebagai ayat yang menunjukkan kepada sumber dan dasar yang diakui dalam pembentukan dan pengembangan ilmu-ilmu keislaman. Ayat dimaksud dapat diterjemahkan sebagai berikut :

Hai orang-orang yang beriman, ta'atilah Allah dan ta'atilah Rasul[Nya], dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka

³⁶ *Ibid*, hlm. 16-17.

³⁷ Q.S, IV: 59.

*kembalikanlah ia kepada Allah [Alquran] dan Rasul [sunnahnya], jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama [bagimu] dan lebih baik akibatnya.*³⁸

Dari ayat di atas, ada beberapa hal yang dapat dipahami, yaitu :

1. Arti dari perintah untuk mentaati Allah

Arti dari perintah untuk mentaati seperti ditegaskan dalam ayat tersebut adalah perintah untuk mentaati dan mengamalkan isi Alquran . Sedangkan yang dimaksud dengan mentaati Rasulullah seperti tersebut dalam ayat di atas maksudnya adalah perintah untuk mentaati Sunnah Rasul. Dengan demikian Alquran dan Sunnah Rasulullah dalam historisitasnya telah berperan sebagai sumber dan dasar utama dalam pembentukan dan pengembangan ilmu-ilmu keislaman dalam berbagai aspeknya. Ayat-ayat Alquran dan Sunnah Rasulullah ada yang secara tegas menunjuk suatu ajaran, inilah yang dimaksud dengan syari'at dalam kaitan ini. Di samping itu, ada pula baik Alquran maupun Sunnah Rasulullah yang tidak tegas menunjukkan suatu ajaran sehingga memerlukan intervensi pemikiran untuk menyimpulkan kandungan dari dua sumber tersebut.³⁹

2. Ulil Amri

Salah satu konsep penting dalam khazanah intelektual muslim yang menjadi konsep dan fondasi

³⁸ Departemen Agama R.I., *Alquran dan Terjemahnya* (Jakarta: CV. Kathoda, 1993), hlm. 128.

³⁹ Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia* (Prisma 5 Mei 1995), hlm. 1.

dasar dalam pengembangan ilmu keagamaan (keislaman) adalah konsep *ulil amri*. Kata majemuk *ulil amri* yang secara bahasa *ulil* berarti *mempunyai*, *amri* berarti *perintah, perkara, sesuatu, keputusan*. Sedangkan definisi *ulil amri* secara terminologi tidak ditemukan adanya konsensus di antara para ulama karena di samping adanya perbedaan sudut pandang ulama yang mendefinisikannya, juga kata *al-amr* itu sendiri mengandung arti yang ambiguitas.⁴⁰

Kata *ulil amr* secara eksplisit dalam Alquran paling tidak terdapat dalam dua ayat⁴¹. Sedangkan kata yang semakna dengan *ulil amr* terdapat kata lainnya, antara lain kata *ulil albab*,⁴² (ahli pikir) *ulil quwwah*⁴³ (orang yang memiliki kekuatan/kekuasaan), *ulil aidi*⁴⁴ (orang yang memiliki kekuatan, yang disimbolkan dengan tangan yang kuat, *ulil 'ilm* ⁴⁵(para pakar), *ulil fadl*⁴⁶ (orang yang memiliki kedudukan istimewa), *ulil ba's*⁴⁷ (orang-orang yang peduli), *ulil 'azm*⁴⁸ (orang-orang

⁴⁰ Al-Ragib al-Asfihani, *Mu'jam Mufradat al-Faz al-Quran* (Mesir: Dar al-Katib al- Arabi, t.t), hlm. 20-21.

⁴¹Q.S.IV: 59 dan 83 dan Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi, *.al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Quran al-Karim* (Beirut: Dar al-Fikr, 1987), hlm. 77.

⁴²Q.S.V:100; Q.S. XII:111, dan Q.S. XXXVIII:43

⁴³ Q.S. XXVIII:76

⁴⁴Q.S. XXXVIII:45

⁴⁵ Q.S. III:18

⁴⁶ Q.S. XXIV:22

⁴⁷Q.S. XVII:5

⁴⁸ Q.S.XLVI :35

yang teguh hati), dan *ulil absar*⁴⁹ (orang yang memiliki proyeksi masa depan),⁵⁰ dan lain-lain.

Akan tetapi, secara umum pengertian *ulil amri* dapat diklasifikasikan menjadi empat pengertian, yaitu:

- a. Raja dan kepala pemerintahan yang patuh dan taat kepada Allah Swt dan Rasulullah SAW;
- b. Para raja dan ulama;
- c. Amir di zaman Rasulullah SAW; setelah Rasulullah wafat, jabatan itu berpindah kepada hakim, komandan militer, dan mereka yang meminta anggota masyarakat untuk taat atas kebenaran; dan
- d. Para mujtahid atau yang dikenal dengan sebutan *ahl al-hall wa al-aqd* (yang memiliki otoritas dalam menetapkan hukum).⁵¹

3. Pandangan Ahli Tafsir

Al-Qurtubi menerangkan arti perkataan *ulil amr* tersebut sebagai *ahl al-Quran*, *ahl al-'Ilm*, *ahli fikih*, *alim ulama - agama*, *ahl al-fikr* yang selalu memikirkan urusan-urusan yang dihadapi kaumnya, pemimpin perang, orang yang berzikir selalu mendekati diri kepada Tuhan tanpa menggunakan potensi pikirnya, Ali bin Abi Thalib dan para imam Syi'ah yang ma'sum.

⁵²

Syaikh Muhammad Nawawi al-Bantani dalam kitab tafsir *Marah Labid*, menjelaskan bahwa yang dimaksud

⁴⁹Q.S. III:13;24:44; XXXVIII: 45, dan LIX: 2

⁵⁰ Tim Redaksi, *Ensiklopedi Hukum Islam* (Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 1997), hlm. 1843.

⁵¹ Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Rida, *Tafsir al-Manar* (Mesir: Maktabah al-Qahirah, t.t), hlm. 182-188.

⁵² Al- Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Quran* (Kairo: Dar al-Katib al-Arabi, 1964), hlm. 254-262.

dengan *ulil al-amr* adalah kelompok ulama yang terhimpun dalam kelompok *ahl al-'Aqd wa al-Halli*, pemerintah yang benar, pemimpin yang adil.⁵³

Sedangkan menurut al-Syaikh Muhammad Ali al-Sayis bahwa *ulil amr* adalah pemerintah kaum muslimin yang termasuk di dalamnya al-Khulafa al-Rasyidun, para raja/ penguasa, hakim, pemimpin perang, ulama yang memberi fatwa hukum-syara', sedang bagi kaum Syi'ah al-Rafidah *ulil amr*, adalah para imam mereka yang ma'sum, dan bagi kaum Syi'ah Gulat yang dimaksud *ulil amr* adalah Ali bin Abi Thalib.⁵⁴

Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Rida, mencoba merumuskan *ulil amr* dengan merangkum seluruh cakupan makna *al-amr* itu sendiri. Menurut mereka, *ulil amr* adalah para pemegang otoritas di sebuah negara yang terdiri atas penguasa, para hakim, ulama, komandan militer, dan pemuka masyarakat yang menjadi rujukan umat dalam hal-hal yang berkaitan dengan kemaslahatan umum. Rasyid Rida juga memasukkan mereka yang memegang otoritas dalam bidang kesehatan, perburuhan, perniagaan, pemimpin media massa, dan pengarang sebagai *ulil amr*.⁵⁵

⁵³ Muhammad Nawawi al-Bantani, *Marah Labid* (Ttp: Syarikat Nur Asia, t.t), hlm. 156.

⁵⁴ Muhammad Ali al-Sayis, *Tafsir Ayat al-Ahkam* (Ttp: Tp, t.t), hlm. 117.

⁵⁵ Muhammad Abduh dan Rasyid Rida, *Tafsir....*, hlm. 182-188.

4. Pandangan Pakar Politik Muslim

Dalam konteks siyasah (politik), institusi *ulil amr* dikenal dengan sebutan *ahl al-hall wa al-'aqd*. Terminologi ini muncul pertama kali ketika Umar bin Khattab mengangkat para pembantunya ketika itu. *Ahl al-hall wa al-'aqd* inilah yang senantiasa bermusyawarah untuk mengambil kebijakan yang menyangkut kepentingan umum yang bersifat duniawi dengan tugas pokoknya amar ma'ruf nahi munkar.

Berdasarkan penjelasan di atas, dengan jelas menunjukkan bahwa konsep *ulil amr* terkait erat dengan konsep *musyawarah*,⁵⁶ konsep *amanah*,⁵⁷ dan konsep *amar ma'ruf nahi munkar*.⁵⁸ Dengan demikian, jelas bahwa *ulil amr* merupakan para pemegang otoritas dalam suatu negara yang terdiri atas berbagai pemuka masyarakat harus senantiasa melakukan musyawarah dalam rangka menjalankan tugas amar ma'ruf nahi munkar dan senantiasa memegang amanah Allah Swt dan umat Islam.⁵⁹

Bertitik tolak dari keterangan di atas, menurut ajaran Islam, kedaulatan berada di tangan rakyat yang disebut *umat* atau *jama'ah* dan diwakilkan kepada lembaga *ahl al-hall wa al-'aqd*. Kedaulatan rakyat ini kemudian diamanatkan kepada khalifah atau presiden. Para ulama, sekalipun berbeda kecenderungan ide politiknya, namun mereka sepakat menetapkan bahwa

⁵⁶Q.S.II:233, III:159,XLII:38

⁵⁷Q.S.IV: 58

⁵⁸Q.S.III:104

⁵⁹ Nourouzzaman Shiddiqi, *Fikih Indonesia Penggagas dan Gagasannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 167.

kepala pemerintahan harus berdasarkan pemilihan bebas dan benar. Demikian juga para pejabat negara lain, masing-masing mempunyai hak dan kewajiban sesuai dengan yang diamanatkan rakyat.⁶⁰

Mentaati *ulil amr*⁶¹ menunjukkan bahwa bentuk negara yang dikehendaki adalah negara yang mempunyai Dewan Perwakilan Rakyat. *Ulil amr* tersebut menunjukkan kelompok/jama'ah, bukan orang seorang. Lembaga inilah yang dimaksud kekuasaan Allah diletakkan atas jama'ah. Dengan kata lain, *ulil amr* adalah nama lain dari lembaga *ahl al-hall wa al-aqd*. Anggotanya terdiri dari para ulama, umara dan pemimpin masyarakat yang memperjuangkan cita-cita dan kehendak rakyat.⁶²

Penjelasan senada dengan keterangan di atas adalah bahwa *ulil amr* merupakan ... a term of wide connotation. It includes all those leaders of the muslim society who control and administer its affairs, may they be leaders of thought or literature, religious divines, political leaders, administrators, judges, commanders or chiefs of social, cultural, tribal, municipal or local organizations.⁶³

Adapun kriteria yang harus dipenuhi oleh *ulil amr* atau *ahl al-hall wa al-'aqd* ialah:

1. Dipilih oleh dan dari rakyat.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Q.S. IV: 59

⁶² Nourouzzaman Shiddiqi, *Fikih...*, hlm. 167

⁶³ Abu A'la Maududi, *The Islamic Law and Constitution* (Lahore: Islamic Publication, 1977), hlm. 172.

2. Keputusan dan peraturan yang dibuatnya tidak menyalahi hukum Allah dan Rasul-Nya yang mutawatir.
3. Keputusan dan peraturannya dibuat secara bebas.
4. Persoalan yang ditetapkan adalah perkara-perkara yang menyangkut kemaslahatan umum.⁶⁴

Dalam kaitan inilah, Ibn Taimiyah, Abd al-Rahman Taj, Ibn Qayyim dan Abd Wahhab Khallaf menjelaskan bahwa siyasah syar'iyah adalah segala bentuk kebijaksanaan *penguasa (ulil amr)* dalam rangka mewujudkan kebaikan (*maslahat*) dan menolak kehancuran (*mafsadat*) dan sekaligus tidak menyalahi prinsip-prinsip syari'ah.⁶⁵

5. Peran Ulil Amr dalam Mengembangkan Ilmu-Ilmu Keagamaan

Berdasarkan berbagai keterangan di atas kata *ulil amri* tersebut mengandung dua pengertian pokok, yaitu:⁶⁶

- a. *Ulil amri* dalam pengertian *ulama atau mujtahid*.

Perintah mentaati ulama dalam ayat ini maksudnya mengikuti hasil hasil ijtihad mereka dalam menafsirkan Alquran dan mengembangkannya. Dari ijtihad para

⁶⁴ Nourouzzaman Shiddiqi, *Fikih...*, hlm. 168.

⁶⁵ Abd Rahman Taj, *al-Siyasah al-Syar'iyah wa al-Fikih al-Islami* (Kairo: Matba'ah Dar al-Ta'lif, 1953), hlm. 28. Lihat juga Ibn Taimiyah, *al-Siyasah al-Syar'iyah fi Islah al-Ra'i wa al-Ra'iyah* (Kairo: Dar al-Katib al-Arabi, 1951), Ibn Qayyim al-Jauziyah, *al-Turuq al-Hukmiyah fi al-Siyasah al-Syar'iyah* (Kairo: Muassasah al-Arabiyah, 1961), hlm. 16, Abd Wahhab Khallaf, *al-Siyasah al-Syar'iyah* (Kairo: al-Maktabah al-Salafiyah, 1977), hlm. 3.

⁶⁶ Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia* (Dalam *Prisma* 5 Mei 1995), hlm. 1-3.

ulama terbentuk dan berkembang berbagai bentuk ilmu agama, termasuk di dalamnya ilmu fikih.

Di samping itu ada pula ulama yang membentuk ilmu agama bukan dengan ijtihad nalarnya, tetapi melalui *kasyfiah*, yaitu pengalaman-pengalaman spiritual individu berkat rajinnya melakukan bermacam-macam wirid atau amalan dalam mendekati diri kepada Allah. Ilmu agama yang dibentuk oleh pengalaman - pengalaman spiritual ini telah memberi andil yang sangat besar dalam membentuk ilmu tasawuf, terutama ilmu tariqat.

Meskipun proses terbentuknya ilmu agama seperti ilmu taSawuf dan ilmu tariqat di atas kebenarannya tidak bisa diukur dengan metode penalaran, namun kenyataannya ilmu agama seperti ini telah terbentuk dan menyebar di tengah-tengah kehidupan kaum muslimin. Oleh karena itu, jika ulama lewat daya nalarnya telah mendominasi dalam pembentukan ilmu kalam (teologi) dan ilmu fikih, maka lewat *kasyfiahnya* telah mendominasi dalam pembentukan ilmu taSawuf terutama ilmu tariqat.

b. *Ulil amri* dalam pengertian *umara atau penguasa*.

Ilmu agama yang dibentuk oleh umara, atau oleh ulama tentang kenegaraan, adalah ilmu agama yang mengatur negara, tugas-tugas negara, hubungannya dengan rakyat, hubungan suatu negara muslim dengan non-muslim dan lain-lain yang terkait dengan ketatanegaraan. Dalam hukum Islam, ilmu agama semacam ini dikenal dengan *Siyasah Syar'iyah*, atau *Fikih Siyasi*.

Pernyataan bahwa “jika kalian berselisih pendapat tentang suatu hal, maka kembalikanlah kepada Allah dan Rasul-Nya”, adalah bahwa pernyataan ini mengandung beberapa hal, yaitu perintah untuk melakukan analogi (qiyas) artinya jika terbentur dalam menentukan suatu hal yang tidak terdapat ketegasannya dalam Alquran dan Sunnah Rasulullah, kembalikanlah dalam arti qiyaskanlah kepada ajaran yang terdapat dalam Alquran dan Sunnah Rasulullah. Sekalipun secara lahiriah berbeda, tetapi bilamana substansi dan esensi masalahnya sama dengan substansi dan esensi ajaran yang ada ketegasannya dalam Alquran atau Sunnah Rasul dapat dianalogikan.

Selanjutnya “suruhan untuk merujuk dan kembali kepada Alquran dan Sunnah Rasul-Nya jika terjadi silang pendapat dalam hasil pemikiran. Dalam pengertian bahwa kata putus (akhir) terletak pada Alquran dan Sunnah Rasul-Nya. Hal ini juga mengandung ajaran bahwa setiap aktivitas intelektual dalam bentuk ijtihad, hasilnya tidak boleh bertentangan dengan Alquran dan Sunnah Rasul-Nya karena Alquran dan Sunnah tersebut merupakan kriterium akhir kebenaran.⁶⁷ Berdasarkan beberapa penjelasan di atas, suatu kesimpulan dapat dikemukakan bahwa ayat 59 surat an-Nisa’ merupakan landasan dan sumber pembentukan dan pengembangan tiga macam ilmu, yaitu *Syari’ah*, *fikih* dan *siyasah* (fikih politik). Baik ulil amri sebagai ulama maupun sebagai umara atau penguasa, dan baik ulama melalui daya akal pikirannya, maupun lewat pengalaman-pengalaman

⁶⁷ *Ibid.*, hlm. 3.

spiritual (*Kasyfiyat*), telah berperan dalam membentuk dan mengembangkan ilmu-ilmu keislaman sesuai dengan bidangnya masing-masing. Dengan demikian dapat dipastikan bahwa ilmu-ilmu keislaman yang diwarisi oleh kaum muslim sekarang, termasuk di dalamnya hukum Islam, ada yang dibentuk langsung oleh Alquran dan Sunnah Rasul secara tegas dalam arti tanpa memerlukan campur tangan ijtihad, dan ada pula yang dibentuk oleh apa yang dipahami oleh manusia dari ayat-ayat atau hadis yang tidak tegas, bahkan ada pula yang dibentuk oleh pengalaman spiritual individu yang sempat mereka tuangkan ke dalam bentuk tulisan.

C. Wahyu dan Akal dalam Hukum Islam

Kata *al-hukm* secara bahasa berarti meletakkan sesuatu pada tempatnya.⁶⁸ Sedangkan secara terminologi hukum Islam didefinisikan oleh para ahli usul fikih sebagai titah Allah yang berkaitan dengan perbuatan orang-orang mukallaf, baik berupa tuntutan, pilihan maupun larangan.⁶⁹ Pengertian hukum Islam demikian identik dengan pengertian syara' atau syari'ah itu sendiri.

Dalam berbagai penjelasan dikemukakan bahwa kata syari'at dalam hukum. Kata syari'at atau syari'at secara bahasa berarti jalan menuju sumber air seperti sungai dan sebagainya. Arti syari'at atau syari'at seperti ini masih dipergunakan oleh orang Arab hingga sekarang.⁷⁰

⁶⁸ Al-Syarif Ali bin Muhammad al-Jurjani, *at-Ta'rifat* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1988), hlm. 92.

⁶⁹ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm*, hlm. 100.

⁷⁰ Muhammad Rasyid Rida, *Tafsir al-Manar*, VI: 413.

Syari'at Islam dinamakan syari'at adalah karena secara hakekat syari'at merupakan penuntun kehidupan manusia.⁷¹ Dalam penjelasan lebih lanjut, dikatakan bahwa syari'at tersebut di atas identik dengan hukum-hukum amaliah manusia dalam berbagai bidang.⁷² Dari penjelasan ini, nampaknya kata-kata dan pengertian syari'at identik dengan hukum.

Dalam keterangan lainnya, dijelaskan bahwa syari'at merupakan hukum Allah yang paling baik bagi kehidupan manusia jika dibandingkan dengan hukum-hukum ciptaan manusia karena hukum Allah adalah hukum yang penuh dengan keadilan dalam mengatur urusan-urusan para hamba-Nya.⁷³

Penjelasan dan uraian yang rinci tentang hukum atau syari'at adalah hukum-hukum atau syari'at yang Allah wahyukan kepada manusia terdiri atas dua macam, yaitu syari'at atau hukum yang berhubungan dengan muamalah- aturan yang mengatur hubungan pergaulan hidup manusia di dunia yang bertujuan untuk menjamin kemaslahatan hidup mereka dengan mudah manusia dapat memahaminya dengan akalanya atau ijtihad. Di samping syari'at dalam bidang mu'amalah Allah juga mewahyukan syari'at dalam bidang ibadah. Syari'at atau hukum dalam bidang ini seperti salat, manusia tidak mampu mengetahui hakekatnya kecuali berdasarkan petunjuk dari Allah itu sendiri.⁷⁴ Dengan demikian manusia dalam melakukan ibadah seperti salat dan

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*, hlm. 413-414 dan 422.

⁷³ *Ibid.*, hlm. 422.

⁷⁴ *Ibid.*, hlm. II: 44.

ibadah-ibadah serupa lainnya harus sesuai dengan ketentuan yang telah Allah tetapkan.

Dari berbagai keterangan dan penjelasan tentang syari'at atau hukum tersebut, dapat dirumuskan pengertian dan hakekat hukum Islam adalah hukum atau syari'at Allah yang penuh keadilan yang menjamin kemaslahatan hidup manusia dalam berbagai aspek kehidupan mu'amalah dan ibadah- duniawi dan ukhrawi.

1. Sumber dan Cara Memperoleh Pengetahuan Hukum Islam

Jalan untuk memperoleh pengetahuan dalam Islam dapat melalui akal dan wahyu.⁷⁵ Dalam kaitan ini yang menjadi persoalan adalah beberapa besar kompetensi akal ? Pengetahuan-pengetahuan apa saja yang dapat diperoleh akal mengenai Tuhan dan mengenai soal-soal keagamaan? Apakah dengan kompetensi akal yang tinggi bagi Muhammad Abduh tidak memerlukan lagi wahyu? Kemudian apakah dengan kemampuan akal mengetahui baik dan buruk itu meniscayakan adanya kewajiban syara'?

a. Akal

Akal adalah suatu daya yang hanya dimiliki manusia, dan oleh karena akal-lah yang membedakan manusia dengan makhluk lain. Akal adalah tonggak kehidupan manusia dan dasar kelanjutan wujudnya.⁷⁶ Peningkatan daya akal merupakan salah satu dasar pembinaan budi

⁷⁵ Harun Nasution, *Muhammad Abduh*, hlm. 44.

⁷⁶ Muhammad Abduh, *Risalah*, hlm. 91.

pekerti mulia yang menjadi dasar dan sumber kehidupan dan kebahagiaan bangsa-bangsa.⁷⁷

Umat manusia adalah sebagai anak, yang pada mulanya, kecil dan kemudian menjadi dewasa. Tuhan menghadapi manusia sama dengan seorang bapak menghadapi anaknya. Agama bagi umat yang silam, pada waktu mereka masih tingkat kanak-kanak, membawa ajaran-ajaran dalam bentuk perintah mutlak, larangan keras dan menyerahkan diri tanpa syarat kepada kehendak mutlak Tuhan. Kemudian, setelah umat manusia menjadi dewasa, agama berbicara kepada perasaan mereka, sama halnya dengan seorang bapak menghadapi anak-anaknya yang masih remaja. Agama datang dengan ajaran-ajaran zuhud, yang menjauhkan manusia dari kehidupan dunia dan memusatkan perhatian pada kehidupan yang lebih mulia di akhirat. Kemudian sampailah umat manusia pada masa dewasanya dan Islam pun datang berbicara kepada akal dan bukan lagi hanya kepada perasaannya. Agama pun mulai memperlakukan bangsa-bangsa sebagai manusia yang telah dewasa.⁷⁸

Umat manusia pada saat Islam datang telah mencapai usia dewasa dan menghendaki agama yang rasional.⁷⁹ Apa yang mereka cari itu, mereka temukan dengan Islam.⁸⁰ Tidak mengherankan jika ditegaskan bahwa Alquran berbicara kepada akal

⁷⁷ *Ibid.*, hlm. 177.

⁷⁸ *Ibid.*, hlm. 166-167.

⁷⁹ *Ibid.*, hlm. 169.

⁸⁰ *Ibid.*, hlm. 188.

manusia dan bukan hanya kepada perasannya. Akal dimuliakan Allah dengan mewujudkan perintah dan larangan-Nya kepadanya.⁸¹ Nabi juga berbicara kepada akal dan membuat akal menjadi hakim antara apa yang benar dan apa yang salah.⁸² Di dalam Islamlah agama berteriak kepada akal, sehingga ia tersentak dari tidurnya yang panjang.⁸³

Islam adalah agama yang rasional, agama yang sejalan dengan akal, bahkan agama yang didasarkan atas akal. Pemikiran rasional merupakan dasar pertama untuk memperoleh iman sejati.⁸⁴ Iman, tidaklah sempurna, kalau tidak didasrkan atas akal, iman harus berdasar kepada keyakinan, bukan pada pendapat, dan akal-lah yang menjadi sumber keyakinan pada Tuhan, ilmu serta kemahakuasaan-Nya dan pada Rasul.⁸⁵

Oleh karena itu, dalam Islamlah agama dan akal buat pertama kalinya menjalin hubungan yang erat.⁸⁶ Di dalam hubungan yang erat itu, akal menjadi tulang punggung agama yang terkuat dan wahyu sendinya yang terutama.⁸⁷ Antara akal dan wahyu tidak ada pertentangan. Mungkin agama membawa sesuatu yang di luar kemampuan manusia memahaminya, tetapi tidak mungkin agama membawa sesuatu yang mustahil menurut

⁸¹ *Ibid.*, hlm. 60.

⁸² *Ibid.*, hlm. 143.

⁸³ *Ibid.*, hlm. 148.

⁸⁴ Muhammad Abduh, *al-Islam wa al-Nasraniyah*, hlm. 58.

⁸⁵ *Ibid.*, hlm. 124.

⁸⁶ Muhammad Abduh, *Risalah*, hlm. 7 dan *al-Islam*, hlm. 138.

⁸⁷ *Ibid.*, hlm. 23.

akal.⁸⁸ Jika wahyu membawa sesuatu yang pada lahirnyanampak bertentangan dengan akal, wajib bagi akal untuk meyakini bahwa apa yang dimaksud bukanlah arti literalnya (harfiah); akal kemudian mempunyai kebebasan memberi interpretasi kepada wahyu atau menyerahkan maksud sebenarnya dari wahyu kepada Allah.⁸⁹

Keharusan manusia mempergunakan akal, bukanlah merupakan ilham yang terdapat dalam dirinya, juga adalah ajaran Alquran. Kitab suci ini, menurut Muhammad Abduh, memerintahkan untuk berpikir dan mempergunakan akal serta melarang bersikap taklid.⁹⁰ Alquran tidak semata-mata memberi perintah-perintah, tetapi mendorong manusia untuk berpikir.⁹¹

Karena pentingnya kedudukan akal dalam Islam, perbedaan antara manusia bukan ditekankan pada ketinggian taqwa, melainkan pada kekuatan akal. Tauhid, membuat manusia hamba hanya bagi Allah dan bebas dari perbudakan lain dalam bentuk apa saja; manusia semuanya sama, tidak ada perbedaan antara mereka kecuali amal, dan tidak ada yang lebih mulia, kecuali karena ketinggian akal dan pengetahuan; dan yang mendekatkan diri kepada Tuhan hanyalah kesucian akal dan keraguan.⁹²

⁸⁸ *Ibid.*, hlm. 8.

⁸⁹ *Ibid.*, hlm.129.

⁹⁰ *Ibid.*, hlm.23.

⁹¹ *Ibid.*, hlm.6.

⁹² *Ibid.*, hlm. 156.

Akal mempunyai kekuatan yang tinggi. Dengan meneliti alam sekitar akal dapat sampai ke alam abstrak. Alquran mengajarkan penggunaan akal dan meneliti fenomena alam untuk sampai kepada rahasia-rahasia yang terletak di belakangnya.⁹³ Dengan cara inilah akal sampai kepada kesimpulan bahwa bagi alam nyata ini harus ada pencipta. Oleh karena itu ia berpendapat bahwa ada soal-soal keagamaan, seperti adanya Tuhan dan kekuasaan-Nya mengirim rasul tidak dapat diyakini, kecuali melalui pertolongan akal.⁹⁴

Pengiriman rasul, dengan demikian, diperlukan bukan untuk mengetahui adanya Tuhan, tetapi untuk mengetahui sifat-sifat-Nya.⁹⁵ Tidak dapat dielakkan bahwa akal dengan sendirinya dapat sampai kepada keyakinan tentang adanya Tuhan.⁹⁶

Di samping adanya Tuhan, akal juga dapat mengetahui sifat-sifat Tuhan, sungguh pun tidak seluruhnya. Yang pada esensi-Nya mesti ada, haruslah *qadim*, tidak mempunyai permulaan dalam wujudnya. Kalau tidak, ia mesti diciptakan dan oleh karenanya berhajat pada pencipta. Yang pada esensi-Nya mesti ada, ada dengan sendiri-Nya dan tidak berhajat kepada pencipta. Ia juga mesti *baqi*, tidak mempunyai kesudahan dalam wujud, dalam arti ia tidak bisa menjadi tiada, karena ini berarti peniadaan esensi-Nya sedang esensi-Nya adalah

⁹³ *Ibid.*, hlm. 23.

⁹⁴ *Ibid.*, hlm. 7.

⁹⁵ *Ibid.*, hlm. 141.

⁹⁶ Muhammad Abduh, *al-Islam*, hlm. 134.

wujud-Nya.⁹⁷ Ia juga tidak harus tersusun, karena kalau ia mempunyai bagian-bagian-Nya. Dengan kata lain wujud-Nya akan bergantung pada wujud bagian-bagian-Nya, sedang yang pada esensi-Nya mesti ada, dengan sendiri-Nya tanpa berhajat pada wujud lain.⁹⁸

Pada esensi-Nya mesti ada, karena merupakan wujud tertinggi dan sumber dari segala wujud, harus mempunyai sifat-sifat yang paling sempurna. Hayat jelas merupakan sifat kesempurnaan dan oleh karena itu Tuhann harus hidup, sungguh pun hayat-Nya berbeda dengan hayat yang mungkin ada. Jika ia tidak mempunyai sifat hidup, sebaian dari yang mungkin ada akan mempunyai wujud yang lebih mulia daripada-Nya.⁹⁹

Ia harus rela mempunyai sifat ilmu, karena ilmu juga sifat kesempurnaan. Bahwa Allah mempunyai ilmu terbukti dari adanya peraturan yang tepat lagi sempurna yang mengatur alam ini.¹⁰⁰ Karena Allah mempunyai ilmu, Ia dengan sendirinya harus pula mempunyai kemauan. Allah berbuat dan perbuatan timbul sesuai dengan kemauan.¹⁰¹ Ia juga harus mempunyai kekuasaan, qudrah, karena yang menciptakan sesuai dengan ilmu dan kemauan-Nya, harus mempunyai

⁹⁷ *Risalah*, hlm. 31.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*, hlm. 33-34.

¹⁰⁰ *Ibid.*, hlm.35-36.

¹⁰¹ *Ibid.*, hlm. 39.

kekuasaan.¹⁰² Karena Allah mempunyai kemauan dan kekuasaan, Ia harus pula mempunyai kebebasan memilih (ikhtiyar), karena arti ikhtiyar adalah melaksanakan kekuasaan sesuai dengan pengetahuan dan kemauan. Ia adalah Pencipta Bebas.¹⁰³

Karena Allah adalah yang tersempurna dari semua maujudat lain, Allah harus pula Esa dan unik, karena kalau Yang Mesti ada pada esensi-Nya banyak, masing-masing harus berbeda dari yang lain. Dengan demikian harus pula berbeda dalam sifat-sifat. Masing-masing mempunyai ilmu dan kemauan yang berbeda, dan dengan sendirinya perbuatan yang ditimbulkan ilmu dan kemauan yang berbeda ini, harus pula berbeda. Sebagai akibatnya peraturan alam ini akan menjadi kacau. Oleh karena itu Tuhan yang hanya satu.¹⁰⁴

Demikian penjelasan bagaimana akal dapat mengetahui sifat-sifat Tuhan. Di samping sifat-sifat ini, ada sifat-sifat lain yang dibawa wahyu, karena tak dapat diketahui oleh akal. Yang dimaksud adalah sifat-sifat yang berbentuk jasmani, seperti berbicara, melihat dan mendengar.¹⁰⁵ Adanya sifat-sifat ini wajib diyakini, karena wahyu mengatakan demikian. Apa sebabnya akal tidak dapat mengetahui sifat-sifat demikian, tidak dijelaskan Muhammad Abduh lebih lanjut.

¹⁰² *Ibid.*, hlm. 40.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*, hlm.41-42.

¹⁰⁵ *Ibid.*, hlm. 44-47.

Mungkin penjelasannya terletak pada kenyataan bahwa Allah bersifat rohani, sedang ketiga sifat di atas bersifat jasmani. Yang rohani tidak bisa mempunyai sifat jasmani. Mungkin juga ia berpendapat bahwa berbicara, melihat dan menengar tidaklah mesti merupakan sifat kesempurnaan dalam diri manusia. Karena ada orang seperti Helen Keller, yang sungguhpun bisu, buta dan tuli, dapat mencapai kesempurnaan yang tinggi. Dengan demikian tiga sifat itu tidak merupakan sifat kesempurnaan. Dengan kata lain, menurut pendapat akal, sifat-sifat jasmani tak dapat diletakkan kepada Allah yang bersifat rohani, dan tanpa bicara, melihat dan mendengar, Allah bisa mencapai kesempurnaan.¹⁰⁶

Di samping wujud dan sifat-sifat Tuhan, akal dapat juga mengetahui apa yang baik dan apa yang buruk, sungguhpun tidak secara terperinci. Yang dimaksud dengan baik adalah apa yang membawa manfaat dan dengan buruk apa yang membawa kemudaratan. Dalam hubungan ini, dijelaskan bahwa ada perbuatan-perbuatan yang menimbulkan kesenangan tetapi mempunyai akibat buruk seperti makan dan minum yang berlebihan. Perbuatan semacam ini merusak kesehatan tubuh dan melemahkan akal. Kesenangan semacam ini dikategorikan buruk, karena singkatnya kesenangan yang dinikmati dan lamanya rasa sakit yang ditimbulkannya, di samping itu bisa membawa kepada maut. Sebaliknya, ada perbuatan-

¹⁰⁶ Harun Nasution, *Muhammad Abduh*, hlm. 51.

perbuatan yang menimbulkan rasa sakit, tetapi dimasukkan dalam kategori baik; umpamanya bekerja keras untuk mencari rezeki guna memenuhi kebutuhan-kebutuhan hidup, mengekang hawa nafsu untuk memelihara kesehatan tubuh dan akal dan berperang melawan musuh dalam membela diri. Perbuatan lain yang menimbulkan kesenangan, tetapi termasuk buruk, adalah mengambil harta orang lain.¹⁰⁷

Semua perbuatan tersebut, dapat diketahui baik buruknya oleh akal. Akal dapat memperbedakan antara yang membawa manfaat dan yang membawa kemudaratn; yang pertama disebut perbuatan baik dan yang kedua disebut perbuatan buruk. Perbedaan inilah yang menjadi sumber perbedaan antara kebajikan dan kejahatan. Semua ini adalah hal yang lumrah bagi akal dan di dalamnya tidak terdapat perselisihan paham antara filosof dan agamawan. Perbuatan-perbuatan yang ditimbulkan manusia atas kemauannya adalah baik atau buruk, berdasarkan sifatnya sendiri atau berdasarkan akibatnya, baik bagi *khawas* maupun bagi kaum awam.¹⁰⁸

Akal, juga dapat Mengetahui keadaan hidup manusia di alam gaib. Dalam membicarakan baik dan buruk, ia menyebut sepintas lalu bahwa akal manusia tidak mempunyai kesanggupan yang sama untuk mengetahui Tuhan dan mengetahui hidup di akhirat. Bagian terakhir dari ungkapan ini jelas mengandung arti bahwa akal dapat memperoleh

¹⁰⁷ Muhammad Abduh, *Risalah*, hlm. 69-71.

¹⁰⁸ *Ibid.*, hlm. 71.

pengetahuan tentang hidup di alam gaib, sungguh pun yang dimaksudkan adalah akal kaum kahawas, yang bukan mesti nabi.¹⁰⁹

Dengan meneliti hidup di dunia, demikian ia lebih lanjut menjelaskan, manusia dapat memperoleh pengetahuan hidup di akhirat, sungguh pun pengetahuan yang tidak bersifat pasti.¹¹⁰ Sekalipun tidak dijelaskan pengetahuan apa mengenai hidup akhirat itu yang dapat diperoleh akal.

Sebegitu jauh, kemampuan akal dalam Islam ini, akal mampu mengetahui Tuhan, sebagian sifat-sifat-Nya, sebagian kebaikan dan yang keburukan dan kehidupan di akhirat. Akan tetapi sesungguhnya, kemampuan akal mempunyai kompetensi yang lebih dari itu. Keterangan ini dapat dipahami bukunya *Risalah*, dan karena begitu urgennya untuk memahami hakikat kemampuan akal menurut Abduh ini yang berpendirian bahwa akal mampu mengetahui Yang Mesti Ada (Wajib al-Wujud) dan segala sifat kesempurnaan-Nya.

Berdasarkan penjelasan di atas, jika ada pemikir, dapat mengajukan suatu bukti tanpa bantuan wahyu atau syariat, dapat menetapkan adanya Tuhan dan sifat-sifat-Nya yang tidak diwahyukan, sebagaimana sudah terjadi pada sebagian orang; dan dari pemikiran ini, ia sampai pada keyakinan bahwa prinsip akal dalam diri manusia akan terus ada sesudah ia mati, pemikiran ini juga telah dilakukan orang; dan dari sini ia

¹⁰⁹ *Ibid.*, hlm. 77.

¹¹⁰ *Ibid.*

selanjutnya akan sampai kepada suatu kesimpulan bahwa kebaikan itu benar atau salah, bahwa kelanjutan wujud jiwa sesudah mati menghendaki adanya kebahagiaan atau kesengsaraan baginya di akhirat; kemudian ia mengatakan bahwa kebahagiaan itu dapat diperolehnya dengan mengetahui Tuhan dan melakukan perbuatan baik sementara kesengsaraan diberikan kepadanya karena tidak mengetahui Tuhan dan karena melakukan perbuatan jahat.

Berdasarkan pandangan di atas, ia akhirnya akan megemukakan pendapat bahwa di antara perbuatan-perbuatan manusia ada yang dapat mengantarkannya kepada kebahagiaan dan sebaliknya juga terdapat perbuatan yang dapat menimbulkan kesengsaraannya di akhirat kelak. Untuk itu, semua pemikiran tersebut berhubungan dengan ketentuan akal atau syari'at mana yang mencegahnya untuk mengatakan melalui akalnya bahwa mengetahui Tuhan adalah wajib, melakukan perbuatan wajib merupakan suatu kewajiban dan melakukan perbuatan jahat merupakan perbuatan yang dilarang, dan untuk menentukan hukum-hukum yang dikehendaki mengenai berbagai perbuatan tersebut guna mengajak manusia meyakini apa yang diyakininya dan berbuat seperti apa yang ia perbuat, selama tidak ada syari'at yang menentang hal itu?¹¹¹

Deskripsi yang panjang lebar tersebut erat kaitannya dengan penjelasan yang penting tentang

¹¹¹ *Ibid.*, hlm. 72/3.

kekuatan akal. Tegasnya akal mempunyai kemampuan:

1. Mengetahui Tuhan dan sifat-sifat-Nya;
2. Mengetahui adanya hidup di akhirat;
3. Mengetahui bahwa kebahagiaan jiwa di akhirat tergantung pada mengenal Tuhan dan berbuat baik, sedang kesengsaraannya tergantung pada tidak mengenal Tuhan dan pada perbuatan jahat;
4. Mengetahu wajibnya manusia mengeanal Tuhan;
5. Mengetahui wajibnya manusia berbuat baik dan wajibnya ia menjauhi perbuatan jahat untuk kebahagiaannya di akhirat;
6. Membuat hukum-hukum mengenai kewajiban-kewajiban itu.¹¹²

Akal, dapat mengetahui dua dasar pokok dalam agama, kewajiban mengetahui Tuhan dan kewajiban melakukan perbuatan baik dan menjauhi perbuatan jahat. Pada dua kewajiban pokok inilah, didasarkan kewajiban-kewajiban lain dari manusia terhadap Tuhan, terhadap dirinya sendiri dan masyarakat, seperti berkewajiban bersyukur kepada Allah, keharusan menjauhi tindakan dapat yang merusak diri dan akalnya seperti, larangan mengkonsumsi khamr, nabza dan lain sebagainya, kewajiban melakukan pertolongan bagi anggota masyarakat dengan membayar zakat dan lain-lain.¹¹³

Pembahasan kekuatan akal dalam mengetahui kedua dasar agama, Tuhan dan kebaikan serta

¹¹² Harun Nasution, *Muhammad Abduh*, hlm. 53.

¹¹³ *Ibid.*, hlm. 54.

kejahatan tersebut di atas, sebenarnya telah dilakukan oleh aliran-aliran teologi yang timbul di zaman keemasan Islam. Kedua masalah pokok ini dipecah menjadi empat, yaitu:¹¹⁴

1. Mengetahui Tuhan.
2. Mengetahui kewajiban berterima kasih kepada Tuhan.
3. Mengetahui kebaikan dan kejahatan.
4. Mengetahui kewajiban berbuat baik dan kewajiban menjauhi perbuatan jahat.

Munculnya perbedaan pandangan antara kaum Mu'tazilah, Asy'ariah dan Maturidiah terkait empat masalah di atas. Dalam pandangan Mu'tazilah empat persoalan utama di atas akal manusia mampu mengetahuinya. Sementara itu, Asy'ariyah berpendirian bahwa hanya butir satu masalah saja akal mampu mengetahuinya, sementara untuk ketiga butir, untuk mengetahuinya dibutuhkan konfirmasi dari wahyu. Aliran Maturidiah terbagi kepada dua pandangan, Maturidiah Samarkand dan Maturidiah Bukhara. Menurut pandangan Maturidiah Bukhara hanya dua aspek saja, yaitu pertama dan ketiga, akal dapat mengetahuinya, sementara dua hal lainnya diperlukan peran wahyu. Berbeda halnya dengan Maturidiah Samarkand berpendirian hanya satu bidang saja, akal tidak dapat mengetahuinya adalah butir keempat. Atas dasar itulah dibutuhkan penetapan wahyu. Sedangkan tiga hal lainnya, akal

¹¹⁴ *Ibid.*

mampu mengetahuinya sebelum wahyu diturunkan.¹¹⁵

Berpangkal tolak dari pembahasan di atas, dapat dikemukakan bahwa terkait dengan empat persoalan utama agama yang didiskusikan tersebut, kaum Mu'tazilah dan Muhammad Abduh mempunyai persamaan yang berpendirian bahwa dalam keempat masalah di atas, wahyu tidak mempunyai fungsi. Menurut Maturidiah Samarkand wahyu berfungsi untuk mengetahui kewajiban berbuat kebajikan dan kewajiban menjauhi tindakan berbuat kejahatan. Sedangkan dalam ketiga soal lainnya, akal dapat mengetahuinya. Selanjutnya menurut pandangan Maturidiah Bukhara suatu kewajiban untuk berbuat baik hanya dapat diketahui manusia berdasarkan konfirmasi wahyu. Adapun pengetahuan itu, dapat diketahui akal tanpa bantuan wahyu. Sementara itu, Asy'ariyah berpendirian bahwa akal hanya mampu mengetahui satu dari keempat permasalahan pokok agama itu, yaitu mengetahui adanya Tuhan. Sedangkan soal baik dan jahat, kewajiban melakukan syukur kepada Tuhan dan kewajiban melakukan perbuatan baik dan menjauhi keburukan, hanya dapat diketahui berdasarkan konfirmasi wahyu.

Teologi yang memberi kekuatan tinggi kepada akal adalah teologi Mu'tazilah, teologi Muhammad Abduh dan teologi Maturidiah Samarkand. Sedang teologi yang memberi kekuatan rendah kepada akal

¹¹⁵ Lebih lanjut mengenai ini lihat Harun Nasution, *Teologi Islam* (Jakarta: UI Press. 1983), bab II.

adalah teologi As'ariah dan teologi Maturidiah Bukhara. Jika diadakan perbandingan antara kelima teologi itu berdasarkan butir-butir yang dapat diketahui akal, akan diperoleh gambaran berikut: Muhammad Abduh 6, Mu'tazilah 4, Maturidiah Samarkand 3, Maturidiah Bukhara 2, Asy'ariyah 1.

