

NALAR HUKUM ISLAM SATRIA EFFENDI



الجامعة الإسلامية
الاندونيسية

Oleh:

Akhmad Kasban

NIM.: 14923003

Promotor:

Prof. Dr. Kamsi, MA.

Co-Promotor:

Dr. Tamyiz Mukharrom, MA.

DISERTASI

Diajukan Kepada:

PROGRAM STUDI

DOKTOR HUKUM ISLAM

FAKULTAS ILMU AGAMA ISLAM

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Untuk memenuhi salah satu syarat guna

Memperoleh Gelar Doktor dalam Bidang Hukum Islam

YOGYAKARTA

2021

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Akhmad Kasban
NIM : 14923003
Program Doktor : Hukum Islam
Judul Disertasi : NALAR HUKUM ISLAM
SATRIA EFFENDI

Menyatakan bahwa disertasi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya. Apabila dikemudian hari terbukti bahwa disertasi ini adalah hasil plagiasi, maka saya siap untuk dicabut gelar keserjanaan yang dianugerahkan dan mendapatkan sanksi sesuai ketentuan yang berlaku.

Magelang, Jumat, 19 Nopember 2021

Yang menyatakan,



Akhmad Kasban

HALAMAN PENGESAHAN



DEWAN PENGUJI



FAKULTAS
ILMU AGAMA ISLAM | PROGRAM STUDI
HUKUM ISLAM
PROGRAM DOKTOR

DEWAN PENGUJI UJIAN TERTUTUP DISERTASI DOKTOR

Nama : Akhmad Kasban
Tempat/tgl.lahir : Jombang, 03 Nopember 1979
N. I. M. : 14923003
Konsentrasi : Doktor Hukum Islam
Judul Disertasi : **NALAR HUKUM ISLAM SATRIA EFFENDI**

Ketua	: Dr. Drs. Yusdani, M.Ag.	(tgl. 20/11/21)
Sekretaris	: Dr. Dra. Junanah, MIS.	(tgl. 20/11/21)
Promotor	: Prof. Dr. Kamsi, MA.	(tgl. 20/11/21)
Co Promotor	: Dr. Tamyiz Mukharrom, MA	(tgl. 20/11/21)
Penguji	: Prof. Dr. Amir Mu'allim, MIS.	(tgl. 20/11/21)
Penguji	: Dr. Drs. Oman Fathurohman SW., M.Ag.	(tgl. 19/11/21)
Penguji	: Dr. Drs. Asmuni Mth., MA	(tgl. 19/11/21)

Diuji di Yogyakarta pada tanggal 03 Nopember 2021

Pukul : 09.00–11.00 WIB

Hasil / Nilai : **Lulus**

Mengetahui
Ketua Program Studi DHI FIAI UII

Dr. Drs. Yusdani, M.Ag

NOTA DINAS



FAKULTAS
ILMU AGAMA ISLAM

J. Darmasari Baka No. 141 Lingsi 9 10199 KARTASURA
Telp./fax: (0274) 533917

PROGRAM STUDI
HUKUM ISLAM
PROGRAM DOKTOR
080301 - 0303010100010001
Email: ihp@uii.ac.id

NOTA DINAS

No. : 154/Kaprodi.HI-S3/20/Prodi.HI-S3/X/2021

Disertasi berjudul: **NALAR HUKUM ISLAM SATRIA EFFENDI**

Ditulis oleh : **Akhmad Kasban**

NIM : **14923003**

Prodi : **Hukum Islam Program Doktor**

Berdasarkan surat dari Dewan Penguji Ujian Tertutup Disertasi dan setelah diperiksa dengan cermat hasil revisi pada ujian Tertutup Disertasi, maka dinyatakan layak untuk diajukan pada Ujian Terbuka Disertasi (Promosi Doktor) sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Doktor dalam bidang Hukum Islam pada Program Studi Hukum Islam Program Doktor Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia.

Yogyakarta, 22 November 2021
Ketua,

Dr. Drs. Yusdani, M.Ag.

PERSETUJUAN PROMOTOR

PERSETUJUAN

Disertasi berjudul : **NALAR HUKUM ISLAM SATRIA EFFENDI**

Ditulis oleh : Akhmad Kasban

NIM : 14923003

Program Doktor : Doktor Hukum Islam


Telah dapat kami setuju untuk diuji di hadapan Tim Dewan Penguji Ujian Terbuka/Promosi Doktor pada Program Studi Hukum Islam Program Doktor Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia.

Yogyakarta, 03 Agustus 2021 M.
24 Dzulhijah 1443 H.

Promotor,

Mengetahui,
Ketua Prodi Doktor Hukum Islam
Fakultas Ilmu Agama Islam UII


Dr. Drs. Yusdani, M.Ag.


Prof. Dr. Kamsi, MA



PERSETUJUAN CO-PROMOTOR

PERSETUJUAN

Disertasi berjudul : **NALAR HUKUM ISLAM SATRIA EFFENDI**

Ditulis oleh : Akhmad Kasban

NIM : 14923003

Program Doktor : Doktor Hukum Islam

Telah dapat kami setujui untuk diuji di hadapan Tim Dewan Penguji Ujian Terbuka/Promosi Doktor pada Program Studi Hukum Islam Program Doktor Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia.

Mengetahui,
Ketua Prodi Doktor Hukum Islam
Fakultas Ilmu Agama Islam UII


Dr. Drs. Yurdani, M.Ag.

Yogyakarta, 03 Agustus 2021 M.
24 Dzulhijah 1443 H.

Co Promotor,


Dr. Tamyiz Mukharrom, MA.



PERSEMBAHAN

Disertasi ini kupersembahkan untuk:

- Bapakku Kasban Sarkawi *rahimahullah* dan Emakku *hafizahallah*
- Guru-guruku yang mulia, semoga Allah swt meridai mereka
- Istriku: Nur Aini Amalia binti Suyitna Suwita Direja yang tercinta
- Anak-anakku tersayang: Idris Ahmad Kasban, Fatimah Hurien, Maryam Hurien, Asiyah Hurien, Aisyah Hurien, Ibrahim Ahmad Kasban, Shofiyah Hurien, dan semua keluarga, semoga menjadi *ahlu al-Qur`an, aamiin.*
- Keluarga Besar PP. Ihsanul Fikri Yayasan Tarbiyatul Mukmin Magelang
- Segenap civitas akademika Universitas Islam Indonesia Yogyakarta
- Semua sahabat-sahabatku seiman, sebangsa, dan seperjuangan hidup

Semoga Allah swt meridai dan merahmati kita semua, sehingga kita senantiasa selamat, sukses serta barakah di dunia dan akherat, Amīn ya Rabba al-Ālamīn.

MOTTO

أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ

“Apakah hukum Jahiliah yang mereka kehendaki? (Hukum) siapakah yang lebih baik daripada (hukum) Allah bagi orang-orang yang meyakini (agamanya)?”

Ayat 50 mengancam siapa yang enggan mengikuti tuntunan dan hukum-hukum *llahi* dan bahwa keengganan tersebut adalah pertanda bahwa mereka sebenarnya menghendaki berlakunya hukum-hukum *Jahiliah*, yakni hukum yang didasarkan pada hawa nafsu, kepentingan sementara, serta kepicikan pandangan, padahal tidak ada tuntunan dan ketetapan yang lebih baik daripada tuntunan dan ketetapan-ketetapan Allah swt.¹

¹M. Quraish Shihab, *Al-Lubab: Makna, tujuan, Dan Pelajaran Dari Surah-Surah Al-Qur`an*, (Tangerang: Lentera Hati, 2012), tafsir Q.S. al-Maidah, ayat: 50, I: 275.

PEDOMAN TRANSLITERASI

ARAB-LATIN

Transliterasi kata-kata Arab yang dipakai dalam penyusunan disertasi ini berpedoman pada Surat Keputusan Bersama Menteri Agama Republik Indonesia dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor: 158/1987 dan Nomor: 0543b/U/1987 tertanggal 22 Januari 1988.

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>ś</i>	s (dengan titik di atas)
ج	Jīm	<i>j</i>	-
ح	Hā'	<i>ħa</i>	h (dengan titik di bawah)
خ	Khā'	<i>kh</i>	-
د	Dāl	<i>d</i>	-
ذ	Zāl	<i>z</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	<i>ṣ</i>	s (dengan titik di bawah)
ض	Dād	<i>ḍ</i>	d (dengan titik di bawah)
ط	Tā'	<i>ṭ</i>	t (dengan titik di bawah)
ظ	Zā'	<i>ẓ</i>	z (dengan titik di bawah)
ع	'Aīn	<i>'</i>	koma terbalik di atas
غ	Gāīn	<i>g</i>	-
ف	Fā'	<i>f</i>	-
ق	qaf	<i>q</i>	-
ك	Kāf	<i>k</i>	-
ل	Lām	<i>l</i>	-

م	Mīm	<i>m</i>	-
ن	Nūn	<i>n</i>	-
و	Wāwu	<i>w</i>	-
هـ	Hā'	<i>h</i>	-
ء	Hamz	'	apostrof
ي	Yā'	<i>y</i>	-

B. Konsonan Rangkap karena *Syaddah* ditulis Rangkap

متعددة عدة	Ditulis Ditulis	<i>Muta'addidah</i> <i>'iddah</i>
---------------	--------------------	--------------------------------------

C. Ta' Marbūtah di akhir Kata

1. Bila dimatikan ditulis *h*

حكمة علة	Ditulis Ditulis	<i>ḥikmah</i> <i>'illah</i>
-------------	--------------------	--------------------------------

(ketentuan ini tidak diperlukan pada kata-kata Arab yang sudah terserap dalam bahasa Indonesia, seperti salat, zakat dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya).

2. Bila diikuti dengan kata sandang “*al*” serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan *h*

كرامة الأولياء	Ditulis	<i>karāmah al-auliyā'</i>
----------------	---------	---------------------------

3. Bila ta' marbutah hidup atau dengan harakat fathah, kasrah dan dammah ditulis t atau h

زكاة الفطر	Ditulis	<i>zakāh al-ḥiṭr</i>
------------	---------	----------------------

D. Vokal Pendek

—	<i>fathah</i>	Ditulis	a
—	<i>kasrah</i>	Ditulis	i
—	<i>dammah</i>	Ditulis	u

E. Vokal Panjang

1	Faṭḥah + alif جاهلية	Ditulis	ā
2	faṭḥah + ya' mati تنسى	Ditulis	jāhiliyyah
3	kasrah + ya' mati كريم	Ditulis	ā
4	ḍammah + wawu mati فروض	Ditulis	tansā
		Ditulis	ī
		Ditulis	karīm
		Ditulis	ū
		Ditulis	Furūḍ

F. Vokal Rangkap

1			ai
2	faṭḥah + ya' mati بينكم	Ditulis	Bainakum
	faṭḥah + wawu mati قول	Ditulis	au
		Ditulis	Qaul

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

أنتم أعدت لئن شكرتم	Ditulis Ditulis Ditulis	a'antum u'iddat la'in syakartum
---------------------------	-------------------------------	---------------------------------------

H. Kata Sandang Alif + Lam

1. Bila diikuti huruf *Qomariyyah* ditulis dengan menggunakan huruf “al”

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

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

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

I. Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat

Ditulis menurut bunyi atau pengucapannya.

ذوي الفروض أهل السنة	Ditulis Ditulis	<i>zawi al-furūd</i> <i>ahl as-Sunnah</i>
-------------------------	--------------------	--

ABSTRAK

NALAR HUKUM ISLAM SATRIA EFFENDI

Akhmad Kasban

NIM.: 14923003

Nalar sebagai ciri khas filsafat terlihat dalam usul fikih, di antara karya monumental Satria Effendi adalah “*Ushul Fiqh*” dan “*Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer; Analisis Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushuliyah*”. Buku pertama menunjukkan posisi Satria Effendi sebagai konseptor usul fikih, dan buku kedua sebagai mujtahid dengan analisisnya dalam studi kasus. Urgensi mengetahui nilai-nilai filosofi hukum Islam merupakan hakikat tujuan hukum itu sendiri (*maqāsid asy-syarī’ah*). Penulis berupaya membongkar metodologi pemikiran Satria Effendi dalam pengembangan pembaruan hukum Islam yang pada era tersebut sangat minim penggunaan yurisprudensi sebagai pisau analisis usul fikih, hal ini dibuktikan dengan istilah yang diungkapkan Bustanul Arifin “segi hukum yang terlupakan”. Satria Effendi berupaya mengkaji hukum Islam dengan perspektif baru, sehingga fikih menjadi dinamis dan bisa menjawab permasalahan sosial terkini tanpa harus keluar dari bingkai teks wahyu. Pembahasan “*Nalar Hukum Satria Effendi*” sangat penting karena usul fikih sebagai metode berguna untuk menjawab problematika kontemporer. Dalam mengembalikan penemuan hukum Islam yang benar secara metodologis maka yurisprudensi perlu dianalisis sebagai bahan evaluasi dan pertimbangan para hakim berikutnya. Satria Effendi melakukan hal tersebut sebagai warisan mahal dalam pengkajian hukum Islam, tidak hanya tentang fikih sebagai hasil ijtihad, tetapi juga tentang usul fikih sebagai alat ijtihad. Penelitian ini bertujuan menemukan urgensi dan konsep metodologi pemikiran Satria Effendi tentang pembaruan hukum Islam di Indonesia. Penelitian ini menggunakan pendekatan filosofis dan sosio-historis. Penelitian kepustakaan ini bersifat kualitatif, yaitu mengumpulkan data-data dari berbagai sumber ilmiah seperti buku-buku, karya ilmiah, jurnal dan sumber lain yang masih layak, lalu menganalisis dan menyimpulkan dengan instrumen analisis domain, taksonomi dan komponensial. Dalam menganalisis data, peneliti menggunakan pendekatan teori pembaruan hukum Islam perspektif Jasser Audah dan M. Amin Abdullah terutama dari sisi *maqāsid asy-syarī’ah*. Landasan teori mencakup: nalar hukum Islam, pembaruan hukum Islam dan studi tokoh. Hasil penelitian menunjukkan bahwa metode pemikiran Satria Effendi adalah metode yang menggunakan nalar *Bayāni* dan *Burhāni*, keduanya terapkan dalam: *Tajdid*, *Ijtihād Maqāsidī*, *Ta`abbudī-Ta`aqqulī*, *Ijtihād Taṭbīqī*, Moderasi dan Preferensi. Sedangkan urgensinya ialah: a) mengembalikan ijtihad secara tekstual-kontekstual, b) memperkaya jenis-jenis studi pemikiran hukum Islam, seperti studi kasus, fikih *manhajī*, fikih *muqāran* dan *maqāsid asy-syarī’ah*, c) membentuk pola berpikir moderasi antara liberal dan literal, d) memperluas cakupan ijtihad baik *istinbātī* maupun *taṭbīqī*, e) studi kasus “analisis yurisprudensi” sebagai pertimbangan hakim-hakim berikutnya, kajian hukum riil, sinkronisasi hukum dari berbagai peraturan perundang-undangan, dan melatih rasa keadilan yang harus ditegakkan dalam masyarakat.

Kata kunci: *Metode Ijtihad, Fikih Kontemporer, Satria Effendi.*

ABSTRACT

ISLAMIC LAW REASONING SATRIA EFFENDI

Akhmad Kasban

NIM.: 14923003

Reasoning as a characteristic of philosophy is seen in *uṣūl al-fiqh*, among Satria Effendi's monumental works are "*Ushul Fiqh*" and "*Problems of Contemporary Islamic Family Law; Jurisprudence Analysis with the Ushuliyah Approach*". The first book shows his position as a drafter, and the second book as a *mujtahid* with his analysis in a case study. The urgency of knowing the philosophical values of Islamic law is the essence of the purpose of the law itself (*maqāsid ash-syarī'ah*). The author is obsessed with dismantling Satria Effendi's method of thinking in the context of developing Islamic law reform, because in the era of Satria Effendi it was rare for jurists to analyze jurisprudence with *uṣūl al-fiqh* analysis which is an instrument of Islamic law discovery, this is proven by the term expressed by Bustanul Arifin as "the forgotten law terms". Satria Effendi tries to study the Islamic law using a new perspective, so that *fiqh* becomes dynamic, and can answer current social problems without having to leave the frame of the revelation text. The discussion on the title of this dissertation "*Satria Effendi's Islamic Law Reasoning*" is very important because of *uṣūl al-fiqh* is a method to answer contemporary problems. In returning the methodologically correct findings of Islamic law, jurisprudence needs to be analyzed as material for evaluation and consideration by the subsequent judges. Satria Effendi did this as an expensive legacy in the study of Islamic law, not only about *fiqh* as a result of *ijtihad*, but also about *uṣūl al-fiqh* as a tool of *ijtihad*. The purpose of this research is to find out the concept of the Satria Effendi's method of thinking and the urgency of the methodology for reforming Islamic law in Indonesia. The approach in this research is a philosophical and socio-historical approach. This literature research is qualitative in nature, namely: collecting data from various scientific sources such as books, scientific works, journals and other sources that are still feasible, then analyzing and concluding with domain, taxonomy and componential analysis instruments. In analyzing the data, the researcher used the theory approach of Islamic law reform from the perspective of Jasser Audah and M. Amin Abdullah, mainly in the side of *maqāsid asy-syarī'ah*. The theoretical foundations include: Islamic law reasoning, Islamic law reform and life-history studies. The results showed that Satria Effendi's method of thinking is a method that uses *Bayāni* logic and *Burhāni* logic, both methods are applied in: *Tajfīd*, *Ijtihād Maqāsidī*, *Ta`abbudī-Ta`aqqulī*, *Ijtihād Taṭbīqī*, Moderation and Preference. While the urgency is: a) Restoring *ijtihad* textually and contextually; b) Enriching types of Islamic legal thought studies, such as case studies, *fiqh manhajī*, *muqāran fiqh* and *maqāsid asy-syarī'ah*; c) Forming moderation thinking patterns between liberal and literal; d) Expanding the scope of *ijtihad* for both *istinbāṭī* and *taṭbīqī*; e) Case studies of "jurisprudence analysis" as consideration for subsequent judges, true legal studies, legal synchronization studies of various laws and regulations, and training a sense of justice that must be upheld in society.

Keywords: *Method of Ijtihad, Contemporary Fiqh, Satria Effendi.*

المخلص

منطق الفقه الإسلامي عند ساتريا أفندي

أحمد كسبان

NIM.: 14923003

المنطق كسمة فلسفية مشاهدٌ في أصول الفقه، ومن بين أعمال ساتريا أفندي العظيمة أصول الفقه" و فقه مشكلات الأسرة المسلمة المعاصرة؛ تحليل فقهي بالمنهج الأصولي". ويُظهر الكتاب الأول مكانته ككتاب والكتاب الثاني كمجتهد بتحليله في دراسة حالة، أهمية معرفة القيم الفلسفية للشريعة الإسلامية هي جوهر الغرض من الشريعة نفسها (مقاصد الشريعة). والباحث مهتمٌ بتفكيك المنهجية الفكرية لساتريا أفندي في سياق تطوير تجديد الفقه الإسلامي، لأنه كان من النادر في عصر ساتريا أفندي أن يقوم الفقهاء بتحليل الفقه بأصول الفقه، وهو التحليل الذي يمثل أداة استكشاف الشريعة الإسلامية، وثبت هذا المصطلح الذي عبر عنه بستان العارفين بعبارة "جانب الحكم المنسي". ويحاول ساتريا أفندي دراسة الفقه الإسلامي مستعيناً بمنظور جديد، كي يصبح الفقه ديناميكياً ويتمكن من الإجابة عن المشكلات الاجتماعية الحالية دون الحاجة للخروج عن إطار نص الوحي. ومناقشة عنوان هذه الرسالة العلمية "منطق الفقه الإسلامي عند ساتريا أفندي" مهم جداً لأن أصول الفقه هو منهج لإجابة المشكلات المعاصرة. وإعطاء نتائج الشريعة الإسلامية الصحيحة منهجياً، يلزم تحليل الفقه كمادة للتقييم والاعتبار من قِبَل الفقهاء اللاحقين. وقد قام ساتريا أفندي بهذا كإرث قيم في دراسة الشريعة الإسلامية، وليس فقط في الفقه كنتيجة للاجتهاد، وإنما أيضاً في أصول الفقه كأداة للاجتهاد. والغرض من هذا البحث هو اكتشاف منهجية ساتريا أفندي في التفكير وأهمية المنهجية لتجديد الفقه الإسلامي في إندونيسيا. والمنهج المتبع في هذا البحث منهج فلسفي وتاريخي اجتماعي. وهذا العمل البحثي نوعي في طبيعته، بشكل أساسي: جمع بيانات من مصادر علمية مختلفة كالكتب والأعمال العلمية والمجلات والمصادر الأخرى الممكنة، ثم التحليل والتلخيص بأدوات تحليل المجال والتصنيف وتحليل المكونات. وفي تحليل البيانات، استخدم الباحث منهج نظرية تجديد الفقه الإسلامي من منظور جاسر عودة ومحمد أمين عبد الله، تحديداً في جانب مقاصد الشريعة. وتشمل الأسس النظرية: منطق الشريعة الإسلامية، وتجديد الفقه الإسلامي ودراسات تاريخ الحياة. وقد أظهرت النتائج أن منهج ساتريا أفندي الفكري منهج يستخدم المنطق البياني والمنطق البرهاني، وكلا المنهجين مطبقين في: التجديد والاجتهاد المقاصدي والتعديدي-التعقلي والاجتهاد التطبيقي ومنهج الاعتدال والترجيح. والمطالب الملحّة هي: (أ) إعادة الاجتهاد نصياً وسباقياً؛ و (ب) إثراء أنواع دراسات الفكر التشريعي الإسلامي، مثل دراسات الحالات والفقه المنهجي والفقه المقارن ومقاصد الشريعة؛ و (ج) صياغة أنماط تفكير معتدلة بين المنهجين الليبرالي والحرفي؛ و (د) توسيع نطاق الاجتهاد لكل من الاستنباطي والتطبيقي؛ و (هـ) دراسات الحالات لـ "تحليل الفقه" كاعتبار للفقهاء اللاحقين، والدراسات التشريعية الصحيحة، والدراسات التشريعية المزامنة للقوانين واللوائح المختلفة، وترويض شعور بالعدالة يجب أن يسود المجتمع.

الكلمات المفتاحية: منهج اجتهاد، فقه معاصر، ساتريا أفندي.

KATA PENGANTAR



إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل له ومن يضل فلا هادي له وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله.

Segala puji syukur senantiasa kita panjatkan kehadirat Allah

I. Ṣalawāt serta salam semoga tercurahkan kepada *uswah hasanah* kita Nabi Muhammad ﷺ yang telah membimbing dan menunjukkan umat ini menuju kebahagiaan di dunia dan akhirat. Dengan rahmat, hidayah, ‘*inayah* dan karunia Allah I tahap demi tahap penulis dapat menyelesaikan disertasi dengan judul “Nalar Hukum Islam Satria Effendi” guna memenuhi sebagian persyaratan untuk memperoleh gelar doktor dalam bidang Hukum Islam pada Program Studi Doktor Hukum Islam Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia Yogyakarta.

Penulis menyadari kelemahan serta keterbatasan yang ada sehingga dalam menyelesaikan disertasi ini memperoleh bantuan dari berbagai pihak, dalam kesempatan ini penulis menyampaikan terimakasih dan *jazāhumullāhu khairan* kepada:

1. Rektor Universitas Islam Indonesia Yogyakarta Prof. Fathul Wahid, S.T., M.Sc., Ph.D.
2. Dekan Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia Yogyakarta Dr. Tamyiz Mukharrom, M.A.
3. Ketua Jurusan Studi Islam Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia Yogyakarta Dr. Rahmani Timorita Y., M.Ag.
4. Ketua Program Studi Doktor Hukum Islam Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia Yogyakarta Dr. Drs. Yusdani, M.Ag.
5. Promotor Prof. Dr. Kamsi, MA. dan Co-Promotor Dr. Tamyiz Mukharrom, M.A. atas motivasi dan kesabaran dalam

memberikan bimbingan kepada penulis sehingga disertasi ini dapat terselesaikan dengan baik.

6. Tim penguji yang telah melaksanakan tugasnya sesuai dengan prosedur akademik yang ditentukan, sehingga disertasi ini sah sebagai sebuah karya ilmiah.
7. Bapak-ibu dosen Program Studi Doktor Hukum Islam UII yang telah memberikan ilmu dan bimbingan selama studi.
8. Bapak-ibu staf akademik, karyawan dan karyawan Program Studi Doktor Hukum Islam UII yang telah menjalankan tugasnya dalam mendukung selesainya disertasi ini.
9. Bapak-ibu guru kami semua, khususnya pengurus Yayasan Tarbiyatul Mukmin Pabelan dan semua Bapak-ibu dosen, guru, karyawan dan semua keluarga besar Pondok Pesantren Ihsanul Fikri, Mungkid, Magelang.
10. Orang tua, dan semua keluarga, khususnya Istriku tercinta Nur Aini Amalia dan putra-putri kami yang sangat mendukung terselesainya disertasi ini.
11. Keluarga besar Alm. Bapak Prof. Dr. Satria Effendi M. Zein, MA., Buya Dr. Afifi Fauzi Abbas, MA., Bapak Drs. Aminuddin Ya`qub, M.Ag. beserta istri beliau: Dr. Fitriyani Satria, Bapak AH. Azharuddin Lathif, M.Ag., MH., dan semua pihak yang mendukung penelitian ini.

Penulis bermohon kepada Allah swt semoga amal baik khususnya dari semua pihak di atas diterima oleh Allah swt, dan semoga disertasi ini bermanfaat termasuk *`ilmun yuntafa`u bihi*, aamiin.

Akhirnya, penulis menyadari bahwa penyusunan disertasi ini belum mencapai kesempurnaan dan masih banyak kekurangannya, penulis mengharapkan kritik, koreksi dan saran yang membangun demi kesempurnaan disertasi ini.

Magelang, Jumat, 19 Nopember 2021



Akhmad Kasban

DAFTAR ISI

JUDUL.....	i
PERNYATAAN KEASLIAN	ii
HALAMAN PENGESAHAN	iii
DEWAN PENGUJI.....	iv
NOTA DINAS.....	v
PERSETUJUAN PROMOTOR.....	vi
PERSETUJUAN CO-PROMOTOR.....	vii
PERSEMBAHAN.....	viii
MOTTO.....	ix
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	x
ABSTRAK.....	xiv
KATA PENGANTAR.....	xvii
DAFTAR ISI.....	xix
DAFTAR TABEL.....	xxii
DAFTAR GAMBAR.....	xxiii
DAFTAR LAMPIRAN	xxiv
BAB I	
PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah.....	22
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian.....	22
1. Tujuan Penelitian.....	22

2. Manfaat Penelitian	22
D. Sistematika Pembahasan	24

BAB II

KAJIAN PENELITIAN TERDAHULU..... 27

A. Penelitian Terdahulu	27
B. Kerangka Teori	81
1. Penalaran Hukum Islam dan Fungsinya	81
2. Pembaruan Hukum Islam.....	105
3. Studi Tokoh	229

BAB III

METODE PENELITIAN243

A. Metode Penelitian dan Analisis Data	243
1. Jenis penelitian.....	243
2. Sifat Penelitian.....	244
3. Pendekatan.....	244
4. Sumber Data	254
B. Analisa Data.....	255
C. Prosedur Analisis Data.....	258
D. Signifikansi Hasil Penelitian.....	259
E. Definisi Operasional	261

BAB IV

HASIL DAN ANALISIS PENELITIAN265

A. Biografi Satria Effendi	265
1. Karir Satria Effendi	269
2. Karya-karya Satria Effendi.....	270

3. Satria Effendi Sebagai <i>Faqīh “Uṣūli”</i>	271
4. Pendapat Para Tokoh.....	273
B. Metode Pemikiran Hukum Islam Satria Effendi	278
1. Sumber Hukum Islam Satria Effendi	278
2. Nalar Satria Effendi Dalam Berijtihad	289
3. Klasifikasi Nalar Ijtihad Dalam Studi Kasus:	358
C. Urgensi Metodologi Satria Effendi	390
D. Kritik-Apresiasiif Metodologi Satria Effendi	396
1. Posisi Metode Pemikiran Satria Effendi.....	397
2. Kritik-Evaluatif Pemikiran Satria Effendi.....	398
BAB V	
PENUTUP	403
A. Kesimpulan	403
B. Temuan Baru.....	404
C. Saran-saran.....	405
DAFTAR PUSTAKA	407
GLOSARIUM.....	439
LAMPIRAN-LAMPIRAN.....	445
<i>CURRICULUM VITAE</i>	455

DAFTAR TABEL

- Tabel 1:
Kajian Penelitian Terdahulu. 28
- Tabel 2:
Epistemologi Nalar *Bayānī*. 101
- Tabel 3:
Epistemologi Nalar *Irfāni*. 102
- Tabel 4:
Epistemologi Nalar *Burhānī*. 103
- Tabel 5:
Perbandingan Epistemologi *Bayānī*, *Irfāni*, dan *Burhānī*. 105
- Tabel 6:
Perbedaan Pendapat Para Fuqaha Tentang Jumlah Ayat Hukum. 109
- Tabel 7:
Usūl al-Khamsah Klasik dan Kontemporer. 218
- Tabel 8:
Nama-Nama Kitab Rujukan Yang Digunakan Dan Frekuensi Penggunaannya. 347
- Tabel 9:
Klasifikasi Nalar Ijtihad Dalam Studi Kasus. 385

DAFTAR GAMBAR

Gambar 1.

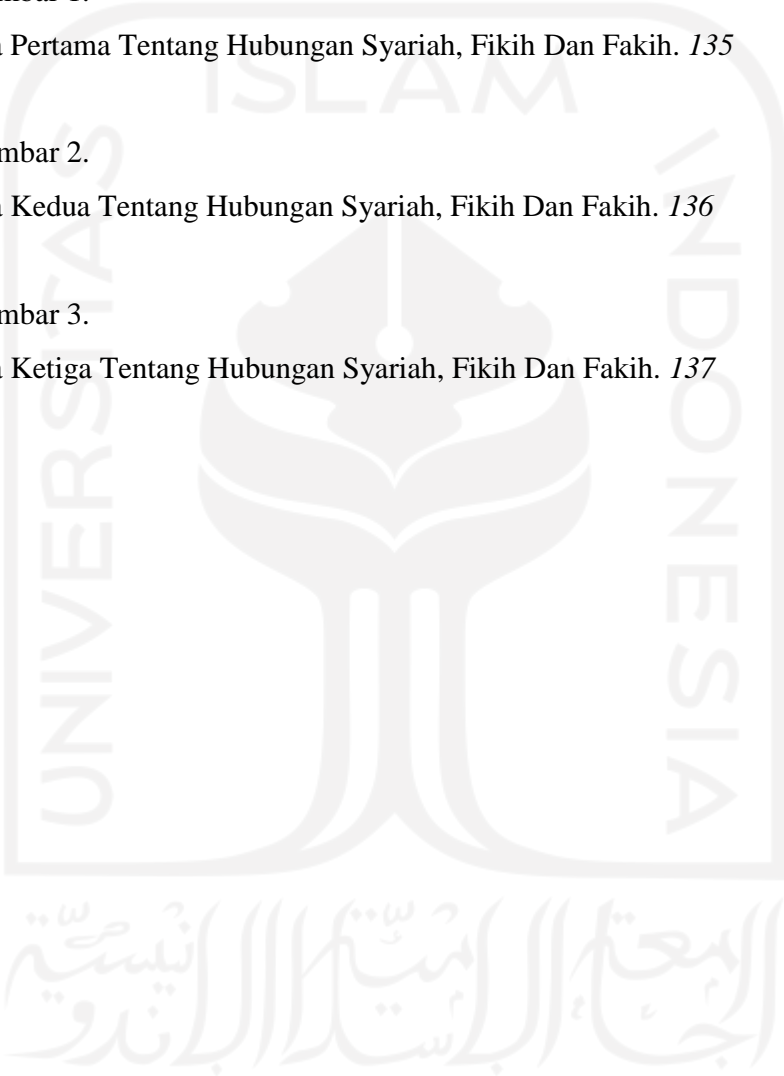
Era Pertama Tentang Hubungan Syariah, Fikih Dan Fakih. 135

Gambar 2.

Era Kedua Tentang Hubungan Syariah, Fikih Dan Fakih. 136

Gambar 3.

Era Ketiga Tentang Hubungan Syariah, Fikih Dan Fakih. 137



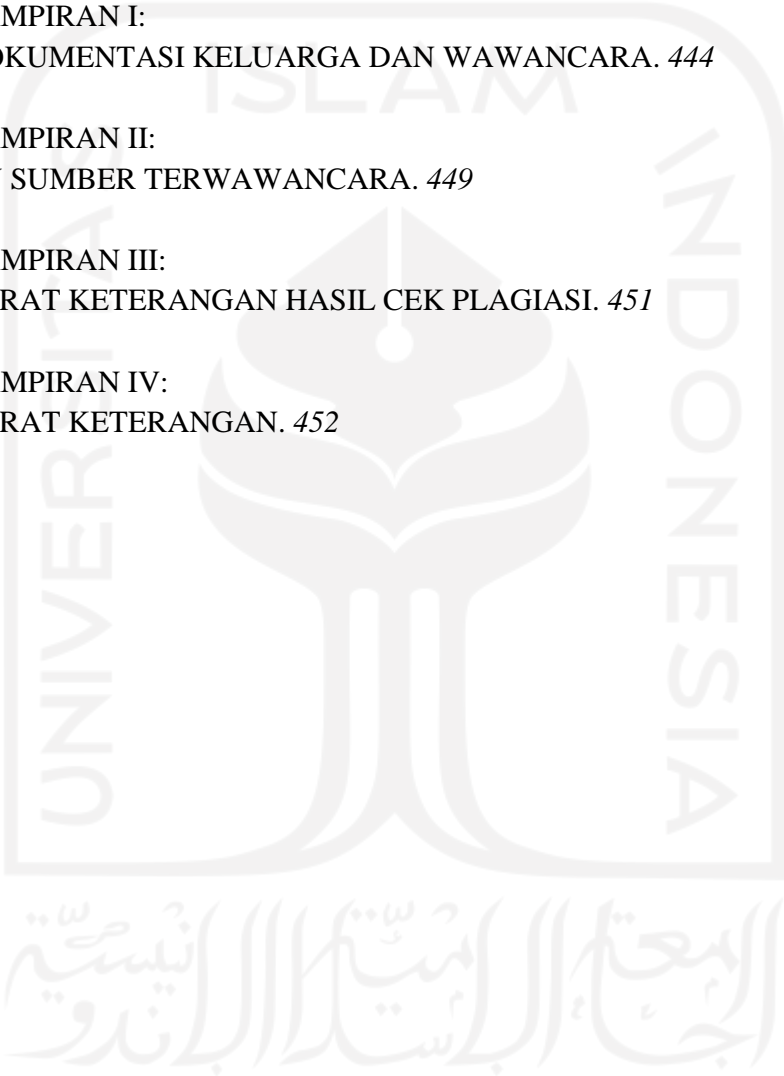
DAFTAR LAMPIRAN

LAMPIRAN I:
DOKUMENTASI KELUARGA DAN WAWANCARA. 444

LAMPIRAN II:
CV SUMBER TERWAWANCARA. 449

LAMPIRAN III:
SURAT KETERANGAN HASIL CEK PLAGIASI. 451

LAMPIRAN IV:
SURAT KETERANGAN. 452



BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Terdapat relasi kuat antara teks Qur'an dan Hadis, nalar, realitas dan *maṣlahah*. Interrelasi teks Qur'an dengan teks hadis nampak pada fungsi hadis sebagai penjelas (*mubayyin*) dan penguat (*muakkid*). Interrelasi teks dengan nalar, nampak pada kemampuan nalar dalam menangkap pesan dari teks dan akhirnya menjadi persepsi atau hasil nalar yang disebut pemikiran, teks wahyu bersikap diam dan nalar manusia yang menggerakannya. Sedang interrelasi teks dengan realitas kehidupan, nampak pada hakikat hukum dibuat untuk manusia¹ bukan untuk Tuhan, maka hukum ini sangat bersentuhan dengan pertimbangan dinamika sosial, karena ada sebuah adagium: *al-Islām ṣālihun li kulli zamān wa makān*. Semua interrelasi antara teks wahyu, realitas yang hidup, dan nalar, harus berpijak pada *maṣlahah* dalam koridor tujuan hukum atau *maqāṣid asy-syarī'ah*.

Qur'an sebagai petunjuk (*hudan*) untuk umat manusia sepanjang masa secara universal menganjurkan pembaruan, reaktualisasi, atau modernisasi yang dalam bahasa hadisnya: *tajdīd*. Sejak semula, Qur'an memproklamirkan dirinya dengan idiom-idiom yang sangat bersifat `antropologis`, seperti *hudan li an-nās*.²

¹Pembebanan dalam pelaksanaan hukum mengandung *maṣlahah* yang kembali kepada *mukallaḥ* yakni hamba, bukan kepada *Mukallif* yakni Allah swt., lihat: Ahmad Raisuny, *az-Zarī'ah ilā Maqāṣid asy-Syarī'ah*, (Cairo, Dar al-Kalimah, 2016), hlm. 13.

²M. Amin Abdullah, *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), hlm. 218. Syari'at yang bersifat universal dan abadi harus memiliki dua ciri: pertama, mempunyai daya hidup sepanjang masa dan kedua, memenuhi seluruh kebutuhan manusia dalam bidang hukum dan tata aturan hidup. Syari'at Islam memenuhi kedua ciri ini. Kemampuan bertahan hidup sepanjang masa dan memenuhi kebutuhan manusia dalam bidang hukum serta tata aturan hidup, karena syari'at Islam adalah lengkap. Selain itu, syari'at Islam selalu mampu

Qur'an menggambarkan masyarakat ideal sebagai *tanaman yang mengeluarkan tunasnya, maka tunas itu menjadikan tanaman itu kuat lalu menjadi besarlah dia dan tegak lurus di atas pokoknya; tanaman itu menyenangkan hati penanam-penanamnya...* (Q.S. 48: 29). Penggalan ayat tersebut menggambarkan bahwa masyarakat ideal tersebut terus-menerus berubah dan berkembang menuju kesempurnaannya. Jika dikaitkan dengan hakikat modernitas, maka masyarakat ideal tersebut bercirikan (antara lain) dinamis dan terus-menerus berubah,³ yang dalam istilah *fuqahā'* disebut *tagayyuru al-ahkām bi at-tagayyuri al-azminah wa al-amkinah wa al-ahwāl* dan *tagayyuru al-ahkām bi at-tagayyuri al-'adah wa al-a`rāf*.⁴ Tidak dapat dipungkiri bahwa hukum dapat berubah sesuai dengan perubahan realitas masyarakat, baik kondisi sosial, budaya, ekonomi, pendidikan, politik dan sebagainya, seperti ungkapan Ibnu al-Qayyim dalam *ʿIlāmu al-Muwaqqi`īn*:

تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد
 “Perubahan dan perbedaan fatwa tergantung oleh masa, tempat, kondisi, niat dan tradisi”.⁵

Hal di atas diperkuat oleh poin pertama dari 29 poin Deklarasi Konferensi Internasional Al-Azhar Tentang Pembaruan Pemikiran Islam, yang diadakan pada tanggal 2-3 *Jumādi al-akhīr* 1441 H, bertepatan dengan tanggal 27-28 Januari 2020 M, bertempat di Gedung Pusat Konferensi Al-Azhar, Nasr City, Kairo, yang berbunyi: “Pembaruan merupakan salah satu unsur yang melekat pada syariat Islam, tidak bisa

memenuhi tuntutan zaman yang selalu berubah karena dia berwatak harmonis dan seimbang (*wasāʿan*), dinamis dan kenyal, (lihat: Nouruzzaman Shiddiq, *Fiqh Indonesia; Penggagas dan Gagasannya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997, hlm. 97).

³M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 2013), hlm. 140.

⁴Soleh Abdullah Humaid, *al-Jāmiʿ fī Fiqh an-Nawāzil*, (Riyad: Maktabah Ubaikan, 2014), hlm. 29.

⁵Ibnu al-Qayyim, *ʿIlāmu al-Muwaqqi`īn `an Rabbi al-`Alamin*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2003), II: 3.

dipisahkan, dan bertujuan untuk merespon hal-hal baru dari waktu ke waktu dan mewujudkan *masalah* umum masyarakat”.⁶

Melangkah di jalan ijtihad adalah solusi membuat jawaban atas problematika kehidupan yang senantiasa dinamis, menurut Syafii Maarif, bahwa pekerjaan ijtihad tak diragukan lagi adalah suatu pekerjaan besar yang memerlukan horizon pandangan yang jauh dan dalam. Mujtahid harus memiliki pemikiran yang penetratif dan pengalaman yang segar. Kedua faktor ini hanyalah bisa dimiliki bila ia memahami betul maksud Qur'an dan *Sunnah* serta aplikasinya dalam sejarah Islam sejak masa Nabi sampai hari ini. Sebagai kunci untuk itu, maka pengetahuan dalam bahasa Arab sangatlah mutlak di samping pengenalan terhadap sejarah Islam dengan sikap kritis. Sikap kritis ini akan dapat kita miliki bila kita juga memahami pengetahuan modern dan dunia yang diciptakannya. Tanpa ini di dunia intelektual kita barangkali akan tetap sebagai pemain pinggir yang tidak perlu selalu diperhitungkan orang.⁷

⁶Konferensi Internasional Al-Azhar, ”29 Poin Deklarasi Konferensi Internasional Al-Azhar Tentang Pembaruan Pemikiran Islam” dikutip dari situs: <https://kemenag.go.id/berita/read/512680/konferensi-internasional-al-azhar-hasilkan-29-rumusan-pembaharuan-pemikiran-islam>. Pada Senin, 14 Desember 2020, 13.30 WIB. Ada perbedaan mendasar antara Islam dengan pemikiran Islam. Islam adalah respons ilahi terhadap realitas melalui Nabi Muhammad, sedangkan pemikiran Islam adalah respons manusia (intelektual muslim atau ulama) terhadap realitas melalui Qur'an dan hadis Nabi. Islam pada dirinya hanya ada pada Tuhan semata, bersifat absolut, otentik, universal dan tidak mengalami perubahan sepanjang waktu. Sebaliknya, pemikiran Islam berhubungan dengan manusia, bersifat relatif, subjektif, partikular dan mengalami perubahan dari waktu ke waktu. Islam sebagai agama bersifat tunggal karena berasal dari Yang Maha Tunggal, sedangkan pemikiran Islam karena lahir dari manusia yang beragam. Karena itu, muncul beragam pemikiran Islam, (baca: Aksin Wijaya, *Kontestasi Merebut Kebenaran Islam Di Indonesia*, Yogyakarta, IRCiSoD, 2019, hlm. 52). Dalam bahasa lain ada Islam Tuhan dan Islam Manusia atau Islam Konsepsi, Islam Persepsi dan Islam Empirik.

⁷Ahmad Syafii Maarif, *Islam Dan Politik*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2018), hlm. 189. Beliau sependapat dengan M. Iqbal dalam kualifikasi mujtahid.

Terdapat ungkapan bahwa “*ubi Societas ibi ius*”, di mana ada masyarakat di situ ada hukum.⁸ Hukum Islam banyak muncul disebabkan oleh fenomena sosial masyarakat. Makna ini dikembalikan kepada istilah yang paling tepat untuk Islam adalah etika, kemanusiaan, dan ilmu sosial atau ideologi. Islam benar-benar merupakan deskripsi seorang manusia dalam masyarakat, kebutuhan primernya, komitmen moralnya dan aksi sosialnya.⁹

Hukum Islam tidak bersifat kaku, namun fleksibel yang selalu berdialektika dengan kondisi sosial masyarakatnya untuk merealisasikan *maqāṣid asy-syarī`ah*:¹⁰ *Jalbu al-maṣālih wa dar`u al-mafāsīd*.¹¹ Kontekstualisasi hukum ini sebenarnya juga sudah dilakukan oleh Nabi Muhammad saw seperti hadis tentang; salatlah di Bani Quraizah,¹² larangan ziarah kubur lantas diperbolehkan, penyerbukan kurma, salat bersandal berbeda dengan Yahudi, memagari tanah, manusia berserikat tiga hal (air, rumput dan api), buang hajat hadap timur dan barat, pemungut pajak (*muks* atau *zarībah*) dan masih banyak hadis yang lain. Fleksibilitas hukum Islam didukung oleh perangkat teoritik dan metodologi sebagai produser penetapan hukum yang dapat menyesuaikan dengan berbagai dimensi ruang dan waktu.

⁸Muhamad Nur Islami, *Hukum Internasional Dalam Perspektif Islam dan Kedaulatan Bangsa*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017), hlm.6.

⁹Hasan Hanafi, “Etika Global dan Solidaritas Kemanusiaan; Sebuah Pendekatan Islam”, dalam *Islam Dan Humanisme*, alih bahasa: Dedi M.Siddiq, (Semarang: IAIN Walisongo, 2007), hlm. 2.

¹⁰*Maqāṣid asy-syarī`ah* atau "Maksud-maksud syariat" adalah tujuan yang menjadi target teks dan hukum-hukum partikular untuk direalisasikan dalam kehidupan manusia. Baik berupa perintah, larangan, dan mubah, untuk individu, keluarga, jamaah, dan umat, (Yusuf Qaraḏāwī, *Fikih Maqashid Syari`ah*, alih bahasa Arif Munandar Riswanto, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2017, hlm. 17).

¹¹Dalam keadaan normal, idealnya antara *jalbu al-maṣālih* dan *dar`u al-mafāsīd* didapatkan semuanya, namun dalam kondisi tertentu maka *dar`u al-mafāsīd muqaddam ala jalbi al-maṣālih*.

¹²Tiga sebab adanya ikhtilaf dalil fikih dari Hadis: Tidak meyakini itu bagian dari hadis Nabi saw., tidak meyakini bahwa hadis tersebut bermaksud seperti itu, dan meyakini bahwa hukum itu sudah di-*nasakh*. Lihat: Ibnu Taimiyah, *Raf'ul Malam `an al-Aimmah al-A`lam*, (Madinah Munawwarah, Jamiah Islamiyah, 1976), hlm. 5.

Rasulullah saw diijinkan untuk berijtihad hukum dalam masalah-masalah yang muncul, mazhab kami (imam Syairāzī: Syafi'iyah) ada yang berkata: *ijtihad* boleh bagi Nabi saw maka boleh buat kita, karena *ijtihad* bagi para ulama saja diperbolehkan apalagi bagi Nabi saw yang lebih utama.¹³ *Khulafā ar-rāsyidūn* juga melakukan perubahan dan pembaruan hukum. Khalifah Umar¹⁴ menetapkan jatuhnya talak tiga langsung ketika diucapkan sekaligus, untuk mencegah orang-orang agar tidak gampang menjatuhkan talak, selain tidak dibaginya *ganimah* dan lainnya, yang kemudian dikenal dengan fikih Umar.

Tetapi juga tampaknya di antara para sahabat itu tidak ada yang berpikiran begitu kreatif seperti Umar. Kreativitas itu memberi kesan kuat sekali bahwa Umar, sekalipun beriman teguh, namun tidak dogmatis. Umar adalah seorang beriman yang intelektual, yang dengan intelektualitasnya itu berani mengemukakan ide-ide dan melaksanakan tindakan-tindakan inovatif yang sebelumnya tidak dicontohkan oleh Nabī, bahkan yang kadang-kadang sepintas lalu tampak seperti tidak sejalan, kalau tidak malah bertentangan dengan pengertian harfiah al-Kitab dan *as-Sunnah*. Contoh ide inovatif Umar yang tanpa preseden di zaman Nabī ialah yang bersangkutan dengan Kitab Suci sendiri. Umar mengusulkan kepada Abū Bakar, ketika menjabat sebagai Khalifah pertama, untuk membukukan Qur'an yang pada waktu itu masih berupa catatan-catatan dan hafalan

¹³Ibrahim, asy-Syairazy, *al-Luma` Fi Uṣūl al-Fiqh*, (Baerut, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2014), hlm. 134.

¹⁴Ijtihad Umar bin Khattab: tidak memotong tangan pencuri saat masa paceklik (lihat: Muhammad Rasyid Ridha, *al-Wahyu al-Muhammady*, Cairo: al-Majlis al-A'la, 2000, hlm. 247), dan tidak mendistribusikan harta rampasan perang (Nor Huda, *Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, Jakarta, Raja Garfindo Persada, 2015, hlm. 360). Umar mengganti denda onta dengan nilai uang (Ibn al-Qayyim, *Zād al-Ma`ād Fi Hadyi Khair al-`Ibād*, Cairo, Dar ibn al-Jauzi, 2008, V: 13).

pribadi yang tersebar pada para sahabat Nabī, menjadi sebuah mushaf atau buku terjilid.¹⁵

Kondisi masyarakat yang terus berkembang dan Islam yang terus meluas ke seluruh dunia, sementara *naṣ* sudah terputus sepeninggal Nabi Muhammad saw maka tidak ada lagi tempat untuk menyandarkan hukum, selain ijtihad: (النَّصُوصُ مَتَّاهِيَةٌ وَالْوَقَائِعُ أَوَالْحَوَادِثُ غَيْرَ مَتَّاهِيَةٍ), maka para ulama melakukan ijtihad dengan berbagai macam metodologinya. Imam Malik yang tinggal di Madinah menyandarkan hukum kepada hadis dan amal ahli Madinah. Abu Hanifah¹⁶ yang tinggal di Irak, yang jauh dari sumber hadis, mengerahkan daya nalarnya dalam mengkaji hukum Islam, yang dikenal kemudian dengan mazhab ahli *ra`yu*. Syafi'i yang berguru kepada imam Malik¹⁷ dan Muhammad bin Hasan Murid Abu Hanifah, melakukan sintesis pengambilan hukum, menggunakan hadis sebagai sumber hukum dan beralih ke *ra`yu* jika tidak ditemukan dalil dengan pendekatan *qiyās*.

Perjalanan Syafi'i dalam menuntut ilmu ke berbagai daerah; Makkah, Madinah, Irak, Mesir, Yaman dan daerah-daerah lain, menjadikannya melihat adanya dinamika masyarakat yang beragam, serta terdapat perbedaan kondisi kehidupan sehari-hari antar satu masyarakat dengan lainnya. Adanya pengetahuan tentang dinamika masyarakat tersebut, dan karena bertambahnya wawasan keilmuannya, Syafi'i kemudian

¹⁵Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta, Pustaka Obor Indonesia, 2019), hlm.4.

¹⁶Imam Abu Hanifah termasuk mujtahid *mustaqill* atau mutlak, *mustaqill* berarti independen, karena beliau terbebas dari bertaklid kepada mujtahid lain, baik dalam metode ijtihad (*uṣūl fiqh*) maupun dalam *furu`* (fikih hasil ijtihad), lihat: Satria Effendi, *Ushul fiqh*, hlm. 234. Abu Hanifah lahir di Kufah tahun 80 H, dab wafat pada tahun 150 H. lihat juga: *al-Fathu al-Mubīn; Muṣṭalahāt al-Fuqahā wa al-Uṣūliyyīn*, Muhammad Ibrahim al-Hafnawy, hlm. 11.

¹⁷Imam Malik lahir di Madinah Munawwarah tahun 93 H., dan wafat pada tahun 179 H. Lihat: Muhammad Ibrahim al-Hafnawy, *al-Fathu al-Mubīn; Muṣṭalahāt al-Fuqahā wa al-Uṣūliyyīn*, (Cairo, Darus Salam, 2017), hlm.75., Imam Ṣahaby, *Siyar A`lām an-Nubalā*, VIII: 48., dan Muhammad Said Mursi, *Uḏamā al-Islam*, (Cairo, Iqra, 2003), hlm. 328.

melakukan pembaruan hukum dalam fatwanya, yang kemudian dikenal dengan *al-qaul al-qadīm* dan *al-qaul al-jadīd*,¹⁸ pendapat lama dan pendapat baru.

Syariat Islam punya ciri khas sebagai hukum yang berkembang dan hidup dengan asal-usul dan aturannya. Para pendahulu kita membuktikan kesuburan *syari`ah* ini dengan menjawab tuntutan zaman, termasuk melestarikan agama dan membantu memajukan bangsa. Jika kehidupan berkembang dan isunya bervariasi dari zamannya, maka para ahli fikih Islam harus terus memikirkan aturan-aturan tentang apa yang mereka temukan dalam hal peristiwa agar orang tidak menyimpang dari agama. Agama tidak hidup, tidak sejahtera, dan tidak kembali beraktivitas dan energik kecuali melalui orang-orang tokoh-tokohnya yang muncul dari masa ke masa.¹⁹

Secara umum perjalanan sejarah hukum Islam melewati berbagai fase: 1. tahapan pembentukan di masa Nabi saw. yang disebut *Insyā` wa takwīn*. 2. Tahapan penyempurnaan (*takmīl*) di masa sahabat, mulai sejak Nabi saw wafat sampai akhir abad pertama hijriah. 3. Tahapan pertumbuhan, kematangan, dan kodifikasi, ini sampai pertengahan abad keempat hijriah. 4. Tahapan *taqlīd*, yang mana ada anggapan bahwa pintu ijtihad tertutup sehingga terjadi stagnan, ini dimulai dari pertengahan abad keempat sampai masa kebangkitan. 5. Tahapan kebangkitan dan kesadaran fikih yang dimulai dengan gerakan fikih di era

¹⁸*Al-Jadīd* adalah pendapat Imam Syafi`i baik bersifat pembukuan atau fatwa saat di Mesir, perawinya adalah Buwaiti, Muzani, Rabi`, Muradi, Harmalah, Yunus, Abdullah bin Zubair, al-Makki, dan Muhammad bin Abdul Hakam. *Al-Qadīm* adalah pendapat Imam Syafi`i saat di Irak, perawinya adalah Ahmad bin Hanbal, Za`farani, Karabisi, dan Abu Saur. *Qaul qadīm* ini tidak lagi termasuk mazhab Imam Syafi`i. Baca: al-Khatīb asy-Syarbīni, *Mughnī al-Muhtāj ila Ma`rifah Alfāz al-Minhāj*, Beirut, Dar al-Fikr, 2005, I: 23.

¹⁹Mannā` al-Qaṭṭān, *Tārīkh at-Tasyrīf al-Islamy*, (Cairo, Maktabah Wahbah, 2014), hlm. 356-357. Hadis “*Man yurid Allāhu bihī khairan yufaqqihhu fī ad-dīn...*”(HR. Bukhari: 71) menurut Ibnu Hajar menunjukkan keutamaan ahli ilmu, dan keunggulan fikih (paham) agama atas ilmu lainnya, (lihat: Ibnu al-Hajar, *Fathu al-Bāri; Syarhu Sahīhi al-Bukhāri*, Cairo: Dar Ibn al-Jauzy, 2013, jilid 1, hlm. 226), kata *tafaqquh* lebih mengedepankan nalar pemahaman.

usmaniyah, kemudian berlanjut sampai pada gerakan pembaruan di awal abad ini. Masa modern ini muncul gerakan fikih non mazhab dan legislasi fikih Islam, fase terakhir ini merupakan hasil adaptasi terhadap dinamika sosial kontemporer.