Berdasarkan uraian dan diskusi di atas dapat dipahami bahwa dasar teologi Muhammad Abduh berbeda sekali dengan teologi Maturidiah Samarkand dan Bukhara, apalagi dengan teologi Asy'ariah. Antara teologi Abduh dan teologi Mu'tazilah terdapat persamaan dengan memberikan kemampuan yang tinggi bagi akal dan sama-sama berpendirian bahwa wahyu dalam keempat masalah pokok keagamaan yang dipersoalkan tak mempunyai fungsi. Akan tetapi perlu pula ditegaskan bahwa Muhammad Abduh memberi kekuatan yang lebih tinggi kepada akal daripada Mu'tazilah.

b. Wahyu

Wahyu dapat diartikan "pengetahuan" yang diperoleh seseorang dalam dirinya sendiri dengan keyakinan itu berasal dari Allah, baik dengan perantara maupun tidak.¹¹⁶ Ia kelihatannya menganut falsafah emanasi yang mengatakan bahwa jiwa manusia dapat mengadakan komunikasi dengan alam abstrak (*intelligibles*). Di dalam Risalah, ia menjelaskan bahwa Allah memilih manusia tertentu, yang jiwanya mencapai

¹¹⁶ Muhammad Abduh, *Risalah*, hlm. 109.

puncak kesempurnaan, sehingga mereka dapat menerima pancaran ilmu yang disinarkan-Nya.¹¹⁷

Di tempat lain, ia menyebut lagi bahwa ada jiwa-jiwa manusia yang begitu suci sehingga dapat menerima limpahan cahaya Tuhan, dapat mencapai ufuk tertinggi dan dapat mengetahui hal-hal yang bersangkutan dengan Tuhan.¹¹⁸

Wahyu mempunyai dua fungsi pokok. Fungsi pokok pertama timbul dari keyakinan bahwa jiwa manusia akan terus ada dan kekal sesudah tubuh mati.¹¹⁹ Keyakinan akan adanya hidup kedua sesudah pertama ini, bukanlah dari hasil pemikiran yang sesat dari akal dan pula suatu khayalan,¹²⁰ karena umat manusia dalam keseluruhan, monoteis, penyembah berhala, orang beragama dan filosof, kecuali bagian kecil yang tak berarti, sepakat mengatakan bahwa jiwa akan tetap hidup sesudah ia meninggalkan tubuh.¹²¹ Alam gaib, sungguhpun akal dapat mengeyahui adanya, adalah alam yang amat gelap bagi akal untuk dapat menyelidikinya.¹²²

Fungsi kedua dari wahyu mempunyai kaitan yang erat dengan sifat dasar manusia sebagai makhluk sosial. Manusia, mesti hidup berkelompok. Untuk terwujudnya hidup sosial damai dan rukun, anggotanya mesti membina

¹¹⁷ *Ibid.*, hlm. 93.

¹¹⁸ *Ibid.*, hlm. 111.

¹¹⁹ *Ibid.*, hlm. 89.

¹²⁰ *Ibid.*, hlm. 91.

¹²¹ *Ibid.*, hlm. 90.

¹²² *Ibid.*, hlm. 93.

hubungan antara sesama mereka atas dasar cinta-mencintai. Tetapi sayangnya kebutuhan manusia tidak terbatas dan, dengan demikian, konflik senantiasa terdapat dalam masyarakat manusia. Maka yang banyak terdapat dalam masyarakat adalah pertentangan dan bukan persatuan. Untuk mengatasi masalah itu telah diusahakan menukar prinsip cinta dengan prinsip keadilan, tetapi, dapat dikemukakan lebih lanjut, manusia tidak sanggup meletakkan dasar-dasar kuat untuk keadilan yang dapat diterima oleh semua orang. Apalagi, manusia berlainan dengan jenis-jenis binatang tertentu, tidak dianugerahi Tuhan intuisi yang membuat ia sanggup mengatur hidup kemasyarakatannya.¹²³

Jadi, manusia berhajat pada nabi-nabi. Untuk mengatur hidupnya di dunia dan untuk dapat mengetahui keadaan hidupnya di akhirat nanti, memang memakai kata “penolong” dalam menjelaskan secara umum fungsi nabi dan wahyu yang dibawanya. Ia menulis: penolong itu adalah Nabi.¹²⁴

Dengan demikian wahyu menolong akal untuk mengetahui alam akhirat dan keadaan hidup manusia di sana,¹²⁵ untuk mengetahui sifat kesenangan serta kesengsaraan dan bentuk perhitungan yang akan dihadapinya di hidup kedua nanti,¹²⁶ untuk mengetahui bahwa di sana

¹²³ Lihat, *Ibid.*, hlm. 96-106.

¹²⁴ *Ibid.*, hlm. 80.

¹²⁵ Lihat, *Ibid.*, hlm. 94.

¹²⁶ Lihat, *Ibid.*, hlm. 77.

ada malaikat,¹²⁷ dan sebagainya. Sungguhpun semua itu sukar bagi akal untuk memahaminya, tetapi akal dapat menerima adanya hal-hal itu.¹²⁸

Wahyu, selanjutnya, menolong akal dalam mengatur masyarakat atas dasar prinsip-prinsip umum yang dibawanya,¹²⁹ dalam mendidik manusia untuk hidup dengan damai dengan sesamanya dalam membukakan rahasia cinta yang menjadi dasar ketenteraman hidup dalam masyarakat.¹³⁰ Wahyu selanjutnya membawa syari'at yang mendorong manusia untuk melaksanakan kewajiban seperti kejujuran, berkata benar, menepati janji dan sebagainya.¹³¹

Hal-hal di ataslah yang termasuk dalam kedua fungsi pokok dari wahyu sebagai dijelaskan Muhammad Abduh. Tetapi di lain itu ada lagi fungsi-fungsi lain yang dapat disimpulkan dari keterbatasan yang ia tentukan terhadap akal. Wahyu menolong akal dalam menyempurnakan pengetahuannya tentang Tuhan, sifat-sifat-Nya, kewajiban-kewajiban terhadap Tuhan dan kebaikan serta kejahatan.

Sungguhpun akal dapat mengetahui adanya Tuhan, dapat mengetahui bahwa manusia wajib beribadat dan berterima kasih kepada-Nya tetapi akal tak sanggup mengetahui semua sifat-sifat Tuhan dan tak dapat mengetahui cara yang

¹²⁷ Lihat, *Ibid.*, hlm. 111.

¹²⁸ Lihat, *Ibid.*, hlm. 121.

¹²⁹ Lihat, *Ibid.*, hlm. 120.

¹³⁰ Lihat, *Ibid.*

¹³¹ Lihat, *Ibid.*

sebaiknya beribadat kepada-Nya, wahyulah yang menjelaskan kepada akal cara beribadat dan berterima kasih kepada Tuhan.¹³² Akal juga tidak dapat mengetahui perincian dari kebaikan dan kejahatan. Di antara perbuatan-perbuatan manusia ada yang dapat diketahui akal apakah itu baik atau buruk. Dalam hal-hal serupa itu baik atau buruknya perbuatan ditentukan oleh perintah dan larangan Tuhan. Perbuatan yang diperintahkan Tuhan adalah baik dan perbuatan yang dilarang Tuhan adalah jahat. Hanya Tuhanlah yang mengetahui apa sebab perbuatan demikian baik atau buruk.¹³³

Fungsi lain dari wahyu adalah menguatkan pendapat akal melalui sifat sakral dan absolut yang terdapat dalam wahyu. Sifat sakral dan absolutlah yang membuat orang mau tunduk kepada sesuatu. Betul akal kaum khawas atau pilihan dapat mengetahui kewajiban berterima kasih kepada Tuhan dan kewajiban berbuat baik serta kewajiban menjauhkan perbuatan jahat, dan selanjutnya akal dapat membuat hukum dan peraturan mengenai kewajiban-kewajiban itu dan dapat mengajak manusia kepadanya, tetapi sungguhpun demikian, akal tidak dapat memaksa umat manusia supaya tunduk kepada hukum dan peraturan yang dibuatnya itu. Kaum pilihan sendiri sendiri, sungguhpun akalnya yang kuat dapat mengetahui kewajiban-kewajiban itu, tidak yakin betul akan

¹³² Lihat, *Ibid.*, hlm. 119.

¹³³ Lihat, *Ibid.*, hlm. 82.

kebenaran pengetahuan tersebut. Pengetahuan demikian tidaklah betul-betul meyakinkan.¹³⁴

Oleh karena itu kaum *khawas* itu sendiri berhajat pada konfirmasi dari kekuatan gaib yang lebih tinggi. Konfirmasi itu datang dalam bentuk wahyu, yang membawa “pengetahuan” yang menentramkan jiwa manusia.¹³⁵

Jika demikianlah keadaannya dengan kaum pilihan sendiri, bagaimana mereka dapat memaksa umat manusia untuk tunduk kepada pendapat akal mereka? Tidak pernah terjadi dalam sejarah manusia, bahwa seluruh umat manusia, ataupun mayoritasnya saja, tunduk kepada pendapat arif bijaksana, hanya karena pendapat mereka adalah lurus.¹³⁶ Wahyu diperlukan untuk memperkuat apa yang diketahui golongan *khawas*, untuk memberikan kekuatan sakral kepada hukum serta peraturan yang mereka buat untuk memaksa manusia tunduk kepada hukum dan peraturan itu.¹³⁷

Penjelasan secara detil terkait kedudukan dan fungsi wahyu di atas terdapat banyak kemiripannya dengan pendirian Mu'tazilah tentang masalah ini.¹³⁸ Akan tetapi sekaligus pula terdapat perbedaan. Dalam pandangan Mu'tazilah wahyu tidak mempunyai fungsi terkait pengetahuan

¹³⁴ Lihat, *Ibid.*, hlm. 80.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ibid.*, hlm. 102/3.

¹³⁷ Harun Nasution, *Muhammad Abduh*, hlm. 62.

¹³⁸ Untuk pendapat Mu'tazilah lihat Harun Nasution, *Teologi Islam*, hlm. 95-100.

tentang sifat-sifat Tuhan, sedangkan wahyu dibutuhkan dalam penyempurnaan pengetahuan akal mengenai sifat-sifat tersebut. Selanjutnya wahyu dibutuhkan dalam mengatur kehidupan sosial manusia, sementara itu Mu'tazilah sama sekali tidak menyinggung persoalan ini. Bagi mereka nampaknya akal cukup kompeten dalam pengaturan kehidupan masyarakat manusia tanpa harus ada konfirmasi wahyu. Sementara Mu'tazilah berpendirian bahwa wahyu punya peran untuk mengingatkan manusia atas kewajiban-kewajibannya terhadap Allah Swt, sedangkan fungsi mengingatkan itu adalah terhadap kemahabesaran Allah.¹³⁹

Teologi Asy'ariah dan Maturidiah Bukhara, berlainan dengan teologi Muhammad Abduh dan Mu'tazilah, memberi fungsi yang jauh lebih banyak kepada wahyu. Akal dalam kedua teologi ini mempunyai kedudukan lemah. Wahyulah yang banyak menentukan dalam kedua teologi ini. Dalam teologi Asy'ariyah umpamanya, wahyulah yang menentukan apa yang baik dan apa yang jahat. Akal tak mempunyai fungsi dalam hal ini. Dan dalam teologi Maturidiah Bukhara, betul akal dapat mengetahui apa yang baik dan apa yang jahat, tetapi akal tidak dapat mengetahui bahwa manusia wajib menjauhi perbuatan jahat dan wajib melaksanakan perbuatan-perbuatan baik. Dalam kedua teologi ini, sekiranya wahyu tidak turun dan nabi-nabi tidak diutus Tuhan, manusia akan hidup dalam keadaan tidak mempunyai kewajiban apa-

¹³⁹ Lihat *Risalah*, hlm. 119.

apa terhadap kebaikan dan kejahatan; dan sebagai akibatnya manusia hidup dalam kekacauan.¹⁴⁰

Dalam teologi Maturidiah Samarkand, yang juga memberikan kedudukan tinggi pada akal, sungguhpun tidak setinggi yang diberikan Muhammad Abduh dan Mu'tazilah, wahyu mempunyai fungsi relatif banyak sungguhpun tidak sebanyak yang terdapat dalam teologi Asy'ariah dan Maturidiah Bukhara. Sama dengan teologi Asy'ariah dan Maturidiah Bukhara, akal bagi Maturidiah Samarkand tidak tahu bahwa manusia wajib berbuat baik dan wajib menjauhi perbuatan jahat. Tanpa wahyu masyarakat manusia akan hidup dalam kekacauan.¹⁴¹

Dengan demikian dalam teologi Muhammad Abduh dan Mu'tazilah, manusia akan dapat menjauhi hidup kemasyarakatan yang kacau, sungguhpun wahyu tidak turun, karena akal, selain dapat membedakan yang baik dan yang buruk, dapat pula mengetahui bahwa manusia wajib berbuat baik dan wajib menjauhi perbuatan jahat.

2. Relasi dan Korelasi Pengetahuan Akal dan Kewajiban Syara'

Permasalahan yang dimunculkan kemudian yaitu persoalan hubungan dan kedudukan pengetahuan yang diperoleh melalui akal tentang norma baik dan buruk suatu perbuatan dengan ketentuan wahyu atau hukum syara'. Pertanyaan timbul adalah apakah

¹⁴⁰ Harun Nasution, *Muhammad Abduh*, hlm. 63.

¹⁴¹ Untuk lanjut mengenai pendapat As'ariah dan Maturidiah ini lihat Harun Nasution, *Teologi Islam*, hlm. 100-101.

pengetahuan yang diperoleh dengan akal tentang baik dan buruk tersebut lalu dapat menjelaskan mengenai perbuatan tersebut dari perspektif wahyu atau hukum syar'i? atau apakah dengan pengetahuan akal tentang baik dan buruk di atas meniscayakan adanya hukum syar'i tentang perbuatan dimaksud?

Tentang persoalan di atas, dalam perspektif Mu'tazilah ada hubungan antara kebaikan dan keburukan sesuatu perbuatan berdasarkan pengetahuan yang diperoleh akal dengan ketentuan hukum syar'i atau wahyu. Penjelasan ini dapat diartikan bahwa jika akal mengetahui bahwa baik dan buruknya suatu perbuatan, akal mampu mengetahui hukum tentang suatu perbuatan. Argumentasi yang dikemukakan dalam kaitan ini adalah bahwa tujuan hukum syar'i atas suatu perbuatan tergantung dan mengikuti baik kemaslahatan atau kemudharatan yang terdapat dalam perbuatan tersebut.

Selain itu juga dapat ditambahkan bahwa demi dan karean keadilan-Nya Tuhan tidak menghendaki suatu keburukan, karena itu Tuhan itu memerintahkan hal-hal yang mengandung kemashalatan. Bahkan justru Allah Swt menghendaki suatu kebaikan dan atas dasar itu Tuhan menyuruh kepada perbuatan yang mengandung kemaslahatan. Dengan begitu dapat dijelaskan lebih jauh lagi bahwa Mu'tazilah berpendirian bahwa jika suatu perbuatan itu terdapat perbuatan mengandung kemudharatan dan membahayakan, hukumnya haram; jika tidak melakukan suatu tindakan dan dapat menimbulkan bahaya dan kemudharatan, maka melakukannya hukumnya adalah wajib; selanjutnya suatu tindakan

yang di dalamnya terkandung kemasalahatan dan meninggalkan suatu amal di atas tidak menimbulkan bahaya dan kemudaratatan, status hukum melakukan suatu tindakan tersebut adalah sunnat; jika meninggalkan suatu tindakan amal terkandung kemasalahatan dan melakukannya tidak menimbulkan bahaya, hukum melakukan perbuatan itu adalah makruh; dan jika tidak terkandung kemasalahatan atau sebaliknya tidak juga mengandung kemudaratatan atas suatu perbuatan itu, hukum melakukan perbuatan itu hukumnya mubah.¹⁴²

Berdasarkan penjelasan panjang lebar tersebut nampak dengan tegas pandangan Mu'tazilah tentang kemampuan akal mampu mengetahui hukum syar'i dalam sebagian besarnya yang didasarkan pada kualitas etis terkandung dalam tindakan tersebut. Implikasi dari pendirian ini dalam pandangan Mu'tazilah bahwa orang yang belum datang ajakan Rasul telah terkena kewajiban (taklif) syar'i atas perbuatan itu, atas dasar itu jika seseorang berbuat baik akan memperoleh balasan sesuai dengan kebaikan yang ia kerjakan dan sebaliknya jika ia berbuat buruk, ia akan memperoleh hukuman Allah.

Bertolak belakang dengan pandangan Mu'tazilah di atas yang lebih menekankan pada keadilan Tuhan, Asy'ariah lebih menekankan pada kepada *kuasa* dan *kehendak mutlak Tuhan*. Segala perbuatan sangat tergantung kepada kekuasaan dan kehendak Tuhan yang bersifat absolut. Oleh karena itu, dalam pendirian

¹⁴² Al-Basri, Kitab *al-Mu'tamad* (Damaskus: Institut Francais de Darnas, 1964), II: 868-879.

demikian ini tidak ada hubungan kausalitas efektif di dalam alam ini, karena hal itu akan berarti adanya pembatasan terhadap keabsolutan atas kemahakuasaan Allah Swt. Bahkan menurut al-Syatibi (790 H.) yang memformulasikan perkara ini bahwa, “sebab tidak memberi efek dengan sendirinya (untuk terjadinya akibat), akibat terjadi bersamaan dengan, dan bukan karena, sebab....”.¹⁴³

“Akibat-akibat perbuatan Allah yang Maha Tinggi”.¹⁴⁴ Dalam pandangan al-Syatibi di atas dengan jelas menunjukkan bahwa antara sebab dan akibat itu tidak terdapat korelasi yang bersifat kausalitas efektif. Relasi dan korelasi antara sebab dan akibat tersebut terjadi secara simultan, dengan begitu dapat dipahami dari keterangan ini bahwa akibat bukan efek dari sebab. Akan tetapi akibat adalah efek dari kehendak Tuhan dapat melakukan perbuatan apapun yang Dia kehendaki.

Dalam hubungannya dengan keterangan dan uraian di atas, pendirian tersebut lebih menitikberatkan pada kekuasaan dan kehendak absolut Allah Swt berimplikasi pada diposisikannya manusia pada kedudukan yang lemah. Sekalipun kekuatan akal nya diakui tetapi dalam posisi yang begitu minimal, dengan dampak bahwa manusia dengan akal nya tidak dapat mampu mengetahui baik dan buruk suatu tindakan yang menjadi obyek hukum syara'. Lebih lanjut lagi dapat dikatakan bahwa ada tindakan tidak terdapat

¹⁴³ Al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam* (Ttp: Dar al-Fikr, 1341 H), I: 136.

¹⁴⁴ *Ibid.*, I: 131.

suatu kualitas yang intrinsik yang mengakibatkannya menjadi suatu peruatan baik atau buruk dan yang dapat dijadikan pedoman oleh akal dalam mengetahui baik dan buruknya suatu perbauan. Dengan demikian, kebaikan dan keburukan suatu amal perbuatan semata-mata karena ketetapan syara' alias wahyu dari Allah Swt.

Diperolehnya pahala bagi hamba Allah yang mengerjakan Salat, puasa dan berbagai macam amal ibadah lainnya adalah karena diperintahkan oleh Allah sebagai al-Hakim (Pemberi Hukum); begitu juga sebaliknya keburukan dilakukannya perbuatan berzina, mencuri, membunuh tanpa hak dan makan harta sesama dilarang karena adanya ketetapan larangan dari Allah Swt sebagai Pemberi Hukum bahwa perbuatan-perbuatan itu semua adalah suatu keburukan.¹⁴⁵

“Kehendak Allah itu bersifat mutlak, tidak dibatasi oleh apapun. Dialah pencipta segala sesuatu dan pencipta yang baik dan yang buruk. Oleh karena itu perintah-Nyalah yang membuat sesuatu itu baik dan larangan-Nya yang membuat sesuatu itu buruk”.¹⁴⁶

Argumentasi yang dikemukakan Aliran Asy'ariah antara lain bahwa jika kebaikan dan keburukan suatu perbuatan itu hanya bersifat hanya didasarkan pada kekuatan akal rasional manusia, dapat berimplikasi munculnya pertentangan dalam mengadakan penilaian atas kebaikan dan keburukan amal dan tindakan manusia karena kemampuan akal itu berbeda-beda

¹⁴⁵ Ibnu Nizamuddin, *Fawatihal-Rahamut bi Sarh Musallam as-Subut*, dicetak bersama al-Ghazali, al-Mustafa, I: 27.

¹⁴⁶ Muhammad Abu Zahrah, *Usul Fiqh*, hlm. 73.

tingkat kemampuannya untuk menilai perbuatan antara seorang dengan orang lain. Bahkan berkemungkinan suatu perbuatan dianggap mengandung kebaikan oleh sebagian orang dan dipandang buruk oleh sebagian yang lain. Bahkan berkemungkinan dapat terjadi akal orang yang sama dapat menilai sebuah tindakan pada suatu waktu sebagai perbuatan yang mengandung kebaikan dan pada lain waktu sebagai suatu amal perbuatan yang mengandung keburukan. Penilaian ini terjadi karena faktor subjektivitas seseorang, situasi dan kondisi terkait. Kesimpulan penting dari pendirian seperti ini sebagaimana dikemukakan oleh al-Gazali: akal tidak mampu menetapkan kebaikan dan keburukan sebuah tindakan atau perbuatan, oleh karena itu, akal itu tidak mampu menetapkan hukum suatu amal perbuatan. "Tidak ada hukum tanpa khitab dari pembuat hukum".¹⁴⁷

Ulama-ulama Maturidiah (yang dalam fikih menganut mazhab Hanafi), terutama Maturidiah Muta'akhirin, mencoba mengambil jalan tengah. Mereka berpendirian bahwa kompetensi akal mampu mengetahui baik dan buruknya suatu tindakan. Namun demikian kemampuan dan pengetahuan akal terkait kebaikan dan keburukan sebuah tindakan tidak serta merta otomatis akan dapat mengetahui hukum Allah terkait suatu tindakan. Oleh karena itu, pengetahuan akal tentang kebaikan dan keburukan suatu perbuatan tidak dapat peniscayaan terdapatnya balasan bagi pelaku yang melakukan suatu kebaikan dan meninggalkan suatu keburukan serta azab bagi pelaku

¹⁴⁷ Al-Ghazali, *al-Mustasfa*, I: 61.

yang melakukan keburukan. Ganjaran baik dan buruk itu tergantung kepada terdapatnya dalil wahyu. Atas dasar itu dalam pendirian Maturidiah, hanya Allah Swt sebagai al-Hakim, wahyu sebagai pemberi informasi tentang suatu hukum dan akal semata-mata dapat mengetahui kebaikan dan keburukan.¹⁴⁸

Implikasi dari pandangan di atas adalah bahwa tidak atau belum ada kewajiban melakukan dan meninggalkan suatu perbuatan secara hukum syar'i sampai datangnya ajakan Rasul. Berdasarkan pendirian Maturidiah ini sejalan dengan pendirian Mu'tazilah dari sisi kompetensi dan kemampuan akal manusia dalam mengetahui kebaikan dan keburukan dan sejalan pula dengan Asy'ariah dari aspek terdapatnya *taklif* dan hukum sebelum ketetapan wahyu dan datangnya dakwah rasul.

Pendirian dan pandangan di atas merupakan pendapat yang dipilih oleh Maturidiah (Hanafiah) mutakhir. Sementara para tokoh awal aliran ini seperti Abu Mansur al-Maturidi (330/ 945) sendiri, Fakh al-Islam al-Bazdawi (483/1089) dan Sadru as-Syari'ah (747 H) nampaknya sejalan dengan pandangan Mu'tazilah. Para tokoh awal dari aliran ini berpendirian bahwa sebelum datangnya syari'ah atau perintah wahyu, manusia berkewajiban bersyukur kepada Allah Swt sebagai Pemberi Nikmat, yaitu dengan beriman kepada-Nya, meninggalkan kekafiran dan kebohongan terhadap-Nya. Bahkan Abu Hanifah dijelaskan berpendapat bahwa jika Allah Swt tidak mengutus

¹⁴⁸ Ibnu Nizamuddin, *fawatih*, I: 25.

rasul kepada manusia niscaya wajib atas manusia dengan akalnyanya untuk mengetahui Allah.¹⁴⁹

Atas pernyataan Abu Hanifah di atas ditakwil oleh para ulama Hanafiah kemudian dengan mengatakan bahwa yang dimaksud oleh Abu Hanifah adalah sebaiknya manusia mengetahui Allah melalui akal.¹⁵⁰ Bertolak belakang dengan tokoh-tokoh terkemuka Hanafiah ini, Maturidiah Bukhara berpendangan bahwa tidak ada beban dan kewajiban syara' (taklif) bagi manusia kecuali sesudah telah diutusnyanya seorang rasul sekalipun para tokoh ini tetap mengakui kompetensi akal untuk mengetahui kebaikan dan keburukan suatu perbuatan.¹⁵¹

Para pengarang usul fikh modern, seperti Abdul Wahhab Khallaf, Abdul Karim Zaidan, dan lain-lain, cenderung mengikuti pendapat Maturidiah generasi sesudahnyanya.¹⁵² Asy-Syaukani (1255 H) juga lebih memperkuat pendapat ini, dalam buku *Irsyad al-fuhul* mengakhiri pendiriannya tentang persoalan ini dengan ringkas saja ia menbatalkan bahwa wacana tentang soal ini dengan panjang lebar. Selanjutnya ia mengatakan bahwa pengingkaran terhadap kompetensi akal dalam mengetahui adanya kebaikan dan keburukannya suatu tindakan merupakan suatu bentuk kesombongan dan kebohongan. Akan tetapi juga sebaliknya pandangan yang menyatakan bahwa kompetensi akal dapat meniscayakan secara otomatis terdapat ada ganjaran untuk pelaku yang mengerjakan amal yang baik dan

¹⁴⁹ Amir Badsyah, *Tafsir at-Tahrir* (Ttp: Dar al-Fikr, 1350 H), II: 150-151.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Usul Fiqh*, hlm. 99.

sanksi yang diberikan kepada pelaku amal buruk tidak diterima. Dalam kaitan ini, sesuatu yang mampu diketahui oleh akal manusia adalah suatu tindakan baik itu dipuji pelakunya, dan tidak ada suatu bentuk keniscayaan antara kemampuan akal menangkap kebaikan dan keburukan dengan adanya ganjaran atas kebaikan suatu perbuatan dan azab atas keburukan suatu perbuatan.¹⁵³

Jelas, bertolak dari pandangan asy-Syaukani tersebut di atas bahwa kompetensi akal manusia dapat mengetahui adanya kebaikan dan keburukan suatu perbuatan. Namun demikian melakukan suatu amal yang mengandung kebaikan dan menghindari keburukan suatu amal tidak berimplikasi secara ukhrawi, hanya saja berakibat dalam tata relasi kehidupan masyarakat, yaitu pelaku perbuatan yang baik akan memperoleh pujian dan pelaku perbuatan kejahatan memperoleh celaan. Oleh karena itu, suatu perbuatan akan berimplikasi ukhrawi dibutuhkan adanya ketetapan Allah melalui wahyunya.

Jika diadakan pencermatan terhadap pendirian Maturidiah mutakhir di atas nampaknya pandangan tersebut lebih dekat dengan pendapat Asy'ariah. Bagi para tokoh ini tidak terdapat korelasi kompetensi akal manusia dengan adanya ganjaran atau azab dari Allah Swt. Dengan demikian, bagi aliran ini, tidak ada kewajiban hukum tanpa ada perintah Allah Swt.

Muhammad Abduh dalam kaitan ini terutama dalam Tafsir al-Manar nampaknya lebih cenderung

¹⁵³ Al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min Ilm al-Usul* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.t), hlm. 14.

kepada pendirian Mu'tazilah sekalipun tokoh pembaru ini tidak sepenuhnya menyetujui pandangan Mu'tazilah ini. Dalam *Tafsir al-Manar* dikemukakan bahwa pandangan terdapat kebaikan dan keburukan yang bersifat obyektif yang hal ini mampu diketahui akal lebih dekat kepada dalil-dali akli dan naqli",¹⁵⁴ tokoh ini meyakini betul bahwa Allah Swt membuat perintah yang mengandung kebaikan dan melarang perbuatan yang mengandung keburukan.¹⁵⁵ Pada bagian lain dari al-Manar, Abduh menyatakan pandangannya bahwa dalam banyak sisi apa yang dimaksud dengan kebaikan, makruf dan benar serta kata-kata sebaliknya seperti keburukan, munkar dan batil diserahkan pemahamannya kepada akal sehat manusia. Dengan demikian dalam pandangan tokoh ini seseorang mampu menghindari keburukan suatu perbuatan berdasarkan kompetensi akalunya.¹⁵⁶

Posisi Muhammad Abduh terkait perdebatan di atas menjelaskan bahwa nilai-nilai kebaikan yang bersifat universal mampu dicerna oleh akal dan orang yang melakukan amal kebajikan dan meninggalkan amal yang mengandung keburukan berdasarkan pertimbangan akalunya akan memperoleh ganjaran yang baik dari Allah Swt. Adalah suatu yang absurd bagi Tuhan menyerupakan orang yang berbuat baik dan berbuat buruk. Dengan demikian dalam pandangan tokoh pembaru ini orang yang belum menerima dakwah rasul akan memperoleh balasan baik berwujud

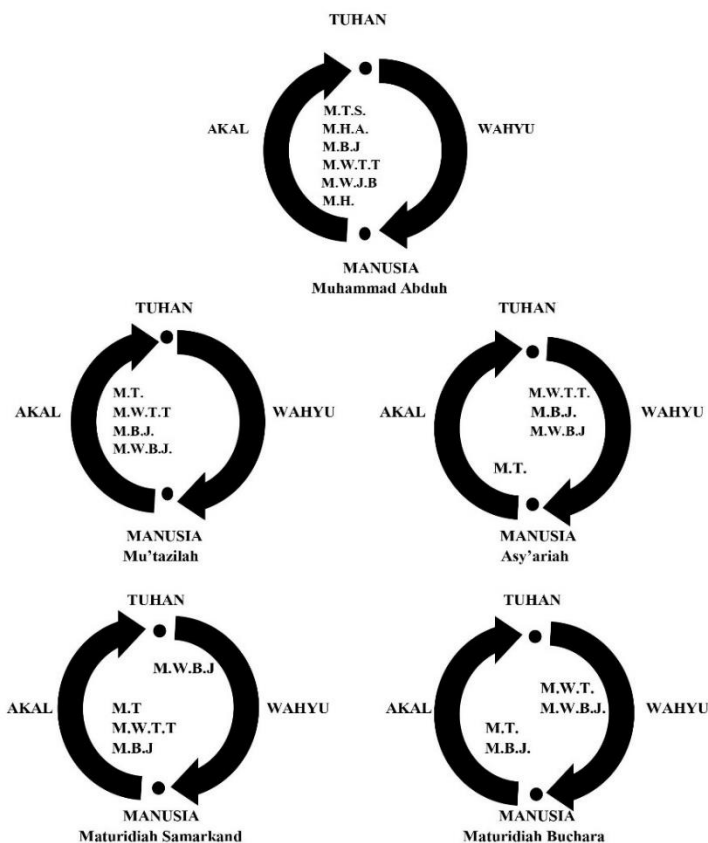
¹⁵⁴ Muhammad Abduh, *Tafsir al-Manar* (Kairo: Matba'ah Hijazi, 1959), VIII: 55.

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ *Ibid.*, V: 41 dan II: 196.

kebaikan maupun keburukan atas amal kebajikan dan keburukannya. Akan tetapi terkait perintah-perintah agama yang bersifat ibadah khusus (ibadah mahdah), seperti ibadah salat dan lain-lain dibutuhkan adanya ketetapan agama (syara').¹⁵⁷

Untuk lebih jelasnya terkait dengan fungsi dan kekuatan akal dalam pandangan Muhammad Abduh dan aliran-aliran Teologi Islam dapat dipahami dari penjelasan berikut ini.



M. T. : Mengetahui Tuhan

¹⁵⁷ *Ibid.*, VI: 72-75.

- M. W. T. T.** : Mengetahui kewajiban terhadap Tuhan
M. B. J. : Mengetahui kebaikan dan kejahatan
M. W. B. J. : Mengetahui kewajiban berbuat baik dan kewajiban menjauhi Perbuatan jahat
M. H. A. : Mengetahui adanya hidup di akhirat
M. H. : Membuat hukum-hukum
M. T. S. : Mengetahui Tuhan dan sifat-sifat-Nya

Teologi yang memberi kekuatan tinggi kepada akal adalah teologi Mu'tazilah, teologi Muhammad Abduh dan teologi Maturudiah Samarkand. Sedang teologi yang memberi kekuatan rendah kepada akal adalah teologi Asy'ariah dan teologi Maturidiah Bukhara. Jika diadakan perbandingan antara kelima teologi itu berdasarkan butir-butir yang dapat diketahui akal, akan diperoleh gambaran berikut : Muhammad Abduh 6 hal, Mu'tazilah 4 hal, Maturidiah Samarkand 3 hal, Maturidiah Bukhara 2 hal, Asy'ariah 1 hal.¹⁵⁸

Sebagai akhir dari pembahasan dan diskusi wahyu dan akal di atas dapat dikemukakan bahwa dasar teologi Muhammad Abduh terdapat perbedaan mendasar dengan teologi Maturidiah Samarkand dan Bukhara, apalagi dengan pandangan teologi Asy'ariah. Antara teologi Muhammad Abduh dan teologi Mu'tazilah ada persamaan, yaitu memberikan kompetensi yang tinggi kepada akal dan dalam dua teologi ini berpendirian bahwa wahyu tidak mempunyai peran dalam keempat soal keagamaan yang dibahas di atas. Akan tetapi perlu diketahui pula

¹⁵⁸ YUSDANI, *Epistemologi Kausasi Teleologis Hukum Islam Muhammad Abduh*, (Yogyakarta: Diandra Kreatif, 2022), hlm. 38.

bahwa pandangan Muhammad Abduh kompetensi akal lebih tinggi daripada pendapat Mu'tazilah sendiri.¹⁵⁹

Pembahasan akal dan wahyu tersebut di atas nampaknya masih bersifat struktural (atas - bawah). Sementara itu, kedudukan akal dan wahyu sebagaimana dikemukakan Muhammad Abduh lebih bersifat fungsional (sejajar). Oleh karena itu model pembahasan Abduh tersebut dapat dijadikan rujukan era kontemporer sekarang ini.

¹⁵⁹ *Ibid.*

BAB III

HUKUM ISLAM SEBAGAI PEMAKNAAN SOSIAL

A. Ortodoksi Hukum Islam

Salah satu kecenderungan dominan paradigma fikih yang muncul selama ini lebih menonjolkan dan membela kebenaran ortodoksi, yaitu paradigma yang terlalu berlebihan menekankan pada aspek legal-formal, sehingga kurang dapat menangkap *ideal-moral*¹ di balik ketentuan legal-formal. Kenyataan fikih yang demikian akan bebal dan gagap, apabila dihadapkan dengan realitas dan kompleksitas kehidupan masyarakat yang selalu berubah. Untuk itu, agar fikih mampu berinteraksi dan memberikan jawaban responsif terhadap persoalan kehidupan masyarakat, perlu penyegaran kembali, orientasi baru dan modifikasi pemikiran fikih.

Fikih pada mulanya merupakan hasil pemahaman ulama terhadap teks-teks kitab suci, terutama Alquran sehingga kecenderungan melakukan teologisasi fikih tidak dapat dihindari. Hampir semua produk fikih

¹Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1966), hlm.32. dan *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), hlm.20. atau konsep maqasid al-syari'ah menurut Abu Ishaq al-Syatibi dalam buku monumentalnya, *al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah* (Kairo: Maktabat wa Matba'at Muhammad Ali Sabih wa Auladiah, 1969).

selalu dianggap bersifat *transendental*, walaupun hal itu sebenarnya bersifat *temporal*. Term *halal-haram, sah-tidak sah*, dan seterusnya dalam semua bahasan fikih merupakan bukti kecenderungan teologisasi dan *transendentalisasi* fikih yang tidak dapat dipungkiri.

Karena kecenderungan-kecenderungan tersebut di atas, beberapa karakteristik fikih muncul, yaitu (1) fikih berwatak *juz'iyah*, kasuistik, dan *micro-oriented*, (2) akibat pemikiran yang kasuistik ini, fikih hanya berguna untuk menangani persoalan-persoalan yang sudah terjadi, (3) fikih cenderung mengabaikan persoalan strategis, (4) fikih bersifat formalistik, sehingga tidak pernah mempertanyakan untuk apa suatu hukum ditetapkan dan untuk kepentingan siapa, yang penting dapat dipertanggungjawabkan secara formal pada bunyi teks tertentu. Tidak menjadi masalah apakah hukum itu dalam kenyataan historisnya dapat menyentuh kepentingan (kemaslahatan) banyak orang atau hanya menyentuh kelompok tertentu.²

Kecenderungan yang disebut terakhir di atas, yang menjadikan fikih sebagai paradigma "kebenaran ortodoksi", yaitu semua realitas ditundukkan pada kebenaran fikih.

Hal itu dapat dilihat dari kenyataan, hampir tidak ada sejengkal pun dari belantara kehidupan kaum muslim yang dapat terlepas dari ortodoksi fikih. Namun, karena penekanan yang terlalu berlebihan pada formalisme dan teologisasi, fikih seolah-olah

² Rumadi, "Fikih, Proses Sekularisasi Agama" dikutip dari <http://www.isnet.org/archive-milis/archive97/oct97/msg00333.html> accessed 25 Oktober 2023.

justru menjauhkan diri dari realitas sosial, terjadi alienasi fikih.³

Kenyataan fikih seperti digambarkan di atas tak ubahnya merupakan metamorfosis dari paham positivisme Auguste Comte⁴ yang telah banyak dikritik. Dengan ungkapan lain, fikih yang formalistik adalah bentuk lain dari logika positivistik. Perbedaannya, yang pertama menundukkan kebenaran pada teks, sedang yang kedua menundukkan kebenaran pada realitas empirik.

Realitas tersebut di atas makin diperparah oleh kenyataan historis, ilmu-ilmu keagamaan (Islam) mengalami polarisasi dan masing-masing berdiri pada kutubnya tanpa pernah ada upaya serius saling mendekatkan. Belum lagi jika ilmu keagamaan dihadapkan pada ilmu sosial yang sementara ini dianggap di wilayah sekuler, sehingga tidak perlu dikaitkan dengan wilayah keagamaan.

Ilmu fikih dengan kecenderungan formalistik misalnya, seolah-olah berseberangan dengan disiplin di luar fikih seperti tasawuf falsafi yang lebih cenderung esoterik, inklusif, dan filosofis. Akibatnya, banyak tokoh tasawuf falsafi seperti Al-Hallaj, Abu Yazid al-Busthami, dan Ibn Al-'Arabi tidak mendapat apresiasi yang layak dari kacamata fikih.

³*Ibid*

⁴ Paul Edwards (Editor in Chief), *The Encyclopedia of Philosophy*(New York: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press dan London: Collier Macmillan Publishers, 1972), II: 173-177.

Dalam pemikiran Islam kontemporer, wacana hermeneutika⁵ sebagai solusi atas kebuntuan pemikiran Islam, termasuk hukum Islam dalam berbagai aspeknya dalam menghadapi tantangan zaman seolah menjadi sesuatu yang niscaya. Para pemikir Islam kontemporer seperti Arkoun, Fazlur Rahman, Nasr Abu Zayd, Hassan Hanafi, Khaled Abuo Fadl, dan tokoh-tokoh lainnya senantiasa menyinggung pentingnya metode ini.⁶ Asumsi kuat dari para pendukung hermeneutika, bahwa pemahaman konvensional terhadap sumber dan ajaran Islam sudah tidak relevan untuk konteks sekarang, karenanya perlu diganti dengan metode pemahaman baru, yaitu hermeneutika. Namun demikian persoalannya adalah, sebagai suatu 'produk impor', mungkinkah hermeneutika dapat menggantikan

⁵ M.Amin Abdullah, " Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Kegamaan: Proses Negosiasi Pencari Makna Teks, Pengarang dan Pembaca" makalah disampaikan pada Moslem Scholars Congress" Reading of The Religious Texts and The Roots of Fundamentalism" Yogyakarta Hotel Saphir, Ahad, 13 Juni 2004. dan M.Amin Abdullah, "Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Kegamaan Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang, dan Pembaca" pengantar buku edisi Indonesia *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* karya Khaled M.Abou El Fadl terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2004), hlm.VII-VIII.

⁶ Mahmud Syaltut, *Islam Aqidah wa Syari'ah* (Mesir: Dar al-Qalam, tt.), Yusuf al-Qardlawi, *al-Ijtihad fi al-Syari'ah al-Islamiyah Ma'a Nazarat Tahliliyah fi al-Ijtihad al-Mu'asir* (Kuwait: Dar al-Qalam, t.t.), Ali Syari'ati, *On The Sociology of Islam* terj. Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press,1979), terutama Bab II," Approaches to the Understanding of Islam," p.39-69, Mahmud Muhammad Taha dan Abdullahi Ahmed an-Na'im dalam *The Second Message of Islam* terj. Abdullahi Ahmed an-Na'im (Syracuse: Syracuse University Press,1987) dan *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990), dan Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Quran: Qiraah Mu'asirah* (Kairo: Sina lil-Nasyr,1992).

metode pemahaman konvensional terhadap sumber dan ajaran Islam, terutama metode tafsir/pemahaman teks ajaran, terutama Alquran? Selanjutnya, jika dapat diganti dengan hermeneutika, persoalan-persoalan apakah yang akan terjadi?.

Secara umum, hermeneutika dapat didefinisikan sebagai suatu teori atau filsafat tentang interpretasi makna.⁷ Namun, ia lazim dimaknai sebagai seni menafsirkan (*the art of interpretation*). Konon, dalam tradisi kitab suci, kata ini sering dirujuk pada sosok Hermes, yang dianggap menjadi juru tafsir Tuhan. Sosok Hermes ini oleh Sayyed Hossen Nasr,⁸ ⁹ sering diasosiasikan sebagai Nabi Idris.

Sebagai sebuah metode penafsiran/pemahaman, hermeneutika memiliki aliran yang sangat beragam, yang bahkan kadang saling kontradiktif antarsesamanya. Namun setidaknya ada dua polarisasi utama, yakni aliran objektivitas dan aliran subjektivitas. Tradisi objektivitas yang penjaga gawangnya adalah Emilio Betti yang menekankan otonomi objek interpretasi dan mungkin objektivitas historis dalam membuat suatu interpretasi yang valid. Sedangkan, tradisi subjektivitas dengan Gadamer sebagai tokohnya, lebih mengarahkan pemikirannya pada pertanyaan yang lebih filosofis tentang hakikat memahami itu sendiri. Menurutnya, berbicara tentang

⁷ Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, (London:Rutledge & Kegan Paul, 1980), hlm.1.

⁸ Sayyed Hossen Nasr, *Knowledge and Sacred*, (New York State University Press.1989), hlm. 71.

penafsiran objektivitas yang valid adalah sesuatu yang mustahil.⁹

Kesamaan pola umum yang dikenal sebagai pola hubungan segitiga (*triadic*) antara teks, si pembuat teks dan si pembaca (penafsir teks). Dalam hermeneutika, seorang penafsir (*hermeneut*) dalam memahami sebuah teks --baik itu teks kitab suci maupun teks umum-- dituntut untuk tidak sekadar melihat apa yang ada pada teks, tetapi lebih kepada apa yang ada di balik teks.

Pemahaman umum yang dikembangkan, sebuah teks selain produk si pengarang (pembuat atau penyusun teks), juga merupakan produk budaya atau (meminjam bahasa Foucault) episteme suatu masyarakat. Karenanya, konteks historis dari teks menjadi sesuatu yang sangat signifikan untuk dikaji.

Teks dalam konteks hermeneutika sifatnya adalah "*polyfonik*", mempunyai tafsiran dan "suara" yang banyak, sesuai dengan penafsirnya. Kata Sayyidina 'Ali tentang Qur'an, "*Innama yunthiquhur rijal.*" Qur'an itu adalah teks mati; yang membuatnya "hidup" dan berbunyi adalah manusia. Sementara manusia itu berbeda-beda pendapatnya.¹⁰

⁹ Richard E Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, (Evanston: Northwestern University Press, 1969), hlm. 45-65.

¹⁰Adat dan Budaya dalam Islam dikutip dari <http://216.109.117.135/search/cache?p=Islam+Lokal&toggle=1&ei=UTF-8&b=41&u=nicolsian.blogspot.com/&w=islam+lokal&d=912DB7D5D2&icp=1&.intl=us> accessed 25 Oktober 2022.