Menurut Ahmad Azhar Basyir, bahwa dari rentetan fase di atas dapat disimpulkan bahwa kehidupan sekarang berada di fase permulaan kesadaran fikih. Dikatakan permulaan, karena kesadaran ini belum dirasakan oleh seluruh umat islam, dari Timur sampai ke Barat. Ini hanya terbatas pada beberapa kelompok atau daerah tertentu. Gaungnya yang terdengar pun mendapat respon beragam, baik menerima atau menolak. Namun sejarah tidak bergegas melangkah, Insya Allah akan datang suatu masa di mana umat Islam terbangun dari tidur panjangnya yang ditandai dengan bangkitnya fikih Islam dan runtuhnya kejumudan, kemudian akan memainkan peran baru di dalam kancah kehidupan yang baru.²⁰

Tokoh-tokoh penggerak internasional dalam pembaruan hukum Islam dengan membuka pintu ijtihad seperti: Jamaluddin Afghani (1897), Muhammad Abduh (1905), Rasyid Riḍa (1935), Syah Waliyullah (1762), Sayyid Ahmad Khan (1898),²¹ Yusuf al-Qaraḍawi dengan fikih realitas dan lain-lain. Sedangkan dalam dunia pemikiran pembaruan Hukum Islam di Indonesia banyak tokoh besar yang berperan aktif terhadap khazanah intelektual dalam bidang ini, misalnya Munawir Syadzali, T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy,²² Bustanul Arifin, Hazairin, Ali Yafie, MA. Sahal

²⁰Ahmad Azhar Basyir, *Fikih Dan Pranata Sosial Di Indonesia; Refleksi Pemikiran Ulama Cendekia*, Alih Bahasa: Yusdani, dkk., (Yogyakarta, UII Press, 2020), hlm. 272.

²¹Di tengah-tengah pertarungan pemurni dan pembarat, lahir kelompok baru pada paruh kedua abad XIX. Kelompok ini yang dipelopori oleh Sayid Jamaluddin al-Afghani (1897) kelahiran Afghanistan, Muhammad 'Abduh (w.1905) kelahiran Mesir, dan bisa juga dimasukkan nama Sayid Ahmad Khan (w.1898) kelahiran India, sekarang, mereka sering disebut sebagai Pembaru Klasik, (lihat: Nouruzzaman Shiddiq, *Fiqh Indonesia; ...*, hlm. xv).

²²Ia adalah orang pertama di Indonesia yang sejak tahun 1940 dan dipertegas lagi pada tahun 1960, mengimbuai perlunya dibina fikih yang berkepribadian Indonesia. Imbauannya ini menyentak sebagian ulama Indonesia. Mereka angkat

Mahfud, Ibrahim Hosen, dan termasuk di dalamnya adalah Satria Effendi yang juga merupakan tokoh pembaruan dalam bidang ilmu Usul Fikih,²³ sebagaimana Muhammad Quraish Shihab dalam bidang ilmu Tafsir dan Said Agil Husein Al-Munawwar dalam bidang ilmu Hadis.

Untuk lebih realistis tentang hasil pemikiran tokoh-tokoh hukum Islam Indonesia terdahulu, sebagaimana pemikiran T.M. Hasbi tentang sumber hukum Islam tidaklah murni pemikirannya *an sich*, melainkan kesinambungan dari pemikiran intelektual klasik dari berbagai aliran. Pemikiran Hasbi tersebut banyak dipengaruhi oleh pemikiran yang berkembang dalam diskursus usul fikih seperti aliran *mutakallimūn*, Hanafiyah, dan konvergensi (gabungan), selain juga tokoh-tokoh yang selama ini dianggap progresif dalam diskursus usul fikih, seperti al-Amidi, at-Tūfi, as-Salabi, dan as-Syatibi. Hasbi meramu pemikiran tersebut dan mengaplikasikan secara elastis sesuai dengan realitas sosial yang ia hadapi waktu itu.²⁴

Hasbi Ash-Shiddieqy adalah tokoh pertama yang mencetuskan apa yang telah dirumuskan ulama Nusantara dulu

bicara menentang fikih (hukum *in concreto*) diindonesiakan atau dilokalkan. Bagi mereka, fikih dan syari'at (hukum *in abstracto*) adalah semakna dan sama-sama universal. Kini setelah berlalu tigapuluh lima tahun sejak 1960, suara-suara yang menyatakan masyarakat muslim Indonesia memerlukan "fikih Indonesia" terdengar kembali. Namun sangat disayangkan, mereka enggan menyebut siapa penggagas awalnya. Mencatat penggagas awal dalam sejarah adalah suatu kewajiban, demi tegaknya kebenaran sejarah. (Nouruzzaman Shiddiq, *Fiqh Indonesia ...*, hlm. xx).

²³Usul fikih adalah mengetahui dalil-dalil fikih secara global, bagaimana mendayagunakannya dan kondisi orang yang mendayagunakannya. Makna usul fikih di sini tersusun dari 3 hal; mengetahui dalil fikih secara global, mengetahui bagaimana cara mendayagunakannya dan mengetahui kondisi orang yang menggunakannya, (lihat: Ali Jum'ah, *Sejarah Ushul Fikih; Histori Ilmu Fikih Dari Masa Nabi Hingga Sekarang*, Depok: Keira Publishing, hlm. 51).

²⁴Masnun Tahir, "Pemikiran T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy; Sumber Hukum Islam Dan Relevansinya Dengan Pemikiran Hukum Islam Di Indonesia", *Al-Ahwal*, Vol. 1, No. 1, (2008), hlm. 148. Corak usul fikih Syafi'iyah adalah teologis-deduktif, sedangkan corak usul fikih Hanafiyah adalah induktif-analitis, (baca: M. Amin Abdullah; "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh Dan Dampaknya Pada Fiqh Kontemporer", dalam Riyanto (edit) dkk.: *Neo Ushul fiqh; Menuju Ijtihad Kontekstual*, (Yogyakarta: Fak. Syari'ah, IAIN SUKA, 2004), hlm. 138).

dari *living laws* menjadi *positive laws* menjadi lebih tegas dan lugas tentang fikih Nusantara, meskipun ia menyebutnya dengan fikih Indonesia. Dialah peletak rumusan pertama, pada awal-awal gagasannya, dia tidak banyak mendapat apresiasi umat. Baru pada tahun 1960-an, gagasannya mendapat sambutan hangat. Fikih Indonesia menjadi layaknya *snowball* yang lalu diteruskan tokoh selanjutnya yaitu Hazairin dengan berbagai gagasan pembaruannya.²⁵

Berikutnya, tawaran Bustanul Arifin dalam pembaruan Hukum Islam terfokus pada kelembagaan Hukum Islam melalui peranan birokrasi sebagai lokomotif pembaruan pemikiran Hukum Islam di Indonesia. Dengan demikian, hukum Islam yang selama ini tampil sebagai hukum yang hidup di masyarakat, telah diperbaharui oleh Bustanul Arifin dari aspek *legal culture*-nya (budaya hukum) menuju ke aspek *legal structure* (kelembagaan hukum) dan *legal substantion* (perundang-undangan). Hal ini berarti hukum Islam telah layak dan mampu menjadi salah satu sistem hukum nasional di Indonesia.²⁶

Munawir Sadzali memandang dan menawarkan perlunya rekonstruksi konsep *qat'i-zanni*, dan dipakainya hermeneutika dalam segala gerak penafsiran teks, baik Qur'an maupun hadis. Sebagaimana sudah sering diungkap dalam berbagai buku epistemologi hukum Islam,²⁷ bahwa konsep *qat'i-zanni*

²⁵Noor Harisudin, *Fiqh Nusantara; Pancasila Dan Sistem Hukum Nasional Di Indonesia*, (Ciputat: Pustaka Compass, 2019), hlm. 134. Hazairin mengusulkan pengembangan suatu sistem warisan baru yang diinterpretasikan dan dielaborasi berdasarkan persepsi skriptual al-Qur'an dan *as-Sunnah* bukanlah sistem patrilineal, tetapi bilateral, yakni model kekeluargaan. Sedangkan Hasbi termasuk salah seorang pembaharu yang menawarkan ide-idenya secara komprehensif, mulai dari konsep "fiqh Indonesia"-nya, sampai pembaharuan hukum yang meliputi prinsip dan sekaligus metodenya. Baca: Chamim Tohari, "Fiqh Keindonesiaan : Transformasi Hukum Islam Dalam Sistem Tata Hukum Di Indonesia", *ANALISIS: Jurnal Studi Keislaman*, Volume 15, Nomor 2, (Desember 2015), hlm 403.

²⁶Islamiyati dan Dewi Hendrawati, "Analisis Pendapat Bustanul Arifin Dalam Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia", *Diponegoro Private Law Review*, Vol. 2 No. 1, (Maret 2018), hlm.178.

²⁷Secara etimologi, kata epistemologi berasal dari kata Yunani, episteme dan logos. Episteme berarti pengetahuan, sedangkan logos berarti ilmu. Jadi,

merupakan teori pokok yang dikembangkan oleh para ulama untuk memahami Qur'an dan hadis dalam perspektif penalaran fikih.²⁸ Sedangkan pemikiran hukum Ibrahim Hosen merupakan hasil penelusuran kitab-kitab *mu'tabar* (diakui secara ilmiah), yang kemudian diolah secara benar dengan pisau usul fikih.²⁹ Sebagaimana Hazairin menggunakan metode normatif-analitis yaitu menggarap hukum secara normatif dengan cara pembahasan yang bersifat analitis.

Ali Yafie menjadikan ilmu-ilmu sejarah dan ilmu alam sebagai pisau analisis dalam mengkaji hukum fikih.³⁰ Sedangkan MA. Sahal Mahfud memandang bahwa kajian keilmuan kitab

epistemologi adalah teori tentang pengetahuan, ini merupakan cabang filsafat yang menyelidiki asal-muasal, metode-metode dan sahnya ilmu pengetahuan, yang biasa dikenal filsafat ilmu yang merupakan bagian dari ilmu filsafat: ontologi, epistemologi dan aksiologi. Maka epistemologi sendiri mempelajari tentang hakikat dari pengetahuan, justifikasi, serta rasionalitas keyakinan, yakni apa itu pengetahuan dan bagaimana cara mendapatkan ilmu pengetahuan tersebut. Epistemologi berbicara tentang sumber-sumber ilmu dan bagaimana manusia bisa meraih ilmu. Sementara itu, *knowledoe* atau ilmu pengetahuan merupakan sesuatu yang sangat mendasar dalam kehidupan manusia. Islam, khususnya, agama yang sangat menghargai ilmu pengetahuan. Al-Qur'an adalah Kitab yang begitu besar perhatiannya terhadap aktivitas pemikiran dan keilmuan. Ini, misalnya, tergambar dari penyebutan kata "*al-'ilm*" dan derivasinya yang mencapai 823 kali, (baca: Adian Husaini, *Urgensi Epistemologi Islam*, dalam; *Filsafat Ilmu Perspektif Barat dan Islam*, Jakarta: Gema Insani, 2013, hlm. 27-28).

²⁸Toha Ma'arif, "Fikih Indonesia Menurut Pemikiran Hasbi Ash-Shiddiqi, Hazairin Dan Munawir Syadzali", *Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam*, Vol. 8, No. 2, (Agustus 2015), hlm. 55.

²⁹Suansar Khatib, "Metode Ijtihad Ibrahim Hosen", *Mizani*, Vol. 25, No.1, (Februari 2015). Epistemologis At-Tufi ini banyak dikecam oleh para pakar hukum Islam, lantaran terkesan rasionalis mengabaikan *nash*, namun pada akhir abad ke 20 memasuki abad 21 sebagaimana disinyalir Ibrahim Hosen mulai bermunculan pakar hukum Islam yang mencoba mengaplikasikan teori At-Tufi dengan bertitik tolak dari kondisi '*maqāsid at-tasyri'*. Baca: Saifudin Zuhri, *Ushul Fikih; Akal Sebagai Sumber Hukum Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, hlm. viii).

³⁰Moh Dahlan, "Paradigma Fikih Sosial KH. Ali Yafie", *Nuansa*, Vol. X, No. 1, (Juni 2017), hlm. 14. Ada empat faktor yang memengaruhi nasib dari masyarakat-masyarakat: tokoh, kebetulan, norma, dan manusia (*an-nās*). Dua yang paling penting di antara empat faktor tersebut adalah *an-nās* dan norma karena *an-nās* merepresentasikan kehendak, massa manusia, sedangkan norma adalah hukum-hukum yang dapat dibuktikan secara ilmiah eksis dalam masyarakat, (lihat: Ali Syariati, *Sosiologi Islam*, Yogyakarta: Rausyan Fikr, 2017, hlm. 73).

kuning pesantren diperlukan lompatan pemikiran berdasarkan *maqāsid asy-syarī'ah* sebagai acuan merupakan landasan utama penguatan kajian kitab kuning berbasis emansipatoris. Tawaran beliau ini merupakan terobosan baru dalam ranah pemikiran dan gerakan sosial di pesantren. Gagasan ini merupakan konsensus makna baru terhadap pemahaman teks kitab kuning sebagai sistem makna dan nilai yang memihak kepada kaum lemah dan terpinggirkan. Isu-isu yang diangkat adalah isu-isu tentang ketidakadilan, keterbelakangan dan kemiskinan yang dihadapi masyarakat bawah atau kurang berdaya secara sosial ekonomi.³¹

Pada akhir abad ini ada istilah mazhab Ciputat, karena Quraish Shihab menawarkan perspektif tafsir baru, Agil Munawar menawarkan perspektif hadis baru, dan Satria Effendi menawarkan perspektif usul fikih baru. Atas dasar kontribusi riil tokoh-tokoh tersebut di atas, maka penulis punya obsesi membongkar metodologi segar Satria Effendi tentang metodologi usul fikih-nya.

Menurut Fathurrahman Djamil, bahwa gagasan segar Satria Effendi mulai terlihat ketika beliau mulai mengajar di Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (sekarang UIN Syarif Hidayatullah) di bawah kepemimpinan Harun Nasution. Saat itu Pascasarjana identik dengan pola dan cara berpikir rasional yang dikembangkan Harun. Begitu gencarnya kecenderungan rasionalisasi dalam memahami ajaran Islam, sering kali ahli hukum Islam (*syari'ah*) dianggap sebagai kelompok yang tidak bisa diajak untuk mengembangkan penalaran. Sampai suatu saat Harun pernah mengatakan, bahwa orang Fakultas *syari'ah* sulit diajak berpikir modern (maju dan rasional). Dalam suasana seperti inilah Satria Effendi masuk ke program Pascasarjana. Dapat dibayangkan, apabila cara berpikir orang *syari'ah* konvensional yang dipakai saat itu, Harun,

³¹Ahmad Ali Riyadi, "Landasan Puritanisme Sosial Agama Pesantren; Pemikiran Kiai Sahal Mahfudz", *Sumbula: Volume 1, Nomor 1, (Januari-Juni 2016)*, hlm. 131.

sebagai pimpinan Pascasarjana, belum tentu berkenan menerima kehadiran beliau.³²

Kehadiran Satria Effendi di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta bisa menjadi penyeimbang bahkan proteksi terhadap derasnya arus liberalisme³³ yang merupakan dampak logis perubahan sosial dengan segala prosesnya: modernisasi, globalisasi, westernisasi dan sekulerisasi, maka kehadiran Satria Effendi sebagai sosok moderat antara kaum literal dan liberal.³⁴ Analisa Satria Effendi sangat nampak sebagai metodologi berfikirnya tentang hukum Islam, terutama analisisnya terhadap yurisprudensi Pengadilan Agama tentang hukum-hukum keluarga, karena wewenang Peradilan Agama di Indonesia sekitar masalah-masalah: perkawinan, kewarisan, wasiat, hibah, wakaf, sedekah dan ekonomi *syarī`ah*.

Analisa Satria Effendi terhadap yurisprudensi Pengadilan Agama menjadi jawaban atas kegelisahan para petinggi hukum, paling utama dari kalangan Mahkamah Agung serta Kementerian Agama, dalam perihal Hukum keluarga adalah hukum yang mengatur tentang: 1) Pembentukan suatu keluarga melalui sebuah akad pernikahan yang bertujuan untuk membentuk suatu

³²Fathurrahman Djamil, “Karakteristik Pemikiran Fiqh Prof. Dr. H. Satria Effendi M. Zein, MA.” Epilog dalam *Problematika Hukum ...*, hlm. 522-523.

³³Ada empat ciri kaum substansialis ini di Indonesia. Pertama, mereka percaya bahwa isi dan substansi ajaran agama Islam jauh lebih penting daripada bentuk dan labelnya. Kedua, mereka percaya, walaupun Islam (al-Qur'an) itu bersifat universal dan abadi, tetapi ia tetap harus diinterpretasi ulang secara kontinyu untuk merespons zaman yang terus berubah dan berbeda. Ketiga, mengingat keterbatasan akal manusia, mereka percaya bahwa mustahil manusia mampu mengetahui secara tepat akan kehendak Tuhan, Kemungkinan salah menafsirkan kehendak Tuhan harus terus hidup dalam pikiran mereka. Keempat, mereka menerima bahwa bentuk negara Indonesia sekarang -yang bukan sebuah negara Islam- adalah bentuk final. (lihat: Nor Huda, *Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, Jakarta, Raja Garfindo Persada, 2015, hlm. 376-377).

³⁴Alumni Timur Tengah pada awal mulanya disepelekan karena tidak rasional, tidak kontekstual seperti cendekiawan alumni Barat, terkesan menjadi orang kelas dua, tetapi pandangan itu berubah ketika muncul Quraish Shihab dengan tafsirnya, Aqil Al-Munawar dengan hadisnya, dan Satria Effendi dengan usul fikihnya.

keluarga yang bahagia lahir dan batin (*sakinah, mawaddah wa rahmah*); 2) Hak dan kewajiban antara suami terhadap istrinya dan istri terhadap suaminya; 3) Hak dan kewajiban antara orangtua terhadap anaknya dan anak terhadap orangtuanya; 4) Putusnya hubungan perkawinan; 5) Nasab (keturunan); 6) Kewarisan.³⁵

Dalam proses pengambilan keputusan³⁶ di Pengadilan Agama itu senantiasa menjadi permasalahan, sebab referensi yang digunakan oleh para hakim beragam yang terdiri atas bermacam-macam kitab fikih dari berbagai aliran pemikiran, yang berdampak keragaman keputusan Pengadilan Agama terhadap masalah yang sama, maka sesuai Instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1991 tanggal 10 Juni 1991 memerintahkan kepada Menteri Agama untuk menyebarluaskan Kompilasi Hukum Islam untuk digunakan oleh Instansi Pemerintah dan oleh masyarakat yang memerlukannya. Kompilasi Hukum Islam yang terdiri dari: Buku 1 tentang Hukum Perkawinan, Buku II tentang Hukum Kewarisan, dan Buku III tentang Hukum Perwakafan.³⁷

³⁵Mardani, *Hukum Keluarga Islam Di Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2017), hlm. 5.

³⁶Keputusan-keputusan yang bersifat umum dan abstrak (*general and abstract*) tersebut biasanya bersifat mengatur (*regeling*), sedangkan yang bersifat individual dan konkret dapat merupakan keputusan yang bersifat atau berisi penetapan administratif (*beschikking*) atau pun keputusan yang berupa 'vonnis' hakim yang lazimnya disebut dengan istilah putusan (Jimly Asshiddiqie: Perihal Undang-undang, 2004, hlm. 10).

³⁷Tim Redaksi, *Undang-Undang Kompilasi Hukum Islam*, (Bandung, Fokusindo, 2016), hlm. 2. Kompilasi Hukum Indonesia (KHI) adalah “fiqh madzhab negara”. Seluruh elemen konstruksinya dilakukan oleh tim yang dibentuk negara. Latar belakang pembentukan, logika hukum, hingga pola redaksi yang digunakan juga lazimnya hukum positif yang diakui negara. Legitimasi Hukum pemberlakuannya juga bergantung pada keputusan negara. Naskah Counter Legal Draft (CLD)-KHI menawarkan 23 Agenda pembaruan hukum keluarga Islam. Rumusan ini didasarkan pada penafsiran atas al-Qur’an, al-Hadis, dan pendapat ulama fiqh dengan kemaslahatan, *maqāsid asy-syari’ah*, akal publik, dan kearifan lokal. Palarannya menggunakan perspektif demokrasi, pluralisme, hak asasi

Ada lima jenis literatur pemikiran hukum Islam yang dikenal, yaitu kitab fikih, Keputusan pengadilan, Fatwa-fatwa, Undang-Undang, dan Kompilasi Hukum Islam.³⁸ Salah satu model kajian hukum Islam yang ditawarkan oleh Satria Effendi adalah menggunakan studi kasus, dari semua jenis literatur pemikiran hukum Islam tersebut yang telah banyak khazanahnya adalah dalam bidang fikih, sedangkan studi-studi mengenai empat jenis literatur yang lainnya masih sangat sedikit. Karena itulah studi yurisprudensi Satria Effendi ini merupakan sumbangan berharga bagi pengayaan, penyediaan, dan pemahaman literatur pemikiran hukum Islam di luar kitab-kitab fikih. Berkat gagasan dan pemikirannya itu, mengantarkan ahli hukum Islam (Indonesia) dapat berinteraksi dengan wacana modernitas. Deskripsi pemikiran Satria Effendi tentang hukum Islam bersifat dinamis, adaptif, dan relevan dengan perubahan dan perkembangan masyarakat di atas, dapat dibaca dalam berbagai tulisannya.³⁹

Sebagai solusi di era industri 4.0⁴⁰ yang cenderung ke arah dehumanisasi, kaum muslimin membutuhkan intelektual

manusia, dan keadilan gender pada lanskap realitas keindonesiaan. Baca: Marzuki Wahid, *Fikih Indonesia*, cet. 1, (Bandung: Penerbit Marja, 2014).

³⁸Lahirnya pembaharuan hukum Islam di Indonesia semisal KHI antara lain didasarkan pada ide-ide pembaruan yang dilontarkan oleh beberapa tokoh terkemuka. Mereka ini telah melontarkan gagasan-gagasan pembaruannya dalam rangka menciptakan hukum Islam yang berkarakter keindonesiaan, yakni sesuai dengan kondisi masyarakat Indonesia. Tokoh-tokoh dan gagasan-gagasannya adalah: 1) Hasbi Ash-Shiddieqy (Fikih Indonesia); 2) Hazairin: Mazhab Nasional Indonesia; 3) Munawir Syadzali: Reaktualisasi Hukum Islam; 4) Ibrahim Hosen: Memfikhkan *Nash Qat'i*; 5) Ali Yafie dan Sahal Mahfuz: Fikih Sosial. Baca: Zulhamdi, "Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia Dan Tokoh-Tokohnya", *Jurnal Ilmiah Islam Futura* Vol. 19. No. 2, Desember 2019, hlm. 257.

³⁹Yusdani, "Menyimak pemikiran Hukum Islam Satria Effendi". *Al-Mawarid*, ..., hlm. 62.

⁴⁰Era transformasi komprehensif dari keseluruhan aspek produksi di industri melalui penggabungan teknologi digital dan internet dengan industri konvensional. Sejarah Perkembangan Teknologi: 1). Masa pra-sejarah, pada masa ini teknologi yang dapat digunakan terbuat dari batu, perunggu, dan besi. Alat yang dikenal dalam masa ini seperti pedang, kapak, dan bejana perunggu; 2). Teknologi zaman kuno, pada masa ini teknologi sudah berkembang ke arah maritim, pertanian, dan

muslim yang harus memiliki corak keilmuan bersifat interdisiplin, multidisiplin, dan transdisiplin, tidak boleh monodisiplin, sebab monodisiplin ilmu itu membahayakan karena menyerang semua ilmu. Jadi antara ilmu alam, Ilmu sosial dan ilmu agama saling berkaitan tanpa harus kehilangan inti dari masing-masing keilmuan. Suatu bidang keilmuan dapat dikatakan terintegrasi dengan bidang keilmuan lain apabila keilmuan tersebut saling menembus, keterujian, intersubjektif, dan imajinasi kreatif.

Kegiatan intelektual umat Islam telah mati, begitulah pernyataan yang sering diulang-ulang kalangan orientalis, setidaknya ada tiga buah dalih yang digunakan kalangan orientalis untuk meyakinkan umat Islam, tentang kemandegan kegiatan intelektual ini. Pertama, isu tentang tertutupnya pintu *ijtihad* yang telah berlangsung selama seribu tahun. Kedua, serangan al-Ghazālī terhadap filsafat, melalui karyanya yang monumental, *Tahāfut al-falāsifah* dan ketiga, meninggalnya Ibn Rusyd, yang dianggap sebagai simbol rasionalisme Islam.⁴¹

Hal itu terbukti dalam sejarah, para filsuf memadukan unsur-unsur filsafat, ilmu, dan agama menjadi satu kesatuan yang saling mendukung. Al-Kindi umpamanya, dikenal sebagai pakar ilmu pasti, ibn Sina termasyhur sebagai dokter yang menyusun kitab *al-Qānūn*. Ibn Rusyd pun dikenal sebagai dokter dan ahli fikih dengan bukunya *Bidāyah al-Mujtahid*, Ketiga orang

alat tulis, Contohnya adalah piramid, kapal, mercusuar, dan jam matahari; 3). Teknologi abad pertengahan, pada masa ini teknologi yang digunakan sudah mengalami kemajuan, hal ini ditandai dengan berbagai penemuan di bidang astronomi, medis, matematika, militer, hingga ilmu kartografi; 4). Teknologi era revolusi Industri, pada masa ini perkembangan teknologi sudah semakin jelas terlihat, Contohnya munculnya mesin uap, telegraf, telepon, mesin tenun, sepeda, dan mobil generasi awal; 5). Teknologi abad 21, pada masa ini berbagai teknologi sudah mulai dikembangkan, mulai dari teknologi yang dibutuhkan untuk rumah tangga, pendidikan, sosial, teknologi informasi dan hal lainnya, bahkan alat yang biasa kita pakai dalam kehidupan sehari-hari.

⁴¹Seyyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam*, alih bahasa Suharsono dan Djamaluddin MZ, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. vi.

tersebut termasyhur sebagai filsuf handal di dunia Islam yang banyak jasanya dalam perkembangan filsafat Islam.⁴²

Filsafat ini terlihat jelas dalam ilmu *manṭiq*, ilmu kalam dan usul fikih,⁴³ di antara karya monumental Satria Effendi adalah “*ushul fiqh*”, baik posisi beliau sebagai konseptor maupun mujtahid, yang kedua ini sebagaimana diungkapkan Bustanul Arifin dalam prolog buku: “*Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer; Analisis Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushuliyah*”⁴⁴ dengan ungkapan beliau: “dan dewasa ini di kalangan keilmuan hukum Indonesia, segi hukum ini seakan-akan terlupakan, bahkan sejak awal-awal kemerdekaan Indonesia. Para hakim di Indonesia sekarang telah sulit sekali mengetahui putusan-putusan hakim lain, bahkan para Hakim Agung sekalipun sekarang tidak mengetahui putusan yang diambil oleh rekannya yang lain, karena banyaknya jumlah Hakim Agung, dan tidak adanya sistem diseminasi kepada umum (jurnal hukum dan lain-lain), segi hukum yang terlupakan itu diingatkan kembali oleh Satria Effendi, dengan catatan dan komentar tentang putusan-putusan Pengadilan Agama dalam

⁴²Hambali, *Filsafat Ilmu Islam Dan Barat*, (Bandung: Alfabeta, 2017), hlm. 27-28.

⁴³Ilmu kalam dan usul fikih sebagai luapan nalar logis, karena menggunakan metode filosofis. Arti philosophia adalah cinta kebijaksanaan, lawan kata misosophia yang artinya benci kebijaksanaan.

علم الكلام هو علم محدث اريد به حراسة عقائد العوام من تشويش المبتدعة، قاله الغزالي، انظر امام الحرمين للقرضاوي، ص: 42.

⁴⁴Buku ini merupakan kumpulan makalah-makalah analisis yurisprudensi Satria Effendi dalam majalah *Mimbar Hukum* yang diterbitkan oleh Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Departemen Agama RI. (DITBINBAPERA DEPAG RI) antara tahun 1990 sampai dengan tahun 2001, mulai Nomor 2 Tahun I sampai dengan Nomor 50 Tahun XIII. Dalam bentuknya yang sekarang, buku ini terdiri atas enam bagian dan membahas tiga puluh tiga perkara hukum yang pernah diputuskan oleh Pengadilan Agama yang meliputi masalah-masalah perkawinan, harta bersama, perceraian, pemeliharaan anak, wasiat, wakaf, dan hibah, (lihat: Atho Mudzhar, “Peranan Analisis Yurisprudensi Dalam Pengembangan Pemikiran Hukum Islam”, Prolog dalam “*Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer; Analisis Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushuliyah*”, Jakarta: Prenada Media, 2010, hlm. xxvii).

Jurnal dua bulanan secara konsisten dalam rentang waktu beberapa tahun”.⁴⁵

Membongkar nilai-nilai filosofis yang terkandung dalam setiap hukum Islam sangatlah dianjurkan, hal ini didukung Islam dengan istilah *maqāṣid asy-syarāh* serta metodenya disebut *istiṣlāh*.⁴⁶ Dalam proses pembedahan makna-makna yang terkandung dibutuhkan nalar hukum untuk menganalisa dan menyimpulkan. Demikian itu karena dalam menggali hukum Islam tidak lepas dari tiga corak metode: *bayānī*, *ta`līfī* (*qiyās*) dan *istiṣlāhī* (pendekatan *maqāṣid*), ketiganya membutuhkan nalar logis yang merupakan cabang ilmu filsafat.

Dialektika antara teks dan realitas sosio-kultural membutuhkan analisa rasio yang tajam untuk menciptakan interrelasi, di sini tampak kebutuhan atas metodologi hukum setelah kristalisasi mazhab karena stagnasi *ijtihad*. Seharusnya usul fikih berfungsi secara optimal memproduksi hukum Islam karena usul fikih ibarat “jantungnya” hukum Islam. Tetapi tatkala usul fikih yang diharapkan menanggapi kompleksitas problematika tidak bisa berbuat banyak, sedangkan di sisi yang lain terdapat *maqāṣid asy-syarāh* yang terabaikan, maka ini penyebab kemunduran usul fikih. Idealnya usul fikih sebagai metode dan filsafat hukum Islam harus dikembangkan ke arah yang lebih progresif dan komprehensif serta lebih integratif-interkoneksi.

⁴⁵Bustanul Arifin, “Segi Hukum Yang Terlupakan” prolog dalam *Problematika Hukum ...*, hlm. xiii.

⁴⁶*Istiṣlāh* berarti mengikuti *al-maṣlahah al-mursalah*, *maṣlahah* berarti mengambil manfaat dan menolak madharat. Lihat: Ibnu Qudamah al-Maqdisy, *Rauḍāt an-Nādir wa Junnatu al-Munādir*, (Damascus, Resalah, 2016), hlm. 203. *Maṣlahah mursalah* menurut istilah terdiri dari dua kata, yaitu *maṣlahah* dan *mursalah*. Kata *maṣlahah* menurut bahasa berarti “manfaat”, dan *mursalah* berarti “lepas”. Jadi, *maṣlahah* mursalah menurut istilah, seperti dikemukakan Abdul Wahhab Khallaf, berarti “sesuatu yang dianggap *maṣlahah* namun tidak ada ketegasan hukum untuk merealisasikannya dan tidak pula ada dalil tertentu baik yang mendukung maupun yang menolaknya,” sehingga ia disebut *maṣlahah mursalah* (*maṣlahah* yang lepas dari dalil secara khusus). Baca: Satria Effendi, *Ushul fiqh*, (Jakarta; Kencana, 2017), hlm. 135-136.

Usul fikih, ilmu kalam, *manṭiq* dan bahkan ilmu hadis sangat erat hubungannya dengan ilmu filsafat, dan penalaran filosofis dalam penetapan hukum Islam sangat urgen sebab disitulah makna empirik hukum Islam yang dapat berdialektika dengan konteks kehidupan modern yang aktual. Penalaran rasional berdasarkan wahyu juga terwujud dalam metode *qiyās* dan *istihsān*, dan corak metode *istiṣlāh* dan *sadd az-zarʿah*.⁴⁷ pada intinya menurut penulis kita butuh pengembangan metodologis *ijtihād*, dengan integrasi ilmu dan integrasi pendekatan penalaran filosofis, sehingga makna hakikat hukum Islam bisa tersampaikan dengan pemahaman yang baik.

Pada era Satria Effendi, secara umum pusat kajian hukum Islam seperti Pesantren dan Ma`had Aly, lebih cenderung berpikir *fiqhiyah* bukan pada metodologinya, yakni usul fikih, hal ini akibat dari kajian Islam yang parsial yaitu dari sisi hukum dan tasawuf saja. Satria Effendi berupaya memberi solusi masalah tersebut dengan menggunakan usul fikih perspektif *maqāsid*, sehingga fikih menjadi dinamis. Selain Satria, pemikir usul fikih yang sezamannya adalah Munawir Sjadzali, Ibrahim Husen, Alie Yafi,⁴⁸ Sahal Mahfudz⁴⁹, Hasbi Ash-Shiddieqy,⁵⁰

47 وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ

“Dan janganlah kamu memaki sesembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa dasar pengetahuan”. (Q.S. Al-An`am: 108). Ayat ini melarang memaki sesembahan selain Allah swt. seperti patung-patung dan lainnya, agar para penyembah berhalab-berhalab tersebut tidak mencela Allah swt, mencegah dari perbuatan yang asalnya mubah, namun perbuatan tadi bisa berakibat pada bahaya dan masalah maka wajib dicegah. Baca: Syaikh al-Azhar Jadulhaq Ali Jadulhaq, *Buhuts Wa Fatawa Islamiyah Fi Qaḍāyā Mu`āṣirah*, IV: 308.

⁴⁸Alie Yafi termasuk pemikir yang mengeksplorasi *fikih maqoshid* dan menghasilkan pemikiran dan karya yang dikenal dengan fikih sosial.

⁴⁹Sahal Mahfudz yang lebih banyak berkiprah di pesantren memiliki banyak karya, namun kurang mengeksplorasi *fikih maqāsid*.

Jalaludin Rakhmat, dan Nurcholish Madjid. Dengan adanya usul fikih pendekatan *maqāsid asy-syarīah* seperti yang ditawarkan Satria Effendi maka hukum Islam yang dianggap tradisional dan jumud menjadi dinamis dan kemudian bisa menjawab tantangan baru tanpa harus keluar dari bingkai teks Islam.⁵¹

Oleh karenanya, memahami pembaruan hukum Islam perspektif nalar hukum Satria Effendi -sebagai seorang tokoh pemikir hukum Islam Indonesia- sangatlah penting, meminjam istilah Bustanul Arifin untuk “mengingat kembali segi hukum yang terlupakan”, sehingga diperlukan pengkajian yang mendalam terhadapnya. Juga termasuk hal yang unik dari Satria Effendi adalah: Dalam memahami fikih Umar bin Khatthab Satria Effendi menggunakan referensi primer yakni kitab-kitab Arab klasik dalam ijtihad Umar bin Khatthab, bukan referensi sekunder.

Dengan pertimbangan hal di atas, maka penulis mengambil judul disertasi “Nalar Hukum Islam Satria Effendi”, dengan batasan masalah metodologi pemikiran hukum Islam dalam karya-karya ilmiahnya, juga karena sosok beliau yang moderat antara literal dan liberal, sehingga bisa dikatakan bahwa

⁵⁰Dari rekonstruksi pemikiran Hasbi tentang pembaruan hukum Islam, Nouruzzaman, mengambil kesimpulan bahwa Hasbi merupakan seorang mujtahid yang menganut sistem berpikir eklektik dan cenderung kepada persatuan. Dia telah berusaha untuk menghancurkan dinding sektarianisme dalam hukum Islam yang begitu kuat di Indonesia. Indikasinya, dia menganjurkan kepada para mujtahid agar melakukan komparasi terhadap ketetapan hukum yang telah dikeluarkan oleh para ulama dari semua aliran -Sunni, Syi'ah, Khawarij- yang masih eksis maupun yang telah sirna. (lihat: Nor Huda, *Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, Jakarta, Raja Garfindo Persada, 2015, hlm. 271). Bahkan, Mukti Ali memandang, bahwa sebenarnya pemikiran Muhammad Hasbi bukan hanya dalam bidang fikih saja, tetapi juga dalam bidang tafsir, hadis, ilmu kalam, dan sebagainya, tetapi yang menonjol adalah dalam bidang fikih. Beliau ingin memperbaharui Islam di Indonesia dengan jalan menciptakan "Fikih Indonesia", yaitu fikih yang ditetapkan sesuai dengan kepribadian Indonesia, sesuai dengan tabiat dan watak Indonesia, caranya dengan mengefektifkan ijtihad, (lihat: Nouruzzaman Shiddiq, *Fiqh Indonesia*; ..., hlm vii).

⁵¹Wawancara dengan Aminuddin Ya`qub di Pamulang Tangerang Selatan, tanggal 5 Juli 2020.

beliau sebagai sosok doktrinal empirikal. Maka penulis meyakini pentingnya pembahasan tentang keunikan pemikiran Satria Effendi yang berbeda dengan tokoh-tokoh hukum Islam lainnya sebagaimana dijelaskan di atas, misalnya unik dalam tema-tema: *tajdīd* (seperti analisis usuliyah yang terlupakan dan *ta`abbudita`aqquli*), *ijtihād maqāṣidi*, *ijtihād taṭbīqi* dan preferensi atau *tarjīh*.

Dari latar belakang di atas, bahwa dalam konteks pembaruan hukum Islam di Indonesia membutuhkan banyak tawaran opsi pemikiran sebagai khazanah kelimuan di bidang Hukum Islam, tentunya pilihan moderatif, yakni tidak konservatif yang literal dan tidak pula liberal, sehingga melahirkan tawaran yang sesuai dengan situasi dan kondisi Indonesia (*fiqh al-wāqi`*; yakni hasil *ijtihād* yang bertolak dari kenyataan objektif kehidupan manusia dan langsung diterapkan dalam kehidupan sehari-hari)⁵² yang bersifat dinamis, adaptif dan relevan, serta bisa menerjemahkan makna-makna luhur yang terkandung dalam *maqāṣid asy-syarī`ah*. Pembahasan tentang judul disertasi ini sangat penting untuk menjawab problematika kontemporer di era stagnasi metodologi.

Dari sinilah peneliti mencoba lebih mendalami konsep pemikiran Fikih Satria Effendi melalui berbagai karya ilmiahnya, terutama buku yang telah diterbitkan seperti: *Uṣūl Fiqh*, *Problematika Hukum Keluarga Kontemporer*, dan karya ilmiah lain yang belum diterbitkan seperti diktat *Uṣūl Fiqh* Pasca Sarjana, serta pengaruh gagasan-gagasan fikih Beliau dalam peradilan Agama di Indonesia.

⁵² Abdul Azis Dahlan, *Eksiklopedia Hukum Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997), II: 377.

B. Rumusan Masalah

Penelitian ini berfokus pada nalar hukum Islam Satria Effendi dalam ijtihadnya untuk menjawab berbagai persoalan kehidupan, khususnya fatwa-fatwa Satria Effendi, sebab metodologi pemikiran seorang tokoh hukum Islam terlihat dari bentuk praktis fatwa hukumnya, terutama analisa beliau terhadap yurisprudensi yang telah dimuat dalam jurnal dua bulanan: *Mimbar Hukum Departemen Agama*, kemudian diterbitkan dalam bentuk buku yang berjudul: *“Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer; Analisis Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushuliyah”*, sehingga melahirkan pertanyaan-pertanyaan sebagai berikut:

1. Bagaimana metode pemikiran hukum Islam Satria Effendi?
2. Mengapa metode pemikiran hukum Islam Satria Effendi penting bagi wawasan metodologi pembaruan hukum Islam di Indonesia?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

1. Tujuan Penelitian

- a. Menemukan konsep metode pemikiran yang dilakukan oleh Satria Effendi tentang metodologi pembaruan hukum Islam di Indonesia.
- b. Menyingkap urgensi metode pemikiran hukum Satria Effendi dalam membuka cakrawala dan pengembangan pembaruan hukum Islam di Indonesia.

2. Manfaat Penelitian

Secara teoritik diharapkan berguna dalam memberikan pemahaman dan pengetahuan lebih lengkap mengenai metodologi pembaruan pemikiran hukum islam perspektif Satria Effendi.

Secara akademik yakni:

- a. Penelitian ini diharapkan mampu memberikan kontribusi pemikiran hukum Islam Satria Effendi tentang metode pembaruan hukum Islam di Indonesia.

- b. Penelitian ini juga diharapkan menambah khazanah ilmu pengetahuan tentang metodologi pemikiran hukum Islam di Indonesia.

Secara praktis yakni:

- a. Metode hukum Satria Effendi dapat dijadikan referensi para yuris dalam memutuskan masalah hukum di peradilan.
- b. Metode hukum Satria Effendi sebagai tawaran salah satu opsi *ijtihad* dalam menghadapi masalah-masalah hukum kontemporer, khususnya masalah keluarga.

Penelitian ini sangat erat dengan cara bernalar hukum atau metode penemuan hukum Islam, yang kerap disebut usul fikih, sebagaimana Ali Jum`ah,⁵³ menjelaskan bahwa terkait *uṣūl* (prinsip-prinsip mendasar) ada yang kembali kepada wahyu dan pemahamannya, dan ada juga yang kembali kepada alam yang kita hidup di dalamnya dan juga cara memahaminya. Ilmu yang pertama kita masukan kedalam bagian ilmu *syara'*, sementara ilmu yang kedua kita masukan dalam ilmu alam. Agar pengetahuan manusia komprehensif, maka sudah seharusnya manusia mengambil informasi dari wahyu dan alam secara berimbang. Bagaimana kita memahami wahyu, bagaimana kita mengimplementasikan dalam kehidupan nyata, bagaimana kita berinteraksi dengan alam sekitar dan manusia dari peneropongan perintah dan larangan. Ini semua merupakan sasaran yang dituju dalam mempelajari usul fikih. Ilmu usul fikih dapat diibaratkan metode yang kokoh dalam diri seorang Muslim dalam interaksinya dengan sesama dan alam sekitar (yang diambil) dari pemahaman terhadap *naṣ-naṣ syara`*.

⁵³Ali Jum`ah, *Sejarah Ushul Fikih; Histori Ilmu Fikih Dari Masa Nabi Hingga Sekarang*, (Depok: Keira Publishing), hlm. 28-29.

D. Sistematika Pembahasan

Sistematika pembahasan merupakan kerangka penulisan penelitian yang dilakukan dari awal sampai akhir. Sebagai upaya memudahkan pemahaman serta mendapatkan kesimpulan yang benar, maka penulis membagi sistematika disertasi menjadi beberapa bab. Pada bagian pertama disajikan bab I yang merupakan bagian asas yang mengantarkan kepada inti dari penelitian ini. Di dalam bab I dari penelitian ini menyajikan pendahuluan yang berisi tentang: Latar Belakang Masalah, Fokus dan Pertanyaan Penelitian, Tujuan dan Kegunaan Penelitian, dan Sistematika Pembahasan.

Kemudian pada bab II menyajikan tentang kajian penelitian terdahulu dalam bentuk *review* literatur atau hasil penelitian yang pernah dilakukan sebelumnya yang bertujuan untuk menjelaskan posisi penelitian ini dengan penelitian-penelitian sebelumnya. Pada bab ini juga menyajikan kerangka teori sebagai landasan dasar dan acuan bagi penelitian ini secara teoritis.

Kandungan bab II yaitu Penelitian Terdahulu Dan Kerangka Teori mencakup tentang: a. Penelitian Terdahulu, b. Kerangka Teori, c. Nalar Hukum Islam: Pengertian Nalar, Pengertian Hukum, dan Fungsi Penalaran, d. Hukum Islam: Mukadimah, Pengertian Syariah, fikih dan hukum Islam, Ruang Lingkup Hukum Islam, Sumber Hukum Islam, Ciri-ciri Hukum Islam, Pengertian Pembaruan Hukum Islam, Dinamika Pembaruan Hukum Islam, Tipologi Hukum Islam, Tujuan dan Langkah, Tantangan Pembaruan Hukum Islam, Metodologi Pembaruan Hukum Islam, dan terakhir, d. Studi Tokoh: Pengertian, Relevansi Tokoh, Penegasan Objek Kajian, Pengenalan Tokoh, Tujuan Penelitian dan Konsep, dan Analisa dan Beberapa Konsep.

Hubungan bab I dengan bab II adalah bahwa bab 1 itu sebagai acuan dasar yang mengantarkan kepada penelitian ini, sedangkan bab II sebagai pengembangan dan tindak lanjut dari pemikiran bab I. Bab II ini sebagai penjajakan dan invansi

terhadap tulisan-tulisan terdahulu yang terkait sebagai dasar pijakan dalam membangun pemikiran baru secara teoritis yang berbeda dengan tulisan-tulisan terdahulu.

Pada bab III memuat tentang metode penelitian yang mencakup: a. Jenis Penelitian dan Pendekatan, b. Sumber Data, dan terakhir c. Analisis data. Metode penelitian ini merupakan langkah-langkah yang dilakukan oleh penulis untuk mengumpulkan bahan-bahan informasi dan data-data yang diperlukan dalam penelitian ini yang meliputi antara lain prosedur dan langkah-langkah yang ditempuh, bahan data dan analisis data. Hubungan bab III ini dengan bab-bab sebelumnya adalah bahwa bab I dan bab II telah terbentuk dasar dan bangunan pemikiran penelitian, sehingga untuk melanjutkan kegiatan penelitian ini sangat diperlukan metodologi penelitian sebagai sistem tindakan atau tata kerja secara beraturan yang berguna untuk membantu peneliti dalam menyusun hasil penelitian.

Adapun bab IV menyajikan hasil penelitian. Bab IV berisi kajian tentang: Nalar Hukum Satria Effendi, yang mencakup: a. Biografi Satria Effendi: Riwayat hidup, Karya-karya ilmiah, Satria Effendi Seorang ahli fikih dan usul fikih, serta Pendapat para tokoh. b. Metode pemikiran hukum Islam Satria Effendi: Sumber hukum, dan langkah metodologis dalam berijtihad baik *Bayani* atau *Burhani*, yang teraplikasikan dalam beberapa metode: Mengarah pada *Tajdīd*, Ijtihad *Maqāsidī*, *Ta`abbudī* & *Ta`aqqulī*, Ijtihad *Taḥbīqī*, Moderasi antara *Turās* dan *Muā`sir*, Komparasi dan Preferensi. c. Klasifikasi nalar *Bayāni*, *Burhāni*, *Irfāni*, dan *Tajrībi* dalam ijtihad Satria Effendi tentang studi kasus. d. Urgensi metode pemikiran hukum Islam Satria Effendi: Mendobrak kejumudan fikih, Memperkaya jenis studi pemikiran hukum Islam, Moderasi antara liberal dan literal, dan Studi kasus “analisis yurisprudensi”, dan terakhir, e. Kritik terhadap metode pemikiran Satria Effendi, ini mencakup apresiasi penulis terhadap kontribusi Satria Effendi dan kritik evaluatif terhadap pemikirannya.

Bab V sebagai bab terakhir dari penelitian ini yang mencakup tentang kesimpulan, hasil temuan baru, saran-saran, dan penutup. Bagian paling akhir dari penyusunan disertasi ini meliputi: daftar pustaka, glosarium, dan lampiran-lampiran. Inti dari bab V ini adalah kesimpulan, temuan baru dan rekomendasi. Kesimpulan merupakan inti sari dari hasil penelitian pada bab IV. Kesimpulan ini adalah hasil penelitian yang telah dipaparkan pada bab sebelumnya dan dilanjutkan dengan rekomendasi dari penulis sebagai kontribusi terhadap pembaruan metodologi hukum Islam di Indonesia.



BAB II

KAJIAN PENELITIAN TERDAHULU

DAN KERANGKA TEORI

A. Penelitian Terdahulu

Studi pendahuluan setelah menetapkan masalah objek tema yang diteliti, peneliti melakukan studi pendahuluan terhadap kajian-kajian sebelumnya untuk menjajaki kemungkinan apakah masalah yang ditelitinya itu sudah pernah diteliti oleh peneliti terdahulu atau belum, sehingga peneliti dapat mempertimbangkan apakah masalah tersebut diteruskan atau tidak. Di samping itu, dalam studi pendahuluan ini, peneliti berusaha untuk mencari informasi yang erat kaitannya dengan masalah yang diteliti, sehingga masalah penelitiannya lebih jelas kedudukannya. Dengan kata lain, studi pendahuluan dimaksudkan untuk mengetahui konsep atau teori-teori apa saja yang erat kaitannya dengan masalah yang diteliti.

Peneliti telah melakukan telaah penelitian-penelitian terdahulu sebanyak 25 judul karya ilmiah, dan peneliti mengklasifikasikan hasilnya dalam tabel berdasarkan item-item berikut: nama peneliti, problem yang ditekankan, metode analisis dalam membedah masalah, temuan dari kajian tersebut, keterkaitan karya ilmiah tersebut dengan karya disertasi ini, dan yang terakhir adalah perbedaan yang dijadikan landasan langkah peneliti untuk membahas hal baru atau melengkapi kekurangan dari penelitian-penelitian terdahulu. Berikut ini daftar hasil kajian penelitian-penelitian terdahulu:

Tabel 1 Kajian Penelitian Terdahulu

Memiliki Karakter Sebagai Berikut:

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
1.	Yusdani, <i>Menyimak Hukum Islam Satria Effendi</i> , Al-Mawarid Journal of Islamic Law, 2007. ¹	Pemikiran Satria Effendi tentang hukum Islam menghadap i dinamika sosial era modern.	Penelitian ini bersifat kualitatif deskriptif, menggunakan pendekatan: metodologi hukum Islam, pendekatan sosiologis dan filosofis, serta kritis-apresiatif.	Pemikiran Satria Effendi selalu memperhatikan dinamika sosial era modern, bahwa hukum Islam bersifat dinamis, adaptif, dan relevan dengan perubahan dan perkembangan masyarakat. Satria Effendi menjembatani pemikiran hukum Islam konvensional dengan pemikiran rasional, keseimbangan konsep <i>ta' aquli</i> ('illah <i>manṣuṣah</i> dan 'illah <i>mu'tabarrah</i>) dan <i>ta'abbudī</i> yang menekankan <i>maqāsid asy-syari'ah</i> yang mengarah kepada pembahasan filosofis	Mencari karakteristik pemikiran hukum Islam Satria Effendi. Penelitian Yusdani ini perlu dikembangkan lebih dalam lagi untuk mendapatkan kesimpulan lebih komprehensif, hasil temuannya sangat sesuai	Pada sumber penelitian: penelitian ini melihat studi kasus analisa Satria Effendi terhadap hukum Islam problematika keluarga kontemporer, sedangkan penelitian penulis tidak hanya pada hal tersebut, tetapi mencakup juga

¹ Yusdani, "Menyimak pemikiran Hukum Islam Satria Effendi". *Al-Mawarid*, ..., hlm. 61 - 83.

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
2.	Ahmad Roza 'i Akbar, <i>Analisis</i>	Pemikiran Satria	Penelitian kualitatif dengan pendekatan	disyari'atkan hukum Islam, yaitu rasionalitas Hukum yang mengacu pemikiran imam asy-Syatibi. Kajian pemikirannya adalah kasuistik fikih kontemporer (misal: tidak sah akad via telepon, harta gono gini, hukum keluarga) tanpa mengabaikan varian referensi fikih <i>turas</i> . Satria Effendi cenderung menggunakan metode fikih <i>man'haij</i> dalam arti lebih mengedepankan ushul fikih sebagai alat daripada fikih sebagai produksi, serta konsisten untuk melihat berbagai masalah dengan sudut pandang tujuan hukum.	dengan kesimpulan penulis.	konsep-konsep Satria Effendi dalam menformulasikan metodologi penemuan hukum Islam dalam buku: Ushul Fiqhnya dan Diklat Ushul Fiqh-nya untuk PPS UII.
				Dalam analisisnya, Satria Effendi, menggunakan	Membahas tipe metodologi	Dalam metode, peneliti tidak

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
	<p><i>Pemikiran Satria Effendi M. Zein tentang Hukum Keluarga Islam di Indonesia Ditinjau Dari Maqashid Syari'ah</i>, 2020.²</p>	<p>Effendi M. Zein dalam problematika hukum keluarga Islam di Indonesia dengan pendekatan <i>ushuliyah</i>, serta analisisnya terhadap sepuluh Keputusan Pengadilan Agama di Indonesia dalam</p>	<p>studi tokoh kritis-apresiatif, yang bersumber dari kepustakaan (<i>library research</i>).</p>	<p>pendekatan <i>muqarannah</i> perbandingan mazhab. Satria Effendi mengungkap pendapat ahli fikih dari berbagai mazhab secara <i>qauli</i> atau <i>manhaji</i>, lalu mentarjih berdasar <i>maqāsid asy-syari'ah</i>. Hakim boleh memilih pendapat yang sejalan dengan tujuan syariat. Analisis Satria Effendi terhadap berbagai masalah hukum keluarga Islam di Indonesia, dilakukan melalui perbandingan lintas mazhab yang mengacu kesesuaian dengan tujuan syari'at dan sejaja dengan perkembangan zaman dan masa. Prosesnya,</p>	<p>Satria Effendi dalam Hukum Islam, namun penelitian Ahmad Roza'i Akbar ini membutuhkan acuan sumber primer yang lain dari karya-karya ilmiah Satria Effendi sehingga mendapatkan kesimpulan yang lebih utuh, penulis mengembangkan penelitian ini.</p>	<p>hanya menggunakan studi kepustakaan, namun juga lapangan, sehingga data primer diperoleh dari kepustakaan dan wawancara informan.</p>

² Ahmad Rozai Akbar, "Analisis Pemikiran Satria Effendi M. Zein tentang Hukum Keluarga Islam di Indonesia Ditinjau Dari Maqashid Syari'ah" *Disertasi*, Riau : Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim, 2020.

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
		<p>ranah hukum keluarga Islam di Indonesia.</p>		<p>Satria Effendi mencari dan menyajikan dalil <i>nas</i> yang ada pada Qur'an maupun Hadis, kemudian membandingkan pendapat para ulama, lalu melakukan <i>qiyās</i> dan menguji <i>maṣlahah</i> serta <i>maqāṣid asy-syari'ah</i> yang terdapat dalam masalah itu, kemudian menyimpulkan.</p>		
3	<p>Syamsiah Nur, <i>Pemikiran Fikih Satria Effendi tentang Teknologi Informasi dalam Perwalian Akad</i></p>	<p>Pendapat para ulama tentang teknologi informasi dalam perwalian akad</p>	<p>Penelitian kualitatif dengan kajian <i>library</i> dengan sumber primer dua buah buku Satria Effendi berjudul Ushul Fikih dan Problematika</p>	<p>Pertama, sebagian ulama menyatakan bahwa penggunaan teknologi informasi dalam perwalian akad pernikahan adalah sah karena makna <i>ittihad al-majlis</i> adalah keharusan kesinambungan waktu dan</p>	<p>Mencari karakteristik metodologi pemikiran hukum Islam Satria Effendi, pembahasan Syamsiah Nur</p>	<p>Penelitian ini bersifat kasuistik “<i>ittihād al-majlis</i>”, sedangkan Penulis memfokuskan</p>

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
	Pernikahan, 2020. ³	pernikahan, pemikiran fikih Satria Effendi serta analisis <i>maqāṣid asy-syarī'ah</i> tentang hal tersebut.	Hukum Keluarga Islam Kontemporer Analisis Yurisprudensi Dengan Pendekatan Ushuliyah yang dianalisis berdasar <i>maqāṣid asy-syarī'ah</i> .	bukan pada tempat tentang teknologi informasi dalam perwalian akad pernikahan, sedangkan sebagian menyatakan tidak sah karena makna <i>ittihād al-majlis</i> harus satu tempat dan satu waktu. Kedua, pemikiran fikih Satria Effendi tergolong Syafi'iyah jika dilihat dari latar belakang tempat kelahiran, pendidikan, guru, dan sosialnya, namun dalam bab teknologi informasi dalam perwalian akad pernikahan tergolong Hanafiyah yang menyatakan sah. Ketiga, analisis <i>maqāṣid asy-syarī'ah</i> tentang pernikahan	ini sangat kasuistik dalam masalah tertentu, sehingga perlu dukungan dengan kasus-kasus analisa Satria Effendi yang lain untuk sampai pada kesimpulan lebih dalam dan sempurna.	pada metodologi Satria Effendi yang tertuang secara konseptual di karya ilmiahnya “ushul fiqh” dan secara aktual dalam buku “ <i>Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer; Analisis Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushuliyah</i> ”

³Syamsiah Nur, “Pemikiran Fikih Satria Effendi tentang Teknologi Informasi dalam Perwalian Akad Pernikahan”, *Disertasi*, Riau : Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim, 2020.

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analysis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
4.	Yusna Zaidah, <i>Model Hukum Islam: Suatu Konsep Metode Penemuan Hukum melalui Pendekatan</i>	Ijtihad hukum Islam era kontemporer, kaidah, dan metodonya	Penelitian ini akan membahas mengenai metode penemuan hukum Islam melalui pendekatan ushul. Dalam upaya	menggunakan teknologi informasi adalah upaya <i>hifz ad-dīn</i> (melaksanakan setengah dari agama), <i>hifz an-nafs</i> (antisipasi terjadinya goncangan jiwa), <i>hifz an-nasl</i> (menghindari zina agar mendapatkan keturunan yang baik), serta <i>hifz al-māl</i> (pemanfaatan harta yang dimiliki untuk kebutuhan keluarga). Terdapat tiga hal penting: 1. Qur'an dan Hadis merupakan sumber ajaran sekaligus sumber hukum Islam yang utama dan paling utama, namun dibutuhkan ijtihad untuk menemukan	Mencari metodologi penemuan hukum Islam kontemporer dengan nalar <i>bayāni</i> dan	Penulis fokus pada metodologi pemikiran hukum Islam Satria Effendi dengan analisa nalar <i>bayāni</i> ,

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
	<i>Ushuliyah</i> , 2017. ⁴		menemukan hukum yang dicari dari sumbernya, para penggal hukum Islam seyogianya bertitik tolak dari prinsip kemaslahatan dengan metode yang telah ditawarkan oleh para pendahulu yang ahli di bidangnya. Maka ditemukan metode <i>maṣlahah, istiḥṣān</i> , linguistik, dan metode kausasi.	hukum yang rinci yang bersumber dari keduanya dengan prinsip kemaslahatan dan metode yang telah ditawarkan oleh para pendahulu yang ahli di bidangnya. 2. Metode penemuan hukum merupakan <i>turuq al-istinbāṭ</i> yaitu cara-cara yang ditempuh seorang mujtahid dalam mengeluarkan hukum dari dalilnya, baik dengan menggunakan kaidah-kaidah bahasa (linguistik) maupun dengan menggunakan kaidah-kaidah <i>uṣūliyah</i> lainnya. 3. Bentuk metode hukum Islam tidak dapat	<i>burhani</i> . Penulis menambah dua corak nalar dengan <i>tajribi</i> .	<i>burhani</i> , dan <i>tajribi</i> .

⁴Yusna Zaidah, "Model Hukum Islam: Suatu Konsep Metode Penemuan Hukum melalui Pendekatan Ushuliyah", *Jurnal Syar'ah: Jurnal Ilmu Hukum dan Pemikiran*, Nomor 2 Desember 2017 Yusna Zaidah, hlm. 157-158.

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
5.	Moch. Aufal Hadliq Khaiyyul Millati Waddin, Nalar Hukum Imam Syafi'i tentang usia kedewasaan dalam <i>ijbar</i> ; dan rekonstruksi nya dalam konteks ke-Indonesiaan, 2017. ⁵	Nalar hukum Imam Syafi'i tentang usia kedewasaan dalam <i>ijbar</i> ; dan rekonstruksi nya dalam konteks ke-Indonesiaan	Menggunakan pendekatan sosiologi dan pendekatan sejarah dengan kategori penelitian hukum normatif dalam bentuk penelitian perpustakaan.	dipisahkan dengan objek kajian dan orientasi model metode ijthad tersebut. Imam Syafi'i merumuskan hak <i>ijbar</i> wali nikah dengan sangat terperinci. Hak <i>ijbar</i> : hak ayah atau kakek untuk menikahkan anak perempuannya, tanpa harus mendapatkan persetujuan atau izin terlebih dahulu dari anak perempuan tersebut (bukan janda), berdasarkan pada hadis yang menceritakan perkawinan Rasul dengan Aisyah; seorang ayah atau kakek dilarang untuk memaksa anak gadis dalam ranah	Studi pemikiran tokoh, khususnya dalam masalah hukum Islam. di sini terlihat bahwa hasil ijthad itu dinamis sesuai perkembangan zaman. Studi fikih mazhab, bahkan lintas mazhab perlu digalakkan agar masyarakat	Studi kasus hak <i>ijbar</i> menurut Imam Syafi'i dan studi kasus sebagai metode penemuan hukum Islam menurut Satria Effendi yang menggunakan perbandingan mazhab.

⁵Khaiyyul Millati Waddin, "Nalar Hukum Imam Syafi'i Tentang Usia Kedewasaan Dalam *ijbar*; Rekonstruksi Dalam Konteks Ke-Indonesiaan", *Tafáqquh: Jurnal Penelitian dan Kajian Keislaman*, Volume 5, Nomor 2, Desember 2017, hlm. 19-48.

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
6.	Abdul Basith	Metode	Metode penelitian	<p>perkawinan. Karena mengandung kemashlahatan, yaitu untuk melindungi agama, jiwa, akal, harta dan kehormatan, serta kebiasaan perempuan yang berbeda, pada zaman Imam Syafi'i, bahkan sampai awal kemerdekaan Indonesia hanya hidup untuk menjadi ibu rumah tangga. Sekarang, sudah diperbolehkan untuk mengikuti pendidikan, memiliki jabatan bahkan bekerja. Pendapat ini sesuai dengan kaidah: <i>lā yunkaru tagayyuru al-ahkām bi tagayyuri al-azmān</i>, dan diperkuat dengan metode <i>maṣlahah</i> dan <i>`urf</i>.</p>	<p>lebih bijak dalam interaksi dengan perbedaan.</p>	Dalam

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
	<p>Junaidy, <i>Menimbang Masalah Sebagai Dasar Penetapan Hukum (Kajian terhadap Pemikiran Muhammad Abu Zahrah),</i> 2015.⁶</p>	<p>interpretasi Muhammad Abu Zahrah terhadap sumber hukum</p>	<p>ini adalah kualitatif deskriptif, dengan menguatkan teori yaitu dasar penetapan hukum dengan menimbang <i>maṣṭalah</i> dari pemikiran Muhammad Abu Zahrah.</p>	<p>Muhammad Abu Zahrah terhadap sumber hukum yaitu <i>maṣṭalah</i> melalui teori <i>maqāṣid asy-syari'ah</i>. <i>Maṣṭahah</i> dapat dilihat di dalam tujuan jangka pendek maupun tujuan jangka panjangnya, dan sudah disepakati fukaha sebagai dalil hukum hukum. Meskipun begitu terdapat perbedaan pendapat berkaitan dengan kadar penggunaan nalar murni dalam upaya menemukan <i>maṣṭalah</i> tanpa bantuan <i>naṣ</i> sama sekali, di mana sebagian mereka berlebih-lebihan dalam berpegang pada nalar murni,</p>	<p>sebagai ciri utama penemuan <i>maqāṣid asy-syarīah</i>. Penulis melengkapi <i>istiṣlāḥī</i> tersebut dengan <i>bayānī</i>, dan <i>ta'fīfī</i>.</p>	<p>menganalisa studi kasus hukum Islam kontemporer Satria Effendi melihat <i>maqāṣid asy-syarīah</i> dengan tiga metode <i>bayānī</i>, <i>ta'fīfī</i> dan <i>istiṣlāḥī</i>, tidak hanya dengan <i>istiṣlāḥī</i> saja.</p>

⁶ Abdul Basith Junaidy, “Menimbang Masalah Sebagai Dasar Penetapan Hukum (Kajian terhadap Pemikiran Muhammad Abu Zahrah”, *AIQāmūn*, Vol. 18, No. 2, Desember 2015, hlm. 325.

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
7.	Yulianto, <i>Mabadi' Asyroh Nalar Fikih Sosial Ali Yafie, 2017.</i> ⁷	Mabadi' asyroh fikih sosial Ali Yafie	Penelitian ini menggunakan metode deskriptif kualitatif untuk melihat fikih sosial.	<p>dan sebagian mereka berlebih-lebihan dalam berhenti pada <i>na's</i>. Namun Malik ibn Anas, mampu berada ditengah dengan tidak menjadikan ketetapan akal dalam menemukan <i>ma'slahah</i> melampaui batas dan kedudukannya sehingga menjadikannya bertentangan dengan <i>na's qat' i</i> dan <i>ijma'</i>.</p> <p>Beberapa pemikiran Yafie (1994) dalam bidang fikih sosial menggunakan beberapa pendekatan, yakni: (1) Memadukan teks/<i>na's</i> dengan nalar, (2) Memadukan teks dengan realitas, dan (3) Memadukan teks dengan <i>ma'slahah</i>.</p>	Hukum Islam sangat erat dengan dinamika sosial, maka dibutuhkan kajian metode penemuan hukum Islam	Sama-sama mengkaji tokoh hukum Islam, namun beda tokoh: antara tokoh pembaruan hukum Islam Indonesia, yaitu

⁷Yulianto, "Mabadi' Asyroh Nalar Fikih Sosial Ali Yafie" *Shahih*, Vol. 2, Nomor 1, Januari – Juni 2017, hlm. 21-35.

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
				<p>Berdasarkan <i>mabadi' asyrah</i> fikih sosial Alié Yafie adalah sebagai berikut. 1. <i>Hadd al-ilmi</i> (definisi ilmu) fikih sosial memiliki dua makna, yaitu proses metodologis dan produk legislasi hukum syariat yang digali secara terperinci untuk kemaslahatan umat. 2. <i>Mauḍū' u al-ilmi</i> (objek kajian ilmu) fikih sosial adalah berbagai permasalahan sosial manusia, baik eksplisit maupun implisit. 3. <i>Samrah al-ilmi</i> (buah ilmu) fikih sosial adalah kemaslahatan umat dalam ibadah yang berdimensi sosial horizontal. 4. <i>Faḍl al-ilmi</i> (keutamaan ilmu)</p>	<p>yang lengkap dalam <i>mabadi' asyroh</i>, tidak hanya fokus pada hasilnya, yaitu hukum fikih.</p>	<p>Ali Yafie dan Satria Effendi, antara fikih sosial dan fikih <i>maqāṣid</i>.</p>

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
				<p>fikih sosial adalah wajib dipelajari setiap muslim, sebagaimana ilmu induknya, fikih. 5. <i>Nisbah al-ilmi</i> (geneologi ilmu) fikih sosial adalah konsep <i>maqāṣid asy-syari'ah</i> dan kontekstualisasi konsep <i>fardū 'ain-fardū kifāyah</i>. 6. <i>Wādī' al-ilmi</i> (pencetus dan pengodifikasi ilmu) fikih sosial adalah KH. A. Sahal Mahfudz dan K.H. Ali Yafie. 7. <i>Ism al-ilmi</i> (identitas ilmu) adalah fikih sosial. 8. <i>Istimdād al-ilmi</i> (sumber utama ilmu) fikih sosial adalah Qur'an, Hadis, <i>ijmā'</i>, <i>qiyās</i>, integrasi holistik akal-rasional, realitas, dan <i>maṣlahah</i> dalam menginterpretasi teks syari'ah. 9. <i>Hukm al-ilmi</i></p>		

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
8.	Almunawar Bin Rusli, <i>Nalar Ushul Fiqh KH. Sahal Mahfudh Dalam Wacana Islam</i>	Nalar usul fikih KH. Sahal Mahfudh dalam wacana	Metode deskriptif nalar ushul fiqh dengan analisis sosiologis di Indonesia yang meliputi konsep,	<p>(hukum ilmu) fikih sosial adalah wajib kifayah bagi pejabat yang memegang kebijakan sosial di kementerian agama dan wajib 'ain bagi ahli fikih yang menjadi rujukan hukum sosial masyarakatnya. 10. <i>Masā'il al-Ilmi</i> (contoh kasus ilmu) fikih sosial adalah berbagai permasalahan yang menyentuh dimensi sosial manusia.</p> <p>Nalar usul fikih yang dikembangkan Kiai Sahal Mahfudh merupakan bentuk kontekstualisasi dan reaktualisasi terhadap metodologi fikih <i>Syafi'iyah</i></p>	Dalam penemuan hukum Islam ad interrelasi antara teks dan konteks.	Kiai Sahal sebagai ahli hukum Islam sangat fokus dalam dunia pesantren (fikih

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
	Indonesia, 2018. ⁸	Islam Indonesia	metodologi dan kontribusi.	dalam upaya menemukan pemikiran alternatif yang sejalan dengan cita-cita ideal transformatif. Dalam tataran gagasan, Kiai Sahal menyebut fikih sosial sebagai sebuah aliran fikih yang cukup mengapresiasi penggunaan metodologi berpikir yaitu usul fikih dan <i>qai'dah fihiyyah</i> daripada produk jadi fikih. Sahal menganjurkan memperluas interpretasi fikih sosial dengan menggunakan ilmu pengetahuan dan mengambil keputusan hukum berdasarkan pertimbangan kepentingan umum. Dalam	Menurut hemat penulis tipe ijtihad sosial Kiai Sahal sangat sesuai dengan orientasi hukum Islam itu sendiri, hukum sebagai perangkat keajahteraan masyarakat, artinya hukum untuk umat manusia bukan untuk Tuhan, melihat secara fungsional bukan hanya	<i>oriented</i>) dan sosial, sedangkan Satria effendi adalah akademisi pengembang hukum Islam dalam dunia kampus ilmiah serta lembaga formal hukum.

⁸Almunawar Bin Rusli, "Nalar Ushul Fiqh KH. Sahal Mahfudh Dalam Wacana Islam Indonesia" *Jurnal Potret: Journal Penelitian dan Pemikiran Islam*, Volume: 22, Nomor 2, Juli Desember 2018, hlm. 55-65

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analysis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
				<p>tataran implementatif, Kiai Sahal menunjukkan kreativitas dalam mengoperasionalkan fikih untuk merespons problema konkret sosial kemasyarakatan melalui aksi-aksi sosial secara terlembaga dan terkontrol untuk menciptakan kemaslahatan bersama. Pemikiran fikih sosial Kiai Sahal cenderung bermuansa transformatif karena diarahkan untuk mentransformasikan struktur-struktur masyarakat yang timpang ke arah struktur yang fungsional dan humanis sekaligus mengusahakan transformasi masyarakat ke arah modern. Kegiatan pengembangan masyarakat</p>	<p>ideal formal. Di sini ada hubungannya dengan masalah yang ditawarkan Satria Effendi.</p>	

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
				<p>dilakukan dengan menekankan kesatuan dialektis antara refleksi dan aksi, teori dan praktik, serta iman dan amal. Hasil kajian menunjukkan bahwa (a) Konsep usul fikh KH. Sahal Mahfudh terbagi atas dua model yaitu antroposentris berbasis kemasyarakatan masyarakat lokal dan mengidealisasi adanya penerapan pelaksanaan hukum Islam sebagai etika, kontrol, serta sarana pembebasan sosial (b) Metodologi yang digunakan oleh KH. Sahal Mahfudh terbagi atas dua jalan yaitu tekstual dan kontekstual (c) Kontribusi yang menonjol dalam pengembangan usul</p>		

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
9.	Nurul Huda, <i>Formasi Nalar Fiqh Islam Pesisir Kiai Saleh Darat, 2020.</i> ⁹	Nalar fikih Islam Kiai Saleh Darat	Metode penelitian yang digunakan adalah kualitatif deskriptif dan studi kasus daerah dan tokoh, dengan membahas penalaran fikih Islam daerah pesisir di Indonesia terutama Jawa dengan tokoh Kiai	fikih dari KH. Sahal Mahfudh meliputi pendayagunaan zakat untuk pemecahan problem kemiskinan, pelestarian lingkungan hidup, dan relokasi prostitusi. Formasi nalar fikih Kiai Saleh Darat mengambil corak nalar fikih Islam pesisir yang bersifat, pertama, dialektis; konstruksi nalar yang mengakui perlunya dialektika antara tradisi Arab dan tradisi lokal sebagai sebuah entitas yang saling menggeluti pemaknaan hidup, sehingga melahirkan tradisi baru. Kedua, Semi-Partikularistik;	Dinamisasi hukum Islam dalam menjawab fenomena sosial yang selalu berkembang, jadi ditubuhkan moderasi antara literal dan liberal. Kearifan sosial Kiai	Satria Effendi lebih menerapkan moderasi ini dalam kancan analisis yurisprudensi.

⁹Nurul Huda, "Formasi Nalar Fiqh Islam Pesisir Kiai Saleh Darat", *At-Tuḥfah* "Jurnal Studi Keislaman", Vol. 9, No.1, 2020, hlm. 76-99.

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
10.	Rahmawati, <i>Pe mbaruan Hukum Keluarga Islam di Indonesia, khususnya fatwa MUI tentang perkawinan</i> <i>Analisis terhadap Fatwa MUI tentang Perkawinan</i>	Pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia, khususnya fatwa MUI tentang perkawinan	Jenis penelitian yang digunakan adalah <i>library</i> research dengan Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan normatif dan sosiologis-historis. Untuk	nalar yang tidak mengakui elemen-elemen bersifat normatif secara mutlak untuk segala masyarakat yang mau melangsungkan islamisasi. Ketiga, Semi-Pluralistik; konstruksi nalar yang tidak menyetujui asas tunggal dan abadi secara mutlak sehingga berpotensi menghakimi dan menghilangkan pluralitas budaya lokal yang bersifat <i>incommensurable</i> . Hasil penelitian ini menyimpulkan: <i>pertama</i> , fatwa-fatwa MUI yang berkenaan dengan hukum perkawinan sebanyak 7 fatwa; 6 fatwa bersifat normatif dan 1 fatwa bersifat deskriptif. <i>Kedua</i> , pembaruan yang digunakan MUI ada 3	Soleh Darat sangat menginspirasi ahli hukum setelahnya.	Antara fatwa kolektif dalam hal ini diwakili oleh MUI dan fatwa seorang <i>Faqih</i> yang nampak dalam analisa-analisa yurisprudensi.

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
	Tahun 1975-2010, 2015. ¹⁰		menganalisis data digunakan tehnik <i>content analysis</i> dan komparatif.	metode : <i>al-maṣāliḥ al-mursalah</i> , akomodatif, dan <i>qiyās</i> . Ketiga, faktor-faktor yang memengaruhi terjadinya perubahan atau pembaruan fatwa lebih dominan disebabkan oleh faktor sosial budaya.	yang multi disiplin keilmuan, terutama ilmu sosial yang erat dengan hukum.	
11.	Gunawan Edi, <i>Pembaruan Hukum Keluarga Islam Indonesia (Analisis Putusan Judicial Review MK Terhadap Kasus-kasus Hukum</i>	Kewenangan MK dalam menguatkan eksistensi hukum Islam di Indonesia, metode penemuan hukum	Jenis penelitian yang digunakan adalah penelitian pustaka (<i>library research</i>) yang bersifat kualitatif dengan metode kajian deskriptif analitis, sedangkan metode pendekatan yang digunakan	Hasil penelitian menunjukkan bahwa (1) Mahkamah Konstitusi memiliki kewenangan dalam menguatkan eksistensi hukum Islam di Indonesia melalui putusan <i>judicial review</i> terhadap undang-undang bernuansa hukum Islam. (2) Metode penemuan hukum hakim Mahkamah	<i>Istislah</i> dan <i>maqāṣid asy-syarī'ah</i> , serta aplikasinya dalam hukum positif, erat dengan analisa Satria Effendi tentang problematika hukum keluarga	Putusan-putusan MK sebagai lembaga resmi negara sangat mengikat, sedangkan fatwa-fatwan Satria Effendi sebagai bahan pertimbangan untuk

¹⁰Rahmawati, "Pembaruan Hukum Keluarga Islam di Indonesia : Analisis terhadap Fatwa MUI tentang Perkawinan Tahun 1975-2010" *Disertasi doktor (S-3)*, Makassar : Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar 2015, dikutip dari <http://repository.uin-alauddin.ac.id/341/>, pada hari Senin, tanggal 25 Mei 2020 jam 10.30 WIB.

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
	Keluarga), 2017. ¹¹	hakim MK dalam memutuskan kasus-kasus hukum keluarga, dan implikasi putusan <i>judicial review</i> MK mengenai kasus-kasus hukum keluarga terhadap eksistensi	dalam penelitian ini adalah pendekatan teologis normatif (syar'i), pendekatan yuridis, dan pendekatan filosofis.	Konstitusi dalam memutuskan kasus-kasus hukum keluarga adalah melalui metode tafsiran terhadap hukum Islam dan berkuasa membatasi hukum Islam berdasarkan konstitusi. Hakim Mahkamah Konstitusi tetap menggunakan sumber hukum Islam (Qur'an dan hadis) ketika memutuskan kasus-kasus hukum keluarga. Selain menggunakan kedua sumber hukum Islam tersebut, Mahkamah Konstitusi juga menggunakan peraturan perundang-undangan (UUD 1945) sebagai hukum konstitusi di	Islam. Variasi sumber penemuan hukum Islam: kitab-kitab fikih, Keputusan Pengadilan, Fatwa-fatwa, Undang-undang, dan Kompilasi Hukum Islam. Termasuk yang terkuat sebagai dasar keputusan hukum adalah Undang-Undang dan keputusan Mahkamah.	keputusan-keputusan pengadilan berikutnya.

¹¹Gunawan Edi, "Pembaruan Hukum Keluarga Islam Indonesia (Analisis Putusan Judicial Review MK Terhadap Kasus-kasus Hukum Keluarga)", dikutip dari <http://repositori.uin-alaudind.ac.id/698/>, pada hari Senin, tanggal 25 Mei 2020 jam 10.48 WIB.

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
		<p>hukum keluarga di Indonesia</p>		<p>Indonesia dengan mempertimbangkan <i>mas'lahah</i> agar tujuan hukum Islam (<i>maqāṣid aṣy-syari'ah</i>) dapat tercapai. Dengan demikian, putusan Mahkamah Konstitusi masuk dalam kategori <i>siyāṣah syar'iyah</i> (3) Putusan judicial review Mahkamah Konstitusi terkait hukum keluarga berimplikasi pada penguatan eksistensi hukum keluarga di Indonesia yang berbentuk undang-undang sehingga hukum keluarga tersebut harus diterapkan karena putusan MK bersifat final dan mengikat. Implikasi dari penelitian ini adalah (1) Penafsiran Mahkamah Konstitusi terhadap norma</p>		

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
				<p>hukum Islam yang berlaku di Indonesia harus diakui sebagai tafsiran resmi terhadap hukum Islam di Indonesia, di mana putusan Mahkamah Konstitusi bersifat final dan mengikat. (2) pemerintah segera merespon dengan membuat regulasi terhadap putusan-putusan <i>judicial review</i> MK yang berkaitan dengan hukum keluarga Islam yang dapat segera diimplementasikan, sehingga putusan tersebut dapat berlaku secara resmi. Dengan demikian, tujuan dari hukum, yaitu kepastian hukum, keadilan, dan pemanfaatan hukum dapat tercapai.</p>	<p>Ijtihad sebagai</p>	
12.	Ali Wardana,	Ijtihad	Penelitian ini	Buya Hamka, sebagai	Ijtihad sebagai	Ijtihad Sauria

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
	<i>Buya Hamka dan Pandangannya tentang Ijtihad, 2018.</i> ¹²	perspektif Buya Hamka	bersifat kualitatif deskriptif, dengan menggunakan pendekatan historis, pendekatan teologis normatif (<i>syar' i</i>) dan pendekatan hukum islam.	seorang ulama cendekiawan adalah salah satu penganjur dari kebebasan menyatakan hasil pemikiran yang matang dan diyakini (berijtihad) dengan berpegang kepada syarat-syaratnya, yaitu jangan keluar dari garis adab dan sopan walaupun yang benar yang akan diterangkan, dan seyogyanya pula ia sanggup mempertahankan keyakinan dan hujjahnya, luas pandangannya serta mengetahui hakikat perkara yang dituliskannya.	pintu terbuka lebar bagi mujtahid yang memenuhi standar ijtihad, dan masih ada etika di atas hukum.	Effendi sebagai konsep idealita dan menjadi sumbangsih realita bagi para hakim Pengadilan di Indonesia.
13.	Azman, <i>Perkembangan Fiqh Pada Era</i>	Perkembangan fiqh (dan para	Penelitian ini bersifat kualitatif deskriptif, dengan	Faktor-faktor yang melatarbelakangi munculnya kelompok modernis,	Kajian <i>tajdid</i> atau pembaruan hukum Islam	Tawaran metode tajdid Satria Effendi dalam

¹² Ali Wardana, "Buya Hamka dan Pandangannya tentang Ijtihad", *Rauyayan Fikr*. Vol. 14 No. 2 (September 2018), hlm. 137-146.

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
	<i>Modern Serta Para Tokohnya, 2017.</i> ¹³	tokohnya) pada era modern yang meliputi perodesasi perkembangan sejarah sosiologi Hukum Islam, modernisme dan menuju rasionalisasi ajaran Islam.	menggunakan pendekatan historis, sosiologis dan pendekatan hukum islam.	karakteristik kelompok modernis, kondisi hukum Islam masa kini, sistem mempelajari fikih modern, Tokoh-Tokoh <i>Tajdid</i> (Pembaruan) Islam, Kondisi Umat Islam Di Negara-Negara Minoritas Muslim Pada Periode Modern, Aplikasi metodologi Fikih Realitas dalam kasus Fikih Kontemporer, dan Biaya hidup dalam keluarga Modern. Gerakan ini merupakan aliran dalam Islam yang pola pikir sesuai dengan perkembangan modern. Modernisme Islam adalah gerakan untuk mengadaptasi ajaran Islam	serta tokoh-tokohnya. Pengembangan dari akibat teori evolusi dalam pemikiran mujtahid, yang berangkat dari <i>wahm, syakk, zann, ilmu, yaqin</i> , dan bahkan bisa kembali ke <i>wahm</i> lagi secara sirkuler.	mengembalikan ajaran hukum Islam yang ssemstinya yang beliau istilahkan dengan <i>ihyā</i> atau <i>i'ādah</i> .

¹³ Azman, "Perkembangan Fiqh Pada Era Modern Serta Para Tokohnya", *Al-Daulah*, Vol. 6 / No. 1, (Juni 2017), hlm. 49-63.

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
14.	Suansar Khatib, <i>Metode Ijtihad Ibrahim Hosen</i> , 2015. ¹⁴	Metode ijtihad Ibrahim Hosen	Penelitian ini bersifat kualitatif deskriptif, dengan menggunakan pendekatan teologis normatif (syar'i) dan pendekatan hukum islam.	Hasil ijtihad melahirkan sikap pro dan kontra terhadap ulama yang melakukannya. Diantaranya adalah Ibrahim Hosen, dikarenakan pemikirannya tentang persoalan hukum yang seringkali melahirkan kontroversi di kalangan praktisi hukum Islam. Ada dugaan kuat bahwa pemikiran hukum Ibrahim	Ijtihad Ibrahim Hosen dan Satria Effendi dalam pembaruan hukum Islam sebagai respon terhadap problematika yang lahir di zamannya. Meneliti lebih	Keunikan ijtihad Satria Effendi yang memiliki otoritas dengan basic literasi syariah alumni Timur Tengah dengan penalaran kontemporer dengan <i>maqāṣid asy-syarī'ah</i> .

¹⁴Suansar Khatib, "Metode Ijtihad Ibrahim Hosen", *Mizani*, Vol. 25, No.1, Februari, (Thn. 2015).

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
15.	Ahmad Ghozali Ihsan, <i>Pengembangan Ilmu Ushul Al Fiqh</i> , 2017. ¹⁵	Pengembangan ilmu <i>ushul al fiqh</i>	Penelitian ini menggunakan metode kualitatif deskriptif fenomenologi, yaitu menerangkan	Hosen adalah asal bunyi, bukan melalui penelusuran kitab-kitab <i>mu'tabar</i> dan tidak pula melakukan olahan secara benar dengan pisau usul fikih, sehingga dia digelari dengan mujtahid gadungan yang bersikap oportunis. Padahal belum dilakukan penelusuran ataupun pengkajian ulang tentang pemikiran ulang tentang pemikiran hukum Ibrahim Hosen.	dalam tentang kajian tokoh secara akurat.	Usul fikih Satria Effendi sebagai sumber analisa rasional yang selatu adaptif

¹⁵ Ahmad Ghozali Ihsan, "Pengembangan Ilmu Ushul Al Fiqh", *al-Ahkam*, Vol. 2, Nomor 2, (thn. 2017), hlm. 105-121.

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
			<p>perkembangan ilmu usul fikih dari awal pembentukan sampai pemikiran modern dengan fenomena perkembangan yang terjadi di Indonesia.</p>	<p>pembentukan ilmu usul fikih, ilmu ini tidak berhenti mengikuti perkembangan zaman dan kebutuhan manusia. Adanya aliran mutakallimun dan fukaha', konsep <i>maqāsid asy-syarī'ah</i> asy-Syatibi dan Ghazali, kemudian revitalisasi oleh Muhammad Abduh, Rasyid Riḍā, dan al Thurabi, hingga pemikir modern seperti teori hudud Muhammad Syahrur, double-movement Fazlur Rahman, adalah merupakan bukti berkembangnya ilmu usul fikih. Namun, perkembangan ini tidak diikuti oleh para ahli <i>uṣūl al-fiqh</i> di Indonesia, termasuk tidak adanya pengembangan ilmu <i>uṣūl al-fiqh</i> di</p>	<p>sebagai epistemologi hukum Islam, mulai dari: definisinya, sumbernya dan cara mendapatkannya a.</p>	<p>sesuai kebutuhan dalam menjawab permasalahan matematika kontemporer.</p>

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
16.	Mahathir Muhammad Iqbal, <i>Merumuskan Konsep Fiqh Islam Perspektif Indonesia</i>	Konsep fiqh Islam perspektif Indonesia	Jenis penelitian yang digunakan adalah penelitian pustaka yang bersifat kualitatif dengan metode	Perguruan Tinggi (PTAIN/PTAIS). Pengembangan ilmu <i>usūl al-fiqh</i> dapat dilakukan dengan filsafat ilmu, sehingga dapat diketahui dengan jelas hakikatnya, sumbernya, wilayah kajiannya, dan kegunaannya. Pengembangan ini akan membantu ilmu usul fiqh selalu hidup di tengah masyarakat, meskipun dengan bergantinya ruang dan waktu.	Fikih baru sebagai produk dari dinamika sosial yang dilihat dari perspektif usul	Penekanan Satria Effendi lebih pada pemahaman metode ijthad/usul fiqh,

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
	<i>Indonesia, 2017.</i> ¹⁶		kajian deskriptif studi kasus wilayah Indonesia. Pustaka yang dikaji adalah buku-buku fikih yang beredar di Indonesia.	tertentu di sisi lain. Mengetahui konteks-konteks tersebut bukan hanya penting dalam pengayaan sejarah sosial fikih, melainkan juga sangat berguna bagi upaya penyusunan fikih baru, fikih yang berlandas tumpu pada problem-problem kemanusiaan dalam kondisi objektif masyarakat Indonesia.	fikih. Pengembangan kajian usul fikih sebagai solusi problematika modern.	daripada sekedar sebuah produk fikih baru.
17.	Moh Dahlan, <i>Paradigma Fikih Sosial KH. Ali Yafie, 2017.</i> ¹⁷	Paradigma fikih sosial KH. Ali Yafie	Metode penelitian yang digunakan adalah kualitatif studi kasus tokoh, yaitu dengan melakukan	Berlandaskan kerangka keilmuan usul fikih, kajian ini menyimpulkan bahwa Pertama, eksistensi historis pemikiran Ali Yafie berkembang dari tradisi	Interrelasi antara disiplin ilmu (logos universal), misal: ilmu sejarah dan ilmu	Satria Effendi melihat dengan banyak aspek dalam penemuan hukum Islam,

¹⁶Mahathir Muhammad Iqbal, "Merumuskan Konsep Fiqh Islam Perspektif Indonesia", *Al-Ahkam*, Vol. 2, Nomor 1, Januari-Juni, (thn. 2017), hlm. 1-13.

¹⁷Moh Dahlan, "Paradigma Fikih Sosial KH. Ali Yafie", *Nuansa*, Vol. X, No. 1, (Juni 2017), hlm. 14-23.

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
			<p>penelitian paradigma fikih sosial Ali Yafie menggunakan kerangka keilmuan ushul fikih.</p>	<p>keilmuan pesantren yang berciri moderat, sehingga perjuangannya tetap berada dalam garis gerakan keagamaan Islam yang moderat di lingkungan Nahdlatul Ulama, hingga jabatan puncak, Rais Aam PBNU. Demikian juga perannya di MUI. Walaupun moderat, tetapi sikap tegasnya juga tetap kokoh, terbukti Ali Yafie mengundurkan diri dari Pjs. Rais Aam PBNU karena persoalan perbedaan pandangan hukum dengan Abdurrahman Wahid. Kedua, pemikiran-pemikiran fikih Ali Yafie memberikan sumbangsih yang tidak sedikit karena ia telah</p>	<p>alam sebagai pisau analisis dalam mengkaji hukum fikih. Multi disiplin ilmu dalam kajian fikih merupakan dampak realitas tauhid yang meyakini semua makhluk adalah satu organisme yang mengabdikan kepada Allah swt yang Esa.</p>	<p>misal tinjauan hukum waris tidak hanya sisi dogmatis saja, tapi dari sisi ilmu sosial: kewajiban nafkah bagi saudara laki-laki.</p>

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
18.	Faisol Hakim, <i>Variasi Nalar Fiqh Di Kalangan</i>	Nalar fikih di Pesantren: konstruksi,	Metode penelitian yang digunakan adalah kualitatif deskriptif dan studi	<p>memberikan solusi yang tidak terpikirkan oleh orang lain, misalnya bagaimana menjadikan ilmu-ilmu sejarah dan ilmu alam sebagai pisau analisis dalam mengkaji hukum fikih. Demikian juga sikap nasionalismenya terbukti kuat yang mana menempatkan fatwa KH. Hasyim Asy'arie tentang kewajiban membela negara sebagai fatwa hukum yang harus diindahkan ulama dan umat Islam Indonesia.</p> <p>1. Pemikiran fikih yang diapresiasi oleh kalangan pesantren merupakan konstruksi pemikiran fikih</p>	Fikih kontekstual atau fikih manhaji, tidak fanatik	Satria Effendi menggunakan komparasi mazhab,

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
	Pesantren, 2017. ¹⁸	aliran, dan perubahan	kasus organisasi, yaitu dengan memaparkan variasi nalar tentang fiqh di kalangan pesantren dan NU sebagai alat untuk menyelesaikan masalah umat terkini.	mazhab yang telah mentradisi dengan pola mazhabnya, sehingga tidak bisa terlepas dari ketergantungan kultural mazhab. Namun demikian, tuntutan perubahan dan pembaruan juga tidak bisa dihindari oleh kalangan pesantren karena tuntutan zaman, situasi, dan dinamika yang terjadi di masyarakat. Proses demikian ini merupakan sebuah keniscayaan dalam proses mempertahankan fiqh agar selalu adaptatif, relevan, aplikatif, dan kontekstual. 2. Para ulama pesantren secara umum terbagi dalam tiga pola pikir/ nalar fiqh: a.	pada produk fikih ulama salaf, tetapi fokus pada metodologis penemuan hukum fikih. Kemajuan fikih terlihat dari evolusi <i>qauli</i> ke <i>manhaji</i> , dan sikap toleransi pendukungnya dengan menghargai multi mazhab yang tidak sektarian, memiliki cara berpikir <i>in-box</i>	kemudian mentarjihnnya dengan perimbangan fikih <i>ma`alat</i> .

¹⁸Faisol Hakim, "Variasi Nalar Fiqh Di Kalangan Pesantren", *Falasifa*, Vol. 8 Nomor 2 September 2017, hlm. 241-258.

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
				<p>Pertama, mereka yang berfikir menggunakan nalar formalistik-tekstual.</p> <p>Kelompok ini juga terbagi menjadi dua: tekstualis radikal (ortodoks) dan tekstualis moderat. b. Kedua, kelompok pesantren yang dalam berfikir menggunakan nalar Fikh Sosial-Kontekstual. c. Sedangkan nalar fikh pesantren yang ketiga adalah Nalar Fikh Kritis (Fikh Transformatif-Emansipatoris).</p> <p>3. Dalam menyikapi dinamika zaman, melalui proses pergulatan pemikiran yang berliku, akhirnya terjadi proses evolusi pemikiran fikh di kalangan pesantren maupun NU. Proses evolusi</p>	<p>dan <i>out-box</i>, atau berpikir <i>insider</i> dan <i>outsider</i>.</p>	

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
19.	Asmuni, <i>Krisis Nalar Fikih (Pembacaan Perspektif Epistemologi Jabirian Dan Hamadian)</i> , 20. ¹⁹	Krisis nalar fikih perspektif Jabirian dan Hamadian	Metode penelitian yang digunakan adalah kualitatif deskriptif dan studi kasus tokoh, dengan membahas krisis nalar fikih dengan menggunakan bantuan model epistemologi yang	Kesimpulan yang dapat kita peroleh dari pembahasan sederhana ini termanifestasi pada nilai pembacaan epistemologis terhadap krisis nalar fikih. Karena dari sisi interpretasi, ia mampu menembus nalar fikih yang terdalam untuk mengungkap yang tersembunyi dan	Studi tokoh dalam nalar hukum Islam. hukum lahir dari teks <i>bayāni</i> , kemudian ada korelasi dengan konteks (asbab an-nuzul), serta bagaimana	Anatar tinjauan hukum Islam dari sejarah sosial dan perspektif Satria dari sisi legal formal yang dipengasahi situasi dan kondisi sosial.

¹⁹Asmuni, “Krisis Nalar Fikih (Pembacaan Perspektif Epistemologi Jabirian Dan Hamadian)”, *Millah: Jurnal Studi Agama*, Vol. 18, no. 2 (2019), hlm. 177-206.

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
			<p>diperkenalkan oleh Muhammad Abed Al-Jabiri dan Muhammad Abu Al-Qasim Haj Hamad.</p>	<p>invisible (<i>al-lāmar'ī</i>) bagi usaha nalar <i>musyarri'</i> (mujtahid atau mufti). Mereka tidak melakukan pelurusan hubungan antara <i>naṣ</i> dengan realitas dan metode yang mungkin dapat digunakan untuk menyimpulkan hukum. Komposisi budaya yang membentuk nalar klasik untuk memahami <i>naṣ</i> Qur'an hanya dapat diungkap dengan epistemologi. Karena ia mampu mengungkap peran-peran yang tersembunyi dalam membentuk suatu pemikiran, dan otoritas budaya yang membentuk pemikiran ini terlihat pada nalar fikih. Melalui tesis Abed Al-Jabiri dan</p>	<p>metode penemuan hukum tersebut. Sebenarnya sistem penjara itu sudah ada sejak zaman Nabi Yusuf a.s, maka setiap pemikiran seseorang sebagai anak manusia tidak mutlak benar. Di sini pentingnya pengembangan cara berpikir ilmiah yang objektif untuk terhindar dari fanatisme</p>	

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
				<p>Muhammad Abu al-Qasim Haj Hamad, unsur-unsur yang yang menjadi sumber krisis nalar fikih dapat diketahui dan dikontrol, sehingga silang pendapat dalam <i>tasyri' al-Qur'ani</i> yang lazim didukung oleh Hadis atau <i>Sunnah</i> dapat diminimalkan. Al-Jabiri telah memperlihatkan kepada kita bagaimana dominasi paradigma Bedouin dan pengaruhnya yang dibungkus dalam bahasa yang dikumpulkan dari Arab pedalaman yang tidak terbebaskan dari warisan Jahiliyah mengintervensi pemahaman umat terhadap <i>nas Qur'an</i>. Adapun Muhammad Abu al-Qasim</p>	<p>golongan atau tokoh tertentu.</p>	

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
				<p>Haj Hamad memperhatikan dan mewaspadai kemunculan <i>syir'atu as-ishru wa al-aglal</i> dan masuknya ke dalam <i>syar'ah islamiyah</i> yang rahmah dan <i>takhiff</i> dengan cara melakukan penyusunan melalui <i>summah manhūlah</i> (<i>sumah</i> yang dipalsukan). Selain itu, relatifitas <i>tasyri'</i> <i>al-munazzal</i> menurut al-Jabiri dan Haj Hamad mengikuti situasi dan kondisi historis dan kondisi-kondisi sosial yang beragam. Hukuman seperti potong tangan dan hukuman rajam adalah berlaku pada masa historis itu karena kesejalanannya dengan situasi-situasi sosial ketika itu, kata al-Jabiri. Dimana</p>		

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
				<p>komunitas masyarakat Bedouin primitif yang nomaden tidak memiliki penjara dan jendala(?). Mereka hanya memiliki kemah. Maka bagaimana mungkin menjobloskan pencuri ke dalam penjara. Bagaimana cara melindungi harta. Maka diperlukan hukuman yang membedakan pencuri agar masyarakat bisa menghindarinya. Berbeda dengan Haj Hamad, hukuman yang tergolong sadis tersebut merupakan hukuman yang termaktub di dalam Taurat, sehingga pemberlakukannya sudah dihapus oleh Qur'an, sebagaimana ditegaskan oleh Haj Hamad. Pada ujung akhir tulisan ini, Qur'an menurut</p>		

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
				<p>pandangan epistemologi Jabarian dan Hamadian menjelaskan relativitas <i>tasyri'</i> yang dikorelasikan dengan situasi dan kondisi sosial. Hal ini sesuai dengan pernyataan Qur'an: <i>likullin ja`alaha minikum syir`atan wa minhajan, masing-masing dari kamu ada tatanan dan jalan yang terang</i>. Dengan demikian, hanya prinsip hukuman dan pembalasan (<i>mabda' al-'uqūbah wa al-jaza'</i>) yang berada pada wilayah permanen. Adapun bentuk-bentuk pengimplementasian dari prinsip ini diserahkan sepenuhnya pada masa sesuai dengan situasi, kondisi, tradisi dan nilai-nilai. Dengan</p>		

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
				<p>demikian, rincian aplikasi dan implementasinya diserahkan kepada <i>kulliyat alimihaj</i>. Dengan ini, Qur'an mengakomodasi perubahan-perubahan faktual di masyarakat, dan bersifat abadi seperti kehendak Allah <i>ṣāliḥ li kulli zamān wa makān</i>, dan bagian yang paling akhir dari tulisan ini terdapat dua hal yang layak mendapat perhatian. Nalar fikih membutuhkan filsafat ilmu, filsafat ilmu yang terbarukan dan diperkaya dengan konsep-konsep keilmuan Islam. Hanya dengan memahami filsafat ilmu, atau epistemologi meminjam istilah Haj Hamad filsafat fikih dapat</p>		

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
20.	Ahmad Rajafi, <i>Nalar Hukum Islam Muhammadiyah Quraish Shihab, 2010.</i> ²⁰	Cara pemahaman hukum Islam yang digunakan oleh Muhammadiyah dan Quraish	Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif dengan desain penelitian studi tokoh, Penelitian Eksploratif dan deskriptif.	dikembangkan. Kontens filsafat <i>tasyri'</i> yang ada sekarang perlu dilengkapi dengan produk-produk keilmuan metode fikih kontemporer. Tanpa itu fikih akan selamanya mengidap penyakit <i>al-qusūr az-ẓāṭī</i> penyakit lumpuh yang membuat tidak bisa bergerak. Pemahaman hukum Islam yang lebih mewarnai pemikiran Muhammad Quraish Shihab dalam menjawab problematika hukum Islam di Indonesia adalah dengan menerapkan prinsip-prinsip usul fikih yang telah dirumuskan dan	Meode penemuan hukum Islam menurut tokoh Agama Islam antara Quraish Shihab dan Satria Effendi, yang	Satria Effendi lebih otoritatif dalam berfatwa karena memang beliau pakar <i>uṣūl al-fiqh</i> sebagai pisau analisis fikih, sedangkan

²⁰ Ahmad Rajafi, "Nalar Hukum Islam Muhammadiyah Quraish Shihab", Dikutip dari: <https://media.neliti.com/media/publications/240249-nalar-hukum-islam-muhammad-quraish-shiha-ac71dbf5.pdf>, diakses pada: Selasa, 22 Desember 2020, Jam: 13.35.

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
21.	M. Atho Mudzhar, <i>Tantangan Studi Hukum Islam di Indonesia Dewasa Ini</i> . 2012. ²¹	Shihab dalam menjabar permasalahan hukum Islam di Indonesia	Penelitian ini bersifat kualitatif deskriptif, menggunakan pendekatan: metodologi Hukum Islam, pendekatan sosiologis dan pendekatan filosofis.	dikodifikasi oleh para <i>usūliyyīn</i> . Namun pola yang lebih mewarnai hasil fatwanya (pemikiran hukum Islamnya) adalah dengan pola elektif secara <i>qaulī</i> bukan <i>manhajī</i> , dan pendekatannya adalah kontekstual.	menghadapi situasi dan kondisi yang sama.	Quraish Shihab lebih otoritatif dalam tafsir dan ilmunya.
		Cara pandang para pengkaji hukum Islam di Indonesia yang tidak seimbang, masih		Studi hukum Islam lebih dari sekedar studi fikih dan usul fikih, melainkan mencakup tiga wilayah kajian yang luas meliputi filsafat hukum, hukum Islam normatif, dan hukum Islam empiris yang ketiga-tiganya harus dikaji secara seimbang dan ketimpangan atas salah	Mengembalikan duduk permasalahan studi hukum Islam secara normatif, filosofis, dan empiris. Maka lahir istilah konsepsi,	Satria Effendi lebih real dalam menerapkan tiga wilayah studi hukum Islam, misal analisisnya dalam studi kasus hukum keluarga Islam

²¹M. Atho Mudzhar, "Tantangan Studi Hukum Islam di Indonesia Dewasa Ini", *indo-Islamika*, Volume 2, Nomor 1, (2012/1433), hlm. 91.

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
		melihat hukum Islam hanya sebagai kajian tentang fikih dan <i>uṣūl al-fiqh</i> .		satunya merupakan bentuk tantangan itu sendiri.	persepsi, dan empirik.	kontemporer.
22.	Sulthan Syahril, Munawir Syadzali (sejarah pemikiran dan kontribusinya bagi perkembangan pemikiran Islam Indonesia	Teori adaptabilitas hukum Islam, dimana sasaran yang ingin disorot adalah Islam	Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif dengan desain penelitian studi tokoh, Penelitian Eksploratif dan deskriptif.	Konsep Reaktualisasi (Hukum) Islam hasil pemikiran Munawir Syadzali merupakan lompatan ide besar demi membumikan nilai-nilai keislaman di bumi nusantara, sehingga Islam tidak hanya dikenal sebagai harus “Arab”. Islam adalah agama universal yang tidak	Pengembangan pemikiran tokoh pembaruan hukum Islam yang tidak terjebak pada iklim tertentu karena mengembalikan makna	Satria Effendi lebih sempurna dalam memandang kasus-kasus hukum Islam, tidak hanya pengaruh realitas sosial dan

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analysis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
	kontemporer). 2011. ²²	Indonesia, dengan teori besar Reaktualisasi (Hukum) Islam yang digaungkan oleh Munawir dilihat dari sisi sejarah pemikiran dan konteks sosial-politik.		dimonopoli oleh satu kelompok umat (Arab) saja, namun setiap kaum (muslim) berhak dan sah untuk meyakini dan mempraktikkan apa yang diyakini sebagai ajaran Islam sesungguhnya meski harus nampak berbeda dengan praktik hal serupa di belahan bumi lain.	universalitas agama Islam itu sendiri.	dinamikanya, tetapi sumbernya lebih kuat karena referensi literasi banyak dominan bahasa Arab.
23.	Masnun Tahir, <i>Pemikiran T. M. Hasbi Ash-</i>	Adanya kesinambungan dan	Penelitian ini menggunakan metode penelitian	Hasbi merumuskan ketetapan fikih dari hasil ijtihad yang lebih cocok dengan	Ijtihad adaptif hukum Islam untuk merespon	Analisis yurisprudensi merupakan

²²Sulthan Syahril, "Munawir Syadzali (sejarah pemikiran dan kontribusinya bagi perkembangan pemikiran Islam Indonesia kontemporer)", *Analisis*, Volume XI, Nomor 2, (Desember 2011), hlm. 219-240.

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
	<p><i>Shiddieqy Sumber Hukum Islam Dan Relevansinya Dengan Pemikiran Hukum Islam Di Indonesia.</i>²³</p>	<p>pengembangan pemikiran Hasbi tentang sumber hukum Islam dari dan terhadap pemikiran ulama klasik. Relevansi pemikiran sumber hukum Islam Hasbi dalam</p>	<p>kualitatif dengan desain penelitian studi tokoh, Penelitian Eksploratif dan deskriptif.</p>	<p>kebutuhan masyarakat Indonesia. Hukum Islam harus mampu menjawab persoalan baru, terutama dalam segala cabang dari bidang muamalah yang belum ada ketentuan hukumnya. Hukum fikih juga harus mampu hadir dan berpartisipasi dalam membentuk gerak langkah kehidupan masyarakat. Hasbi memaknai hukum Islam dalam bingkai <i>law as a tool to social engineering</i> (hukum dijadikan sebagai sarana rekayasa sosial).</p>	<p>perkembangan problematikan sosial. Dari sini muncul istilah Fikih Indonesia perspektif M. Hasbi Ash-Shiddieqy, yang sekarang oleh sebagian orang disebut fikih Nusantara.</p>	<p>tawaran yang sangat berbeda dengan yang lainnya.</p>

²³Masnun Tahir, "Pemikiran T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy Sumber Hukum Islam Dan Relevansinya Dengan Pemikiran Hukum Islam Di Indonesia", *Al-Ahwal*, Vol. 1, No. 1, (Thn. 2008), hlm. 117-152.

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
24.	<i>Muhammad Darwis, Analisa Pemikiran Hazairin Tentang Mawāli</i> . 2014. ²⁴	konteks pengembangan hukum Islam. Adanya perbedaan konsep ajaran kewarisan Islam antara pemikiran Hazairin dengan perspektif Hukum Islam pada kata <i>Mawāli</i> yang	Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif dengan desain penelitian studi tokoh, Penelitian Eksploratif dan deskriptif.	Konsep <i>Mawāli</i> menurut Hazairin adalah ahli waris pengganti, menurut garis pokok penggantian seperti yang berlaku di Indonesia, maka ahli waris ialah setiap orang dalam sekelompok keutamaan dengan syarat, bahwa antara ia dengan si pewaris tidak ada penghubung atau tidak ada lagi penghubung yang masih hidup, yakni penghubung yang tidak ada lagi itu mestilah dalam sistem individual telah meninggal	Kasuistik hukum <i>mawāli</i> perspektif Hazairin dan hukum keluarga termasuk hukum tentang kasus waris.	Satria Effendi termasuk tokoh yang unik dengan karakter dokrinal-empirikal, sehingga sangat moderatif antara kaum tekstualis dan liberalis.

²⁴Muhammad Darwis, "Analisa Pemikiran Hazairin Tentang Mawāli" *Hukum Islam*, Vol. XIV No. 1 (Juni 2014), hlm. 82-89.

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
25.	Imamul Muttaqin, <i>Studi Analisis Terhadap Pendapat KH. MA. Sahal Mahfud Tentang Wali Mujbir</i> . 2012. ²⁵	terdapat dalam surat an-Nisa` ayat 33. Pemikiran KH. MA. Sahal Mahfud tentang wali Mujbir, metode <i>istinbāḥ</i> hukum, serta analisis terhadap pendapat	Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif dengan desain penelitian studi tokoh, Penelitian Eksploratif, kepustakaan dan deskriptif, serta pola pikir deduktif.	sebelum saat pembagian harta dan sistem kolektif telah meninggal dahulu dari pewaris. Menurut MA. Sahal Mahfudh terkait dengan wali <i>mujbir</i> ini, bahwa anak berhak menolok dikawinkan dengan laki-laki yang bukan setara tanpa persetujuannya serta orang tua juga berhak menolok keinginan anak gadisnya untuk menikah dengan laki-laki yang tidak setara. Metode <i>istinbāḥ</i> MA. Sahal Mahfudh adalah dengan menggunakan metode tekstual (mazhab <i>qauli</i>) dan	Metode <i>Istislahī</i> dalam menemukan nilai-nilai <i>maqāṣid</i> / hukum fikih. Integrasi metode penemuan hukum Islam antara <i>bayāni</i> (<i>qauli</i>), <i>ta`lili</i> (<i>qiyas</i>) dan <i>istislahī</i> (<i>maṣlahah</i>)	Satria Effendi secara umum sangat komprehensif dalam proses penemuan <i>maqāṣid</i> , baik <i>bayāni</i> , <i>ta`lili</i> dan <i>istislahī</i> . Bahkan kadang menggunakan <i>istislahī</i> yang termasuk sumber hukum

²⁵Imamul Muttaqin, "Studi Analisis Terhadap Pendapat KH. MA. Sahal Mahfud Tentang Wali Mujbir", *Al-Hukama The Indonesian Journal of Islamic Family Law*, Volume 02, Nomor 01, (Juni 2012), hlm. 21-36.