Wahyu yang telah menjadi "verbal" dalam bentuk susunan kata-kata yang turun pada Nabi pun adalah terbatas. Mengenai pengertian dan pemahaman diagram dan kesepakatan dengan diagram tersebut; *input*

□ *wahyu [proses dalam diri Nabi Muhammad SAW]*
 □ *output Al Quran* Bedanya dengan kultur *input* □
alam sekitar [proses adaptasi dan pembelajaran dalam kumpulan masyarakat Arab] □ *output kultur Arab*.¹¹

Persoalan dan pemahaman yang umum terhadap teks adalah; *input* □
 [proses] □ *output wahyu* □ [proses dalam diri Nabi Muhammad]

□ *Al Quran (ayat qawliyah) surroundings* □
 [proses adaptasi & pembelajaran oleh komunitas Arab] □ *kultur Arab*. Kultur Arablah yang mula-mula mendapat "suntikan" ayat qawliyah, secara berangsur-angsur, sehingga ayat qawliyah itu haruslah dalam bahasa Arab.¹²

B. Hukum Islam dan Tradisi Masyarakat

Berkenaan dengan fikih (hukum Islam), institusi hukum dalam Islam sebetulnya senantiasa bertalian dengan tradisi masyarakat dimana hukum itu dirumuskan dan diterapkan. Dalam proses pembentukan dan perkembangannya Islam senantiasa membuka diri dengan nilai-nilai ranah sosial masyarakat. Karenanya mengapa substansi hukum yang

¹¹*Ibid*

¹²*Ibid*

diderivasikan dari budaya masyarakat lokal (Arab, saat itu) sering diadopsi oleh Nabi untuk masuk dalam lingkup sistem hukum agama yang sakral. Ambil contoh institusi hukum warisan, qisas, maupun hukum keluarga lainnya.¹³ Dapat dilihat betapa nilai-nilai adat masyarakat Arab sangat kental dalam filsafat bangunan hukumnya. Dengan demikian, dalam proses perkembangan berikutnya bangunan Syariah Islam perlu juga mengadopsi tradisi hukum dalam masyarakat tertentu di mana ia dikembangkan. Inilah esensikaidah usul fikih *Al-Adah Muhakkamah*.¹⁴

¹³ Afif Muhammad, " Islam dan Budaya Lokal" dalam *Harian Pikiran Rakyat*, Selasa 18 Maret 2003

¹⁴ *Ibid.* dan Al-Jurjani, *at-Ta'rifat* (Mesir: Mustafa al-Halabi,1938), hlm.130. Dalam khazanah hukum Islam, ada upaya untuk menyamakan antara adat dan kearifan. Dalam al-Qur'an, kearifan merujuk pada kata 'urf (yang *fi'l madli*-nya *'arafa* dan seakar dengan *ma'raf* dan *ma'rifah*), diungkapkan dua kali dalam konotasi positif. Yang pertama berkaitan dengan perintah Allah kepada Nabi Muhammad Saw. untuk memerintah dengan 'urf, yaitu pada Q.7:199, 'Bersikaplah pemaaf, perintahkan dengan 'urf dan berpalinglah dari orang-orang jahil'. Ayat yang kedua berkaitan dengan para malaikat (ada yang menafsirkan angin atau para rasul) yang diutus dengan membawa 'urf, yaitu pada surat al-Mursalat ayat pertama: *Wa al-mursalat 'urfa*. Kearifan itu adalah adat yang memiliki kearifan (*al-'adah al-ma'rifah*) yang dilawankan dengan *al-'adah al-jahiliyyah*. Di sini tidak setiap adat adalah 'urf. Jika kita kaji lebih lanjut, rangkaian ayat ini (misalnya dari ayat 193-203), sebenarnya berkaitan dengan pembicaraan mengenai sistem kepercayaan jahiliyah yang sangat tidak masuk akal, dengan menuhankan berhala-berhala yang tidak dapat mencipta, menolong, bahkan bergerak sekalipun. Penuhanan berhala-berhala ini terjadi paling tidak akibat dua hal. *Pertama* karena karakter psiko-antropologis manusia yang cenderung me-reifikasi (mengongkretkan/membendakan) hal-hal yang abstrak. *Kedua*, kecenderungan untuk menuhankan hal-hal yang misterius, mengagumkan, dan memiliki energi yang dahsyat , sebagai aktualisasi kesaksian primordialnya

Islam bukanlah agama yang sekali jadi. Islam tidak lahir dari ruang lingkup dan lembaran kosong. Islam telah berafiliasi dalam fakta historis. Segala sesuatu, sekalipun Kitab Suci yang diyakini sebagai firman Tuhan yang abadi, karena telah membumi, ia terkena kategori sebagai fakta historis. Fakta historis ini dapat dijumpai semenjak Islam masih berada di Mekah dan Madinah. Islam Mekah adalah Islam hasil perjumpaan wahyu dengan tradisi lokal Quraisy atau Arab paganis (jahiliyyah). Sedang Islam era Madinah adalah Islam yang telah bersinggungan dengan berbagai budaya dunia semacam Yahudi dan Nasrani. Dengan nalar historis tersebut dapat dimengerti jika karakter dan genre ayat Makkiah berbeda dengan ayat-ayat Madaniyah.¹⁵

Konsep dialektika Islam awal dan budaya Arab setidaknya menampakkan tiga pola, *pertama* Islam mengambil sebagian tradisi dan meninggalkan sebagian lainnya. *Kedua*, Islam mengambil dan meninggalkan

bahwa Allah adalah Tuhannya yang kemudian terlupakan (Q.7:172). Maka perintah dengan '*urf*', juga mesti melibatkan pengetahuan (*ma'rifah*) yang memadai dan dapat dipertanggungjawabkan, yang akan menolak (*nafy*) hal-hal yang sebenarnya bukan Tuhan dan mengukuhkan (*itsbat*) Tuhan yang sebenarnya. Karenanya, doktrin tauhid Islam dimulai dengan *nafy* (*la ilaha*) kemudian diikuti dengan *itsbat* (*illat al-Lah*). Dari sini kita dapat melihat hubungan '*urf-ma'rifah-ma'ruf*' berlawanan dengan *nukr-jahiliah-munkar*. Jadi '*urf*' betul-betul merupakan kristalisasi kearifan budaya lokal yang didasari pengetahuan yang memadai.

¹⁵ Adat dan Budaya dalam Islam dikutip dari <http://216.109.117.135/search/cache?p=Islam+Lokal&toggle=1&ei=UTF-8&b=41&u=nicolsian.blogspot.com/&w=islam+lokal&d=912DB7D5D2&icp=1&.intl=us> accessed 25 Oktober 2022.

tradisi Arab secara setengah-setengah dengan mengurangi atau menambahkan adat dan praktek pra-Islam. *Ketiga*, Islam meminjam norma-norma tersebut dalam bentuknya yang paling sempurna tanpa mancerna dan mengubah namanya.¹⁶ Karena sifatnya

¹⁶ Khalil Abdul Karim, *Syari'ah Sejarah, Perkelahian, Pemaknaan* terj. Kamran As'ad dari judul asli *al-Juzur at-Tarikhiyah li asy-Syariah al-Islamiyah* (Yogyakarta: LKis, 2003). Respons Alquran terhadap kehidupan masyarakat jahiliah yang ada saat itu dapat dibagi menjadi tiga bagian. *Pertama*, ia mempertahankan suatu tradisi yang dimiliki masyarakat jahiliah, misalnya hukum potong tangan bagi pencuri, baik laki-laki maupun perempuan. Artinya, hukum potong tangan bagi pencuri sudah dikenal di tengah masyarakat Arab pra-Islam yang kemudian dipertahankan oleh Islam. Secara substansial dan material, di situ tidak ada perbedaan antara hukum potong tangan yang berlaku pada masyarakat Arab jahiliah dan hukum potong tangan yang ditetapkan oleh Islam. Kalaupun ada yang berbeda, hanyalah sumbernya. Hukum potong tangan yang diberlakukan masyarakat Arab pra-Islam bersumber dari tradisi masyarakat yang sudah berjalan ratusan tahun. Ketika Islam turun, hukum tersebut dipertahankan, dengan mengalihkan sumbernya dari tradisi masyarakat Arab pada wahyu Allah SWT. (Alquran). *Kedua*, Alquran mempertahankan sebagian dari tradisi pra-Islam dan menolak sebagian lainnya, misalnya dalam hukum poligami. Poligami bisa berarti poliandri (seorang perempuan bersuami lebih dari satu) dan poligini (seorang laki-laki beristri lebih dari satu). Poligami dalam arti pertama (poliandri) diharamkan oleh Islam, sedangkan dalam arti yang kedua (poligami) diterima dengan pembatasan. Jika sebelum dan di awal Islam seorang laki-laki boleh memiliki isteri dalam jumlah yang tidak terbatas, Islam membatasinya hanya empat orang. *Ketiga*, Alquran menghapus suatu tradisi yang berlaku pada masyarakat Arab jahiliah, misalnya riba. Seperti diketahui, perekonomian masyarakat Arab pra-Islam berada di tangan para saudagar kaya yang bersikap sangat zalim terhadap rakyat kecil dan kaum lemah dengan, misalnya memberlakukan sistem riba. Melalui sistem ini golongan yang kaya semakin kaya, yang miskin semakin miskin dan tertindas. Ketika seorang miskin meminjam uang dengan sistem riba, seringkali dia

yang selalu berdialektika dengan realitas, tradisi keagamaan dapat berubah sesuai dengan konteks sosial dan kultural suatu masyarakat. Dalam konteks Indonesia, Islam yang baik adalah Islam yang memahami kebutuhan-kebutuhan masyarakat Indonesia. Menawarkan solusi atas problem-problem yang dihadapi dan menjawab tantangan-tantangan masa depan bangsa secara keseluruhan.¹⁷

Ada sebagian orang mengatakan bahwa, budaya bersumber dari akar yang historis, sedangkan wahyu sumbernya non-historis yaitu Allah Swt. Pandangan seperti itu meletakkan seolah-olah antara budaya dan wahyu adalah saling bertentangan. Sumber wahyu memang non-historis, tetapi ketika Allah hendak berbicara dengan manusia melalui Rasul-Nya, Allah menggunakan peralatan yang historis untuk bisa menyampaikan pesan kepada manusia. Qur'an sendiri

tidak dapat melunasi utangnya. Kalau sudah begitu, dia dirampas dan dijadikan budak. Tidak jarang pula yang ditampas adalah istri atau anak-anak perempuannya. Dengan demikian, perbudakan pada masyarakat Arab pra-Islam terkait erat dengan sistem ekonomi yang berlaku di tengah-tengah mereka. Islam mengharamkan riba dan memberlakukan pinjam-meminjam dengan sistem *mudarabah* (bagi hasil), lalu mengatasi masalah perbudakan yang menjadi akibat sistem riba dengan kewajiban membebaskan budak sebagai hukuman atas pelanggaran-pelanggaran tertentu agama Islam, misalnya tebusan untuk suatu pembunuhan atau denda bagi orang yang melakukan hubungan seksual dengan suami/istri di siang hari bulan Ramadan.

¹⁷ Adat dan Budaya dalam Islam dikutip dari <http://216.109.117.135/search/cache?p=Islam+Lokal&toggle=1&ei=UTF-8&b=41&u=nicolsian.blogspot.com/&w=islam+lokal&d=912DB7D5D2&icp=1&.intl=us> accessed 25 Oktober 2022.

berfirman, "*wa likullin ja'alna minkum syir'atan wa minhaja*," masing-masing umat seorang rasul diberikan syari'at dan manhaj yang sesuai dengan kondisi sosial mereka masing-masing. Artinya, wahyu dan firman Tuhan mewujudkan diri melalui bahasa budaya lokal. Itulah sebabnya, Qur'an turun secara gradual, karena Allah tidak bisa mengabaikan begitu saja konteks historis yang ada. Bagaimana mungkin Allah yang non-historis berbicara dengan manusia yang historis kalau tidak menggunakan piranti-piranti kultural yang historis.¹⁸

Contoh kongkret: karena Qur'an turun di tanah Arab, dengan sendirinya wahyu Allah turun dengan menggunakan piranti kultural yang historis, yaitu bahasa Arab, "*Inna anzalnahu qur'an an 'arabyyan la'allaku ta'qilun*". Karena Qur'an turun dalam bahasa Arab, struktur linguistik Arab jelas mempegaruhi ajaran Islam itu sendiri. Kalau mengikuti studi-studi linguistik modern, dengan jelas diperlihatkan bahwa sesungguhnya bahasa bukan sekadar deretan kalimat, tetapi juga pandangan dunia. Jadi, karena wahyu Islam turun dalam bahasa Arab, pandangan dunia orang Arab jelas mempengaruhi ajaran Islam.¹⁹

Di kalangan juris Islam, pengaruh budaya atas ajaran Islam itu diakui sebagai sesuatu yang absah. Itulah sebabnya ada diktum "*al 'adah muhakkamah*", adat masyarakat dapat dijadikan sumber hukum Islam. Artinya: hukum Islam itu dipengaruhi oleh kultur setempat. Ada wahyu yang dipengaruhi kultur Arab",

¹⁸*Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

Artinya juga □ itu bervisi "Al Quran tidak murni terdiri atas wahyu, sebab ada sebahagian yang dipengaruhi kultur Arab.

Setiap nabi membawa wahyu yang sesuai dengan kondisi historis yang dihadapinya; wahyu, dengan demikian, dikondisikan oleh konteks yang historis. Wahyu ada "dalam" sejarah manusia, bukan di "luar" sejarah manusia, memang Qur'an adalah wahyu terakhir, sehingga hukum-hukumnya tidak akan mungkin dibatalkan oleh ajaran lain; sebab setelah Qur'an tidak ada wahyu lagi. Akan tetapi persoalan yang akan muncul adalah apa yang disebut dengan hukum Qur'an itu?

Al-Qur'an memang panduan dan guidance bagi kehidupan umat Islam (*hudan lin nas*), tetapi dia bukan kitab hukum. Akan tetapi teks-teks Qur'an dapat ditafsirkan secara berbeda-beda oleh para ulama dan sarjana. Lebih jauh lagi dapat dikatakan bahwa wahyu tidak bisa tidak kecuali dipengaruhi oleh budaya setempat. Sebab wahyu sebagai kehendak Allah membutuhkan baju yang kongkret, yaitu kultur masyarakat yang ada. Jadi, struktur wahyu itu adalah: *pesan universal (seperti tersimpan dalam Lauh Mahfuz)*

□ *Kultur setempat (sebagai baju) = wahyu,*
Kaum muslimin hanya

diwajibkan untuk mengikuti pesan universalnya, bukan baju tempat pesan itu menemukan wadahnya. Jadi, bukan produknya yang wajib diikuti, tetapi nilai-nilai yang ada di balik produk itu. Bagaimana nilai-nilai

itu diterjemahkan ke dalam kehidupan kongkret, itulah tugas manusia untuk ijtihad.²⁰

Sebagai contoh dan model, berikut ini akan ditampilkan teori dan penerapan hermeneutika khusus yang mengkaji hukum Islam, yaitu hermeneutika Khalid Abou El-Fadl. Khalid Abou El-Fadl mencoba menjelaskan diskursus dinamika hukum Islam melalui pendekatan ilmu-ilmu kritis seperti hermeneutika dan semiotika. Pendekatan ini menawarkan sebuah relativisme yang besar atas disiplin yang sangat miskin dengan relativisme yaitu hukum Islam (fikih). Warna sebab akibat yang mencolok dalam fikih menjadi relatif dalam pendekatan misalnya sebab akibat tidak selalu terjadi karena relasi sebab akibat itu hanya terjadi kalau hubungan antara teks dan pembaca itu bersifat mekanis dan tertutup.²¹ Kholed Abou El-Fadl mencoba menerobos itu dengan tawarannya. Pada dasarnya yang menjadi perhatian studi Kholed Abou El-Fadl tidak jauh berbeda dengan Abu Zaid²² yaitu tentang penafsiran teks-teks keagamaan.

Salah satu studinya yang terkenal adalah tentang fenomena “authoritarianism” dalam tradisi hukum

²⁰ Adat dan Budaya dalam Islam dikutip dari <http://216.109.117.135/search/cache?p=Islam+Lokal&toggle=1&ei=UTF-8&b=41&u=nicolsian.blogspot.com/&w=islam+lokal&d=912DB7D5D2&icp=1&.intl=us> accessed 25 Oktober 2022.

²¹ Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj.R. Cecep Lukman Yasin dari judul asli *Speaking in God's Name: Islamic Law , Authority and Women* (Jakarta: Serambi, 2004), hlm.10

²² Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khitab al-Dini* (Kairo: Sina al-Nasyr, 1994). hlm.55.

Islam. Authoritarianism yang dimaksud disini adalah metodologi hermeneutika (tafsir) yang menaklukkan dan menundukkan mekanisme memproduksi makna dari teks kepada bacaan yang selektif dan subjektif.²³

Berdasarkan pengalamannya sebagai seorang jurisdiktor “authoritarianism hermeneutics” menjadi sesuatu yang di luar kontrol. Metode penulisan yang authoritarianism seperti ini, menurutnya akan melakukan korupsi atas kejujuran teks-teks Islam dan mematikan suara mereka. Ia juga percaya bahwa metodologi yang demikian ini akan juga menghilangkan efektivitas dan dinamika hukum Islam.²⁴

Fenomena authoritarianism ini berbahaya karena akan berakhir pada penundukan atas keinginan Tuhan, lebih berbahaya lagi karena authoritarianism merupakan tindakan yang memarginalkan realitas antropologis dari yang suci dan mendepositkan keinginan Tuhan ke dalam perantara (manusia, ulama) yang kemudian mereka jadikan rujukan. Di sini perbedaan yang perantara dan yang prinsip (Tuhan) menjadi titik jelas dan kabur. Keinginan Tuhan dan pembicaraan perantara menjadi satu dan sama sebagaimana seorang perantara melakukan determinasi yang berdasarkan atas pandangan mereka sendiri atas yang prinsip.²⁵

Semenjak yang prinsip di atas diwakili dalam indikator tekstual maupun non tekstual, dalam proses

²³ Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dari judul asli *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Jakarta: Serambi, 2004).hlm.12.

²⁴*Ibid.* hlm.280.

²⁵*Ibid*

yang authoritarianism ini, perantara menegaskan kebebasan indikator dan membuat suara dari indikator-indikator tersebut sesuai dengan determinasi mereka sendiri. Dinamika authoritarian ini akan menutup segala kemungkinan *self-expression* dari indikator-indikator dan menghalangi perembangan dan evolusi makna yang ada dalam komunitas penafsiran. Gambaran inilah yang disebut dengan "*the construction of the authoritarian*."²⁶

Cara pandang di atas dipergunakan oleh Kholed Abou El-Fadl untuk melihat hukum Islam. Hukum Islam ini sebagai indikator tekstual dari yang prinsip dan para ulama fiqih sebagai perantara nampaknya sulit untuk dipisahkan. Kitab-kitab fiqih adalah cerminan dari determinasi makna perantara yang seolah-olah tidak bisa diganggu gugat atas yang prinsip. Kalau bicara tentang hukum Islam, mau tidak mau mematuhi authoritarianism para ulama fikih baik dari segi produk maupun metodologi.²⁷

Diakui oleh Kholed Abou El-Fadl, hal di atas memang sulit sekali untuk dihindarkan. Ketika seorang pembaca membaca sebuah teks dan mengambil hukum dari teks tersebut resiko yang hadir adalah pembaca tersebut akan menjadi perwujudan yang teks yang eksklusif. Resikonya kemudian adalah teks dan konstruksi pembaca akan menjadi satu dan sama. Dalam proses yang demikian, teks kemudian diabadikan kepada pembaca dan pembaca menjadi pengganti teks. Ketika seorang pembaca memilih

²⁶ *Ibid.* hlm.284.

²⁷ *Ibid.*

bacaan teks tertentu dan mengklaim bahwa bacaan-bacaan lain tidak mungkin, teks dilemahkan ke dalam watak pembaca. Apabila seorang pembaca menundukkan teks, yang menjadi bahaya adalah pembaca dan transenden, tak tersentuh dan authoritarian. untuk menghindari tindakan authoritarianism dalam hukum Islam.²⁸

Khaled Abou El-Fadl mengusulkan agar seorang pembaca memiliki lima sifat yakni jujur, kontrol diri, hari-hati, komprehensif, dan masuk akal. Selain lima hal ini Kholed Abou El-Fadl mengusulkan agar semua wilayah tafsir Islam itu dilihat sebagai sebuah *work in movement*. Istilah ini sebenarnya ia pinjam dari Umberto Eco. Yang dimaksud dengan istilah ini adalah semua teks pada dasarnya terbuka untuk berbagai penafsiran/pemahaman. Dengan kata lain teks selalu terbuka dari gerakan yang dinamis. Hukum Islam kalau mau bertahan harus diperlakukan sebagai teks yang senantiasa terbuka. Teks yang terbuka ini selain mengandung gerakan tafsir yang banyak juga menjadikan teks menduduki posisi yang sentral.²⁹

Dalam posisi ini teks akan berbicara dengan suara yang selalu diperbaharui kepada generasi pembaca yang baru karena maknanya tidak dipastikan dan selalu berkembang. Seorang pembaca akan senantiasa akan kembali kepadanya karena dengan ini dia akan mendapatkan masukan dan penafsiran yang

²⁸ *Ibid.* hlm. 284.

²⁹ *Ibid.*

baru. Jika teks tertutup, maka tidak ada gunanya untuk membaca teks.³⁰

Penutupan teks seperti tersebut di atas akan terjadi jika pembaca menganggap makna teks sudah dibatasi, tidak bisa berubah dan stabil, hal ini sangat berbahaya. Menurut Kholed Abou El-Fadl menutup sebuah teks adalah sebuah arogansi dan dalam kondisi yang demikian seorang pembaca sedang mengklaim bahwa pengetahuan diri mereka sama dengan pengetahuan Tuhan.³¹ Penutupan teks dalam konteks tradisi hukum Islam ini identik dengan penutupan pintu ijtihad. Ijtihad ditutup karena kalangan mayoritas juris sunni menganggap authoritarianism ijtihad hanya dimiliki oleh generasi pembaca awal. Mereka menolak bahwa kebenaran ijtihad adalah kebenaran bisa dicapai semua orang. Dan kebenaran ijtihad bukan pada hasil, akan tetapi pada prosesnya. Dalam kaitan ini, sebagian kalangan juris ada yang berpendapat bahwa setiap mujtahid adalah benar.³²

Pada masa itu kalangan juris pecah ke dalam dua kubu yaitu kalangan *mukhati'ah* yang berpendapat bahwa hal yang satu tidak mungkin memproduksi dua realitas. Bagi kelompok ini yang benar adalah satu. Kelompok kedua adalah kalangan *musawwibah* yang berpikiran bahwa suatu yang satu bisa memproduksi banyak kebenaran. Termasuk dalam kelompok ini adalah al- Juawaini, al-Suyuthi dan al-Razi. Namun

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.* hlm. 295.

³² *Ibid.* hlm. 296.

kecenderungan terakhir ini tidak menjadi warna dominasi dari tradisi hukum Islam.³³

Kholed Abou El-Fadl juga bicara tentang kecenderungan penafsiran isolatif yang diterapkan oleh sebagian kalangan Islam. Dalam sebuah artikel yang ditulis untuk menanggapi 11 September atas gedung WTS di Amerika, ia mengemukakan kritiknya terhadap cara pemahaman keagamaan yang tertutup. Cara pemahaman keagamaan yang tertutup itulah yang mengakibatkan munculnya ekstrimisme dalam Islam seperti kelompok Osama bin Laden, organisasi-organisasi jihad.³⁴

Secara historis, cara pemahaman seperti tersebut di atas kalau dirunut akan menemukan sumber pada gerakan salafi dan wahabisme. Jauh sebelum itu memang terdapat sekte Islam yang memiliki kemiripan cara pandang dengan wahabisme yaitu kelompok khawarij. Namun kelompok khawarij habis. Menurut Kholed Abou El-Fadl kelompok seperti ini yang menyumbangkan cara baca al-Quran yang membelenggu. Dalam bahasa Khaled Abou El-Fadl kelompok seperti ini membaca al-Quran secara isolatif. artinya ketika mereka menafsirkan al-Quran, kebenaran-kebenaran hanya dibatasi untuk mereka sendiri. Mereka tidak berusaha mendialogkan al-Quran dengan kebenaran historis dan sosiologis. Kalau ada kebenaran historis dan sosiologis, itu adalah hanya menjadi milik mereka. Inilah yang mengesankan bahwa Islam itu seolah-olah agama yang tidak toleran. Pada

³³ *Ibid.* hlm. 297.

³⁴ *Ibid.* hlm. 298.

hal di dalam Islam, ajaran-ajaran mengenai toleransi dijunjung tinggi.³⁵

Ajaran fenomena yang demikian, Kholed Abou El-Fadl mengembalikan bagaimana sesungguhnya kita memperlakukan al-Quran. Ia menyatakan bahwa al-Quran adalah sebuah teks yang berbicara melalui pembacaannya. Kemampuan manusia untuk menafsirkan teks-teks adalah berkah dan sekaligus beban. Berkah karena kemampuan memberikan kelenturan untuk mengadaptasi teks untuk merubah situasi. Sekaligus beban karena pembaca harus bertanggung jawab. Setiap teks menyediakan berbagai kemungkinan pemaknaan. Segala kemungkinan tersebut dieksploitasi, dibangun dan akhirnya ditentukan oleh upaya pembacanya. Apabila moralitas pembacanya tidak toleran, maka akan menghasilkan penafsiran yang tidak toleran pula.³⁶

C. Hukum Islam sebagai Corpus Terbuka

Fikih atau Hukum Islam kalau mau bertahan dan bersifat responsif harus diperlakukan sebagai teks yang senantiasa terbuka. Teks yang terbuka ini selain mengandung gerakan tafsir yang banyak juga menjadikan teks menduduki posisi yang sentral. Hal ini menjadi dasar bagi pengembangan paradigma fikih ke depan Masalah substansial dalam kaitan ini adalah membangun paradigma fikih sebagai agen "pemaknaan sosial". Landasan keilmuan membangun paradigma fikih sebagai agen "pemaknaan sosial" adalah dengan

³⁵ *Ibid.* hlm. 299.

³⁶ *Ibid.* hlm. 300.

menggunakan perangkat-perangkat ilmu lain di luar ilmu fikih, baik ilmu tasawuf, filsafat, teologi, maupun ilmu-ilmu sosial.

Untuk kepentingan di atas, gagasan ilmu sosial profetik oleh Kuntowijoyo yang *body of knowledge*-nya sudah mulai tampak mempunyai relevansi yang tinggi.³⁷ Atas dasar itu, sudah saatnya dipikirkan menggeser fikih dari paradigma "kebenaran ortodoksi" kepada paradigma "pemaknaan sosial". Dengan pergeseran itu, fikih akan menjadi wacana tandingan (counter discourse) dalam politik pemaknaan yang sedang berlangsung.

Paradigma pertama (kebenaran ortodoksi) menundukkan realitas pada teks (*introvert scriptural*) dan berwatak "hitam-putih" dalam memandang realitas, sedangkan *paradigma kedua* (pemaknaan sosial) menggunakan realitas untuk memaknai teks, sehingga memperlihatkan watak yang lebih bernuansa. Cara demikian dapat menggeser fikih dari kecenderungan normatif kepada kecenderungan historis. Kerangka semacam inilah sepertinya yang dikehendaki Mohammed Arkoun ketika mengkritik rancang bangun epistemologi ilmu keagamaan. Menurutnya, struktur dan bangunan ilmu agama (Islam) harus dilihat sebagai produk sejarah biasa yang hanya berlaku pada penggal waktu dan ruang tertentu.³⁸

³⁷ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 2001).

³⁸ Muhammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern, Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. S.Hidayat (Jakarta: INIS, 1994), hlm.282.

Meskipun nilai-nilai dan ajaran Islam sering disebut universal-transendental (salih li kulli zaman wa makan), tetapi jika nilai-nilai itu dipraktekkan dalam kehidupan masyarakat, tidak lagi bersifat universal-transendental dalam arti sebenarnya. Ia sudah menjadi fenomena historis sosiologis. Cara berpikir seperti ini dapat menghindari apa yang disebut Arkoun sebagai proses *taqdis al-afkar al-dini* (sakralisasi pemikiran keagamaan).³⁹ Jika pemikiran Arkoun ditarik dalam ilmu fikih, fikih harus diletakkan sebagai perangkat hermeneutika yang implikasinya sangat besar bagi kehidupan, dan karena itu memunculkan problem metodologis yang besar pula. Sifat fikih sebagai perangkat hermeneutika mempunyai watak ganda. Di situ sisi mempunyai watak relativitas yang sangat tinggi, karena harus mengakomodasi pluralitas realitas. Di sisi lain harus melunakkan kepastian normatif yang berdimensi keabadian hukum agama yang bertumpu pada "rasionalitas Tuhan".

Meletakkan fikih sebagai perangkat hermeneutika mempunyai landasan pemikiran yang cukup kokoh dalam konteks pemikiran hukum Islam. Salah satunya adalah rancang bangun fikih yang dikonstruksi Abu Ishaq Al-Syathibi dengan konsep maqasid al-syari'ah-nya. Sedangkan di tingkat metodologis, terdapat sejumlah metode usul al-fikih seperti istihsan, al-mashlahat al-mursalah, dan dikombinasikan dengan berbagai metode ilmu-ilmu sosial dan humaniora seperti tawaran Arkoun di atas. Metode-metode ini agak longgar terhadap ketentuan

³⁹ *Ibid.*

spesifik normatif dan lebih mementingkan logika nas, yaitu kemaslahatan. Metode-metode seperti ini sangat relevan, karena hukum Islam itu diturunkan pada hakikatnya untuk mencari kemaslahatan.

BAB IV

DINAMIKA IJTIHAD DALAM HUKUM ISLAM

A. Posisi Ijtihad dalam Hukum Islam

Dalam sejarah kehidupan umat, ijtihad selalu menempati posisi penting dan sentral karena beberapa alasan. *Pertama*, al-Quran dan al-Hadis, sebagai sumber yang disepakati, sudah berhenti bersamaan dengan wafatnya Rasulullah, sementara persoalan umat selalu muncul yang seringkali tidak mendapatkan jawabannya secara eksplisit dari kedua sumber pokok tersebut. *Kedua*, umat Islam sepakat tentang pentingnya posisi al-Quran dan al-Hadis sebagai sumber ajaran Islam, namun mereka tidak selalu mempunyai kesimpulan yang sama tentang pemahaman sejumlah ayat al-Quran atau al-Hadis. Persoalan qat'i-zanni hanyalah satu di antara sejumlah problem yang dihadapi umat ketika memahami teks-teks agama dalam proses ijtihad.

Di samping itu, walaupun umat Islam sepakat tentang pentingnya ijtihad, tetapi mereka kadangkala berbeda bahkan tidak jarang bertentangan dalam menetapkan cara dan metode ijtihad itu sendiri. Secara ekstrem, umat Islam dapat diklasifikasikan kepada dua kelompok: mereka yang cenderung "mementingkan" teks dan mereka yang cenderung "mengedepankan" konteks, yang dalam filsafat hukum Islam melahirkan perdebatan menyangkut relasi teks suci dan akal. Perbedaan pada

dataran metodologi ini tentu saja berimplikasi terhadap hukum yang dilahirkan melalui proses ijtihad tersebut.¹

Menyadari betapa besar dan kompleksnya persoalan seputar ijtihad, terdapat beberapa persoalan penting seputar ijtihad pada masa sekarang dan yang akan datang dengan mempertimbangkan Ijtihad masa-masa sebelumnya sekallgus perkembangan Ilmu pada umumnya. Untuk itu, perlu pembahasan tentang sejumlah problematika umat yang disebabkan oleh pola berpikir dan pola hidup modern yang pada gilirannya mempengaruhi proses Ijtihad di kalangan umat².

Dalam literatur hukum dikenal adanya hukum agama dan hukum sekuler. Sejumlah ahli hukum Islam telah menjelaskan perbedaan prinsip dari kedua sistem hukum tersebut. Antara lain dinyatakan bahwa hukum agama bersifat pasti dan kebenarannya bersifat absolut dengan model pendekatan yang cenderung filosofis-normatif-deduktif, sedangkan hukum sekuler kebenarannya bersifat nisbi dan relatif yang cenderung empiris-historis-induktif. Sejarah juga menunjukkan bahwa pemahaman yang demikian berimplikasi amat jauh. Tidak seperti hukum sekuler yang tidak tabu dengan perubahan, misalnya, hukum agama dan terlebih hukum Islam dipandang tidak mengenal perubahan, bahkan perubahan dikatakan sebagai suatu pengingkaran tertiadap ajaran agama itu sendiri.³

¹ Akh. Minhaji, "Tradisi Ijtihad dalam Islam (Dulu, Kini, dan Masa Mendatang)", dalam Jurnal Hukum No. 17, Vol. 8, Juni 2001, hlm. 1.

² *Ibid.* hlm. 2.

³ J.N.D. Anderson, *Islamic Law In the Modern World*. New York: New York University Press, 1969), Mohammad Muslehuddin. *Philosophy of Islamic Law and the Orientalists*, (Lahore: Islamic Publication, tt.),

Pemahaman seperti di atas terekam luas dan terdokumentasi rapi di kalangan para ahli hukum, terutama setelah munculnya karya-karya para Orientalis atau Islamisis, khususnya masa-masa awal lahirnya kajian hukum Islam di kalangan mereka. Hal ini terjadi karena menurut kaum Orientalis. Islam merupakan satu agama yang berbeda dengan agama-agama lain di dunia. Pada kesempatan seminar internasional tentang hukum alam (natural law), pandangan tersebut dikritik dengan mengatakan bahwa pada umumnya, orang-orang di Barat memahami Islam sebagai suatu agama aneh dengan ajaran yang aneh pula disampaikan oleh Muhammad. Tentunya, akan didapat gambaran yang jelas tentang ajaran Islam jika mereka [para Orientalis], sejak dini, melepaskan pemahaman yang salah tentang Islam.⁴

Hingga batas-batas tertentu, pemahaman tersebut dipandang sebagai satu kebenaran sejumlah Orientalis tersebut tidak terlalu salah mutlak oleh masing-masing pengikutnya. Sebab karya-karya mereka merupakan hasil itu sangat tepat ketika dilakukan penelitian terhadap karya-karya dan sekaligus dikatakan bahwa kekakuan pikiran-pikiran terhadap kehidupan umat Islam di

Peter J. Riga, "Islamic Law and Modernity: Conflict and Evolution." *The American Journal of Jurisprudence*, 1991), hlm. 104

⁴ Akh. Minhaji, "Islamic Law in Western Scholarship." *Al'Jami'ah*, 1993. hlm. 81-98; idem. "Hukum Islam di Mata Sarjana Barat," dalam *Islam Berbagai Aspek* (Yogyakarta: LPMI, 1995), hlm. 63-79; Idem. 1992. *Joseph Schacht/iCs Contribution to the Study of Islamic Law*. Tesis McGill University. Terjemahannya dapat dibaca pada Akh. Minhaji, *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam: Kontribusi Joseph Schacht*. terj. Ali Masrur, (Yogyakarta: Ull Press, 2001). ^Khalifa Abdul Hakim, "The Natural Law in the Moslem Tradition," Dalam *University of Notre Dame Natural Law Institute Proceedings*, ed. Edward F. Barrett, (Indiana: University of Notre Dame Press, 1951), hlm. 334

sejumlah negara- ortodoksi telah membuat umat Islam tidak mampu negara Muslim, terutama pada masa akhir melihat hukum secara dinamis dan terkungkung abad tengah hingga masa pra-modern yang oleh ulama masa lalu yang pikirannya dipandang seringkali dikenal sebagai masa kemunduran sakral dan tidak dapat diganggu gugat.⁵

Dengan fenomena di atas maka wajar jika titik terendah yang ditandai oleh merajalelanya "perubahan hukum" kemudian menjadi topik taklid buta. Hal ini terlihat misalnya pada sikap menarik di kalangan umat Islam, bahkan hingga fanatik mazhab yang memandang bukan hanya kini hal tersebut masih menjadi kontroversi hukum Islam tidak bisa berubah tetapi juga hukum antara pendukung perubahan dan yang ditentukan oleh masing-masing mazhab menolaknya. Hal Ini diperparah oleh salah paham terhadap doktrin kembali kepada al-Quran dan al-Sunnah yang dipahami sebagai berorientasi ke masa lampau [*looking backward*] sebagai kebalikan dari pola berpikir modern yang berorientasi ke masa depan [*looking forward*].⁶

⁵ Amir Syakib Arslan, *Limadha Ta'akhhara al-Muslimun wa-Llmadha Taqaddama Ghayruhuma?* Beirut: Dar Maktabat al-Hayah, 1965); Mohammad Marmaduke Pickthall, *Cultural Side of Islam*, (Lahore: S.H. Muhammad Ashraf, 1969); Abdul Hamid Abu Sulayman, *Crisis in the Muslim Mind*, (Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1994); Muhammad Khudlari Beik, *Tarikh al-Tasyri'al-Islami*, (Beirut: Daral-Qalam, 1983), hlm. 241-242. Yohanan Friedmann, *Prophecy Continues*, (Berkeley: University of California Press, 1989); Mazrehuddin Siddiqi, *Modern Reformist Thought in the Muslim World*, (Islamabad: Islamic Research Institute, 1982), hlm. 230.

⁶ Akh. Minhaji, *Tradisi Islam dan Tajdid dalam Hukum Islam.*" *Profetika* 3 (Juli 2001), hlm. 237-66; Tufall Ahmad Quresh. "Methodologies of Social Change and Islamic Law," *Hamdard Islamicus* 10 (1987). hlm. 3-34; Wael B. Hallaq, "From Fatwas to Furu: Growth and Change in Islamic

Di samping itu, dialektika antara agama sebagai sebuah ajaran dengan realitas sosial seringkali luput dari perhatian banyak orang. Misalnya terjadinya pergeseran pandangan posisi agama dari abad klasik dan tengah menuju abad modern dan dari abad modern menuju era post-modern. Menurut catatan sejarah, masa klasik dan tengah menempatkan agama sebagai sesuatu yang sentral bahkan satu-satunya aspek penting yang memayungi dan mendasari aspek-aspek kehidupan lainnya seperti politik, ekonomi, sosial, budaya, dan yang semacamnya. Karena itu, agama menjadi penentu dalam melihat persamaan dan/atau perbedaan antara seseorang dan/atau negara. Dikenai kemudian istilah-istilah Muslim dan non-Muslim, Muslim dan Zimmi, Dar al-Islam dan Dar al-Harb. Barangkali fenomena abad klasik dan tengah ini bisa disebut dengan masyarakat agama [religious society].⁷

Abad modern menunjukkan situasi berbeda. Agama tidak lagi menempati posisi sentral, bahkan agama hanya menjadi salah satu aspek yang setara dengan aspek-aspek kehidupan lainnya. Dikenal kemudian, misalnya, pemisahan agama dari politik atau agama dari negara. Tidak berhenti di situ. Karena agama hanya merupakan

Substantive law. [Islamic law and Society] (1994). hlm. 17-56; idem, "Usul al-Fiqh: Beyond Tradition," *Journal of Islamic Studies* 3.1993. hlm. 172-202; Seyyed Hossein Nasr, "Changes in Muslim Personal Law," dalam *Changes in Muslim Personal Law, A Symposium*, (New Delhi: The Caxton Press, 1964), hlm. 54-64; J.N.D. Anderson, "Is the Shari'ah Doomed to Immutability?" *The Muslim World* 56 (1966), 10-3; Noel J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (Chicago: The University of Chicago Press, 1969), hlm. 96-116; Baber Johansen, "Legal Literature and the Problem of Change: The Case of the Land Rent," dalam *Islam and Public Law*. ed. Chibli Mallat, (London: Graham & Trotan, 1993), hlm. 29-47; Brinkley Messick, *The Caligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*, (Berkeley: University of California Press, 1993), hlm. 58-68.

⁷ Akh. Minhaji, "Tradisi Ijtihad dalam Islam, hlm. 4.

salah satu aspek kehidupan, agama semakin sempit bahkan direduksi menjadi persoalan pribadi. Berbicara agama seringkali dipandang menyulut gerakan sektarian dan eksklusif. Secara singkat dapat dikatakan, tidak seperti abad klasik dan tengah, pembeda antar manusia dan/atau negara bukan lagi agama tetapi kewarganegaraan [citizenship], terutama setelah munculnya konsep nation-state. Membedakan seseorang atau satu negara atas dasar agama dipandang melanggar hak-hak asasi manusia. Abad modern ini seringkali disebut sebagai masyarakat sekuler.⁸

Tidak berhenti di situ. Masa post-modern menyaksikan gejala pergeseran yang juga tidak kalah menarik. Pada masa ini masyarakat cenderung menolak secular society yang cenderung positivistik, pragmatik, dan materialistik dan berpaling kepada religious society yang diharapkan menjawab kegagalan-kegagalan masyarakat sekuler. Sejalan dengan ini, semakin banyak institusi publik yang cenderung memanfaatkan bahasa atau simbol keagamaan, sekaligus ingin menunjukkan bahwa pemahaman agama yang selama ini berkembang

⁸Ali Abd Raziq, *al Islam wa-Usul al-Hukm*, (Beirut al-Mu'assasah al-Arabiyyah, 1972); Akh. Minhaji, "Pendekatan Sejarah dalam Kajian Hukum Islam," *Mukaddimah* 8 Th. V. 1999. hlm. 71-3; Rupert Emerson, *From Empire to Nation: The Rise to Self-Assertion of Asian and African Peoples*, (Boston: Beacon Press, 1963); Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, (London: Verso, 1983); Rashid Khalid, ed. *(The Origins of Arab Nationalism*, (New York: Columbia University Press, 1991); Harvey Cox, *The Secular City*, (New York: The Macmillan Company, 1965); Daniel Cailahan, ed. *The Secular City Debate*, (New York: The Macmillan Company, 1966); Henry C. Link, *The Return to Religion*, (New York: Pocket Books, 1943); Khurshid Ahmad, *Islam: Its Meaning and Message*, (London: The Islamic Foundation, 1980); Seyyed Hossein Nasr, *Sufi Essays*, (New York: State University of New York Press, 1972); Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, (Montreal: McGill University Press, 1964).

telah jauh dari yang seharusnya. Mereka ingin menunjukkan bahwa agama mengajarkan sikap inklusif, toleran, menghargai perbedaan, menghormati hak-hak asasi manusia maupun nilai-nilai luhur lainnya. Jika pada awal tahun 70-an dikenal slogan Islam yes, partai Islam no, sekarang mulai diperkenalkan slogan Islam yes, partai Islam why not.⁹

Secara umum, pergeseran posisi agama sejak masa klasik, tengah, modern, dan post-modern mengingatkan kepada teori bandul (*pendulum swing theory*). Tentu saja hal ini mempengaruhi cara pandang umat Islam, termasuk dalam proses penyelesaian masalah-masalah umat melalui sarana ijtihad sebagaimana akan diuraikan selanjutnya.¹⁰

B. Ijtihad sebagai Satu Keniscayaan

Secara epistemologis, paling tidak ada dua hal penting terkait dengan hukum Islam; *pertama* menyangkut sumber hukum dan kedua terkait dengan metode memahami sumber tersebut sebagai upaya menjawab persoalan umat, dan upaya ini disebut dengan ijtihad. Secara ilmiah setiap sistem hukum harus tersusun berdasarkan seperangkat nilai guna membangun organisasi kegiatan umat menurut kerangka referensi tertentu, dan hal ini antara lain didasarkan pada pandangan filsafat hukum tertentu. Filsafat hukum inilah

⁹ Nurcholish Madjid, *Islam: Kemodernan dan Kelndonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1989); Bahtiar Effendy, *Teologi Baru Politik Islam: Pertautan Agama, Negara, dan Demokrasi*, (Yogyakarta: Galang Press, 2001); NU-Muhammadiyah Harus Rumuskan Agenda Kemanusiaan, *Jawa Pos* (21 Oktober 2001), hlm. 1

¹⁰ Ernest Gellner, "A Pendulum Swing Theory of Islam," dalam *Sociology of Religion*, ed. Roland Robertson, (Australia: Penguin Book, 1969), hlm. 127-38.

yang membedakan antara sistem hukum yang satu dengan yang lainnya. Filsafat hukum Islam merupakan satu sistem nilai yang mendasarkan segala aktivitas umat pada konsep ke-esaan Tuhan (tauhid), atau dinamakan "the absolute frame of reference based on Revelation. Pandangan demikian berwujud dan berefleksi bagaikan sebuah piramida. Hal ini sebagaimana diuraikan bahwa ideologi Islam bagaikan sebuah piramida dengan satu titik puncak di atas, yakni Allah, Islam adalah agama monoteis yang segala sesuatunya berlandaskan pada satu konsep, yakni tentang ke-esaan Tuhan. Konsep keesaan ini terefleksi pada seluruh aspek kehidupan seperti etika, sosiologi, politik, dan ekonomi: dan konsep keesaan ini, juga menentukan pandangan dan sikap pemeluknya terhadap ilmu dan alam semesta.¹¹

Pada dasarnya filsafat hukum Islam dicirikan oleh tiga hal. *Pertama* terkait dengan landasan-landasan dasar yang mencakup (1) Akidah, (2) Moral, dan (3) Yuridik. *Kedua* menyangkut motivasi yang didasarkan atas keyakinan bahwa segala aktivitas umat adalah ibadah dan mereka berasal dari serta kembali kepada Allah. Ketiga menjelaskan tentang tujuan yang secara prinsip didasarkan atas keamanan, keadilan, dan kemakmuran. Perlu ditambahkan di sini bahwa belajar dari pengalaman nabi Muhammad SAW., membangun karakter umat atas dasar tauhid dan etika agama merupakan tugas pertama dan utama sebelum melangkah kepada aspek-aspek

¹¹Ziauddin Sardar, *The Future of Muslim Civilization*, (Malaysia: Pelanduk Publications, 1988), hlm. 14; Khalifa Abdul Hakim, "Natural Law in the Moslem Tradition," hlm. 32-3; Abul Hasan Bani Sadr, "Islamic Economics: Ownership and Tauhid," dalam *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, ed. John J. Donohue dan John L. Esposito, (Oxford: Oxford University Press, 1982). hlm. 230-5

kehidupan lainnya. Seperti ditegaskan bahwa satu persoalan penting yang mendapat perhatian Nabi adalah pembangunan karakter umat. Jauh sebelum melakukan pembaruan dan reformasi berbagai aspek kehidupan, baik menyangkut hubungan sosial maupun kebijaksanaan politik, hal utama yang dilakukan Nabi adalah pemahaman tentang pentingnya wahyu Allah dalam rangka menegakan moral. Hal ini dilakukan dengan satu keyakinan bahwa aturan-aturan yang baik sekalipun hanya bisa berjalan dengan baik dan berguna bagi umat jika hukum-hukum itu dilaksanakan oleh manusia-manusia yang bermoral tinggi.¹²

Tentu saja tauhid dan prinsip moral Islam tersebut tidak secara otomatis melahirkan satu masyarakat Ideal sebagaimana ditegaskan Allah dalam al-Quran. Untuk menuju masyarakat yang dicita-citakan masih diperlukan upaya berupa penerjemahan tauhid dan prinsip moral tersebut kedalam bentuk sebuah sistem sebagai landasan operasional. Hal ini semakin penting karena secara prinsip Islam adalah agama yang sangat berorientasi kepada perbuatan nyata dan kongkrit. Hal ini seperti dijelaskan bahwa baik-tidaknya seseorang dan berhasil tidaknya satu perbuatan, didasarkan atas perbuatan nyata. Perbuatan baik akan melahirkan hasil yang baik, dan perbuatan jahat akan melahirkan kejahatan, baik untuk individu maupun masyarakat. Inilah salah satu ajaran inti dalam Islam, yang

¹² Aidit bin Hj. Ghazali. ed. *Islam and Justice*, (Malaysia: Institut Kefahaman Islam, 1993); Maulana Muhammad Ali, *The Religion of Islam*, (Columbus: Ahmadiyyah Anjuman Isha'at Islam, 1990), hlm.575.

dalam sejarah justru menentukan bangkit dan runtuhnya peradaban Islam.¹³

Secara ringkas dapat disimpulkan bahwa berbeda dengan paradigma sekuler yang dianut masyarakat modern seperti dijelaskan pada bagian sebelumnya, cara pandang piramida (Allah pada titik teratas) tersebut menempatkan Allah sebagai sumber pertama dan utama dari segala kehidupan umat, termasuk dalam bidang hukum. Karena itu, al-Quran sebagai firman Allah menempati posisi sentral, bahkan sebagian umat Islam sampai kepada kesimpulan bahwa sumber ajaran dalam Islam, termasuk hukum, hanya satu yakni al-Qur'an.¹⁴

Selanjutnya para ahli fikih mencoba membahas sumber hukum Islam secara lebih rinci. Namun pandangan mereka tidak selalu sama; sebagian mengatakan satu seperti disebutkan di atas, sebagian mengatakan dua," sebagian yang lain mengatakan tiga," sedangkan sebagian yang lain lagi mengatakan empat." Bahkan perbedaan ini tidak jarang melahirkan kritikan pedas dari para ahli fikih yang satu kepada ahli fikih yang lain.¹⁵

¹³ Muhammad Marmaduke Pickthall, *Cultural Side of Islam*, hlm. 45; Ali, *Religion of Islam*. hlm. 572.

¹⁴ Muhammad Taufiq, "al-Islam huwa al-Quran wahdah," dalam *Al-Manar* 9:7. hlm. 515-25

¹⁵ Muhammad Nur ibn Idris, *Muhadharat fi Ushul al-Fiqh*, jilid 1, (Kelantan: al-Nuriyyah, 1993), hlm. 67; Taha Jabir al-Alwani, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, (Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1990), hlm. 6-10; Morteza Mutahhari, *Jurisprudence and Its Principles (Fiqh and Ushul al-Fiqh)*, (New York: Tahrike Tarsile Qur'an, t.t.), hlm. 9-57; Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, (Cambudge: Islamic Texts Society, 1991); Ahmad Hassan, "The Sources of Islamic Law," dalam *Studies in Islamic Law, Religion, and Society*, ed. H.S. Bhatia, (New Delhi: Deep & Deep Publications, 1989), hlm. 49-70.

Dalam perkembangan selanjutnya, para ahli fikih mengklasifikasikan sumber hukum tersebut kepada dua bagian: yang disepakati dan yang masih diperselisihkan. Namun belakangan ini ada kecenderungan untuk membagi sumber hukum kepada tiga macam, yaitu al-Quran, al-Sunnah, dan al-ra'y, atau yang ketiga ini seringkali disebut dengan ijtihad.

Ijtihad adalah bentuk kata-benda dari katakerja *ijtihada*, *yajtahidu*, dan yang berarti upaya atau usaha keras dan secara umum didefinisikan sebagai "mencurahkan segala kesungguhan untuk mencapai hukum syara' berdasarkan dalil-dalil syar'i yang terperinci. Atas dasar pengertian ini, ijtihad dipandang sebagai suatu usaha yang membutuhkan pemikiran dan kerja keras, secara sungguh-sungguh, dan tidak terkait dengan hal-hal yang biasa yang secara mudah bisa dipahami dan dilakukan. Karena itu wajar jika sejumlah pakar fikih menetapkan syarat-syarat yang cukup berat bagi seseorang untuk bisa melakukan ijtihad atau menjadi seorang mujtahid. Sebegitu beratnya persyaratan ini sehingga dalam praktik sulit untuk dipenuhi oleh kebanyakan orang, dan hal inilah yang kemudian menjadi salah satu penyebab munculnya pemahaman tentang tertutupnya pintu ijtihad.¹⁶

¹⁶Mahmud Syaltut, *al-Islam: Aqidah wa-Syari'ah* (Kairo: Dar al-Qalam, t.t.), hlm. 489; Hasan Ahmad Mara'I, "al-Ijtihad fi al-Syari'ah al-Islamiyyah," dalam *al-Ijtihad fi al-Syari'ah al-Islamiyyah wa-Buhuth Ukhra*, (Riyad: al-Mamlakah al-Arabiyyah al-Su'udiyah, 1984), hlm. 11. Al-Azhar: The First Conference of the Academy of Islamic Research, (Kairo: Al-Azhar, 1964), hlm. 39; Abd al-Wahhab Khallaf, *'Urn Ushuial-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Qalam, 1978), hlm. 216; Jurjani, *at-Ta'rifat*. hlm. 31; Muhammad Ali al-Faruqi al-Tahanawi, *Kasysyaf Istilahat al-Funun*, vol.1, (Kairo: Maktabat al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1963). hlm. 198-9; Khudlari Beik, *Ushul al-Fiqh*.hlm. 367; A. Hassan, al-Boerhan, (Bandung: Persatuan Islam, 1933), hlm. Xxxvi;

Secara normatif seringkali dikatakan bahwa ijtihad dilakukan terhadap hal-hal yang tidak terdapat teks secara jelas di dalam kedua sumber yang telah disepakati, al-Quran dan/atau al-Sunnah. Akan tetapi dalam praktik, ijtihad tidak jarang diterapkan pada hal-hal yang juga secara tegas disebut dan diatur di dalam kedua sumber tersebut. Dengan demikian, ijtihad merupakan suatu keharusan, kebutuhan, bahkan menjadi satu institusi yang amat penting seringkali lebih penting dan lebih sentral dari al-Quran maupun al-Hadis dalam proses penentuan hukum.¹⁷

C. Dinamika dan Perkembangan Teori Ijtihad

Sebagai upaya manerjemahkan pentingnya ijtihad dalam menjawab persoalan hukum yang dihadapi umat, muncul berbagai cara dan metode dengan teori yang tidak selalu sama baik pada masa klasik, tengah, ataupun pada masa modern kali ini. Teori pertama dikenal dengan 'amal ahl al-madinah yang ditawarkan Malik ibn Anas yang dipandang mewakili Mazhab Hijaz yang cenderung tekstualis. Sebagai konterpart-nya adalah Abu Hanifah yang dikenal sebagai representasi Mazhab Kufah dengan

Muhammad ibn 'Umar Fakhr al-Din al-Razi, *Al-Mahshul fi 'Ilm Ushul al-Fiqh*. vol.2, (RiyadI: Lajnat al-Buhuth wa al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1981), hlm. 30-8; Abu al-Walid al-Bajl, *Ihkam al-Fushul fi Ahkam al-Ushul*, ed.Abd al-Majid Turki, (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1986), hlm. 722; Muhammad ibn Idris Syafi'I, *al-Umm*. vol. 7. (Kairo: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-Ammah lil-Kitab, 1987), hlm. 274; Wael B. Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?" *International Journal of Middle East Studies* 16(1984). hlm. 3-41; idem, "On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahlds and the Gate of Ijtihad," *Stadia islamica* 63(1986). hlm. 129-10; P. Ali Karamali dan Fiona Dunne, "The Ijtihad Controversy." *Arab Law Quarterly* 9, 1994. hlm. 238-57.

teorinya al-istihsan yang cenderung kontekstualis dengan rasio yang agak dominan; karena itu dikenal dengan ahlul-ra'y. Kontradiksi antara model ahl al-hadis dan ahl al-ra'y memberi inspirasi Syafi'i untuk mencari model pemahaman ajaran yang dipandang lebih "komprehensif yang kemudian dirumuskan melalui tawarannya al-qiyas yang dalam pandangan Syafi'i sama dan identik dengan al-ijtihad. Tidak berhenti di situ. Dalam perjalanan sejarahnya, teori al-qiyas dipandang terlalu memberi peluang terhadap konteks {al-'aql} ketimbang teks {al-wahy}, dan hal ini mendorong Ahmad ibn Hanbal yang datang kemudian untuk menawarkan al-istishab.¹⁸

Teori-teori tersebut berkembang terus menjelaskan tahapan masalah melalui hingga masa-masa berikutnya, dengan keharusan, kebutuhan) dan tawaran baru dengan cara memodifikasi atau keindahan; sejalan dengan ini Syatibi mengembangkan teori-teori yang sudah ada juga membangun model al-istiqrā' al-ma'nawī Al-Ghazali, misalnya, mendukung sekaligus (cara berpikir induktif)

¹⁸ Norman Caider, *Studies In Early Muslim Jurisprudence*, (Oxford: Clarendon Press, 1993); Marie Bernand, "Hanafi Usul al-Fiqh Through a Manuscript of al-Ghassas." *Journal of the American Oriental Society* 75.4, 1985. hlm. 623-35; Muhammad ibn Idris al-Syafi'i, *al-Risalah*, (Kairo: Musthafa al-Babi al-Halabi, 1358/1940); Waei B. Hallaq, "Was al-Syafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence." *International Journal of Middle East Studies* 25, 1930, hlm. 587-605; Ahmad Hassan, "Al-Shafi'i's Role in the Development of Islamic Jurisprudence," *Islamic Studies* 5, 1996, hlm. 239-73; George Makdisi, *The Juridical Theology of Shafi'i: Origins and Significance of Usul al-Fiqh*, *Studia Islamica* 59, 1984, hlm. 4-57; Kemal al-Faruki, "Al-Shafi'i's Agreements/ Disagreements with the Maliki and the Hanafi Schools," *Islamic Studies* 10, 1971, hlm. 129-36; Syafi'i. *Risalah*, hlm. 477. Susan A. Spector, "Ahmad Ibn Hanbal's Fiqh." *Journal of the American Oriental Society* 102. Him. 461-5; George Makdisi. 1974. "The Hanbali School and Sufism." *Humaniora Islamica* 11, 1982, hlm. 61- 72; Ziaul Haque, "Ahmad Ibn Hanbal: The Saint-Scholar of Baghdad." *Hamdard Islamicus* 8, 1985, hlm. 67-90.

yang diperkuat dengan mengembangkan lebih jauh konsep yang kata-kata yang senada dan ditawarkan Syafi'i, dan pada waktu yang sama arti-arti yang senada atau mengembangkan al-maslahah yang bertumpu disebut pula dengan inductive corroboration, pada lima kepentingan dasar yang secara populer dikenal agama, jiwa, akal, harta dan keturunan yang cukup berperan dalam perkembangan Pemikiran Ghazali ini kemudian dikembangkan teori-teori dalam penetapan hukum Islam dan disempurnakan oleh Syatibi melalui "tujuan pokok hukum, syarat ijtihad" dan al-Qarafi menyangkut Islam" {maqashid al-syari'ah), yang antara lain dialektika ijtihad dan taklid.¹⁹

¹⁹ "Ilyas Ahmad. 1959. 'Al-Ghazali's Principles of Justice.' The Voice of Islam 8.Him. 57-64; 9.1959. Him. 107-12,9.1960. Him. 154-7. Abu Hamidal-Ghazali. 1983. al-Mustashfa min 'Ilmal-Ushul. Beirut; DaralKutub al-Ilmiyyah; Ahmad Zaki Hammad. 1987. "Ghazali'sJuristicTreatment oftheShari'ahRulesIn af-Mustashfa." The American Journal of Islamic and Social Sciences 4.hlm. 159-77; George Makdisi. 1986. The Non-Ash'aitte Shafi'ism of Abu Hamid al-Ghazzali." Revue des etu deIslamiques 54. Him. 239-57; Bernard G. Weiss. 1985. "Knowledge of the Past: The Theory of Tawafur according to Ghazali." Studia Islamica 61. Him. 81-105; Hava LazaruzYafeh. 1971. "Some Notes on the term 'Taqlid in the Writings of al-Ghazzal."/srae/ Oriental Studies 1. Him. 249-56. "Abu Ishaq al-Syatibl. al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, n.d.); idem, al-I'tisham (Kairo: al-Maktabah al-Tijariyyah, n.d.); Muhammad Khalid Mas'ud, Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Shatibi's Life and Thought, (Islamabad: Islamic Research Institute, 1977; idem, "Shatibi's Theory of Meaning." Islamic Studies 3,,1993, hlm. 5-16; Wael B. Hallaq.. The Primacy ofthe Qur'an in Shatibi's Legal Theory," dalam Islamic Studies Presented to Charles J. Adams, ed.Donald P. Little dan Wael B. Hallaq, (Leiden: E.J. Brill, 1991), hlm. 69-90; idem. "On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunni Legal Thought," dalam Islamic Law and Jurisprudence; Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh, ed. Nicholas Hear, (Seattle: University of Washington, 1990), hlm. 24-31; Idem, A.Historyof Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul al-Fiqh, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 162-206; Sayf al-Din al-Amidi. Kitab al-lhkam fi Ushul al-Ahkam, (Kairo: Dar al-Kutub al-

Masa modern juga mengenal tawaran teori ijtihad intiqal'i dan ijtihad dalam lapangan ijtihad. Fazlur Rahman, misalnya, menawarkan teori gerak ganda konteksnya, Mahmud Muhammad Taha dengan teori nasakh model baru dikembangkan oleh muridnya Abdullahi Ahmed An-Na'im. Sejalan dengan semua upaya ini, Hassan Hanafi menawarkan kaji ulang tentang tradisi dan pembaruan, Nasr Hamid Abu Zayd dengan teori ta'wil dan talwin," Mohammed Arkoen dengan logosentrisme dan pentingnya tiga ilmu: linguistik, sejarah, dan antropologi," Muhammad Abed al-Jabiri melalui teorinya bayani, burhani, dan 'irfani," dan yang paling akhir dan tergolong kontroversial adalah Muhammad Syahrur melalui teori batas. Dalam sejarah, semua teori yang disebut ini telah menjadi bagian penting dari satu ilmu yang kemudian dikenai dengan usul fikih, yakni satu ilmu dalam Islam yang pertama kali merumuskan secara sistematis tentang cara-cara memahami ajaran Islam. Karena itu, usul fikih seringkali disebut sebagai "the queen of all the Islamic sciences. Dalam bahasa lain, usul fikih merupakan metode terpenting yang pernah dilahirkan dalam ilmu-ilmu keislaman dalam rangka memahami ajaran Islam. Sebenarnya, sebagai sebuah metode yang solid dan berguna untuk semua ilmu dalam Islam, usul fikih tidak

Khidiwiyyah, 1914); Bernard G. Weiss. *The Primacy of Revelation in Classical Islamic Legal Theory as Expounded by Sayf al-Din al-Amidi.* *Studia Islamica* 59, 1984, hlm. 79-109; Idem, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Din al-Amidi*, (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992); "Shihab al-Din al-Qaraf, *Kitab al-Ihkam fi Tamyiz al-Fatawa an al-Ahkam wa Tasharrufat al-Qadlwwal-Imam*, (Kairo: Anwar Press, 1938; Sherman A. Jackson, *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi*. Leiden: EJ. Brill, 1996); idem, "The Second Education of the Mufti: Notes on Shihab al-Din al-Qarafi's Tips to the Jurisconsult." *The Muslim World* 82, 1992, hlm. 201-17.

hanya bermanfaat bagi pembangunan peradaban Islam, tetapi juga memberikan kontribusi positif terhadap pembangunan peradaban dunia secara menyeluruh.²⁰

²⁰ Earle H. Waugh dan Frederick M. Denny, ed. *The Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman*, (Atlanta: Scholars Press, 1998); Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1984); idem, *Islamic Methodology in History*, (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965); 632-56; idem. 1970. "A Survey of Modernization of Muslim Family law." *International Journal of Middle East*. hlm. 449-65; Idem, *The Status of Women in Islam*," dalam *Separate Worlds: Studies of Purdah in South Asia*, ed. Hanna Papanek dan Gail Mlnault, (Delhi: Kay Kay Printers, 1982), hlm. 285-311; idem, "Some Issues in the Ayyub Khan Era," dalam *Essays on Islamic Civilization: Presented to Niyazi Berkez*, ed. Donald P. Little. Leiden; E.J. Brill, 1976; idem, "Towards Reformulating the Methodology of Islamic Law; Sheikh Yamani on 'Public Interest' in Islamic Law." *New York University Journal of International Law and Politics* 12, 1979, hlm. 221-4; al-Islam: Aqidah wa-Syari'ah (Mesir: Dar al-Qalam, t.t); Kate Zebir, *Mahmud Shaltut and Islamic Modernism*, (Oxford: Clarendon Press, 1993); "Yusuf al-Qardlawi, al-Ijtihad fi al-Syar'ah al-Islamiyyah ma'a Nazharat Tahliyyah fi al-Ijtihad al-Mua'sir. Kuwait: Dar al-Qalam. "Ali Syar'ati, *On Sociology of Islam*, terj. Hamid Algar, (Berkeley: Mizan Press, 1979), hlm. 39-69; idem. *School of Thought and Action* (Aibquerque: Book Designers and Builders, t.t); John O.Voll. *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, (Boulder: Westview Press, 1982), hlm. 2-4; Mahmud Muhammad Thaha, *The Second Message of Islam*, terj. Abdullahi Ahmed an-Na'im, (Syracuse: Syracuse University Press, 1987); Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhum al-Nashsh: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*, (Beirut: al-Markaz al-Saqfi al-Arabi, 1994); idem, *al-Nashsh, al-Sulthah, al-Haqiqah: al-Fikral-Dini bayna Iradah al-Ma'rifah wa-Iradah al-Haymanah*, (Beirut: al-Markaz al-Saqfi al-Arab, 1996); idem, *Naqdal-Khithab al-Dini*, (Kairo: Sina lil-Nasr, 1992); "Mohammed Arkoen, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, terj. Rahayu S. Hidayat, (Jakarta: INIS, 1994); Muhammad Abed al-Jabiri, *al-Turath wa-l-Hadathah: Dirasah wa-Munaqasyah*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991); idem, *Takwin al-Aql al-Arabi* (Beirut: al-Markaz Dirasah al-Wihdah al-Arabiyyah, 1991); "Muhammad Syahrur, *al-Kitab waal-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*, (Kairo: Sina lil-Nasr, . 1992; Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: Antroduction fo Sunni Ushul al-Fiqh*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 245-53. "Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law – The Methodology of Ijtihad* (Islamabad: Islamic Research Institute and International Institute of Islamic Thought, 1994), hlm. 1; Murad Wilfred Hofmann, review terhadap buku Nyazee,

Tentu saja secara rinci teori-teori dan metode-metode dalam usul fikih tersebut mempunyai perbedaan-perbedaan, di samping persamaan-persamaannya, antara lain karena perbedaan waktu dan lingkungan masing-masing ahli fikih. Dalam bahasa lain dikemukakan bahwa semakin jelas sosok seorang pengarang dan juga pembaca dan masyarakatnya, semakin jelas pula pentingnya teori dan argumen yang dibangun sesuai dengan seting sosialnya. Dalam bahasa fikih-nya: *al-hukm yaduruma'la illatih wujudan wa-adaman* (hukum itu berubah berdasarkan perubahan sebab) atau *al-hukm yatagayyar bitagayyur al-azminah, wa-l-amkinah, wa-l-ahwal, wal-awa'id* (hukum itu berubah karena perubahan waktu, tempat, keadaan, dan niat). Terlepas dari perbedaan-perbedaan tersebut, semua usaha itu bertumpu pada satu titik yang sama, yakni upaya menerjemahkan wahyu Tuhan yang berupa teks suci (*al-wahy*) sesuai dengan tuntutan masyarakat baik dari segi tempat maupun masa atau waktu. Dengan kata lain, salah satu ciri pokok dari teori-teori dalam ijtihad adalah upaya memahami teks suci yang berupa wahyu untuk diterjemahkan sehingga menjadi pedoman hidup umat. Hal lain yang perlu digarisbawahi di sini adalah adanya kebebasan untuk mengekspresikan ide-ide yang dimiliki setiap orang, yang pada gilirannya mendorong lahirnya teori-teori tertentu sekaligus menunjukkan sifat dinamis dan fleksibilitas hukum Islam itu sendiri.²¹

dalam Muslim IVor/c/Soofr/?eweiv f6. 1996. hlm.10; "Al-Alwani, Ushul al-Fiqh, xi; Abu Sulayman, Crisis in the Muslim Mind, terj. Yusuf Talal DeLorenzo, (Virginia: Intemational Institute of Islamic Thought, 1994), hlm. 36.

²¹Al-Alwani, Ushul al-Fiqh. xi. Abu Sulayman. CrisisIn the Muslim Mind. Ierj. Yusuf Talal DeLorenzo, (Virginia: International Institute of

Paling tidak ada satu kesimpulan penting dari pembahasan sebelumnya; yaitu ijtihad merupakan satu keharusan dan menjadi tuntutan untuk dilakukan pada setiap saat dalam rangka menjawab persoalan umat. Karena itu, ketergantungan terhadap mazhab secara membabi buta semakin tidak mendapat tempat di mata umat. Pada waktu yang sama, umat Islam diingatkan oleh orientasi modernitas seperti dijelaskan sebelumnya, yang cenderung menganut instrumental logic dan bukan substantive logic. Instrumental logic cenderung membawa umat kearah berpikir positivistik, materialistik, dan pragmatik, yakni satu pola hidup yang cenderung memikirkan kepentingan sesaat. Sementara substantive logic cenderung membawa umat kearah kehidupan yang lebih bermakna dengan orientasi kehidupan masa datang dan jangka panjang (akhirat) tanpa melupakan kehidupan saat ini dandi sini (dunia). Dalam konteks aplikasi ijtihad, kedua model logika ini melahirkan perdebatan serius menyangkut tarik menarik antara al-whyu yang dipandang absolut dan tetap dengan a-'aql atau al-ra'y yang dipandang nisbi dan relatif, dan secara metodologis terefleksi dalam dua model pendekatan: normatif dan empiris.²²

Islamic Thought), hlm.. 36; Wael B. Hallaq, "The Primacy of the Qur'an in Shatibi's Legal Theory," dalam *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, ed. Wael B. Hallaq dan Donald P. Little, (Leiden: E.J.Brill, 1991), hlm. 71; George Makdisi, "Freedom in Islamic Jurisprudence: Ijtihad, Taqlid and Academic Freedom," dalam *The Concept of Freedom In the Middle Ages: Islam, Byzantium and the West*, (Paris: LesBelles Lettres, 1985), hlm. 79-88; idem. 1990. "Magisterium and Academic Freedom in Classical Islam and Medieval Christianity," dalam *Islamic Law and Jurisprudence*, ed. Nicholas Heer, (Seattle: University of Washington Press, 1985), hlm.. 117-33.

²²Akh. Minhaji, "Tradisi Ijtihad dalam Islam, hlm. 13.

Pendekatan normatif-filosofis-deduktif (ilahiyah, theocentris, theological transcendentalism) cenderung didominasi oleh Aristotalian logic yang bercirikan dichotomous logic atau in pairs of dichotomies, yang kemudian dikenal dengan prinsip etemalistic-absolutistic-spiritualistic-logic. Dengan model logika demikian maka proses ijtihad cenderung mendekati masalah secara hitam-pulih, benar-salah, halal-haram dan yang semacamnya, atau secara ringkas berpola pikir halal-haram atau paling mungkin juga secara triadik (halal- haram-syubhat). Dengan pola demikian, maka ijtihad bisa dilihat sebagai kaku, sempit, dan menolak nuansa-nuansa yang berada di luar dua/tiga kutub ekstrem tersebut. Secara metaforik, Muhammad Syahrur memandang para mujtahid yang berpikir demikian bagaikan para pemain sepakbola yang bermain pada dan hanya di atas garis batas lapangan dengan tidak memanfaatkan lapangan yang berada di antara garis batas yang justru amat luas." Modei normatif ini sering pula dikritik bersifat a priori, yakni pola berpikir deduktif yang seringkali tidak terkait langsung dengan pengalaman hidup umat.²³

D. Menuju Ijtihad Berbasis Logic of Discovery

Sejalan dengan pola di atas, proses dan hasil ijtihad selama ini cenderung didukung oleh pola logic of repeatation (pemikiran yang hanya mengulang-ulang yang sudah ada) dan juga logic of justification (karya-karya yang hanya menjustifikasi yang telah ada) dan hampir-hampir tidak didukung oleh logic of discovery (logika yang mendorong lahirnya penemuan-penemuan baru).

²³ *Ibid.* hlm. 14.

Karena itu amat sulit diharapkan suatu hasil ijtihad yang bemuansa baru sesuai dengan perkembangan dan tuntutan umat. Dengan kata lain, penyelesaian terhadap persoalan yang muncul seialu ditempuh dengan cara-cara konvensional seperti yang terdapat pada kitab-kitab terdahulu (kitab kuning). Hingga kini model pendekatan yang demikian ditengarai masih cukup dominan di kalangan ahli fikih atau ulama pada umumnya.²⁴

Di sisi lain pendekatan empiris-historis-induktif menunjukkan gejala yang berbeda, jika tidak bertentangan. Model ini lebih bemuansa hegelian logic yang bercirikan dialectical logic. Berdasarkan logika Hegel ini maka 'every one of them was [and is] right within its own field.' Artinya, kebenaran itu bersifat relatif dan nisbi serta dipengaruhi oleh asumsi-asumsi dasar yang dianut dan juga dialektika sosial yang terjadi. Inilah yang kemudian dikenal dengan istilah temporalistic-relativistic-materilaistic-logic. Hasil hukum dari satu proses ijtihad melalui model logika demikian sangat bersifat relatif dan diyakini bersifat luwes, fleksibel, dan sekallgus dipandang mampu mengikuti denyut jantung dan perkembangan umat dengan tetap berlandaskan pada prinsip-prinsip yang telah ada. Model ini sama dengan model-model kajian ilmu pengetahuan lainnya seperti dikenal dengan istilah scientific approach dengan hasil yang bersifat relative. Model ini antara lain menganut pola berpikir a posteriori, yakni satu pembahasan yang mengandaikan

²⁴Hallaq, *Islamic Legal Theories*, hlm. 252. "Paul Edward dan Arthur Pap. ed. *A Modern Introduction to Philosophy*, (New York; The Free Press, 1973), hlm. 687. "Akh. Minhaji. 1980. 'Sejarah dalam Kajian Hukum Islam;'" Pessah Shinar, *The Historical Approach of the Reformist Ulama In the Contemporary Maghrib*. "As/anand African Studies 7, hlm. 181-210.

pendekatan induktif berdasarkan pengalaman langsung kehidupan umat (empirical knowledge through experience). Model induktif seperti ini seringkali dipandang berasal dari Barat; padahal jauh sebelum itu Syatibi telah mengenalkan melalui konsepnya al-istiqlra' al-ma'nawi sebagaimana dikemukakan dalam uraian terdahulu.²⁵

Kedua model (normatif dan empiris) di atas selayaknya mendapat perhatian para mujtahid atau para ulama pada umumnya. Sebab kedua model tersebut mempunyai implikasi jauh terhadap teori-teori ijtihad yang berkembang selama ini. Tidak jarang, misalnya, sebagian mujtahid lebih menekankan pola pertama (normatif) dan kurang memberi perhatian pada pola kedua (empiris); akibatnya, hasil Ijtihad cenderung tidak membumi dan tidak menyentuh persoalan umat. Sebaliknya, sebagian mujtahid lainnya terlalu menekankan model kedua (empiris) dengan al-'aql yang sangat dominan, baik dalam bentuk masalah, istihsan, qiyas, ataupun lainnya. Dengan alasan untuk menjawab realitas persoalan dalam kehidupan masyarakat, misalnya, mujtahid kelompok kedua ini cenderung memanfaatkan apa yang secara tradisional dikenal dengan masalah tetapi dalam praktik seringkali terjebak pada pola pragmatisme dan utilitarianisme yang justru membawa

²⁵ Akh. Minhaji, "Reorientasi Kajian Ushul Fiqh." Al-Jami'ah 63 .hlm. 12-28; Fuad Baali dan All Wardi, Ibn Khaldun and Islamic Thought-Styles: A Social Perspective, (Boston: O.K. Hall and Co., 1981); William J. Goode dan Paul K. Hatt, eds. Methods in Social Research, (Tokyo: McGraw-Hill Kogakusha, 1952), hlm, 7; Edward dan Pap. Philosophy, hlm. 687

mereka semakin jauh dari ketentuan teks yang secara tegas terdapat dalam al-Qur'an atau al-Sunnah.²⁶

Tidak jarang terjadi, sebuah keputusan hukum dipengaruhi oleh kepentingan individu atau kelompok masing-masing. Karena itu, satu hukum tentang satu kasus tertentu bisa berbeda seringkali bukan karena berbeda teks yang digunakan tetapi karena perbedaan kepentingan masing-masing. Dalam hal ini perlu berhati-hati karena dikhawatirkan bahwa, setiap upaya manusia pada akhirnya berujung pada kepentingan materi semata. Dalam bentuk ekstremnya, kemudian, menjadi sulit dibedakan antara hukum Islam yang dikenal sakral dengan hukum sekuler yang dikenal profan. Dalam konteks inilah dipahami satu realitas bahwa tidak sedikit rumusan hukum Islam yang sebenarnya merupakan hasil proses sejarah yang panjang dan dipengaruhi oleh nuansa tempat dan waktu dan berasal dari satu masa sepeninggal wafatnya Muhammad SAW, namun dalam perkembangan selanjutnya diterima secara normatif-teologis sebagai suatu hukum yang absolut dan diyakini berasal dari Nabi. Contoh jelas dalam hal ini adalah rumusan hukum waris terutama menyangkut pemberlakuan bagian-bagian harta tertentu yang dikenal dengan *zawil furud*.²⁷

Dalam praktik ijtihad, tarik menarik antara normative dan empiris ini terlihat pada tarik menarik antara dua kutub ekstrem berupa al-wahy dan al-'aql, yang selanjutnya berimplikasi pada dua kutub ekstrem lainnya:

²⁶ Akh. Minhaji, "Peran Wahyu dalam Penetapan Hukum Islam: Problem pada Masa Modern," *Jurnal Magister Hukum* :4, 2000, hlm. 132-45

²⁷Patrick Gardiner, ed. *Theories of History*, (New York: The Free Press, 1959), hlm. 124-38; Akh. Minhaji, "Studi Kritis Hukum Islam (Menimbang Karya David S. Powers)." *Al-Jami'ah*, vol. 39, No. 2 (Juli-Desember 2001).

kesatuan dan keragaman, otoritas dan kebebasan, idealisme dan realisme, hukum dan moralitas, dan juga stabilitas dan pembaharuan. Secara lebih kongkrit hal demikian melahirkan polarisasi pandangan berupa: ibadah-mu'amalah, sakral-profane, sunnah-bid'ah, dunia-akhirat, agama-sekuler, dan sebagainya.

Barangkali menyadari semua problem di atas, para ahli fikih mencoba merumuskan metode pemahaman tentang ajaran Islam (syari'ah) selalu mengedepankan analisisnya untuk berangkat dan berawal dari cara-cara memahami teks-teks kitab suci (al-wahy) sebagaimana teori-teori ijtihad yang telah dijejaskan pada bagian sebelumnya. Dengan kata lain, teori-teori ijtihad tersebut lebih mengedepankan dialog dan dialektika yang berangkat dari teks menuju konteks dan bukan sebaliknya berangkat dari konteks menuju teks. Dengan cara ini maka diharapkan ajaran wahyu mengendalikan kepentingan manusia dan bukan sebaliknya.²⁸

Ada konsekuensi penting dari pemahaman di atas, terutama tentang arti ulama, fuqaha, atau mujtahid. Secara tradisional seseorang bisa disebut seorang alim atau ulama, faqih atau fuqaha, seorang mujtahid, atau kiyai (seperti di Jawa) jika yang bersangkutan mempunyai bekal model pemahaman teks yang digunakan dalam memahami wahyu, baik al-Quran maupun al-Hadis, dalam upayanya menjawab persoalan umat. Atau ia mempunyai bekal ilmu yang secara tradisional dikenal dengan usul fikih. Inilah yang membedakan mereka dari kelompok masyarakat yang dikenal dengan ilmuwan atau intelektual, yakni mereka yang dalam melihat persoalan

²⁸ Noel James Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, (Chicago: Chicago University Press, 1969).

umat dan upaya penyelesaiannya tidak berangkat dari model pemahaman teks tetapi lebih bertumpu pada fenomena dan realitas umat sebagaimana umumnya dilakukan oleh peneliti sosial. Karena itu, adanya sejumlah tokoh yang kapasitas keilmuannya cukup tinggi tetapi masyarakat tidak menempatkan mereka sebagai kiyai, ulama, fuqaha, atau mujtahid. Sebaliknya, ada sejumlah orang yang kapasitas ilmu dan kemampuan analisis hanya sedang-sedang saja, untuk tidak mengatakan minim, selalu disebut kiyai atau ulama karena mempunyai bekal analisa teks atau bekal pengetahuan usul fikih.²⁹

Menyadari kompleksitas persoalan yang dihadapi umat dan rumitnya mencari solusi terhadap persoalan tersebut, maka ijtihad yang dilakukan oleh sejumlah kalangan yang berasal dari berbagai disiplin ilmu (ijtihad jama'i-ijthad model multidisiplin) semakin penting, terutama pada masa sekarang bahkan juga yang akan datang. Sebuah ijtihad yang secara tradisional dan konvensional hanya dilakukan oleh para ahli usul fikih dipandang tidak lagi memadai. Sebab semakin disadari bahwa sulit bagi seseorang untuk menguasai berbagai ilmu pengetahuan yang dibutuhkan dalam sebuah proses ijtihad sehingga hasilnya diharapkan mendekati "kebenaran." Melalui proses ijtihad jama'i umat Islam diharapkan mampu melihat persoalan secara lebih komprehensif dan holistik. Agar hasil ijtihad jama'i ini maksimal, maka seorang yang terlibat dalam proses ijtihad tersebut diharapkan mempunyai bekal ilmu lain di luar ilmu yang ditekuni. Seorang yang merasa menguasai usul fikih, misalnya, tidak lagi bisa berbicara maksimal

²⁹ Jacques Maritain, *An Introduction to Philosophy*, (London: Sheed&Ward, 1956), hlm. 92

tanpa bekal ilmu-ilmu sosial lainnya seperti sejarah, sosiologi, antropologi, filologi. Pada waktu yang sama, ia juga dituntut menjawab persoalan umat bukan hanya mendasarkan diri pada pikiran ahli fikih atau ulama masa lalu tetapi juga berdasarkan hasil penelitian yang berasal dari lapangan, dan hal ini menuntut para ahli usul fikih untuk mempunyai bekal teori, metode, dan langkah-langkah penelitian lapangan yang memadai.³⁰

Uraian dalam tulisan ini telah mencoba membahas soal ijtihad sebagai satu keniscayaan pada masa sekarang ini membutuhkan keterlibatan para ahli dari berbagai disiplin ilmu (ijtihad jama'i) dengan ditopang metodologi yang berkembang dalam ilmu pengetahuan pada umumnya. Pada waktu yang sama tulisan ini mengingatkan dua hal penting. *Pertama*, orientasi modernitas yang cenderung sekuler dan menempatkan agama tidak lagi pada posisi teratas (sebagaimana masa klasik dan tengah) mempengaruhi cara bekerja ijtihad itu sendiri. Pada masa klasik dan tengah, seseorang yang terlibat dalam satu ijtihad selalu mempunyai pengetahuan agama yang memadai ditambah pengetahuan lain yang terkait dengan persoalan yang dibahas. Sementara saat ini, seorang yang terlibat ijtihad bisa saja seseorang yang hanya menguasai agama yang dikenal dengan ulama atau fuqaha, atau hanya menguasai ilmu tertentu yang terkait dengan persoalan yang dibahas yang seringkali disebut intelektual atau ilmuwan. *Kedua*, cara-cara yang ditempuh (istinbath) dalam satu proses ijtihad tidak selalu sama bahkan kadangkala bertentangan antara satu dengan lainnya, paling tidak seperti terlihat pada teori-teori yang

³⁰ Akh. Minhaji, "Tradisi Ijtihad dalam Islam, hlm. 17.

pernah dilahirkan oleh sejumlah fuqaha baik pada masa klasik, tengah, maupun modern. Perbedaan ini terutama disebabkan oleh perbedaan-pandangan mereka dalam memahami hubungan dan tarik-menarik antara teks kitab suci (al-wahyu) dengan pikiran manusia yang nisbi {al-aqI, al-ra'y) atau antara al-wahy dengan peristiwa-peristiwa yang dihadapi {al-waqa'i"), yang tidak jarang melahirkan perbedaan bahkan pertentangan baik pada tingkat metodologi maupun praktik. Secara sederhana problem ini terlihat pada ungkapan bahwa *when the revelation stops and the reason begins?* yang barangkali dapat dipahami sebagai ungkapan betapa sulitnya memisahkan wahyu dengan akal dalam praktik ijtihad.

Tentu saja apa yang telah dikemukakan dalam tulisan ini merupakan sedikit dari sejumlah persoalan besar dan luas terkait ijtihad. Kaji ulang dan evaluasi terhadap proses ijtihad untuk menjawab persoalan umat harus selalu dilakukan, sebab persoalan umat tidak sesederhana yang dibayangkan. Evaluasi ini dapat berhasil dengan baik jika umat Islam, terutama para mujtahid, terbuka dan mampu mengapresiasi perkembangan dan perubahan-perubahan yang terjadi, termasuk perubahan-perubahan mendasar dalam ilmu pengetahuan yang dikenal dengan revolusi ilmu pengetahuan. Untuk itu perlu menyimak ungkapan bahwa Islam terlalu dinamis dan terlalu sakral untuk hanya dibatasi dan dikaitkan dengan perjalanan waktu. Sebagaimana akal manusia berkembang sejalan dengan penemuan-penemuan baru dalam bidang ilmu pengetahuan, pemahaman dia tentang kehidupan dan juga agama akan selalu berkembang dan berjalan seiring. Oleh karena itu, adalah sebuah ironi bahkan tragedi sejarah sekalipun Islam menolak adanya

sistem kerahiban tetapi dalam praktik umat Islam justru seringkali terjerembab pada pangkuan para ahli agama yang justru anti perubahan.³¹

³¹ Malcolm H. Kerr, "Moral and Legal Judgment Independent of Revelation," *Philosophy East and West* 18; Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1962); Bernard Cohen, *Revolution in Science*, (Harvard: Harvard University Press, 1985).

BAB V

HUKUM ISLAM DAN ISU-ISU HUKUM KONTEMPORER

A. Pembaruan Pemikiran Hukum Islam

Dalam upaya mengembangkan hukum Islam dalam dinamika dunia kontemporer, beberapa sarjana Islam modern menggagas perlunya diadakan reformasi pemikiran hukum Islam. Dalam hubungan ini muncul terminologi tajdid dalam ajaran Islam. Namun, terjadi suatu konteroversi dan perdebatan tentang apa yang dimaksud dengan pembaruan dalam Islam. Kata tajdid adalah istilah agama Islam yang berasal dari kata kerja jaddada - yujaddidu, yang terdapat dalam hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dari Abu Hurairah (artinya):

*Sungguh, Allah akan mengirimkan untuk umat ini (Islam) seseorang yang melakukan tajdid agamanya pada akhir setiap seratus tahun.*¹

Merujuk pada kamus bahasa Arab, kata tajdid secara kebahasaan mengandung beberapa hal yang tidak dapat dipisahkan satu sama lain, yaitu bahwa apa yang akan tajdid telah memiliki dasar sejak awal. Sesuatu yang memiliki dasar telah melewati jangka waktu yang lama, sehingga mungkin ada sesuatu yang tidak relevan atau tidak lagi sesuai dengan dasar aslinya. Tajdid dapat juga

¹ Bustami Muhammad Sa'id, *Ma'fhum Tajdid Al-Din*, (Kuwait: Dar Al-Da'wah, 1984);

berarti mengembalikan sesuatu yang telah usang atau berubah dari kedudukan semula sesuai dengan landasannya.

Pengertian *tajdīd* menurut istilah usul fikih erat kaitannya dengan pengertian menurut bahasa sebagaimana tersebut di atas. Selain itu pengertian *tajdīd* juga didukung oleh hadis yang diriwayatkan oleh Ahmad bin Hanbal dari Abu Hurairah (artinya) bahwa Rasulullah bersabda: keyakinan? Rasulullah memberikan petunjuk, mengatakan: "Perbanyak kalimat tauhid: La ilaha illa Allah."

Selain menjelaskan bahwa pembaruan keimanan dapat dilakukan dengan mengulang-ulang kalimat tauhid, juga pembaruan keimanan dengan menghayati atau menerapkan isi kalimat tauhid dalam kehidupan seseorang. Dengan demikian, selain *tajdīd* berarti kembalinya (*iadah*) ajaran agama kepada setiap orang sesuai dengan sumber utamanya yaitu al-Qur'an dan Sunnah Nabi, juga berarti kebangkitan kembali agama Allah di muka bumi. Dalam dua pengertian inilah istilah *tajdīd* dipahami. *Iadah* (memulihkan) dan *Ihya* (menghidupkan kembali) memiliki beberapa arti:

1. Memverifikasi pemahaman melalui Al-Qur'an dan As-Sunnah, baik pemahaman agama maupun praktiknya, seperti yang diambil alih oleh massa, bisa kehilangan arah sehingga menjadi jauh dari sumber aslinya. Agama akan abadi hanya jika setiap pemahaman dan amalan selalu sesuai dengan apa yang dimaksudkan oleh Allah dan Rasul sebagaimana pada sumber aslinya. Dalam kurun waktu 100 tahun, berbagai faktor yang mungkin mempengaruhi manusia dalam memahami dan mengamalkan agamanya, faktor subyektif seperti

kebodohan, keegoisan, faktor waktu dan tempat, dll. diuji dengan wahyu Allah dan sunnah Rasul-Nya. Jika hal-hal seperti itu dibiarkan berlarut-larut, maka agama akan tersapu massa. Untuk itu penting adanya tajdid dalam arti meninjau kembali setiap pemahaman dan amalan umat dengan standar kebenaran yang tidak pernah usang, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah Nabi, minimal 100 tahun sekali. setiap perkembangan pemahaman dan amalan manusia dalam kaitannya dengan agamanya harus diuji kesesuaiannya dengan Al-Qur'an dan Sunnah Nabi.