No.	Peneliti/Thn	Problem	Metode/Analisis	Temuan	Keterkaitan	Perbedaan
		KH. MA. Sahal Mahfudh tentang wali Mujibir.		kontekstual/metodologis (<i>manhaji</i>) sekaligus. Pendapat MA. Sahal Mahfudh tentang wali mujbir adalah hak ijbar oleh orang tua lebih mengedepankan <i>maslahah</i> .	<i>mursalah</i>).	Islam yang <i>mukhtalaf fih</i> .

Posisi karya ilmiah ini dengan karya-karya sebelumnya nampak berbeda sekali dari sudut fokus tema kajiannya, metode pisau analisisnya, dan sumber datanya. Karya-karya ilmiah terdahulu yang ada dalam tabel di atas secara umum membahas dari segi tema tertentu. Ada tiga karya-karya terdahulu yang mirip, namun berbeda dengan disertasi penelitian ini, seperti karya disertasi Ahmad Roza`i Akbar yang berfokus tentang tema hukum keluarga dari sisi *maqāsid asy-syari`ah* saja, sedangkan penulis disertasi ini menjadikan *maqāsid asy-syari`ah* sebagai salah satu metode fikih Satria Effendi yang memiliki banyak variasi metode *istinbāt*; Karya disertasi Syamsiah Nur membahas tentang fikih Satria Effendi terhadap teknologi informasi dalam *wilāyah* akad nikah, tentunya tema Syamsiah ini hanya satu kasus yang dianalisa, hal ini yang membedakan dengan disertasi ini yang meng-*istinbāt* dari banyak kasus-kasus keluarga kemudian disimpulkan bagaimana metode *istinbāt* Satria Effendi.

Adapun karya Yusdani dengan tema “*Menyimak Hukum Islam Satria Effendi*” yang berfokus pada pemikiran Satria Effendi tentang hukum Islam menghadapi dinamika sosial era modern, yang berbeda dengan karya ilmiah ini terutama dalam sisi tema dan sumber data yang lebih banyak, yaitu tidak hanya buku problematika keluarga kontemporer, tetapi ditambah dengan buku “Ushul Fiqh” Satria Effendi, Diktat Ushul Fiqh-nya untuk PPS UII, serta data-data tadi diverifikasikan kepada keluarga Satria Effendi dan orang-orang dekatnya, sehingga menghasilkan kesimpulan yang lebih akurat.

Penelitian yang dilakukan oleh Ahmad Roza`i Akbar di UIN SUSKA Riau dengan judul disertasi “*Analisis Pemikiran Satria Effendi M. Zein Tentang Hukum Keluarga Islam di Indonesia, Dintinjau Dari Maqāsid asy-Syari`ah*”. Penelitian ini fokus pada nilai tujuan-tujuan syariah, dengan bukti dari dua soal rumusan masalah: 1. Bagaimanakah Pemikiran Satria Effendi M. Zein dalam Hukum Keluarga Islam di Indonesia?: 2. Bagaimana

Analisis *Maqāṣid asy-Syari'ah* terhadap pemikiran Satria Effendi M. Zein dalam beberapa masalah hukum keluarga di Indonesia?.

Ada tiga puluh tiga keputusan Hakim tentang hukum keluarga Islam yang telah di Analisa oleh Satria Effendi berdasarkan pendekatan *usuliyah*. Dalam setiap analisisnya, Satria, selalu menemukan sisi-sisi yang terdalam dari semua kasus yang dibahasnya berlandaskan pada *Maqāṣid asy-Syari'ah*. Satria Effendi dering 'meyebrang' dari sesuatu yang tersurat kepada yang tersirat, dan beralih dari teks *Manṭūq* ke *Mafhūm*, bahkan, berpindah dari sesuatu yang bersifat normatif menuju kepada realitas, yaitu dari teks ke konteks.

Satria Effendi menggunakan pendekatan perbandingan mazhab, baik secara *qauli* atau secara *manhaji*. Terhadap kedua cara ini akhirnya beliau harus menunjukkan semacam preferensi atau tarjih, mengacu pada *Maqāṣid asy-Syari'ah*. Dalam menganalisis kasus-kasus tersebut, Beliau, terlebih dahulu mencari dan menyajikan dalil *naṣ* yang ada, baik Qur'an maupun Hadis, kemudian membandingkan pendapat-pendapat ulama yang ada yang dikutip dari berbagai sumber, setelah itu ia melakukan qiyas dan menguji *maslahah* serta *Maqāṣid asy-Syari'ah* yang ada dalam masalah itu, barulah kemudian ia menyimpulkannya.

Penelitian disertasi yang dilakukan oleh Syamsiah Nur di UIN SUSKA Riau fokus pada tiga soal rumusan masalah: 1. Bagaimana pendapat-pendapat para ulama tentang teknologi informasi dalam perwalian akad pernikahan? 2. Bagaimana pemikiran fikih Satria Effendi tentang teknologi informasi dalam perwalian akad pernikahan? 3. Bagaimana analisis *Maqāṣid asy-Syari'ah* tentang teknologi informasi dalam perwalian akad pernikahan?

Syamsiah Nur menyimpulkan bahwa Pemikiran Fikih Satria Effendi tentang Teknologi Informasi dalam perwalian akad pernikahan, hal ini dapat dilihat sebagai berikut : 1. Pendapat para ulama tentang teknologi informasi dalam perwalian akad pernikahan adalah sah menurut sepuluh

pendapat,²⁶ sedangkan yang menyatakan tidak sah ada delapan pendapat.²⁷ 2. Pemikiran Fikih Satria Effendi tentang teknologi informasi dalam perwalian akad pernikahan adalah beliau mengakui bahwa pemahaman mazhab Syafi'iyah terasa amat kaku, sehingga akibatnya masalah pelaksanaan akad nikah tidak bisa berkembang karena mazhab Syafi'iyah dikenal dengan sikap kehati-hatiannya, gunanya untuk membendung akad nikah yang dilakukan dengan penuh khitmat, jangan sampai membuka peluang kepada praktik-praktik yang tidak pasti. 3. Analisis *Maqāṣid asy-Syari'ah* tentang teknologi informasi dalam perwalian akad pernikahan adalah pertama, *hifz ad-dīn* karena Islam mendorong untuk menikah sesuai dengan Hadis menyebutkan dengan adanya pernikahan berarti sudah melaksanakan setengah dari agama. Kedua, *hifz an-nafs* karena Islam melarang hidup membujang sesuai dengan Hadits begitu juga dengan larangan sodomi, lesbian dan homoseks. Ketiga, *hifz an-nasl* karena Islam melarang perbuatan zina agar mendapatkan keturunan yang baik-baik. Keempat, *hifz al-mal*, karena harta mesti dimanfaatkan untuk memenuhi kebutuhan keluarga. Akibat tidak memiliki harta berupa uang untuk pergi ke tempat majelis pernikahan sehingga dilakukan pemanfaatan harta berupa teknologi informasi bagi wali maupun salah satu mempelai untuk pernikahan jarak jauh.

Berdasarkan dari pemaparan berbagai penelitian di atas maka peneliti dapat menyimpulkan bahwa urgensi penelitian ini berdasar pada hakikatnya hukum Islam sebagai inti ajaran Islam,

²⁶Yaitu mazhab yang diamini Satria Effendi: mazhab Hanafiyah, mazhab Hanabilah, putusan Pengadilan Agama Jakarta Selatan Tahun 1989, Chuzaimah Tahido Yanggo, Sayyid Sabiq, Munawir Sadzali, Muzhakarrah Jawatan Kuasa Negeri Johor Malaysia, Muhammadiyah, Hasbullah.

²⁷Yaitu pendapat Abdurrahman al-Jaziri, Mazhab Syafi'iyah, mazhab Malikiyah, Kompilasi Hukum Islam (KHI), Ibnu Hajar al-Haitami, fatwa al-Lajnah al-Daimah (Lembaga Fatwa Arab Saudi), K.H. Sahal Mahfudz dan Nahdatul Ulama (NU) di Indonesia.

ikhtisar pemikiran Islam, manifestasi paling tipikal dari pandangan hidup Islam, karena hukum adalah inti peradaban bangsa yang paling murni, yang mencerminkan jiwa bangsa tersebut. Kajian pustaka di atas menunjukkan bahwa penelitian ilmiah, khususnya karya disertasi tentang metodologi Hukum Islam di Indonesia atau fikih keindonesiaan masih sangat relatif sedikit, terutama tentang pemikiran tokoh Hukum Islam di Indonesia, bahkan peneliti belum menemukan yang membahas pemikiran pembaruan Hukum Islam Satria Effendi secara umum, khususnya nalar hukum Islam perspektif Satria Effendi.

Peneliti bertekad kuat untuk mengkaji konsep pemikiran hukum Islam yang dipahami secara kontekstual dan metodologis (*manhajī*) dan bukan tekstual (*qaulī*) yang statis, menurut perspektif pemikiran Satria Effendi karena merupakan khazanah varian hukum Islam kontemporer Indonesia yang belum terungkap dan menurut sepengetahuan penulis belum ada penelitian tentang judul yang membahas hal ini.

Pengembangan hukum Islam ini membutuhkan metodologi fikih atau disebut dengan usul fikih,²⁸ juga dalam memahami fikih secara *manhajī* ini harus menguras potensi logika untuk mendapatkan hasil fikih hukum Islam bersifat aktual, reponsif, dinamis, adaptif, dan relevan yang mampu mengakomodir situasi dan kondisi kontemporer dengan perubahan dan perkembangan masyarakat serta tetap menjaga kearifan lokal, sesuai yang ditawarkan Satria Effendi, sebagaimana ada kaidah yang berbunyi: *al-`Adah Muhakkamah* (adat kebiasaan bisa sebagai dasar sumber hukum).²⁹

²⁸Secara umum *uṣūl al-fiqh* membahas: logika, bahasa, *amar* dan *nahi*, umum dan khusus, *mujmal* dan *mubayyan*, *nasakh*, perbuatan Rasul saw atau *Sunnah*, *ijmak*, *qiyās*, *ta`āruḍ* dan *tarjīh*, *ijtihad* dan *taqlīd*, serta dalil-dalil yang diperselisihkan. Lihat: Taha Jabir al-Alwani, *Uṣūl al-fiqh al-Islami* : Manhaj Bahs wa Makrifah. (USA: IIIT, 1990), hlm. 13.

²⁹Imam Jalaluddin as-Suyuthi, *Al-Asybah wa an-Naqā'ir*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2015), hlm. 141.

B. Kerangka Teori

1. Penalaran Hukum Islam dan Fungsinya

a. Pengertian Nalar Hukum Islam

Kata fikih secara etimologi berarti memahami, ini sebagai ikrar bahwa hukum fikih adalah hukum punya ciri khas rasional, hasil penalaran, dan tidak anti logika. Logika atau nalar berasal dari bahasa Arab yakni *naẓara*, yang berarti: merenungkan sesuatu dengan pandangan,³⁰ Logika juga semakna dengan *manṭiq*,³¹ yaitu instrumen hukum yang menjaga hati nurani dari kesalahan

³⁰Muhammad Abu Bakar ar-Razy, *Mukhtār aṣ-Ṣiḥāh*, (Cairo, Dar al-Hadīṣ, 2003), hlm. 357. Nalar berasal *naẓara*, lidah orang Jawa merubah *ẓa* menjadi *la*, contoh: *ẓuhur* menjadi luhur, *ẓahīr* batin menjadi lahir batin. Nalar, menurut kamus bahasa Indonesia, mempunyai arti: 1). Pertimbangan tentang baik buruk dan sebagainya; akal budi: *setiap keputusan harus didasarkan -- yang sehat*; 2). Aktivitas yang memungkinkan seseorang berpikir logis; jangkauan pikir; kekuatan pikir; 3). Bernalar (v): mempunyai nalar; menggunakan nalar; berpikir logis; 4) Kebernalaran (v): perihal atau keadaan yang sesuai dengan nalar atau pikiran logis; 5). Menalarkan (v): menjadikan bernalar; 6). Penalaran (n): cara (perihal) menggunakan nalar; pemikiran atau cara berpikir logis; jangkauan pemikiran: *kepercayaan takhayul serta ~ yang tidak logis haruslah dikikis habis*; 7). Penalaran (n): hal mengembangkan atau mengendalikan sesuatu dengan nalar dan bukan dengan perasaan atau pengalaman; 8). Penalaran (n): proses mental dalam mengembangkan pikiran dari beberapa fakta atau prinsip;~ berputar cara berpikir yang tidak lugas. (Dikutip dari <https://kbbi.web.id/nalar-2>, pada hari Kamis, 27 Agustus 2020 jam 13.21 WIB).

³¹*Manṭiq* secara bahasa adalah bertutur benar, ilmu *manṭiq* (logika) berasal dari perkataan logos bahasa Yunani yang berarti kata atau pikiran benar, (Lihat: Taib Thahir Abd. Mu'in, *Ilmu Manṭiq (Logika)*, Jakarta, Bumirestu, 1995, hlm. 16). Muslim intelek adalah pewaris atau estafet para Nabi yang memiliki dua peran utama: ibadah kepada Allah swt dan menjadi distributor hidayah-Nya untuk manusia, demikian tafsir imam Fakhr ar-Razi untuk Q.S. 51: 56, (lihat: Imam Fakhr ar-Razi, *Mafāṭihu al-Gaib* atau *at-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut: DKI, 2013, XIV: 198). Ciri khas manusia sebagai mikro kosmos adalah *nāṭiq* (berbicara) dan *āqil* (bernalarnya), dan inti manusia adalah akalnya, dan inti akal adalah moral, di sini jelas bahwa di atas hukum (berpikir logis) masih ada moral, sebagaimana ungkapan dari Haris al-Muhāsibi: "segala sesuatu itu ada intinya, inti manusia adalah akal, dan inti akal adalah sabar (akhlak): *وجوه الانسان العقل، وجوه العقل الصبر*", (lihat: Imam Baihaqi, *Al-Jami' li Syu'abi al-Iman*, Riyad, Maktabah ar-Rusyid, 2003, hlm. 375).

berfikir.³² Kata *nazara* (melihat yang berarti nalar)³³ dalam arti berpikir ini terdapat dalam Qur'an lebih dari 30 kali. Umpamanya dalam surat *al-Ankabūt* ayat 20, Kalau dianalisis, semua ayat Qur'an yang berarti berpikir baik yang berakar *aqala*, *ra`ā* atau *fakara* terlihat keseluruhannya mendorong umat untuk menggunakan rumusan berpikirlah maupun dalam rumusan kenapa tidak kamu pikirkan.³⁴ Dan sebagai ciri intelektualitas seseorang maka proses penalaran ini terlihat dalam dua hal: Dalam keahlian komunikasi, yakni *manṭiq* secara bahasa; Dan dalam keahlian menulis, dan dua keahlian

³²Loeis Ma`luf., *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A`lām*, (Beirut, Estephan, 2017), hlm. 816. Dari penalaran akal, alam, wahyu, dan intuisi menimbulkan ilmu pengetahuan, dan ini mula untuk mengenal Allah swt. dan inilah pandangan Islam terhadap ilmu secara fungsional,³² maknanya tauhid diawali dengan kata: *fa`lam annahu la` ilāha illa Allah*. Ilmu untuk mengenal Allah swt melalui mengenal diri sendiri, dengan dalil logika akal: 1). Alam raya ini *mumkin al-wujūd*, sedangkan Allah *wajib al-wujūd*, yang *mumkin al-wujūd* itu *hadīs* yakni baru yang pasti akan sirna, 2). Hukum kausalitas, semua makhluk ini wujud atas sebab pertama atau *musabbib awal*, yaitu Allah swt., 3). Alam raya terbentang ini penuh keunikan dan keajaiban, pasti ada penciptanya, dan pencipta itu pasti lebih hebat dan agung.

³³Nalar: sifat dibangun oleh akal, tidak ada kata benda akal dalam al-Quran, namun yang ada kandungan kata "akal" yang bersifat fungsional, berupa kata kerja, maka akal itu fungsi *qalbu*, sedangkan rasa atau syu`ur itu fungsi jiwa atau *nafs*, baca: lahum qulūbun ya`qilūna bihā. Ibnu Rusyd mengatakan, "Jika meneliti al-Qur'an niscaya kamu menemukan (metode syarī`ah-demonstratif yang diperingatkan oleh al-Qur'an) terbatas pada dua jenis: pertama, metode yang bergantung pada pemeliharaan manusia dan penciptaan makhluk demi manusia. Kami beri nama dalil ini dengan dalil (argumen) "pemeliharaan" (*inayah*). Kedua, adalah metode yang dapat menampakkan penciptaan (inovasi) substansi-substansi benda-benda yang *maujud*, seperti penciptaan hidup bagi benda mati dan pengetahuan-pengetahuan indrawi dan aqli (rasio). Kami beri nama dalil ini dengan dalil (argumen) "penciptaan" (*ikhтира*)". Baca: Muhammad Abed, Al-Jabiri, *Kritik Wacana Teologi Islam*, Alih Bahasa: Aksin Wijaya, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), hlm. 180.

³⁴Saifudin Zuhri, *Ushul Fikih; Akal Sebagai Sumber Hukum Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), hlm. 56-57. *Manṭiq* (logika) identik dengan ucapan atau komunikasi, Komunikasi non verbal dari tawaran Tuhan pada ulama dengan bentangan alam raya, mereka berkata: *Rbbanā mā khalaqta hāzā bāṭilā...* (Q.S. Ali Imran: 191), sesuai analogi saat tuan rumah menyodorkan hidangan makanan dan minuman, lantas ulama cendekia menjawab terimakasih, ini menunjukkan begitu urgen mendayakan nalar agar peka dalam komunikasi.

ini diawali dengan proses pembacaan yang lakukan pembaca sebagai subjek dan objek.

Jadi nalar artinya adalah pertimbangan tertentu tentang baik dan buruk, akal budi, aktivitas yang memungkinkan seseorang berpikir logis, jangkauan pikir, kekuatan pikir. Pengertian bernalar atau menggunakan penalaran, artinya berpikir logis. Sedangkan penalaran artinya cara menggunakan nalar atau pemikiran logis. Penalaran bagian cabang filsafat yang berfungsi sebagai produk (historis kasusistik) dan sebagai metode (ideal, epistemologis, metodologis) sebab dalam hirarki sumber penemuan kebenaran, nalar di posisi ke tiga: tradisi, otoritatif, logika, metode ilmiah.

Maka penulis menyimpulkan bahwa penalaran adalah proses berpikir secara logis yang bertolak dari pengamatan indera yang menghasilkan sejumlah konsep dan pengertian. Atau penalaran merupakan salah satu atau proses dalam berpikir yang menggabungkan dua pemikiran atau lebih untuk menarik sebuah kesimpulan untuk mendapatkan pengetahuan baru.³⁵ Kegiatan penalaran merupakan suatu proses berpikir logis di mana berpikir logis di sini harus diartikan sebagai kegiatan berpikir menurut suatu pola tertentu atau dengan kata lain menurut logika tertentu.

Istilah “nalar hukum”, yang terdiri dari dua kata: nalar dan hukum, penulis sudah memaparkan definisi “nalar” di atas. Sedangkan Hukum bisa berarti pengetahuan, pemahaman, dan menghukumi dengan adil.³⁶ Jadi Penalaran hukum dapat diartikan sebagai cara

³⁵A. Kadir Sobur, “Logika dan Penalaran dalam Perspektif Ilmu Pengetahuan”, *Tajdid*, Vol. XIV, No. 2, Juli-Desember 2015, hlm. 387). Adapun perbedaan nalar dan metodologi adalah: nalar lebih ke paradigma, yakni cara berpikir berdasar filosofi tertentu, sedangkan metodologi lebih ke operasionalisasi atau penerapan nalar tertentu dalam ruang lingkup berpikir ilmiah.

³⁶Ibnu al-Atsir, *an-Nihāyah Fī Garīb al-Hadīṣ wa al-Āṣar*, (Cairo, Dar Ibni al-Jauzy, 2016), hlm. 206. Menurut Said Ramadan al-Būṭi, bahwa Islam itu identik

berpikir, menggunakan, mengembangkan atau mengendalikan suatu masalah di bidang hukum dengan nalar. “Penalaran hukum juga senantiasa dipengaruhi oleh landasan berpikir tertentu, yang bersifat sangat mendasar (fundamental), landasan yang dimaksud adalah paradigma sebagai bagian dalam filsafat”.³⁷

Jadi penulis berpendapat berdasarkan teori di atas, bahwa yang dimaksud dengan nalar hukum Islam adalah berpikir logis yang sistemik tentang masalah hukum Islam sehingga menghasilkan pengetahuan tentang hukum Islam yang bisa dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Penalaran ini sangat berperan dalam

dengan ilmu, keduanya saling mempengaruhi dan saling menyempunakan. Jika aktivitas keilmuan semarak, otomatis citra agama pun semakin menonjol dan berkibar. Sebaliknya jika Islam nampak menonjol, dengan sendirinya aktivitas-aktivitas keilmuan pun menjadi sangat marak. Saya yakin saat ini ilmu masih dipandang secara tradisional, sehingga ia terdikotomi dari Islam. Sebaliknya Islam juga masih dipandang secara tradisional, sehingga ia pun terdikotomi dari ilmu. Di mana-mana orang masih cenderung serba bersikap tradisional. Baca: M. Said Ramadan al-Būṭī, *Ensiklopedia Fatwa Alternatif*, Alih Bahasa: Achmad Sunarto, (Semarang, Pustaka Nuun, 2009), hlm. viii. Abu Bakar bin Ayyasy berkata: siapa tidak belajar maka dia tidak diberi akal, baca: Sayyid Muhammad Alawi al-Maliki, *al-Mukhtār min Kalām al-Akhyār*, 2019, Beirut: Dar al-Hawi, hlm. 408. Yahya bin Abi Kasir berkata: Ilmu tidak diperoleh dengan santai-santai, baca: Imam Nawawi, “*al-Minhāj Syarh Sahīh Muslim ibn al-Hajjāj*”, 2001, Cairo, Dar al-Hadis, III: 118. Yahya juga berkata: Pusaka ilmu lebih mahal dari emas, dan keyakinan yang benar lebih berharga dari permata, baca: al-Asfahani, *Hilyah al-Auliya`*, Cairo, al-Maktabah at-Taufiqiyah, 2015, III: 76. Mutiara salaf: من علم وعمل وعلم، قال بعض السلف: فذلك يدعى عظيماً في ملكوت السماء. –baca: Ibnu al-Qayyim, *Ṭarīq al-Hijratāini wa Bāb as-Sa`ādātāini*, KSA: Dar ibn al-Qayyim, 1994, hlm. 522. Ilmu dan akhlak mulia adalah nilai intrinsik abadi seseorang, beda dengan harta, tahta, dan jabatan yang merupakan instrumen kemuliaan dari sisi luar yang temporer, peradaban Jawa itu lebih cenderung pada nilai intrinsik bukan ekstrinsik empiris. Gradasi pelajar ilmu mulai sombong, *tawāḍu*, dan merasa tidak berilmu karena hakikatnya ilmu hanya dari Allah swt. Gradasi ini yang menyebabkan berbagai *khilaf* dan *ihtilaf*, sebab ada kesenjangan antara normativitas teks dan historisitas dalam praktik yang merupakan hasil varian dari pemahaman teks tersebut.

³⁷Aditya Yuli Sulistyawan, “Peran Penalaran Bagi Pembelajar Hukum Dalam Upaya Memahami Realitas Hukum”, *Jurnal Crepido*, Volume 02, Nomor 01, (Juli 2020), hlm. 24.

ijtihad, dan ijtihad ini sebagai sumber hukum Islam yang ke tiga, ini menandakan bahwa Islam menghargai intelektualitas dan mencela *taqlid*,³⁸ jika usaha ijtihad ternyata salah maka mendapatkan satu pahala, jika benar maka mendapatkan dua pahala.³⁹ Unsur pemikiran logika, juga terlihat pada *istihsān*⁴⁰ dan *maṣlaḥah mursalah*. Artinya, atas pertimbangan akal dinilai lebih baik bagi kehidupan masyarakat dan perorangan. Dari sinilah ada istilah *ahli ra`yu* dan *ahli hadiś* adalah bukti kuat tradisi kelimuan dalam hukum Islam, keduanya

³⁸ *Taqlid* berarti menerima pendapat orang lain tanpa mengetahui dasarnya, (Ibnu al-Farkah al-Fazari, *Syarh al-Waraqat*, Beirut, DKI, 2003, hlm. 129). Bertaklid/*ber-tak-lid/ v 1* berpegang pada pendapat ahli hukum yang sudah-sudah; **2** tunduk atau percaya pada kata orang; mengikuti (menurut) orang lain; **3** meniru atau mengikuti suatu paham dan sebagainya tanpa mengetahui dalil atau alasannya;~ buta hanya meniru (menuruti) paham dan sebagainya tanpa mengetahui dasar, hukum, bukti, atau alasan. Baca: <https://kbbi.web.id/taklid>. Maka ada istilah *ittiba`*: mengikuti imam dengan mengetahui dalil, dan *taqlid* tanpa mengetahui dalil. Taqlid secara bahasa: mangkalungkan di leher, secara istilah: kembali kepada kekuatan tak berdasar, lihat: Ali Muhammad as-Sallabi, *Fiqh an-Naṣr wa at-Tamkīn fī al-Qur`an al-Karīm*, (Cairo: Dar ibn al-Jauzi, 2007), hlm. 227.

³⁹ Penjelasan Syaikh Ali al-Qari dalam kitabnya: *Mirqāh al-Mafātīh Syarh Misykāh al-Maṣābīh* (Imam at-Tibrizi), Beirut, DKI, 2015, VII: 278.

إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَأَجْتَهَدَ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا حَكَمَ فَأَجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ وَاحِدٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ. قَالَ الْخَطَّابِيُّ: إِنَّمَا يُؤْجَرُ الْمُخْطِئُ عَلَى اجْتِهَادِهِ فِي طَلَبِ الْحَقِّ؛ لِأَنَّ اجْتِهَادَهُ عِبَادَةٌ؛ وَلَا يُؤْجَرُ عَلَى الْخَطَا، بَلْ يُوضَعُ عَنْهُ الْإِثْمُ فَقَطْ، وَهَذَا فِيمَنْ كَانَ جَامِعًا لِأَلَةِ الْاجْتِهَادِ، عَارِفًا بِالْأَصُولِ، عَالِمًا بِوُجُوهِ الْقِيَاسِ، فَأَمَّا مَنْ لَمْ يَكُنْ مَحَلًّا لِلْاجْتِهَادِ فَهُوَ مُتَكَلِّفٌ وَلَا يُعَدَّرُ بِالْخَطَا بَلْ يُخَافُ عَلَيْهِ الْوُزْرُ.

⁴⁰ *Istihsān* secara sederhana dapat diartikan sebagai berpaling dari ketetapan dalil khusus kepada ketetapan dalil umum, dengan kata lain menggantikan satu dalil beralih kepada dalil yang lebih kuat atau membandingkan satu dalil dengan dalil lainnya untuk menetapkan hukum. hal ini dilakukan untuk memilih yang lebih baik demi memenuhi tuntutan kemaslahatan dan tujuan syariat. Metode ini dapat diterapkan untuk menyelesaikan masalah, seperti konflik kepentingan beberapa pihak, jadi dengan metode ini akan diambil keputusan untuk kemaslahatan umat yang lebih banyak, misalnya ada konflik tentang bangunan masjid yang ternyata bangunan itu menghalangi perluasan jalan, pada hukum awalnya tidak boleh merusak atau menghancurkan rumah ibadah, namun dengan tujuan untuk kemaslahatan umum, bangunan masjid ini bisa dipindahkan ke tempat yang lain. Baca: Muthiah, Aulia., *Hukum Islam; Dinamika Seputar Hukum Keluarga*, (Yogyakarta: Pustaka Baru, 2017), hlm. 30.

menggunakan penalaran dalam memahami makna-makna literal dan realitas dari wahyu.

Nalar erat kaitannya dengan filsafat, maka bicara nalar hukum Islam harus bicara filsafat hukum Islam, yakni pemikiran ilmiah, sistematis, dan bersifat radikal tentang hukum Islam dengan filsafat sebagai alatnya serta bisa dipertanggungjawabkan. Ia mempunyai sifat selalu mengajukan pertanyaan. apakah hakikat hukum Islam itu? Apa hakikat pembuat hukum? tujuan hukum; sebab sebab orang harus taat kepada hukum Islam dan lain seterusnya.⁴¹

⁴¹Akmal Bashori, *Filsafat Hukum Islam; Paradigma Filosofis Mengais Kebenangan Hukum Tuhan*, (Jakarta, Kencana, 2020), hlm. 41-42. Dalam pengkajian filsafat hukum Islam, setidaknya terdapat lima metode yang dapat kita gunakan, yakni metode historis, sistematis, kritis, analisis abstrak, dan intuitif: a). Metode Historis adalah suatu metode pengkajian filsafat hukum Islam yang didasarkan pada prinsip-prinsip metode historiografi. yang meliputi empat tahapan: heuristik, kritik, interpretasi dan historiografi. Tahap heuristik adalah tahap penentuan (tema) kajian. Kritik adalah tahap mengkritisi keabsahan sumber kajian. Interpretasi adalah tahap melakukan interpretasi (penafsiran) terhadap isi sumber kajian atau memberikan interpretasi terhadap pemikiran seorang ahli filsafat mengenai pemikirannya disekitar hukum Islam, sedangkan historiografi adalah tahap penulisan, pergkajian dalam bentuk rangkaian sejarah hukum Islam. b). Metode Sistematis, metode pengkajian filsafat hukum Islam berdasarkan pendekatan meterial atau isi pemikiran. Melalui metode ini, seorang bisa mengkaji filsafat hukum Islam mulai dari ontologi (hakikat hukum Islam), epistemologi (dasar-dasar, teori filsafat hukum Islam), sampai pada aksiologi (kegunaan filsafat hukum Islam). selain itu, kita dapat mengkaji filsafat hukum Islam dari salah satu mazhab (aliran) fikih tertentu dan/atau mempelajari mazhab yang lain. Misalnya, mula-mula kita mempelajari filsafat hukum Islam masa sahabat, tabi'it tabi'in, kemudian mempelajari mazhab atau pemikiran lainnya, seperti Imam Hanafi r.a. Maliki r.a. asy-Syafi'i r.a. Hanbali r.a. Ja'fari r.a. hingga pemikir filsafat hukum Islam modern dan post-modern. c). Metode Kritis Metode ini hanya bisa digunakan oleh mereka yang telah mempunyai pengetahuan filsafat hukum Islam tinggi. Mengkritisi itu boleh jadi dengan cara menentang suatu pemikiran atau bisa juga melegitimasi (mendukung) pemikiran. Metode ini pernah dilakukan oleh Hasan Hanafi, Muhammad Iqbal, Syahrur, Khaled Abou el-Fadl, mengkritisi pemikiran mazhab fikafat hukum Islam dalam ranah interpretasi hukum Islam. d). Metode Analisis Abstrak Metode yang dilakukan dengan cara menguraikan setiap fenomena keabsahan dengan cara memilah-milahnya. Kemudian dilakukan generalisasi secara abstrak dengan cara memadukan analisis logis deduktif dan analisis induktif. Hal tersebut dalam masa sekarang banyak digunakan dalam melakukan penggalian hukum Islam. e). Metode Intuitif Adalah metode dengan

Oleh karena itu kajian filsafat hukum Islam tidak bisa terlepas dari penalaran logika yang menjadi ciri khas filsafat itu sendiri.⁴² Sehingga problematika hukum Islam dapat dijawab secara rasional atau *al-burhān al-manṭiqi*, yang pada akhirnya secara ilmiah dapat di pertanggungjawabkan segala kesimpulan yang berdasarkan fakta, dan juga melalui prosedur yang baku. Dengan argumen teleologis yang menekankan aspek tujuan yang dimaksud, kajian filsafat hukum Islam menjadi sangat penting; karena hukum Islam selalu mengedepankan aspek *maqāṣid*, yaitu mendatangkan *maṣlaḥah* dan menjauhkan *maḍarrat*.

Pemikiran pembaruan (hukum Islam) adalah hasil penalaran untuk menggantikan pemahaman lama terhadap hukum Islam (*syari'ah*) dengan pemahaman baru yang bertujuan agar menjadi relevan dengan peradaban modern yang disebabkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi.⁴³ Pemahaman lama yang

cara introspeksi intuitif dan memakai simbol-simbol. Metode ini telah lama digunakan oleh para filsuf hukum Islam dengan pendekatan sufistik, dan mengungkap hakikat keabsahan secara kasyaf. Seperti, Imam Abū Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazāli, Abdul Qadir al-Jilani, Syah Wali Allah ad-Dihlawy, dan seterusnya, (lihat: Akmal Bashori, *Filsafat Hukum Islam; Paradigma Filosofis Mengais Kebeningan Hukum Tuhan*, Jakarta, Kencana, 2020, hlm. 43-45).

⁴²Louis Pojman menjabarkan bahwa “filsafat menggunakan nalar, persepsi, imajinasi, dan intuisi dalam aktivitasnya untuk mengklarifikasi konsep-konsep, menganalisis sekaligus membangun beragam argumen dan teori sebagai jawaban-jawaban yang mungkin terhadap pertanyaan-pertanyaan perenial tersebut”, (lihat: Zaprukhkan, *Pengantar Filsafat Islam; Klasik, Modern, dan Kontemporer*, Yogyakarta, IRCiSoD, 2019, hlm. 18).

⁴³Teknologi berasal dari kata *technologia* (bahasa Yunani) *techno* artinya ‘keahlian’ dan *logia* artinya ‘pengetahuan’. Pada awalnya makna teknologi terbatas pada benda-benda berwujud seperti peralatan-peralatan atau mesin. Seiring berjalannya waktu makna teknologi mengalami perluasan, ia tidak terbatas pada benda berwujud, melainkan juga benda tak berwujud. semisal perangkat lunak, metode pembelajaran, metode bisnis, pertanian dan lain sebagainya. Teknologi adalah alat, mesin, cara, proses, kegiatan ataupun gagasan yang dibuat untuk mempermudah aktifitas manusia dalam kehidupan sehari hari, manfaat teknologi:

dimaksud di sini adalah pemahaman yang terdapat dalam hukum historis, sedangkan pemahaman yang baru adalah hasil pemikiran para pembaru pemikiran hukum Islam (*syari'ah*) yang dimulai abad ke-19 Masehi.⁴⁴ Adanya *new* ijtihad karena tiap logika terdapat waktu serta tempatnya, tiap tempat serta waktu terdapat logikanya. Logika untuk ilmu pengetahuan ialah perihal absolut diperlukan, sebab ilmu pengetahuan buat menggapai kebenaran mesti lewat proses penalaran yakni logika, serta itu jadi *master key* menyingkap bermacam disiplin ilmu pengetahuan.⁴⁵

Tidak keluar dari teks-teks suci namun perlu reinterpretasi dengan mempertimbangkan dinamika zaman dan mengacu pada *maqāsid asy-syari'ah*. sebab di era digital 4.0 ini telah menempatkan manusia menjadi bagian dari perkembangan yang penuh dengan kontroversi, tantangan, dan persaingan yang menyebabkan munculnya nilai dan kebutuhan baru yang

1). Membuat suatu pekerjaan lebih cepat selesai (efektif); 2). Dapat mencari suatu informasi dengan cepat dan banyak; 3). Tidak terbatas ruang dan waktu; 4). Dapat mempermudah komunikasi dengan orang lain yang berjauhan. Bahayanya: 1). Dengan banyaknya informasi yang dibuka secara bebas, maka tidak ada jaminan keamanannya dan tidak terkontrol; 2). Dapat membuat kita menjadi malas dan lupa waktu untuk hal yang tidak bermanfaat; 3). Maraknya penipuan via online.

⁴⁴Izomiddin, *Pemikiran dan Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Prenadamedia Group, 2018), hlm. 8-9.

⁴⁵Secara umum dapat dibedakan antara istilah ilmu dan ilmu pengetahuan, ilmu bersifat umum dari variasi pengetahuan, sedangkan ilmu pengetahuan adalah sesuatu objek ilmiah yang mempunyai sekelompok prinsip, dalil, rumus yang dicoba lewat percobaan yang sistematis dan bisa dipelajari dan ilmu pengetahuan tumbuh bersamaan dengan pertumbuhan kebudayaan manusia berlangsung secara evolutif. Dalam lintas peradaban, ilmu terletak pada posisi sangat atas, sebab lewat ilmu, seluruh lini kehidupan dan eksistensi manusia dimuka bumi dengan seluruh komponennya bisa ditelaah jadi bagian dari suatu ilmu. Pertumbuhan ilmu diwarnai dengan bermacam ciri yang berbeda-beda di tiap zamannya, era awal diwarnai dengan ciri kosmosentris yaitu alam menjadi pusat atensi, era pertengahan dengan ciri teosentris, yaitu: Tuhan menjadi pusat sistensi, era renaissance serta era modern berbentuk menghidupkan kembali rasa rasionalisme keilmuan, subjektivitas serta humanisme, pada era kontemporer berupaya meningkatkan ilmu dalam seluruh zona kehidupan, ilmu diwujudkan jadi sosialis.

belum dibahas sebelumnya. Maka eksistensi syariat Islam yang konsisten pada prinsip dan asasnya bersifat fleksibel tidak statis. Menekankan pada perwujudan Islam dengan menginterpretasi sumber hukum Islam dengan menggunakan kebutuhan, situasi, dan kondisi dewasa ini sebagai paradigmanya.

Berdasarkan hal tersebut, maka orang Islam khususnya intelektual Muslim dituntut untuk dapat melakukan konstruksi terhadap khazanah hukum Islam secara inovatif melalui media ijtihad. Sebab, kalau soal ijtihad akan selalu aktual, mengingat kedudukan dan fungsi ijtihad dalam yurisprudensi Islam tidak bisa dipisahkan produk-produk fikih dan yang namanya fikih itu senantiasa fleksibel dan perkembangannya berbanding lurus dengan kehidupan dan kebutuhan manusia.

Era sekarang yuris muslim harus mengintegrasikan hukum Islam dan disiplin ilmu kontemporer, dengan cara: menguasai disiplin ilmu pengetahuan modern, menguasai ilmu-ilmu *turas* Islam, menentukan relevansi Islam dengan perkembangan ilmu dan teknologi, mencari sintesis kreatif antara ilmu *turas* Islam dengan ilmu pengetahuan modern, dan mengarahkan pada tujuan inti dari ilmu itu sendiri sesuai norma Islam.

b. Fungsi Penalaran Hukum Islam

Ajaran agama Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw di akhir zaman ini sudah final, teks-teks suci sudah berhenti, maka yang masih eksis adalah menganalisa dengan mendalam, serta menghubungkan antara realita konteks sekarang dengan *asbāb an-nuzūl* atau *asbāb al-wurūd*. Sehingga posisi penalaran rasional yang merupakan metode *burhāni* sangat primer dalam penemuan hukum Islam kontemporer.

Manfaat filsafat hukum yaitu dapat menjelaskan secara praktis peran hukum dalam pembangunan yang berfokus pada ajaran *sociological jurisprudence* dan *legal realisme*. Selain itu, filsafat hukum dapat bermanfaat untuk pengembangan wawasan pengetahuan dan pemahaman hukum, baik dalam bentuk pendekatan yuridis normatif maupun pendekatan yuridis empiris.⁴⁶

Maka menurut penulis, bahwa fungsi penalaran hukum Islam adalah untuk mendapatkan metode penalaran ilmiah yang menghendaki pembuktian kebenaran secara terpadu antara kebenaran rasional dan kebenaran faktual, menggabungkan penalaran deduktif dan induktif⁴⁷ dengan menggunakan hipotesis sebagai jembatan penghubungnya. Sehingga dari sini diharapkan dapat melahirkan alur penalaran ilmiah yang baik dan benar dalam berijtihad, serta pada akhirnya bisa dipertanggungjawabkan secara ilmiah dan bisa diterima kaum akademis.

Manfaat yang bisa didapat ketika seseorang menggunakan pendekatan filosofis dalam kajian agamanya adalah sebagai berikut; 1). Agar hikmah, hakikat dan inti dari ajaran agama dapat dimengerti dan

⁴⁶Zainuddin Ali, *Filsafat Hukum*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2011), hlm. 11.

⁴⁷Penalaran induktif adalah cara berpikir untuk menarik kesimpulan dari pengamatan terhadap hal yang bersifat umum atau universal. Penalaran induktif bertolak dari kenyataan yang bersifat terbatas dan khusus lalu diakhiri dengan pernyataan yang bersifat kompleks dan umum, (baca: Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Logika: Asas-asas Penalaran Sistematis*, Yogyakarta; Kanisius, hlm. 86). Alur berpikir deduktif: Theory–Hypotesis–Observation–Confirmation. Sedangkan alur berpikir induktif: Theory–Tentative–Hypothesis–Pattern–Observation. Penalaran deduktif adalah suatu kerangka yang bertolak dari sebuah asumsi yang bersifat umum untuk mencapai kesimpulan yang bermakna lebih khusus. Pola penarikan kesimpulan dalam metode ini merujuk pada pola pikir yang biasa disebut dengan silogisme. Yang mana berawal dari suatu pernyataan atau lebih dengan sebuah kesimpulan dan kedua pernyataan tersebut sering disebut dengan premis mayor dan premis minor, serta diikuti dengan penyimpulan yang didapat melalui penalaran dari kedua premis itu.

dipahami secara seksama; 2). Setiap individu dapat memberi makna terhadap segala sesuatu yang dijumpainya dan mengambil hikmah sehingga ketika melakukan ibadah atau apapun, ia tidak mengalami degradasi spiritual yang menimbulkan kebosanan; 3). Membentuk pribadi yang selalu berpikir kritis (*critical thought*); 4). Adanya kebebasan intelektual (*intellectual freedom*); 4). Membentuk pribadi yang selalu toleran dan bijak dalam menyikapi sebuah problem kehidupan.⁴⁸

Urgensi penalaran hukum, tidak satupun orang terlepas dari fungsi dan penggunaan penalaran, baik di kalangan hakim, advokat ataupun masyarakat pencari keadilan pada umumnya, dan dalam penggunaan penalaran hukum itu, hakim atau penegak hukum lainnya kadang-kadang memang sering ditemukan salah dalam menggunakan argumentasi hukum dan logika hukum.⁴⁹

⁴⁸Toni Pransiska, “Meneropong Wajah Studi Islam dalam Kacamata Filsafat: Sebuah Pendekatan Alternatif”, *Intizar*, Volume 23, Nomor 1, 2017, hlm. 168. Tentu bisa dipertanyakan, mengapa tiba-tiba perhatian masyarakat Muslim tercurah pada ilmu-ilmu dan filsafat pra-Islam hingga para khalifah membangun dan mendanai sejumlah besar pusat penerjemahan buku-buku ke dalam bahasa Arab? Mungkin, jawaban paling tepat yang bisa diberikan atas pertanyaan penting ini adalah bahwa saat akan memasuki era tersebut, kaum Muslim melakukan kontak dengan otoritas-otoritas keagamaan Yahudi dan Kristen yang berusaha mempertahankan ajaran-ajaran keimanan mereka. Mereka juga menyerang ajaran Islam dengan menggunakan argumen-argumen yang diambil dari logika dan filsafat Aristotelian yang belum dikenal oleh kaum Muslim. Perdebatan tersebut diketahui terjadi di Damaskus. Hal yang paling mungkin, upaya penerjemahan buku-buku ke dalam bahasa Arab adalah untuk memperkuat keimanan Islam dengan perisai intelektual dari jenis yang sama. Dan, dengan cara demikian, bisa melindungi kekuatan syarī`ah, tempat bergantungnya otoritas mereka sendiri, (lihat: Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam; Ibnu Sina, Suhrawardi, Dan Ibnu `Arabi*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2020, hlm. 13).

⁴⁹Logika hukum dalam arti luas, berpautan dengan aspek psikologis yang dialami oleh hakim dalam membuat suatu penalaran dan keputusan hukum. Dalam arti sempit, logika hukum dihubungkan dengan kajian logika terhadap suatu putusan hukum, dengan cara melakukan telaah terhadap model argumentasi, ketepatan, dan kesahihan alasan pendukung putusan, serta hubungan *logic* antara pertimbangan hukum dengan putusan yang dijatuhkannya, (lihat: Nurul Qamar, dkk., *Logika Hukum; Meretas Pikir dan Nalar*, Makasar, Social politic Genius, 2017, hlm. 13).

Setiap amar putusan yang dijatuhkan oleh hakim harus jelas, tegas dan konkret, jangan sampai mengandung multi tafsir, sehingga menimbulkan interpretasi dan masalah baru, yang pada akhirnya para pihak yang berperkara tidak menemukan kepastian hukum dan rasa keadilan.

c. Variasi Penalaran Hukum Islam

Ilmu itu berperan memaparkan, mengatur, menguraikan serta memprediksi. Hingga ilmuwan dalam memaparkan sesuatu permasalahan, mulai dari apa, kenapa, bagaimana, ini semua memerlukan penalaran sehingga sampai pada pemecahan supaya membongkar permasalahan tersebut. Karena tugas penalaran sebagai fasilitas menciptakan pemecahan sebagai “*some thing new*” dari permasalahan tertentu, sehingga berujung pada kesimpulan. Nalar hukum “*legal reasoning*” ataupun logika hukum diperkuat oleh argumentasi-argumentasi baik filosofis, sosiologis, ataupun yuridis.

Epistemologi Barat⁵⁰ menyatakan bahwa pengetahuan berpusat pada dua hal, indera dan rasio. Ini menunjukkan bahwa pusat dari epistemologi adalah manusia sendiri. Epistemologi di dalam Islam tidak berpusat kepada manusia., manusia bukanlah makhluk mandiri yang dapat menentukan kebenaran seenaknya. Semuanya berpusat kepada Allah. Di satu pihak, epistemologi Islam berpusat pada Allah, dalam arti Allah

⁵⁰Epistemologi perspektif Barat dikenal adanya tiga aliran epistemologi, yaitu empirisme, rasionalisme, dan positivisme. Aliran empirisme berdasarkan pada alam, sesuai dengan penyelidikan ilmiah secara empiris. Aliran rasionalisme menganggap empirisme memiliki kelemahan karena alat indera mempunyai kemampuan yang terbatas, sehingga alat indera diposisikan sebagai alat yang menyebabkan akal bekerja. Sedangkan metode positivisme yang dikemukakan August Comte menyatakan bahwa hasil penginderaan menurut rasionalisme adalah sesuatu yang samar-samar tidak jelas dan tidak sistematis. Aliran positivisme menganggap bahwa penginderaan itu harus dipertimbangkan oleh akal, kemudian disistemisasi sehingga terbentuk pengetahuan.

sebagai sumber pengetahuan dan sumber segala kebenaran. Namun, bukan berarti manusia tidak penting. Di pihak lain, epistemologi Islam berpusat pula pada manusia, dalam arti manusia sebagai pelaku pencari pengetahuan.

Ahmad Tafsir berpendapat, bahwa metode yang digunakan manusia dalam memperoleh pengetahuan adalah dari pengalaman indera lahir (empirisme), akal (rasionalisme) dan rasa atau indera batin (intuisiisme),⁵¹ ini diperkuat dengan istilah dalam Qur'an dengan *Ulu' al-Abṣār* (inderawi), *Ulu' an-Nuḥā* (logika),⁵² dan *Ulu' al-Albāb* (hati nurani). Kekuatan fisik "empirik" terkalahkan oleh kekuatan pikiran "rasional" dengan dalih banyak tubuh manusia sakit disebabkan pikirannya, begitu juga kekuatan akal masih terkalahkan oleh perasaan "hati" dengan dalih banyak orang meninggalkan objektivitas menjadi diri yang subjektif karena pengaruh perasaannya. Menurut penulis yang paling ideal adalah menggabungkan tiga tipe tersebut,

⁵¹Riyanto, dkk. (Tim Editor), *Neo Ushul fiqh*; ..., hlm. 5. Dalam menempuh jalan kebenaran ada beberapa tahap yang harus dilalui, diantaranya: empiris (inderawi/syariah/*bayani*), rasional (akal/*burhani*), dan ilham (batin/*irfani*). Dengan kata lain: empiris yang mengandalkan indera seperti mata (*baṣor/ain al-yaqīn*) maka pelakunya dinamakan *ulil al-abṣār*. Rasional yang mengandalkan akal (*ilmu al-yaqīn*) maka pelakunya disebut uli an-Nuḥa, sedangkan *irfāni* mengandalkan intuitif (*haqq al-yaqīn*) maka pelakunya disebut *ulī al-albāb*. Menurut Imam syaukani, bahwa *Ulu' al-Albāb* adalah Para pakar rasional yang berpikir dengan benar dan terhindar dari kekeliruan (*naqṣ*), baca: Imam Syaukani, *Fath al-Qadīr; al-Jāmi' Baina Fannai ar-Riwāyah wa ad-Dirāyah Min 'Ilm at-Tafsīr*, Beirut: Dar al-Fikr, 1973, I: 410.

⁵²Cabang-cabang utama filsafat (*branche of philosophy*), yaitu: Logika (*Logic*), Etika (*Ethic*), Aestetika (*Aesthetic*), Metafisik (*Methaphisic*), dan Epistemologi (*Epistemology*), (lihat: R.H. Soejadi, *Refleksi Mengenai Hukum dan Keadilan; Aktualisasinya di Indonesia*, Yogyakarta, Aswaja Presindo, 2017, hlm. 38). Logika adalah suatu cabang filsafat yang membahas tentang aturan-aturan, asas-asas, hukum-hukum dan metode atau prosedur dalam mencapai pengetahuan secara rasional dan benar, juga merupakan suatu cara untuk mendapatkan suatu pengetahuan dengan menggunakan akal pikiran, kata dan bahasa yang dilakukan secara sistematis.

sehingga melahirkan sosok ilmuwan empirikal, rasional, dan spiritual.

Ada empat sumber epistemologi Islam “indera, akal, intuisi, dan wahyu. Masing-masing sumber tersebut memiliki kadar kemampuan yang berbeda sehingga mereka tidak bisa dipisah-pisah dan harus digunakan secara proporsional. Indera penglihatan, misalnya, hanya mampu berfungsi pada frekuensi 400-700 nanometer. Indera pendengaran berfungsi pada frekuensi 20-20.000 kilohertz/detik. Di situlah diperlukan akal, yang juga mempunyai kemampuan terbatas. Dalam istilah Ibn Khaldun: sebagai timbangan emas dan perak, akal adalah sempurna. Tetapi masalahnya, bisakah timbangan emas dipakai untuk menimbang gunung?”⁵³

Metode berfikir filosofis cenderung pada model *burhāni-rasional*, *burhāni* ini salah satu dari tiga model berfikir (*mode of thinking*), yang secara umum digunakan dalam kajian studi Islam, yakni model retorik bersumber dari sisi linguistik atau tekstual (*bayāni*), model demonstratif (*burhāni*), dan gnostik atau intuitif (*irfāni*). Hal itu dikarenakan ada ikatan kuat antara metode filosofis yang bersifat mendalam dalam berpikir secara radikal dengan alatnya yang berupa *burhāni-rasional*.

Dalam perspektif epistemologi Islam, dikenal adanya empat model epistemologi, yaitu *bayāni*, *burhāni*, *irfāni*, dan *tajrībi*. Seperti telah dijelaskan di bab awal, *bayāni* adalah model epistemologi yang mendasarkan diri pada wahyu atau teks, *burhāni* adalah model epistemologi yang mendasarkan diri pada rasio, *irfāni* adalah model epistemologi yang mendasarkan diri pada intuisi (*kasyf*). sedangkan *tajrībi* atau *haḍārah al-ilmī* dalam istilah Amin Abdullah, adalah bentuk

⁵³Adian Husaini, *Urgensi Epistemologi Islam*, dalam; *Filsafat Ilmu Perspektif Barat dan Islam*, (Jakarta: Gema Insani, 2013), hlm. 48.

epistemologi yang mendasarkan diri pada observasi, penelitian-penelitian empirik atau eksperimen pada objek-objek fisik. Dalam perjalanan sejarahnya, masing-masing bentuk epistemologi tersebut telah memberikan kontribusi yang besar bagi perkembangan keilmuan Islam. *Bayāni* telah melahirkan ilmu-ilmu keagamaan, *burhāni* melahirkan pemikiran-pemikiran filosofis, *irfāni* melahirkan gagasan-gagasan sufistik, dan *tajrībi* telah berjasa melahirkan sains dan teknologi dalam masyarakat Islam,⁵⁴ khususnya abad pertengahan.⁵⁵

Ilmu pengetahuan Islam lahir sejak turunnya wahyu baik berupa *naṣ-naṣ* Qur'an maupun Hadis, puncaknya pada masa keemasan ilmu pengetahuan di masa Abbasiyah, di sini sudah dikenal metode epistemologi Islam *bayāni* seperti ulama mazhab fikih, ahli tafsir, ahli hadis dan lain-lain, dan di masa modern sekarang diwakili *salafī*, politik Islam oleh Imam Mawardi, sosiologi Islam oleh Ibnu Khaldun. *Burhānī*

⁵⁴Sebenarnya Islam dan umat Islam tidak memusuhi ilmu pengetahuan dan teknologi. Bahkan Islam mewajibkan *fardu ain* atau *fardu kifayah* umat Islam mempelajari berbagai macam ilmu pengetahuan dan teknologi untuk kepentingan ibadahnya dan kesejahteraan hidupnya. Misalnya untuk melaksanakan perintah salat dan puasa dengan benar, (Masjuk Zuhdi, *Masail Fiqhiyah*, (Jakarta: Haji Masagung, 1993), hlm. 285).

⁵⁵A. Khudori Soleh, *Epistemologi Islam; Integrasi Agama, Filsafat, Dan Sains Dalam Perspektif Al-Farabi Dan Ibnu Rusyd*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2018), hlm. 254-255. Qur'an, sebagai buku panduan, sepenuhnya membahas perkara tujuan dan kehidupan manusia, yang berhubungan dengan keberadaannya di alam; itu alasannya banyak ayat Qur'an menyebut alam. Kemudian sains dan Qur'an punya metodologi yang amat berbeda: sains itu induktif, memulai dengan apa yang kita lihat di alam lalu membuat hukum dan teori untuk menjelaskan gejala yang diamati, dan bertujuan untuk objektif, tak bergantung ke siapa yang melakukan pengamatan, percobaan, atau pembuatan kerangka teori; Qur'an menyajikan wacana logis dengan argumen dan contoh yang bisa diikuti dan dipercaya akal budi, mengutamakan pembangunan iman dan hubungan antara manusia dan Tuhan, manusia dan sesama manusia, serta manusia dan dunia (lingkungan hidup, jagat raya). Kedua pendekatan dan tujuan itu saling melengkapi, tapi tak bisa saling melanggar batas, dan jelas tak bisa saling meniadakan, (baca: Nidhal Guessoum, *Memahami Sains Modern; Bimbingan Untuk Kaum Muda Muslim*, Jakarta: Qaf Media Kreativa, 2020, hlm. 128).

seperti Ibnu Sina, Jaber bin Hayyan, sedangkan metode *irfānī* oleh Imam Gazali dan Mulla Sadra, terutama dalam medan supra rasional.

Mazhab *bayānī*/tekstualis atau *ahlu naṣ* seperti Imam Ahmad bin Hanbal,⁵⁶ Ibn al-Qayyim, M. Abdul Wahhab, dan *mazhab ahli ra`yi* seperti muktazilah, M. Abduh,⁵⁷ Jamaluddin Afghani. Mazhab terpadu doktrinal empirikal rasional: seperti Ismail al-Faruky, Nuqaiḥ al Attas, Fazlurrahman, M. Arkoun, dan lain-lain.

Bayānī ini dengan dua pendekatan: Kaidah-kaidah *lugawiyah* yang fokus pada sisi kebahasaan untuk menemukan relasi *lafaz* dan makna, dan kaidah-kaidah *ma`nawiyah* yang pada kandungan dan tujuan hukum, yang dalam mengoperasionalisasikan makna ini menggunakan metode *ta`līfī*, *istiṣlāḥ*, *istiḥsān*, *sadd aẓ-ẓarī`ah*.

Pada dasarnya usul fikih seperti ilmu nahwu, ilmu kalam, dan ilmu *balāghah* (*bayān-ma`āni-badī*) karena berlandaskan pada nalar *bayāni*, yang menjadikan teks sebagai sumber untuk mendapatkan pengetahuan.

⁵⁶Imam Ahmad bin Hanbal lahir di Bagdad tahun 163 H. dan wafat pada tahun 241 H., lihat: Muhammad Said Mursi, *Uzhama al-Islam*, (Cairo, Iqra, 2003), hlm. 332. Kritik Arkoun terhadap pemikiran Islam kebanyakan ditujukan kepada bangunan humanisme literer atau sistem nalar bayani – meminjam konsep al-Jabiri yang dianggap standar, mapan dan baku tanpa memahami faktor-faktor historisitas kemunculan teks-teks yang membentuk humanisme literer tersebut, padahal humanisme literer semacam itu telah membentuk sikap yang kaku, bahkan cenderung arogan terhadap keberadaan humanisme yang lain, (lihat: Baedhowi, *Humanisme Islam; Kajian Terhadap Pemikiran Filosofis Muhammad Arkoun*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017, hlm. 220).

⁵⁷Pembaru M. Abduh mengajak: a. Membersihkan Islam dari pengaruh-pengaruh dan kebiasaan-kebiasaan yang bukan Islam, b. Mempertahankan atau membela ajaran Islam dari pengaruh Barat, c. Merumuskan dan menyatakan kembali ajaran Islam menurut alam pikiran modern, d. Mengadakan pembaruan Islam dalam sistem pendidikan Islam terutama tingkat perguruan tinggi, e. Membebaskan negeri-negeri yang penduduknya beragama Islam dari belenggu penjajahan, (lihat: Izomiddin, *Pemikiran dan Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Prenadamedia Group, 2018, hlm. 35).

Secara epistemologis, yang dikaji dalam ilmu usul fikih adalah petunjuk yang ada dalam teks wahyu, baik petunjuk secara tekstual (*ibārah an-nas*-tersurat dan *isyārah an-nas*-tersirat) atau makna terkandung (*dalālah an-nas*-terkandung,⁵⁸ dan *iqtidā*-terefek), dari *dalālah an-naş* lahir *fahwa al-khitab* (Hanafiyah) atau *mathūm al-muwāfaqah* (Syafi'iyah) dan *lahn al-khitāb*.

Dalālah an-naş ini mirip dengan *qiyās, manṭūq bīh* dalam sejajar dengan *al-aşl*, sedangkan *maskūt 'anhu* sejajar dengan *al-far'u*, tetapi *`illah* dalam *dalālah an-naş* ditemukan oleh kaidah maknawiyah, sedangkan *`illah* dalam *qiyās* diketahui oleh penalaran yang mendalam. *Dalālah an-naş* disebut juga dengan *dalālah ad-dalālah*, karena hukum yang ditetapkan diambil dari "makna" yang dipahami dari "petunjuk lafaz", petunjuk *lafaz* ini disebut dengan *dalālah an-naş* dipahami dari *`illah* yang dapat diketahui dari konteks bahasa.

Pendekatan *bayāni* ini telah banyak digunakan oleh para *fuqaha*, *mutakallimīn*, dan *uşuliyiyn*. Dalam mendapat pengetahuan dari teks, maka jalan yang ditempuh menuju kebenaran adalah dengan berpegang

⁵⁸Sementara itu *dalālah an-naş* atau *dalālah ad-dalālah* ini sering juga disebut dan disamakan dengan istilah *fahwā al-khitāb, lahn al-khitāb, dalālah al-aulā, dan mathūm al-muwāfaqah*, atau terkadang juga dengan sebutan *qiyās al-aulā, al-qiyās al-jalī, dan al-qiyās fi ma'na an-naş*. Namun sebagian ulama ada yang lebih memerincinya, dengan menyatakan bahwa sebagian *dalālah an-naş* ini ada yang masuk ke dalam *mathūm al-muwāfaqah* dan yang sebagiannya masuk ke dalam pengertian *al-qiyās al-jalī*. Di samping itu ulama mutakhir, terutama dari kalangan Hanafiyah, membagi *dalālah an-nas* ini menjadi *dalālah an-nas al-qaṭ'iyah* dan *dalālah an-nas aţ-zanniyah*, (baca: Agus Moh. Najib, "Dalālah an-Naş Upaya Memperluas Maksud Syārī Melalui Pendekatan Bahasa", dalam: Riyanto, dkk. (Tim Editor), *Neo Ushul fiqh*,..., hlm. 121). Contoh *ibārah an-naş* seperti perbedaan anatar jual beli dan riba sangat jelas, dan yang pertama halal, sedang yang kedua haram (Q.S. 2: 275), *al-maulūd lahu* sebagai ayah (Q.S. 2: 233), *Isyārah an-naş* seperti *al-maulūd lahu* sebagai nisbah anak kepada ayah bukan kepada ibu, *dalālah* seperti di atas dalam, sedangkan *iqtiḍā* seperti bangkai itu haram, maknanya adalah haram memakannya (Q.S.: 3).

pada teks dengan menggunakan kaidah bahasa Arab, seperti *nahwu* dan *ṣaraf*. Penguasaan terhadap *nahwu* dan *ṣaraf* penting karena teks yang dikaji adalah al-Qu'ran dan Hadis. Karena memakai pendekatan teks, maka diperlukan transmisi teks dari generasi ke generasi.

Penggunaan nalar *bayāni* secara total dalam ilmu usul fikih ini hanya bersifat keumuman. karena al-Jabiri sendiri mengungkapkan bahwa asy-Syatibi telah menggabungkan antara nalar *bayāni* dan nalar *burhāni* dalam kajian usul fikih. Secara umum memang kajian usul fikih didominasi oleh epistemologi nalar *bayāni*, namun pada masa modern ini muncul berbagai corak pemikiran dan tawaran usul fikih baru, misalnya Mahmud Muhammad Taha yang berusaha menggabungkan antara nalar *bayāni* dan nalar *irfāni* bahkan Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur menawarkan pemikiran usul fikih yang sama sekali berbeda dengan pemikiran usul fikih klasik.⁵⁹ Dan al-Jabiri mensistematisasi berbagai metodologi pemikiran Islam yang sudah ada.

Burhānī atau pendekatan rasional argumentatif adalah pendekatan yang mendasarkan pada kekuatan rasio melalui instrumen logika (induksi, deduksi,

⁵⁹Agus Moh. Najib, “*Dalālah an-Naṣ* Upaya Memperluas Maksud *Syārī* Melalui Pendekatan Bahasa”, dalam: Riyanto, dkk. (Tim Editor), *Neo Ushul fiqh;...*, hlm. 115. Sumber: Muhammad 'Abid al Jabiri, *Bunyah al-Aql al-'Arabī, Dirāsah Tahfiliyah Naqdiyyah li Nuzum al-Ma'rifah fi as-Ṣaqāfah al-Arabiyyah*, Beirut Markaz Dirasat al-wahdah al-'Arabiyyah, 1990, hlm. 55-56, 538-539. Fazlur Rahman: ideal moral dan legal spesifik, Muhammad Arkoun: *tārīkhīyāt fiqh*, Hassan Hanafi: dalālah *turās* dan *tajdīd*, Muhammad Syahrur: *qirā'ah mu'āṣirah*; teori batas/*hudūd*, Nasr Hamid Abu Zaid: reinterpretasi teks suci, Ali Harb: dari kritik akal menuju ke kritik teks, dan Abdullah Ahmed an-Na'im: *naskh* dan *mansūkh* sebagai penundaan bukan pembatalan. Qaraḍāwī dengan ijtihad *intiqā'i* dan *insyā'i*.

abduksi, simbolik,⁶⁰ proses, dan lain-lain.). Pendekatan ini menjadikan realitas dan teks terdapat hubungan antara keduanya sebagai sumber kajian. Realitas yang dimaksud mencakup realitas alam, realitas sejarah, realitas sosial, dan realitas budaya (*ṣaqāfiyyah*). Pendekatan teks dan realitas (konteks) berada dalam satu wilayah yang saling memengaruhi. Teks tidak berdiri sendiri, Ia saling terikat dengan konteks yang mengelilingi dan mengadakannya sekaligus dari mana teks itu dibaca dan ditafsirkan.

Maka erat kaitan pemikiran hukum Islam dengan analisis logis (*burhāni*),⁶¹ yaitu: 1). Kreativitas akal dibutuhkan untuk menyingkap hukum yang tersurat dalam teks-teks suci. 2). Kreativitas akal untuk

⁶⁰Simbolik adalah bahasa yang mengungkapkan makna melalui gambar-gambar dan simbol-simbol paling utama dan paling agung dari semua bahasa yang pernah manusia kembangkan. Nilainya lebih hebat dan lebih abadi daripada nilai bahasa paparan, yakni bahasa yang jelas dan eksplisit yang mengungkapkan makna secara langsung. Sebuah bahasa yang sederhana dan jujur. Bahasa yang tidak memiliki segala simbol dan gambar mungkin lebih mudah untuk tujuan-tujuan instruksi, tetapi tidak memiliki kelengkapan. Sebagaimana filsuf terkenal Mesir, Abdurrahman Badhawi, telah menjelaskan bahwa sebuah agama atau filsafat yang menjelaskan segala ide dan ajaran-ajarannya dalam bahasa yang sederhana, satu dimensi, dan jujur tidak akan mampu bertahan, (lihat: Ali Syariati, *Sosiologi Islam*, Yogyakarta: Rausyan Fikr, hlm. 99).

⁶¹Secara fungsional akal memiliki daya-daya sebagai berikut: 1). Mengetahui Tuhan dan sifat-sifat-Nya; 2). Mengetahui adanya hidup di akhirat; 3). Mengetahui bahwa kebahagiaan jiwa di akhirat bergantung pada mengenal Tuhan dan berbuat baik, sedang kesengsarannya bergantung pada tidak mengenal Tuhan dan pada perbuatan jahat; 4). Mengetahui wajibnya manusia mengenal 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. (lihat: Harun Nasution, *Muhammad Abduh Dan Teologi Rasional Mu`tazilah*, Jakarta: Universitas Indonesia, 2006, hlm. 53). Hanya perlu dicatat di sini, pertama, agama tidak bermaksud mengeliminasi peran akal dalam memenuhi kebutuhan hidup duniawi manusia. Ia sekadar mengingatkan bahwa akal itu terbatas: tidak bisa mengetahui kebaikan dan keburukan bagi manusia tanpa bantuan dari "langit", Dengan kata lain, agama memiliki fungsi eksklusif yang tidak bisa dilakukan akal atau selainnya. Bila agama diabaikan, kehidupan duniawi manusia akan menghadapi ancaman serius, (lihat: Muhammad Hasan Qadrdan Qaramaliki, *Al-Qur'an Dan Sekulerisme*, Jakarta: Sadra Internasional Institute, 2011, hlm. 53).

menyingkap nilai-nilai hukum yang tersirat dalam teks tersebut, ini terlihat dalam penemuan hukum Islam dengan metode analogi, *istiṣlāḥ*, *istiḥsān*, *ijmā'*, dan lain-lain.

`Irfāni adalah pendekatan pemahaman yang bertumpu pada instrumen pengalaman batin, *zawq* (kehadiran hati dengan mengingat Allah terus-menerus), *qalb* (hati), *wujdān* (ungkapan lisan dari perasaan), *baṣīrah* (kekuatan manusia yang mampu menggerakkan jasmani dan ruhani) dan intuisi. Metode ini menggunakan *kasyf* (sanubari) dan ini tidak menggunkan indra atau akal, tapi melalui *mujāhadah* dan *riyāḍah*.

Kritik yang muncul terhadap epistemologi *bayānī* yang dianggap menjadi titik kelemahan dari epistemologi ini. Diantaranya adalah:

- 1) Epistemologi ini menempatkan teks yang dikaji sebagai suatu ajaran yang mutlak (dogma) yang harus dipatuhi, diikuti dan diamalkan, tidak boleh diperdebatkan, tidak boleh dipertanyakan apalagi ditolak.
- 2) Teks yang dikaji pada epistemologi *bayānī* tidak didekati atau diteliti historitasnya, barangkali historitas aslinya berbeda dengan historitas kita pada zaman global, post industry dan informatika, mestinya harus mendapat perhatian ketika dikaji pada masa kini untuk diberlakukan pada masa kini yang berbeda konteks.
- 3) Kajian dalam model epistemologi *bayānī* ini tidak diperkuat dengan analisis konteks, bahkan kontekstualisasi (relevansi).

Skema Perbandingan antara tradisi epistemologi keilmuan *Bayānī*, *Irfānī*, dan *Burhānī*.⁶²

Tabel 2: Epistemologi Nalar *Bayānī*

1.	<i>Origin</i> (sumber)	<ul style="list-style-type: none"> * Nas/Teks/Wahyuv(Otoritas Teks) - <i>Al-Khabar, al-Ijma'</i> (Otoritas Salaf) * <i>Al-Ilm al-Taufiqy</i>
2.	Metode (proses dan prosedur)	<ul style="list-style-type: none"> * <i>Ijtihadiyyah</i> - <i>Istimbatyyah/ Istintajiyah/ Istiḍaliyyah/ Qiyas</i> * <i>Qiyas (Qiyas al-gaib 'ala al-syahid)</i>
3.	<i>Approach</i> (Epistemologi)	<ul style="list-style-type: none"> * Lugawiyah (Bahasa) - <i>Dilalah al-lugawiyah</i>
4.	<i>Theoretical Framework</i> (kerangka teori)	<ul style="list-style-type: none"> * <i>al-'Asl – al-Far'</i> - <i>Istimbatyyah</i> Pola piker deduktif yang berpangkal pada Teks - <i>Qiyas al-Illah (Fikih)</i> - <i>Qiyas al-Dilalah (Kalam)</i>
		<ul style="list-style-type: none"> * <i>al-Lafz al-Ma'na</i> - <i>Am, Khas, Mustarak, Haqiqat, Majaz, Muhakam, Mufassar, Ḍahir, Khafī, Musykil, Mujmal, Muatassabih</i>
5.	Fungsi dan peran akal.	<ul style="list-style-type: none"> * Akal sebagai pengekang / pengatur hawa nafsu Bandingkan <i>Lisan al-Arab</i> Ibn al-Maznuz * Justifikatif –Repetitif - Taqlidy (Pengukuh Kebenaran /Otoritas Teks) * <i>Al-Aqly Al-Diniy</i>
6.	<i>Type of Argument</i>	<ul style="list-style-type: none"> * Dialektik (<i>Jadalaīyyah</i>) <i>al-'Uql al-Mutanafisah</i> - Difensif –Apologetik – Polemik - Dogmatik * Pengaruh pola logika Stoa (bukan logika Aristotle)

⁶²Amin Abdullah, *Dialektika Epistemologi dalam Perspektif Humanisme Islam*, dalam; Baedhowi, *Humanisme Islam; Kajian Terhadap Pemikiran Filosofis Muhammad Arkoun*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017), hlm. xxii-xxiv.

7.	Tolok ukur validitas keilmuan	* Kedekatan / Keserupaan antara Teks atau <i>Naş</i> dan Realitas
8.	Prinsip-prinsip dasar	1. <i>Infisal</i> (Discontinue) = Atomistik 2. <i>Tajwiz</i> (Keserbabolehan) = Tidak ada hukum kausalitas 3. <i>Muqarrabah</i> (Kedekatan, Keserupaan) – Analogi Deduktif, Qiyas
9.	Kelompok ilmu – ilmu pendukung	1. <i>Kalam</i> (Teologi) 2. <i>Fikih</i> (Jureisprodensi/ <i>Fuqaha' Uşuliyyun</i>) 3. <i>Nahwu</i> (Grammar), <i>Balāğah</i>
10.	Hubungan subjek dan objek	* <i>Subjective</i> (<i>Theistic</i> atau <i>Fideistic Subjectivism</i>)

Tabel 3: Epistemologi Nalar *Irfāni*

1.	<i>Origin</i> (sumber)	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Experience</i> - <i>Al-Ru'yah al-mubassirah</i> - <i>Direct Experience; al-Ilm-al-hudury</i> - <i>Preverbal; Preeological Knowledge</i>
2.	Metode (proses dan prosedur)	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Al-Żauqiyah (al-Tajribah al-batiniyyah)</i> • <i>Al-Riyaḍah; al-Mujahadah; al-Kasfiyyah; al-Israḳiyyah; al-Laduniyyah;</i> Penghayatan batin / Tasawuf
3.	<i>Approach</i> (Epistemologi)	<ul style="list-style-type: none"> • Psiko-Gnosis, Intuitif, Żauq (<i>Qalb</i>) - <i>al-La'aqlaniyyah</i>
4.	<i>Theoretical Framework</i> (kerangka teori)	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Żahir – Batin</i> • <i>Tanzil – Ta'wil</i> - <i>Nubuwah - Wilayah</i> • <i>Hakiki – Majazi</i>
5.	Fungsi dan peran akal.	<ul style="list-style-type: none"> • Partisipatif - <i>al-Hads wa al-Wijdan</i> - Bila Wasilah, Bila Hijab
6.	<i>Type of Argument</i>	<ul style="list-style-type: none"> • <i>'Atfiyah – Wijdaniyyah</i> • Spiritual (Esoterik)

7.	Tolok ukur validitas keilmuan	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Universal Reciprocity</i> • Empati • Simpati • <i>Understanding Others</i>
8.	Prinsip-prinsip dasar	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Al-Ma'rifah</i> 2. <i>al-Ittihad / al-Fana' (al-Insan yazubu fi al-Allah), al-Insan (Partikular) yazubu fi al-nas (Universal)</i> 3. <i>al-Hulul (Allahu nafsuha yagzu al-nafis al-insaniyyahfa yahulla fiha wa yatahawallu al-Insanu hina izin ila kainin jadidin)</i>
9.	Kelompok ilmu – ilmu pendukung	<ul style="list-style-type: none"> • <i>al-Mutasawwifah</i> • <i>Ashab al-Irfan/Ma'rifah (Esoterik)</i> • Hermes / Arifun
10.	Hubungan subjek dan objek	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Intersubjectif</i> • <i>Wihdan al-wujud, (Unity in Difference, Unity in Multiplicity) – Ittihad al-'Arif wa al-Ma'ruf (Lintas Ruang dan Waktu)</i> <i>Ittihad al-'aql; al-'aql wa al-ma'qul.</i>

Tabel 4: Epistemologi Nalar *Burhānī*

1.	<i>Origin</i> (sumber)	<ul style="list-style-type: none"> • Realitas / <i>al-Waqi'</i> (Alam, sosial, humanities) • <i>Al-ilm al-Husuli</i>
2.	Metode (proses dan prosedur)	<ul style="list-style-type: none"> • Abstraksi (<i>al-Maujudah bari'ah min al-madah</i>) • <i>Bahsiyyah – Tahliliyyah – Tarikhiyyah – Naqdiyyah (al-Muhakamah al-'Aqliyyah)</i>
3.	<i>Approach</i> (Epistemologi)	<ul style="list-style-type: none"> • Filosofis – <i>scientific</i>
4.	<i>Theoretical Framework</i> (kerangka teori)	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Al-Tasawwurat –al-Tasdiqat; al-Had – al-Burhan</i> • Premis-premis Logika - Silogisme⁶³ (2 premis + konklusi)

⁶³Dalam aturan logika silogisme biasanya digambarkan sebagai suatu bentuk penalaran yang tersusun atas tiga unsur: subjek (*maudu'*), predikat (*mahmûl*), dan relasi di antara keduanya, dari sini kemudian ditarik sebuah kesimpulan. Baca: A.

		$A = B$ $B = C$ $A = C$ - <u>Tahliu al-anasir al-Insaniyyah li tu'ida bina'ahu</u> <u>Bi syaklin yubarriзу ma huw jauhariyyun fihi</u>
5.	Fungsi dan peran akal.	<ul style="list-style-type: none"> • Heuristik – Analitik – Kritik (<i>Al-Mu'anah wa al-mukabadah wa ijalah al-nazr</i>) • <i>Idrak al-saba wa al-mussabab</i> • <i>Al-'Aql al-Kauniy</i>
6.	Type of Argument	<ul style="list-style-type: none"> • Demonstratif (<i>Eksploratif, Verivikatif, Eksplanatif</i>) Pengaruh pola logika Aristotle dan logika keilmuan pada umumnya
7.	Tolok ukur validitas keilmuan	<ol style="list-style-type: none"> 1. Korespondensi (Hubungan antar akal dan alam) 2. Koherensi (Konsistensi logik) 3. Pragmatik (<i>Fability of knowledge</i>)
8.	Prinsip-prinsip dasar	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Idrak al-sabab (Nizam al-sababiyyah al-ṭabit)</i>; Prinsip Kausalitas 2. <i>al-Hatmiyyah</i> (Kepastian; <i>Certainty</i>) 3. <i>al-Mutabaqah baina al-aql wa al-nizam al-ṭabi'ah</i>
9.	Kelompok ilmu – ilmu pendukung	<ul style="list-style-type: none"> - Falsafah (<i>Fakkar / Schollars</i>) - Ilmuan (Alam, Sosial, Humanisme)
10.	Hubungan subjek dan objek	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Objective (al-Nazrah al-maudu'iyah)</i> • <i>Objective Rationalism</i> (Terpisah antara Subjek dan Objek)

Khudori Soleh, *Epistemologi Islam; Integrasi Agama, Filsafat, Dan Sains Dalam Perspektif Al-Farabi Dan Ibnu Rusyd*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2018), hlm. 182. Perbedaan silogisme dan analogi: silogisme adalah proses penarikan kesimpulan melalui berbagai pernyataan-pernyataan yang bisa dipahami dan menjadi sebuah kesimpulan, Analogi adalah proses penyimpulan berdasarkan kesamaan data atau fakta (perbandingan).

Tabel 5: Perbandingan Epistemologi *Bayānī*, *Irfānī*, dan *Burhānī*

	<i>Bayānī</i>	<i>Irfānī</i>	<i>Burhānī</i>
Sumber	Teks Keagamaan/ <i>Naş</i>	Ilham/ Intuisi	Rasio
Metode	Istinbat / Istiḍal	Kasyf / Żauq	Tahlili (analitik), Diskursus
Pendekatan	Linguistik	Psikho-Gnostik	Logika
Tema sentral	Ashl – Furu' Kata – Makna	Żahir – Batin Wilayah – Nubuwah	Essensi – Aksistensi Bahasa – Logika
Validitas kebenaran	Korespondensi	Intersubjektif	Koherensi Konsistensi
Pendukung	Kaum Teolog, ahli Fiqh, ahli Bahasa	Kaum Sufi	Para Filosof

Sikap terhadap ketiga epistemologi di atas yaitu, *bayānī*, *burhānī*, dan *irfānī*, yang ideal adalah integrasi antara tiga epistemologi tersebut, bukan berarti harus dipisahkan dan hanya boleh memilih salah satu diantaranya, seperti yang dilakukan Imam al-Gazali sebagai ilmuwan bahasa, filsafat, dan tasawuf. Dalam menyelesaikan problem-problem dalam studi hukum Islam justru dianjurkan untuk memadukan ketiganya. Dari perpaduan ketiganya akan muncul ilmu Islam yang lengkap (komprehensif), dan kelak dapat menuntaskan problem-problem sosial kekinian dan keindonesiaan, lebih lengkap lagi jika memadukan tipe nalar yang ke empat, yaitu *Tajrībī* yang berdasarkan pada observasi, penelitian-penelitian empirik atau eksperimen pada objek-objek fisik.

Sebab usul fikih sebagai epistemologi komprehensif, yaitu sejumlah pengetahuan yang sistematis berupa prinsip-prinsip dasar umum untuk menemukan hukum tentang perbuatan manusia ini tidak hanya bersumber dari *naş-naş* wahyu saja yang tersusun secara konvensional dalam korpus-

korpus kuno, tetapi juga *naṣ-naṣ kauniyah*, *ijtimā'iyah* dan *wujdāniyah*. Dengan metode *dalālah an-naṣ* dan *ar-ra'yi*, tekstual dan kontekstual; *bayānī*, *ta`līfī* dan *istiṣlāhī*.

d. Filsafat Hukum Islam

Filsafat hukum Islam terikat pembahasannya dengan sumber hukum Islam dan *maqāṣid at-tasyrī'* atau *maqāṣid asy-syari'ah*, yaitu tujuan atau rahasia yang sesungguhnya dari pengundangan atau penetapan hukum Islam oleh Allah swt.⁶⁴ Tujuan itu ada yang disebut langsung oleh Allah dalam firman-Nya, dan ada pula yang tersembunyi, sehingga diperlukan penggalian yang sungguh-sungguh untuk mengetahuinya dalam bentuk kegiatan kefilosofatan (*philosophical activities*). Kalangan ulama usul fikih mendefinisikan hikmah dengan "suatu motivasi dalam pensyariatian hukum dalam rangka meraih kemaslahatan dan menolak kemafsadatan atau kemuradatan".⁶⁵

Filsafat tidaklah bertentangan dengan Islam, orang Islam diwajibkan atau sekurang-kurangnya dianjurkan mempelajarinya. Tugas filsafat ialah tidak lain daripada berpikir tentang wujud untuk mengetahui Pencipta semua yang ada ini, dan Qur'an, sebagaimana dapat dilihat dari ayat-ayat yang mengandung kata-kata: *lā āyāt li ulil albāb*, *afalā yatadabbarūn*, *afalā yanzurūn*, *fa`tabirū*, *afalā ya`lamūn*. Karena dalam proses memahami teks dan konteks membutuhkan analisa logika manusia.

Tanda-tanda bagi orang yang berpikir, apakah tidak mereka renungkan, apakah tidak mereka lihat, perhatikanlah apakah tidak mereka ketahui, dan

⁶⁴Lebih dikenal dalam istilah Imam al-Gazali dengan istilah *asrār at-ṭahārah*, *asrār as-ṣalāt*, *asrār az-zakāt*, *asrār as-ṣaum*, dan *asrār al-hajj*. Baca: Imam al-Gazali, *Ihyā' Ulūmid-dīn*, Beirut: Dar al-Ma`rifah, 2004, I: 158.

⁶⁵Mustafa Abd. Raziq, dalam: Alaidin Koto, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2014), hlm. 153-154.

sebagainya menyuruh manusia supaya berpikir tentang wujud dan alam sekitarnya untuk mengetahui Tuhan. Dengan demikian Qur'an sebenarnya menyuruh manusia supaya berfilsafat. Kalau pendapat akal dan falsafat bertentangan dengan teks wahyu, demikian Ibnu Rusyd selanjutnya, teks wahyu harus diberi interpretasi demikian rupa sehingga menjadi sesuai dengan pendapat akal.⁶⁶

Tipe hukum Islam yang berasal dari wahyu tidak menafikan peran penalaran manusia, yang dalam konteks ini disebut *tafaquh* (pemahaman logis), dengan metodenya sebagai sumber hukumnya yang dinamakan usul fikih yang merupakan dari filsafat, dan hasil penggalan hukum dari metode tersebut dinamakan fikih, yang kemudian sebagiannya menjadi kompilasi hukum Islam yang merupakan kitab hukum Islam, yang kedepannya diharapkan menjadi kitab undang-undang hukum Islam di Indonesia yang diposisikan sebagai hukum positif.

Demikian juga pembakuan *ra'yu* dalam fikih juga merupakan reaksi terhadap berkembang pesatnya penggunaan *ra'yu*, munculnya ijtihad dan *istihsān*⁶⁷ yang

⁶⁶Ibnu Rusyd, dalam: Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 2014), hlm.35.

⁶⁷Metode *istihsān* hasil reformulasi Ibn Taimiyyah telah memberikan kontribusi yang berharga terhadap keluwesan hukum Islam. Berangkat dari profesionalitas dalam pemikiran akademik dan penguasaan terhadap opini pakar hukum terdahulu, Ibn Taimiyyah menolak sikap merasa puas dan menerima tanpa *reserve* dengan mengkritik definisi *istihsān*. Meskipun terikat (patuh) pada pemikiran hukum konvensional, ia memperkenalkan perubahan yang berarti terhadap metode *istihsān*. Metode *istihsān*, yang diwarisi dari pakar hukum kawakan pada era formatif, masih perlu untuk dikaji dan diklarifikasi. Pada awal Islam, *istihsān* telah dipahami secara sederhana sebagai sebuah metode yang mengimplementasikan antidote terhadap *qiyās*. *Istihsān* dipahami berdasarkan pada spirit umum dan tujuan tidak harus terbatas pada makna sempit dan literal dari definisinya. Banyak ahli hukum melihat *istihsān* sebagai sebuah metode yang relevan dalam mendeteksi keadilan yang inheren dari suatu hukum. Pemahaman ini telah berurat dari *syari'ah* dan berakar pada masa pemerintahan Umar bin al-Khaththab dan terus berlanjut

mengancam karena melampaui *uṣūl* itu sendiri. Legislasi akal dalam teologi juga merupakan reaksi terhadap "legislasi" nalar lain yang terkait dengan kebudayaan-kebudayaan lain yang memiliki logika yang berlawanan dengan logika *bayān* Arab. Di segala kondisi di mana nalar Arab bergerak, selalu terdapat "yang lain" yang mengancam nalar Arab atau paling tidak mengganggu pandangan-pandangan yang ada di dalamnya. Dalam kondisi demikian, mau tidak mau akan dilakukan upaya pembelaan diri, mengembalikan keseimbangan dan menjelaskan pandangan-pandangannya. Sedang "yang lain" ini, di sini kami sebut dengan *al-maurūṣ al-qadīm* (warisan kuno pra Islam), adalah bangunan akidah dan kebudayaan sebelum Islam yang pada era kodifikasi dibangkitkan kembali dalam bentuk tradisi filsafat dan tradisi ilmiah.⁶⁸

Karakter berpikir kritis, yaitu berpikir jelas (*clarity*), akurasi, ketepatan (*precision*), kesesuaian ruang dan waktu (*relevance*), mendalam (*depth*), meluaskan sudut pandang (*breadth*), logis, dan objektif (*fairness*), dan ruang terbuka untuk berpikir kritis, dapat mulai dari asumsi, pengalaman (eksperimen), pengetahuan (*knowledge*), analisis, sintesis (simpulan), dan evaluasi. Adapun penghalang berpikir kritis adalah egosentris, sosiosentris, asumsi yang tidak diuji, angan-angan tanpa dasar tapi diyakini benar, dan pandangan serba relatif, padahal seseorang membutuhkan keyakinan.

pada era Abu Hanifah dan murid-muridnya. Baca: Ahmad Syukri, *Metodologi Hukum Islam Progresif; Reformulasi Istihṣān Ibn Taimiyah*, (Jakarta: Gunung Persada Press, 2007), hlm. 107.

⁶⁸Muhammad Abed al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*, Alih Bahasa: Imam Khoiri, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2014), hlm. 201.

2. Pembaruan Hukum Islam

a. Mukadimah

Suatu kelaziman adanya pembaruan hukum Islam, sebab hukum berkaitan erat dengan situasi dan kondisi, dalam istilah; *lā yunkaru tagayyuru al-ahkām bi tagayyuri al-azmān*,⁶⁹ Karena fenomena sosial kemasyarakatan selalu dinamis, ini *sunnah* Allah swt yang tersirat dalam esensi *asbāb an-nuzūl*, *asbāb al-wurūd*, *naskh wa mansūkh*, *sunnah at-tadarruj*, dan lain sebagainya.

Keniscayaan ijtihad karena fenomena di atas dan juga jumlah ayat-ayat hukum yang sangat terbatas, menurut Yusuf Qaraḍāwi bahwa ayat-ayat hukum berjumlah sekitar 500 ayat.⁷⁰ Sedang Amin Suma menjelaskan, bahwa “di kalangan para pakar hukum Islam (*fuqahā*), terdapat perbedaan pendapat mengenai kepastian berapa jumlah ayat hukum dalam Qur’an. Perbedaan pendapat tersebut adalah sebagai berikut:

Tabel 6: Perbedaan Pendapat Para Fuqaha Tentang Jumlah Ayat Hukum

No.	Para pakar hukum Islam (Fuqaha)	Jumlah ayat hukum
01	Ibn al-Mubarak (w 181 H)	900 ayat
02	Abu Yusuf (w 183 H)	1.100 ayat
03	Ibn Qudamah (w 290 H) Imam al-Ghazali (w 505 H)	500 ayat

⁶⁹Muhammad Mushtafa az-Zuhaili, Kaidah ke 52 dalam *al-Qawāidu al-Fiqhiyyah wa Taḥbīqatuhā Fī al-Mazāhib al-Arba’ah*, (Damaskus, Dar al-Fikri, 2006), hlm. 353.

⁷⁰Yusuf Qaraḍāwi, *al-Madkhal li Dirāsah asy-Syarī’ah al-Islamiyyah*, (Cairo: Maktabah Wahbah, 2001), hlm. 10, dan Wahiduddin Khan, *Tajdid Ulum ad-Din*, (Cairo, Dar as-Sahwah, 1986), hlm. 80. Al-Hafiz Ibnu Hajar menyebutkan jumlah Hadis tentang hukum sebanyak 1477 dalam kitabnya *Bulūgu al-Marām*, sedangkan al-Hafiz Abdu al-Gani al-Maqdisi dalam *Umdah al-Ahkām* sebanyak 407 Hadis.

	ar-Razi (w 639 H) Ibn Jazzari al-Kalbi	
04	Ibn al-‘Arabi	400 ayat
05	Thanthawi Jauhari	150 ayat
06	Ahmad Amin	200 ayat
07	Abdul Wahab Khallaf	228 ayat

Jika demikian halnya, maka dapat disimpulkan bahwa jumlah ayat hukum dalam Qur’an berkisar antara 150 hingga 1.100 ayat, atau sekitar 2,5 hingga 17,2 % dari 6.000 lebih ayat dalam Qur’an”.⁷¹

Dari perincian di atas ternyata bahwa ayat-ayat yang mengatur soal hidup kekeluargaan dan hidup perdagangan atau perekonomian⁷² mempunyai jumlah terbesar. Angka mengenai hidup kekeluargaan ini besar karena keluarga yang merupakan unit kemasyarakatan terkecil dalam tiap-tiap masyarakat. Dari keluarga-keluarga yang baik, makmur dan bahagialah tersusun masyarakat yang baik, makmur dan bahagia. Keluarga-keluarga yang tidak kuat ikatannya, tidak akan dapat membentuk masyarakat yang baik. Oleh karena itu keteguhan ikatan kekeluargaan perlu dipelihara dan disinilah terletak salah satu sebabnya maka ayat-ayat *ahkam* mementingkan soal hidup kekeluargaan. Dalam

⁷¹Asep Sulhadi, “Mengetahui Ayat-Ayat Hukum Dalam Al-Qur’an”, *Jurnal Samawat*, (Volume: 01, Nomor: 01, Tahun: 2017), hlm. 4. Baca juga: Muhammad Amin Suma, *Ijtihad Ibnu Taimiyyah Dalam Fikih Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002), hlm. 61-62.

⁷²Fikih ekonomi yang merupakan bagian dari fikih muamalah: hukum yang mengatur hubungan sesama manusia dalam memenuhi kebutuhan hidupnya yang terkait dalam masalah ekonomi, berdasarkan syariat Islam yaitu Qur’an, *Sunnah* Rasulullah saw, kaidah hukum dan pendapat para ulama, baik sebagaimana yang tertulis dalam kitab-kitab fikih klasik, maupun hasil-hasil ijtihad kontemporer, seperti Fatwa Dewan Syariah Nasional (DSN) Majelis Ulama Indonesia (MUI). (Syukri Iska, *Sistem Perbankan Syariah Di Indonesia*, Yogyakarta, Fajar Media, 2014, hlm. 9-10).

hubungan ini baik diingat kembali bahwa tujuan ibadah dalam Islam ialah membentuk individu-individu baik dan berbudi pekerti luhur, dan dari individu-individu serupa inilah keluarga baik akan dapat tersusun. Dari individu-individu yang tidak mempunyai budi pekerti luhur tidak akan dapat tersusun keluarga baik.⁷³

Abdullah Saeed menyatakan, bahwa perkiraan jumlah ayat hukum di dalam Qur'an berkisar antara 80 sampai 500 ayat, tergantung bagaimana term 'hukum' didefinisikan. Bahkan jika yang diambil adalah jumlah terbanyak yaitu 500 ayat, hanya sekitar 200 ayat yang berhubungan dengan persoalan personal (*al-ahwāl asy-syakhsyah*) dan warisan. Sebagian besar dari 500 ayat tersebut merujuk pada *ibādāt* (ibadah dan ritual), yang dianggap integral dalam hukum Islam. Pada ranah hukum lainnya, seperti hukum perdata⁷⁴ dan hukum pidana, Qur'an hanya memberikan sedikit rujukan. Qur'an pada hakikatnya tidak dimaksudkan sebagai teks hukum, yang ditunjukkan dengan kurangnya perhatian Qur'an terhadap rincian persoalan-persoalan hukum. Ayat-ayat yang memiliki muatan hukum cenderung bersifat insidental atau sebagai respon atas situasi-situasi yang dihadapi umat Muslim atau individu selama 22 tahun masa kenabian (610-632).⁷⁵

Penulis menyimpulkan bahwa dalam memahami Islam dari sisi hukum harus kembali ke sejarah turunnya ayat-ayat hukum yang datang di era terakhir kenabian

⁷³Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: Universitas Indonesia, 1986), II: 8.

⁷⁴Hukum perdata pada intinya mengatur tentang kepentingan perseorangan dan hubungan hukumnya dengan orang lain. Sedangkan Hukum pidana: norma-norma yang berisi keharusan-keharusan dan larangan-larangan yang (oleh pembentuk undang-undang) telah dikaitkan dengan suatu sanksi berupa hukuman,

⁷⁵Abdullah Saeed, *Penafsiran Kontekstual Atas Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Lembaga Gudang Kata, 2016), hlm. 127.

atau masa *madaniyah* dan hukum dari ayat-ayat tersebut terlaksana setelah penanaman pondasi ayat-ayat akidah di era *Makkiyah*, prosentasi ayat-ayat hukum yang lebih kecil dari ayat-ayat akidah dan akhlak menunjukkan bahwa sebelum masuk dalam ranah hukum, seorang muslim harus mengedepankan ideologi dan moral agar tidak terjebak dalam perangkat formalitas hukum yang hampa akan makna-makna tujuan titah ilahi atau *maqāṣid asy-syarīah*.

Hukum Islam atau fikih ini bersifat aktual, dinamis, akomodatif, reponsif, dinamis, adaptif, dan relevan yang mampu mengakomodir situasi dan kondisi kontemporer dengan perubahan dan perkembangan masyarakat serta tetap menjaga kearifan lokal sesuai dengan *maqāṣid asy-syarī'ah (jalbu al-maṣālih wa dar`u al-mafāsīd)*. Dalam hal ini melahirkan fikih keindonesiaan⁷⁶ yang dapat diartikan sebagai sebuah konsep fikih yang lebih berbasis lokal Indonesia.

Pembaruan hukum Islam yang meliputi segala bentuk muamalah diizinkan oleh syariat Islam, sepanjang tidak kontra produktif dengan jiwa dan ruh hukum Islam itu sendiri. Pendapat para ulama terdahulu yang dianggap tidak sesuai lagi keadaan zaman sehingga mereka melakukan ijtihad dalam rangka menemukan jawaban terhadap persoalan yang dihadapi di masa sekarang. Hukum Islam dalam bidang muamalah hanya mengatur dan menetapkan prinsip-prinsip pokoknya secara umum, sedangkan perinciannya diserahkan kepada manusia

⁷⁶Formalisasi konsep fikih yang bermuansa keindonesiaan telah menghasilkan beberapa produk peraturan perundang-undangan penting yang secara formil maupun material, seperti UU tentang Hukum Perkawinan Islam, juga terdapat peraturan-peraturan lain yang berada di bawah Undang-undang, Seperti PP, Inpres dan Peraturan Mahkamah Agung, dan Kompilasi Hukum Islam dan Kompilasi Hukum Ekonomi Syarī'ah, (baca: Chamim Tohari, "Fiqh Keindonesiaan : Transformasi Hukum Islam Dalam Sistem Tata Hukum Di Indonesia", *ANALISIS: Jurnal Studi Keislaman*, Volume 15, Nomor 2, Desember 2015, hlm 403).

untuk memikirkannya, dengan catatan tetap berangkat dari prinsip dasar yang dikehendaki oleh hukum Islam itu sendiri. Dalam hal ini, dapat dikatakan bahwa jiwa dan prinsip hukum Islam bersifat konstan, permanen, stabil dan tidak berubah sepanjang masa. Akan tetapi, terhadap peristiwa hukum, teknis dan cabang-cabangnya, dapat mengalami perubahan atau pembaruan sesuai dengan tuntutan zaman. Hal itu dikarenakan ayat-ayat dalam Qur'an banyak bersifat *ẓanniyy*, sehingga sangat besar peluang Ulama untuk melakukan ijtihad untuk menemukan hukum baru dalam Islam.⁷⁷ Dengan pendekatan kontekstual dengan mengedepankan esensi *maqāṣid asy-syarī'ah* dengan meyakini bahwa tekstual-harfiah itu memiliki keluwesan dan kelenturan, maka hukum Islam akan selalu mampu menjawab berbagai persoalan yang muncul.

b. Pengertian Syari'ah, Fikih, dan Hukum Islam

Agama⁷⁸ berisi tiga komponen: Pertama, komponen substansi berupa kesadaran terhadap keberadaan, kehadiran dan keberharapan dengan Tuhan; Kedua, manifestasi dalam wujud amal salih baik secara intelektual, aksional, dan ekspresional; dan Ketiga, bentuk, yaitu berupa norma-norma pelembagaan manifestasi pengalaman agama,⁷⁹ norma-norma ini biasa dikenal dengan *syari'ah* dalam arti sempit yaitu hukum.

⁷⁷Muhamadong, "Dinamika Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia Dan Tantangannya", *Sulesana*, Volume; 8, Nomor; 2, (Tahun; 2013), hlm. 79.

⁷⁸Agama selalu mencakup dua entitas yang tidak dapat dipisahkan tetapi dapat dibedakan, yaitu normativitas (teks, ajaran, belief, dogma) dan juga historisitas (praktik dan pelaksanaan ajaran, teks, belief, dogma tersebut dalam kehidupan konkrit di lapangan). Baca: Amin Abdullah, '*Urgensi Pendekatan Antropologi Untuk Studi Agama Dan Studi Islam*', dikutip dari: <https://aminabd.wordpress.com/2011/01/14/urgensi-pendekatan-antropologi-untuk-studi-agama-dan-studi-islam/>, pada hari Ahad, 14 Nopember 2021, jam 09.50.

⁷⁹Syamsul Anwar, *Islam, Ilmu dan Kebudayaan*, (Yogyakarta; UAD Press, 2018), hlm. 142.

قَوْلُهُ تَعَالَى: " ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ " الشَّرِيعَةُ فِي اللُّغَةِ: الْمَذْهَبُ وَالْمِلَّةُ. وَيُقَالُ لِمَشْرَعَةِ الْمَاءِ - وَهِيَ مَوْرِدُ الشَّارِبَةِ -: شَرِيعَةٌ. وَمِنْهُ الشَّارِعُ لِأَنَّهُ طَرِيقٌ إِلَى الْمَقْصِدِ. فَالشَّرِيعَةُ: مَا شَرَعَ اللَّهُ لِعِبَادِهِ مِنَ الدِّينِ، وَالْجَمْعُ الشَّرَائِعُ. وَالشَّرَائِعُ فِي الدِّينِ: الْمَذَاهِبُ الَّتِي شَرَعَهَا اللَّهُ لِخَلْقِهِ. فَمَعْنَى " جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ " أَي عَلَىٰ مِنْهَاجٍ وَاصِحٍ مِّنْ أَمْرِ الدِّينِ يَشْرَعُ بِكَ إِلَى الْحَقِّ.

“Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama itu), maka ikutilah syariat itu” (al-Jasiyah: 18). Syari`ah secara etimologis adalah mazhab dan agama,⁸⁰ Dan dikatakan: *masyra`atul ma`*, bermakna: sumber minuman. Dan dari situ Syari`ah bermakna jalan karena Syari`ah itu jalan menuju tujuan. Jadi Syari`ah: segala ketetapan agama dari Tuhan untuk hamba-hamba-Nya, dan Syari`ah bentuk pluralnya: Syara`i, yang berarti: doktrin yang Tuhan tetapkan untuk makhluk-Nya. Arti “Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama itu)”, yaitu jalan hidup yang jelas tentang masalah agama yang mengarahkanmu pada kebenaran.⁸¹

Kata syari`ah dan syara` yang merupakan bentuk masdar dari kata syara` (شرع) yang berarti hukum atau jalan hidup yang ditetapkan oleh Allah swt. Secara istilah, kata syari`ah adalah sejumlah hukum atau kaidah yang ditetapkan oleh Allah swt untuk manusia melalui Nabi Muhammad ﷺ, baik itu dalam bidang teologi,

⁸⁰ Agama adalah "segala yang ditetapkan oleh Allah untuk hamba-Nya yang menyangkut akidah, ibadah, akhlaq, mu'amalah, dan aturan-aturan hidup lainnya yang bermacam-macam untuk kebahagiaan dunia dan akhirat, (lihat: Akh. Minhaji, *Sejarah Sosial Dalam Studi Islam*, Yogyakarta: Suka Press, 2013, hlm. 92).

⁸¹ Imam al-Qurṭubī, *al-Jami` li Ahkami al-Qur'an*, (Cairo, Dar al-Hadiš, 2002), VIII: 463.

إِنَّكَ يَا أَشْرَفَ الْخَلْقِ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ (3) عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (4) أَي ثَابِتٍ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ شَرِيفَةٍ، فَإِن شَرِيعَتَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَقْوَمُ الشَّرَائِعِ. انظر مراجع لبيد للنووي، يس: 3-4، ج: 2، ص: 206.

ibadah, muamalah, atau akhlak.⁸² Menurut Imam Nawawi; *Syari`ah* adalah apa saja yang Allah swt syariatkan kepada hamba-hamba-Nya dalam beragama⁸³. Qur'an menggunakan kata syari`ah dalam empat ayat, yaitu: Tiga jenis Makkiyah dan satu Madaniyah. Tiga ayat itu: al-Jāsiyah: 12, dan asy-Syūrā: 13&21. Dan satu ayat turun di Madinah: al-Māidah: 48.

والشريعة مؤضع على شاطئ البحر تشرع فيه الدواب. والشريعة والشريعة: ما سن الله من الدين وأمر به كالصوم والصلاة والحج والزكاة وسائر أعمال البر

Syari`ah adalah tempat di tepi laut, di mana binatang-binatang berlabuh. *Syari`ah* dan *Syir`ah*: Apa yang telah Allah swt tetapkan dan perintahkan dalam agama, seperti puasa, salat, haji, zakat, dan semua tindakan kebaikan lainnya.⁸⁴

Penulis menyimpulkan bahwa syariat Islam secara umum mencakup akidah, ibadah, dan muamalah, ada juga ulama yang membagi cabang Islam itu akidah, *syari`ah* dan akhlak, dan ada pula hanya membagi menjadi dua saja: ibadah dan muamalah. Semuanya hanya beda term namun dengan satu esensi karena pada dasarnya ikut diktum *lā musyāhata fi al-istilāh* (longgar dalam terminologi), serta ada kaidah mengatakan: *al-amru idā dāqa ittasa`a, wa idā ittasa`a dāqa*, yang artinya: Perkara yang sempit bisa jadi lapang, dan yang lapang bisa jadi sempit. Menurut hemat penulis bahwa yang pertama memandang istilah *syari`ah* dalam makna yang

⁸²Zaini Rahman, *Fikih Nusantara dan Sistem Hukum Nasional*, cet. 1, (Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 2016), hal. 182-183.

⁸³Imam Nawawi, *Tahzīb al-Asmā` wa al-Lugāt*, (Beirut; Dar an-Nafais, 2009), hlm. 221.

⁸⁴Ibnu Manzūr, *Lisān al-`Arab*, (Cairo, Dar Ibnu al-Jauzy, 2015), IV: 463. Lihat: Ibnu al-Arabi, *Ahkām al-Qur`an*, (Cairo, Dar ibni al-Jauzi, 2016), IV: 90.

luas yaitu *manhaj*⁸⁵ yakni *way of life* yang mencakup semua aspek kehidupan, sedangkan yang kedua melihat *syarī`ah* sebagai istilah untuk mencakup hukum dan norma Agama Islam. Karena kita membahas tentang Hukum Islam di Indonesia maka term-term kita terikat oleh lokal Negara Indonesia.

Abdul Karim Zidan memetakan Syariah secara komprehensif mencakup: 1). Hukum keimanan atau disebut akidah yang dibahas dalam ilmu kalam atau ilmu tauhid; 2). Hukum akhlak yang dibahas dalam ilmu akhlak dan ilmu tasawuf; 3). Hukum perbuatan *mukallaf* yang disebut dengan ilmu fikih: Ibadah dan muamalat.⁸⁶

Maka antara *syarī`ah* dan fikih memiliki hubungan erat sebagai berikut: *Syarī`ah* dalam bentuknya yang berupa *naş* Qur'an dan *as-Sunnah* berisi nilai (prinsip) dasar merupakan ketetapan Allah yang bersifat absolut, universal dan abadi. *Syarī`ah* dalam bentuknya berupa *naş* Qur'an dan *as-Sunnah* yang telah jelas konten maksud hukumnya, jelas `illah hukumnya, dan jelas pula *maqāşid asy-syarī`ah*-nya tidak diperlukan lagi ijtihad untuk memahami dan menerapkannya. Ijtihad dari sumber *syarī`ah* yang berupa *naş* Qur'an dan *as-Sunnah*

⁸⁵Allah memberi manusia dua anugerah nikmat utama yaitu, *manhaj al-hayāh* (sistem) dan *wasīlah al-hayāh* (sarana). Sistem adalah seluruh aturan kehidupan manusia yang bersumber dari Qur'an dan *Sunnah* Rasul. Aturan tersebut berbentuk keharusan dan larangan melakukan sesuatu. Aturan tersebut dikenal sebagai hukum lima, yaitu, wajib, *sunnah* (*mandūb*), mubah, makruh, dan haram. Aturan-aturan itu dimaksudkan untuk menjamin keselamatan manusia sepanjang hidup mereka, baik yang menyangkut keselamatan agama, diri (jiwa dan raga), akal, harta benda, serta keselamatan nasab keturunan. Semua hal itu merupakan kebutuhan pokok atau primer. Pelaksanaan kehidupan secara konsisten dalam semua kegiatan akan melahirkan sebuah tatanan kehidupan yang baik yang disebut dengan *hayatan thayyibah*. Dalam ilmu manajemen, pelaksanaan sistem yang konsisten akan melahirkan sebuah tatanan yang rapi, sebuah tatanan yang disebut sebagai manajemen yang rapi, (lihat: Didin Hafidhuddin dkk., *Manajemen Syariah Dalam Praktik*, Jakarta, Gema Insani Press, 2003, hlm. 10).

⁸⁶Abdul Karim Zidan, *al-Madkhal li asy-Syarī`ah al-Islamiyah*, (Baerut: Ar-Resalah, 2005), hlm. 56-57

menghasilkan fikih. Fikih dalam bentuknya sebagai hukum terapan merupakan hasil pemikiran manusia dalam memahami dan menerapkan *syarī`ah* untuk menata perilaku manusia sehari-hari. Jika fikih yang ada tidak lagi sesuai dengan nilai-nilai dasar *syarī`ah*, maka hakim membuat fikih baru yang mampu menjabarkan dan menerapkan nilai-nilai dasar *syarī`ah*. Sarjana *syarī`ah* harus mampu membentuk fikih baru yang dapat mengakomodir dan menegakkan nilai-nilai (prinsip-prinsip) dasar *syarī`ah* Islam dalam memeriksa dan mengadili perkara.⁸⁷

Dalam pemahaman *syarī`ah* bagi penulis sesuai versi yang kedua di atas, maka *syarī`ah* memiliki kandungan istilah fikih dan hukum Islam. Fikih merupakan hasil ijtihad para *Fuqaha* tentang hukum syara` yang bersifat praktis bersumber dari dalil-dalil terperinci.⁸⁸ Dan produk pemahaman fikih ini bisa berubah (*mutagayyirāt*) sesuai situasi dan kondisi yang meliputinya, berbeda dengan sumber fikih itu sendiri yang statis yang berupa *naṣ-naṣ ṣawābit*.

Meskipun awalnya *syarī`ah* diartikan agama, namun penggunaannya kemudian dikhususkan untuk

⁸⁷Mukti Arto, *Penemuan Hukum Islam Demi Mewujudkan Keadilan II*, {Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018), hlm. 359.