2. *Iadah* dalam arti tatwir (pengembangan). Tatwir artinya mengangkat makna ayat sunnah sesuai dengan kejadian terkini, yang tidak diangkat oleh para ulama pada masa lalu. Lafal yang lazim dalam suatu ayat atau hadis adalah lafal yang mengandung makna yang berbeda. Pada masa para imam mujtahid, menurut zamannya, beberapa makna yang tercakup dalam lafal umum ini baru muncul ke permukaan, dalam hal ini, setidaknya setiap 100 tahun sekali, umat Islam juga dituntut untuk menerapkan konsep-konsep yang belum diangkat dari beberapa ayat atau hadis. Tentunya untuk itu perlu diikat dengan cara yang telah terbukti agar hasil yang dicapai sedekat mungkin dengan apa yang dikehendaki oleh Allah dan Rasul-Nya.
3. Menghidupkan kembali agama. Tempat ilmu agama dalam kehidupan umat Islam begitu penting sehingga beberapa ulama masa lalu dengan tepat menafsirkan tajdid dalam hadis-hadis sebelumnya sebagai kebangkitan kembali ilmu agama. Sebagaimana telah dijelaskan, yang dimaksud dengan tajdid dalam hadis Nabi adalah kewajiban para ulama untuk menghidupkan kembali kajian ilmu agama dan mewariskannya kepada generasi

yang akan datang. Bahkan Nabi sendiri, dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Ahmad ibn Hanbal, mengatakan bahwa "Sesungguhnya Allah akan mengirimkan orang-orang suatu hari di akhir 100 tahun seseorang yang akan mengajarkan agama." Tentu saja hadis ini berarti orang yang akan mengajarkan agama Islam dengan benar sehingga mampu memperbaiki kesalahan yang mungkin ada selama 100 tahun ini, agar ilmu agama tidak hilang dari kalangan masyarakat.

4. Selama 100 tahun, umat manusia telah mengalami berbagai pencapaian duniawi. Selain perubahan dan kemajuan tersebut, mungkin ada hal-hal yang memperkuat iman dan semakin mendorong pengamalan agama, namun banyak juga hal-hal yang menggoda nafsu manusia sehingga melupakan ajaran agamanya. Untuk melakukan ini, definisi keberagaman perlu diperbarui. Jika tidak, orang akan mulai terjebak dalam kehidupan material sedemikian rupa sehingga mereka menjauh dari ajaran agamanya. Menjauhkan manusia dari ajaran agamanya. Untuk mengembalikan umat manusia kepada ajaran agamanya, sebagaimana dalam hadis tersebut di atas, Allah sekurang-kurangnya pada akhir setiap 100 tahun akan mengutus seseorang yang akan membawa manusia kembali kepada agamanya. Dengan demikian, ajaran Islam akan selalu membimbing umatnya hingga akhir zaman.
5. Dalam waktu 100 tahun, tafsir bisa menjadi usang, dan produk hukum fikih ijtihad, berdasarkan kegunaan atau fungsinya, tidak lagi relevan untuk masa itu. Oleh karena itu penafsirannya perlu diperbaharui sepanjang masih dalam pengertian ayat atau hadis, sedangkan hukum fikih yang dibentuk oleh ijtihad yang berdasarkan urf (adat)

atau kemaslahatan, perlu direvisi, perlu untuk diubah dan dirumuskan kembali ke dalam rumusan bahasa baru, dalam bahasa baru yang komunikatif sehingga terasa relevan dengan masa kini. Hal ini semua dapat dilakukan jika merupakan hasil ijtihad dan bukan pada hal-hal yang telah ditegaskan dalam wahyu.²

Demikian beberapa ruang lingkup tajdid yang terkandung dalam ajaran Nabi, sebagaimana dijelaskan oleh Dr. Bustami Muhammad Said dalam bukunya *Mafhum Tajdid al Din*.³ Dari beberapa pengertian tersebut di atas, dapat dipahami adanya konsep *tabdil* (penggantian) hukum Islam dengan hukum Barat. Integrasi hukum Islam dengan hukum Barat, seperti yang terjadi di Kesultanan Usmaniyah dan Mesir, sebagaimana dikemukakan di atas, sama sekali tidak sama dengan makna tajdid dalam hadis Nabi. Apa yang terjadi di dunia Islam sejak memasuki era modern tidak termasuk dalam pengertian tajdid dalam hadits Nabi, melainkan berupa *tagyir* (perubahan) ketentuan yang dikukuhkan oleh Allah, *tabdil* (tukar) dan *tagrib* (westernisasi) hukum di dunia Islam.

Selain itu, dengan menyimak dan memahami makna tajdid dalam hadis Nabi sebagaimana dikemukakan di atas, maka dapat dipahami bahwa Said Ahmad Khan (1817-1898 M) tidak dapat disebut sebagai *mujaddid* (pembaru). Ia dikenal sebagai orang pertama di India yang memperkenalkan gagasan modernisasi ke dalam Islam.. Menurutny, Islam perlu dipikirkan kembali dan disesuaikan dengan kebutuhan modernitas. Jika sampai kepada kita, gagasan Said Ahmad Khan tidak akan banyak

²*Ibid.*

³*Ibid.*

menyusahkan umat Islam, karena selama toleran secara metodologis, selama merupakan tafsir manusia, dapat disesuaikan dengan perjalanan zaman. Namun, Said Ahmad Khan dalam mencapai tujuan ini,

Said Ahmad Khan, dalam "tafsir baru"nya, menolak segala bentuk hadis kecuali hadis mutawatir. Dengan demikian, Said Ahmad Khan merasa bebas untuk menafsirkan Al-Qur'an tanpa ada ikatan dengan penafsiran Nabi. Oleh karena itu, Said Ahmad Khan tidak pantas disebut sebagai pembaru (*mujaddid*), melainkan termasuk golongan munkir sunnah (orang-orang yang mengingkari sunnah Nabi). Para Pembaru dalam pengertian para mujaddid, seperti yang diajarkan oleh Nabi, sebenarnya adalah para pembela sunnah Rasul, bukan sebaliknya. Imam Syafii adalah contoh seorang mujaddid dalam hubungan ini. Menurutnya, saat itu peminat hukum Islam harus menyelesaikan beberapa persoalan mendasar. Di antaranya, kelemahan umat Islam dalam menjalankan sunnah Nabi. Secara khusus, otentisitas hadis ahad terancam sebagai sumber ajaran Islam selain Al-Qur'an.

Aliran inkar sunnah tersebut muncul dari kemungkinan adanya hadis-hadis palsu yang sengaja dibuat oleh pihak-pihak yang tidak bertanggung jawab untuk menjustifikasi kepentingan dan argumentasi politik mereka atau melegitimasi kesimpulan hukum atau mazhab mereka. Kemungkinan ini kemudian dibesarkan sehingga sebagian umat Islam, terutama yang memiliki kemampuan analisis yang kurang, menjadi curiga terhadap setiap hadis, dan solusinya bukanlah mencoba mempertahankan dan memilih, tetapi menolaknya sama sekali. Dalam kondisi seperti itu,

muncullah Imam Syafii dalam pembelaannya, merumuskan kriteria ilmiah hadis mana yang harus ditolak dan mana yang harus diterima sebagai ajaran.

Dari sejumlah argumentasi yang tepat yang dikemukakan oleh Imam Syafii dalam pembelaannya, dapat disimpulkan satu prinsip bahwa menolak hadis ahad secara keseluruhan tanpa seleksi adalah menolak bagian integral dari ajaran Islam. Dengan demikian, Imam Syafii dikenal sebagai pelindung sunnah Nabi dan ini juga salah satu alasan mengapa ia dikenal sebagai mujaddid (pembaru) di akhir abad ke-2 H.

Kata atau istilah yang dapat diartikan sebagai “perubahan”, dalam literatur hukum Islam modern, kata “pembaruan” identik dengan istilah “modernisasi”, “reaktualisasi”, “dekonstruksi”, “rekonstruksi”, “reformasi”, “islah” dan “tajdid”. Dalam konteks sosio-historis dikemukakan bahwa wacana pembaruan dalam ranah pemikiran Islam hampir identik dengan “modernisasi” yang berasal dari masyarakat Barat. Lebih lanjut dapat diperjelas bahwa istilah “modernisasi” dan “modernisme” menjelaskan pengertian pemikiran, gerakan dan usaha untuk mengubah gagasan, adat istiadat, lembaga lama agar dapat beradaptasi dengan suasana baru yang diakibatkan oleh perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Akan tetapi penggunaan istilah “modernisme” harus dihindari dalam hal ini, karena terminologi ini cenderung berkonotasi negatif.⁴

Sehubungan dengan pembaruan hukum Islam ini, istilah-istilah seperti *tajdid*, *islah*, *ihya*, *iadah* dan *ibanah*

⁴Harun Nasution, *Pembaruan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1982); Abdul Haris Abbas, “Pembaruan Hukum Islam di Indonesia”, dalam *An-Nizham: Jurnal Hukum dan Kemasyarakatan* Volume : 13 No.1 Edisi Juni 2019, hlm. 23.

banyak digunakan dalam bahasa Arab. Namun demikian, dikemukakan bahwa kata yang lebih tepat untuk menggambarkan pembaruan hukum Islam adalah *tajdid*, sedangkan kata *islah* sering digunakan berdampingan tetapi cenderung berarti pemurnian. Bahkan ada yang menganggap *tajdid* (memperbarui) sebagai usaha dan keinginan untuk mengembalikan sesuatu ke keadaan semula sehingga tampak seperti barang baru (modifikasi). Upaya ini dilakukan dengan memperkuat yang lemah, memperbaiki yang aus, dan memperbaiki yang retak.⁵

Istilah *tajdid* untuk pembaruan hukum Islam memiliki dua pengertian, yaitu: pertama, jika dilihat dari tujuan dan sumbernya yang tidak berubah, pembaharuan berarti mengembalikan segala sesuatu kepada keadaan semula. Kedua, pembaruan berarti modernisasi jika ditujukan pada sesuatu yang tidak memiliki dasar, landasan dan sumber, seperti metode, sistem, teknik dan strategi penyesuaian dengan kondisi, ruang dan waktu (strategi dan objektifikasi). Untuk itu pembaruan hukum Islam mengacu pada pembaharuan pemikiran dalam hukum Islam atau fikih. Dengan demikian dapat dipahami bahwa pembaruan (*tajdid*) dalam konteks hukum Islam adalah upaya atau gerakan *ijtihad* untuk mengoreksi ajaran Islam di bidang hukum dengan kemajuan zaman.⁶

Dalam kaitan ini juga dapat dikatakan bahwa sebenarnya hukum Islam atau fikih ditetapkan untuk kemaslahatan umat. Sedangkan kebutuhan dan kepentingan seseorang dari satu tempat ke tempat lain, dari satu zaman ke zaman lainnya tidak selalu sama. Berdasarkan hal tersebut, pemutakhiran hukum Islam dan menggantinya dengan hukum baru yang lebih adaptif dan sesuai dengan kebutuhan

⁵Bustami Muhammad Sa'id, *Mafhum Tajdid Al-Din*, (Kuwait: Dar Al-Da'wah, 1984); Yusuf Al-Qaradawi, *Ijtihad Al-Mu'asir Baina Al-Inzibat Wa Al-Infirirat*, (Kairo: Dar Al Tauzi Wa Al-Nasyr. Al-Islamiyah, 1994); Abduil Haris Abbas, "Pembaruan, hlm. 23 - 24.

⁶Amir Syarifuddin, *Pembaruan Pemikiran-Pemikiran Hukum Islam*, (Padang: Angkasa Raya, 1990); Abduil Haris Abbas, "Pembaruan, hlm. 24.

masyarakat dan tuntutan zaman merupakan langkah yang bijak.⁷

Selain itu, dapat dikatakan bahwa berlangsungnya pembaruan hukum Islam disebabkan oleh beberapa faktor, antara lain: *pertama*, terisinya kekosongan hukum, karena norma-norma yang terkandung dalam kitab fikih tidak mengaturnya, melainkan norma-norma masyarakat. Kebutuhan akan hukum dan masalah-masalah yang baru timbul harus segera terjawab. *Kedua*, dampak pembaruan di berbagai bidang kehidupan manusia, yang memungkinkan hukum Islam menjadi bahan acuan dalam pembangunan hukum nasional. *Ketiga*, dampak reformasi di berbagai bidang kehidupan, memungkinkan hukum Islam menjadi bahan acuan dalam pembangunan hukum nasional. Keempat, dampak pembaharuan pemikiran hukum Islam yang dilakukan para mujtahid baik di tingkat internasional maupun nasional.⁸

Untuk menjawab berbagai kebutuhan tersebut di atas, maka dalam kaitan itu upaya pembaruan hukum Islam dapat dilihat sebagai berikut:

1. Berbagai upaya dilakukan untuk mengkodifikasi hukum Islam menjadi hukum negara, dan sejumlah hukum Islam dijadikan sebagai hukum negara agar memiliki kekuatan hukum yang mengikat warga negara dan memberikan sanksi hukum bagi pelanggarnya.
2. Dengan bangkitnya kembali prinsip takhayur (pemilihan bahan hukum), umat Islam dapat menggunakan bahan hukum dalam berbagai kitab fikih untuk dijadikan pedoman dalam kehidupan beragama. Dalam kaitan ini, terbuka peluang besar untuk menyeleksi berbagai materi hukum Islam

⁷Ahmad Mustafa Al-Maragi, *Tafsir Al-Maraghi*, Juz I, (Kairo: Al-Halabi. T. T); Abdul Haris Abbas, "Pembaruan, hlm. 24.

⁸Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006); Abdul Haris Abbas, "Pembaruan, hlm. 27.

yang terekam dalam berbagai kitab fikih dengan mempertimbangkan kebutuhan hidup masyarakat.

3. Munculnya upaya mengantisipasi perkembangan fenomena hukum baru dengan mencari alternatif dan peluang hukum baru dengan menggunakan prinsip hukum Islam yang fleksibel, elastis dan dinamis.
4. Munculnya upaya pembaruan dari ketentuan hukum Islam lama menuju pembentukan hukum Islam baru sesuai dengan dinamika dan tingkat perkembangan kehidupan masyarakat.⁹

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat dikatakan bahwa ijtihad yang dibutuhkan pada era modern dapat dibedakan menjadi dua macam, yaitu:

1. *Ijtihad Intiqai* yaitu memilih pendapat dari antara pendapat-pendapat terkuat yang terkandung dalam warisan fikih Islam terkait dengan fatwa dan keputusan hukum. Dalam kaitan ini, perlu dilakukan studi perbandingan terhadap berbagai pandangan hukum Islam yang telah ada dan menggunakan dalil-dalil yang mendasari perbedaan pandangan tersebut, sehingga dapat dipilih dan dibuktikan sudut pandang hukum yang paling kuat berhubungan dengan kebutuhan akan kebaikan kehidupan saat ini.
2. *Ijtihad insya* (kreatif), yaitu pembentukan undang-undang baru atas suatu pertanyaan hukum, dan pertanyaan ini belum memperoleh jawaban dari para ulama fikih sebelumnya.¹⁰

⁹Noel J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*; Abdul Haris Abbas, "Pembaruan, hlm. 27.

¹⁰Yusuf Al-Qaradawi, *Ijtihad Al-Mu'asir Baina Al-Inzibat Wa Al-Infirirat*, (Kairo: Dar Al Tauzi Wa Al-Nasyr. Al-Islamiyah, 1994); Abdul Haris Abbas, "Pembaruan, hlm.28.

Sementara itu, perkembangan dan dinamika globalisasi yang disertai dengan meningkatnya kompleksitas ilmu pengetahuan dan teknologi telah mempengaruhi dan menciptakan cara hidup dan hubungan manusia yang baru dan berbeda dari masa lalu. Konsekuensi dari dinamika dan perkembangan ini adalah semakin lebarnya jurang yang memisahkan Islam dengan realitas kehidupan manusia, termasuk dalam bidang fikih (hukum Islam).¹¹ Dampak dan akibat dari fenomena ini dalam jangka panjang seakan menunjukkan bahwa Islam telah menjadi agama samawi yang tidak bersifat duniawi dan telah kehilangan kemampuannya dalam menyelesaikan persoalan-persoalan zaman dan kemanusiaan, khususnya di bidang fikih (hukum Islam). Karena justru atas dasar tantangan dan tuntutan realitas inilah yang mendorong dan mendorong para pemikir muslim modern untuk meruntuhkan tembok-tembok stagnasi dan mengembalikan wajah Islam yang sesuai dengan kemajuan zaman.¹²

Untuk menjawab berbagai pertanyaan kemanusiaan modern seperti yang dijelaskan terlebih dahulu yang dibutuhkan adalah Islam dan dalam bidang hukum Islam atau fiqh Islam responsif dan akomodatif. Dengan demikian, fikih Islam yang responsif dan adaptif adalah

¹¹Farid Essack, *Qur'an, Liberation & Pluralism*, (Oxford: Oneworld, 1997), hlm. 50, M. M. Arfan Mu'ammam, *Islam Progresif dan Ijtihad Progresif Membaca Gagasan Abdullah Saeed*, dalam Arfan Mu'ammam, Abdul Wahid Hasan, dkk, *Studi Islam Perspektif Insider/Outsider*, (Yogyakarta: IrCiSod, 2012), hlm. 349-350, Yusdani, *Menuju Fiqh Keluarga Progresif*, (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2015), hlm. 237.

¹²Farid Essack, *Qur'an, Liberation...*, hlm. 50, M. M. Arfan Mu'ammam, "Islam Progresif dan Ijtihad...", hlm. 349-350, Yusdani, *Menuju Fiqh Keluarga...*, hlm. 23.

fikih yang dibangun di atas landasan Islam yang responsif. Secara umum, Islam responsif diserukan untuk menempatkan penekanan utama pada pengembangan ilmu pengetahuan, nalar tentang keadilan, keterbukaan, toleransi dan kebutuhan untuk membangun integrasi moral umat Islam dalam membangun peradaban dan pranata sosial dalam kehidupan manusia saat ini. Dengan demikian, Islam yang demikian tidak hanya memahami Islam sebagai agama, tetapi selain itu Islam juga merupakan peradaban. Selain itu, dapat dijelaskan bahwa Islam dalam kehidupan modern¹³ penegasan prinsip-prinsip dasar etika Islam, yang menjadi landasan struktur fikih yang fleksibel dan adaptif, yaitu di satu sisi memahami konteks, tantangan dan kebutuhan hidup manusia di era modern, dan di sisi lain, respons terhadap tantangan tersebut harus didasarkan pada khazanah (warisan tradisi) Islam itu sendiri.

Dengan demikian, aspek Islam yang akomodatif dan responsif menjadi relevan untuk diangkat dan disebarluaskan dalam kehidupan modern, termasuk dalam bidang fikih.¹⁴ Berdasarkan penjelasan yang panjang

¹³Budhy Munawar-Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia* (Jakarta: LSAF dan Paramadina, 2010), hlm. 15-158, Ahmad Gaus AF, *Islam Progresif: Wacana Pasca Arus Utama (Peta Pemikiran dan Gerakan Islam Indonesia)*, dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, Edisi No. 22 Tahun 2007, hlm. 96, Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif: Memahami Islam sebagai Agama Rahmat* (Jakarta: LSIP, 2004), dan Zuly Qodir dkk (ed.), *Muhammadiyah Progresif: Manifesto Pemikiran Kaum Muda* (Yogyakarta: Lesfi-JIMM, 2007). Istilah Islam Progresif dalam konteks dunia pemikiran Islam, dapat dibaca lebih lanjut Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism* (Oxford: One World, 2006).

¹⁴Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.), *Islam Progresif dan Ijtihad...*, hlm. 529. Untuk kasus di Indonesia dapat dibaca lebih lanjut Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity The Kompilasi Hukum*

mengenai Islam yang berdimensi responsif dan akomodatif di atas, dapat dikatakan bahwa fikih Islam yang responsif dan akomodatif dipahami sebagai fikih yang berupaya mengangkat dan mensosialisasikan dimensi dan nilai keadilan, persamaan dan persamaan nilai kemanusiaan sebagai core values dalam Islam.

Menuju Yurisprudensi Responsif – Akomodasi

Gagasan fikih yang responsif dan akomodatif tersebut di atas terkait erat dengan jawaban atas penilaian bahwa Islam pada umumnya dan hukum Islam (fiqh) pada khususnya sering dituduh dan sekaligus digugat sebagai penyebab citra Islam sebagai agama yang terlalu normatif dan tradisional. Perkembangan hukum Islam lambat, jika tidak malah sudah berhenti setelah tahap kodifikasi.¹⁵ Di samping itu, adanya anggapan

Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts (Amsterdam: ICAS / Amsterdam University Press, 2010); Jan Michiel Otto (editor), *Sharia Incorporated A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present* (Leiden: Leiden University Press, 2010); Nina Nurmila, *Women, Islam and Everyday Life Renegotiating Polygamy in Indonesia* (London & New York: Routledge, 2009); dan Jamal J.A. Nasir, *The Status of Women under Islamic Law and Modern Islamic Legislation Third Edition of the Revised and Updated Work* (Leiden & Boston: Brill, 2009).

¹⁵Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-'Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyah, 1989), terutama pada bab 11; Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 1-36. Menurut Hallaq, dominasi empat mazhab pada masa formatif ini disebabkan oleh kemampuan pendiri mazhab ini menawarkan sebuah tatanan yang jelas yang menggantikan sistem yang sebelumnya tidak tertata bagus. Pandangan semacam ini sebenarnya dibangun oleh Joseph Schacht dalam bukunya *An Introduction to Islamic Law* yang pertama kali diterbitkan pada tahun 1964. Pendapat inilah yang nantinya dikritik oleh Hallaq dalam disertasinya yang menyatakan bahwa pintu ijtihad tidak tertutup. dan Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani(ed.), *Islam Progresif dan Ijtihadi...*, hlm. 523.

bahwa hukum Islam tertinggal jauh dari perkembangan peradaban manusia secara keseluruhan. Masalah tertutupnya pintu ijtihad yang mendominasi selama berabad-abad, efektif membuat umat Islam bergantung pada referensi intelektual klasik dan abad pertengahan, ditambah dengan ketidakmampuan mereka untuk berdialog dengan realitas yang selalu berubah.¹⁶

Fenomena dominasi dan stagnasi pemikiran Islam pada umumnya dan hukum Islam pada khususnya, sebagaimana telah disebutkan di atas, merupakan realitas yang tak terbantahkan. Hal inilah yang membawa Islam pada posisi yang seringkali bertentangan dengan realitas dan kebutuhan dunia dan masyarakat modern. Hukum (fikih) yang menurut pendekatan sosiologi hukum harus bergerak seiring dengan perkembangan masyarakat, termasuk dalam hukum Islam. Basis bangunan metodologis yang sebenarnya membuka peluang untuk mendorong pembaruan hukum Islam harus tunduk pada dominasi teks-teks “sakral” yang ditafsir oleh umat Islam generasi sebelumnya. Oleh karena itu, tepat untuk menyimpulkan bahwa hukum Islam sebenarnya masih hidup, tetapi perangkat metodologis dan landasan epistemologisnya telah mati.¹⁷ Pada dasarnya deskripsi latar belakang yurisprudensi responsif di atas juga menunjukkan landasan metodologisnya.

Pada tataran praktis, pemikiran fikih responsif adaptif dapat dibaca pada isu-isu besar yang menjadi

¹⁶Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal...*, hlm. 1-36 dan Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.) *Islam Progresif dan Ijtihad...*, hlm. 523.

¹⁷Khaled Abou El-Fadhl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, (Oxford: Oneworld, 2001), hlm. 171. dan Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.), *Islam Progresif dan Ijtihadi ...*, hlm. 525.

perhatiannya, seperti ketaatan pada syariah, Islam dan demokrasi, status perempuan, hubungan antaragama, Islam dan hak asasi manusia, status minoritas. Pandangan fikih ini terhadap berbagai persoalan kemanusiaan kontemporer berbeda dengan pandangan lainnya, sebagaimana diuraikan di atas. Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa keberadaan dan urgensi fikih responsif adaptif dalam konteks Islam saat ini ditujukan untuk merumuskan suatu perangkat hukum Islam (fikih) yang dapat menjadi pedoman alternatif dan menentukan bagi terciptanya masyarakat berkeadilan yang menopang manusia, nilai, persamaan, nuansa belas kasih dan keadilan, kebijaksanaan dan kesadaran akan memberikan manfaat bagi semua. Oleh karena itu, rumusan fikih Islam paralel untuk memenuhi kebutuhan masyarakat modern. Atas dasar itu, dalam fikih ini kedudukan semua warga negara adalah sama, minoritas dilindungi dan hak-haknya dijamin secara adil dan setara.¹⁸

Berawal dari suasana ini metodologi dan contoh penerapan fikih Islam yang responsif dan adaptif di atas memungkinkan untuk mengemukakan beberapa pandangan bahwa reformasi hukum Islam (fikih) yang dilakukan di dunia Islam mencakup ruang lingkup yang begitu luas, meliputi reformasi di bidang hukum Islam, lingkup materi, hak-hak dalam bidang keluarga, seperti penguasaan hukum perkawinan, pewarisan, wasiat dan politik, negara dan pemerintahan, seperti hubungan antara agama dan negara, hak konstitusional warga negara, budaya, gender, hak asasi manusia dan lain-lain.

¹⁸Yusdani, *Fiqh Politik Muslim...*, hlm. 319.

Kehadiran fikih yang responsif-akomodatif merupakan rumusan dari tubuh hukum Islam dapat dijadikan pedoman utama untuk mewujudkan masyarakat adil yang menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan, menghormati hak-hak perempuan, menyebarkan nuansa rahmat dan kebijaksanaan, serta mewujudkan kebaikan seluruh umat manusia. Dengan demikian, dalam fikih Islam progresif, muncul rumusan (interpretasi) baru Syariat Islam yang sejalan dengan kehidupan demokrasi dan mencerminkan karakter asli budaya (lokalitas, seperti Indonesia), seperti perlunya menjaga demokrasi dalam negara bangsa Indonesia.

Konsekuensi dari semua penjelasan di atas adalah bahwa dalam hukum Islam, khususnya dalam bidang politik, negara, dan pemerintahan, semua warga negara memiliki kedudukan yang sama dan diperlakukan secara adil, minoritas dan perempuan dilindungi dan hak-haknya dijamin secara setara. Demikian pula dalam bidang hukum keluarga, khususnya hubungan relasi gender dalam keluarga yang sederajat dan adil dari sudut pandang fikih progresif, tidak ada diskriminasi.

Mengembangkan gagasan fikih Islam visi kemanusiaan dan bangsa tersebut di atas, yang lebih bersifat empiris-historis, sudah saatnya refleksi dan pengkajian, yang harus dikembangkan di dunia Islam pada umumnya dan di Indonesia pada khususnya. Dengan demikian, fikih harus difokuskan pada pemecahan masalah fundamental manusia dan bangsa secara umum. Untuk diarahkan pada pemecahan masalah ini semua, fikih Islam harus terlibat dalam reformasi sosial dan tidak menjauh dari situasi sosial itu sendiri. Melakukan refleksi, evaluasi kritis dan dekonstruksi total dalam kajian fikih

belum mendapat perhatian serius. Dalam menjalankan semua langkah tersebut, hendaknya berusaha mempelajari struktur sosial, mendalami pranata-pranata sosial yang ada di dalamnya (seperti ekonomi, politik, pendidikan, budaya,

Berdasarkan hal tersebut, fikih Islam bersifat responsif - akomodatif, berlandaskan pada konsep dasar usul-fikih, mengutamakan konsep ijtihad kontekstual, yang diawali dengan inti nilai-nilai Islam (maqasid as-syari'ah). Nilai-nilai inti Islam seperti keadilan, kesetaraan, ketidakberpihakan, dll diterjemahkan dan diintegrasikan dengan cara yang merespons isu-isu kemanusiaan kontemporer seperti demokrasi, hak asasi manusia, kesetaraan gender, hak minoritas, hubungan agama-negara, budaya, ilmu pengetahuan dan teknik. Dengan demikian, konsep usul fikih sebagaimana tersebut di atas ingin mengembangkan dan mengusulkan fikih yang humanistik (transformatif antroposentris), yang mengedepankan nilai-nilai etik-profetik. Gagasan dan usulan fikih ini dapat digunakan sebagai titik awal untuk diversifikasi dan pengembangan fikih interdisipliner. Dari sudut pandang ini, usulan fikih dapat melahirkan fikih di berbagai bidang seperti fikih nasional, fikih budaya, fikih lintas agama, fikih politik, fikih negara, fikih ekologi, fikih keragaman dan lain-lain.

B. Hukum Islam dan Isu-Isu Global

Fenomena globalisasi merupakan sesuatu yang tak terelakkan, sesuatu yang pasti terjadi, selain memberikan keuntungan ekonomi, tetapi juga berimplikasi pada banyak aspek kehidupan manusia, yang pada gilirannya menuntut masyarakat untuk mampu beradaptasi dengan

perubahan yang sedang berlangsung. Dalam konteks ini, konsep globalisasi sering digunakan untuk merujuk pada perluasan dan pendalaman arus perdagangan internasional, modal, teknologi, informasi dalam pasar global yang cenderung berintegrasi. Selain itu, dikemukakan bahwa globalisasi dapat diartikan sebagai proses liberalisasi pasar nasional dan global yang mengarah pada arus bebas perdagangan, modal dan informasi, dengan keyakinan bahwa situasi ini akan mendorong pertumbuhan dan kemakmuran manusia.¹⁹

Jika semua pandangan tentang globalisasi tersebut di atas dipahami, maka gagasan globalisasi dapat dipahami sebagai kecenderungan umum kehidupan publik internal/lokal menuju integrasi ke dalam komunitas dunia di berbagai bidang. Artinya, bentuk perilaku kehidupan seperti pertukaran barang dan jasa, tidak hanya pertukaran modal, tetapi juga hal-hal lain, seperti perkembangan pemikiran tentang demokratisasi, hak asasi manusia dan lingkungan hidup, migrasi atau berbagai fenomena kehidupan manusia. perdagangan manusia yang melintasi batas lokal dan nasional kini sudah menjadi hal yang lumrah, bahkan sampai ke tingkat komunitas lokal itu sendiri.²⁰

Dua hal yang baru saja disebutkan merupakan persoalan mendasar yang dihadapi globalisasi, yaitu persaingan (*economic competition*) dan ancaman terhadap persatuan bangsa. Dampak globalisasi pada prinsipnya sulit dicegah dan memerlukan perhatian terhadap

¹⁹ Paulus Rudolf Yuniarto, "Masalah Globalisasi di Indonesia: Antara Kepentingan, Kebijakan, dan Tantangan", dalam *Jurnal Kajian Wilayah*, Vol. 5, No. 1, 2014, hlm. 67- 68.

²⁰Ibid, hlm. 68.

berbagai kemungkinan tantangan, ancaman, hambatan dan gangguan, serta kebijakan dan strategi untuk mengatasinya. Dalam hal ini, tentunya Indonesia diharapkan semakin menyadari pentingnya memahami berbagai kemungkinan tantangan globalisasi. Karena di era demokrasi ekonomi saat ini, suka tidak suka, siap atau tidak, bangsa Indonesia yang mayoritas beragama Islam sedang memasuki pusaran arus globalisasi dunia, era yang penuh tantangan sekaligus peluang.²¹

Melihat akibat dari permasalahan yang demikian beragam, namun secara lebih rinci dapat dikatakan bahwa permasalahan global yang menimpa Indonesia adalah sebagai berikut:

1. Masalah hutan dan perubahan iklim di Indonesia.
Perubahan iklim : Peningkatan temperatur atau temperatur permukaan bumi, dan perubahan tersebut terjadi pada tingkat global dan regional. Masalahnya terletak pada besarnya deforestasi dan penipisan lahan gambut di Indonesia.
2. Permasalahan Radikalisme dan Terorisme di Indonesia.
Radikalisme: Keyakinan atau tindakan sekelompok orang yang mendukung Penggunaan kekerasan dan intimidasi masyarakat sipil secara melawan hukum untuk tujuan politik. Masalah: Adanya gerakan Islam radikal di Indonesia, selain itu Indonesia merupakan negara yang memberikan bantuan pasukan kepada negara-negara Islam.
3. Masalah kemiskinan di perkotaan di Indonesia.
Kemiskinan: masalah pemenuhan kebutuhan hidup yang paling mendasar (kesehatan, pendidikan dan air

²¹Ibid. hlm. 69.

bersih). Masalah: fenomena sosial yang menghalangi seseorang untuk menjadi produktif.

4. Masalah pencucian uang sebagai kejahatan transnasional di Indonesia. Pencucian uang: menyembunyikan asal usul uang yang diperoleh secara ilegal atau mengubah uang ilegal menjadi uang legal dengan menginvestasikannya dalam berbagai kegiatan komersial. Permasalahan: Hasil pencucian uang banyak digunakan untuk berbagai kegiatan kriminal. Diperkirakan hasil pencucian uang secara umum mencapai 2-5% dari PDB dunia.
5. Masalah peredaran narkoba sebagai kejahatan transnasional di Indonesia. Perdagangan Narkoba: Perdagangan gelap yang terjadi di seluruh dunia dan mencakup pemrosesan, produksi, distribusi, dan penjualan narkoba. Masalah: Ada biaya keuangan di masyarakat dalam hal yang berkaitan dengan kesehatan, penurunan produktivitas dan sebagai sumber kegiatan kriminal lainnya.
6. Masalah ketahanan energi di Indonesia. Ketahanan energi: kombinasi antara ketahanan nasional dan ketersediaan sumber daya alam untuk konsumsi energi. Isu: Terdapat kendala yang dihadapi Indonesia dalam memenuhi kebutuhannya dan ancaman krisis energi tahun 2020-2030.
7. Masalah dialog antaragama di Indonesia. Dialog antaragama: kerjasama dan interaksi positif antara umat yang berbeda agama, dilakukan baik pada tingkat individu maupun kelembagaan. Masalah: Konflik antar warga negara Indonesia yang berbeda keyakinan dan berbagai penyerangan terhadap kelompok minoritas di Indonesia.

8. Masalah Tenaga Kerja Asing Indonesia Tenaga kerja asing : orang yang memutuskan untuk bekerja di negara lain dengan tujuan mendapatkan peluang ekonomi yang lebih baik. Isu: Munculnya pelanggaran HAM terhadap tenaga kerja asing Indonesia.
9. Isu LGBT di Indonesia. LGBT: Orientasi seksual manusia, yang terdiri dari kaum lesbian, gay, biseksual, dan transgender. Masalah: Komunitas LGBT semakin berkembang dan orang-orang ini dianggap tidak normal atau sakit.²²

C. Hukum Islam dan Masalah Kebangsaan

Secara umum, jika dilakukan analisis yang mendalam dan kritis, dapat dikatakan bahwa realitas hukum Islam di Indonesia, misalnya dalam bidang keluarga, siyasah, dan ekonomi, saat ini menunjukkan keadaan yang belum terlalu memuaskan atau ideal. . dari sudut pandang dan kepentingan umat Islam (apapun ormas Islam). Hal ini bisa dimaklumi, karena realitas tidak memperhitungkan kepentingan umat Islam, sebagai mayoritas rakyat Indonesia, sesuai dengan keyakinannya.

Penjelasan tersebut dapat dikemukakan baik dari segi aturan hukum keluarga yang telah ditetapkan maupun diberlakukan, yaitu UU No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan. nomor halaman 9 Tahun 1975, ternyata dari sudut pandang umat Islam (apapun ormasnya), sebagai mayoritas, mereka berpendapat bahwa tidak semua pasal peraturan perundang-undangan mencerminkan ajaran Islam. Hal ini mungkin didukung oleh fakta bahwa

²² Reggiannie Christy Natalia, "Pengenalan Isu-Isu Global yang Mempengaruhi Indonesia Bagi Siswa/Siswi SMA di Jabodetabek", dalam *Prosiding PKM-CSR, Vol. 1 (2018) e-ISSN: 2655-3570*. hlm. 1139 - 1140.

beberapa tahun kemudian, umat Islam menyerukan revisi undang-undang dan perumusan undang-undang perkawinan yang lebih akomodatif dan benar-benar mencerminkan ajaran Islam.

Kemudian muncul susunan kata baru sebagai bentuk penyesuaian negara dengan kebutuhan umat Islam, yaitu Kompilasi Hukum Islam (KHI yang terdiri dari 3 buku tentang perkawinan, waris dan wakaf) dan pelaksanaannya berdasarkan Keputusan Presiden No. 1 Tahun 1991. Bahkan dengan munculnya KHI, umumnya lebih tinggi di bidang hukum keluarga, dianggap lebih maju dan lebih “Islami” dibandingkan dengan UU No. 1 Tahun 1974 dan PP No.1. 9 dari tahun 1975. Namun dari sisi hirarki peraturan perundang-undangan di Indonesia, posisi KHI lemah karena bukan merupakan undang-undang dan dasar pelaksanaannya hanya instruksi presiden. Karena KHI bukanlah undang-undang, dampak penerapannya tidak dapat dipaksakan, sehingga tidak mengikat dan tidak memiliki kepastian hukum. Padahal, umat Islam Indonesia menginginkan agar KHI di atas menjadi hukum, karena ketika KHI menjadi hukum wajib, ada kepastian dan kedudukan yang kuat sebagai hukum substantif dalam hukum keluarga.

Kemudian, di awal Reformasi, untuk melengkapi aturan hukum keluarga, HukumNo. 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga (KDRT). Begitu pula dengan diundangkannya UU Perlindungan Anak dengan aturan penarikan yang berbeda, UU No. 35 Tahun 2014 mengubah UU No. 23 tahun 2002 tentang perlindungan anak. Ini semua tentang membangun keluarga sakinah, mawaddah dan rahmah dapat diterapkan di Indonesia.

Namun hingga era reformasi saat ini, KHI tidak kunjung naik status. Alih-alih mengangkat status KHI, pemerintah/negara melalui kementerian membentuk tim POKJA pengarusutamaan gender di era reformasi yang bertugas merumuskan undang-undang/hukum yang diterapkan (hukum substantif) untuk diterapkan di pengadilan agama Indonesia, dikenal baik oleh tim POKJA Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam (CLDHI).²³

Kerja tim KHI CLD didasarkan pada beberapa ketentuan pokok, yang susunan tata aturan hukum keluarga diatur dalam pasal-pasal UU No. 1974, GD No. 9 Tahun 1975 dan KHI diakui tidak patuh bahkan dianggap bertentangan dengan perspektif hukum keluarga kontemporer seperti kesetaraan gender, hak asasi manusia, demokrasi, serta nilai-nilai keadilan dan kemanusiaan sebagai syarat dalam membangun hubungan keluarga yang lebih egaliter.

Atas dasar itulah kelompok ini melakukan studi lapangan dan berdasarkan hasil kajian kelompok ini, berdasarkan asumsi-asumsi tersebut, dirumuskan suatu rumusan hukum keluarga yang baru, yang secara fundamental berbeda dengan norma-norma hukum Islam khususnya kitab-kitab fikih, kaidah ini kemudian dideklarasikan oleh tim ini sebagai Fikih Keluarga Islam, yang kemudian diberi nama Fikih Keluarga Indonesia.

Secara umum aturan yang ditawarkan oleh tim CLD KHI sebanyak 23 pasal yang masing-masing berbeda dengan peraturan sebelumnya (UU No. 1 Tahun 1974, PP. No. 1975, KHI). Dua contoh konsep yang berbeda secara

²³Marzuki Wahid, *Fiqh Indonesia Kompilasi Hukum Islam dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*, (Cirebon: Institut Studi Islam Fahmina, 2014), hlm. 219 - 224.

fundamental dari literatur fikih bahwa perkawinan adalah akad muamalah biasa dan pihak yang wajib memberikan mahar dalam perkawinan adalah pihak perempuan (istri) dan bukan pihak laki-laki (suami).²⁴

Dengan usulan 23 pasal dalam TIM CLD KHI menilai aturan di atas lebih fleksibel dan manusiawi sesuai dengan nilai gender, hak asasi manusia, demokrasi dan keadilan. Di sisi lain, mereka juga melihat aturan keluarga baru sebagai alternatif dan jalan keluar dari formalisasi syariat Islam di Indonesia yang saat ini digalakkan oleh beberapa ormas Islam dan di berbagai daerah (Perda Syariah) dan berbagai komunitas Muslim di Indonesia. Namun karena resistensi yang kuat dari masyarakat muslim Indonesia, hasil akhir usulan tim CLD KHI dibekukan.

Uraian singkat di atas menggambarkan fenomena dorongan umat Islam yang tiada henti untuk merumuskan dan menegakkan hukum keluarga yang benar-benar sejalan dengan keyakinan agamanya. Dalam hal ini, pertentangan antara politik dan penalaran tentang hukum keluarga yang dikembangkan oleh negara yang menginginkan fikih keluarga mazhab negara, politik dan fikih keluarga, yang diperjuangkan oleh umat Islam yang menginginkan kebebasan tanpa campur tangan negara. Salah satu tantangan yang dihadapi umat Islam di bidang hukum keluarga adalah bagaimana merumuskan sintesis yang kreatif sesuai dengan arah kebijakan publik.

Selain itu, dalam bidang siyasah (dalam arti luas), sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, dapat dijelaskan bahwa dari sudut pandang dan kepentingan umat Islam Indonesia, terdapat tiga cara memahami

²⁴Ibid, hlm. 234.

realitas di bidang ini, yaitu: antagonis, resiprokal kritis dan akomodatif. Dalam kaitan ini, mungkin akan lebih baik untuk memahami realitas siyasah bagi umat Islam di Indonesia jika menggunakan perspektif yang akomodatif. Dengan menggunakan model relasi adaptif ini, dapat dijelaskan bagaimana upaya negara memenuhi tuntutan umat Islam dalam ranah politik dalam arti luas.

Secara historis, sejak Orde Lama, Orde Baru, dan masuknya Reformasi, hubungan antara umat Islam dan negara sangat dinamis, sebagaimana digambarkan dalam tiga model di atas. Ini juga mempengaruhi kebijakan hukum keluarga. Dalam hal kebijakan publik dan aturan politik mengenai kepentingan umat Islam sebagai mayoritas masyarakat di Indonesia, dapat dikatakan bahwa negara/pemerintah belum sepenuhnya memperhatikannya. Padahal ada beberapa kepentingan umat Islam yang sudah diperhitungkan oleh pemerintah seperti UU Haji, UU Zakat dengan semua hierarki kelembagaannya. Namun di sisi lain, dalam wilayah kenyamanan beragama, salah satu contohnya adalah kegagalan negara/pemerintah melindungi kepentingan mayoritas umat Islam dari gangguan (merasa terganggu) oleh kelompok agama minoritas di Indonesia, sekalipun aparat penegak hukum hanya akan bertindak jika terjadi bentrokan.

Demikian pula, negara gagal mengakomodir ide-ide umat Islam yang mereka tunggu-tunggu untuk memasukkan beberapa pasal dalam RUU KUHP undang-undang baru berdasarkan ajaran Islam, seperti konsep pidana perzinahan, qisas, berbagai aturan untuk menjaga moralitas (anti moralitas) dalam kehidupan publik, dll karena dianggap bertentangan dengan nilai-nilai

demokrasi, hak asasi manusia dan pluralisme nasional. Tentu saja, situasi ini tidak menguntungkan posisi komunitas Muslim sebagai mayoritas, terutama jika mereka bahkan dituduh sebagai anti-negara atau, yang lebih menyakitkan lagi, kegiatan radikal, fundamentalis, atau teroris.

Dalam kaitan ini harus dikemukakan bahwa secara demokratis umat Islam sebagai mayoritas berhak memperjuangkan kepentingannya di dalam dan dalam kerangka kehidupan Negara Kesatuan Republik Indonesia. Oleh karena itu, dari sudut pandang tertentu, gerakan eksklusif Islam, baik di Indonesia maupun di tingkat global, yang sengaja memperjuangkan syariat Islam dalam negara secara formal dapat dipahami sebagai warga negara atau masyarakat yang mulai menyadari hak dan kewajibannya, serta masa depan mereka sebagai warga negara yang mencari alternatif jalan keluar dari kebuntuan dan ketidakadilan sistem politik/ negara di tengah ketidakpastian masa depan dan harapan mereka. Mereka sengaja melibatkan simbol-simbol Tuhan/agama dalam kehidupan berbangsa dan bernegara agar penyelenggaraan negara tidak dimanipulasi oleh penguasa yang otoriter, korup dan zalim.