⁸⁸Menurut penulis, bahwa dalil-dalil terperinci artinya adalah dalil-dalil hukum Islam yang jelas berdasarkan sumber-sumbernya secara detail seperti al-Qur`an, *Sunnah*, *Ijmā`*, dan *Qiyās* dengan cara ijtihad. Hasbi menarik kesimpulan bahwa pengertian syari'at tidak sama dengan fikih. Syari'at adalah kumpulan perintah dan larangan yang disampaikan Allah melalui Rasul-Nya (hukum *in abstracto*). Sedangkan fikih ialah kumpulan hukum yang bersifat amali yang dipetik dari dalil-dalilnya yang terinci dan jelas (hukum *in concreto*). Jadi, fikih ialah himpunan hukum yang diperoleh dari teks atau kaidah-kaidah yang umum yang kebanyakan digali dengan menggunakan alat ijtihad. Atau, fikih ialah "koleksi hukum yang dihimpun dari berbagai mazhab, termasuk yang di luar mazhab empat, fatwa Sahabat, Tabi'in dan Tabi' at-tabi'in, (baca: Nouruzzaman Shiddiq, *Fiqh Indonesia*; ..., hlm. 87).

hukum *amaliah*.⁸⁹ Syariat dan fikih mempunyai hubungan yang erat, yaitu dapat dibedakan tetapi tidak dapat dipisahkan. Hukum Islam dalam bahasa Inggris sinonim dengan *Islamic Law*, sedang fikih sinonim dengan *Islamic Jurisprudence*.⁹⁰

Menurut Ahmad Amin, bahwa pengetahuan dan pemahaman tentang Islam (fikih) dengan penggunaan dan hasil demikian ada dalam kesadaran para ulama yang mengembangkannya pada awal perkembangan ilmu-ilmu agama Islam pada zaman Dinasti Abbasiyah. Hal ini jelas dari penggunaan istilah *al-fiqh* (fikih) di kalangan mereka. Sebelum al-Ma'mun, Khalifah Abbasiyah ke-7 yang berkuasa pada 813-133 M, istilah fikih tidak digunakan dengan pengertian tunggal. Ketika itu mereka menggunakan istilah *al-fiqh fī ad-dīn* untuk menyebut ilmu tentang akidah dan *al-fiqh fī al-'ilm* untuk menyebut pengetahuan tentang hukum.⁹¹

Penggunaan istilah ini menunjukkan bahwa fikih berperan dalam membangun peradaban pada zaman pemerintahan Abbasiyah yang merupakan zaman keemasan Islam (*al-'aṣr az-ḡahabī*) dan berhasil mewujudkan kesejahteraan, kedamaian, dan kebahagiaan bagi warga negaranya. Hal ini karena secara kultural

⁸⁹Warkum Sumitro, *Legislasi Hukum Islam Transformatif*, (Malang; Setara Press, 2015), hlm. 19.

⁹⁰Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Tafsir Al-Qur'an Tematik*, cet. 1, (Kamil Pustaka, 2014), IX: 23-24.

فِي حَدِيثِ ابْنِ عَبَّاسٍ «دَعَا لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: اللَّهُمَّ قَهِّهْ فِي الدِّينِ وَعَلِّمَهُ التَّوْبِيلَ» أَيِ قَهِّهْهُ. وَالْقَهُّ فِي الْأَصْلِ: الْفَهْمُ، وَاشْتِقَاقُهُ مِنَ الشَّقِّ وَالْفَتْحِ. يُقَالُ: قَهَّ الرَّجُلُ بِالْكَسْرِ - يَفْقَهُ فَهْمًا إِذَا فُهِمَ وَعَلِمَ، وَقَهَّ بِالضَّمِّ يَفْقَهُ: إِذَا صَارَ فِقْهِيًّا عَالِمًا. وَقَدْ جَعَلَهُ الْعَرَفُ خَاصًّا بِعِلْمِ الشَّرِيعَةِ، وَتَحْصِيصًا بِعِلْمِ الْفُرُوعِ مِنْهَا. (هـ) وَمِنْهُ حَدِيثُ سَلْمَانَ «أَنَّهُ نَزَلَ عَلَى نَبْطِيَّةَ بِالْعِرَاقِ، فَقَالَ لَهَا: هَلْ هَاهُنَا مَكَانٌ نَطْفِئُ أَصْلِي فِيهِ؟ فَقَالَتْ: طَهْرَ قَلْبِكَ وَصَلَّ حَيْثُ شِئْتَ، فَقَالَ: فِقْهْتُ» أَيِ قَهِّمْتُ وَفَطِنْتُ لِلْحَقِّ وَالْمَعْنَى الَّذِي أَرَادَتْ. (هـ) وَفِيهِ «لَعَنَ اللَّهُ النَّاحِثَةَ وَالْمُسْتَفْقِهَةَ» هِيَ الَّتِي تُجَاوِبُهَا فِي قَوْلِهَا، لِأَنَّهَا تَتَلَقَّفُهُ وَتَفْهَمُهُ فَتُجِيبُهَا عَنْهُ (النَّهَائِيَّةُ فِي غَرِيبِ الْحَدِيثِ وَالْأَثَرِ، الْقَاهِرَةُ: دَارُ ابْنِ الْجَوْزِيِّ، 2016، ص. 682. قَوْلُهُ تَعَالَى: {لَا يَكَادُونَ يُفْقَهُونَ قَوْلًا} أَيِ لَا يَكَادُونَ يَفْهَمُونَهُ إِلَّا بِجُهدٍ وَمَشَقَّةٍ مِنْ إِشَارَةِ وَنَحْوِهَا بِفَقْهُونَ حَمْزَةً وَعَلَى أَيِ لَا يَفْهَمُونَ السَّمْعَ كَلَامِهِمْ وَلَا يَبِينُونَهُ لِأَنَّ لَعْنَتَهُمْ غَرِيبَةٌ مَجْهُولَةٌ، انظُرِ النَّسْفِي، الْكَهْفُ: 93، ص: 714.

⁹¹Hamim Ilyas, *Fikih Akbar; Prinsip-Prinsip Teologis Islam Rahmatan Lil 'Aalamin*, (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2018), hlm. 13.

tidak mungkin peradaban besar lahir tanpa ada sitem gagasan dan sistem sosial yang mendukungnya.⁹²

Pada zaman keemasan itu, ilmu yang pertama berperan membangun sistem gagasan yang menjadi keyakinan dan membangkitkan *girah* atau etos pembangunan peradaban, sementara ilmu yang kedua berperan membangun sistem sosial berupa pola perilaku yang mewujudkan pelaksanaan pembangunannya. Sebagai contoh pada zaman itu berkembang gagasan tentang kemajuan dan keadilan yang dalam *al-fiqh fi ad-dīn* diantaranya termuat dalam ajaran dasar Muktaẓilah tentang *al-adl* (keadilan) dan *amar makruf nahi munkar* dengan implementasi *aṣ-ṣalāh wa al-aṣlah* (maslahat dan paling maslahat) dan dalam *al-fiqh fi al-'ilm* diantaranya termuat dalam doktrin kewajiban dengan adanya kewajiban individual (menegakkan keadilan) dan kewajiban publik (mengembangkan ilmu pengetahuan).⁹³

Gagasan tentang kemajuan ketika itu membangkitkan etos pengembangan ilmu pengetahuan dan menggerakkan para ilmuwan diantaranya melakukan penerjemahan karya-karya dari Yunani dengan fasilitasi dari negara yang membangun *Bait al-Hikmah*. Kemudian gagasan tentang keadilan membangkitkan etos pengembangan sistem hukum dan menggerakkan para ahli hukum dan pemerintah untuk merumuskan aturan-aturan dan lembaga-lembaga hukum yang menjamin keadilan demi terwujudnya ketertiban sosial.⁹⁴

Secara etimologis fikih berarti paham yang mendalam, dalam Qur`an surat at-Taubah⁹⁵ ada kata

⁹² *Ibid*, hlm. 13.

⁹³ *Ibid*.

⁹⁴ *Ibid*, hlm. 13-14

⁹⁵ Buya Hamka menafsiri surat at-Taubah, ayat 122: Maka dengan ayat ini, Allah pun menuntun hendaklah jihad itu dibagi kepada jihad bersenjata dan jihad memperdalam ilmu pengetahuan dan pengertian tentang agama. Jika yang pergi ke

liyafaqqahū fi ad-dīn menggunakan *fi`il mudāri* yang berarti memahami yang kontinyu dan kontekstual. Definisi Abdul Wahab Khallaf, bahwa fikih adalah pengetahuan tentang hukum-hukum *syari'ah* Islam mengenai perbuatan manusia⁹⁶ yang diambil dari dalil-dalil yang detail.⁹⁷ Sesuai definisi T. M. Hasbi, yang dikutip Yusdani:⁹⁸ Sedangkan fikih menurut istilah merupakan suatu ilmu atau pengetahuan tentang hukum-hukum *syara'* yang berkaitan dengan amal perbuatan manusia yang diperoleh dari dalil-dalil yang rinci yang dilakukarn oleh para mujtahid dengan intelektualitasnya.

Imam Abu Zahrah menerangkan, bahwa dari definisi tersebut, dapat diketahui bahwa pembahasan ilmu fikih itu ada 2 macam, yaitu : 1. Pengetahuan tentang hukum-hukum *syara'* mengenai perbuatan manusia yang praktis. Oleh karena itu, hukum-hukum

medan perang itu bertarung nyawa dengan musuh, maka yang tinggal di garis belakang memperdalam pengertian (*fiqh*) tentang agama, sebab tidaklah pula kurang penting jihad yang mereka hadapi. Ilmu agama wajib diperdalam. Dan tidak semua orang akan sanggup mempelajari seluruh agama itu secara ilmiah. Ada pahlawan di medan perang, dengan pedang di tangan dan ada pula pahlawan di garis belakang merenung kitab. Keduanya penting dan keduanya isi-mengisi, (lihat tafsir Al-Azhar, IV: 318). Penafsiran Rasyid Ridha terhadap Q.S. At-Taubah: 122, bahwa ayat ini menunjukkan kewajiban menyebarkan ilmu, mendalami agama (*tafaqquh*), mempersiapkan pembelajaran di lokal setempat, memahami masyarakat menuju arah yang lebih baik dan menjadi pelita bagi yang lain. (lihat: Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manār*, Cairo: al-Maktabah at-Taufiqiyah, XI: 65).

⁹⁶Perbuatan manusia digolongkan dua macam: 1. *Maṣālih* yang mencakup kemaslahatan dunia, akherat, dan dunia-akherat, semua perbuatan ini mempunyai gradasi masing-masing sesuai kwalitas kebaikan dan petunjuk, adakalanya usaha perbuatan lebih unggul dibanding pahala seperti ilmu dan iman, dan adakalanya pahala lebih unggul dari usaha perbuatan, seperti melihat wajah Allah swt dan ridanya. 2. *Mafāsīd* yang mencakup kerusakan dunia, akherat, dan dunia-akherat, kerusakan ini juga memiliki gradasi yang variatif sesuai tingkat keburukan dan kerusakannya, (lihat: Izzuddin ibni Abdi as-Salam, *Qawā'id al-Ahkām Fi Maṣālih al-Anām*, Beirut, DKI, 2015, I: 12, dan *Syajarah al-Ma`ārif wa al-Ahwāl wa Ṣālih al-Aqwāl wa-A`māl*, Beirut, DKI 2003, hlm. 300.

⁹⁷Abdul Wahhab Khallaf, *ilmu Ushul fiqh*, (Cairo; Dar al-Hadiś, 2003), hlm. 11.

⁹⁸Yusdani, *Fiqh Politik Muslim*, (Yogyakarta: Amara Books, 2012), hlm. 8.

mengenai *i'tiqād* (keyakinan) seperti ke-Esa-an Allah, terutama para rasul, serta penyampaian risalah Allah oleh para rasul, keyakinan tentang hari kiamat dan hal-hal yang terjadi pada saat itu, kesemuannya tidak termasuk di dalam pengertian fikih menurut istilah. 2. Pengetahuan tentang dalil-dalil yang terinci (mendetail) pada setiap permasalahan. Seperti bila dikatakan, membeli secara berpesan, itu harus menyerahkan uangnya terlebih dahulu pada waktu akad, maka ia disertai dalilnya dari Qur'an. Jika dikatakan, bahwa setiap penambahan dari harta pokok itu disebut riba, maka hal itu disertai dalilnya dari Qur'an; 2:279.⁹⁹

Sedangkan dalam proses perkembangannya fikih lebih dikesankan sebagai produk pemikiran manusia. Maka menurut hemat penulis bahwa pengertian fikih memiliki batasan-batasan: Fikih hanya terkait hukum-hukum *syara`*, fikih hanya membicarakan hukum-hukum *syara`* yang bersifat praktis (*amaliyah*), berdasar pada pemahaman dari dalil-dalil terperinci, dan fikih digali dan ditemukan melalui penalaran ijtihad dengan metode dan epistemologi yang jelas.¹⁰⁰

Fikih merupakan koleksi hukum-hukum Syari`ah yang dikaji dari *naş-naş* yang telah ada, di samping *istinbāţ* dalil-dalil syari`ah Islam yang tidak terdapat naş-

⁹⁹Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fikih*, Alih Bahasa: Saefullah Ma`shum dkk., (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008), hlm. 2-3. Menurut Abd ar-Razzaq as-Sanhuri, bahwa fikih mempunyai makna lebih luas, bahkan mencakup *qānūn* (Hukum) dan *dustūr* (Undang-Undang Dasar), lihat: *Usūl al-Hukm Fī al-Islam*, Cairo: Maktabah al-Usrah, 2003, hlm. 37-38.

¹⁰⁰Amin Suma membedakan antara term fikih menurut *usuliyun* dan *fukaha*, yang pertama fikih berarti: pengetahuan tentang hukum-hukum *syari`at* yang bersifat cabang, yang digali secara langsung dari dalil-dalil *syar`i* yang terperinci. Sedangkan menurut *Fukaha*, bahwa fikih: memelihara hukum cabang secara mutlak, apakah hukum-hukum *furu`* tersebut langsung diambil dari dalil-dalilnya atau tidak, (*Ijtihad Ibnu Taimiyah dalam fikih Islam*, hlm: 144), dan baca: Zaini Rahman, *Fikih Nusantara dan Sistem Hukum Nasional*, cet. 1, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016), hal. 41-42.

nya.¹⁰¹ Objek fikih adalah perbuatan manusia, sedangkan objek usul fikih adalah dalil-dalil secara menyeluruh (*ijmāly*) sebagai sumber penemuan hukum.¹⁰² Atau objek usul fikih ialah dalil-dalil umum, hukum-hukum *ijmāly*, dan metode penemuan hukum umum dari dalil-dalil tersebut.¹⁰³

Antara *syarī`ah* dan fikih, terdapat perbedaan, yang apabila tidak dipahami dapat menimbulkan kerancuan yang dapat menimbulkan sikap salah kaprah terhadap fikih. Fikih diidentikkan dengan *Syarī`ah*, untuk lebih jelasnya akan dikemukakan perbedaannya sebagai berikut:

- 1) *Syarī`ah* diturunkan oleh Allah, kebenarannya bersifat mutlak; sementara fikih adalah hasil pemikiran fukaha dan kebenarannya bersifat relatif.
- 2) *Syarī`ah* adalah satu dan fikih beragam, seperti adanya aliran-aliran hukum yang disebut dengan istilah Mazhab-Mazhab.
- 3) *Syarī`ah* bersifat tetap atau tidak berubah, fikih mengalami perubahan seiring dengan tuntutan ruang dan waktu.
- 4) *Syarī`ah* mempunyai ruang lingkupnya yang lebih luas, oleh banyak ahli dimasukkan juga akidah dan akhlak; sedangkan fikih ruang lingkupnya terbatas pada hukum yang mengatur perbuatan manusia yang biasanya disebut sebagai perbuatan hukum.¹⁰⁴

Syarī`ah itu stabil tidak ada perubahan karena wahyu Allah swt., tetapi yang mengalami perubahan

¹⁰¹Sofyan Hasan, *Hukum Islam*, (Malang; Setara Press, 2018), hlm. 167-168.

¹⁰²Ali Jum`ah, *Ilmu Uşūl al-Fiqh Wa `Alāqatuhi bi al-Falsafah al-Islāmīyah*, (Cairo, Dar ar-Risalah, 2002), hlm. 5.

¹⁰³Abdul Aziz Muhammad Azzam, *al-Qawa`ide al-Fiqhiyah*, (Cairo, Dar al-Hadis, 2005), hlm. 37.

¹⁰⁴M. A. Tihami, dan Sohari Sahrani, *Fikih Munakahat; Kajian Fikih Nikah Lengkap*, (Depok: RajaGrafindo Persada, 2018), hlm. 4.

adalah fikih, fatwa, peradilan karena hasil persepsi manusia.¹⁰⁵ Syari'ah hasil ketetapan Allah dan Rasul-Nya bersifat menyatu (*unity*), sebab itu kebenarannya absolut, berlaku abadi, memiliki tabiat fundamental, idealistis, serta otoritatif, sebaliknya fikih bertabiat liberal, realistik, serta instrumental ruang lingkupnya terbatas pada apa yang biasa disebut tindakan hukum. Adapun fikih merupakan hasil karya manusia yang bersifat beragam (*diversity*), hingga kebenarannya bertabiat relatif, temporer, berubah-ubah sesuai situasi dan kondisi.

Adapun hukum Islam (*Islamic Law*) dalam konteks yang umum merupakan istilah yang digunakan untuk mengartikan kata fikih atau syarī'ah, dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata "hukum" diartikan dengan;

- 1) Peraturan atau adat yang secara resmi dianggap mengikat, yang dikukuhkan oleh penguasa atau pemerintah
- 2) Undang-undang, peraturan, dan sebagainya untuk mengatur pergaulan hidup masyarakat
- 3) Patokan (kaidah, ketentuan) mengenai peristiwa (alam dan sebagainya) yang tertentu
- 4) Keputusan (pertimbangan) yang ditetapkan oleh hakim (dalam pengadilan); vonis.

Maka dari pengertian kata hukum di atas, secara sederhana istilah "hukum Islam" dapat diartikan sebagai seperangkat norma atau peraturan yang bersumber dari ajaran Islam,¹⁰⁶ atau hukum Islam adalah firman Allah swt yang berhubungan dengan perbuatan orang mukallaf¹⁰⁷ yang bersifat memerintahkan terwujudnya

¹⁰⁵Yusuf Qaradawī, *Fiqhu az-Zakat*, (Cairo, Maktabah Wahbah, 2013), I: 51.

¹⁰⁶Abdul Karim Zidan, *al-Madkhal li asy-Syari'ah al-Islamiyah*, (Baerut: Ar-Resalah, 2005), hlm. 61. Zaini Rahman, *Fikih Nusantara ...*, hal. 42.

¹⁰⁷Perbuatan *mukallaf* sangat erat hubungannya dengan hukum, baik dalam tataran wajib dan *sunnah* sebagai bentuk keridaan-Nya, makruh dan haram sebagai

kemaslahatan dan mencegah terjadinya kejahatan, firman tersebut berupa *amar* (perintah), *nahī* (larangan), *takhyīr* (pilihan), atau menjadikan sesuatu sebab, syarat, atau penghalang sesuatu hukum, secara garis besar hukum dibagi ke dalam dua jenis: 1) hukum *taklīfī*, 2) hukum *wad`i*.¹⁰⁸

إنما يثبت الحكم بثبوت السبب

Bahwa ketetapan hukum itu ditentukan oleh penyebabnya, ini adalah kaidah yurisprudensi yang fundamental yang disusun para ahli hukum dari konsensus dan *naṣ-naṣ* logis, misalnya: Kewajiban salat zuhur itu melekat pada *mukallaḥ* sebab lengser matahari,¹⁰⁹ *al-hukmu yadūru ma`a `illatihi wajūdān wa`adaman*.

Sangat keliru mengidentikkan hukum Islam dengan fikih, fikih bukan hukum positif¹¹⁰ yang telah

bentuk kemurkaan-Nya, dan mubah sebagai pilihan untuk hamba-Nya. Lihat: Waliyullah ad-Dehlawy, *Hujjatullah al-Balighah*, (Beirut, DKI, 2005), I: 177. Menurut imam Nawawi pendapat yang terpilih yaitu orang-orang kafir juga *mukhātab* dengan hukum syariah yang *furu`*, baca: Imam Nawawi, “*al-Minhāj Syarh Sahīh Muslim ibn al-Hajjāj*”, 2001, Cairo, Dar al-Hadis, I: 230.

¹⁰⁸Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur`an, *Tafsir Al-Qur`an Tematik*, cet. 1, (Kamil Pustaka, 2014), IX:14. Taklif syarī`ah yang berhubungan dengan perintah dan larangan disyaratkan adanya ilmu dan kemampuan, maka tidak wajib pembebanan kepada orang yang tiada ilmu, misalnya: orang gila dan anak kecil, juga kepada orang lemah, misalnya: orang buta, pincang, sakit (dalam jihad), tayamum, atau duduk bagi yang tidak mampu berdiri. Lihat: Ibnu Taimiyah, *Majmū`ah al-Fatāwā*, (Riyāḍ, al-Ubaikan, 1998), IV: 366. Hal-hal penyebab hilangnya taklif: 1. Samawi: gila, kurang akal, sakit, dan mati; 2. *Mukṭasab*: 1. Bodoh, mabuk, lalai, dan paksaan. Lihat: Abdul Karim Zidan, *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, (Baerut, Ar-Resalah, 1996), hlm. 101.

¹⁰⁹Muhammad Shidqi Ahmad Alburnu, *Mausu`ah al-Qawaid al-Fiqhiyah*, (Damaskus, Ar-Resalah Al-Alamiah, 2015), I: 42.

¹¹⁰Hukum Positif itu adalah hukum yang sedang berlaku pada suatu waktu tertentu dan di tempat tertentu. Sempelnya hukum positif itu hukum yang lagi diberlakukan oleh negara kepada warga negaranya supaya kehidupan bermasyarakat dapat diatur sedemikian rupa. Hukum positif itu berasal dari bahasa latin yaitu, *Ius Positivum* atau *Ius Constitutum*. Berikut contoh hukum positif yang

dirumuskan secara sistematis dan unifikasi. Fikih adalah kandungan ajaran atau ilmu hukum Islam. Itu sebabnya, fikih disebut “doktrin” hukum Islam. Atau lebih tepat dikatakan, fikih adalah pendapat dan ajaran para imam Mazhab. Kitab-kitab fikih bukan “kitab hukum”. Kitab-kitab fikih adalah buku-buku yang berisi tulisan pendapat dan “ijtihad” para imam mazhab.¹¹¹

Pendapat tentang hukum Islam sebagai hukum formal serta hukum positif diperkuat dengan penjelasan menurut Kamsi; bahwa hukum Islam sebagai subsistem ajaran Islam berlaku menurut kecenderungan sebagai berikut: Pertama; kecenderungan normatif, artinya hukum Islam berlaku sebagai hukum normatif bagi umat Islam sejak masuknya Islam di Indonesia hingga sekarang. Kedua; hukum Islam merupakan hukum formal (hukum positif) dalam arti hukum yang diakui keberadaannya oleh kerajaan-kerajaan Islam yang pernah berdiri di Indonesia.¹¹²

ada di Indonesia: Undang-Undang Dasar (UUD), Undang-Undang (UU), Peraturan Pemerintah (PP), Dan lain-lain. Hukum positif dilihat dari sisi muatannya: formil/acara dan materiil. Sedangkan hukum positif dilihat dari sisi jenis: pidana dan perdata. Hukum formil dinamakan hukum acara, contoh: KUHAP: kitab Undang-undang Hukum Acara Pidana. Hukum materiil adalah norma yang menjadi panduan kepada para pihak pencari keadilan dan hakim memutuskan perkara yang tengah disidangkan. Hukum materiil berupa norma kemudian dikenal sebagai pasal-pasal. Norma-norma tersebut kemudian diterapkan dalam praktik peradilan.

¹¹¹Sofyan Hasan, *Hukum Islam ...*, hlm. 168.

¹¹²Kamsi, *Politik Hukum Dan Positivisasi Syariat Islam Di Indonesia*, (Yogyakarta: SUKA-Press, 2012), hlm. 3-4. Definisi paham *Ahlussunnah wal-Jama'ah* di Indonesia juga lebih lengkap, yaitu: 1. Dalam bidang hukum Islam, menganut ajaran-ajaran salah satu mazhab empat. Sebenarnya dalam *qā'idah* (rumusan dasar) hukum Islam, pengikut mazhab Hanafi, Maliki, Hanbali, dan bahkan aliran Syi'ah bertumpu juga kepada kitab ar-Risalah Imam Syafi'i; perbedaan terletak pada sejumlah perumusan fatwa (hukum positif). Mereka mengikuti keputusan ulama kelompoknya. Para kyai selain taat kepada teori hukum dalam ar-Risalah juga memilih tuntunan fatwa dalam *al-Umm* (hukum positif) Imam Syafi'i. 2. Dalam bidang tauhid, menganut ajaran-ajaran Imam Abu Hassan Al-Asy'ari dan Imam Abu Mansur al-Maturidi. 3. Dalam bidang tasawuf, menganut dasar-dasar ajaran Imam Abu Qosim al-Junaid. Penganut mazhab lain mengikuti

Wacana Islam tidak hanya wacana politik dan intelektual di negara-negara Islam, tetapi tentu saja merupakan dimensi penting dari perdebatan publik mengenai sistem konstitusional dan legal negara-negara tersebut. Jelas, gerakan-gerakan Islam telah berhasil dalam menjalankan *term of reference* dan polemik mereka tidak hanya di kalangan elit penguasa, organ-organ pemerintah dan para pemuka agama, tetapi juga pada kekuatan-kekuatan intelektual dan politik lainnya di banyak negara Muslim. Para intelektual sekularis pun sekarang dipaksa untuk merespons, dengan berbagai cara, kepada isu-isu dan *concern* Islam.¹¹³

Mustafa az-Zarqa (ahli fikih dari Yordania), berpendapat bahwa fikih meliputi: 1). Ilmu tentang hukum, termasuk usul fikih, dan 2). Kumpulan hukum furuk.¹¹⁴ Wahbah az-Zuhaili berpendapat bahwa fikih adalah sisi *amali/praktis* dari syari'ah¹¹⁵, Dan menurut M. Amin Abdullah, fikih lebih bersifat mengatur sistem peribadatan kepada Tuhan, seperti salat, zakat, puasa, haji, yang sering juga merambah ke wilayah lain yang mengatur hubungan sosial antar manusia seperti pernikahan, hubungan sosial-ekonomi seperti jual beli, hubungan sosial-politik (*fiqh as-siyāsah*) dan begitu seterusnya.¹¹⁶ Sedangkan menurut Bustanul Arifin bahwa

pandangan tasawuf masing-masing pendiri mazhab, mereka menolak praktik tarekat sedangkan para kyai membenarkan praktik tarekat yang tidak melanggar aturan-aturan syari'ah, (baca: Zamachsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta: LP3ES, 2011, hlm. 3-4.).

¹¹³Abdullahi Ahmed An-Naim, *Dekonstruksi Syari'ah II*, (Yogyakarta: LkiS, 1996), hlm. 130.

¹¹⁴Abdul Azis Dahlan, *Eksiklopedia Hukum ...*, I: 334.

¹¹⁵Wahbah Zuhaili, *Mausū'ah al-Fiqh al-Islamy wa al-Qaḍāyā al-Mu`āṣirah*, , (Damaskus: *Dar al-Fikr*), I: 32.

¹¹⁶M. Amin Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), hlm. 143. Unsur fikih dan kalam sosial modern selanjutnya adalah membuka selebar-lebarnya pintu ijtihad. Pemikiran keagamaan Islam membeku sejak, menurut Mohammad Arkoun, abad ke-12 sampai abad ke-19.

syariat adalah hukum-hukum yang sudah jelas dan *qat`i* (pasti) serta berlaku secara universal, sementara fikih adalah *zanni* (relatif) sehingga dapat dimasuki oleh paham manusia (ijtihad) dan tidak berlaku universal.¹¹⁷

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` yang dihasilkan melalui ijtihad, hukum Islam sebagai ilmu didefinisikan sebagai ilmu yang mengupayakan lahirnya hukum syara` amali dari dalil-dalil rinci.¹¹⁸ Konsepsi hukum Islam kerangka dasarnya telah ditetapkan oleh Allah swt. Hukum Islam tidak hanya mengatur hubungan hukum antara manusia dengan manusia atau manusia dengan benda saja, tetapi juga mengatur hukum anatar manusia dengan Tuhan, hubungan manusia dengan dirinya sendiri dan juga hubungan manusia dengan alam sekitarnya.¹¹⁹

Jika kita hubungkan antara hukum Islam dan hukum lainnya yang berasal dari *Roman Law* maupun dari *Common Law*, maka dapat kita peroleh beberapa kemungkinan sebagai berikut:

Tertutupnya pintu ijtihad mengakibatkan -dalam bahasanya Fazlur Rahman- ilmu kalam, ilmu-ilmu fikih, dan ilmu-ilmu dasar lain dalam Islam (*Ulum ad-Din*) mengalami proses ortodoksi (pembekuan). Metode dan pendekatan ilmu kalam dan ilmu fikih tidak mengalami perkembangan yang cukup berarti. Dampaknya terhadap corak pemahaman agama Islam menjadi sempit, terbatas, dan terjebak pada kotak-kotak madzhab cara peribadatan, dan blok-blok sosial-politik dan organisasi-organisasi sosial-keagamaan Islam. Mazhab Kalam Sunni dan Mazhab Kalam Syi'i, pemahaman keagamaan menurut Muhammadiyah dan menurut Nahdhatul Ulama untuk konteks Indonesia, belum lagi menyebut paham keagamaan Salafi, bahkan Jihadi-Salafi, misalnya, (lihat: M. Amin Abdullah, *Multidisiplin, Interdisiplin, ...,* hlm. 71).

¹¹⁷ Abdul Azis Dahlan, *Eksiklopedia Hukum ...*, I: 230.

¹¹⁸ Yusdani, *Hukum Islam Sebagai Ilmu*, (Prolog dalam; Hukum Islam Kontemporer, Yogyakarta: Pustaka Satu, 2020), hlm. iii.

¹¹⁹ Ali Imron, *Legal Responsibility, Membumikan Asas Hukum Islam Di Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015). Hlm 29-30.

- 1) Hukum Islam adalah suatu sistem hukum di dunia yang sumber utamanya adalah wahyu Allah, sehingga mempunyai konsekuensi atau pertanggungjawaban di akherat kelak.
- 2) Hukum Islam dapat menjadi sumber bagi hukum positif (peraturan perundang-undangan, putusan hakim dan ilmu hukum), terutama sekali hukum tertulis.
- 3) Hukum Islam dapat dijadikan sumber hukum tidak tertulis sebagai pegangan hakim dalam proses putusan hukum.
- 4) Hukum Islam ada yang mempunyai karakteristik sama dengan hukum umum, yaitu mempunyai sanksi dan lainnya, sehingga sekaligus dapat dijadikan bahan untuk menjadi hukum positif, atau mempunyai status yang berbeda, namun dengan karakter yang sama.
- 5) Hukum Islam merupakan hukum Agama dan hukum Moral. Atau mempunyai nilai moralitas, sehingga dalam banyak hal dipraktikkan oleh pengikutnya dalam rangka amaliah ajaran Agama yang mempunyai konsekuensi akherat.¹²⁰

¹²⁰Qodri Azizy, *Elektisisme Hukum Nasional; Kompetisi Antara Hukum Islam Dan Hukum Umum*, (Review Buku oleh Sugeng), hlm. 9. Menurut Abdurrahman Wahed, bahwa sebagai "agama masyarakat", Islam dikenal merupakan jalan hidup yang sangat normatif. Norma-norma abadi yang dimilikinya tersebut keluar sebagai rangkaian peraturan, yang disebut hukum, diambilkan dari kata bahasa Arab *al-hukm* (bentuk ganda *al-ahkam*). Ada kalanya peraturan-peraturan itu berkembang menjadi hukum formal berbentuk undang-undang, dan bentuk inilah yang dalam bahasa kita dikenal dengan sebutan hukum. Pengertian tersebut dalam bahasa Arab dimiliki oleh kata *qanun*. Perundang-undangan dalam bentuk formal ini masuk ke dalam kategori "undang-undang manusiawi", dalam bahasa Arab *qanun wad'i*. Berhadapan dengan "undang-undang manusiawi" itu terdapat peraturan formal sebagai peraturan baku yang diakui sebagai "undang-undang Tuhan", dalam bahasa Arab disebut *qanun ilahi*, yang bersifat permanen dan tidak dapat diubah lagi, seperti keharusan salat, puasa dan zakat. Diundangkan oleh negara atau tidak harus ditegakkan sebagai sesuatu yang berwatak "buatan Tuhan" (*wadh'un ilahiyun*). Sedapat mungkin, "undang-undang Tuhan" itu harus

Maka kesimpulan menurut penulis bahwa istilah hukum Islam bermakna sangat luas, mencakup proses ijtihad, seperti: *istinbāṭ*, *istiqrāʿi* dan mencakup hasil ijtihad, seperti: Fikih, filsafat hukum,¹²¹ dan hukum Islam normatif empirik. Namun yang dimaksud penulis dengan istilah hukum Islam dalam karya ilmiah ini lebih mengerucut bersifat mengikat secara legal formal administratif yang disahkan secara kenegaraan setelah mengalami dinamika analisis pembaruan, termasuk hasilnya adalah fikih sebagai abstraksi hukum Islam yang butuh dilegal-formalkan secara kelembagaan, sehingga menjadi hukum positif. Oleh karenanya, yang dimaksud penulis dengan hukum Islam dalam judul disertasi ini adalah segala hal yang berhubungan dengan norma-norma Islam, baik seperangkat teoritik penggalan hukum dan hasil penemuan hukum Islam tersebut, khususnya hukum Islam Indonesia, yakni hukum Islam yang sudah menjadi hukum positif di Indonesia. Tentunya hukum Islam yang dimaksud penulis adalah hukum Islam dalam perspektif Satria Effendi dalam menganalisa yurisprudensi dengan pendekatan *uṣūliyah*-nya.

Dalam studi hukum Islam ini mencakup studi fikih¹²² dan usul fikih, filsafat hukum, hukum Islam

diundangkan secara resmi oleh negara. Upaya membuat legislasi seperti itu disebut *tasyri'*. Baca: Abdurrahman Wahed, *Pengantar*, Dalam: Memahami Hakikat Hukum Islam; Studi Masalah Kontroversial, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997), hlm viii.

¹²¹Menetapkan metode penelitian hukum dalam cakupan yang lebih luas (pengkajian ilmu hukum), seharusnya beranjak dari hakikat keilmuan hukum, yang meliputi 2 (dua) aspek pendekatan, yang dapat dilakukan untuk menjelaskan keilmuan hukum dan dengan sendirinya membawa konsekuensi dari sudut falsalah ilmu dan pendekatan dari sudut pandang teori hukum, baca: Titik Triwulan Tutik, Hakikat Keilmuan Ilmu Hukum Ditinjau Dari Sudut Filsafat Ilmu Dan Teori Ilmu Hukum, *Mimbar Hukum*, Volume: 24, Nomor: 3 Oktober 2012. Hlm. 457.

¹²²Hasil riset menawarkan enam model pembelajaran andragogis untuk pengembangan mata kuliah studi fikih di perguruan tinggi. Pertama, model pembelajaran “belajar cara mengetahui” yang menekankan aspek filsafat ilmu

normatif, dan hukum Islam empiris. Maka kajian hukum Islam di samping mencakup hasil ijtihad (fikih, fatwa, KHI, Putusan hakim /Peradilan Agama (Yurisprudensi), Perundang-Undangan), juga mencakup metode ijtihad *ahkam* dari sumber-sumbernya: Qur'an, *Sunnah*, Ijmak, *Qiyās*, *Istihsān*, *ʿUrf*, *Maṣlahah Mursalah*, *Istiṣhāb*, *Sadd az-Zarāʿi*, *Syarʿu Man Qablanā*, *Qaul Ṣahābi*. Sumber yang disepakati atau dalam istilah Mustafa az-Zarqa disebut dengan *al-maṣādir al-asāsiyah* adalah Qur'an dan *Sunnah* Rasulullah saw. Menurut jumbuh ulama fikih sumber tersebut ada empat, yaitu Qur'an, *Sunnah*, ijmak dan *qiyās*.¹²³ Dapat juga sumber itu diringkas menjadi kedua sumber tekstual di atas, karena pada hakikatnya semua upaya mencapai konsensus dan melakukan analogi hanyalah berfungsi subordinatif kepada kedua sumber tekstual tersebut.¹²⁴

Termasuk dalam ijtihad tersebut adalah *qiyās* yakni menyamakan hukum sesuatu yang tidak ada *naṣ* hukumnya dengan hukum sesuatu yang lain yang ada *naṣ* hukumnya atas dasar persamaan *ʿillah* (sebab). Dalam menentukan persamaan diperlukan pemikiran, seperti haramnya khamar (minuman keras) yang dibuat dari anggur atas *ʿillah* memabukkan. Minuman keras yang

(epistemologi) untuk meningkatkan rasa ingin tahu mahasiswa. Kedua, model pembelajaran mandiri yang menekankan keaktifan mahasiswa. Ketiga, model pembelajaran berbasis pengalaman, terutama praktik riset pustaka dan lapangan, untuk membentuk pemikiran inklusif. Keempat, model pembelajaran berbasis kehidupan aktual, baik terkait ibadah maupun muamalah. Kelima, model pembelajaran kontekstual untuk menemukan alternatif solusi atas problematika kehidupan aktual dari perspektif studi fikih. Keenam, model pembelajaran yang menumbuhkan motivasi intrinsik mahasiswa. Baca: Rosidin, Studi Fikih Di Perguruan Tinggi : Kajian Model Pembelajaran Andragogi”, *Ulul Albab*, Volume 18, No.2, (Tahun 2017), hlm. 239-267.

¹²³ Abdul Azis Dahlan, *Eksiklopedia Hukum ...*, I: 335.

¹²⁴ Abdurrahman Wahed, *Nilai-Nilai Normatif Dan Reaktualisasi Ajaran Dalam Islam*, Prolog dalam; *Ensiklopedia Ijmak*, oleh: Sa'di Abu Habieb, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2019), hlm. xii-xiii.

dibuat dari kurma, atau gandum atau lainnya yang dapat memabukkan diminumnya, maka berdasarkan *qiyās* atau analogi hukumnya juga haram.¹²⁵

Analogi yang benar (*qiyās ṣahīh*) menurut Qaraḍawī yang bisa dijadikan dalil *syar'ī* adalah: *qiyās* yang jelas *`illah*-nya yang terdapat dalam hukum asal dan cabang, tidak ada pembeda baik secara jelas atau samar, dan tidak ada dalil legal yang bertentangan.¹²⁶ Menalar hukum Islam¹²⁷ bisa dicoba lewat beberapa tata cara antara lain lewat konsep *qiyās* serta konsep *maṣlahah*. *Qiyās* merupakan model penalaran hukum lewat empat komponen utama yang dinamakan rukun *qiyās*, ialah: 1). *al-Aṣlu*, landasan ataupun permasalahan hukum yang tertera dalam *naṣ* yang hendak ditiru, 2). *al-Far'u*, permasalahan baru yang tidak mempunyai landasan dari *naṣ* yang hendak dianalogikan dengan *Aṣlu*, 3). *al-'illah*,

¹²⁵Hambali, *Filsafat Ilmu Islam Dan Barat*, (Bandung: Alfabeta, 2017), hlm. 27. Sebagaimana *qiyās* diputuskan dalam majlis tarjih Muhammadiyah: a. Bahwa dasar mutlak untuk berhukum dalam agama Islam adalah al-Qur'an dan al-Hadis. b. Bahwa dimana perlu dalam menghadapi soal-soal yang telah terjadi dan sangat dihajatkan untuk diamalkannya mengenai hal-hal yang tak bersangkutan dengan 'ibadah *mahdlah* pada hal untuk alasan atasnya tiada terdapat *nash sharih* di dalam al-Quran atau *Sunnah shahihah*, maka dipergunakanlah alasan dengan jalan *Ijtihad* dan *Istinbāt* daripada *nash-nash* yang melalui persamaan *`illah*, sebagaimana telah dilakukan oleh ulama-ulama salaf dan khalaf, (lihat: Tim Redaksi, *Himpunan Putusan Tarjih Muhammadiyah*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2011, hlm. 280).

¹²⁶Yusuf Qaraḍawī, *Fiqhu az-Zakāh*, (Cairo, Maktabah Wahbah, 2013), I: 47.

¹²⁷Dan penalaran sebagai proses yang kemudian hasil nalar biasanya diungkapkan secara *logic*, bentuk lahiriah dari *logic* tadi terlihat dengan ucapan atau istilah dalam bahasa Arabnya adalah *manṭiq*, karena biasanya ketajaman nalar terlihat dari ucapan lisan. Nalar ini menjadi instrumen penting dalam teori konsistensi atau koherensi untuk mencari kebenaran, dan sebagai analis agama sebagai pendukungnya seperti ilmu kalam, usul fikih, *ulum al-Qur'an* dan *ulum al-Hadis*. Dengan alur pertama sebagai wahyu agama sebagai doktrin kemudian sebagai kebenaran hakiki yang butuh dirasionalkan, melahirkan sosok intelektual doktrinal empirikal rasional, sehingga membantu mengenal Allah swt., membebaskan diri dari belenggu pemikiran sendiri atau sekte tertentu yakni terbebas dari penyakit sakaralisasi pemikiran keagamaan, kontekstualisasi idealitas Agama dan realitas kehidupan, dan refleksi serta komtemplasi dengan membaca dan mengaca diri, alam dan Allah swt.

alibi hukum yang jadi dasar analogi, 4). *Al-hukmu*, ialah keputusan yang sudah dikenakan terhadap permasalahan pada *aşl* dan hendak dikenakan pula terhadap permasalahan baru, dan *maşlahah* merupakan sumber hukum yang berasal dari perenungan *maqāşid asy-syar'iyah*.

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; 3). Mempunyai metode-metode tertentu.¹²⁸

Pengetahuan-pengetahuan dalam hukum Islam meliputi pengetahuan tentang dalil (*naş-naş*), 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 sistem tertentu. Karakteristik selanjutnya dari hukum Islam sebagai ilmu ialah adanya metode-metode tertentu dalam hukum Islam: Metode-metode tersebut tertuang dalam *usul fiqh* dan *qawa'id fiqhiah* yang dalam operasionalnya meliputi:

- 1) *Metode deduktif*, yaitu metode penarikan kesimpulan khusus (mikro) dari dalil-dalil umum. Metode ini dipakai untuk menjabarkan atau menginterpretasikan dalil-dalil Qur'an dan Hadiş menjadi masalah-masalah usul fikih.

¹²⁸Yusdani, penjelasan Abdul Wahab Afif dalam: *Hukum Islam Sebagai Ilmu*, (Prolog dalam; Hukum Islam Kontemporer, Yogyakarta: Pustaka Satu, 2020), hlm. viii.

- 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 Qur'an dan Hadis.
- 3) *Metode genetika*, adalah metode penelusuran titik mangsa dalam mengetahui latar belakang terbitnya suatu nas dan kualitas nas. Metode ini menggunakan pendekatan historis.
- 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).¹²⁹

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*, 3). Hukum Islam sebagai ilmu *tidak kebal kritik*.

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 adalah mendekati kebenaran ajeg, jadi artinya kapasitas kerelatifan adalah kebenaran nisbi, yaitu suatu kebenaran yang dihasilkan ijtihad.¹³⁰

¹²⁹ *Ibid*, hlm. viii-ix.

¹³⁰ *Ibid*, hlm.ix.

Pengertian tersebut menunjukkan bahwa ijtihad adalah perjuangan (upaya) memperoleh kepastian hukum dari dalil-dalil.¹³¹ 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 as-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.¹³² Dalam bahasa lain bahwa *ijtihād istinbāṭi* berfokus pada dalil dan hukumnya, sedangkan *ijtihād taṭbīqī* berfokus pada mukallaf, situasi dan kondisi dan meliputinya saat diadakan penemuan hukum.

Pemahaman tentang hukum Islam dari sisi relasi antara syariah, fikih dan fakih seperti tawaran Amin Abdullah,¹³³ bahwa pada era fikih era tradisional digambarkan bahwa peran fakih dianggap sederajat dengan *Syariah*, dan seolah-olah sederajat pula dengan al-Qur'an dan *as-Sunnah (Prophetic tradition)*. Bahkan apa yang disebut *Prophetic tradition* pun tidak atau belum dibedakan antar berbagai klasifikasi al-Hadis.

¹³¹Dalam pandangan Fazlur Rahman, ijtihad merupakan suatu usaha yang keseluruhan unsur-unsurnya mengandung muatan jihad (perjuangan) intelektual. Rahman mendefinisikan ijtihad dalam konsep yang sekaligus mengandung implikasi metodologis, dan fungsional bagi gerakan reaktualisasi hukum Islam. Lihat: Chairul Fahmi, *Hukum Islam Dan Pembaharuan; Kajian Konsep Ijmak Menurut Fazlur Rahman Dan Murtadha Muthahari*, (Aceh, Lakpesdam, 2011), hlm. 125.

¹³²Yusdani, *Hukum Islam Sebagai Ilmu*, (Prolog dalam; Hukum Islam ..., hlm.ix.

¹³³Amin Abdullah, '*Urgensi Pendekatan Antropologi Untuk Studi Agama Dan Studi Islam*', dikutip dari: <https://aminabd.wordpress.com/2011/01/14/urgensi-pendekatan-antropologi-untuk-studi-agama-dan-studi-islam/>, pada hari Ahad, 14 Nopember 2021, jam 09.50.

Hadis-hadis misoginik,¹³⁴ misalnya, dijadikan satu atau sederajat dengan hadis-hadis lain.

Gambar 1. Era Pertama Tentang Hubungan Syariah, Fiqih Dan Fakih.

PEMAHAMAN KEBERAGAMAAN ISLAM (Hubungan antara *Syari'ah*, Fiqih dan *Fakih*) TAHAPAN PERTAMA (Era Traditional)

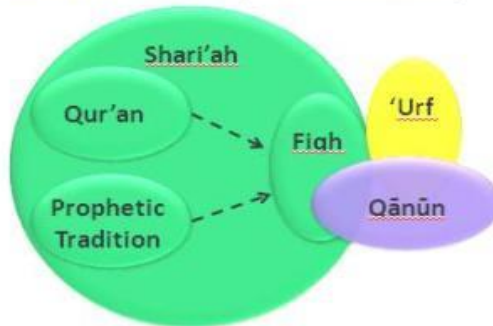


Diagram illustrating the (traditional) relations between the concepts of shari'ah, Fiqh, 'urf, and qānūn. Notice the inclusion of fiqh with the Qur'an and the prophetic tradition 'the revealed'.

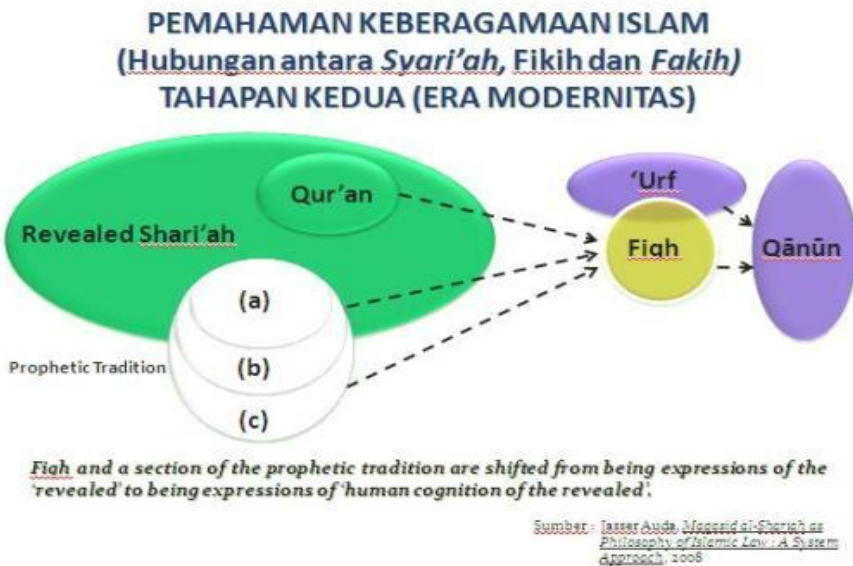
Sumber: Jasser Auda, *Masjidi al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, 2009

Sedangkan pada era fikih era modernitas, secara jelas sudah mulai dibedakan antara apa yang disebut *Revealed Syariah*, dengan al-Qur'an dan *Prophetic tradition* disatu sisi dan peran *Fakih* di sisi yang lain. Dalam wilayah *Prophetic tradition* juga sudah dapat dipilah-pilah, mana Hadis yang matan nya dapat diterima dan mana yang kiranya tidak dapat diterima, sesuai

¹³⁴Misogini adalah kebencian atau tidak suka terhadap wanita atau anak perempuan. Misogini dapat diwujudkan dalam berbagai cara, termasuk diskriminasi seksual, fitnah perempuan, kekerasan terhadap perempuan, dan objektifikasi seksual perempuan. (lihat: <https://id.wikipedia.org/wiki/Misogini>).

dengan perkembangan pengetahuan dan *literacy* umat manusia. Sedang Fikih (pemahaman keagamaan Islam dan praktiknya di lapangan oleh seorang *fakih*) pun sudah jelas dimana tempatnya. Dia sudah jelas berada di luar wilayah apa yang disebut dengan *Revealed Syariah*.

Gambar 2. Era Kedua Tentang Hubungan Syariah, Fikih Dan Fakih.



Sedangkan para era pemahaman fikih era postmodernitas, selain menggarisbawahi yang ada pada era Modernitas, tetapi peran *fakih* jauh lebih jelas lagi perannya dalam memahami agama. Yang baru disini adalah bahwasanya pemahaman para ahli hukum agama (*jurist*), selain terinspirasi oleh al-Qur'an dan as-Sunnah, tetapi dia sesungguhnya sangat dipengaruhi oleh pandangan hidupnya sendiri, lingkungan yang ada disekitarnya, bahkan tingkap ilmu pengetahuan yang

dimiliki umat manusia saat itu. Faktor-faktor inilah yang ikut membentuk pandangan hidupnya. (*Competent Worldview*). Sedang *Competent worldview* nya sangat dipengaruhi oleh tingkat penguasaan ilmu pengetahuan (*Sciences*), baik pengetahuan alam, sosial, budaya dan humanitas kontemporer yang mengelilinginya). Artinya penafsiran teks-teks kitab suci dan juga as-sunnah dan al-Hadis sangat bersifat lokal. Yaitu lokal dalam arti ditentukan oleh tingkat penguasaan ilmu pengetahuan yang *jurist* itu sendiri. Dan Fiqih tidak bisa tidak adalah sangat ditentukan oleh kondisi lokal (sosial, politik, budaya, ekonomi), ilmu pengetahuan yang dikuasai oleh para ahli hukum agama (*jurist*) tersebut.

Gambar 3. Era Ketiga Tentang Hubungan Syariah, Fiqih Dan Fakih.



Dan sangat dimungkinkan munculnya diversifikasi dan kepelbagaian interpretasi dalam beragama. Dalam tingkat terakhir ini, menurut hemat penulis (Amin Abdullah), pendekatan antropologi agama

dapat membantu dan bahkan bekerjasama dengan studi Islam untuk menjelaskan dan melerai berbagai isu yang sulit dipecahkan atau dijelaskan dengan hanya menggunakan salah satu pendekatan saja, apalagi pendekatan kekuasaan, pendekatan mayoritas–minoritas, tanpa mengaitkan dan mempertautkan antara Fikih dan Usulnya dengan antropologi agama.¹³⁵

Pendekatan antropologis dalam studi hukum Islam berarti usaha memahami agama dengan cara melihat wujud praktik keberagamaan yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat. Antropologi merupakan disiplin ilmu sosial yang memfokuskan pada kajian manusia. Ilmu ini untuk memahami hukum Islam dari aspek empiris dari fenomena keberagamaan umat Islam dan untuk mengetahui pengaruh berbagai budaya dalam praktik hukum Islam, serta menambah wawasan substansi entitas hukum Islam secara komprehensif.

c. Ruang Lingkup Hukum Islam

Ruang lingkup hukum Islam sangat berbeda dengan hukum Barat yang membagi hukum menjadi hukum privat/hukum perdata dan hukum publik. Sama halnya dengan hukum adat di Indonesia, hukum Islam tidak secara spesifik membedakan hukum privat dan hukum publik. Ruang lingkup lebih berdasarkan pada bentuk aktivitas manusia dalam melakukan hubungan. Dari sisi ini hukum Islam ada dua hubungan, yaitu hubungan manusia dengan Tuhan (*habl min Allah*), atau

¹³⁵Amin Abdullah, ‘*Urgensi Pendekatan Antropologi Untuk Studi Agama Dan Studi Islam*’, dikutip dari: <https://aminabd.wordpress.com/2011/01/14/urgensi-pendekatan-antropologi-untuk-studi-agama-dan-studi-islam/>, pada hari Ahad, 14 Nopember 2021, jam 09.50.

ibadah, dan hubungan manusia dengan sesamanya (*ḥabl min an-nās*) atau muamalah.¹³⁶

Syarīḥ Islam mengatur tiga ruang lingkup: Akidah, akhlak, dan realitas hidup dalam interaksi sosial.¹³⁷ Hukum Islam mengandung cakupan yang sangat luas: Hukum ibadah seperti rukun Islam, hukum keluarga (*ahwāl syakhṣiyah*), interaksi antar manusia misal jual beli, hukum peradilan, hukum pidana, hukum hubungan antar negara, dan hukum etika atau akhlak.¹³⁸ Membahas hukum Islam pasti membahas juga komponennya, yaitu: *Hākim* atau *qaḍi*, *Mahkūm Fīh* (perbuatan orang mukalaf sebagai tempat menghubungkan hukum syara`), dan *Mahkūm Alaih* (orang mukalaf: orang yang layak dibebani hukum *taklifi*).¹³⁹

Hukum Islam memiliki dua kandungan: 1) *Uṣūl* dan 2) *Furu`*, yang *uṣūl* (dasar pokok) terdiri dari: a) Usul fikih yang mencakup kaidah-kaidah hukum yang lahir dari perspektif bahasa, khususnya bahasa Arab, *naskh*, *tarjīh*, *amr lil wujūb*, *nahyu li tahrīm*, *qiyās*,

¹³⁶Tugas manusia sebagai *khalīfatullah fil arḍ* dan *abdullah*, dalam mengemban amanah ini membutuhkan ilmu pengetahuan yang didasari logika manusia sebagai perspektif manusia dalam memahami dogma-dogma suci, di sini ada tiga hubungan nalar logic dengan teks-teks suci agama: pemikiran logika sebagai agama, pemikiran logika sebagai pendukung dogma agama dan pemikiran logika hal yang berbeda dengan agama. Akal dalam arti berpikir adalah fungsi *qalbu*, dan perasaan atau *syu`ūr* adalah fungsi jiwa, kedua-duanya adalah kandungan ruh dalam fisik manusia, banyak ayat: *lahum qulūbun la ya`qilūna bihā*, dan ayat: *inna an-naḥsā la ammarah bi as-sū`*, *wa la bi an-naḥs al-lawwāmah*, dan ayat lainnya.

¹³⁷Naṣr Farīd Wāṣil, *Buhūs Wa Dirasāt Islamiyah; Fi al-Uqūd ar-Ribawiyah wa al-Muamalat al-Maṣrafīyah wa as-Siyāsah an-Naqdiyah*, (Cairo, Maktabah as-Safa, 2000), hlm. 17.

¹³⁸Mustafa Bugā, dkk., *al-Fiqh al-Manhaji `Ala Mazhab al-Imam asy-Syafi`i*, (Damaskus, Dar al-Qalam, 2015), I: 12-13.

¹³⁹Satria Effendi, *Ushul Fiqh ...*, hlm. 71. Bicara fikih menurut Hasbi Ash-Shiddiiey meliputi tiga hal: Sejarah dan perkembangannya, Teori-teori pokok, dan Kaidah-kaidah *kulliyah fiqhiyah*, (lihat: M. Hasbi Ash-Shiddiqiey, *Pengantar Fiqh Muamalah*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001, hlm. 3-4).

khobar wāhid dan sifat *mujtahid*. b). Kaidah-kaidah umum fikih, yang mengandung banyak makna-makna tersimpan dan hikmah.¹⁴⁰ Seperti kaidah-kaidah yang diambil dari *naṣ-naṣ syara`* berdasarkan *ta`lil*-nya: *al-umūru bi maqāsidihā, aḍ-ḍararu yuzāl, al-`ādah muhakkamah, al-masyaqqah tajlibu at-taisīr, iza ijtama` al-halāl wa al-harām galaba al-halālu al-harāma, iza ta`araḍa mafsadatāni ru`iya a`zamuhumā ḍarāran bi irtikābi akhaffihimā, at-taṣarruf`ala ar-ra`iyah manūfun bi al-maṣlahah, al-maisūr lā yasqutu bi al-ma`sūr,*¹⁴¹ termasuk juga *al-yaqīnu lā yuzālu bi asy-syakk*. Sedangkan yang *furu`* berupa penemuan produk hukum dari perangkat teori penggalan hukum yang disebut usul fikih, dan hukum-hukum parsial yang lahir dari arti kandungan kaidah-kaidah umum fikih tadi.

Pembicaraan syariat Islam mencakup ruang lingkup yang bersifat menyeluruh, baik berdimensi nilai-nilai *ilāhi*, nilai-nilai rabbani, dan nilai-nilai insāni. Ruang lingkup ini tercakup dalam masalah-masalah akidah, ibadah, dan *muamalah (fikih)* serta akhlak atau tasawuf. Sejalan dengan itu, tampaknya terjadi mata

¹⁴⁰Muhammad Shidqi Ahmad Alburnu, *Mausu`ah al-Qawaid al-Fiqhiyah*, (Damaskus, Ar-Resalah Al-Alamiah, 2015), jilid. 1, hlm. 7.

¹⁴¹Ali Ahmad an-Nadawy, *al-Qawā'id al-Fiqhiyah*, (Damaskus, Dar al-Qalam, 2004), hlm. 282-317. Perbedaan antara *qawā'id fiqhiyah* dan *qawā'id uṣūliyah*: 1). Kaidah *uṣūl* sebagai kabel konektor antara dalil dan hukum, dan keduanya menjadi objeknya. Sedangkan kaidah fikih sebagai bingkai masalah-masalah umum, yang turunannya adalah *masa'il fiqhiyah*, dan perbuatan *mukallaf* objeknya. 2). Kaidah *uṣūl* menjadi alat terapan bagi semua unsur-unsur dan objeknya, sedangkan kaidah fikih menjadi terapan bagi sebagian besar masalah fikih, dan selalu ada pengecualian/*mustasnayāt*. 3). Kaidah *uṣūl* menjadi landasan kaidah fikih, karena *uṣūl* mengandung makna yang pasti dan disepakati, tidak halnya kaidah fikih. Adakalanya ada kaidah yang bisa masuk pada *uṣūl* dan masuk pada fikih, contoh: *al-masyaqqah tajlibu at-taisīr*, bila dilihat dari sisi sebagai *hujjah rafu`al-haraj* yang jelas pasti dalilnya maka masuk kategori kaidah *uṣūl*, bila dilihat dari sisi menetapkan kemudahan hukum perbuatan *mukallaf* maka masuk dalam kaidah fikih, (baca: Muhammad Bakar Ismail, *al-Qawā'id al-Fiqhiyah*, Cairo, Dar al-Manar, 1997, hlm.13-14).

rantai antara *fikih* dan *syarī`ah*. Oleh karena itulah, dapat dipahami bahwa *syarī`ah* adalah konsep substansial dari seluruh ajaran Islam, meliputi aspek keyakinan, moral, dan hukum, sementara *fikih* merupakan upaya untuk memahami ajaran Islam tersebut. Dengan demikian, *fikih* cenderung sebagai konsep fungsional. Akan tetapi, dalam perkembangan terakhir, *fikih* dipahami oleh kalangan *uṣuliyyīn* sebagai hukum praktis hasil ijtihad, sementara kalangan *fuqahā`* pada umumnya mengartikan *fikih* sebagai kumpulan hukum Islam yang mencakup semua aspek hukum *syar`i*, baik yang tertuang secara kontekstual maupun hasil penalaran atas teks. Dengan demikian, telah terjadi pergeseran konsep *fikih* dari konsep fungsional menuju konsep institusional. Meskipun demikian, terlepas *fikih* memiliki dua konsep tersebut, pada dasarnya ia merupakan mata rantai dengan *syarī`ah* yang berdimensi teologis.¹⁴²

Jika kita membandingkan hukum Islam bidang muamalah ini dengan hukum Barat yang membedakan antara hukum privat (hukum perdata) dengan hukum publik, maka sama halnya dengan hukum adat di tanah air kita, hukum Islam tidak membedakan (dengan tajam) antara hukum perdata dengan hukum publik. Ini disebabkan karena menurut sistem hukum Islam pada hukum perdata terdapat segi-segi publik dan pada hukum publik ada segi-segi perdatanya.

Itulah sebabnya maka dalam hukum Islam tidak dibedakan kedua bidang hukum itu. Yang disebutkan adalah bagian-bagiannya saja seperti misalnya, 1). *munākahat*, 2). *Wirāsah*, 3). *mu`āmalat* dalam arti khusus, 4). *jināyat* atau *'uqūbat*, 5). *al-ahkām as-sultāniyah (khilāfah)*, 6). *siyār*, dan 7). *Mukhāṣamāt*.

¹⁴²Juhaya Praja, Kata Pengantar, dalam Dedi Supriyadi: *Sejarah Hukum Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2018), hlm. 6.

Kalau bagian-bagian hukum Islam itu disusun menurut sistematik hukum Barat yang membedakan antara hukum perdata dengan hukum publik seperti yang diajarkan dalam Pengantar Ilmu Hukum di tanah air kita, yang telah pula disinggung di muka, susunan hukum muamalah dalam arti luas itu adalah sebagai berikut:

- 1) Hukum perdata (Islam) adalah *munākahat* mengatur segala sesuatu yang berhubungan dengan perkawinan, perceraian serta akibat-akibatnya;
- 2) *Wirāsah* mengatur segala masalah yang berhubungan dengan pewaris, ahli waris, harta peninggalan serta pembagian warisan. Hukum Kewarisan Islam ini disebut juga hukum *farā'id*;
- 3) *Mu'āmalat* dalam arti yang khusus, mengatur masalah kebendaan dan hak-hak atas benda, tata hubungan manusia dalam soal jual-beli, sewa-menyewa, pinjam-meminjam, perserikatan, dan sebagainya;
- 4) Hukum publik (Islam) adalah *jināyat* yang memuat aturan-aturan mengenai perbuatan-perbuatan yang diancam hukuman baik dalam *jarīmah hudūd* maupun dalam *jarīmah ta'zīr*. Yang dimaksud dengan *jarīmah* adalah perbuatan pidana. *Jarīmah hudūd* adalah perbuatan pidana yang telah ditentukan bentuk dan batas hukumannya dalam Qur'an dan *Sunnah* Nabi Muhammad (*hudūd* jamak dari *hadd* = batas). *Jarīmah ta'zīr* adalah perbuatan pidana yang bentuk dan ancaman hukumannya ditentukan oleh penguasa sebagai pelajaran bagi pelakunya (*ta'zir* = ajaran atau pengajaran);
- 5) *Al-ahkām as-sulṭānīyah* membicarakan soal-soal yang berhubungan dengan kepala negara, pemerintahan, baik pemerintah pusat maupun daerah, tentara, pajak dan sebagainya;

- 6) *Siyār* mengatur urusan perang dan damai, tata hubungan dengan dengan pemeluk agama dan negara lain;
- 7) *Mukhāsamat* mengatur soal peradilan, kehakiman, dan hukum acara.¹⁴³

d. Sumber Hukum Islam

Sesuai firman Allah swt dalam surat an-Nisa` ayat 59:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (59)

“Wahai orang-orang yang beriman! Taatilah Allah dan taatilah Rasul (Muhammad), dan Ulil Amri (pemegang kekuasaan) di antara kamu. Kemudian, jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah (al-Qur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya”.

Ayat ini menunjukkan sumber hukum Islam, sesuai pendapat Ibnu Kasir bahwa sumber kembali dalam perselisihan adalah al-Kitab (Qur'an) dan *Sunnah*, dan maksud dari ungkapan; *ulī al-amri* adalah *ahli al-fiqh wa ad-dīn* (ahli hukum Islam dan Agamawan).¹⁴⁴ Maka sumber hukum Islam secara umum adalah al-Qur'an, *Sunnah*, dan para mujtahid yang menghasilkan ijmak dan

¹⁴³Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam; Pengantar Ilmu Hukum Dan Tata Hukum Islam Di Indonesia*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2012), hlm. 56-58. Hukum Acara merupakan norma yang mengatur persidangan, tahap-tahap persidangan, alat bukti, hak mengajukan keberatan putusan pengadilan hingga mahkamah agung, waktu pengajuan.

¹⁴⁴Ibnu Kasir, *Tafsīr al-Qur`an al-Azīm*, I: 719-720., dan Wahbah Az-Zuhaili, *at-Tafsīr al-Munīr*, Beirut: Dar al-Fikr Mu`asir, 2018, III:135), serta lihat Al-Qur`an dan Terjemahnya, 2001, *Al-Muntakhab (Selekta); Dalam Tafsir Al-Qur`an al-Karim*, (Cairo: Al-Azhar – Kementerian Wakaf, Majelis Tinggi Urusan Agama Islam), hlm: 172.

qiyas. Sumber-sumber lainnya yang berupa metodologi penemuan hukum juga kembali kepada empat sumber utama di atas.

Secara rinci sumber hukum Islam:¹⁴⁵ Qur'an,¹⁴⁶ *Sunnah*, ijmak, *qiyās*, fatwa sahabat, *istihsān*, *urf*, *maṣlahah mursalah*, *sadd aẓ-ẓariah*, *istiṣhāb*, dan syariat umat terdahulu. Ada juga ulama yang berpendapat bahwa selain Qur'an dan *as-Sunnah* adalah metode penemuan hukum Islam bukan sumber hukum Islam, dalam arti bahwa jika sumber hukum Islam yaitu Qur'an dan *as-Sunnah*, maka yang lainnya sebagai metode petunjuk atau dalil-dalil yang menunjukkan penetapan suatu hukum dalam Islam.

Jadi menurut hemat penulis, bahwa ada dua istilah, sumber hukum Islam, dan metode penemuan hukum Islam, yang empat pertama telah disepakati oleh jumur ulama (*muttafaq `alaih*), sedangkan yang lain masih *mukhtalaf fiḥ*, sebenarnya Q.S. an-Nisa: 59 sudah memberi isyarat tentang sumber-sumber hukum Islam: Firman Allah swt yakni Qur'an, *Sunnah* Nabi, dan para ulama karena merekalah yang punya otoritas memahami dua sumber tersebut. Kedua sumber pertama dinamakan *maṣādir al-aḥkām* yakni sumber-sumber hukum, dan

¹⁴⁵Thomas Aquinas telah memperkenalkan gagasannya tentang hukum, bahwa hukum dapat dibedakan sebagai berikut: a. Hukum yang berasal dari wahyu yang disebutnya *ius divinum positivum*; dan b. Hukum yang berasal dari akal budi manusia. Hukum ini dibagi menjadi: 1. Hukum Alam (*ius naturale*) 2. Hukum Bangsa-bangsa (*ius gentium*); dan 3. Hukum Positif Manusiawi (*ius positivum humanum*), (baca: R.H. Soejadi, *Refleksi Mengenai Hukum dan Keadilan; Aktualisasinya di Indonesia*, Yogyakarta, Aswaja Presindo, 2017, hlm. 12).

¹⁴⁶Bagi Kaum Pembaru, al-Qur'an bukanlah baris kata-kata untuk sekedar dibaca, dihafal, dilagukan atau dijadikan jimat. Tetapi al-Qur'an harus dipelajari, dihayati dan diamalkan. Ukuran peradaban suatu umat tidak disifat dengan baris kata-kata yang terdapat dalam kitab-kitab keagamaan, tetapi dengan perilaku dan perbuatan yang dikerjakan oleh umatnya. Dengan demikian, makna banyak amal, bukanlah pada banyak hafalan, tetapi pada banyak perbuatan sesuai dengan arti amal itu sendiri, (lihat: Nouruzzaman Shiddiq, *Fiqh Indonesia*; ..., hlm. xvi).

berikutnya dinamakan *adillatu al-ahkām* yakni dalil-dalil hukum yang merupakan metode penemuan hukum dari sumber utama, yang biasa disebut *ijtihad*, *istinbāṭ* dan *istidlāl*.

Hal di atas diperkuat dengan hadis Muaz bin Jabal:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ، قَالَ: كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟ قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ؟ قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ: أَجْتَهُدُ رَأْيِي وَلَا أَلُو. قَالَ: فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي صَدْرِهِ، وَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ، لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ

"Bagaimana kamu memutuskan perkara jika diajukan perkara kepadamu dalam urusan hukum? Muaz menjawab dengan lugas: saya akan putusan dengan kitab Allah. Nabi saw. bertanya kembali, "Bagaimana jika tidak engkau temukan dalam kitab Allah? "Saya akan putusan dengan sunnah Rasulullah, jawab Muaz. Rasulullah bertanya kembali, jika tidak engkau dapatkan dalam sunnah Rasulullah dan tidak pula dalam Kitab Allah? Muaz menjawab, saya akan berijtihad dengan pemikiran saya dan saya tidak akan berlebih-lebihan. Maka Rasulullah saw. menepuk dadanya seraya bersabda, "Segala puji bagi Allah yang telah menyamakan utusan dari utusan Allah sesuai dengan yang diridai Rasulullah." (HR Abu Dawud: 3592).¹⁴⁷

¹⁴⁷Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, (Beirut: DKI, 2015), hlm. 567-568, dan Hadis Imam Tirmizi (Cairo: Dar al-Quds), hlm. 541, No. 1327, beliau berkata: Hadis lemah/*ḍaif*. Syaikh Ali al-Qari dalam kitabnya: *Mirqāh al-Mafātīh Syarh Misykāh al-Maṣābīh* (Imam at-Tibrizi), Beirut, DKI, 2015, VII: 283, menjelaskan:

قَالَ الْخَطَّابِيُّ: لَمْ يُرَدْ بِهِ الرَّأْيُ الَّذِي يَسْتَخْلَفُ لَهُ مِنْ قَبْلِ نَفْسِهِ، أَوْ يَخْطُرُ بِرَأْيِهِ عَلَى غَيْرِ أَصْلِ مِنْ كِتَابٍ، أَوْ سُنَّةٍ، بَلْ أَرَادَ رَدَّ الْقَضِيَّةِ إِلَى مَعْنَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ؛ مِنْ طَرِيقِ الْقِيَاسِ وَفِي هَذَا إِثْبَاتٌ لِلْحُكْمِ بِالْقِيَاسِ، قَالَ الْمُظْهَرِيُّ: أَيُّ إِذَا وَجَدْتُ مُشَابَهَةً بَيْنَ الْبَيِّنَاتِ أَوْ بَصَدِيدَهَا وَبَيْنَ الْمَسْأَلَةِ الَّتِي جَاءَ نَصٌّ فِيهَا مِنَ الْكِتَابِ، أَوْ السُّنَّةِ؛ حَكَمْتُ فِيهَا بِحُكْمِهِمَا؛ مِثَالُهُ: جَاءَ النَّصُّ بِخَرِيمِ الرَّبَا فِي الْبُرِّ وَلَمْ يَجِءْ نَصٌّ فِي الْبَطِيخِ فَاسْتَفَاعِي الْبَطِيخَ عَلَى الْبُرِّ لَمَّا وَجَدَ لَمَّا بَيْنَهُمَا مِنْ عِلَّةٍ الْمُطْعُومِيَّةِ، وَقَاسَ أَبُو حَبِيْبَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ الْجِصَّ عَلَى الْبُرِّ لَمَّا وَجَدَ بَيْنَهُمَا مِنْ عِلَّةٍ الْكَيْلِيَّةِ.

Secara *riwāyah* hadis itu lemah, tetapi secara *dirāyah* sesuai kandungan ayat di atas yakni Q.S. an-Nisa': 59. Inti dari dalil tersebut adalah, bahwa *Muāz* dalam memutuskan masalah pertama kali merujuk kepada Qur'an, kemudian *Sunnah*, kemudian mengerahkan potensi nalarnya. Setelah dua sumber utama baru masuk pada *ijmā'* dan *qiyās*, setelah itu lahir istilah *ijtihad*, *istidlāl*, *istinbāṭ*, *istiqrā'*, *istihsān*, *istiṣhāb*, *urf*, *barā'ah aṣliyah*, dan lainnya dalam rangka mederivasi hukum Islam.

Masalah-masalah kontemporer diselesaikan dengan merujuk kepada dua sumber utama *naqlī* di atas, tatkala tidak ditemukan maka menggunakan penalaran *aqlī* dengan variasi metodenya seperti: *ijmā'*, analogi, *ihthihsān*, *istiṣhāb*,¹⁴⁸ dan *istiṣlāh*. Secara urut sebagaimana berikut: *Bayānī*, *qiyāsī*, *istiṣlāhī* dan *sadd zarī'ah*.

Jika dalam memecahkan masalah hukum hanya menggunakan *qiyās*, seperti konsep asy-Syafi'i, akan menimbulkan kesulitan dan kesempitan. Sebab, *qiyās* kadangkala tidak bisa memenuhi tuntutan perubahan kebutuhan. Sedangkan *maṣlahah* mengalami perubahan terus-menerus. Sesungguhnya, kata Hasbi, konsep *qiyās* Malik yang berlandaskan *maṣlahah mursalah* dan konsep *ra'yu* Abu Hanifah yang berlandaskan *istihsān*, di samping mengandung makna yang sama, juga keduanya mengarah kepada lahirnya satu tertib hukum yang mengayomi dan memberikan kesejahteraan bagi

¹⁴⁸ *Istiṣhāb* adalah menjadikan ketetapan hukum yang ada tetap berlaku hingga ada ketentuan dalil yang mengubahnya, yaitu mengembalikan segala sesuatu pada ketentuan semula selama tidak ada dalil yang mengharamkannya, seperti hukum berbagai jenis hewan, tumbuh-tumbuhan, makanan dan minuman dengan asal hukum adalah mubah, maka selama tidak ada dalil yang mengharamkan hukumnya tidak berubah, (baca: Muthiah, Aulia., *Hukum Islam; Dinamika Seputar Hukum Keluarga*, Yogyakarta: Pustaka Baru, 2017, hlm. 31).

masyarakat. Karena itu, menggunakan prinsip *maṣlahah mursalah* sebenarnya menggunakan pula *qiyās*. Beda *qiyās* dengan *maṣlahah mursalah* ialah, jika *qiyās* dihubungkan dengan *naṣ* tertentu, sedangkan *maṣlahah mursalah* dihubungkan dengan jiwa syari'ah.¹⁴⁹

Maka penulis cenderung dengan pendapat Satria Effendi dan Hasbi tentang penggunaan metode penemuan Islam yang masih diperselisihkan seperti *maṣlahah mursalah*, dan lainnya, sebab yang terpenting adalah masih ada yang membolehkan dari kalangan ulama salaf dan khalaf disertai dengan dalil-dalil mereka, dan juga bisa sebagai instrumen untuk menggapai *maqāsid asy-syari'ah*.

Hasbi mengatakan, *al-Muwāfaqāt* diterangkan bahwa Malik meninggalkan *hadīṣ* apabila berlawanan dengan sesuatu pokok yang *qaṭ'i*. Di antara pokok yang *qaṭ'i*, menurut Malik, ialah *maṣlahah mursalah*.¹⁵⁰ Menurut Hasbi, ada lima asas yang menjadi batu pijak hukum Islam, yaitu: persamaan, keadilan, kemaslahatan, tidak memberatkan dan setiap orang hanya bertanggung jawab atas perbuatan yang dilakukannya sendiri.¹⁵¹

Ada beberapa syarat yang harus dipenuhi untuk bisa dikategorikan sebagai *maṣlahah*: Pertama, Nilai maslahatnya diputuskan atau diakui oleh *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi* dan benar-benar akan mendatangkan manfaat dan mampu menolak kemudharatan; Kedua, Kemaslahatannya bersifat umum, bukan hanya maslahat

¹⁴⁹Nouruzzaman Shiddiq, *Fiqh Indonesia*; ..., hlm. 66.

¹⁵⁰*Ibid.* Maksud *maṣlahah mursalah* ialah, agar hukum dapat memberikan kemaslahatan bagi pemakai hukum (umat). Di sinilah sebenarnya rahasia *tasyri'*, walaupun sebagian orang tidak mampu melihatnya. Meskipun ulama dahulu berbeda pendapat dalam menggunakan prinsip *maṣlahah mursalah*, (lihat: Nouruzzaman Shiddiq, *Fiqh Indonesia* ..., hlm. 66).

¹⁵¹*Ibid.*, hlm. 89.

untuk seseorang atau golongan orang; dan Ketiga, Masalah yang jelas tidak dilarang. (Contohnya, tidak boleh mewajibkan seseorang berpuasa dua bulan berturut-turut sebagai pembayar *kaffārah* pembatalan puasa, padahal boleh memilih antara berpuasa dengan memerdekakan budak).¹⁵²

kesimpulan penulis: Dalam menggunakan metode *istiṣlāh* ada beberapa syarat yang harus dipenuhi, diantaranya: *maṣlahah* adalah hal primer (*darūriyah*), *maṣlahah* bersifat pasti (*qat'ī*) bukan prediksi, *maṣlahah* sesuai akal sehat (*ma'qūl*), *maṣlahah* universal (*kullī*) bagi semua masyarakat, dan *maṣlahah* tidak bertentangan dengan *naṣ* dan *ijmā'*.

e. Karakteristik Hukum Islam

Karakter hukum Islam yang komprehensif¹⁵³ dan universal memiliki sifat yang dinamis, ia akan senantiasa berjalan sesuai dengan perkembangan umat manusia. Dinamika hukum Islam sangat tergantung dengan perkembangan problematika yang muncul dalam sosial masyarakat, karena hukum Islam sebagai jawaban atau solusi setiap problematika tersebut.

Hukum Islam bercirikan komprehensif dan realistis, cakupan hukum Islam ibadah dan mu`amalah membutuhkan kaidah pembatasan wilayah hukumnya,

¹⁵² *Ibid.*, hlm. 68.

¹⁵³ Islam sebagai agama komprehensif, artinya hukum Islam tidak ditetapkan hanya untuk seorang individu tanpa melibatkan keluarga, dan atau hukum Islam tidak ditetapkan hanya untuk satu keluarga tanpa melibatkan masyarakat, dan atau hukum Islam tidak ditetapkan hanya untuk satu masyarakat tanpa melibatkan masyarakat lain dalam lingkup umat Islam, dan atau hukum Islam tidak ditetapkan hanya untuk satu bangsa tanpa melibatkan bangsa-bangsa lain yang ada di dunia, baik bangsa penganut agama ahlul kitab penyembah berhala. Islam sebagai agama realistis, artinya hukum Islam tidak mengabaikan kenyataan dalam setiap perkara yang diharamkan dan yang diharamkannya, juga tidak mengabaikan realitas dalam setiap peraturan dan hukum yang ditetapkannya, baik untuk individu, keluarga, masyarakat, negara maupun umat manusia. Baca: Ismail Nawawi, *Fikih Muamalah Klasik Dan Kontemporer*, (Bogor: Ghalia Indonesia, 2017), hlm. 3.

menurut Hasbi, bahwa beberapa rahasia dalam bidang mu'amalah, Kalau dalam bidang ibadah kita memakai motto:

لا يعبد الله إلا بما شرع

"Tiadalah disembah Allah (tiada dibuat sesuatu ibadah) melainkan dengan apa yang Allah syari'atkan." Dan atas kaidah ini berdirilah tugas keharusan membatalkan segala *bid'ah* dan berdiri tegak di atas garis Allah yang telah digariskan, maka di dalam bidang *mu'amalah* kita berkaidah:

المعاملات طلق حتى يعلم المنع

"Segala jenis *mu'amalah* bebas kita kerjakan sehingga diketahui larangannya." Termasuk ke dalam kaidah ini kebolehan segala *mu'amalah* yang tidak diharamkan *syara'* dan tidak meliputi sesuatu yang haram.¹⁵⁴

Ciri-ciri (utama) hukum Islam, yakni:

- 1) Merupakan bagian dan bersumber dari agama Islam;
- 2) Mempunyai hubungan yang erat dan tidak dapat dipisahkan dari iman atau akidah dan kesusilaan atau akhlak Islam;
- 3) Mempunyai dua istilah kunci yakni: *syariat* dan fikih. Syariat terdiri dari wahyu Allah dan *Sunnah* Nabi Muhammad, fikih adalah pemahaman dari hasil pemahaman manusia tentang *syarī'ah*;
- 4) Terdiri dari dua bidang utama yakni: a). Ibadah dan b). Muamalah dalam arti yang luas. Ibadah bersifat tertutup karena telah sempurna dan muamalah dalam arti khusus dan luas bersifat terbuka untuk dikembangkan oleh manusia yang memenuhi syarat dari masa ke masa;

¹⁵⁴M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2013), hlm. 227.

- 5) Strukturnya berlapis, terdiri dari: a). Nas atau teks Qur'an, b). *Sunnah* Nabi Muhammad (untuk syariat), c). Hasil ijtihad manusia yang memenuhi syarat tentang wahyu dan *Sunnah*, d). Pelaksanaannya dalam praktik baik berupa keputusan hakim, maupun berupa amalan-amalan umat Islam dalam masyarakat (untuk fikih);
- 6) Mendahulukan kewajiban dari hak, amal dari pahala;
- 7) Dapat dibagi menjadi: a). Hukum *takliff* atau hukum taklif yakni *al-ahkām al-khamsah* yang terdiri dari lima kaidah, lima jenis hukum, lima kategori hukum, lima penggolongan hukum yakni *jāiz*, *sunnat*, *makrūh*, *wajib*¹⁵⁵ dan *harām*, dan b). Hukum *wad'i* yang mengandung sebab, syarat, halangan terjadi atau terwujudnya hubungan hukum.
- 8) Hukum Islam berwatak universal, berlaku abadi untuk umat Islam di mana pun mereka berada, tidak terbatas pada umat Islam di suatu tempat atau negara pada suatu masa saja;
- 9) Menghormati martabat manusia sebagai kesatuan jiwa dan raga, rohani dan jasmani serta memelihara kemuliaan manusia dan kemanusiaan secara keseluruhan;¹⁵⁶

¹⁵⁵Hanafiyah membedakan antara *fardu* dan *wajib*, *fardu* itu keharusan yang bersumber dari dalil *qat'i*, dan *wajib* bersumber dari dalil *zanni*. Baca: Ibnu Rajab al-Hanbali, *Jāmi' al-'Ulūm wa al-Hikam*, Cairo, Dar al-Fajr li at-Turas, 2002, hlm. 458.

¹⁵⁶Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam; Pengantar Ilmu Hukum Dan Tata Hukum Islam Di Indonesia*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2012), hlm. 58-59. Etika Global dan Solidaritas Kemanusiaan adalah mungkin terwujud segera setelah sistem kepercayaan agama dipersiapkan sebagai fondasi teoretis bagi perilaku manusia dan segera setelah sistem nilai merupakan konsekuensi alami dari semua sistem kepercayaan. Dikarenakan Transendensi merupakan landasan dari semua sistem kepercayaan, bahkan mereka yang mendasarkan keyakinannya pada satu bagian dari alam (seperti matahari, batu, benda-benda keramat. Pent.), dikarenakan perilaku baik yang didasarkan pada niat yang baik dimiliki oleh semua agama dan dikarenakan aksi kolektif yang menyatu bagi kelangsungan hidup manusia dan pemeliharaan akal manusia, keberlanjutan kebenaran yang dapat diketahui dan

10) Pelaksanaannya dalam praktik digerakkan oleh iman (akidah) dan akhlak umat Islam.

Penulis menyimpulkan bahwa karakteristik hukum Islam adalah: bersifat *tu'raqqulī* dan *ta'abbudī*, sempurna, *tadarruj*, universal, sistematis, menyederhanakan aturan (al-Maidah: 101), elastis, mempermudah dan memperingan (al-Baqarah: 185), dinamis dan sejalan dengan kemaslahatan yaitu kesejahteraan&keadilan manusia secara keseluruhan. Lebih penting lagi bahwa hukum Islam menjunjung supremasi moral lebih tinggi dari supremasi hukum, di masa khalifah Umar ada pencuri di Madinah, maka beliau tidak lantas menghukum “potong tangan” pencuri, tetapi mempertimbangkan aspek lain seperti masa paceklik dan kondisi orang tersebut.

Untuk membedakan hukum Islam dengan hukum positif, hukum Islam memiliki tiga ciri khas atas hukum positif:

- 1) Kesempurnaan: Hukum Islam memiliki keunggulan kesempurnaan atas hukum buatan manusia. Artinya, telah memenuhi semua prinsip, prinsip dan teori yang dibutuhkan oleh syari`ah secara lengkap, dan kaya akan prinsip dan teori yang menjamin pemenuhan kebutuhan kelompok dalam waktu dekat dan jauh di masa depan.
- 2) Keagungan: Hukum Islam memiliki keunggulan atas hukum positif. Artinya, aturan dan prinsipnya selalu lebih tinggi dari tingkat masyarakat; Dan itu berisi prinsip-prinsip dan teori yang mempertahankan tingkat luhur ini, terlepas dari tingkat kelompoknya.

perlindungan terhadap manusia, harga diri dan kekayaan nasional dapat mendorong munculnya konsensus manusia. Oleh karena itu, Etika Global dan Solidaritas Kemanusiaan sangat mungkin terwujud. Baca: Hasan Hanafi, Etika Global dan Solidaritas Kemanusiaan, dalam; *Islam dan Humanisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 16-17.

- 3) Keabadian: Hukum Islam selalu memiliki keuntungan dari hukum buatan manusia. Artinya, stabilitas dan langgeng, karena teks-teksnya tidak menerima modifikasi dan perubahan tidak peduli berapa lama waktu berlalu dan waktu yang lama, dan meskipun demikian, mereka tetap berlaku di setiap waktu dan tempat.¹⁵⁷

Keabadian syariat Islam nampak pada sikap reponsif terhadap problematika kontemporer, respon tersebut dengan ijtihad yang menjadi nafasnya hukum Islam, sehingga bisa melanjutkan kehidupan hukum Islam dengan selalu menjaga nafas tadi.

Syariat Islam jelas bersifat universal (*ʿālamīyah*) berlaku melewati batas nasional sesuatu negara. Syariat Islam berlaku terhadap seluruh umat manusia, bukan untuk sebagian umat di sesuatu negara sesuatu bagian negara. Syariat Islam berlaku untuk setiap Muslim dan Non Muslim baik negara Islam ataupun tidak, yang mendiami suatu negara Islam atau tidak. Namun tidak semua orang menganut agama Islam, dan tidak dapat diterapkan syariat Islam terhadap mereka, maka kondisi ini mengharuskan syariat Islam hanya diterapkan terhadap negeri yang berada di bawah kekuasaan Islam saja. Dengan demikian berlaku tidaknya syariat Islam tergantung kepada kondisi apakah negeri itu berada di bawah kekuasaan Islam atautah tidak. Semakin luas sesuatu wilayah dikuasai oleh pemerintahan Islam, semakin luas pula yurisdiksi berlakunya syariat Islam. Kondisi inilah yang menyebabkan pemberlakuan syariat Islam menjadi bersifat nasional, walaupun prinsip dasarnya syariat Islam bersifat universal. Dari aspek

¹⁵⁷ Abdul Qadir Audah, *at-Tasyrī al-Jināi al-Islamī Muqāranan bi al-Qānūn al-Wad'ī*, (Beirut, ar-Resalah al-ʿAlamīyah, 2012), I: 34.

ilmiah syariat Islam tetap bersifat universal, dan dipandang bersifat nasional jika dilihat dari aspek pemberlakuannya.¹⁵⁸

Secara umum karakter hukum Islam bersifat Ketuhanan (*Rabbaniyah*), Universal (*Syumūl*),¹⁵⁹ Harmonis (*Wasatīyah*), dan Manusiawi (*Insāniyah*),¹⁶⁰ serta dinamis. Corak hukum Islam yang responsif, adaptif, dan dinamis -ditandai dengan banyaknya buku masalah kontemporer- yang membuka peluang bagi kehidupan, perubahan, dan pembaharuan sesuai situasi dan zaman, masalah muncul dalam relevansi hukum Islam dan aktualisasinya saat dikaitkan dengan lokal dan temporal. Apakah metodologi hukum Islam sudah mapan dan memadai atau perlu reformulasi kearah yang lebih menyentuh semangat perubahan itu sendiri, yang senantiasa membutuhkan etika dan paradigma baru.

¹⁵⁸Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Hukum Antar Golongan; Interaksi Fiqh Islam Dengan Syariat Agama Lain*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001), hlm. 3.

¹⁵⁹Nilai-nilai universal al-Qur'an banyak dijumpai pada banyak ayat al-Qur'an seperti ketauhidan, keadilan, persamaan hak di muka hukum, persaudaraan (baik ukhuwwah *diniyah*, *islamiyah*, *insaniyah* atau *wathaniyah*), tanggung jawab sosial (*al-masūliyyah al-ijtimā'iyah*) atau keadilan sosial (*al-adālah al-ijtimā'iyah*), kemanusiaan, amar makruf-nahi munkar, perdamaian, cinta kasih, dan sebagainya. Persoalannya sekarang, bagaimana memahami al-Qur'an sesuai dengan arti literal (teks) dari ayat-ayat al-Qur'an atau dari konteksnya. Pembaca al-Qur'an masa kini perlu mengetahui isi kandungan al-Qur'an, memahami *`illah* dan *ma'lūl* terhadap satu hukum atau mencari *al-washf al-munasib lil hukmi*, atau *manath al-hukmi* atau juga mengetahui *maqāshid asy-syari'ah*, dan sebagainya. Dengan menggunakan rumusan seperti itu, seorang bisa mengetahui duduk satu persoalan atau substansinya. Dengan demikian, walaupun al-Qur'an diturunkan kepada satu masyarakat tertentu (yaitu masyarakat lokal atau Arab jahili), tapi hal itu tidak menafikan keuniversalan nilai-nilai al-Qur'an yang bersifat insani dan sekaligus juga *rabbani*. Baca: Ahsin Sakho Muhammad, *Membumikan Ulumul Al-Qur'an*, (Jakarta: Qaf Media Kreativa, 2019), hlm. 214-215.

¹⁶⁰Abdul Manan, *Pembaruan Hukum Islam Di Indonesia*, (Depok: Kencana, 2017), hlm. 64-69.

f. Pengertian Pembaruan Hukum Islam

Pembaruan hukum Islam terdiri dari dua kata, yaitu “pembaruan” dan “hukum Islam”, pembaruan yang berarti modernisasi, *i`ādah* (mengembalikan), *ihyā`* (menghidupkan, dan “hukum Islam” yang berarti hasil koleksi daya upaya para *fukaha* dalam bentuk pemikiran untuk menerapkan syariat berdasarkan kebutuhan masyarakat. Artinya pembaruan hukum Islam memiliki peran mengembalikan atau menghidupkan hukum Islam baik secara konseptual maupun aktual, pembaruan atau *tajdīd* agar ajaran agama tidak stagnan sehingga memiliki karakter komunikatif dan inspiratif.

Pembaruan adalah pekerjaan rumit, hanya bisa dilakukan oleh orang yang ilmunya mendalam. Siapa yang tidak memiliki kemampuan untuk itu agar menjauhinya, sehingga *tajdīd* (pembaruan) tidak berubah menjadi *tabdīd* (pengaburan).¹⁶¹ Menurut H.A.R. Gibb (1947), ada empat hal yang menjadi ciri pokok kaum pembaru: Pertama, Membersihkan Islam dari pengaruh yang salah dan bid'ah; Kedua, Pembaruan sistem pendidikan; Ketiga, Pemahaman Islam sehingga dapat dicerna oleh alam pikiran modern; Keempat, Membendung infiltrasi Barat dan pembelaan terhadap serangan yang datang dari pihak luar.¹⁶²

Akan tetapi Hasbi menekankan, makna pembaruan bukanlah dengan meninggalkan *naş*, yang dimaksud dengan pembaruan ialah memperbaiki barang lama yang telah usang dengan mengembalikannya seperti keadaan semula. Hukum Islam telah berlalu beberapa

¹⁶¹Konferensi Internasional Al-Azhar, ”29 Poin Deklarasi Konferensi Internasional Al-Azhar Tentang Pembaruan Pemikiran Islam” dikutip dari situs: <https://kemenag.go.id/read/konferensi-internasional-al-azhar-hasilkan-29-rumusan-pembaharuan-pemikiran-islam-ggenk>, Pada Senin, 14 Desember 2020, 13.30 WIB.

¹⁶²Nouruzzaman Shiddiq, *Fiqh Indonesia*; ..., hlm. xvii-xviii.

masa, maka tentu ada sebagian yang telah dilekati kiambang dan lumut, tugas pembaru hukum ialah menghilangkan kiambang dan lumut.¹⁶³

Pembaruan hukum Islam di Indonesia abad ke-20 merupakan salah satu inti reformasi pemikiran Islam secara menyeluruh di Indonesia. Secara internal, pembaruan hukum Islam ini diarahkan untuk membenahi kelemahan-kelemahan umat Islam Indonesia dengan titik tekan yang difokuskan pada upaya untuk: 1). Memurnikan praktik-praktik keagamaan umat dari pengaruh-pengaruh non-Islam; 2). Membuka pintu ijtihad yang selama ini dianggap tertutup; 3). Mengendorkan fanatisme mazhab;¹⁶⁴ 4). Memperluas bidang kajian hukum Islam secara akademis; dan 5). Pengenalan metodologi penetapan hukum Islam yang diaplikasikan ke dalam studi perbandingan mazhab.¹⁶⁵

Pembaruan secara umum sering diistilahkan dengan *tajfīd*, *renewal*, *reaktualisasi*, *reinterpretasi*, *redefinisi*, *modernisasi*, *kontekstualisasi*, *transformasi*, *reformasi*, *inovasi* dan lain-lain. Pembaruan dalam Islam, termasuk di dalamnya hukum Islam, dapat diartikan sebagai upaya secara individual maupun kolektif pada kurun dan situasi tertentu untuk mengadakan perubahan di dalam persepsi dan praktik keislaman yang telah mapan (*established*) kepada pemahaman dan pengalaman baru.¹⁶⁶ Menurut Yusuf Qaraḍawi bahwa kata *man*¹⁶⁷

¹⁶³ *Ibid.*, hlm. 81.

¹⁶⁴ Fanatisme ialah menjadikan pendapat seseorang lebih unggul dari yang lainnya secara subjektif, lihat: Ali Muhammad as-Sallabi, *Fiqh an-Naṣr wa at-Tamkīn fī al-Qurʿan al-Karīm*, (Cairo: Dar ibn al-Jauzi, 2007), hlm. 227.

¹⁶⁵ Yudian Wahyudi, *Ushul fiqh Versus Hermeneutika; Membaca Islam Dari Kanada Dan Amerika*, (Yogyakarta, Pesantren Nawasea Press, 2007), hlm. 34.

¹⁶⁶ A. Malthuf Siroj, *Pembaruan Hukum Islam Di Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2017), hlm. 21. Ciri-ciri khas pembaruan hukum Islam adalah: Pintu ijtihad terbuka lebar, mempertimbangkan *maṣlahah*, memperhatikan kaidah-kaidah umum utama (*al-Masyaqqah tajlibu at-taisīr*, *ad-Dararu yuzāl*, *al-Umūru bi*

dalam *hadis* mencakup makna individu seperti Umar bin Abdul Aziz, Imam Syafi'i, Imam al-Gazali, dan juga mencakup kolektif,¹⁶⁸ dan Beliau mentarjih pendapat yang kedua ini, maka menurut penulis bahwa tokoh Satria Effendi merupakan bagian dari usaha secara kolektif terhadap Pembaruan Hukum Islam di Indonesia.

Beberapa alasan lahirnya isu pembaruan hukum

Islam:

- 1) Gelombang modernisasi secara global, sehingga banyak menimbulkan problematika baru.
- 2) Hukum Barat menjadi referensi di negara muslim, ini menimbulkan kegelisahan yang ingin mencapai idealita dengan hukum Islam.
- 3) Referensi fikih klasik yang sangat terbatas dalam menjawab realitas sosial.

Ide pembaruan tersebut adalah konsekuensi logis dari dinamika masyarakat yang selalu berubah, kendati pembaruan dalam dunia Islam banyak disebut terjadi pada abad ke 19 Masehi, bila dilacak ke belakang dengan menggunakan perspektif historis, sebenarnya pembaruan tersebut telah berlangsung lama.¹⁶⁹

maqāṣidihā, al-Yaqīnu lā yuzālu bi asy-syakk, al-Ādah muhakkamah), pengembangan sains, dan tidak bermazhab tertentu. lihat: Muhammad Alawi al-Maliki, al-Hasani,., *Mathūm at-Tatawwur wa at-Tajdīd fī asy-Syarīah al-Islamiyah*, (al-Madinah al-Munawwarah: Maliki Sayyid Muhammad Alawi), hlm. 15-25.

¹⁶⁷ *Innallāh yab`āsu li hādzihi al-umma ala ra'si kulli mi`ati sanah man yudaddidu lahā dīnahā*, HR. Abu Dawud: no. 4291, *Sunan Abi Dawūd*, (Beirut; DKI, 2015), hlm. 674.

¹⁶⁸ Yusuf Qaraḍāwī, *Al-Mubasyirāt bi intiṣār al-Islam*, (Cairo; Maktabah Wahbah, 2004), hlm. 37.

¹⁶⁹ Edi Susanto, *Dimensi Studi Islam Kontemporer*, cet. 3, (Jakarta; Prenadamedia Group, 2018), hlm. 50. Studi ini telah mengungkapkan sejumlah perubahan dalam hukum Islam Indonesia selama seratus tahun terakhir. Modus dominasi Syafi'i dan Sufi dalam wacana Islam Indonesia ditantang secara serius oleh mazhab hukum Islam yang paling ketat dan paling literal, yaitu Hanbalisme. Dengan dalih menyerukan untuk kembali ke al-Qur'an dan *Sunnah*, Hanbali Wahhabisme menyerang Syafi'i/Sufi dengan sanksi yang diilhami praktik populer. Aliran Fiqh Wahhabi (seperti yang diwakili oleh Muhammadiyah, Persatuan Islam

Menurut Jasser Audah ada tiga pembacaan populer yang tidak memenuhi standar yang ditetapkan Qur'an itu sendiri, tentang bagaimana seharusnya membaca Qur'an dan berinteraksi dengan *Sunnah* Nabi Muhammad saw:

- 1) Pembacaan Parsial, Membaca secara parsial dan tanpa mempertimbangkan konteks waktu dan keadaan yang terkait. Allah swt memperingatkan kita dari "memisah-misahkan" Qur'an dan "beriman pada sebagian Qur'an, sambil menolak sebagian lainnya".
- 2) Pembacaan historis, di mana penafsiran historis terhadap sumber asli (Qur'an dan *as-Sunnah*), diambil dari kitab mazhab fikih, dan dinilai sebagai satu-satunya penafsiran yang diperbolehkan. Akhirnya menolak pembaruan atau penafsiran ulang terhadap sumber asli: Qur'an dan *as-Sunnah*, dan bersikeras pada superioritas dan kebakuan pendapat-pendapat klasik. Padahal Qur'an dan *Sunnah* memuat banyak perintah yang melarang "taklid buta" pada orang lain.
- 3) Pembacaan Historisis, dalam rangka menolak stagnasi dan taklid buta pada sejarah, sejumlah kalangan mengambil langkah ekstrem lain, yaitu "menyejarahkan" semua penafsiran, bahkan sumber asli (Qur'an dan *as-Sunnah*) itu sendiri. Historisisasi berarti penolakan terhadap setiap "otoritas" abadi,

dan Al-Irsyad) secara luas mengutuk praktik Islam asli Indonesia sebagai tidak Islami. Namun, reformasi hukum Islam anti-*'urf* (tradisi) ini mengalami transformasi radikal dengan munculnya seruan untuk perkelahian Indonesia dan mazhab Indonesia oleh ulama seperti Ash Shiddieqy dan Hazairin, yang dengan tenang mengkritik proyek puritan dari mantan mentor mereka. Alih-alih membela Arabisasi *fiqh*, keduanya mempromosikan kekayaan budaya dan tradisi Indonesia sebagai sumber yang sah untuk penerapan hukum Islam di negara mereka yang baru berdiri. Dengan cara ini, keduanya mendekati Soekarno dalam upayanya memodernisasi penerapan hukum Islam dengan bantuan ilmu pengetahuan dan ilmu modern, (Baca: Yudian Wahyudi, *The Position of Islamic Law in Indonesian Legal System (1900-2003)*, Yogyakarta: Nawesea, 2011, hlm. 61).

yaitu Firman Allah Qur'an dan *Sunnah* Rasulullah saw. Akan tetapi, mereka lupa bahwa Qur'an dan *as-Sunnah* bukan "produk budaya" sebagaimana perkataan manusia maupun literatur. Qur'an dan *as-Sunnah* adalah pengetahuan *ilahi* (wahyu) yang relevan dengan setiap ruang dan waktu.¹⁷⁰

Pola interaksi hukum Islam dan perubahan sosial itu bervariasi, terkadang bersifat timbal balik dan siklikal, dalam arti hukum Islam dipengaruhi perubahan sosial dan selanjutnya hukum Islam mempengaruhi perubahan sosial. Proses pengaruh timbal balik itu terus berlangsung, sehingga seolah-olah interaksi itu bersifat siklikal. Terkadang juga sifat pengaruh itu hanya satu arah yaitu perubahan sosial memicu lahirnya hukum Islam, sementara hukum Islam itu sendiri belum memberikan pengaruhnya terhadap perubahan sosial, atau sebaliknya.¹⁷¹

Sasaran umum hukum Islam untuk menciptakan kesejahteraan umum umat manusia, baik di dunia maupun di akhirat, dan pembaruan hukum Islam sangat urgen disebabkan beberapa faktor berikut:

- 1) Perubahan sosial masyarakat menuntut cara baru *istinbāt* hukum sesuai situasi dan kondisi zaman modern.
- 2) Fikih klasik dan rumusannya belum bisa menjawab secara keseluruhan terhadap berbagai masalah kontemporer yang muncul di masyarakat begitu cepat.
- 3) Formulasi fikih lama kurang menarik bagi masyarakat modern dan masyarakat modern butuh formulasi fikih baru di hadapan dunia IPTEK.

¹⁷⁰Jasser Audah, *Fikih Emansipatif*, Alih Bahasa: Rosidin, (Tangerang: Tira Smart, 2019), hlm. 11-12.

¹⁷¹Mohamad Atho Mudzhar dan Muhamad Maksum, *Fikih Reponsif*, cet. 1, (Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 2017), hlm. 236.

Penulis menyimpulkan, bahwa pembaruan hukum Islam mengandung banyak unsur pembahasan, diantaranya:

- 1) Pembaruan ini bermakna upaya menghidupkan kembali nilai-nilai hukum yang terkandung dalam *maqāsid syarī'ah* seperti pada masa salaf pertama, sehingga hukum Islam tetap eksis untuk menjawab problematika kontemporer.
- 2) Pembaruan ini dalam rangka menjaga orisinalitas ajaran Agama Islam dari penyimpangan, terutama yang bertentangan ijmak dan *maṣlahah*.
- 3) Pembaruan ini bersifat moderasi (*wasāṭiyah*)¹⁷² yakni menjembatani antara Mazhab literal dan liberal, tekstual dan kontekstual dengan metodologi ijthid yang benar dan tepat.
- 4) Tujuan pembaruan memperbaiki atau menyempurnakan hukum lama yang kurang tepat bagi masyarakat era modern sekarang, terutama dalam hal-hal *mutaḡayyirāt* bukan *ṣawābit*.

g. Dinamika Pembaruan Hukum Islam

Dinamika hukum Islam telah melewati banyak tahapan: 1. Tahap peletakan dasar di masa kenabian (609-632 M); 2. Tahap pembentukan, di masa Khulafā Rasyidūn (632-661M); 3. Tahap pendalaman di masa dinasti Umayyah (661 M-kemundurannya pada pertengahan abad ke-8 M); 4. Tahap perkembangan dimulai dari berdirinya dinasti Abbasiyyah, permulaan kemundurannya sekitar abad ke-10 M; 5. Tahap stagnasi ijthid sejak penjarahan kota Bagdad; 6. Tahap

¹⁷²*Wasathiyah* (Harmonis, Imbang) Hukum Islam menempuh jalan tengah, jalan *wasāṭan*, jalan yang imbang tidak terlalu berat ke kanan mementingkan kejiwaan dan tidak berat pula ke kiri mementingkan kebendaan. Inilah yang diistilahkan dengan teori *wasathiyah*, menyelaraskan di antara kenyataan dari fakta dengan ideal dari cita-cita. Baca: M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2013), hlm. 64.

pembaruan hukum Islam dengan pintu ijtihad terbuka lebar.

Pembaruan hukum Islam berangkat dari sumber hukumnya dan metodologinya, tentunya dengan nalar kritis hukum secara ideal, yakni menggunakan berpikir logis, objektif, independen, komprehensif, kreatif, dan argumentatif, bahkan dengan keilmuan yang interdisiplin, multi-disiplin dan transdisiplin. Hal ini sebenarnya sudah dimulai di era awal-awal, Menurut Noor Harisudin,¹⁷³ bahwa secara faktual, fikih Nusantara telah ada di bumi Indonesia jauh sebelum Hasbi Ash-Shiddieqy melontarkan gagasannya pada tahun 1940-an. Jika dirunut maka sesungguhnya fikih Nusantara telah ada sejak para ulama dulu membentuk bangunan fikih yang dilatari oleh konteks sosial-budaya Nusantara yang majemuk. Mulai Syekh Nawawi al Bantani, Syekh Mahfudz at-Tarmasi, Syekh Soleh Darat as-Samarani, KH. Ihsan Jampes, Syekh Yasin al-Padangi, Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, dan Ulama Nusantara lainnya.

Hukum Islam juga mempengaruhi kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia, banyak peraturan perundang-undangan di Indonesia, baik secara eksplisit maupun implisit mengadopsi ketentuan-ketentuan Hukum Islam, bahkan terdapat satu provinsi (Nanggroe Aceh Darussalam) yang memiliki keistimewaan dengan menerapkan sistem Hukum Islam dalam tata pemerintahan dan kehidupan sosial sehari-hari.¹⁷⁴

Kamsi memaparkan kearifan lokal, bahwa para ahli hukum Islam pada semua periode sejarah hukum Islam pada kenyataannya juga secara bebas telah

¹⁷³Noor Harisudin, *Fiqh Nusantara; Pancasila Dan Sistem Hukum Nasional Di Indonesia*, (Ciputat: Pustaka Compass, 2019), hlm. 4.

¹⁷⁴Rahman Syamsuddin, Ismail Aris, *Merajut Hukum*, hlm. 10.

mempergunakan adat lokal sebagai pertimbangan hukum. Dalam konteks inilah sebenarnya dapat dimaklumi terjadinya ikhtilaf atau perbedaan di kalangan ahli hukum Islam (*fuqahā*) dari berbagai aliran hukum tentang posisi adat dalam sistem hukum Islam.¹⁷⁵

Dan masa akhir-akhir ini sudah terlihat gerakan riil pembaruan hukum Islam, baik dalam ranah opini konsepsi sampai legalisasi berupa Undang-Undang, Kompilasi Hukum Islam (KHI) dan fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia MUI,¹⁷⁶ atau dalam ranah praksis

¹⁷⁵Kamsi, Pergumulan Politik Hukum Perkawinan Islam Dan Adat Di Indonesia, (Yogyakarta: UIN SUKA, *asy-Syir'ah Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum*, Vol. 46 No. II, Juli-Desember 2012), hlm 452. Menurut Kamsi, bahwa mengingat betapa besarnya pengaruh adat dan institusi legal pada masa-masa awal pembentukan hukum Islam, dan menyadari pula adanya adopsi dari berbagai macam bentuk adat dan berbagai praktik kebiasaan yang berasal dari berbagai daerah yang baru masuk dalam kekuasaan Islam, maka seharusnya tidak ada keraguan lagi terhadap peran yang dimainkan oleh adat sebagai sumber hukum. Penerimaan adat atas dasar kemaslahatan umum senantiasa dianggap sebagai sebuah keharusan untuk mengoperasikan sistem masyarakat. Lebih dari itu, hal ini penting sebagai jalan bagi hukum Islam yang selalu dianut Islam untuk mempertemukan berbagai macam kepentingan dan memecahkan problem-problem yang muncul dalam masyarakat yang jauh dari tempat kelahiran hukum Islam itu sendiri, (baca: Kamsi, Pergumulan Politik ..., Vol. 46 No. II, Juli-Desember 2012, hlm 453).