Selain itu, realitas ketidakadilan negara/pemerintah dalam mewujudkan kesejahteraan seluruh warga negara dan rakyatnya dan kebetulan bangsa Indonesia yang mayoritas beragama Islam, belum sepenuhnya terwujud, bahkan ada yang mengklaim salah satu sila Pancasila yang masih yatim piatu adalah sila kelima Pancasila. Dari beberapa uraian ini dapat dipahami bahwa realitas politik umat Islam di Indonesia seolah-olah umat Islam hanyalah satu nama/identifikasi bagi sebuah komunitas yang

seolah-olah memperjuangkan hak-haknya seperti mayoritas terlepas sama sekali dari pengaruh ajaran Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Dalam kaitannya dengan kehidupan politik dalam praktiknya, dan khususnya dalam pemilihan umum di Indonesia, selama kampanye pemilihan legislatif atau pemilihan presiden, persepsi umum adalah bahwa suara umat Islam bersaing untuk memperebutkan suara para pesaing. Padahal, tidak ada satu pihak pun yang tidak bersimpati kepada umat Islam. Namun, setelah pemilu, janji kampanye para peserta seakan tak pernah menjadi janji. Yang lebih menyakitkan bagi umat Islam adalah aparat akan segera bertindak atas dasar undang-undang antiterorisme yang begitu fleksibel jika muncul fenomena “gerakan keagamaan umat Islam yang dianggap sebagai ancaman negara tanpa prosedur baku”.

Berbagai fenomena di atas menunjukkan bahwa umat Islam dalam kaitannya dengan negara di satu sisi tidak mampu berpartisipasi dan memperjuangkan aspirasinya sesuai dengan keyakinan agamanya, dan di sisi lain negara/pemerintah belum sepenuhnya mampu mengakomodasi kepentingan umat Islam karena berbagai kendala dan hambatan. Pernyataan ini ironis, mengingat mayoritas masyarakatnya adalah rakyat atau warga negara Indonesia merupakan.

Dalam aspek politik dalam hal ini, terdapat perbedaan atau bahkan perbedaan nalar politik antara umat Islam dengan negara. Di satu sisi, umat Islam masih sering terjebak dalam perjuangan memformalkan Islam/hukum Islam yang begitu simbolis dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Sementara di sisi lain, negara menolak model formalisasi Islam tersebut

karena berbagai pertimbangan politis dalam penyelenggaraan negara. Dalam kaitan inilah tantangan bagi umat Islam adalah bagaimana mereka dapat secara wajar, arif dan dengan strategi jitu memperjuangkan kepentingan politiknya.

Selain itu, di bidang ekonomi, di penghujung pemerintahan Orde Baru, salah satu fenomena yang menarik adalah krisis moneter yang melanda Indonesia. Namun realita itu justru menunjukkan hal yang bertolak belakang terkait dengan perbankan syariah, yaitu bank muamalah. Di tengah krisis tersebut, ternyata Bank Muamalah sebagai satu-satunya perwakilan bank syariah di Indonesia mampu bertahan dari dampak krisis moneter.

Memasuki era Reformasi, di tengah keterbukaan dan euforia politik selain demokrasi, ekonomi yang tidak berbasis riba (ekonomi islam = perbankan syariah saat itu) mampu berkembang pesat. Kemudian perkembangan ini didukung oleh berbagai perguruan tinggi di Indonesia yang membuka program studi ekonomi Islam. Karena fenomena tersebut, muncul peraturan dan kebijakan pemerintah untuk mengatur perbankan syariah, asuransi syariah, koperasi syariah, reksadana syariah, zakat, dan lain-lain.

Untuk menjaga momentum tersebut, berbagai lembaga pendukung telah dibentuk untuk memastikan ekonomi syariah di Indonesia berdasarkan hukum tertentu seperti DSN, DPS, Anggaran Dasar, peraturan pemerintah, peraturan kementerian, resolusi BI, KHES dan lain-lain. Di satu sisi, hal ini merupakan perkembangan yang sangat positif dan menjanjikan selama ini (walaupun ada juga kritik atas ketidakpuasan negara/pemerintah, karena pemerintah dianggap tidak serius dalam mengadopsi

undang-undang ekonomi syariah, khususnya perbankan syariah dan penyelesaian sengketa, sebagaimana itu memberikan pilihan hukum dan ambigu). Namun di sisi lain, muncul pula kritik terhadap perkembangan ekonomi syariah yang dianggap kurang memberikan kontribusi bagi pembangunan nasional dan ekonomi makro, serta perkembangan ekonomi syariah yang dinilai lamban dan cenderung stagnan.

Tentu saja kritik ini tidak bisa dibantah begitu saja, karena ada fakta mismanajemen lembaga keuangan syariah dan sebagainya. Namun, hal lain yang menjadi kritik terhadap ekonomi syariah khususnya perbankan syariah adalah realita ekonomi syariah di Indonesia yang telah berkembang selama 25 tahun dibandingkan ekonomi konvensional dan belum mampu memberikan kontribusi secara nasional. Namun, kritik tersebut sebenarnya merupakan harapan bagi ekonomi Islam khususnya perbankan syariah yang memang terlalu berlebihan, karena ekonomi Islam itu seperti bayi yang baru lahir dibandingkan dengan sistem ekonomi tradisional yang jika dipersonifikasikan seperti orang dewasa.

Sementara itu, di bidang ekonomi secara keseluruhan, bukan rahasia lagi bahwa beban utang luar negeri sangat besar, beban kehidupan ekonomi rakyat sangat berat. Bahkan ada kecenderungan negara/pemerintah menggunakan uang umat Islam untuk mendanai pembangunan infrastruktur tanpa dasar hukum yang jelas. Sementara itu, di sisi lain, diperoleh informasi bahwa hanya segelintir orang yang menjalankan perekonomian Indonesia.

Uraian di atas menunjukkan bahwa persoalan tata kelola dan ekonomi tidak terlalu berorientasi pada

kesejahteraan rakyat di Indonesia yang notabene mayoritas beragama Islam. Ekonomi Islam sebagai alternatif sebenarnya telah menunjukkan tanda-tanda perkembangan yang baik dan menjanjikan, namun dalam hal dukungan regulasi dari negara/pemerintah masih kurang. Oleh karena itu, sekali lagi perlu dikemukakan bahwa realitas hukum Islam di bidang keluarga, politik dan ekonomi tersebut di atas menunjukkan keadaan yang belum terlalu menguntungkan dan ideal dari sudut pandang dan kepentingan umat Islam sebagai seorang utuh.

1. Nalar Hukum Islam di Indonesia

Dikaitkan dengan penalaran dalam hukum Islam yang berkembang di Indonesia tentunya tidak terlepas dari tiga model kajian hukum Islam di Indonesia, yaitu (1) model pesantren (yang didominasi kitab kuning/mazhab Syafi'iyah), (2) Model Majelisi (MUI, Majelis Tarjih, Bahtsul Masail, Dewan Hisbah, Darul Ifta wal al-Irsyad, dll), (3) Akademik/ilmiah (model pembelajaran hukum Islam di perguruan tinggi).

Fenomena di atas mempengaruhi dasar pemikiran kajian dan pengembangan hukum Islam di Indonesia. Akan tetapi, penalaran hukum Islam lebih dominan adalah model majelisi, karena selain masing-masing ada komponen, juga produktivitas fatwa dari masing-masing majelis tersebut. Sementara terkadang fatwa di bidang hukum keluarga, politik dan ekonomi yang ditetapkan oleh majelis bersifat reaktif, kontroversial dan sebagian karena keterbatasan data, perspektif dan berdasarkan pertimbangan jangka pendek.

Dengan demikian, jika dibaca lebih seksama, dapat dikatakan bahwa dalam kajian model majlisi banyak digunakan model penalaran bayani, ta'lili/qiyasi, dan meskipun penalaran istislahi digunakan, mungkin dalam ruang lingkup yang terbatas. Jadi, idealnya studi pengembangan hukum Islam (multi, interdisipliner atau bahkan transdisipliner). Kemudian kajian hukum Islam di dunia pendidikan tinggi dengan model kajian deskriptif dengan mengkombinasikan hukum Islam menggunakan pendekatan ilmu-ilmu sosial dan humaniora) dan preskriptif (pendekatan filosofis = peningkatan norma) pada saat yang bersamaan. Namun hasil kajian hukum Islam dalam model pendidikan tinggi terkadang terkesan elitis dan sulit diterima oleh masyarakat luas karena berbagai pertimbangan dan argumentasi yang dikemukakan oleh masyarakat.

Di atas semua itu, dalam beberapa tahun terakhir, beberapa perguruan tinggi Islam dan tokoh-tokoh Islam terkemuka di Indonesia telah memulai dan mendorong perkembangan pemikiran hukum Islam bersifat responsif dan solutif atas berbagai masalah kemanusiaan kontemporer. Isu-isu kemanusiaan ini berada di tingkat lokal, nasional dan global/internasional. Tentu perkembangan ini harus disambut baik bagi perkembangan hukum Islam di Indonesia.

Dikaitkan dengan penalaran dalam hukum Islam khususnya dalam tiga bidang tersebut di atas, dapat ditegaskan bahwa umat Islam tampaknya perlu mengubah strategi yang lebih akurat. Dalam kaitan ini, memahami dan menerapkan ajaran hukum Islam dalam

sumber-sumber otoritatifnya di Indonesia dengan argumentasi akademik yang kokoh dengan mempertimbangkan sisi mana yang merupakan nilai, mana yang merupakan norma konkrit dan asas-asas umum, serta bagaimana strategi menerjemahkannya ke dalam sistem hukum yang diterapkan di Indonesia.

2. Kontribusi akademik

Kontribusi ulama terhadap konstruksi dan pengembangan penalaran hukum Islam di Indonesia pada umumnya, penelitian akademik seperti disertasi, khususnya di era reformasi, dapat dibedakan menjadi dua kategori yaitu: kajian hukum Islam dengan model deskriptif dan kajian hukum Islam yang bersifat preskriptif.

a. Studi Deskriptif dalam Hukum Islam

Kajian hukum Islam dengan model deskriptif dengan meposisi hukum Islam sebagai fenomena sosial yang berinteraksi dengan fenomena sosial lainnya. Dalam kaitan ini, hukum Islam dapat dianggap sebagai variabel independen (bebas) yang mempengaruhi masyarakat, dan hukum Islam sebagai variabel dependen (terpengaruh) yang dipengaruhi oleh masyarakat.

Dalam kajian hukum Islam model ini umum digunakan oleh berbagai pendekatan yang dikembangkan dalam ilmu-ilmu sosial dan humaniora, seperti: (1) Pendekatan sejarah (*historical approach*). Pendekatan historis ini banyak digunakan oleh para sarjana hukum Islam di Indonesia. (2) Pendekatan sosiologis (*sociological approach*), (3) Pendekatan politik (*political approach*),

(4) Pendekatan antropologi (*antropological approach*) dan lain-lain.²⁵

Kontribusi Penting Model Studi Hukum Islam deskriptif dalam perkembangan penalaran hukum Islam di Indonesia adalah:

1. Dapat menjelaskan adanya dinamika dan hubungan timbal balik interkoneksi, dialektika, interaksi dan saling pengaruh antar hukum Islam di satu sisi, dan kehidupan publik di sisi lain.
2. Hasil penelitian pemodelan deskriptif ini telah melahirkan berbagai kategori atau tipologi hubungan timbal balik antara hukum Islam dan masyarakat.
3. Dapat menggambarkan keunikan/kekhasan masyarakat tertentu dalam memahami, menafsirkan, menerapkan dan mengamalkan syariat Islam, karena hal ini dipengaruhi oleh budaya yang dianutnya atau budaya masyarakat tersebut, jika dikaji dan dikaji lebih mendalam maka dapat ditemukan dan diperlihatkan bahwa kebudayaan itu bersumber dari nilai-nilai syariat Islam.
4. Kemampuan meneliti dan mengembangkan budaya hukum masyarakat Islam sebagai sarana/kendaraan penting yang perlu

²⁵Syamsul Anwar, "Membangun Good Governance dalam Penyelemggaraan Birokrasi Publik di Indonesia Tinjauan dari Perspektif Syari'ah dengan Pendekatan Ilmu Usul Fikih", Pidato Pengukuhan Guru Besar Ilmu Usul Fikih pada Fakultas Syariah di Hadapan Rapat Senat Terbatas UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tanggal 26 September 2005. hlm. 2-3.

dikembangkan dalam mendukung keberhasilan penerapan hukum Islam.

b. Studi Preskriptif dalam Hukum Islam²⁶

Berbeda dengan kajian hukum Islam model deskriptif, kajian hukum Islam preskriptif bertujuan untuk mempelajari norma hukum Islam pada tataran *das sollen*, yaitu norma-norma yang dianggap ideal untuk mengatur perilaku manusia dan menyelenggarakan kehidupan sosial yang baik. Dalam kaitan ini, usul fikih termasuk dalam bidang studi hukum Islam preskriptif, yang tujuannya adalah untuk mencari norma-norma syariah yang memenuhi berbagai masalah dari sudut pandang normatif.

Atas dasar ini, model pengajaran preskriptif ini tidak pada tempatnya di benak banyak umat Islam, sejak hukum Islam biasanya yang dimaksud hanya seperangkat aturan tertentu berupa halal, haram, makruh, mubah, atau sunnah saja. Ketika hukum Islam didefinisikan hanya mencakup kategori-kategori ini. Definisi ini jelas kurang tepat. Selain itu yang lebih penting lagi, hukum Islam sebenarnya terdiri dari norma-norma yang berjenjang/bertingkat.

Dari sudut pandang kajian hukum Islam preskriptif ini, lapisan awal norma hukum Islam

²⁶*Ibid.* hlm. 3. Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Fikih Kebencanaan*, (Yogyakarta: MTT PP Muhammadiyah, 2016), hlm. 5-6. Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Fikih Air*, (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2016), hlm. viii-ix.

terdiri dari dua tingkatan norma: norma konkrit (*al-ahkam al-fari'yah*) dan prinsip-prinsip umum (*al-usul al-kuliyah*). Prinsip-prinsip umum tersebut menurut para ahli hukum Islam dapat mencakup kategori-kategori yang luas, sehingga mencakup pula nilai-nilai inti (*al-qiyam al-asasiyah* hukum Islam). Oleh karena itu, dalam praktiknya, norma-norma tersebut dibagi menjadi tiga tingkatan: (1) norma konkrit, (2) prinsip umum, dan (3) norma nilai.²⁷

Norma nilai hukum Islam merupakan norma nilai inti Islam. Dalam Alquran secara harfiah dan implisit, banyak nilai-nilai inti Islam yang juga merupakan nilai-nilai inti hukum Islam. Misalnya tauhid, keadilan, kesetaraan, kebebasan, tasamuh, ta'awun, dan sebagainya. Dari nilai-nilai inti inilah diturunkan prinsip-prinsip umum hukum Islam, dan dari prinsip-prinsip umum itu diturunkan ketentuan-ketentuan khusus. Dengan kata lain, dapat dikatakan bahwa pengaturan hukum yang khusus (norma konkrit) didasarkan atau dicakup oleh asas-asas umum, sedangkan asas-asas umum dicakup oleh norma nilai inti.²⁸

Misalnya, prinsip-prinsip umum dalam kehidupan politik dapat diturunkan dari nilai-nilai inti persamaan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki hak politik yang sama. Dari asas ini diturunkan ketentuan khusus (*al-hukm al-far'i*), yang menurut undang-undang membolehkan perempuan menjadi presiden.²⁹

²⁷Ibid. hlm. 4

²⁸Ibid. hlm.4-5.

²⁹Ibid., hlm. 5.

Dari nilai dasar kebebasan dalam hukum kontrak, diturunkan asas hukum, yaitu asas kebebasan berkontrak (*mabda hurriya at-taaqud*). Dari aturan-aturan khusus diturunkan dari asas ini dalam bentuk misalnya hukum komoditi, kontrak berjangka diizinkan oleh hukum.³⁰

Dalam kajian hukum Islam penggunaan usul fikih selama ini lebih mengarah pada kajian (hukum Islam klinis - penentuan status hukum kasus yang tidak ada ketentuan hukumnya), yaitu pada aturan hukum tertentu, misalnya: bagaimana hukum bunga bank? Bagaimana hukum perkawinan antara pasangan yang berbeda agama? Apa itu hukum kartu kredit? Bagaimana hukum perempuan harus menjadi kepala negara? dan lain-lain. Selain itu, kajian hukum Islam yang bersifat deskriptif juga mempengaruhi aspek filosofis, terkadang terjebak dalam konstruksi tipologi, dan terkadang satu tipologi ditumpang tindih dengan tipologi lainnya.

Studi hukum Islam ke depan dan memang strategis dengan mempertimbangkan pendekatan peningkatan norma agar lebih mudah memberikan respons terhadap berbagai peristiwa di masyarakat dari sudut pandang syariah atau hukum Islam. Dalam beberapa tahun terakhir, model kajian hukum Islam di Indonesia dengan model preskriptif ini mulai mendapat perhatian dan pengakuan serius dari para ulama di Indonesia, seperti kajian Maqasid Syariah (baik disertasi maupun tesis dan lain-lain) dalam berbagai bidang hukum Islam, baik secara teoritis maupun praktis.

³⁰Ibid

Meskipun kajian hukum Islam preskriptif ini masih terbatas, namun sangat penting bagi kajian hukum Islam di Indonesia di masa depan.³¹

Mengacu pada perkembangan teori Maqasid Syariah sebagai paradigma utama perkembangan hukum Islam atau bahkan Islam sendiri di era masyarakat modern saat ini, diperlukan langkah-langkah program penelitian akademik yang strategis agar maqasid sebagai disiplin ilmu dapat memenuhi kriteria metodologi ilmu pengetahuan modern, khususnya logika, filsafat ilmu, filsafat hukum dan ilmu hukum. Beberapa isu yang diangkat merupakan tantangan sekaligus peluang bagi pengembangan kajian maqasid sebagai paradigma keilmuan modern.³²

Untuk berpikir tentang hukum Islam mendukung, tanggap dan solusi atas berbagai masalah kemanusiaan kontemporer baik secara lokal, nasional maupun global/internasional. Sepertinya umat Islam perlu memikirkan kembali langkah strategis mereka. Sehubungan dengan itu, pemahaman dan penerapan ajaran hukum Islam di Indonesia perlu didukung oleh penalaran akademik yang kokoh dengan menonjolkan nilai-nilai khas dan nilai-nilai bersama serta menerjemahkannya ke dalam sistem hukum Indonesia.

³¹Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*, (Jakarta: Prenadamedia Group, 2016). hlm. 16.

³²Ibid.

D. Hukum Islam dan Isu-Isu Lokal di Indonesia

Jawaban atas pertanyaan bagaimana nilai-nilai Islam dan kearifan lokal terkoneksi secara baik. Pengadopsian kearifan lokal oleh Islam dalam sejarah perkembangan nilai-nilai Islam baik di Mekkah maupun Madinah tidak serta merta meninggalkan segalanya, apalagi menghancurkan budaya dan kearifan lokal yang telah ada dalam kehidupan masyarakat sebelumnya. Islam hadir dengan bijak, merespons budaya dan kearifan lokal karena masyarakat memiliki budaya dan kearifan lokal tersendiri. Budaya dan kearifan lokal yang baik tetap dipertahankan dan dikembangkan.³³

Bidang Sosial

Salah satu bidang yang terkait dengan kearifan lokal adalah bidang sosial. dalam bidang sosial,³⁴Islam di Mekkah di antara masyarakat Arab yang suka menerima dan menghormati tamunya; mereka memiliki solidaritas sosial yang tinggi; mereka memiliki tradisi “berpikir” saat mengambil keputusan dan budaya positif lainnya. Tradisi ini dipuji oleh Islam dengan halus. Budaya lokal Arab berupa solidaritas sosial etnik yang diperkuat dengan solidaritas kemasyarakatan dan kemanusiaan. Hidup dalam damai dan meninggalkan perang di bulan-bulan tertentu bagi suku-suku Arab dan pertemuan di Mekkah untuk menunaikan ibadah haji ke Ka'bah sebagai budaya nilai-nilai Islam dalam kearifan suku-suku Arab juga sangat diapresiasi oleh Islam. Budaya dan kearifan lokal inilah yang disebut Islam sebagai “agama yang lurus”.

³³*Ibid.*

³⁴Suparji, “ Eksistensi Hukum Islam dan Kearifan Lokal”, dalam *Jurnal Al-Azhar Indonesia Seri Humaniora*, Vol. 5, No. 1, Maret 2019.

Solidaritas kesukuan yang kental yang melekat pada suku-suku Arab diperluas oleh Islam, berubah menjadi solidaritas kemasyarakatan dan kemanusiaan.³⁵

Bidang Ritual

Selain kehidupan sosial, tradisi juga ditemukan dalam lapangan ibadah Mahdah. Adapun ibadah ritual yang sudah ada sebelumnya, terus berlanjut selama budaya ritual tersebut memiliki nilai membentuk moralitas dan keyakinan Islam. Ritual ziarah yang dilakukan setiap tahun di kalangan Arab sebagai warisan Nabi Ibrahim. diadaptasi oleh umat Islam dengan berbagai perubahan (modifikasi) dalam pelaksanaannya. Sebelumnya, jamaah berjalan mengelilingi Ka'bah dengan telanjang bulat, kemudian Islam memerintahkan mereka untuk mengenakan pakaian ihram.³⁶

Ketika Islam berada di Madinah, beberapa sistem tradisional pra-Islam dijalankan, memberikan muatan nilai-nilai Islam yang bersifat dermawan. Nilai-nilai dalam melakukan perang tetap memiliki muatan kemanusiaan. Selama perang yang dilancarkannya, Islam melarang melecehkan orang lemah seperti anak-anak, wanita, orang tua, bahkan orang yang menjalankan agamanya sendiri. Tempat ibadah tidak boleh dihancurkan atau dibongkar. Musuh yang kalah perang dimaafkan sebelum mereka meminta maaf. Perkawinan poligami yang dilakukan oleh bangsa Arab sebelum Islam berlanjut hingga masa Islam dengan nilai "keadilan". Setelah Islam bertemu dengan budaya dan kearifan lokal di luar Jazirah Arab, Islam tidak

³⁵*Ibid*

³⁶*Ibid*

sepenuhnya membuang dan mengadopsi semua budaya dan kearifan lokal.³⁷

Politik dan Ekonomi³⁸

Tradisi lokal dalam politik dan ekonomi. Pengangkatan Abu Bakar, Umar, Usman, Ali dilakukan dengan mempertimbangkan senioritas dan kemampuan pribadi. Pertimbangan tersebut adalah sistem budaya dan kearifan lokal dalam sistem kesukuan masyarakat Arab. Pemanfaatan lembaga Baital Mal sebagai tempat menyimpan uang yang merupakan peninggalan bangsa Romawi juga telah digunakan oleh umat Islam sejak zaman Khalifah Umar bin Khattab. Tanggal atau penanggalan Arab yang menggunakan perhitungan tahun Kamaria digunakan oleh Umar dan menjadikannya penanggalan umat Islam dengan merek dagang "tahun hijriah". Dalam riwayat di mana pendapatan negara tidak dibagikan langsung kepada masyarakat yang berhak menerimanya dan tidak digunakan secara langsung, Umar meminta untuk mempertimbangkan teman-teman lainnya. Seseorang menyarankan memasang mesin kasir atau "sofa" seperti yang dilakukan orang Romawi, dan menyediakan ruang untuk uang yang tidak terpakai. Ini disebut Baital Mal.³⁹

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa Islam berasal dari daerah yang tidak lepas dari budaya dan kearifan lokal. Islam mulai bertemu dengan budaya Arab (tradisi lokal), tidak lepas dari nilai-nilai Islam, tetapi menjadikan budaya dan kearifan lokal, yang kemudian masuk ke dalam budaya Persia, Turki, yaitu Bar-Bar, India, Cina,

³⁷Suparji, Eksistensi Hukum Islam,

³⁸*Ibid.*

³⁹*Ibid*

Malaysia di Asia Tenggara, dan terakhir Barat. Dalam budaya lokal yang bertemu dan berinteraksi dengan Islam, sekaligus menjadi budaya Islam.⁴⁰

Islam dan kearifan lokal⁴¹ di Indonesia

Perkembangan hukum Islam di Indonesia saat ini tidak dapat dipisahkan dari mata rantai perkembangan Islam di Indonesia. Islam masuk ke Indonesia melalui jalur budaya, terutama perdagangan, perkawinan, dan pendidikan. Melalui jalur budaya, hukum Islam diperkenalkan dan kemudian dilaksanakan. Misalnya, pindah agamanya perempuan yang akan menikah dan hubungan keluarga yang dihasilkan dari hubungan pernikahan tersebut didasarkan pada hukum Islam.

Islam masuk ke Indonesia dengan damai, bukan melalui paksaan atau kekerasan. Hal inilah yang memberikan Islam kekuatan tersendiri di Indonesia, karena Islam sangat mengakar dalam nilai-nilai budaya masyarakat Indonesia. Penyebaran Islam juga menjadikan kebudayaan sebagai sarana sosialisasi.⁴²

Islam disebarkan oleh para wali di tanah Jawa, wayang digunakan sebagai salah satu media yang efektif karena menggambarkan kehidupan manusia. Demikian pula seni pengiring gamelan yang sarat dengan syair-syair yang mudah diasimilasi oleh orang-orang pada masa itu. Hal ini merupakan indikasi upaya pembenaran Islam dengan memasukkan nilai-nilai Islam ke dalam budaya atau nilai-nilai lokal, yang melahirkan model Islam yang bercirikan Indonesia yang disebut Islam Indonesia atau

⁴⁰Ibid

⁴¹Suparji, Eksistensi Hukum Islam.

⁴²Ibid

Islam keindonesiaan. Akulturasi dalam penerapan hukum dapat dilihat dalam upaya mengintegrasikan hukum Islam dengan nilai-nilai adat setempat. Hal ini sangat mungkin, karena sebelum datangnya Islam, penduduk Nusantara sudah mengenal sistem hukum, yaitu hukum adat.⁴³

Masuknya Islam ke Indonesia menunjukkan adanya keterkaitan antara hukum Islam dengan hukum adat. Kondisi ini mendorong adopsi Islam oleh masyarakat lokal Nusantara. Terbukti dengan semakin intensifnya upaya penyebaran Islam, tidak ada gerakan perlawanan dari perwakilan tokoh adat dan masyarakat secara keseluruhan. Hukum Islam mempengaruhi hukum adat seperti yang terlihat pada masyarakat Jawa. Masyarakat tetap mempertahankan nilai-nilai agamanya dan sekaligus tunduk pada hukum adat. Secara umum, mereka memandang adat dan hukum Islam sebagai pelengkap. Orang Jawa dikenal dengan sikap sinkretisnya terhadap berbagai kepercayaan hidup. Kuatnya akulturasi antara nilai-nilai syariat Islam dan adat-istiadat dalam masyarakat.⁴⁴

Salah satu referensi hukum Islam terdapat dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI). KHI mengatur UU Perkawinan, UU Kewarisan, UU Wakaf. Klarifikasi KHI tersebut menjelaskan bahwa bangsa dan negara Indonesia yang berdasarkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945 mutlak harus memiliki hukum nasional yang menjamin kelangsungan kehidupan beragama berdasarkan Ketuhanan, dan Hanya Tuhan Yang Maha

⁴³Ibid

⁴⁴Suparji, Eksistensi Hukum Islam.

Esa, yang sekaligus merupakan perwujudan dari kesadaran hukum rakyat dan bangsa Indonesia.⁴⁵

Lebih lanjut dijelaskan bahwa dengan ditetapkannya Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Keputusan Pemerintah Nomor 28 Tahun 1977 tentang Wakaf Tanah Milik, kebutuhan hukum masyarakat semakin berkembang, sehingga kitab-kitab ini juga perlu diperluas baik dengan menambahkan kitab-kitab pemikiran mazhab lain, yang lain, memperluas penafsiran ketentuan yang terkandung di dalamnya dengan membandingkannya dengan fikih mahkamah agama, fatwa para ulama, serta perbandingan di negara lain. Hukum substantif harus disusun dan ditempatkan dalam dokumen *Justicius* atau *Kompendium Hukum Islam* sehingga dapat digunakan sebagai pedoman bagi hakim di pengadilan agama sebagai hukum yang berlaku dalam mengadili perkara yang diajukan kepadanya.⁴⁶

Ketentuannya tercantum dalam Keputusan Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Pembagian Kompilasi Hukum Islam (KH). KHI dalam praktiknya sesuai dengan kearifan lokal yang hidup di masyarakat. Di bawah ini adalah beberapa hukum Islam yang terkait dengan kearifan lokal.⁴⁷

Tradisi Perceraian Taklik⁴⁸

Selain berbagai daerah tersebut di atas, tradisi lokal juga terdapat dalam hukum perkawinan dilakukan oleh masyarakat Indonesia. Lembaga *ta'liq talaq* yang pada mulanya disebut *janji mulia* telah dikenal dalam

⁴⁵Ibid

⁴⁶Suparji, Eksistensi Hukum Islam.

⁴⁷Ibid

⁴⁸Ibid.

kebudayaan Jawa sejak abad ke-17 M, ketika raja Mataram mengeluarkan titah bahwa mempelai laki-laki berjanji untuk mengakhiri perkawinannya jika ditemukan melakukan sesuatu yang buruk bagi istrinya. Tujuan utama dari lembaga ini lebih terfokus untuk melindungi beberapa hak tradisional istri dalam perkawinan dari pelanggaran hukum.⁴⁹

Tradisi Lokal dalam Pernikahan

Dalam peraturan perundang-undangan di Indonesia tidak dikenal istilah lamaran/tunangan, tetapi dikenal istilah khitbah. Khitbah, sesuai dengan pasal 1 huruf a KHI, merupakan kegiatan yang bertujuan untuk menjalin hubungan perijodohan antara seorang pria dengan seorang wanita. Penawaran bisa dilakukan oleh orang yang ingin mencari jodoh, maupun melalui perantara terpercaya.⁵⁰

Lamaran boleh dilakukan kepada perawan atau janda yang iddahnya telah habis. perempuan yang bercerai dari suaminya yang masih dalam masa *iddah* dianggap tidak sah dan dilarang menikah. Selain itu, juga dilarang untuk melamar seorang wanita yang dilamar oleh pria lain sampai lamaran tersebut diputus atau wanita tersebut menolak. Lamaran laki-laki terputus karena ada pernyataan tentang berakhirnya hubungan yang dimaksud, atau diam-diam laki-laki yang melamar menjauh dan menjauh dari perempuan yang dinikahinya.⁵¹

KHI menyatakan bahwa hal tersebut belum menimbulkan akibat hukum dan para pihak berhak memutuskan hubungan perjanjian. Kebebasan

⁴⁹Ibid

⁵⁰Ibid

⁵¹Ibid

memutuskan perkawinan dilaksanakan dengan sewajarnya, sesuai dengan prinsip-prinsip agama dan adat istiadat setempat, untuk menjaga kerukunan dan saling menghormati. Suatu perjanjian tidak menimbulkan akibat hukum apapun, termasuk tidak adanya hak dan kewajiban.⁵²

Kearifan lokal dalam pelaksanaan pertunangan ditandai dengan ketaatan dalam pelaksanaan kesepakatan. Di beberapa desa di Jawa Tengah khususnya di wilayah Solorayi, jika ada penawaran maka akan disepakati melalui kesepakatan lisan mengenai waktu nikah dan sanksi jika salah satu pihak membatalkannya. Sanksi ini dapat berupa denda yang harus dibayarkan oleh pihak yang membatalkan kepada pihak yang dibatalkan dan pembayaran denda kepada masyarakat setempat.⁵³

Konsep Harta Karun Gono-Gini⁵⁴

Bahkan dalam tradisi perkawinan pun ada harta gono-jini. Konsep kepemilikan bersama berasal dari hukum adat yang berlaku dalam masyarakat yang dikenal dengan istilah gono-jini. Di Jawa Timur dikenal istilah *harta kekayaan campuran*, di Jawa Barat disebut *kaya guna*, di Minangkabau disebut *harta suarang*, dan di Aceh disebut *hareuta seuhareukat*. Harta gono-gini adalah harta yang diperoleh suami dan istri selama perkawinan dan dimiliki bersama oleh suami dan istri, meskipun sebenarnya dihasilkan oleh suami. Di Masyarakat Bugis Makassar, itu dikenal sebagai *bali reso* atau *chakkara*.⁵⁵

⁵²Suparji, Eksistensi Hukum Islam.

⁵³Ibid

⁵⁴Ibid.

⁵⁵Ibid

Dahulu kala dikenal juga dan dilaksanakannya pelebagaan harta bersama, yang ketentuan hukumnya sama dengan yang diatur dalam KHI ini, yaitu dihitung dari segala sesuatu yang diterima selama perkawinan, meskipun hanya merupakan upaya oleh salah satu pihak. Dalam hal terjadi perceraian, pembagian harta bgono gini ini diatur dengan aturan bahwa masing-masing pihak suami istri menerima setengah dari klaf. Konsep kepemilikan bersama bertujuan untuk melindungi pasangan yang telah meninggal dunia atau jika terjadi perceraian. Dengan demikian, secara metodologis, pengertian harta bersama selain berdasarkan '*urf (local wisdom)*', juga didasarkan pada prinsip kemaslahatan melalui metode *maslahat mursalah*.⁵⁶

Harta bersama diatur oleh UU Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam. Tatanan harta bersama dalam hukum perkawinan diatur dalam pasal 35-37. Pasal 35 menyatakan: (1) Harta yang diperoleh selama perkawinan menjadi harta bersama; (2) Harta warisan masing-masing suami istri, dan harta yang diterima masing-masing sebagai hibah atau warisan, berada di bawah penguasaan masing-masing penerima, kecuali ditentukan lain oleh para pihak.⁵⁷

Aturan ini menegaskan bahwa kriteria untuk menentukan termasuk atau tidaknya harta tertentu dalam kepemilikan bersama didasarkan pada faktor-faktor yang timbul setelah atau selama perkawinan antara suami dan istri. Segala harta benda yang diperoleh sejak tanggal berakhirnya akad nikah sampai dengan saat putusnya perkawinan, baik karena meninggalnya salah seorang di

⁵⁶Ibid

⁵⁷Suparji, Eksistensi Hukum Islam.

antara mereka atau karena perceraian, dengan sendirinya menjadi harta bersama menurut undang-undang. Apabila harta yang diterima itu berupa warisan atau pemberian dari salah satu pihak, maka harta itu tidak termasuk harta bersama, melainkan menjadi milik pribadi si penerima. Semua harta yang diperoleh suami istri selama perkawinan menjadi harta bersama, baik harta yang diperoleh sendiri-sendiri maupun bersama-sama. Demikian pula dengan harta yang diperoleh selama perkawinan,⁵⁸

Pengaturan harta bersama dalam hukum Islam yang berlaku di Indonesia tersebut di atas merupakan indikasi penyesuaian hukum Islam Indonesia dengan nilai-nilai atau praktik hukum yang berkembang di masyarakat. Apalagi jika sejalan dengan tujuan hukum yaitu kemaslahatan masyarakat, dan berkaitan langsung dengan salah satu misi pembaruan hukum Islam di Indonesia, yaitu mengangkat derajat perempuan dalam hukum.⁵⁹

Sepikul Segendong⁶⁰ dalam Sistem Hukum Waris

Lambang waris Jawa “segendong sepikul” merupakan hasil dialektika dengan hukum Islam yang mengenalkan sistem pembagian 2 (dua) banding 1 (satu) antara anak laki-laki dan perempuan. Gunakan simbol ini agar lebih mudah dipahami. Menggendong (memikul dua beban di pundak, depan dan belakang) adalah cara laki-laki melakukan pekerjaannya sehari-hari, seperti membawa beras dari ladang. Sedangkan manggendong

⁵⁸Ibid.

⁵⁹Ibid

⁶⁰Ibid.

merupakan cara perempuan Jawa dalam melakukan pekerjaannya.⁶¹

Integrasi hukum Islam dan hukum adat dimungkinkan karena memiliki misi yang sama dalam mencapai perdamaian dan kerukunan. Dalam konteks inilah hukum adat pada umumnya terbuka terhadap tradisi hukum yang berkembang baik di dalam maupun di luar masyarakat hukum adat itu sendiri dan dapat hidup berdampingan secara harmonis.⁶²

Hukum Islam bersifat dinamis dan elastis, dapat disesuaikan dengan perkembangan waktu dan tempat. Hukum yang baik adalah hukum yang memperhatikan dan memperhatikan keadaan sosial, ekonomi, budaya, adat istiadat, dan kecenderungan masyarakat yang bersangkutan. Mewakili pentingnya upaya mereproduksi syariat Islam dengan cita rasa atau karakter Indonesia. Kebutuhan zaman dan kondisi lingkungan yang berbeda, serta keragaman adat istiadat, menjadi dasar pentingnya kontekstualisasi hukum Islam.⁶³ Penggabungan kearifan lokal ke dalam legislasi hukum Islam di Indonesia antara lain tertuang dalam UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, UU Peradilan Agama, UU Penyelenggaraan Haji, UU Pengelolaan Zakat, Kompilasi Hukum Islam (KHI), UU Perbankan Syariah dan lain-lain.⁶⁴

Membuat Keputusan Hukum⁶⁵

Internalisasi kearifan lokal dalam penerapan hukum oleh lembaga peradilan didasarkan pada logika peradilan

⁶¹Suparji, Eksistensi Hukum Islam.

⁶²Ibid

⁶³Suparji, Eksistensi Hukum Islam.

⁶⁴Ibid

⁶⁵Ibid.

sebagai lembaga hukum, ketertiban dan keadilan, yang diperlukan untuk menjamin keadilan dalam masyarakat. Diharapkan lembaga peradilan dalam tugasnya menerima, memeriksa, mengadili, dan mengadili perkara melalui putusan hakim, dapat memenuhi rasa keadilan masyarakat pencari keadilan. Oleh karena itu, putusan hakim harus merupakan hasil tindakan prosedural dan tentunya dengan mempertimbangkan berbagai pertimbangan, tidak hanya dari segi hukum substantif dan formal dari peraturan perundang-undangan, tetapi juga nilai-nilai hukum yang hidup dalam masyarakat.⁶⁶

Pentingnya memperhatikan kearifan lokal tertuang dalam Pasal 229 KHI: 27 Hakim dalam memutus perkara yang dirujuknya harus memperhatikan dengan sungguh-sungguh nilai-nilai hukum yang hidup dalam masyarakat, agar putusannya sesuai dengan kesadaran hukum. Hakim dapat menggali nilai-nilai hukum yang hidup dalam masyarakat. Putusan hakim harus selaras dengan kesadaran hukum masyarakat setempat sehingga dapat muncul konsep baru hukum terapan yang dapat memberikan perlindungan hukum dan rasa keadilan kepada para pencari keadilan dalam setiap perkara yang dihadapinya.⁶⁷

Kearifan lokal merupakan harta karun berupa nilai-nilai kearifan berharga yang harus selalu diperhitungkan, karena mengandung nilai-nilai luhur dalam menjaga ketertiban kehidupan masyarakat. Indonesia memiliki nilai-nilai kearifan lokal yang unik yang dapat digunakan untuk memperkuat bangunan syariat Islam kultural, yang telah ditunjukkan Indonesia selama ini dan menjadi

⁶⁶Ibid

⁶⁷Ibid

kekuatan khas Islam di Indonesia.⁶⁸ Berdasarkan uraian di atas, dapat dipahami bahwa sinergi Islam dengan budaya lokal sudah terlihat pada masa-masa awal kemunculan Islam yang dilembagakan oleh Islam. Islam dan syariat Islam di Indonesia dipelajari melalui jaringan dan kelembagaan budaya sehingga menjadi kearifan lokal.⁶⁹

Keberadaan syariat Islam di Indonesia mempengaruhi kearifan lokal yang berkembang di masyarakat. Hal ini dapat ditemukan dalam Hukum Perkawinan, Hukum Waris dan Hukum Wakaf, serta hukum ekonomi syariah. Dalam rangka membangun hukum nasional yang bersifat universal, harus mengacu pada nilai-nilai Islam dan menyesuaikan dengan nilai-nilai kearifan lokal.⁷⁰

Hukum Islam dan Adaptasi Kearifan Lokal⁷¹

Istilah “kearifan lokal” yang berkembang akhir-akhir ini mendapat tanggapan yang beragam. Belakangan, istilah ini menjadi tren di bidang hukum. Adapun salah satu hal yang menarik untuk dibahas, apa kaitannya kearifan lokal dengan Islam? Apakah khazanah doktrin Islam mengakui istilah ini, atau setidaknya adakah institusi dalam Islam, khususnya hukum Islam, yang dapat mewakili istilah ini? Kajian hukum Islam sampai saat ini cukup akrab dengan istilah “urf”. Misalnya, ketika membahas usul fikih, “urf” menjadi bagian pembahasan tersendiri. “Urf adalah sesuatu yang sangat dikenal orang. Kemudian, kata "urf" adalah kata yang sama dengan kata

⁶⁸Suparji, Eksistensi Hukum Islam.

⁶⁹Ibid

⁷⁰Ibid.

⁷¹Asni, “Kearifan Lokal dan Hukum Islam di Indonesia”, dalam *Jurnal Al-'Adl*. Vol. 10 No. 2, Juli 2017.

ma'ruf, yang artinya "baik". Dengan demikian, tergolong "urf" jika dapat mendatangkan kemaslahatan atau kebaikan bagi masyarakat.⁷²

Lebih lanjut dapat dikatakan bahwa banyak dari pemikiran para imam mazhab adalah upaya untuk menerima dan mengasimilasi adat-istiadat masyarakat di sekitarnya, dan kemudian menjadi bagian dari fikih. Terkadang juga penafsiran suatu teks atau kalimat oleh para ulama bergantung pada adat atau budaya mereka, sehingga maknanya bukanlah sesuatu yang universal dan kemudian diterapkan pada tempat atau daerah lain. Dengan demikian, fikih juga perlu dipahami dan diposisikan sebagai produk pemikiran para ulama, yang tidak perlu diterapkan secara mutlak dan kaku pada segala kondisi dan zaman tanpa mencermati dinamika kontekstual yang melingkupinya.⁷³

Khusus dalam konteks Indonesia, pengaruh adat terhadap produk hukum Islam terwujud dalam beberapa bidang, antara lain kesanggupan perempuan untuk menjadi kepala negara dan hakim, adanya harta bersama dalam perkawinan, pembagian waris dalam masyarakat Minangkabau menjadi warisan yang tinggi, dan tingkat warisan yang rendah, memiliki hak anak perempuan dan keturunan perempuan untuk menutupi kerabat sekunder sehingga mereka memiliki hak untuk membelanjakan semua harta warisan dan lain-lain. Pendapat ini berbeda dengan pandangan para ulama tidak hanya di kalangan Syafi'i, tetapi juga di kalangan mayoritas ulama Sunni. Misalnya pendapat atau fatwa tentang kepemimpinan, para pakar hukum Islam umumnya berpendapat bahwa

⁷²Ibid.

⁷³Ibid.

syarat menjadi pemimpin haruslah laki-laki, namun di Indonesia atau penduduk nusantara, perempuan diperbolehkan menjadi pemimpin. Karena alasan ini, kemungkinan besar.⁷⁴

Jelaslah bahwa hukum sebagai bagian dari pranata yang melingkupi kehidupan masyarakat tentu tidak dapat lepas dari pengaruh budaya atau adat istiadat masyarakat setempat. Oleh karena itu, hukum ideal adalah hukum yang dinamis yang dapat berdialektika dengan kehidupan masyarakat dari segala situasi dan kondisi. Dengan demikian, hukum Islam sebagai hukum yang ditujukan untuk kemaslahatan individu, memberikan tempat bagi kearifan lokal melalui pranata urf dalam konteks pengembangan hukum Islam.⁷⁵

Kearifan Lokal dan Hukum Islam di Indonesia⁷⁶

Perkembangan hukum Islam di Indonesia saat ini tidak dapat dipisahkan dari mata rantai perkembangan Islam di Indonesia, termasuk masa-masa awal kehadiran Islam di Nusantara. Ada berbagai versi asal usul Islam Indonesia Menurut Martin Van Bruinessen, Islam pertama kali dibawa ke Indonesia oleh umat Islam yang berasal dari berbagai daerah dan suku yang mendiami wilayah pesisir dari Arab Selatan hingga Cina Selatan. Selain itu, banyaknya penduduk Indonesia yang menunaikan ibadah haji dan mengaji di Mekkah juga merupakan bagian penting dari Islamisasi Indonesia. Berdasarkan keterangan tersebut dapat dipahami bahwa Islam masuk ke Indonesia melalui jalur kebudayaan, khususnya perdagangan, perkawinan, dan pendidikan. Melalui jalur budaya,

⁷⁴Ibid.

⁷⁵Ibid..

⁷⁶Ibid.

hukum Islam diperkenalkan dan kemudian dilaksanakan. Misalnya, Islamisasi perempuan yang hendak menikah, dan hubungan keluarga, yang timbul dari hubungan perkawinan tersebut kemudian didasarkan pada hukum Islam. Dengan demikian, Islam masuk ke Indonesia dengan damai, bukan melalui paksaan atau kekerasan. Hal inilah yang memberikan Islam kekuatan tersendiri di Indonesia, karena Islam sangat mengakar dalam nilai-nilai budaya masyarakat Indonesia.⁷⁷

Penyebaran Islam juga menjadikan kebudayaan sebagai sarana sosialisasi. Misalnya, ketika para Wali menyebarkan Islam di Jawa, wayang digunakan sebagai salah satu media yang efektif karena menggambarkan kehidupan manusia. Demikian pula seni pengiring gamelan yang sarat dengan syair-syair yang mudah diasimilasi oleh orang-orang pada masa itu di kalangan orang Jawa. Hal ini merupakan indikasi upaya pembenaran Islam dengan memasukkan nilai-nilai Islam ke dalam budaya atau nilai-nilai lokal, yang melahirkan model Islam yang bercirikan Indonesia.⁷⁸

Akulturasasi dalam penerapan hukum dapat dilihat dalam upaya mengintegrasikan hukum Islam dengan nilai-nilai adat setempat. Hal ini sangat mungkin, karena sebelum datangnya Islam, penduduk Nusantara sudah mengenal sistem hukum, yaitu hukum adat. Bahkan konon setelah kedatangan Islam di Nusantara, hubungan antara hukum Islam dan hukum adat secara luas dipandang sebagai sarana penyempurnaan adat itu sendiri. Kondisi ini mendorong adopsi Islam oleh masyarakat lokal Nusantara. Terbukti dengan semakin intensifnya upaya

⁷⁷Asni, *Kearifan Lokal dan Hukum Islam*,

⁷⁸Ibid.

penyebaran Islam, tidak ada gerakan perlawanan dari perwakilan tokoh adat dan masyarakat secara keseluruhan.⁷⁹

Dalam perkembangan selanjutnya, hukum Islam secara efektif diperlakukan sebagai bagian dari hukum adat, seperti terlihat pada masyarakat Minangkabau dan Jawa. Masyarakat tetap mempertahankan nilai-nilai agamanya dan sekaligus tunduk pada hukum adat. Singkat kata, penduduk Nusantara pada umumnya memandang adat dan hukum Islam sebagai pelengkap. Dalam masyarakat Minangkabau misalnya dikenal ungkapan: *adat basandi syara', syara' basandi Kitabullah*. Demikian pula orang Jawa dikenal dengan sikap sinkretisnya terhadap berbagai kepercayaan hidup. Sedangkan di Kesultanan Buton, pembentukan model pemerintahan Kesultanan Buton didasarkan pada tradisi lokal dan Islam. Sementara itu, di kalangan masyarakat Bugis Makassar, ketaatan pada Islam turut mendorong diterimanya syariah sebagai salah satu unsur penting. Ini menunjukkan bahwa dalam masyarakat ini terjadi akulturasi yang kuat antara nilai-nilai hukum Islam dan adat istiadat. Bahkan dalam perkembangannya terkadang sulit untuk menentukan mana nilai yang bersumber dari agama dan mana yang dari adat.⁸⁰

Integrasi nilai-nilai Islam dan tradisional dapat dilihat pada pola pewarisan masyarakat Bugis. Lambang pusaka Bugis "*Oroane mallempa makkunrai mancujuung*" merupakan hasil dialektika dengan hukum Islam yang memperkenalkan sistem pembagian 2:1 antara anak laki-laki dan perempuan. Penggunaan simbol-simbol ini untuk

⁷⁹Ibid.

⁸⁰Ibid.

memudahkan pemahaman. *Mallempa* (memikul 2 beban di pundak, depan dan belakang) adalah cara laki-laki Bugis untuk melakukan pekerjaan sehari-hari, seperti membawa beras dari ladang. Sedangkan *mancujung* (memikul beban di kepala) adalah cara perempuan Bugis melakukan pekerjaannya, seperti membawa air dari sumur ke rumah. Simbol itu juga mencerminkan tanggung jawab keduanya. Laki-laki memikul 2 beban, dan perempuan hanya 1, yaitu dalam sebuah keluarga,⁸¹

Selain lembaga mahar, sebelum masuknya Islam, masyarakat Bugis mengenal istilah *mappenre balance* yaitu pemberian uang untuk biaya dari seorang laki-laki kepada seorang perempuan yang akan dinikahi. Setelah masuknya Islam, aturan ini bertahan, sehingga menumpuk beban ganda yang harus ditanggung laki-laki Bugis yang akan dinikahi, yaitu kewajiban membayar mahar serta biaya pembiayaan pernikahan. Hal ini disosialisasikan dalam ungkapan: *mappenre balanceanca pattaro ade', sompa pattaro sara'* (menghabiskan uang adalah kedudukan bersama, mahar adalah kedudukan syariah). Jelaslah bagaimana hukum Islam dan hukum adat saling berinteraksi dan melengkapi dalam lembaga-lembaga hukum tersebut.⁸²

Integrasi hukum Islam dan hukum adat dimungkinkan karena hukum adat dan hukum agama memiliki misi yang sama untuk menciptakan perdamaian dan kerukunan. Dalam konteks inilah hukum adat pada umumnya terbuka terhadap tradisi hukum yang berkembang baik di dalam maupun di luar masyarakat

⁸¹Ibid.

⁸²Asni, Kearifan Lokal dan Hukum Islam,

hukum adat itu sendiri dan dapat hidup berdampingan secara harmonis bahkan terjalin.⁸³

Upaya penyesuaian antara Islam dengan nilai-nilai budaya masyarakat Indonesia menjadi perhatian utama beberapa tokoh hukum Islam Indonesia. Salah satunya adalah Hasbi Ash-Shiddiqy yang sangat terkenal dengan pemikiran fikih Indonesianya. Fiqh Indonesia adalah sebutan untuk fikih yang memiliki etos khas Indonesia sebagai turunan dari fikih global. Menurut Hasbi, hukum Islam bersifat dinamis dan elastis, dapat disesuaikan dengan perkembangan waktu dan tempat. Karena itu, Hasbi melihat pentingnya mengartikulasikan fikih dengan kepribadian Indonesia. Menurut Hasbi, umat Islam Indonesia harus mampu menciptakan hukum fikih yang sesuai dengan kondisi sosial budaya masyarakat Indonesia.⁸⁴

Selanjutnya bagi Hasbi, hukum yang baik adalah hukum yang mempertimbangkan dan memperhatikan kondisi sosial, ekonomi, budaya, adat istiadat dan kecenderungan masyarakat yang bersangkutan. Dalam konteks ini, Hasbi mencontohkan perubahan pemikiran Imam Syafi'i dari *qawul qadim* ketika berada di Irak menjadi *qaul Jadid* ketika berada di Mesir karena perbedaan lingkungan dan adat. Dengan demikian, menurut Hasbi, untuk konteks Indonesia, sangat dimungkinkan untuk merumuskan suatu pemikiran hukum baru yang sesuai dengan kondisi lingkungan dan adat istiadat Indonesia. Gagasan fikih Indonesia Hasbi dilatarbelakangi oleh fakta bahwa fikih yang berkembang di masyarakat Indonesia saat itu sebagian adalah fikih

⁸³Ibid.

⁸⁴Ibid.

Hijazi, atau fikih Mesir, yaitu fikih yang dibentuk atas dasar adat dan kebiasaan Mesir, atau fikih Hindi, yaitu fikih, yang dibentuk atas dasar urf di India. Berdasarkan hal tersebut, Hasbi menghimbau dalam proses perumusan hukum Islam agar memperhatikan kondisi objektif dan aspek atau pranata sosial kehidupan bangsa Indonesia, agar hasilnya sesuai dengan kondisi dan kebutuhan bangsa Indonesia. Pemikiran Hasbi mencerminkan pentingnya upaya mereproduksi syariat Islam dengan citarasa atau karakter Indonesia. Kebutuhan zaman dan kondisi lingkungan yang berbeda, serta keragaman adat istiadat, menjadi dasar pentingnya kontekstualisasi hukum Islam. Hasbi menghimbau, dalam proses perumusan hukum Islam harus memperhatikan kondisi objektif dan aspek atau pranata sosial kehidupan bangsa Indonesia, agar hasilnya sesuai dengan kondisi dan kebutuhan bangsa Indonesia. Pemikiran Hasbi mencerminkan pentingnya upaya mereproduksi syariat Islam dengan citarasa atau karakter Indonesia. Kebutuhan zaman dan kondisi lingkungan yang berbeda, serta keragaman adat istiadat, menjadi dasar pentingnya kontekstualisasi hukum Islam. Hasbi menghimbau, dalam proses perumusan hukum Islam harus memperhatikan kondisi objektif dan aspek atau pranata sosial kehidupan bangsa Indonesia, agar hasilnya sesuai dengan kondisi dan kebutuhan bangsa Indonesia. Pemikiran Hasbi mencerminkan pentingnya upaya mereproduksi syariat Islam dengan citarasa atau karakter Indonesia. Kebutuhan zaman dan kondisi lingkungan yang berbeda, serta keragaman adat istiadat, menjadi dasar pentingnya kontekstualisasi hukum Islam. Kebutuhan zaman dan kondisi lingkungan yang berbeda, serta keragaman adat istiadat, menjadi dasar

pentingnya kontekstualisasi hukum Islam. Hasbi menghimbau, dalam proses perumusan hukum Islam harus memperhatikan kondisi objektif dan aspek atau pranata sosial kehidupan bangsa Indonesia, agar hasilnya sesuai dengan kondisi dan kebutuhan bangsa Indonesia. Pemikiran Hasbi mencerminkan pentingnya upaya mereproduksi syariat Islam dengan citarasa atau karakter Indonesia. Kebutuhan zaman dan kondisi lingkungan yang berbeda, serta keragaman adat istiadat, menjadi dasar pentingnya kontekstualisasi hukum Islam. Kebutuhan zaman dan kondisi lingkungan yang berbeda, serta keragaman adat istiadat, menjadi dasar pentingnya kontekstualisasi hukum Islam. Hasbi menghimbau, dalam proses perumusan hukum Islam harus memperhatikan kondisi objektif dan aspek atau pranata sosial kehidupan bangsa Indonesia, agar hasilnya sesuai dengan kondisi dan kebutuhan bangsa Indonesia. Pemikiran Hasbi mencerminkan pentingnya upaya mereproduksi syariat Islam dengan citarasa atau karakter Indonesia. Kebutuhan zaman dan kondisi lingkungan yang berbeda, serta keragaman adat istiadat, menjadi dasar pentingnya kontekstualisasi hukum Islam. Husby menghimbau, dalam proses perumusan hukum Islam harus memperhatikan kondisi objektif dan aspek atau pranata sosial kehidupan bangsa Indonesia, agar hasilnya sesuai dengan kondisi dan kebutuhan bangsa Indonesia. Pemikiran Hasbi mencerminkan pentingnya upaya mereproduksi syariat Islam dengan citarasa atau karakter Indonesia. Kebutuhan zaman dan kondisi lingkungan yang berbeda, serta keragaman adat istiadat, menjadi dasar pentingnya kontekstualisasi hukum Islam. Husby menghimbau, dalam proses perumusan hukum Islam harus memperhatikan

kondisi objektif dan aspek atau pranata sosial kehidupan bangsa Indonesia, agar hasilnya sesuai dengan kondisi dan kebutuhan bangsa Indonesia. Pemikiran Hasbi mencerminkan pentingnya upaya mereproduksi syariat Islam dengan citarasa atau karakter Indonesia. Kebutuhan zaman dan kondisi lingkungan yang berbeda, serta keragaman adat istiadat, menjadi dasar pentingnya kontekstualisasi hukum Islam.⁸⁵

Kearifan Lokal dan Legislasi Hukum Islam di Indonesia⁸⁶

Legislasi hukum Islam telah menjadi salah satu perkembangan yang menarik sejak Indonesia merdeka. Saat itu, beberapa produk hukum Islam berhasil disahkan, di antaranya UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, UU Peradilan Agama, UU Penyelenggaraan Haji, UU Pengelolaan Zakat, Kompilasi Hukum Islam (KHI), UU Perbankan Syariah dan lain-lain. Salah satu aspek yang menarik dalam hal ini adalah keinginan untuk menyesuaikan diri dengan nilai-nilai adat yang berkembang di masyarakat, khususnya dalam hukum perkawinan dan KHI. Lembaga hukum talak talak dan harta bersama yang terdapat dalam KHI merupakan bagian dari hukum yang diambil dari khazanah hukum adat yang dipraktikkan oleh masyarakat Indonesia.⁸⁷

Harta bersama dalam perkawinan, meskipun pada umumnya doktrin hukum fikih tidak mengatur hal tersebut secara rinci, namun para ahli hukum Islam di Indonesia, ketika merumuskan pasal 85-97 Kitab Undang-undang Hukum Islam, sepakat untuk mendasarkan

⁸⁵Ibid.

⁸⁶Ibid.

⁸⁷Asni, Kearifan Lokal dan Hukum Islam,

syarikat abdan pada perumusan prinsip-prinsip harta bersama suami dan istri. Mereka juga menggunakan pendekatan Syariat 'abdian' dengan hukum adat. Pendekatan ini sesuai dengan kaidah-kaidah yang menghalalkan adat atau urf yang harus diperhitungkan dalam penerapan hukum. Harta bersama dianggap bermanfaat dan tidak bertentangan dengan prinsip hukum Islam. Konsep kepemilikan bersama berasal dari hukum adat yang berlaku dalam masyarakat yang dikenal dengan istilah gono-jini. Istilah itu dikenal di Jawa Timur sebagai *harta campuran yang kaya*, di Jawa Barat disebut *guna kaya*, di Minangkabau disebut *harta suarang*, dan di Aceh *hareuta seuhareukat*. Harta gono-gini adalah harta yang diperoleh suami dan istri selama perkawinan dan dimiliki bersama oleh suami dan istri, meskipun sebenarnya dihasilkan oleh suami. Di antara Bugis Makassar, itu dikenal sebagai *bali reso* atau *chakkara*.⁸⁸

Tidak hanya di kalangan masyarakat Jawa dan Sumatera, bahkan di kalangan masyarakat asli Sulawesi, khususnya di Sulawesi Selatan, masyarakat Bugis menyebutnya sebagai *khazanah bali reso* atau *komoditas clave*. Dahulu kala dikenal juga dan dilaksanakannya pelebagaan harta bersama yang ketentuan hukumnya sama dengan yang diatur dalam KHI ini yaitu dihitung dari segala sesuatu yang diterima selama perkawinan, meskipun itu hanya merupakan upaya oleh salah satu pihak. Dalam hal terjadi perceraian, pembagian klaf diatur dengan aturan bahwa masing-masing pihak suami istri menerima setengah dari klaf.⁸⁹

⁸⁸Ibid

⁸⁹Ibid

Konsep kepemilikan bersama bertujuan untuk melindungi pasangan yang telah meninggal dunia atau jika terjadi perceraian. Dengan demikian, secara metodologis, pengertian harta bersama selain berdasarkan 'urf, juga didasarkan pada prinsip kemaslahatan melalui metode maslahat mursalah. Maslahat mursalah adalah metode penetapan hukum yang tidak memiliki dasar nyata dalam teks yang mengaturnya atau menghalanginya. Oleh karena itu dikatakan sebagai kemaslahatan tersendiri, yaitu terpisah dari nash, tetapi dianggap memiliki nilai kemaslahatan, sehingga sesuai dengan syariat Islam, karena syariat Islam pada hakekatnya bertujuan untuk memperoleh manfaat keuntungan.⁹⁰

Masalah harta bersama diatur oleh UU Perkawinan dan Himpunan Hukum Islam. Tatanan harta bersama dalam hukum perkawinan diatur dalam pasal 35-37. Pasal 35 menyatakan: (1) Harta yang diperoleh selama perkawinan menjadi harta bersama; (2) Harta warisan masing-masing suami istri, dan harta yang diterima masing-masing sebagai hibah atau warisan, berada di bawah penguasaan masing-masing penerima, kecuali ditentukan lain oleh para pihak.⁹¹

Aturan ini menegaskan bahwa kriteria untuk menentukan termasuk atau tidaknya harta tertentu dalam kepemilikan bersama didasarkan pada faktor-faktor yang timbul setelah atau selama perkawinan antara suami dan istri. Bahwa harta apapun yang diperoleh sejak berakhirnya akad nikah sampai dengan saat putusnya perkawinan, baik karena kematian salah satu dari mereka

⁹⁰Ibid

⁹¹Asni, Kearifan Lokal dan Hukum Islam,

atau karena perceraian, maka semua harta itu dengan sendirinya menjadi harta bersama menurut undang-undang. Jika harta yang diterima bukan merupakan warisan atau pemberian dari salah satu pihak, maka harta tersebut tidak termasuk harta bersama, melainkan menjadi milik pribadi si penerima. Semua harta yang diperoleh suami istri selama perkawinan menjadi harta bersama, baik harta yang diperoleh sendiri-sendiri maupun bersama-sama.⁹²

Perjanjian harta bersama dalam hukum Islam yang berlaku di Indonesia ini merupakan indikasi penyesuaian hukum Islam Indonesia dengan nilai-nilai atau praktik hukum yang berkembang di masyarakat. Apalagi jika sejalan dengan tujuan hukum yaitu kemaslahatan masyarakat, dan berkaitan langsung dengan salah satu misi pembaharuan hukum Islam di Indonesia, yaitu mengangkat derajat perempuan dalam hukum.⁹³

Kearifan Lokal dan Perkembangan Hukum Islam⁹⁴

Pembahasan di atas menggambarkan adaptasi kearifan lokal terhadap positivisasi hukum Islam di Indonesia. Hal penting lain yang perlu diperhatikan adalah tahapan penerapan syariat Islam di masyarakat. Contohnya adalah masalah hukum waris. Di kalangan masyarakat Bugis misalnya, khususnya di tulang punggung masyarakat Bugis, sistem pembagian warisan sebagian besar dilaksanakan secara damai. Dengan bantuan sistem distribusi yang damai, anak-anak dapat didistribusikan secara merata antara anak laki-laki dan perempuan. Bahkan, biasanya ada anak laki-laki yang

⁹²Ibid

⁹³Ibid

⁹⁴Ibid.

menyerahkan begitu saja bagiannya kepada saudara perempuannya. Sedangkan jika dilakukan di pengadilan harus mengikuti sistem pembagian 2 banding 1. Bahkan bisa dikatakan sampai saat ini masih ada tradisi pembagian warisan, yaitu sawah dan ternak diwariskan kepada anak laki-laki, dan gadis-gadis itu biasanya diantarkan di rumah. Namun sistem ini tidak mutlak berlaku, disesuaikan dengan kondisi yang ada, misalnya jika anak perempuan lebih dari 1 atau semua anak adalah laki-laki, tentunya akan dilakukan penyesuaian. Namun secara keseluruhan, pembagian berjalan dengan damai.

Sedangkan pertimbangan kearifan lokal dalam penerapan hukum oleh lembaga peradilan didasarkan pada logika lembaga peradilan sebagai pranata hukum, ketertiban, dan keadilan, yang diperlukan untuk menjamin keadilan dalam masyarakat. Diharapkan lembaga peradilan dalam tugasnya menerima, memeriksa, mengadili, dan mengadili perkara melalui putusan hakim, dapat memenuhi rasa keadilan masyarakat pencari keadilan. Oleh karena itu, putusan hakim harus merupakan hasil tindakan prosedural dan tentunya dengan mempertimbangkan berbagai pertimbangan, tidak hanya dari segi hukum substantif dan formal dari peraturan perundang-undangan, tetapi juga nilai-nilai hukum yang hidup dalam masyarakat. Pentingnya mencerminkan pertimbangan kearifan lokal dalam Pasal 229 KHI sesuai dengan kesadaran hukum masyarakat setempat sehingga tercipta konsep baru hukum yang berlaku, mampu memberikan perlindungan hukum dan rasa keadilan kepada individu pencari keadilan dalam setiap kasus tertentu. mereka menghadapi. Tidak hanya

berbasis KHI, namun adaptasi kesadaran hukum warga setempat, menurut Artaud, sesuai dengan teori profit.⁹⁵

Adaptasi kearifan lokal dalam putusan peradilan dapat dilihat dalam putusan Pengadilan Agama Watampone. Misalnya, dalam kasus tuntutan pengembalian uang belanja kepada suami istri yang bercerai dengan kabla duhul, keputusan hakim didasarkan pada tradisi masyarakat kumpang tulang yang dikembalikan hanya setengahnya, karena diyakini setengahnya digunakan untuk membayar walimah atau pesta pernikahan, yang biasa disebut dengan "*api nanreni*", yang dibakar atau dihabiskan untuk pernikahan walimah. Artinya, dana tersebut dikeluarkan untuk keperluan acara pernikahan walimah, sehingga tidak etis jika suami meminta dikembalikan seluruhnya. Jadi kalau misalnya uang beli yang diberikan ke mempelai itu 50 juta,⁹⁶

Ini adalah contoh penegakan hukum yang mempertimbangkan kearifan lokal. Berbagai contoh tersebut menunjukkan bahwa kearifan lokal merupakan harta berharga yang harus selalu diperhatikan karena mengandung nilai-nilai luhur dalam pemeliharaan ketertiban umum. Apalagi setiap daerah Indonesia memiliki keunikan nilai-nilai kearifan lokal yang dapat digunakan untuk memperkuat bangunan syariat Islam kultural yang selama ini direpresentasikan oleh Indonesia dan menjadi kekuatan khas Islam Indonesia. Khususnya di Sulawesi Tenggara, masyarakat suku Buton dan Muna misalnya menjunjung tinggi nilai-nilai luhur yang sejalan dengan prinsip syariat Islam, misalnya yang dikenal dalam Kuli binchiki, dalam Masyarakat Tolaki dikenal dengan

⁹⁵Ibid

⁹⁶Asni, Kearifan Lokal dan Hukum Islam,

Kalosara, di masyarakat Bugis dikenal dengan *siri napakche*. Jadi, setiap masyarakat di Sulawesi Tenggara memiliki kearifan lokal yang pada dasarnya menjunjung tinggi nilai kemanusiaan dan pentingnya saling menghargai antar sesama. Hal ini tentunya sesuai dengan cita-cita lembaga penegak hukum yaitu terselenggaranya ketertiban dalam masyarakat dan tujuan Islam yaitu terselenggaranya *rahmatan lilalamin*.⁹⁷

Namun nilai-nilai budaya yang bersumber dari filosofi *kuli-pemukul-pemukul* mengandung makna hakiki dan universal yaitu jika mencubit diri sendiri maka akan sakit, maka jangan coba-coba mencubit orang lain, karena mereka akan merasakan sama dan karena bisa menimbulkan rasa sakit., reaksinya sama seperti dicubit. Falsafah ini mengandung empat nilai penuntun perilaku sehari-hari masyarakat Buton dalam kehidupan bermasyarakat. Empat nilai: (1) *pomae-maeka* (saling takut melanggar hak asasi orang lain) (2) *po maa maasiaka* (saling mencintai) (3) *po pia piara* (saling menjaga) (4) *po Angka tetangga kita*).⁹⁸

Sedangkan *Kalosara* menggambarkan falsafah hidup suku Tolaki di Sulawesi Tenggara yang terangkum dalam ungkapan *Medulu Mbenao* (satu dalam semangat), *Medulu Mbonaa* (satu dalam posisi) dan *Medulu mboehe* (satu dalam cita-cita). Satu di kamar mandi diterapkan dalam bentuk *mombe kamei meiri ako* (saling mencintai-kasih dan *mombeka pia-piarako* (saling menjaga). Satu di rak diterapkan dalam bentuk *mombekapon-pona ako* (saling menghormati pendapat orang lain), *mombeka-peha pehawako* (saling mengingat)-pengingat) dan *mombeka pei-peiranga ako* (saling

⁹⁷Ibid

⁹⁸Ibid

memberi saran). Salah satu cita-cita tersebut digunakan dalam bentuk *mombeka sudo-sudo ako* (saling mendukung), *mombeka tulu-tulungi ako* (saling membantu), *mombeka tamai ako* (saling memberi dan menerima), *mombeka alo-alo ako* (saling menerima energi), *mombekakai ako* (saling menikmati makanan) dan *mombeka pove-povehi ako* (saling memberi dan menerima). Intinya adalah pentingnya persatuan, persaudaraan, saling menghargai, gotong royong dan kasih sayang antar sesama.⁹⁹

Sedangkan Siri' sebagai falsafah hidup orang Bugis adalah harkat dan martabat manusia. Siri' adalah energi yang mendorong seseorang untuk mengendalikan tingkah laku, perkataan dan perbuatannya, serta mengetahui dan melihat dirinya sendiri berdasarkan ade' dan semua subsistem (*pannggaderreng*). Ade' dan pannggaderreng dipatuhi bukan karena takut ade' dan aparatnya atau orang lain, tetapi karena harkat dan martabatnya sebagai manusia. Pannggaderreng adalah sistem budaya dan sosial yang menggambarkan gaya hidup Masyarakat Bugis, termasuk norma agama, sosial budaya, negara, hukum, dll.¹⁰⁰

Terlihat jelas bahwa nilai-nilai luhur yang terkandung dalam falsafah hidup ini mencerminkan pentingnya menjaga keharmonisan dalam kehidupan seseorang sebagai makhluk sosial. Nilai-nilai inilah yang perlu digali, dikembangkan dan disosialisasikan secara lebih luas ketika disadari bahwa masalah-masalah sosial yang muncul saat ini, seperti meningkatnya kekerasan, antara lain disebabkan oleh krisis nilai. dalam masyarakat. Apalagi nilai-nilai luhur tersebut sebagian besar sesuai

⁹⁹Ibid

¹⁰⁰Asni, Kearifan Lokal dan Hukum Islam,

dengan prinsip-prinsip dasar hukum Islam yang telah diuraikan sebelumnya, sehingga nilai-nilai tersebut dapat digali dan diintegrasikan sebagai dasar pengembangan konsep hukum Islam dan penerapannya guna mencapai kebaikan yang merupakan tujuan syariat Islam.¹⁰¹

Berdasarkan pembahasan di atas dapat dikemukakan bahwa (1) adaptasi Islam dengan budaya lokal terlihat pada masa awal Islam, yang dapat dipelajari dari berbagai tradisi Arab pra-Islam yang kemudian dilembagakan oleh Rasulullah. Muhammad saw. Kehadiran dan perkembangan Islam dan syariat Islam di Nusantara juga dimungkinkan oleh jaringan dan fasilitas budaya, sehingga Islam dapat menjadi kekuatan hidup yang kuat dalam praktik masyarakat Muslim Indonesia hingga saat ini. (2) Hukum Islam di Indonesia dalam berbagai prosesnya tidak terlepas dari kearifan lokal yang berkembang di masyarakat, termasuk proses pelebagaan, legislasi dan penerapannya. Oleh karena itu, untuk pengembangan hukum Islam ke depan.¹⁰²

Ijtihad Masa Depan

Seiring dengan tantangan globalisasi dan diversifikasi politik, ijtihad Sosial dibutuhkan umat Islam. Ijtihad sosial belum banyak mendapat perhatian dan kajian. Ijtihad sosial dalam artian kehidupan yang majemuk dan multikultural memerlukan tanggapan positif dari para pemikir Islam dan khususnya para ahli hukum Islam., terutama terkait dengan penghargaan terhadap keberadaan orang lain yang berbeda dengan orang lain. Ini

¹⁰¹Ibid

¹⁰²Ibid

adalah salah satu aspek ijtihad sosial. Namun, para praktisi Islam dan syariat Islam juga perlu memahami dokumen UNESCO tahun 2001 dan 2007. Umat Islam saat ini menghadapi tiga tantangan besar, yakni nilai-nilai lokal, nilai-nilai kebangsaan dalam artian negara-bangsa, dan nilai-nilai agama. nilai-nilai global.¹⁰³

Nilai-nilai lokal terkait dengan upaya mempertahankan tradisi lokal yang dimiliki oleh suku bangsa, nilai-nilai kebangsaan terkait dengan upaya mempertahankan konstitusi, sistem demokrasi, dan tatanan negara-bangsa baru, dan nilai-nilai global terkait dengan isu-isu. seperti hak asasi manusia, perubahan iklim, dan sebagainya. Di sinilah pemikiran sosial masuk.dari umat Islam sehingga mereka mendukung perkembangan baru yang lebih tajam. Itu sebabnya. Dokumen lama perlu segera ditulis ulang, setidaknya dipikirkan kembali.¹⁰⁴

Dalam konteks ini, idenya meledak~~segari~~ijtihad sangat mendesak dan dibutuhkan. Ijtihad segar adalah ketika umat Islam melihat agama bukan sebagai agama yang monolitik, tetapi pada saat yang sama umat Islam juga perlu menganut dan melibatkan ilmu-ilmu sosial. Sosiologi, antropologi, sejarah segera menjadi bagian dari pemikiran keagamaan. Sains, bioetika, bioteknologi juga termasuk dalam pemikiran keagamaan.¹⁰⁵

¹⁰³Amin Abdullah, " Fresh Ijtihad" Butuh Keilmuan Sosial Humanities Kontemporer, dalam *Suara Muhammadiyah* 02/98/4-19 Rabiulawal 1434, hlm.28.

¹⁰⁴Ibid.

¹⁰⁵Ibid

Sejauh ini Ijtihadapa yang dimaksud tampaknya hanya terbatas pada pengolahan, hanya pada pengulangan internal dalam agama. Bahkan ada kecenderungan, hingga saat ini ijtihad hanya sebatas pada hal-hal yang bersifat ritual, dan tidak pada hal-hal yang bersifat sosial.. Berdasarkan hal tersebut, ijtihad segar adalah ketika kita berpikir tidak hanya tentang ritual, tetapi juga tentang rencana sosial dan budaya., bahkan sains. Tanpa ini, ijtihad hanya akan mendaur ulang, kembali ke masalah ritual, tetapi tidak akan pernah membuka keran masalah sosial dan budaya.¹⁰⁶

Persyaratan dalam dokumen UNESCO atau nilai global sebenarnya bersifat sosial karena kita memiliki kewajiban untuk menghormati, menghormati dan bekerja sama dengan orang lain yang berbeda. Di dunia ini semuanya akan berbeda, setiap orang akan memiliki identitasnya masing-masing, yang tidak mudah untuk dipengaruhi, sehingga dakwah juga harus berubah.¹⁰⁷

Oleh karena itu, syarat-syarat ijtihad apa yang dibutuhkan ketika umat Islam berpikir tentang agama serta bagaimana pengaruhnya terhadap masyarakat, budaya, sains dan teknologi jelas penting bagi pendidikan tinggi. Oleh karena itu, agama harus dipahami dalam pendekatan multidimensional, dalam arti bukan satu pendekatan. Umat Islam saat ini membutuhkan hubungan sosial dengan umat lain yang berbeda baik lintas agama maupun lintas budaya. Dengan demikian, umat Islam

¹⁰⁶Ibid., hlm. 29

¹⁰⁷Ibid.

modern harus memiliki pandangan dunia keagamaan baru, yang merupakan pendekatan multidimensi.¹⁰⁸

Demikian salah satu masalah mendesak para pemikir Islam dan hukum Islam bagaimana mendukung isu-isu global seperti hak asasi manusia, gender, interaksi antaragama, suka tidak suka, harus dihadapi manusia zaman sekarang. Dalam kaitan inilah umat manusia saat ini sangat menjunjung tinggi sumbangsih Islam sebagai agama yang *rahmatan lil alamin*.

¹⁰⁸Ibid, hlm. 29. YUSDANI, " Usul Fikih dalam Hukum Islam Progresif", dalam *Madania Jurnal Kajian Keislaman*, Vol.19, Juni 2015. hlm.65-66.

BAB VI

PENUTUP

Salah satu kecenderungan dominan paradigma fikih yang muncul selama ini lebih menonjolkan dan membela kebenaran ortodoksi, yaitu paradigma yang terlalu berlebihan menekankan pada aspek legal-formal, sehingga kurang dapat menangkap *ideal-moral* di balik ketentuan legal-formal. Kenyataan fikih yang demikian akan bebal dan gagap, apabila dihadapkan dengan realitas dan kompleksitas kehidupan masyarakat yang selalu berubah. Untuk itu, agar fikih mampu berinteraksi dan memberikan jawaban responsif terhadap persoalan kehidupan masyarakat, perlu penyegaran kembali, orientasi baru dan modifikasi pemikiran fikih.

Fikih pada mulanya merupakan hasil pemahaman terhadap teks-teks kitab suci, terutama Alquran sehingga kecenderungan melakukan teologisasi fikih tidak dapat dihindari. Hampir semua produk fikih selalu dianggap bersifat transendental, walaupun hal itu sebenarnya bersifat temporal. Term *halal-haram*, *sah-tidak sah*, dan seterusnya dalam semua bahasan fikih merupakan bukti kecenderungan teologisasi dan transendentalisasi fikih yang tidak dapat dipungkiri.

Karena kecenderungan-kecenderungan tersebut di atas, beberapa karakteristik fikih muncul, yaitu (1) fikih berwatak *juz'iyah*, kasuistik, dan micro-oriented, (2) akibat pemikiran yang kasuistik ini, fikih hanya berguna untuk menangani persoalan-persoalan yang sudah terjadi, (3) fikih

cenderung mengabaikan persoalan strategis, (4) fikih bersifat formalistik, sehingga tidak pernah mempertanyakan untuk apa suatu hukum ditetapkan dan untuk kepentingan siapa, yang penting dapat dipertanggungjawabkan secara formal pada bunyi teks tertentu. Tidak menjadi masalah apakah hukum itu dalam kenyataan historisnya dapat menyentuh kepentingan (kemaslahatan) banyak orang atau hanya menyentuh kelompok tertentu.

Kecenderungan yang disebut terakhir di atas, yang menjadikan fikih sebagai paradigma "kebenaran ortodoksi", yaitu semua realitas ditundukkan pada kebenaran fikih.

Hal itu dapat dilihat dari kenyataan, hampir tidak ada sejangkal pun dari belantara kehidupan kaum muslim yang dapat terlepas dari ortodoksi fikih. Namun, karena penekanan yang terlalu berlebihan pada formalisme dan teologisasi, fikih seolah-olah justru menjauhkan diri dari realitas sosial, terjadi alienasi fikih.

Islam bukanlah agama yang sekali jadi. Islam tidak lahir dari ruang lingkup dan lembaran kosong. Islam telah berafiliasi dalam fakta historis. Segala sesuatu, sekalipun Kitab Suci yang diyakini sebagai firman Tuhan yang abadi, karena telah membumi, ia terkena kategori sebagai fakta historis. Fakta historis ini dapat dijumpai semenjak Islam masih berada di Mekah dan Madinah. Islam Mekah adalah Islam hasil perjumpaan wahyu dengan tradisi lokal Quraisy atau Arab paganis (jahiliyyah). Sedang Islam era Madinah adalah Islam yang telah bersinggungan dengan perbagai budaya dunia semacam Yahudi dan Nasrani. Dengan nalar historis tersebut dapat dimengerti jika karakter dan genre ayat Makkiyah berbeda dengan ayat-ayat Madaniyah.

Konsep dialektika Islam awal dan budaya Arab setidaknya menampakkan tiga pola, *pertama* Islam mengambil sebagian tradisi dan meninggalkan sebagian lainnya. *Kedua*, Islam mengambil dan meninggalkan tradisi Arab secara setengah-setengah dengan mengurangi atau menambahkan adat dan praktek pra-Islam. *Ketiga*, Islam meminjam norma-norma tersebut dalam bentuknya yang paling sempurna tanpa mancerna dan mengubah namanya. Karena sifatnya yang selalu berdialektika dengan realitas, tradisi keagamaan dapat berubah sesuai dengan konteks sosial dan kultural suatu masyarakat. Dalam konteks Indonesia, Islam yang baik adalah Islam yang memahami kebutuhan-kebutuhan masyarakat Indonesia. Menawarkan solusi atas problem-problem yang dihadapi dan menjawab tantangan-tantangan masa depan bangsa secara keseluruhan.

Ada sebagian orang mengatakan bahwa, budaya bersumber dari akar yang historis, sedangkan wahyu sumbernya non-historis yaitu Allah Swt. Pandangan seperti itu meletakkan seolah-olah antara budaya dan wahyu adalah saling bertentangan. Sumber wahyu memang non-historis, tetapi ketika Allah hendak berbicara dengan manusia melalui Rasul-Nya, Allah menggunakan peralatan yang historis untuk bisa menyampaikan pesan kepada manusia. Qur'an sendiri berfirman, "*wa likullin ja'alna minikum syir'atan wa minhaja*," masing-masing umat seorang rasul diberikan syari'at dan manhaj yang sesuai dengan kondisi sosial mereka masing-masing. Artinya, wahyu dan firman Tuhan mewujudkan diri melalui bahasa budaya lokal. Itulah sebabnya, Qur'an turun secara gradual, karena Allah tidak bisa mengabaikan begitu saja konteks historis yang ada. Bagaimana mungkin Allah yang non-historis

berbicara dengan manusia yang historis kalau tidak menggunakan piranti-piranti kultural yang historis.

Isu-isu yang dapat dijadikan sebagai kajian dalam untuk pengembangan hukum Islam sangat luas, baik dalam konteks isu global, isu nasional dan isu lokal keindonesiaan (kearifan lokal - *local wisdom*). Isu-isu global dalam kajian hukum Islam meliputi: hukum Islam dan migran muslim di luar negeri, seperti di Eropa, Amerika Serikat, Australia dan negara-negara lainnya. Dalam kaitan ini persoalan yang dapat dikaji antara lain tentang hukum Islam dan identitas politik, hak minoritas muslim untuk mengimplementasikan keyakinan dan ritual mereka (*fiqh al-'aqalliyat*), gaya hidup halal dan sebagainya.

Demikian pula, hukum Islam dan isu kekerasan, terorisme, kekerasan ekstrimisme dan sebagainya. Selanjutnya hukum Islam dan sains, seperti isu-isu tentang bio-medical, hukum Islam dan perkembangan teknologi digital, hukum Islam dan keuangan; seperti bank syariah, keuangan syariah dan sebagainya, hukum Islam, demokrasi dan hak asasi manusia, serta kebebasan beragama, kaum minoritas dan komunitas muslim seperti Ahmadiyah dan masih banyak lagi dan hkum Islam dan hak-hak gender.

Di samping isu global, isu-isu nasional dalam konteks keindonesiaan juga dapat menjadi objek kajian. Beberapa topik menarik untuk dikaji adalah: halal; seperti *halal life style*, halal dan hak-hak minoritas (non muslim) di Indonesia, dan masih banyak lagi, bank syariah atau ekonomi syariah, tentang bagaimana negara meng-endorse dalam sistem keuangan negara, hukum Islam dan minoritas, fatwa dan hukum islam dan *local wisdom (living law)*.

Berdasarkan penjelasan dan uraian di atas dan kompleksitas persoalan pada level global/internasional, nasional dan lokal yang perlu direspons oleh hukum Islam,

adalah keniscayaan untuk menggunakan pendekatan *multi-disciplinary approach*, *inter-disciplinary approach* atau *transdisciplinary approach* dan bahkan *cross-disciplinary*. Semuanya tergantung pada topik dan fokus penelitian yang akan dikaji.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin, 1434." Fresh Ijtihad" Butuh Keilmuan Sosial Humanities Kontemporer, dalam Suara Muhammadiyah 02/98/4-19 Rabiulawal 1434, hlm.28-29.
- Abdullah, M.Amin. 2004. "Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Kegamaan:Proses Negosiasi Pencari Makna Teks, Pengarang dan Pembaca" makalah disampaikan pada Moslem Scholars Congress" Reading of The Religious Texts and The Roots of Fundamentalism" Yogyakarta Hotel Saphir, Ahad, 13 Juni 2004.
- Abdullah, M.Amin. 2004. "Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Kegamaan Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang, dan Pembaca" pengantar buku edisi Indonesia *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* karya Khaled M.Abou El Fadl terj. R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi.,p.VII-VIII.
- Abidin, M Zainal. 2005." Ketika Hermeneutika Menggantikan Tafsir Alquran" (opini) *Republika*, Jumat, 24 Juni 2005.
- Abubakar, Al Yasa'. 2016. *Metode Istislahiah Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*. Jakarta: :Prenadamedia group.
- Abubakar, Al Yasa'. 2016. *Metode Istislahiah Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*. Jakarta: Prenadamedia Group
- Adat dan Budaya dalam Islam dikutip dari <http://216.109.117.135/search/cache?p=Islam+Lokal&toggle=1&ei=UTF-8&b=41&u=nicolsian.blogspot.com/&w=islam+lokal&d=912DB7D5D2&icp=1&.intl=us> accessed 25 Oktober 2022.
- Afif, Abdul Wahab. 1991. *Fikih (Hukum Islam) antara Pemikiran*

Teoritis dengan Praktis. Bandung: Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Gunung Djati.

Ahmad, Amrullah dkk (Ed.). 1996. *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional: Mengenang 65 Th Prof.Dr.H. Bustanul Arifin, SH*. Jakarta: Gema Insani Press.

Alwani, Taha Jabir al-. 2021. *Studi Pengantar dan Sejarah Metodologi Hukum Islam Kontemporer*, Terj. Yusdani dari *Source Methodology in Islamic Jurisprudence*. Yogyakarta: Diandra Kreative.

Alwani, Taha Jabir al-.1994. *Source Methodology in Islamic Jurisprudence (Usul al-Fikih al Islami)*, A New Revised English Edition by Yusuf Talal DeLorenzo dan Anas S. Al Shaikh-Ali. Herndon, Virginia USA: International Institute of Islamic Thought.

Anwar, Syamsul.2005. "Membangun Good Governance dalam Penyelemggaraan Birokrasi Publik di Indonesia Tinjauan dari Perspektif Syari'ah dengan Pendekatan Ilmu Usul Fikih", Pidato Pengukuhan Guru Besar Ilmu Usul Fikih pada Fakultas Syariah di Hadapan Rapat Senat Terbatas UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tanggal 26 September 2005.

Arkoun, Muhammed. 1994. *Nalar Islami dan Nalar Modern, Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. S.Hidayat. Jakarta: INIS.

Asni, 2017, 'Kearifan Lokal dan Hukum Islam di Indonesia" , dalam *Jurnal Al-'Adl*, Vol. 10 No. 2, Juli 2017, hlm. 54-68.

Atho',Nafisul dan Arif Fahrudin (editor). 2003. *Hermeneutika Trnsendental dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studies*.Yogyakarta: IRCISoD.

Bleicher, Josef.1980. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. London:Routledge & Kegan Paul.

Coulson, N.J. 1969. *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*. Chicago dan London: the University of Chicago Press.

- Daniels, Timothy P. 2017. *Sharia Dynamics Islamic Law and Sociopolitical Processes*.
- Duderija, Adis. 2017. *The Imperatives of Progressive Islam*. London & New York: Routledge.
- Edwards, Paul (Editor in Chief). 1972. *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press dan London: Collier Macmillan Publishers. II: 173-177.
- Fadl, Khaled M. Abou El-.2004. *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dari judul asli *Speaking in God's Name: Islamic Law , Authority and Women*. Jakarta: Serambi.
- Gurvitch, George. 1963. *Sosiologi Hukum*. Alih bahasa Sumantri Mertodipuro, Jakarta: Bhratara.
- Harisudin, M. Noor. 2019. *Fiqh Nusantara*. Jakarta: Pustaka Compass.
- Harisudin, M. Noor. 2020. *Argumentasi Fiqh Untuk Minoritas Muslim*. Surabaya: Penerbit Buku Pustaka Radja
- Hefner, Robert W. dan Zainal Abidin Bagir. 2021. *Indonesian Pluralities Islam, Citizenship, and Democracy*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Hunt, Alan. 1978. *The Sociological Movement in Law*. Philadelphia: Temple University Press.
- Janku, Andrea, Gerrit J. Schenk, and Franz Mauelshagen. 2012. *Historical Disasters in Context Science, Religion, and Politics*. New York & London : Routledge.
- Jurjani, Al-.1938. *At-Ta'rifat* . Mesir: Mustafa al-Halabi.
- Karim, Khalil Abdul.2003. *Syari'ah Sejarah, Perkelahian, Pemaknaan* terj. Kamran As'ad dari judul asli *al-Juzur at-Tarikhiah li asy-Syariah al- Islamiyah*. Yogyakarta: LKis.
- Khallaf, Abdul Wahhab.Tanpa Tahun. *Ilm Usul al-Fikih*. Mesir: Maktabah ad-Dakwah.

- Khanif, Al. 2021. *Religious Minorities, Islam and the Law International Human Rights and Islamic Law in Indonesia*. New York: Routledge.
- Kuntowijoyo.2001. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan.
- Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah.2016. *Fikih Air*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.
- Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah.2016. *Fikih Kebencanaan*,Yogyakarta: MTT PP Muhammadiyah.
- Minhaji, Akh. 2008. *Islamic Law and Local Tradition A Socio-Historical Approach*. Yogyakarta: Kurnia kalam Semesta Press.
- Minhaji, Akh..1999. "Reorientasi Kajian Ushul Fikih " dalam *Al-Jami'ah Journal of Islamic Studies* State Institute of Islamic Studies (IAIN) Sunan Kalijaga Jogjakarta Indonesia No.63/VI/1999, hlm.15-17.
- Mu'allim, Amir dan YUSDANI. 1999. *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*. Yogyakarta: UII-Press.
- Mudzhar, M. Atho . 1998a. *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Mudzhar, M. Atho.1993. *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*. Disertasi pada UCLA Terj.Soedarso Soekarno dari judul Bahasa Inggris *Fatwas of The Council of Indonesian Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988*. Edisi Dwibahasa (Indonesia dan Inggris). Jakarta :INIS.
- Mudzhar, M. Atho.1998b. *Membaca Gelombang Ijtihad antara Tradisi dan Liberasi*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press.
- Mudzhar, M. Atho.1999. *Studi Hukum Islam dengan Pendekatan Sosiologi*, Pidato Pengukuhan Guru Besar Guru Besar Madya Ilmu Sosiologi Hukum Islam, 15 September 1999. Yogyakarta : IAIN Sunan Kalijaga.
- Muhammad, Afif. 2003. " Islam dan Budaya Lokal" dalam

Harian *Pikiran Rakyat*, Selasa 18 Maret 2003.

- Na'im, Abdullahi Ahmed an-.1990. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*.Syracuse: Syracuse University Press.
- Nasr, Sayyed Hossen.1989. *Knowledge and Sacred*. New York State University Press.
- Nasuha, A. Ghozin.1989. " Epistemologi Kitab Kuning". *Pesantren*. Tahun I Vol. VI. Jakarta : P3M, hlm.16.
- Natalia, Reggiannie Christy. 2018. "Pengenalan Isu-Isu Global yang Mempengaruhi Indonesia Bagi Siswa/Siswi SMA di Jabodetabek", dalam *Prosiding PKM-CSR , Vol. 1 (2018) e-ISSN: 2655-3570*. New York: Palgrave Macmillan
- Palmer, Richard E.1969.*Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press.
- Qardlawi, Yusuf al-.2001. *Fi Fiqh al-Aqalliyat al-Muslimah*. Mesir: Dar al-Syuruq.
- Qardlawi, Yusuf al-.Tanpa Tahun. *al-Ijtihad fi al-Syari'ah al-Islamiyah Ma'a Nazarat Tahliliyah fi al-Ijtihad al-Mu'asir*.Kuwait: Dar al-Qalam
- Rahman, Fazlur.1966. *Islam* . Chicago: The University of Chicago Press.
- Rahman, Fazlur.1982..*Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Rumadi.2022."Fikih, Proses Sekularisasi Agama" dikutip dari <http://www.isnet.org/archive-milis/archive97/oct97/msg00333.html> accessed 25 Oktober 2022.
- Shiddiqi, Nourouzzaman. 1997. *Fiqh Indonesia Penggagas dan gagasannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Soekanto, Soerjono.1985. *Perspektif Teoritis Studi Hukum dalam*

- Masyarakat*. Jakarta: C.V. Rajawali.
- Suparji, 2019. "Eksistensi Hukum Islam dan Kearifan Lokal", dalam *Jurnal AL-AZHAR INDONESIA SERI HUMANIORA*, Vol. 5, No. 1, Maret 2019, hlm. 21-28.
- Syahrastani, asy-. Tanpa Tahun. *Al-Milal wa an-Nihal*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Syahrur, Muhammad.1992. *al-Kitab wa al-Quran: Qiraah Mu'asirah*.Kairo: Sina lil-Nasyr.
- Syaltut, Mahmud.Tanpa Tahun. *Islam Aqidah wa Syari'ah* .Mesir: Dar al- Qalam.
- Syari'ati, Ali.1979. *On The Sociology of Islam* terj. Hamid Algar. Berkeley: Mizan Press.
- Syatibi, Abu Ishaq al-.1969. *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*. Kairo: Maktabat wa Matba'at Muhammad Ali Sabih wa Auladiah.
- Taha, Mahmud Muhammad.1987. *The Second Message of Islam* terj.Abdullahi Ahmed an-Na'im .Syracuse: Syracuse University Press.
- Taneko, Soleman B. 1990. *Struktur dan Proses Sosial: Suatu Pengantar Sosiologi Pembangunan*. Jakarta: Rajawali.
- Taneko, Soleman B..1993. *Pokok-pokok Studi Hukum dalam Masyarakat*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Tim Penulis, 2012. *Pribumisasi Hukum Islam Pembacaan Kontemporer Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Program Doktor PPS FIAI UII.
- Wahid, Marzuki. 2014. *Fiqh Indonesia Kompilasi Hukum Islam dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*. Cirebon: Institut Studi Islam Fahmina.
- Yuniarto, Paulus Rudolf. 2014. "Masalah Globalisasi di Indonesia: Antara Kepentingan, Kebijakan, dan

Tantangan”, dalam *Jurnal Kajian Wilayah*, Vol. 5, No. 1, 2014, hlm. 67-95.

Yusdani dan Januariansyah Arfaizar.2022. *Fikih Keindonesiaan*. Yogyakarta: Diandra Creative dan PS2PM.

Yusdani, 2022. *Epistemologi Kausasi Teleologis Hukum Islam Muhammad Abduh*. Yogyakarta: Diandra Creative dan PS2PM.

Yusdani. 2021. *Fikih Keluarga Muslim Milenial*. Yogyakarta: Diandra Kreative.

Yusdani. 2022. *Epistemologi Kausasi Teleologis Hukum Islam Muhammad Abduh*. Yogyakarta: Diandra Kreatif.

Yusdani.2015. “Usul Fikih dalam Hukum Islam Progresif”, dalam *Madania Jurnal Kajian Keislaman*, Vol.19, Juni 2015.

Zahrah, Muhammad Abu. Tanpa Tahun.*Usul al-Fikih*. Mesir: Darul Fikr al-Arabi.

Zayd, Nasr Hamid Abu.1994. *Naqd al-Khitab al-Dini* .Kairo: Sina al-Nasyr.

INDEKS

A

Abduh, 42, 51, 55, 71, 74
Abdul Karim Zaidan, 70
Abdul Wahhab Khallaf, 40,
70
absolut, 60, 65, 66
Abu Ishaq al-Syatibi, 30
Abu Yusuf, 5
agama, 43, 44, 53, 54, 72
ahkam, 153
akal, 19, 42, 43, 44, 45, 46, 48,
49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57,
58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66,
67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74
Akal, 42, 43, 45, 49, 50, 53, 59,
62, 63
akomodatif, viii, 132, 133,
135, 136, 138, 139, 142, 143
al-Gazali, 5, 68
al-Ghazali, 67
al-Hakim, 67, 68
al-hukm, 40
Ali, 26, 30, 200
Ali Syari'ati, 30
al-istihsan, 110
al-Juwayni, 5
al-Khulafa al-Rasyidun, 34
al-Manar, 40, 71
al-qawa'id al-fiqliyyah, 28

al-qawa'id al-usuliyyah, 28
Alquran, 21, 27, 28, 29, 43,
45, 153
al-Syafi'i, 16
al-syatibi, 65
Amerika Serikat, 22
Arab, 40
Asy'ariah, 54, 55, 62, 65, 67,
69, 71, 74
Asy'ariyah, 54, 55, 62
Asy-Syaukani, 70

B

Bahtsul Masail, 148
Basis intelektual, 23, 24
Beirut, 40, 70
Belanda, 215
bioteknologi, 16
Bukhara, 54, 55, 62, 69, 74

C

Cak Nur, 218
ciptaan, 41
CLD KHI, 141, 142
climate change, ix, 156
Covid-19, 217, 220

D

Darul Ifta wal al-Irsyad, 148
death body, 2

deduktif, 28, 29, 30
demokrasi, ix, 135, 137, 138,
142, 144, 146, 156, 160, 196
Dewan Hisbah, 148
diachronic, 2
Dialektika, viii, 5, 10
doktriner, 28, 29, 30
Dr. Drs. Yusdani, M.Ag, 213,
223
duniawi, 41
Dusun, 217

E

efektivitas hukum, 23
Emile Durkheim, 23
epistemic authority, 3, 4
Eropa, 22
Eugen Ehrlich, 22
evolutive, 2

F

fatwa-fatwa ulama, 18, 20
Fazlur Rahman, 30, 77, 80,
112, 113
fenomena, 45
fikih, 14, 17, 18, 20, 26, 27, 28,
29, 30, 40, 68, 141, 142
Fikih, 215, 216, 217, 219, 220,
222
fikihiyah, 14, 17
filantropi, 143
filsafat pragmatisme, 23

G

gaib, 7, 50, 57, 60
gender, ix, 136, 137, 138, 140,
141, 142, 158, 196

H

Hadis, 15, 21, 28
Hak, 218
Hak Asasi Manusia, ix, 135,
141, 218, 222
hakekat, 40, 41
hakim, 43
HAM, ix, 135, 136, 142, 144,
158, 159, 215, 221
Hanafi, 5, 6, 68, 80, 111, 112
Hanafiah, 69
Hanbali, 5, 111
hukum, 40, 41, 52, 53, 60, 61,
63, 64, 65, 66, 68, 71, 73
hukum Islam, 13, 14, 15, 16,
17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25,
26, 27, 40, 141, 148, 149,
150, 151, 152, 153, 154, 155,
156, 158, 222
Hukum Islam, viii, xi, 10, 11,
13, 14, 15, 16, 24, 32, 40, 42,
74, 77, 83, 92, 93, 96, 99,
101, 102, 117, 119, 120, 125,
133, 139, 141, 148, 149, 150,
151, 152, 158, 162, 163, 167,
168, 171, 173, 175, 177, 182,
183, 184, 186, 191, 200, 202,

203, 204, 205, 213, 214, 215,
216, 217, 218, 219, 220, 222
hukum sosiologis, 21, 22, 23,
24
hukum syara', 13

I

ibadah, 41, 66, 72
Ibn Hazm, 5
Ibn Qayyin, 5
Ibn Taymiyyah, 5
idealisme, 19
ijtihād, viii, 1, 3, 8, 9, 10, 14,
16, 27, 29, 37, 39, 41, 89, 93,
99, 100, 105, 108, 109, 110,
111, 112, 115, 116, 117, 118,
120, 121, 122, 123, 129, 134,
138, 156, 157
Ijtihad, viii, xi, 1, 10, 18, 80,
93, 99, 100, 103, 105, 108,
109, 110, 115, 116, 117, 118,
122, 131, 132, 133, 134, 156,
199, 203, 214, 215, 217, 221
ilmu hukum sosiologi, 22
Imam Abu Hanifah, 5
Imam Ahmad, 5
Imam al-Zahiri, 5
Imam Syafi'i, 4, 16, 181
Indonesia, iv, v, ix, 2, 10, 26,
27, 30, 31, 35, 37, 80, 87,
133, 137, 139, 140, 141, 142,
143, 144, 145, 146, 147, 148,

149, 150, 151, 154, 155, 159,
160, 161, 162, 166, 167, 168,
169, 172, 173, 174, 175, 176,
177, 178, 181, 182, 183, 185,
186, 188, 191, 195, 196, 199,
200, 202, 203, 204, 205, 216,
217, 219, 220, 221, 222

insya'i, 30

interdisiplin, viii

internasional, 222

interpretasi, 44

intiqa'i, 30

Irsyad al-fuhul, 70

Islam, viii, ix, 1, 6, 7, 8, 9, 10,
11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19,
21, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31,
35, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44,
46, 51, 53, 54, 61, 63, 69, 73,
77, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 86,
87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94,
95, 96, 97, 98, 99, 100, 101,
102, 103, 104, 105, 106, 107,
108, 109, 111, 113, 115, 116,
119, 120, 122, 123, 125, 127,
128, 129, 131, 132, 133, 134,
135, 136, 137, 138, 139, 141,
142, 143, 144, 145, 146, 147,
148, 149, 150, 151, 152, 153,
154, 155, 156, 157, 158, 160,
161, 162, 163, 164, 165, 166,
167, 168, 172, 173, 175, 176,
177, 178, 179, 180, 181, 182,

183, 184, 185, 186, 188, 190,
194, 195, 196, 197, 199, 201,
202, 203, 204, 205, 214, 215,
216, 217, 218, 219, 220, 222
Islamisis, 101
istiqra'i, 16

J

Jabir, 214
Januariansyah Arfaizar, 217,
218, 220, 221
Jawa, 216, 222
jurist consult, 3

K

Kairo, 71
kasyfiyah, 37
kaum minoritas, ix, 135, 137,
138, 162, 196
keadilan, ix, 41, 57, 64, 65,
106, 132, 133, 138, 141, 142,
153, 164, 174, 187
kearifan lokal, ix, 162, 163,
164, 165, 168, 174, 175, 177,
186, 187, 188, 191, 196
Kecamatan, 215
kehidupan, 40, 41, 42, 43, 51,
61, 71
Keindonesiaan, 219, 220, 222
Keluarga, 215, 216
Kemanusiaan, viii, 10, 105,
215

kemapanan, 19
kemaslahatan, 34, 36
kemasyarakatan, 63
kesetaraan, ix, 134, 138, 141
Kewajiban, 63
khalifah, 35
Knowledge, 219
kompetensi, 42, 51, 68, 69, 70,
71, 74
kompilasi hukum Islam, 18
Kompilasi Hukum Islam,
139, 141, 205
konstistusi, ix
kontemporer, viii, 10, 11, 27,
30, 75, 80, 132, 133, 135,
138, 141, 149, 155
kontroversi, 1, 102
Korelasi, 63
kultural, 18, 19, 20, 21, 25,
157

L

liberalisme, 19
linguistik, 88, 113
living law, ix, 196
living thing, 2
living tradition, 2
local wisdom, ix, 175, 196
Local Wisdom, 221

M

ma'quli, 7

- Mahmoud Muhammad
 Taha, 30
mahsus, 7
mainstream, 7
 Majelis Tarjih, 148, 152, 202
maqasid syari'ah, 154
 Masyarakat, 222
Mataram, 220
 Maturidiah, 54, 55, 62, 63, 68,
 69, 70, 71, 74
 Maududi, 36
 mawaddah, 140
 Max Weber, 23
mazhab, 3, 4, 5, 17, 27, 68, 102,
 115, 134, 142, 148, 176
 Mesir, 14, 16, 32, 33, 202, 205
Metode deduktif, 14
metode dialektika, 15
Metode genetika, 15
Metode induktif, 15
 modernis, 2
 Mohammad Arkoen, 6
 Mohammed Arkoen, 113,
 114
 mu'amalah, 41
 Mu'tazilah, 54, 55, 61, 62, 63,
 64, 65, 69, 71, 74
mufti, 3, 4, 5
 Muhammad Abduh, 33, 34,
 40, 42, 44, 45, 46, 48, 49, 53,
 54, 55, 56, 59, 61, 62, 63, 71,
 72, 73, 74
 Muhammad Rasyid Rida, 33,
 34
 Muhammad Syahrur, 30
 MUI, 148
mujtahid, 33, 37
mujtahid mutlaq, 3
 multidisiplin, viii, 121
 Muslim, 215, 216, 217, 218,
 219, 222
- N
- N.J. Coulson, 19
 Najamuddin al-Tufi, 7
 nalar hukum Islam, 148, 151
nasakh, 30
 nasional, 222
 Nasraniyah, 44
 NKRI, 144
- O
- Orientalis, 101
Ortodoksi, viii, xi, 10, 77
Ortopraksi, viii, 10
otoritarianisme, 19
- P
- Palembang, 213
 pandangan tokoh, 72
 paradigma, viii, 2, 77, 78, 96,
 97, 107, 155, 193, 194
partikularisme, 19
 Pemberi Hukum, 67

Pemikiran, 214, 215, 216, 217,
218, 222
pemikiran hukum Islam, 17,
18, 20, 21, 25
penegakan hukum, ix, 174,
187, 188
pengetahuan, 42, 45, 47, 50,
55, 56, 60, 61, 63, 68
peristiwa hukum, 16
Perkawinan, 139
permasalahan, 55
Pluralisme, 215
politik, 13, 18, 19, 20, 21, 22,
24, 25, 34, 39, 142, 143, 144,
145, 146, 153, 156
Politik Islam, 31, 37
Program Doktor, 215, 217,
222

Q

qiyas, 29

R

rahmah, 140
rasional, 43, 44, 67
realisme, 19
Research, 220, 221
responsif, viii, 19, 25, 26, 77,
96, 132, 133, 135, 136, 138,
141, 149, 155, 193
revolutione, 2
Roscou Pound, 22

RUU KUHP, 143

S

sakinah, 140
Salafiyah, 37
salvation history, 2
Samarkand, 54, 55, 62, 74
school of thought, 3
sejarah, 60
Sejarah, 215
sejarah sosial, 19, 25
siyasah, 34, 36, 39
skeptis, 15, 17, 25
Skeptisitas, 15, 16
social history, 19
Sociological Jurisprudence, 22
Sociology of Law, 22, 23
sosial, 13, 18, 19, 20, 21, 22,
23, 24, 25, 28, 29, 57, 61,
149, 150, 156, 157
sosio-kultural, 25
sosiologi, 13, 18, 22, 23, 24,
25, 151
sosiologi hukum, 13, 18, 22,
23, 24
sosio-politik, 25
Syafi'i, 27, 29
Syaibani, 5
Syaikh Muhammad Ali al-
Sayis, 34
Syaikh Muhammad Nawawi
al-Bantani, 33

syar'i, 63, 65, 68

Syara', 63

syari'ah, 40, 69

Syari'at, 40, 41

T

ta'arud, 27, 29

Taha Jabir al-Alwani, 26, 30

taklid, 45

taklif, 65, 69

taqlid, 1, 3, 4, 5, 6, 8

tariqat, 38

tasawuf, 38

tauhid, 84, 105, 106, 107, 126,

153

teologi, 53, 55, 62, 63, 74

tradisi ilmu hukum, 23

transdisiplin, viii

Tuhan, 42, 44, 45, 46, 48, 49,

50, 51, 52, 53, 55, 56, 58, 59,

60, 61, 62, 64, 65, 66, 72, 73

turas, 3, 6

U

ukhrawi, 41, 71

ulama, 68, 69

ulil amr, 32, 33, 34, 35, 36, 37

ulil amri, 30, 32, 33, 34, 37, 39

Umar, 34

umara, 36, 38, 39

undang-undang, ii, 23, 139,

140, 146

Undang-Undang, 217

universalisme, 19

usul fikih, viii, 1, 2, 3, 4, 5, 6,

7, 15, 26, 27, 29, 30, 84, 113,

114, 121, 126, 138, 176

W

Wahdah Islamiyah, 220

wahyu, 19, 25, 27, 42, 44, 48,

51, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 61,

62, 63, 66, 68, 69, 74

Wahyu, 56, 58, 59, 61

Y

Yogyakarta, ii, 213, 214, 215,

218, 220, 221, 222, 223

Yusdani, 216, 223

Yusuf al-Qardlawi, 30

Z

Zakat, 143

Zina, 217

BIODATA PENULIS



A. Identitas Diri

Nama : Dr. Drs. Yusdani, M.Ag
Tempat/tgl Lahir : Palembang, 11 Nopember 1961
NIK : 924210101

Pangkat/Golongan : Lektor Kepala/IV c - Pembina
Utama Muda
Jabatan : Dosen Tetap Hukum Islam FIAI UII
Yogyakarta
Alamat Kantor : Kampus UII Jalan Demangan Baru
No. 24 Yogyakarta 55281
Telp/Fax : (0274) 523637

Alamat Rumah : Sompilan RT. 01, RW 26 No. 39
Tegaltirto Berbah Sleman Yogyakarta
55773
Telp/Hp : (0274) 4435416/081804350066
Email : yusdani@uii.ac.id

B. Riwayat Pendidikan

1. Sekolah Dasar Negeri Penyandingan (lulus 1974)
2. MTs.Pondok Pesantren Raudhatul UlumSakatiga (lulus 1977)
3. MA Pondok Pesantren Raudhatul Ulum Sakatiga (lulus 1980)
4. Sarjana Muda Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga (lulus 1984)
5. Sarjana Lengkap Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga (lulus 1989)
6. S2 dalam bidang Kajian Islam/Islamic Studies IAIN Syarif Hidayatullah (lulus 1999)
7. S3 Studi Islam/Islamic Studies Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (Lulus 2016)

C. Karya Ilmiah dan Penelitian (Publikasi Ilmiah)

Buku

1. *Ijtihad Suatu Kontroversi antara Teori dan Fungsi* (bersama Amir Mu'allim) diterbitkan 1997 oleh Titian Ilahi Press.
2. *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam* (bersama Amir Mu'allim) diterbitkan 1999 oleh UII Press.
3. *Peran Kepentingan Umum dalam ReaktualisasiHukum: Kajian Hukum Islam Najamuddin at-Tufi* diterbitkan tahun 2000 oleh UII Press.
4. *MetodologiHukum Islam Kontemporer* (karya terjemahan dari karya Taha Jabir Alwani *Source Methodology in Islamic Jurisprudence*) diterbitkan tahun 2001 oleh UII Press.
5. *Agama dan NalarSekuler* (terjemahan bersama Aden Wijdan, SZ dari karya Robert Audi *Religion and Secular Reason*) diterbitkan tahun 2002 oleh UII Press bekejasama dengan PusatStudi Islam (PSI) UII.

6. *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer* (bersama Amir Mu'allim) diterbitkan tahun 2005 oleh UII Press.
7. *Pemikiran dan Peradaban Islam* (anggota tim penulis) diterbitkan oleh PSI UII dan Safiria Insania Press tahun 2007.
8. *Bersikap Adil Jender Manifesto Keberagamaan Keluarga JogjaSetara Jender Lintas Iman dalam Keluarga* (anggota tim penulis) diterbitkan tahun 2009 oleh PSI UII & Cordaid Belanda.
9. *Modul Kursus Gender Jogja* (anggota tim penulis) terbitan PSI UII tahun 2010.
10. *Fikih Politik Muslim Doktrin, Sejarah dan Pemikiran* diterbitkan oleh Amara Books tahun 2011.
11. *Mendialogkan HAM Syariah: Pembelajaran HAM di Kampus Islam* (anggota tim penulis) diterbitkan oleh Kaukaba 2011.
12. *Tipologi Wacana Keislaman Yogyakarta: Studi terhadap Buletin-Buletin Jum'at di Jogja* (ketua tim penulis) diterbitkan oleh Kaukaba 2011.
13. *Studi Konvergensi dan Divergensi Pengetahuan dan Tatanilai: Warga Desa Girikerto Kecamatan Turi Sleman terhadap Gunung Merapi Pasca-Letusan 2010* (ketua tim penulis) diterbitkan oleh Kaukaba 2011.
14. *Wong Cilik Peretas Karakter Bangsa* (anggota tim penulis) diterbitkan oleh Sebelas Maret University Press, 2012.
15. *Kemiskinan Perspektif Agama-Agama* (anggota tim penulis) diterbitkan oleh Amara Books, 2012.
16. *Pribumsasi Hukum Islam* (anggota tim penulis) diterbitkan oleh Program Doktor (S3) PPS FIAI UII, 2013.
17. *Mencintai Perbedaan Renungan Lintas Iman Pluralisme dan Kerukunan* (anggota tim penulis) diterbitkan oleh Yayasan Bonet Pinggupir, 2013.
18. *Robohnya Martabat Kemanusiaan* (anggota tim penulis) diterbitkan oleh Yayasan Bonet Pinggupir, 2013.
19. *Nilai Tubuh Renungan Lintas Iman* (anggota tim penulis) diterbitkan oleh Yayasan Bonet Pinggupir, 2013.

20. *Keluarga Masalah* (ketua tim penulis) diterbitkan oleh PSI UII dan Kaukaba, 2013.
21. *Demokrasi Lokal* (anggota tim penulis) diterbitkan oleh Amara Books tahun 2014.
22. *Fikih Politik Muslim Progresif* diterbitkan oleh Kaukaba Dipantara, 2015.
23. *Menuju Fikih Keluarga Progresif* diterbitkan oleh Kaukaba Dipantara, 2015.
24. *Pemikiran dan Peradaban Islam* (anggota tim penulis) diterbitkan UII Press dan PSI UII, 2016.
25. *Kepemimpinan Profetik* (anggota tim penulis) diterbitkan UII Press dan PSI UII, 2016.
26. *Konfigurasi Pemikiran Politik Islam Antara Tradisi dan Liberasi* diterbitkan atas Kerjasama Rona Pancaran Ilmu dan PSI UII, 2016.
27. *Muslim Kampung Jawa di Bangkok Perspektif Sosial, Ekonomi dan Budaya*, (anggota tim penulis) diterbitkan oleh UII Press tahun 2017.
28. *Meretas Islam Indonesia* (anggota tim penulis) diterbitkan oleh UII Press tahun 2018
29. *Metodologi Hukum Islam Kontemporer* Karya Terjemahan, diterbitkan oleh Pustaka Satu, 2020.
30. *Epistemologi Ekonomi Islam Telaah Pemikiran Abbas Mirakhor* (bersama Imam Khoiri) diterbitkan oleh Pustaka Satu bekerjasama dengan Prodi MIAI FIAI UII, 2020.
31. *Fikih Kebebasan Beragama Telaah Pemikiran Abdullah Saeed* (bersama Eva Fadhilah) diterbitkan oleh Pustaka Satu bekerjasama dengan Prodi MIAI FIAI UII, 2020.
32. *Fikih Keluarga Era Milenial Menuju Fikih Keluarga Berkeadaban* diterbitkan Pustaka Satu bekerjasama dengan Prodi MIAI FIAI UII, 2020.
33. *Fikih dan Pranata Sosial di Indonesia Refleksi Pemikiran Ulama Cendekia K.H. Ahmad Azhar Basyir, M.A.* Terj., Yusdani, dkk,

- diterbitkan kerjasama UII Press dan Program Studi Hukum Islam Program Doktor FIAI UII, 2020.
34. *Rakyat Berdaulat Negara Kuat Studi Kontestasi dan Fragementasi Pemikiran Islam di Indoneisa Era Reformasi* diterbitkan oleh Relasi Inti Media, 2021.
 35. *Nalar Fikih Masa Covid-19 di Indonesia* (bersama Januariansyah Arfaizar) diterbitkan oleh Diandra Creative, 2021.
 36. *Peran Tenaga Kerja Perempuan dalam Meningkatkan Kesejahteraan Keluarga Perspektif Ekonomi Islam* (bersama Ibnu Jauzi Abdul Ceasar) diterbitkan oleh Diandra Creative, 2021.
 37. *Sanksi Kebiri Kimia Kejahatan Seksual Terhadap Anak dalam Undang-Undang No. 17 Tahun 2016 Perspektif Hak Asasi Manusia dan Maqasid Syariah* (bersama Ayik Muhammad Zaki) diterbitkan oleh Diandra Creative, 2021.
 38. *Pengelolaan Bank Sampah Gemah Ripah Bantul Untuk Pemberdayaan Ekonomi Masyarakat Perspektif Maqasid Syariah* (bersama Muhammad Zaki Fadli Supandi) diterbitkan oleh Diandra Creative, 2021.
 39. *Maqasid Syari'ah Dalam Pembaharuan Hukum Keluarga Studi Terhadap Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam* (bersama Nirmalasanti Anindya Pramesi) diterbitkan oleh Diandra Creative, 2021.
 40. *Dinamika Pemikiran Hukum Islam Wahdah Islamiyah Perspektif Ijtihad Akademik* (bersama Siti Nurul Muhlisah) diterbitkan oleh Diandra Creative, 2021.
 41. *Studi Pengantar dan Sejarah Metodologi Hukum Islam Kontemporer*, diterbitkan oleh Diandra Creative, 2021.
 42. *Hukum Islam Studi atas Sanksi Mbasuh Dusun Bagi Pelaku Zina di Kota Bengkulu Dalam Kitab Simbur Cahaya* (bersama Linda Wahyuni) diterbitkan oleh Diandra Creative, 2021.
 43. *Fikih Keluarga Muslim Milenial*, diterbitkan oleh Diandra Creative, 2021.
 44. *Islam dan Negara Sejahtera Studi Kontestasi Pemikiran Muslim di Indonesia Era Reformasi*, diterbitkan oleh Diandra Creative, 2021.

45. *Epistemologi Kausasi Teleologis Hukum Islam Muhammad Abduh*, diterbitkan oleh Diandra Creative Yogyakarta, 2022.
46. *Dinamika Studi Hukum Islam dan Keindonesiaan* (Bersama Januariansyah Arfaizar) diterbitkan oleh Diandra Creative Yogyakarta, 2022.
47. "Dekonstruksi Karakter Hermeneutik Patriarkhalisme dalam Telisik Epistemologi Egaliterianisme Asma Barlas", dalam buku *Revitalisasi Studi Tokoh Muslim dalam Pengembangan Pemikiran Islam*, Yogyakarta: DIVA Press, 2022.
48. "Strategi Membangun Ketahanan Keluarga Muslim Masa Kini" (bersama Januariansyah Arfaizar), dalam buku *Peningkatan Kualitas Hidup Islami*, Yogyakarta: DIVA Press, 2022.
49. *Islam dan Isu-Isu Politik Kontemporer*, diterbitkan oleh Diandra Creative Yogyakarta, 2022.
50. *Turas dan Rancang Bangun Peradaban Ilmu Perspektif Muslim Progresif Telaah atas Pemikiran Abdullah Saeed*, dalam buku *Agama Filsafat dan Ilmu Pengetahuan Sintesis Kreatif Epistemologi Pemikiran Islam*, diterbitkan oleh Diandra Creative Yogyakarta, 2022.
51. *Neomodernisme Islam Nurcholis Madjid (Cak Nur) Sebagai Sosok Shopisticated Santri*, dalam buku *Agama Filsafat dan Ilmu Pengetahuan Sintesis Kreatif Epistemologi Pemikiran Islam*, diterbitkan oleh Diandra Creative Yogyakarta, 2022.
52. *Kitab Simbur Cahaya dalam Kehidupan Masyarakat Ogan Ilir Penerapan Aturan Bujang Gadis Perspektif Sosio-Historis dan Yuridis* (Bersama Nurmala HAK dan Januariansyah Arfaizar), diterbitkan oleh PHIPD Bekerjasama dengan Penerbit Diandra Creative Yogyakarta.
53. *Tata Kelola Pemerintahan Marga Dalam Kitab Simbur Cahaya Perspektif Fikih*, diterbitkan oleh PS2PM Bekerjasama dengan Penerbit Diandra Creative Yogyakarta, 2022.
54. *Fikih Keindonesiaan Pemikiran Ahmad Azhar Basyir dan MA. Sahal Mahfud* (Bersama Januariansyah Arfaizar), diterbitkan oleh

- PS2PM Bekerjasama dengan Penerbit Diandra Creative Yogyakarta, 2022.
55. *Islam Dalam Dinamika Wacana Marginalisasi Negara*, diterbitkan oleh PS2PM Bekerjasama dengan Penerbit Diandra Creative Yogyakarta, 2022.
 56. *Islam dan Cita-Cita Politik Era Reformasi Pemikiran Muslim Progresif*, diterbitkan oleh PS2PM Bekerjasama dengan Penerbit Diandra Creative Yogyakarta, 2022.
 57. *Transformasi Pemikiran Islam di Indonesia Era Reformasi Pemikiran Mainstream*, diterbitkan oleh PS2PM Bekerjasama dengan Penerbit Diandra Creative Yogyakarta, 2022.
 58. *Mimpi Negara Sejahtera Pemikiran Political Islamists Indonesia*, diterbitkan oleh PS2PM Bekerjasama dengan Penerbit Diandra Creative Yogyakarta, 2022.
 59. *Kontestasi dan Fragmentasi Pemikiran Islam tentang Indonesia Sejahtera*, diterbitkan oleh PS2PM Bekerjasama dengan Penerbit Diandra Creative Yogyakarta, 2022.
 60. *Perlindungan Hak Kekayaan Intelektual Perspektif Fikih*, bersama Asmuni dan Januariansyah Arfaizar, diterbitkan oleh Penerbit Diandra Creative Yogyakarta, 2023.
 61. *Hukum Islam Mazhab Utilitarianistik Studi atas Teori Fikih Najmuddin at-Tufi*, bersama Januariansyah Arfaizar, diterbitkan oleh PS2PM Bekerjasama dengan Penerbit Diandra Creative Yogyakarta, 2023.
 62. *Islam dan Gender Dalam Kitab Simbur Cahaya*, bersama Winda Nurkhalifah dan Januariansyah Arfaizar, diterbitkan oleh PS2PM Bekerjasama dengan Penerbit Diandra Creative Yogyakarta, 2023.
 63. *Hukum Islam dan Tantangan Kontemporer: Perspektif Fresh Ijtihad*, dalam buku *Syariat Islam Antara Utopisme dan Tuntutan Modernitas*, diterbitkan oleh Samudra Biru Yogyakarta bekerjasama dengan Program Studi Hukum Islam Program Doktor Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia Yogyakarta, 2023.

Artikel Jurnal

1. "Menggalikan Makna Mitos dalam Sastra dan Budaya Nusantara" dimuat dalam Jurnal *Millah* edisi Agustus 2010.
2. "Kebebasan Beragama Perspektif Hak Asasi Manusia" dimuat dalam Jurnal *Al-Mawarid* edisi Januari 2011.
3. "The Convergence and The Divergence of The Knowledge and the Value System of Girikerto Villagers of Turi Subdistrict of Sleman," dimuat dalam Jurnal *Millah* edisi Februari 2011.
4. "Keragaman Berkeadaban dalam Bingkai Keindonesiaan" (artikel opini) dimuat dalam Harian *Kedaulatan Rakyat* 17 Juni 2011.
5. "Meretas Agama Berkeadaban dalam Bingkai Keindonesiaan" dimuat dalam Jurnal *Millah* edisi Februari 2012.
6. "Pembumihanan Misi Profetik di Tengah Arus Globalisasi Perspektif Islam Humanis" dimuat dalam Jurnal *Akademika* edisi Desember 2012
7. "Pengelolaan Konflik Umat Agama di Indonesia" dimuat dalam Jurnal *Millah* edisi Februari 2013.
8. "Inseminasi Nilai-Nilai Islam dalam Pembelajaran Ekonomi di MAYOGA" (anggota tim penulis) dimuat dalam Jurnal *Tapis* 2015.
9. "Ideologisasi Agama Kasus MTA" dimuat dalam Jurnal *Akademika* 2015.
10. "Usul al-Fikih dalam Hukum Islam Progresif" dimuat dalam Jurnal Kajian ke-Islaman *Madania*, 2015.
11. "The Life of Javanese Moslems in Sathorn Bangkok Thailand" dalam *International Journal of Business, Economics and Law*, Vol. 9, Issue 5 (April 2016).
12. "Reconfiguring Islamic Discourse on Religious Freedom and The Rights for Religious Minorities: Progressive Muslim Perspective" dalam *Indonesian Journal of Interdisciplinary Islamic Studies (IJIIS)* Vol. 1, No. 1, September 2017.

13. "Indonesia, Islam and Multicultural Citizenship" dalam Millah Jurnal Studi Agama Vol. 18, No. 1, Agustus 2018.
14. "Building Civilised Family Relations: Towards A New Discourse of Family Fikih in The Millennial Era", dalam *Al-Shajarah: Journal of The International Institute of Islamic Thought and Civilization* (ISTAC), IIUM, Vol.58, No.1, 58 Tahun 2019.
15. "Yogyakarta Urban Middle Class Sufism: Economic, Political and Cultural Networks", dalam *Ulumuna Journal of Islamic Studies* Published by State Islamic University Mataram Vol. 23 , No.2, 2019, p. 266 – 293.
16. "Membangunan Basis Metodologi Untuk Memperkokoh Keilmuan Fikih Berwawasan Keindonesiaan", dalam Jurnal Hukum Islam IAIN Pekalongan Vol. 17, Nomor 2, Desember 2019, p. 173-188.
17. "Islamic Law and Contemporary Challenges from Fresh Ijtihad Point of View", dalam Jurnal Hukum Islam ISSN: 1829-7382 and E-ISSN: 2502-7719 | Vol. 17 No.2, 2019.
18. "Islam and the Rearrangement of Society-State Relation in the Reformation Era of Indonesia" dimuat dalam International Journal of Islamic Thought Vol. 17: 9(June) 2020, p. 111 – 118.
19. "Islamic Law and Indonesianness: Critical Study of Graduations Dissertations of Doctorate Program of Islamic Law Islamic University of Indonesia Yogyakarta (bersama Januariansyah Arfaizar) dalam *AZJAF Vol.1 No. 2* (Special Issue 2021).
20. "Death Penalty for The Narcotics Traffickers in Article 114 Verse (2) And Article 119 Verse (2) Law Number 35 Of 2009 Concerning Narcotics in The Perspectives of Human Rights Perspective and Islamic Law" (bersama Fachri Wahyudi) dalam *Asian Journal of Law and Governance e-ISSN: 2710-5849 | Vol. 3, No. 1, 22-32, 2021.*
21. "An Alternative Path to Prosperity: A Critical Discourse on Islamic Thought in Reformation Era" (bersama Januariansyah

- Arfaizar) dalam *proceeding Insla Usim Vol.4 No.1 (2021): Syariah and Law in Facing Covid-19: The Way Forward*, 2021.
22. "Implementation of Maqasid Syari'ah in the Concept of Reforming the Indonesian Marriage Law Based on Gender Equality: Study of the Counter Legal Draft Compilation of Islamic Law" (bersama Nirmalasanti Anindya Pramesi) dalam *International Journal of Advanced Research in Islamic and Humanities e-ISSN: 2682-8332 | Vol. 3, No.1, 1-10*, 2021.
 23. "The Fatwa of Wahdah Islamiyah About Guidelines for Jum'at Prayer in The Time of The Covid-19 Pandemic Perspective Ijtihad Academic "(bersama Siti Nurul Muhlisah) dalam *International Journal of Advanced Research in Islamic and Humanities e-ISSN: 2682-8332 | Vol. 3, No.1, 1-10*, 2021.
 24. "Strategy for Building Muslims Family Resilience in Contemporary Era" (bersama Burhan Nudin, Januariansyah Arfaizar) dalam *International Journal of Advanced Research in Islamic and Humanities e-ISSN: 2682-8332 | Vol. 3, No.1, 11-22*, 2021.
 25. "Local Wisdom and Regional Sustainable Economic Development" (bersama Adiarrahman) dalam *Advances in Economics, Business and Management Research, volume 168 Proceedings of the 2nd Southeast Asian Academic Forum on Sustainable Development (SEA-AFSID 2018)*, Atlantis Press. 2021.
 26. "The Dynamics of Indonesian Jurisprudence in Responding to the Corona Virus Disease Pandemic" (bersama Januariansyah Arfaizar) dalam *International Journal of Social Science Research eISSN: 2710-6276 | Vol. 3, No. 1, 83-94*, 2021.
 27. "The Fiqh Of Mainstreaming Of Disabilities People In Indonesia The New Paradigm Construction" (bersama Januariansyah Arfaizar dan Navirta Ayu) dalam *International Journal For Studies On Children, Women, Elderly And Disabled People*, Vol. 13, October 2021.

28. "Islamic Law and Contemporary Challenges From Fresh Ijtihad Point of View", dalam *Proceeding International Conference on Sharia and Legal Studies (ICSLS) Volume 1, 2021*, hlm. 23-33.
29. "Islamic Law and Contemporary Challenges from Fresh Ijtihad Point of View", dalam *Jurnal Hukum Islam ISSN: 1829-7382 and E-ISSN: 2502-7719 | Vol. 17 No.2, 2019*.
30. "Pergeseran Makna Esensi Pernikahan di Kecamatan Pedamaran Kabupaten Ogan Komering Ilir Provinsi Sumatera Selatan - Studi Kasus Sosiologi Hukum Keluarga", dalam *Jurnal Al-Mabsut Jurnal Studi Islam dan Sosial | Vol. 16 No.2 September 2022*.
31. "Family Resistance in Fighting Radicalism among Youth During the Covid-19 Pandemic in Sompilan, Berbah, Sleman, Yogyakarta", dalam *Indonesian Journal of Interdisciplinary Islamic Studies (IJIS) ISSN: 2089-3426 | Vol. 5, No. 3, September 2022*.
32. "Re-interpretasi Teks Al-Qur'an dalam Budaya Patriarkhi Telisik Epistemologi Feminis Egaliterianisme Asma Barlas", dalam *Jurnal Semiotika-Q: Kajian Ilmu al-Quran dan Tafsir [ISSN: 2809-6401](#) e-ISSN [2809-0500](#) | Vol 2 No 2 (2022)*.
33. "Tinjauan Yuridis Terhadap Putusan Pengadilan No.: 306/Pdt.G/2019/PA/Yk Tentang Pembatalan Pernikahan Karena Ejakulasi Dini", dalam *Jurnal al-Mawarid: Jurnal Syari'ah & Hukum e-ISSN: 2656-1654 | Vol 4. (1) Februari 2022*.
34. "The Enviromental Crisis in The Prespective of Contemporary Islamic Studies in Indonesia", bersama Januariansyah Arfaizar, dalam *Rusian Law Journal, ISSN 2309-8678 e-ISSN 2312-3605 | Vol.11 No.5 (2023)*.
35. "The Dynamics Of Islamic Law In The Balkans: Husein Dozo's Renewal Thoughts", bersama Januariansyah Arfaizar dan Ahmad Arifai, dalam *Madania: Jurnal Kajian Keislman, ISSN: 1410-8143 e-ISSN: 2504-1826 | Vol.27 No.1 (2023)*.
36. "Inovasi dan Tantangan Perbankan Syariah Pada Era Digital di Indonesia", bersama Januariansyah Arfaizar, Navirta Ayu, Fitri

Riyanto dan Selamat Muliadi, dalam *Jurnal Wadiah*, ISSN: 2599-1515 e-ISSN: 2776-9569 | Vol. 7 No. 2 (2023).

Penelitian

1. Pandangan PTAI Yogyakarta tentang HAM dan Syariah, 2010.
2. Studi Konvergensi dan Divergensi Pengetahuan dan Tata Nilai Warga Desa Girikerto Turi Sleman Terhadap Gunung Merapi Pasca-Letusan 2010, 2011.
3. Konstruksi Sosial Tata Ruang Studi di Pondok Pesantren al-Muayyad Surakarta, 2012.
4. Face Book Sehat dalam Pandangan Siswa SMU di DIY, 2012.
5. Kurikulum dan Kompetensi Lulusan Syari'ah PTAI Yogyakarta, 2013.
6. Nalar Islam Dosen UII, 2013.
7. Agama dan Negara di Era Reformasi Pandangan Ormas Mainstream dan Non Mainstream di Indonesia, 2013.
8. Etos Kerja dan Budaya Masyarakat Nunukan Kalimantan Utara, 2014.
9. Kehidupan Muslim Kampung Jawa di Bangkok Thailand, 2014.
10. Relasi Kampus UII Demangan Baru dan Masyarakat, 2014,
11. Ideologisasi Agama Studi Kasus Gerakan MTA di Yogyakarta, 2015.
12. Dakwah Islam Kampus UII Demangan Baru Perspektif Masyarakat Sekitar Kampus UII Demangan Baru, 2017,
13. Sufi Kota Studi Keberagamaan Kelas Menengah Yogyakarta, 2017.
14. Fikih HAKI Studi tentang Kajian Fikih di Indonesia, 2018.
15. Peta Kajian Hukum Islam Keindonesiaan di PTAI (Studi Terhadap Disertasi Program Doktor Hukum Islam FIAI UII 2012-2019).
16. Dinamika Pemikiran Keagamaan Ormas Islam Dalam Merespon Persoalan Covid-19 di Indonesia, 2020.
17. Pemikiran M.A. Sahal Mahfudh dan Ahmad Azhar Basyir Tentang Fikih Keindonesiaan, 2021.

18. *Dinamika Kajian Fikih HAKI di Indonesia*, 2022
19. *Fikih at-Ta'ayusy di Indonesia Studi atas Pemikiran Islam di Indonesia*, 2022.
20. *Penerapan Aturan Kitab Simbur Cahaya Tentang Pergaulan Remaja Di Provinsi Sumatera Selatan Perspektif Maqasid Syari'ah*, 2022.

Seminar dan Konferensi

Aktif sebagai narasumber baik dalam seminar nasional maupun internasional tentang hukum Islam, Hukum Keluarga, Studi Islam, Islam dan Hak Asasi Manusia, Islam dan Gender, Islam dan Isu Minoritas, Islam dan Negara, Islam dan Isu - Isu Multikultural.

Yogyakarta, April 2023

Dr. Drs. Yusdani, M.Ag.