¹⁷⁶Kedudukan fatwa yang merupakan bagian dari produk hukum Islam sangat urgen dalam eksistensi menentukan keadilan dan rekayasa sosial (social engineering). Eksistensi fatwa mengimplikasikan dinamika perkembangan hukum Islam sebagai jawaban realita sosial dalam menemukan keadilan berdasarkan syariat Islam. Di tengah pluralisme hukum pada era reformasi, masyarakat muslim Indonesia pada umumnya menerima fatwa MUI tentang hukum keluarga dengan baik. Sifat fatwa yang bersifat kasuistik, tidak memiliki daya ikat, dan dinamis telah mendorong adanya rekayasa sosial dalam masyarakat muslim Indonesia khususnya di bidang hukum keluarga. Kepercayaan masyarakat terhadap fatwa telah mengarahkan bahwa fatwa menjadi penentu hukum. Fatwa dinilai oleh masyarakat memiliki nilai-nilai dimensi ketuhanan dan dimensi keadilan sosial secara bersamaan. Sehingga keputusan atau peraturan negara melalui pengadilan yang tidak selaras dengan hukum Islam dapat dimediasi dengan kehadiran fatwa terkait. Fatwa MUI juga telah mampu menjadi jawaban bahkan penyeimbang kontroversi hukum negara dan agama dalam masyarakat. Kekuatan fatwa yang demikian mengarahkan dan menunjukkan kepada nilai-nilai ketuhanan dan cara berpikir, bertindak masyarakat muslim Indonesia. Baca: Danu Aris Setiyanto, "Fatwa Sebagai Media Social Engineering (Analisis Fatwa MUI di bidang Hukum Keluarga Pasca Reformasi)", *al-ahkam*, Vol. 3, Nomor 1, (thn. 2018).

berupa lahir banyak lembaga-lembaga syariah terutama bidang keuangan. Dari era salaf sudah produksi hukum Islam berupa fatwa-fatwa, seperti: Koleksi fatwa Umar (24 H), Koleksi fatwa Ibnu Taimiyah (728), dan *Fatāwā* as-Subuky (756), Koleksi fatwa Ibnu Hajar al-Haitamy: *al-Fatāwā al-Kubrā al-Fiqhiyah* (974), dan lainnya. Era sekarang fatwa-fatwa lebih tepat bersifat lembaga, seperti: Koleksi fatwa *Dār al-Iftā* Mesir, Majelis *tarjīh* Muhammadiyah,¹⁷⁷ Bahs al-Masāil ad-Dīniyah NU, Komisi Fatwa dan Hukum MUI, dan lain sebagainya.

Dinamika hasil ijtihad ulama di era modern sekarang menghasilkan varian kumpulan hukum Islam, dengan berbagai namanya sesuai fase-fase yang dilaluinya seperti: Fikih, fatwa, KHI, Putusan hakim/Peradilan Agama (Yurisprudensi), dan Perundang-Undangan. Semuanya dilihat secara menyeluruh sebagai kreativitas hukum oleh para ulama terutama spesialis fikih atau hukum Islam, karena otoritas manusia dan peran rasio¹⁷⁸ dapat mendinamisasi hukum Islam.

¹⁷⁷Muhammadiyah telah bersungguh-sungguh mengupayakan ijtihad. Akan tetapi, hal ini bukanlah ijtihad yang direformulasikan sebagaimana halnya di dalam tradisi klasik pemikiran hukum Islam. Apa yang telah direformulasikan oleh Muhammadiyah adalah ijtihad kontemporer secara kolektif (*jama'i*) dan bersifat interdisipliner. Dalam melaksanakan ijtihad kontemporer ini, Muhammadiyah berupaya untuk menteologisasikan demokrasi. Tujuannya adalah mentransformasi argumentasi-argumentasi teologis, sehingga nilai-nilai demokratis seperti *shura* (kedaulatan rakyat atau konsultasi), '*adalah* (keadilan), *musawah* (kesetaraan), dan *hurriyyah* (kemerdekaan) dipandang sebagai hal-hal yang sepenuhnya konsisten dengan nilai-nilai Islam. Teologisasi demokrasi diupayakan melalui objektifikasi dan substansialisasi Islam, (Baca: Hasnan Bachtiar, *Ijtihad Kontemporer Muhammadiyah; Dar al-Ahd Wa al-Syahadah: Eloborasi Siyar Dan Pancasila*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2020, hlm. 116).

¹⁷⁸Menurut Ibnu Abbas, bahwa orang yang mefungsikan rasio "akal" adalah orang yang hidup. Baca: Al-Fairuzabadi, *Tanwīr al-Miqbās Min Tafsīr ibni Abbās*, tafsir QS. Yasin: 70, Cairo, Syirkah al-Quds, 2007, hlm.444.

{إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَى} أَي: الْعُقُولِ الصَّحِيحَةِ وَالْأَلْبَابِ الْمُسْتَقِيمَةِ، انظر تفسير ابن كثير، طه: 128. وقوله تعالى: {إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ} أَي: لَدَّلَالَاتٍ وَحُجَجًا وَبَرَاهِينٍ {لِّأُولِي النُّهَى} أَي: لِذَوِي الْعُقُولِ الْمُسَلِّمَةِ الْمُسْتَقِيمَةِ، عَلَى أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَلَا رَبَّ سِوَاهُ. المرجع السابق: طه: 54.

Perkembangan hukum Islam di Indonesia dirangkum dalam beberapa poin: 1). Bahwa dalam perjalanan sejarahnya, perkembangan hukum Islam di Indonesia sangat terkait erat dengan sikap pemerintah terhadap hakekat hukum Islam. Kesalah-pahaman terhadap hakekat hukum Islam bisa jadi menyebabkan mereka antipati bahkan memusuhi hukum Islam. Untuk menyelesaikan masalah ini maka para ulama, cendekiawan muslim, para politis muslim perlu melakukan kerjasama yang baik untuk meyakinkan kepada pemerintah dan masyarakat Indonesia yang non Islam bahwa hukum Islam itu bersifat universal dan fleksibel; 2). Lahirnya Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan dan Undang-Undang Nomor 7 tahun 1989 tentang peradilan Agama serta Inpres RI Nomor 1 tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam merupakan perkembangan awal yang baik, namun peran dan wewenangnya masih perlu diperluas lagi begitu juga kualitas para hakim yang bertugas di dalam lembaga tersebut perlu ditingkatkan; 3). Kodifikasi dan unifikasi hukum Islam ke dalam sistem hukum nasional seharusnya tidak cukup hanya berhenti pada keluarnya UU tentang perkawinan dan peradilan agama saja,¹⁷⁹ tetapi masih perlu ada aspek-aspek hukum Islam lainnya yang perlu dikodifikasi dan diunifikasi, misalnya tentang ekonomi *syarī`ah*, *siyāsah*, *jināyah* dan berbagai aspek-aspek lain dari hukum Islam.¹⁸⁰

¹⁷⁹Hukum materiil yang selama ini berlaku di lingkungan Peradilan Agama adalah Hukum Islam yang pada garis besarnya meliputi bidang-bidang hukum Perkawinan, hukum Kewarisan, dan hukum Perwakafan, (lihat: Tim Redaksi Pustaka Yustisia, *Hukum Keluarga*, Yogyakarta, Pustaka Yustisia, 2010, hlm 281).

¹⁸⁰Djaenab, "Perkembangan Hukum Islam (Kodifikasi dan Unifikasi)", *Ash-Shahabah; Jurnal Pendidikan Dan Studi Islam*, Volume 5, Nomor 1, Januari 2019, hlm. 70.

Pembaruan hukum Islam meliputi: Fikih, fatwa, yurisprudensi,¹⁸¹ perundang-undangan, Aspek-aspek yang yang terkait dengan pembaruan hukum Islam:

- 1) Materil hukum belanda diganti hukum waris, setelah proklamasi kemerdekaan Indonesia dan UUD 1945 dijadikan konstitusi Negara, maka semua peraturan perundang-undangan Hindia Belanda tidak berlaku lagi.
- 2) Aspek metodologis: Pendekatan historis, *maṣlahah*, realitas sosial.
- 3) Aspek sosiologis: Pranata kekerabatan, pendidikan, keilmuan, politik dan hukum.

Bahwa kreatifitas hukum Islam di Indonesia dapat dilihat dari hubungan antara hukum Islam dan hukum nasional terlihat dalam tiga bentuk, yaitu: 1). Hukum Islam yang berlaku khusus bagi umat Islam; 2). Hukum Islam masuk ke dalam hukum nasional secara umum yang memerlukan pelaksanaan khusus; 3). Hukum Islam masuk ke dalam Undang-undang yang berlaku secara umum bagi seluruh warga Negara Republik Indonesia.

Kesemuanya kemudian terimplementasi ke dalam fikih, fatwa, putusan hakim, dan perundang-undangan.¹⁸²

¹⁸¹Hukum Islam dapat ditransformasikan ke dalam hukum nasional dari putusan (yurisprudensi) Peradilan Agama yang digali dari ajaran (hukum Islam) menjelma menjadi penemuan asas, kaidah hukum yang di dalamnya terdapat tata nilai religius menjadi hukum nasional serta dapat mentransformasikan, melahirkan atau mengadaptasi ajaran (doktrin) hukum menurut ajaran Islam menjadi ajaran (doktrin) dalam sistem hukum nasional sehingga tidak ada lagi dualisme antara hukum Islam dan hukum nasional karena tacermin secara utuh dalam putusan (yuisprudensi). Baca: Akhmad Khisni, "Transformasi Hukum Islam Ke Dalam Hukum Nasional", *Disertasi Doktor*, Yogyakarta; Universitas Islam Indonesia Yogyakarta 2011, hlm. 292.

¹⁸²Abu Muslim, Kreatifitas Hukum Islam Di Indonesia, *Jurnal Pusaka*, Vol. 3, No.2, 2015, hlm 179. Dalam sistem *Civil Law*, yurisprudensi bukanlah sumber hukum utama, hal ini didasari pandangan bahwa yurisprudensi atau putusan-putusan hakim pengadilan sifatnya konkret dan hanya mengikat pihak-pihak yang

Karena hukum Indonesia mengikuti sistem hukum Eropa Kontinental atau yang sering disebut dengan sistem hukum *civil law*. Ciri khas sistem hukum *civil law* adalah pentingnya peraturan perundang-undangan tertulis berupa hukum materil. Kedudukan peraturan perundang-undangan ini lebih diutamakan daripada putusan hakim.

Kamsi menjelaskan bahwa “secara politis, posisi hukum Islam di Indonesia telah demikian kokoh. Dalam praktiknya, hukum Islam telah mengisi kekosongan hukum bagi umat Islam di Indonesia (*lex specialis*) bidang hukum keluarga, hukum waris, perwakafan dan zakat. Hukum Islam juga berperan sebagai sumber nilai yang memberikan kontribusi terhadap aturan hukum yang dibuat (berlaku bagi seluruh WNI - *lex generalis*). Dan sebagai sumber nilai aturan hukum yang dibuat, hukum Islam mewarnai hukum perdata, hukum pidana, hukum tata negara, dan hukum administrasi negara. Oleh karena itu bisa dikatakan, dalam praktiknya, Hukum Islam telah benar-benar berperan sebagai sumber hukum di Indonesia.”¹⁸³

Kekuatan politis tersebut tidak menjadi jaminan memudahkan langkah-langkah hukum Islam menuju hukum positif, karena bangsa Indonesia yang pulralistik, serta sistem pemerintahan yang menganut mazhab demokrasi. Maka menurut penulis, bahwa berlakunya hukum Islam di Indonesia tidak bisa terlepas dari otoritas dan kapabilitas, dua unsur ini menjadi rukun utama dalam rangka indonesianisasi hukum Islam.

Masih menurut Kamsi: Terlepas dari konflik yang ada, Kamsi menilai ada teori-teori yang menguatkan terus diupayakannya indonesianisasi hukum

bersengketa saja, (lihat: Rahman Syamsuddin, Ismail Aris, *Merajut Hukum Di Indonesia*, Jakarta: Mitra Wacana Media, 2014, hlm. 6).

¹⁸³Kamsi, *Politik Hukum Islam Di Indonesia; Indonesianisasi Hukum Islam*, (Yogyakarta, UIN SUKA, 2018), hlm. 10-11.

Islam, yakni teori formalistik-legalistik, teori strukturalistik, teori kulturalistik, dan teori substantialistik-aplikatif. Berdasarkan teori-teori ini, maka proses indonesianisasi hukum Islam agar bisa memayungi seluruh masyarakat Indonesia harus memperhatikan prinsip kemanusiaan, hak asasi manusia dan prinsip persamaan di depan hukum. Juga memperhatikan tiga hal, yakni; Tingkat pendidikan dan keterbukaan yang tinggi dari masyarakat Muslim, keberanian umat Muslim untuk mengambil pilihan-pilihan yang tidak konvensional (antara wahyu dan akal, kesatuan dan keragaman, idealisme dan rasional, stabilitas dan perubahan), dan kesediaan umat Muslim untuk memahami betul latar belakang sosial-kultural-politik masyarakat Indonesia. Hingga terbentuk formulasi hukum positif Islam di Indonesia menjadi tiga kelompok aturan hukum, yakni; Hukum Islam untuk umat Muslim, hukum Islam dalam hukum nasional, dan hukum Islam yang masuk dalam peraturan perundang-undangan nasional, berlaku untuk setiap WNI.¹⁸⁴

Hukum Islam selalu berinteraksi dengan perubahan sosial, baik hukum Islam dalam arti Undang-Undang yang disahkan negara maupun hukum Islam dalam arti pendapat para Ulama. Pemahaman mengenai adanya interaksi ini sangat penting untuk memahami dinamika hukum Islam itu sendiri.¹⁸⁵ Dinamika dalam ilmu sosial, dan juga ilmu hukum,¹⁸⁶ selalu tergantung

¹⁸⁴ *Ibid.* Indonesianisasi hukum Islam yaitu legislasi atau positivisasi hukum Islam melalui instrumen hukum sebagaimana tata hukum Indonesia yang bisa melahirkan inklusivisme dan toleransi, (lihat: Kamsi, *Politik Hukum ...*, hlm. 5-6).

¹⁸⁵ Mohamad Atho Mudzhar dan Muhamad Maksum, *Fikih Reponsif, ...*, hlm. 235.

¹⁸⁶ Ilmu hukum diterima sebagai ilmu dengan tetap menghormati karakter keilmuan ilmu hukum yang merupakan kepribadian ilmu hukum, yaitu normatif, terapan dan preskriptif. Dengan karakter yang khas tersebut ilmu hukum merupakan sui generis. Baca: Titik Triwulan Tutik, *Hakikat Keilmuan Ilmu Hukum*

pada adanya teori, metodologi, aktivitas penelitian, dan imajinasi sosial.

Gagasan utama untuk memasukkan hukum Islam ke dalam realitas kehidupan masyarakat Indonesia atau menjadi hukum positif tidak jauh berbeda dari persoalan umum mengenai keberlangsungan dan perubahan di dalam hukum Islam sebagai hukum suci ditantang untuk menjembatani dua kutub ekstrim: kelompok idealis (kelompok konservatif-literal), dan realis. Kelompok idealis cenderung melihat hukum Islam sebagai hukum ideal yang tidak boleh berubah (rigid, abadi, dan tekstualis), meskipun telah terjadi perubahan masa dan keadaan, kemudian dalam memperjuangkan hukum Islam cenderung labelis. Sedangkan kelompok realis-kontekstual, hukum Islam sesungguhnya bisa berubah karena aspek historis dan sosiologis kehidupan manusia tidak statis, sebagaimana dijelaskan oleh Ibnu Qayyim al-Jauziyyah bahwa hukum dapat berubah disebabkan perubahan situasi dan kondisi.¹⁸⁷

Hukum Islam perlu dilembagakan (*legal structure*) melalui Lembaga Peradilan Agama untuk menyelesaikan perkara umat Islam melalui jalur hukum. KHI Inpres No. 1/1991 berkedudukan sebagai *mazhab* negara menjadi dasar hukum hakim dalam menetapkan perkara. Ide ini menginspirasi negara menetapkan perundang-undangan sebagai problem solving hukum Islam.¹⁸⁸

Ditinjau Dari Sudut Filsafat Ilmu Dan Teori Ilmu Hukum, *Mimbar Hukum*, Volume: 24, Nomor: 3 Oktober 2012. Hlm. 457.

¹⁸⁷Kamsi, Pergumulan Politik Hukum Perkawinan Islam Dan Adat Di Indonesia, (Yogyakarta: UIN SUKA, *asy-Syir'ah Jurnal* ..., hlm. 473.

¹⁸⁸Islamiyati dan Dewi Hendrawati, "Analisis Pendapat Bustanul Arifin Dalam Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia", *Diponegoro Private Law Review*, Vol. 2 No. 1 Maret 2018, hlm. 170.

Peran yurisprudensi dalam positivisasi hukum Islam sangat penting, karena pembentukan positivisasi hukum Islam melalui legislasi menghadapi kendala politik. Positivisasi hukum Islam melalui yurisprudensi sesungguhnya menjadi komplementer dalam positivisasi hukum Islam melalui legislasi.¹⁸⁹

Dinamika tersebut berangkat dari fanatik mazhab menjadi multi mazhab, dengan mentarjih secara objektif, terlepas dari pengaruh pendapat tertentu, jauh dari pembelaan mazhab tertentu, dan tidak subjektif pribadi maupun golongan. *Tarjih* tadi dengan membandingkan berbagai pendapat lintas Mazhab, kemudian hasil pilihan hukum diperkuat dengan *naş-naş* suci melalui alat bedahnya yakni usul fikih, yang mencakup kaidah *istinbāt* dan *maqāsid syarīah* serta menembus disiplin ilmu-ilmu lain, pada akhirnya ada komunikasi dengan hukum yang berlaku di masyarakat, bahkan menjadi hukum positif yang dimulai dengan langkah metodologi hukum Islam yang komprehensif, kemudian diputuskan dalam ijihad kolektif dengan multi disiplin ilmu.¹⁹⁰

h. Tipologi Hukum Islam

Ijihad termasuk dalam pengertian *tajdīd*, dan sebagian ulama *salaf* menyatakan bahwa keharusan akan *tajdīd*/pembaruan bermula dari ijihad.¹⁹¹ Maka ruang lingkup pembaruan hukum Islam sangat erat

¹⁸⁹Syamsul Bahri, *Membumikan Syariat Islam*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2007), hlm. 174.

¹⁹⁰Pembaruan pemikiran pendidikan dan pemikiran hukum Islam harus berprinsip pada pendekatan yang bercorak multi-metode, multi-imensi, multi-disiplin, *multi-approaches*, asas multi-pendekatan (*uşul murakkabah muta'addidatu al-takhaşşuṣat*), serta mengutamakan fakta dan berbasis data yang akurat (*the principle of evidentalism*) yang diamati secara mendalam di lapangan dan di masyarakat (*al-murāqabah al-maidāniyyah*), (baca: M. Amin Abdullah, *Fresh Ijihad; Manhaj Pemikiran Muhammadiyah Di Era Disrupsi*, Yogyakarta, Suara Muhammadiyah, 2020, hlm. 195-196).

¹⁹¹Busthami Muhammad Said, *Mafhum Tajdid ad-Din*, (KSA; Markaz at-Ta`şil li ad-Dirāsāt wa al-Buhūs, 2015), hlm. 25.

hubungannya dengan ijtihad. Menurut Mustafa Abd. ar-Rāziq,¹⁹² sebagaimana dikutip oleh Saifudin Zuhri, bahwa keempat istilah ijtihad, *ra'yu*, *qiyās*, dan *istihsān* adalah kata-kata sinonim.

Pada dasarnya bahwa hukum Islam terbagi menjadi dua bagian:

- 1) Yakni hukum Islam yang bukan merupakan ijtihad: Hukum-hukum yang bersifat “*qaṭ'iyyāt*” yakni dengan dalil-dalil yang tegas dan konkret, tidak mengandung kemungkinan untuk diberikan penafsiran logika, karena tidak boleh ijtihad saat ada *naṣ* seperti rukun iman dan rukun Islam.
- 2) Hukum islam yang merupakan hasil daripada ijtihad dalam penalaran hukum masalah *ẓanny* dari segi *śubūt/riwāyāt/wurūd* atau pengertiannya (*dalālah*).

Teks-teks keagamaan yang bersifat pasti ketetapanannya (*qaṭ'iyyu aś-śubūt*) dan pasti secara makna (*qaṭ'iyyu ad-dalālah*) tidak bisa dijadikan objek pembaruan dalam keadaan apa pun, sedangkan teks-teks keagamaan yang maknanya bersifat *ẓanni* (mengandung dugaan kuat) maka itulah yang menjadi wadah ijtihad. Fatwa tentang itu dapat berubah sejalan dengan perubahan waktu, tempat, dan adat kebiasaan masyarakat, dengan syarat pembaruan yang dilakukan sejalan dengan prinsip dan kaidah umum syariat, serta kepentingan umum.¹⁹³

Maka dapat disimpulkan oleh penulis bahwa ruang lingkup ijtihad/*tajdīd*, mencakup hal-hal *furū'iyah* dan *ẓanniyah* disebut *masā'il fiqhiyah*, yaitu masalah-

¹⁹²Saifudin Zuhri, *Ushul Fikih; Akal Sebagai Sumber Hukum Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), hlm. 76.

¹⁹³Konferensi Internasional Al-Azhar, ”29 Poin Deklarasi Konferensi Internasional Al-Azhar Tentang Pembaruan Pemikiran Islam” dikutip dari situs: <https://kemenag.go.id/read/konferensi-internasional-al-azhar-hasilkan-29-rumusan-pembaharuan-pemikiran-islam-ggenk>. Pada Senin, 14 Desember 2020, 13.30 WIB.

masalah yang tidak ditentukan secara pasti oleh *naş* Qur'an dan Hadis serta ijmak.¹⁹⁴

Adapun ruang lingkup ijtihad adalah sebagai berikut:

- 1) Hukum dari sumber *naş żanni*, baik dari segi *wurūd* maupun dari segi *dalālah* seperti *hadis āhād*. Maka objek ijtihad pada *takhrīj* hadis dan pengertiannya.
- 2) Hukum dari sumber *naş qat'i* dari sisi *wurūd*, tetapi *dalālah żanni*, maka objek ijtihad hanya pada sisi *dalālah* saja.
- 3) Masalah-masalah yang tidak ada *naş* dan *ijmā'* (konsensus), maka objek ijtihad pada penemuan hukum masalah-masalah tersebut dengan metode dan cara tertentu.

Satria Effendi menjelaskan fungsi ijtihad ini, untuk meneliti dan menemukan hukumnya lewat tujuan hukum, seperti *qiyās* (analogi), *istihsān*, *maşlahah mursalah*, *urf*, *istishāb*, *sadd az-żarī'ah* (tindakan preventif), di sini terbuka luas untuk berbeda pendapat.¹⁹⁵

Menurut Abdullah Saeed dalam buku, *Islamic Thought*, sebagaimana yang dikutip Yusdani, menyebutkan: Enam karakteristik yang paling penting yang dimiliki oleh mereka yang mengaku dirinya sebagai muslim progresif, yaitu:

- 1) Mereka mengadopsi pandangan bahwa beberapa bidang hukum Islam tradisional membutuhkan perubahan dan reformasi substansial dalam rangka

¹⁹⁴Lihat Syaikh Ahmad Muhammad Syakir, *Umdah at-Tafsīr; Mukhtasar Tafsīr Ibnī Kaşīr*, Tafsir QS. An-Nisa': 115, Cairo, Dar Ibnī al-Jauzi, 2013, I: 583.

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا، قَالَ ابْنُ كَثِيرٍ: وَالَّذِي عَوَّلَ عَلَيْهِ الشَّافِعِيُّ، رَحِمَهُ اللَّهُ، فِي الْإِحْتِجَاجِ عَلَىٰ كَوْنِ الْإِجْتِمَاعِ حُجَّةً تَحْرُمُ مُخَالَفَتَهُ هَذِهِ الْآيَةُ الْكَرِيمَةُ، بَعْدَ التَّرْوِيِّ وَالْفِكْرِ الطَّوِيلِ. وَهُوَ مِنْ أَحْسَنِ الْإِسْتِنبَاطَاتِ وَأَقْوَامَهَا، وَإِنْ كَانَ بَعْضُهُمْ قَدْ اسْتَشْكَلَ ذَلِكَ وَاسْتَبَعَدَ الدَّلَالَهَ مِنْهَا عَلَىٰ ذَلِكَ.

¹⁹⁵Satria Effendi, *Ushul fiqh ...*, hlm. 229.

menyesuaikan dengan kebutuhan masyarakat muslim saat ini.

- 2) Mereka cenderung mendukung perlunya *fresh* ijtihad (pemikiran yang segar) dan metodologi baru dalam ijtihad untuk menjawab permasalahan-permasalahan kontemporer.
- 3) Beberapa di antara mereka juga mengkombinasikan atau mengintegrasikan secara kreatif kesarjanaan Islam tradisional dengan pemikiran dan pendidikan Barat modern.
- 4) Mereka secara teguh berkeyakinan bahwa dinamika dan perubahan sosial, baik pada ranah intelektual, moral, hukum, ekonomi atau teknologi, harus dapat direfleksikan dalam hukum Islam.
- 5) Mereka tidak mengikatkan dirinya atau tidak merasa terikat pada dogmatisme atau mazhab hukum dan teologi tertentu dalam pendekatan kajiannya.
- 6) Mereka lebih meletakkan titik tekan pemikirannya pada keadilan sosial, keadilan gender, HAM dan relasi yang harmonis antara Muslim dan non-Muslim.¹⁹⁶

Menurut hemat penulis, bahwa secara umum kajian pembaruan hukum Islam ada tiga macam: 1) Bersifat intelektualisme muslim eksklusif yang fokus pada tekstual/*qauli*-normatif; 2) Bersifat intelektualisme muslim inklusif memperluas wacana kajian fikih dengan pendekatan sains modern, mazhab ini disebut juga dengan kontekstualis/metodologis (*manhaji*); 3). Bersifat intelektualisme muslim pluralis, yakni bersifat empiris dan historis-sosiologis, sehingga lebih responsif terhadap dinamika situasi dan kondisi kontemporer.

¹⁹⁶Yusdani, *Menuju Fiqh Keluarga Progresif*, (Yogyakarta, Kaukaba Dipantara, 2011), hlm. 247-248.

Hal ini didukung oleh Imam Syatibi yang menjelaskan empat macam pola pikir dalam memahami maksud *naṣ* :

- 1) Tekstualis (*zāhiriyyah*), sesuai apa yang tersurat dengan mengabaikan rasionalitas, seandainya tidak ditemukan teks hukum mak masalah kontemporer *mauqūf* atau permisif (*ibāhiyyah*).
- 2) Esoteris (*bāṭiniyyah*), sesuai rasa biasanya *ta`wīl* dari imam mereka sendiri, tanpa mempertimbangkan apa yang tersurat maupun tersirat.
- 3) Kontekstualis (*ma`nawiyah*), sesuai dengan makna yang tersirat untuk menterjemahkan kemaslahatan umum, biasanya dengan analogi rasionalis, (*al-muta`ammiqīn fī al-qiyās*).
- 4) Sinergi antara tekstualis dan kontekstualis, kelompok ini dinamakan (*al-hawās*).

Menurut penulis bahwa yang relevan dengan situasi dan kondisi kekinian dan kedisinian yang benar dan tepat adalah *mazhab* atau aliran “intelektualisme Muslim pluralis”, dengan menjaga moderasi sehingga tidak terlalu literal dan tidak pula terlalu liberal. Meminjam istilah Asmuni, kita butuh ijtihad inovatif (*na`ui*) untuk menjembatani antara aliran *muqārabat* yang cenderung ekstrim kiri dan *muqāranāt* yang cenderung ekstrim kanan.

Asmuni mengungkapkan, bahwa haji Hamad melakukan ijtihad *na`ui* atau ijtihad inovatif untuk melampaui dua persoalan yang sekarang sedang dihadapi oleh umat Islam. “Persoalan tersebut yang pertama adalah *muqārabat*,” ditafsirkannya dengan nalar liberal. Lalu yang kedua adalah nalar *muqāranāt*, nalar *muqāranāt* adalah tekstualis membuat list yang haram itu jauh lebih banyak daripada yang halal. Selain itu ijtihad inovatif yang dilakukan oleh Haji Hamad tidak hanya

meliputi fikih saja, melainkan terkait pengembangan ilmu pengetahuan.¹⁹⁷

“Ijtihad inovatif melampaui *muqārabat* yang tidak memiliki kontrol metafisis, dan *muqāranat* yang tidak menyadari dinamika dan perubahan sosial. Liberalisme terjebak mengharmoniskan Islam dengan Barat, dan *muqāranat* yang berusaha membandingkan Islam dengan Barat. *Muqārabat* berusaha menutup jurang pemisah antara Islam dengan Barat. Sedangkan *muqāranat* berusaha melebarkan jurang pemisah tersebut”¹⁹⁸

Berbagai macam pola interaksi komunikasi wahyu Agama dengan dunia modern: Konflik, independen, dialog dan integrasi, sehingga berangkat dari pola subjektif normatif melangkah ke arah objektif empiris.¹⁹⁹ Tipe pertama dan ke dua melahirkan sikap konservatif, tipe ke tiga melahirkan sikap moderat, dan tipe ke empat melahirkan sikap progresif.

Secara singkat kita membutuhkan reformulasi, revitalisasi, dan rekonstruksi terhadap konsep nalar ijtihad

¹⁹⁷Asmuni, “Ijtihad Nau’i Sebagai Basis Nalar Hukum Islam”, dikutip dari: <https://www.uui.ac.id/ijtihad-naui-sebagai-basis-nalar-hukum-islam/>, diakses pada: Senin, 21 Desember 2020, jam: 05.30.

¹⁹⁸Asmuni, “Kaji Pemikiran Tokoh Muslim, Dosen UII Raih Gelar Doktor”, dikutip dari: <https://www.uui.ac.id/kaji-pemikiran-tokoh-muslim-dosen-uui-raih-gelar-doktor/>, diakses pada: Senin, 21 Desember 2020, jam: 05.20.

¹⁹⁹Pendekatan dalam pengkajian Islam kepada dua hal besar: (1) pendekatan normatif (*normative approach*) juga disebut dengan pendekatan religius (*religious approach*), (2) pendekatan deskriptif (*descriptive approach*). Keduanya bukanlah sesuatu yang terpisah tetapi berlanjut dan berkesinambungan (*continuum*). Yang pertama (normative atau religious) mengacu kepada pendekatan yang mempunyai basis pada komitmen keagamaan; atau suatu pendekatan yang pada dasarnya digunakan oleh mereka yang mengkaji Islam (atau agama lain) dengan tujuan pokoknya adalah mencoba mempengaruhi orang lain tertarik kepada agamanya (*with the goal of proselytizing*). Sedangkan yang kedua (*descriptive*) adalah pendekatan yang bersifat "netral," yang dalam perkembangan selanjutnya dikenal dengan "studi ilmiah tentang agama" (*Scientific Study of Religion atau Religionswissenschaft*), (lihat: Akh. Minhaji, *Sejarah Sosial ...*, hlm. 63).

ulama salaf, maka “Pendekatan sistem terhadap pengembangan *uṣul fiqh* :

- 1) Kognitif; a). Memposisikan hukum Islam sebagai interpretasi/hasil ijtihad manusia, b). Memisahkan antara wahyu dan interpretasi
- 2) Holistik; a). Ketidakpastian dalil-dalil individual, b). Keterbatasan kausalitas
- 3) Keterbukaan dan Pembaruan; a). Perubahan hukum karena perubahan kultur kognitif dan worldview, b). Pembaruan hukum Islam dengan keterbukaan pada filsafat
- 4) Hirarki saling berkaitan
- 5) Multidimensional
- 6) Berorientasi *Maqāṣid*'.²⁰⁰

Dari pemaparan di atas penulis menyimpulkan, bahwa secara garis besar ada empat jenis ijtihad, yaitu: a). Ijtihad *bayāni* merupakan cara menemukan hukum melalui interpretasi teks, baik *ma`na al-lafz*, atau *ma`na al-murād*; b). Ijtihad *burhāni-qiyāsi (ta`līli)*: Metode argumentasi hukum dengan membandingkan dengan kasus lain yang ber-*naṣ* dengan mencari kesamaan `illah hukumnya; c). Ijtihad *burhāni-istiṣlāhi*: dengan berprinsip mencari *maṣlahah* dan menghindari *mafsadah*; d). Ijtihad *tajrībi* dengan memanfaatkan sains modern secara utuh. Sedangkan *irfāni* yang akrab dengan ahli tasawuf belum bisa dibuktikan secara empiris karena secara umum *irfāni* bersifat emosi subjektif (naluri-nurani-imajinasi) berbeda dengan rasio sains yang positivistik-inderawi.

²⁰⁰ Ainol Yaqin, *Ushul fiqh Progesif; Maqashid al-Syari`ah Sebagai Fundamen Hukum Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Diniyah, 2019), hlm. 12-28.

i. Tujuan dan Langkah

Ungkapan Imam Syafi'i:²⁰¹ tidak ada suatu problem kehidupan manusia kecuali ada jalan petunjuk dalam al-Qur'an,²⁰²

قال الشافعي: فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها

Kita bisa memahaminya dengan benar-benar mengetahui dinamika hukum Islam melalui proses tiga hal:

- 1) *Nas-nas* yang bermakna *ijmāly* yang membutuhkan penafsiran dan penjelasan dalam menterjemahkan secara amaliah.
- 2) Legitimasi hukum terhadap problematika kontemporer dengan cara analogis (*qiyās*).
- 3) Prinsip-prinsip umum yang mengacu pada *maṣlahat*²⁰³ sesuai *maqāsid syari`ah*.

Indonesia adalah negara yang bhineka (plural), maka hukum Islam itu tetaplah hukum yang hidup, sama seperti pemeluk agama lain yang memiliki hukum sendiri. Hukum adalah produk politik. Produk interaksi kalangan elite politik. Maka peluang pengembangan indonesianisasi hukum Islam tergantung kuat tidaknya daya tawar para elite politik Islam. Sementara proses pemberlakuan menuju indonesianisasi hukum Islam perlu diperhatikan adanya kaidah-kaidah penuntun nasional, yakni; hukum Islam harus bisa menjamin integrasi atau

²⁰¹Imam Syafi'i lahir di Gaza tahun 150 H., dan wafat pada tahun 204 H., lihat: Muhammad Ibrahim al-Hafnawy, *al-Fathu al-Mubin; Muṣṭalahāt al-Fuqahā wa al-Uṣūliyyin*, (Cairo, Darus Salam, 2017), hlm. 121, dan Muhammad Said Mursi, *Uṣamā al-Islam*, (Cairo, Iqra, 2003), hlm. 330.

²⁰²Imam Syafi'i, *ar-Risālah*, (Cairo: Dar al-Alamiyah, 2016), hlm. 124.

²⁰³*Haitsu wujidat al-maṣlahah fa ṣamma syar`u Allah*, adagium tersebut tidak mutlak namun terbatas (*muqayyad*), hanya berlaku pada hukum yang tidak terdapat *nash sohih sorih*. Lihat: Yusuf Qaraḍāwī, *al-Ijtihad fi asy-Syari`ah al-Islamiyah*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 2013), hlm. 204.

keutuhan NKRI, tidak boleh diskriminatif baik secara ideologis maupun teritori. Hukum harus tercipta secara demokratis dan nomokratis berdasarkan hikmah kebijaksanaan sesuai falsafah Pancasila. Hukum harus mendorong terciptanya keadilan sosial, ditandai proteksi khusus negara terhadap kelompok masyarakat yang lemah, tidak boleh ada hukum publik (mengikat yang ikatan primordialnya beragam) yang didasarkan pada ajaran agama tertentu.²⁰⁴

Pembaruan hukum Islam dimaksudkan agar ajaran Islam tetap ada dan diterima oleh masyarakat modern. Untuk mengembalikan aktualitas hukum Islam atau untuk menjembatani ajaran teoretis dalam kitab-kitab fikih hasil pemikiran *mujtahid*²⁰⁵ dengan kebutuhan masa kini. Tujuan pembaruan Hukum Islam adalah menjadikan hukum agama sebagai landasan hukum

²⁰⁴Kamsi, *Politik Hukum Islam Di Indonesia; Indonesianisasi Hukum Islam*, (Yogyakarta, UIN SUKA, 2018), hlm. 29-30. Tertuang dalam UUD 1945, pasal 1, ayat: 3, berbunyi: bahwa Negara Indonesia adalah negara hukum. Ini berarti bahwa kekuasaan harus tunduk di bawah payung hukum. Menurut Kamsi, bahwa negara hukum adalah negara yang menempatkan hukum pada tempat yang tertinggi, yang meliputi perlindungan terhadap hak asasi manusia, pemisahan kekuasaan, setiap tindakan pemerintah didasarkan pada peraturan perundang-undangan dan adanya peradilan yang berdiri sendiri sebagai upaya untuk memberikan jaminan terciptanya keadilan. Keadilan harus diposisikan secara netral artinya setiap orang yang memiliki kedudukan dan perlakuan hukum yang sama dan tak terkecuali, karena ini merupakan salah satu ide dasar selain kemanfaatan dan kepastian, (lihat: Kamsi, *Pergolakan Politik ...*, hlm. 1). UUD 1945 menyatakan bahwa Indonesia adalah negara hukum (*rechtsstaat*) bukan berdasarkan kekuasaan belaka (*machsstaat*). Hal ini mengisyaratkan dengan tegas bahwa hukum harus memainkan peran yang sangat penting dan menentukan untuk mewujudkan cita-cita bangsa Indonesia. Di dalamnya sekaligus mengisyaratkan pentingnya politik hukum Islam di negara Republik Indonesia ini, (baca: Kamsi, *Politik Hukum ...*, hlm. 6).

²⁰⁵Tingkatan mujtahid: mujtahid *mustaqill* atau mutlak, mujtahid *muntasib*, mujtahid *fil mazhab*, mujtahid *murajjih*, (lihat: Imam Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiah*, (Cairo, Dar al-Fikr al-Araby), hlm. 330). Imam Syaukani, mendefinisikan Mujtahid adalah ahli hukum Islam (*Faqīh*) yang mengoptimalkan potensi kapasitas diri untuk mencapai suatu hukum dalam tataran *dzanni*. Baca: Imam Muhammad Ali Syaukani, *Irsyādu al-Fukhūl ilā Tahqīqi al-Haq min Ilmi al-Uṣūl*, (Cairo: Dar Ibni al-Jauzy, 2017), hlm. 684.

dalam menjawab permasalahan aspek kehidupan sesuai dinamika sosial masyarakat, sehingga sesuatu yang salah dapat diperbaiki dan yang kurang dapat disempurnakan.

Hukum Islam sejak dahulu sudah berlaku di Indonesia, bahkan sebelum zaman penjajahan. Tugas bangsa Indonesia melalui politik hukum yang berakar pada filosofi dan akar budaya sendiri untuk melakukan revisi-revisi konstitusional. Menurut Kamsi: Ada tiga alasan kenapa hukum Islam mendapat tempat secara konstitusional di Indonesia:

- 1) Yang pertama: Secara filosofis, ajaran Islam merupakan pandangan hidup, cita moral, dan cita hukum mayoritas Muslim di Indonesia, dan mempunyai peran penting bagi terciptanya norma fundamental negara Pancasila.
- 2) Kedua: Secara sosiologis, perkembangan sejarah masyarakat Islam Indonesia menunjukkan bahwa cita dan kesadaran hukum bersendikan ajaran Islam memiliki tingkat aktualitas yang berkesinambungan.
- 3) Dan ketiga: Alasan yuridis sebagaimana tertuang dalam pasal 24, 25 dan 29 UUD 45 yang memberi tempat bagi keberlakuan hukum Islam secara yuridis formal.²⁰⁶

Selain tiga alasan di atas, upaya terus menyempurnakan konstitualisasi hukum Islam di Indonesia didasarkan pada tiga hal lagi, yakni; Ketetapan MPRS Nomor II/MPRS/1960 yang menyatakan tentang penyempurnaan hukum perkawinan dan hukum waris, GBHN yang menyatakan bahwa hukum Islam menjadi salah satu komponen dan bahan baku hukum nasional Indonesia, Rencana Pembangunan Jangka Panjang Indonesia 2005 s/d 2025, yang salah satunya menyatakan

²⁰⁶Kamsi, *Politik Hukum Islam ...*, hlm. 7.

bahwa arah kebijakan hukum nasional bersumber pada hukum adat, hukum agama Islam dan hukum Barat”.²⁰⁷

Dalam rangka mencapai tujuan tersebut di atas maka perlu dilakukan melalui langkah-langkah sebagai berikut:

- 1) Pembaruan hukum Islam bertujuan untuk memperbaiki aplikasi hukum Islam yang mengarah pada terwujudnya kemaslahatan umum (*maqāsid asy-syari'ah*), mempertegas eksistensi hukum Islam dalam peta pemikiran hukum secara umum.
- 2) Pembaruan hukum Islam adalah suatu tuntutan, karena didukung oleh teori-teori pemberlakuan hukum Islam, seperti; teori kredo, teori *maqāsid tasyri'*, teori eksistensi, dan lainnya.
- 3) Pembaharuan hukum Islam tidak hanya diarahkan pada pilihan materi hukumnya saja, namun juga memberikan penekanan pada kepastian metodologi *istinbat* hukumnya.
- 4) Pembaruan hukum Islam di Indonesia, merupakan upaya untuk membentuk hukum yang layak digunakan sebagai acuan pedoman dalam menata kehidupan negara, sehingga tercapai tujuan negara.²⁰⁸

Secara detail dalam langkah-langkah tersebut menurut N. J. Coulson, sebagaimana yang dikutip A. Syahrus Sikti sebagaimana berikut:

- 1) Memberikan kebijakan administratif;
- 2) Menggunakan prinsip *takhayyur* (elekteisme) terhadap berbagai *māzhab* fikih yang berkembang dalam kehidupan umat Islam;

²⁰⁷*Ibid.* hlm. 8.

²⁰⁸Islamiyati dan Dewi Hendrawati, *Analisis Pendapat Bustanul Arifin Dalam Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia*, (Diponegoro Private Law Review, Vol. 2 No. 1, Maret 2018), hlm. 173.

- 3) Menggunakan prinsip *talfiq*²⁰⁹ yaitu mampu meramu hasil ijtihad ulama dari berbagai *mazhab* sehingga melalui ramuan itu muncul satu pendapat lain yang kelihatan baru;
- 4) Melakukan *tajdid* atau reinterpretasi terhadap hukum lama sehingga melahirkan hukum baru yang sejalan dengan perkembangan kehidupan masyarakat yang senantiasa dinamis.²¹⁰

Seperti pencatatan perkawinan yang sangat dibutuhkan dalam bukti sah secara administratif yang dalam fikih lama belum ditemukan, dan interpretasi *mujtahid* sesuai dengan jiwa hukum dan tuntutan masyarakat modern. Formulasi baru berdasarkan interpretasi baru itu ada yang dituangkan dalam Undang-Undang dan ada pula yang berbentuk fatwa.

Seharusnya seorang muslim lebih bervisi dalam pengembangan Hukum Islam, sebab untuk merespon problematika modern harus *up to date* metodologi, sebagaimana Yusdani kutip dari Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.) "*Islam Progresif*":²¹¹ Kajian dan eksplorasi tentang dimensi progresif Islam tersebut saat ini mulai marak dilakukan atas dasar suatu kesadaran dan kebutuhan akan dua hal:

- 1) Pertama adalah untuk merespons secara kreatif dan positif anggapan negatif dunia global yang menilai bahwa Islam merupakan agama yang senantiasa lamban dalam merespon laju zaman sehingga ada gap yang sangat lebar antara dunia Islam dan dunia Barat;

²⁰⁹ *Talfiq* secara arti kata berarti "mempertemukan menjadi satu," kemudian mengandung arti "beramal dengan mengikuti pendapat yang berada di luar mazhab yang lazim diikutinya," atau dalam arti yang lebih sederhana mempertemukan atau mencampurbaurkan beberapa mazhab dalam menetapkan hukum suatu masalah (lihat: Amir Syarifuddin dalam Garis-Garis Besar Ushul fiqh, hlm. 168).

²¹⁰ Ahmad Syahrus Sikti, , *Dinamika Hukum Islam*, (Yogyakarta; UII Press, 2019), hlm. 5.

²¹¹ Yusdani, *Menuju Fiqh ...*, hlm. 244-245.

- 2) Kedua adalah adanya kesadaran bahwa salah satu strategi untuk melawan ekstrimisme yang senantiasa dituduhkan pada Islam adalah dengan memberdayakan elemen-elemen dan aspek progresif pada masyarakat muslim dan menjembatani jurang pemisah antara dunia Islam dengan lainnya. Dua hal itu yang menjadi dasar urgensi edukasi dan sosialisasi Islam progresif.

Kamsi sependapat dengan Yudian, bahwa indonesianisasi hukum Islam mengandung dua kecenderungan;

- 1) Pertama, adalah cita-cita membangun hukum Islam yang berciri khas Indonesia dengan membebaskan diri dari budaya Arab dan menjadikan adat Indonesia sebagai salah satu sumber hukum Islam. Puncaknya ditandai dengan munculnya konsep fikih Indonesia.
- 2) Kecenderungan kedua adalah keindonesiaan yang berorientasi konstitusional, yakni memformulasikan hukum Islam dalam bentuk peraturan perundang-undangan melalui konsensus (*ijmā'*) ulama Indonesia. Dengan demikian hukum Islam menjadi hukum nasional.²¹²

Menurut penulis bahwa sangat dibutuhkan usaha menjadikan hukum Islam menjadi kitab hukum Islam Indonesia dan akhirnya menjadi kitab undang-undang hukum Islam Indonesia, sehingga menjadi hukum positif di Indonesia. Hukum tersebut mengarah pada nilai-nilai humanisme Islam yang melihat manusia sebagai makhluk mulia karena memiliki hak ikhtiyar dalam memilih dan memilih, adanya kehendak ini yang merupakan kekayaan terbesarnya, dalam dirinya ada ruh Tuhan, wakil Tuhan sebagai khalifah di bumi untuk

²¹²Kamsi, *Politik Hukum Islam ...*, hlm. 4.

menjalankan amanat-Nya, semua manusia bersaudara karena satu asal tanah, dan kelebihan ilmu pengetahuan.

Dalam merumuskan hukum, menurut kamsi, harus menampakkan karakteristik hukum yang humanis²¹³ serta inklusif sehingga tidak ketinggalan zaman dan mampu menjadi solusi problem kemanusiaan dengan tanpa harus meninggalkan prinsip-prinsip dasarnya. Adapun hal-hal yang terkait dengan hukum perdata seperti hukum perkawinan, negara harus menghormati adanya pluralitas hukum bagi rakyatnya yang majemuk, sejalan dengan prinsip Bhinneka Tunggal Ika. Bidang hukum perkawinan termasuk bidang hukum yang sensitif, yang erat keterkaitannya dengan agama dan adat suatu masyarakat.²¹⁴

Kamsi memperkuat hal di atas bahwa untuk mewujudkan hukum Islam menjadi hukum nasional diperlukan dua syarat: Pertama, keberanian dari pengambil kebijakan dalam politik hukum. Tanpa keberanian semua gagasan tidak akan jalan; Kedua, semua gagasan harus masuk dalam bingkai Pancasila. Melalui Pancasila itulah, tanpa perlu terlalu banyak menyebut Islam, hukum bagi mayoritas mempunyai prospek untuk diberlakukan, selain itu temanya harus selalu dalam rangka memperkuat negara yang berdasarkan Pancasila.²¹⁵

²¹³Tujuan humanisasi untuk memanusiakan manusia, sebab di era industrialisasi ini masyarakat mengalami dehumanisasi. Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi kecenderungan reduksionistik yang melihat manusia secara parsial, sehingga masyarakat industrial menjadikan masyarakat abstrak tanpa wajah. Penulis menyarankan untuk mengembalikan posisi manusia sesuai tiga unsur utamanya, yaitu: Ruh (*qalbu* untuk berakal, dan *nafs* untuk merasa), dan jasad.

²¹⁴Kamsi, Pergumulan Politik Hukum Perkawinan Islam Dan Adat Di Indonesia, (Yogyakarta: UIN SUKA, *asy-Syir'ah Jurnal* ..., hlm. 473.

²¹⁵*Ibid.* hlm. 474.

j. Tantangan Pembaruan Hukum Islam

Apa kendala besar dalam menegakkan syariat Islam di Indonesia? Pertanyaan ini sering dikemukakan dalam berbagai kesempatan. Penulis mencatat adanya kendala yuridis, filosofis, sosiologis, ilmiah, politis, *fikrah* (pemikiran), dan sebagainya. Ada dua kendala berat dari segi fikrah, yaitu masih banyaknya umat Islam yang anti, segan, atau takut dengan penerapan syariat Islam, serta belum padunya umat Islam dalam menegakkan syariat-Nya.²¹⁶ Sebenarnya kendala-kendala di atas adalah akibat dari cara umat Islam memahami wahyu-wahyu *ilahi* yang tidak komprehensif, sehingga melahirkan pemahaman keislaman yang parsial, maka sangat penting memadukan keislaman secara konsepsi, persepsi, dan empirik.

Setidaknya ada dua perhatian umat Islam dewasa ini tentang bagaimana memahami Qur'an:

- 1) Pertama; Bagaimana kita dapat memahami ajaran Qur'an yang bersifat universal (*rahmatan lil `ālamīn*) secara tepat, setelah terjadi proses modernisasi, globalisasi, dan informasi yang membawa perubahan sosial yang begitu cepat.
- 2) Kedua; Bagaimana sebenarnya konsepsi dasar Qur'an dalam menanggulangi eks-es negatif dari deru roda perubahan sosial pada era modernitas seperti pada saat ini.²¹⁷

²¹⁶Topo Santoso, *Membumikan Hukum Pidana Islam; Penegakan Syariat Dalam Wacana Dan Agenda*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), hlm. 94.

²¹⁷M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam Di Era Postmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016), hlm. 225. Baca: *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* No.. 3452, Cairo, Dar ibn al-Jauzi, 2010, hlm. 413.

إِنَّ رَجُلًا خَضِرَهُ الْمَوْتُ، فَلَمَّا بَيَسَ مِنَ الْحَيَاةِ أَوْصَى أَهْلَهُ: إِذَا أَنَا مِتُّ فَاجْمَعُوا لِي حَطَبًا كَثِيرًا، وَأَوْقِدُوا فِيهِ نَارًا، حَتَّى إِذَا أَكَلْتُ لَحْمِي وَخَلَصْتِ إِلَى عَظْمِي فَاثْمُحْشِشْتِ، فَخُذُوهَا فَاطْحَنُوهَا، ثُمَّ انظُرُوا يَوْمًا رَاخًا فَادْرُوهُ فِي الْيَمِّ، فَفَعَلُوا، فَحَمَعَهُ اللَّهُ فَقَالَ لَهُ: لِمَ فَعَلْتِ ذَلِكَ؟ قَالَ: مِنْ حَشْيِيكَ، فَغَفَرَ اللَّهُ لَهُ " قَالَ عُثْمَةُ بْنُ عَمْرٍو: وَأَنَا سَمِعْتُهُ يَقُولُ ذَلِكَ: وَكَانَ نَبَاتًا. وَبَيْنَ الشَّيْخِ مُحَمَّدِ عَبْدِ اللَّهِ دِرَازِ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى: قَوْلُهُ تَعَالَى: {فَلَنْ يَأْتِيَهَا النَّاسُ إِلَيَّ رَسُولٌ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا} 1. وَقَوْلُهُ: {لَأَنْذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ} 2. وَقَوْلُهُ: {لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ

Menurut penulis, bahwa tantangan para mujtahid adalah bagaimana menterjemahkan nilai-nilai universal Qur'an²¹⁸ yang bersifat *rabbāni* dan insani ke dalam tujuan dalam pelaksanaan hukum Islam sehingga mencapai hakikat tauhid,²¹⁹ keadilan, persamaan hak di muka hukum, persaudaraan, tanggung jawab sosial atau keadilan sosial, kemanusiaan, amar makruf-nahi munkar, perdamaian, cinta kasih, dan hubungan dekat antara umat beragama dalam pluralitas, serta menjaga kesatuan sebagai warga negara.

نَدِيرًا} 3، وهو ما قد يحمل على معنى توزيعي. بل إن القاعدة الواحدة، ولتكن قاعدة العدالة، أو الفضيلة بعامة، يجب على كل فرد أن يطبقها على نسق واحد، سواء أكان تطبيقه لها على نفسه، أم على الآخرين: {أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ}..... بل إنه، حتى في الحالة التي لا يشتمل نص التشريع فيها على لفظ عام، وحتى لو كان منزلًا بمناسبة ظرف فردي - فإنه يعتبر من حيث المبدأ قابلاً للشمول، أعني أن من الممكن أن ينطبق على جميع الحالات المماثلة، ومن ذلك ما أعلنه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في قوله: "إني لا أصفح النساء، إنما قولتي لمائة امرأة كقولتي لامرأة واحدة"⁵. وقد ذهب الجمهور إلى أن الحكم الوارد بشأن فرد واحد ينطبق على جميع الناس، ما دام القياس واضحاً بدرجة تقترب من التماثل. أعني: ما دامت الحالتان لا تفتقران إلا في صفات فردية يمكن التسامح فيها "بأن تختلفا في الأفراد، أو الزمان، أو المكان". انظر دستور الأخلاق في القرآن لمحمد عبد الله دراز، القاهرة: دار ابن الجوزي، ص: 62-63.

²¹⁸Etika global menuntut sejumlah hal prinsip. Pertama, misalnya pentingnya aturan-aturan mulia (*the golden rules*) atau yang lebih dikenal dengan etika timbal-balik (*ethic of reciprocity*). Dari prinsip ini, kemudian diharapkan lahir suatu sikap adil berupa: "Berbuatlah kepada orang lain, sebagaimana Anda ingin orang lain berbuat kepada Anda. Jangan berbuat kepada orang lain, sebagaimana Anda tidak ingin orang lain berbuat kepada Anda." Prinsip kedua pentingnya dasar-dasar kemanusiaan atau humanisme, yakni suatu prinsip yang menempatkan kepentingan kemanusiaan pada posisi yang sentral. Tetapi, kita perlu hati-hati dalam hal ini, agar tidak terjebak pada upaya penempatan kemanusiaan lebih dari yang seharusnya, (lihat: Akh. Minhaji, *Kontroversi Orientalisme Dalam Studi Islam*, Yogyakarta, Bening Pustaka, 2019, hlm. 83).

²¹⁹Pandangan Ali Syariati tentang syirik: ia adalah sebuah pandangan dunia yang menganggap alam semesta sebagai kumpulan-kumpulan tidak harmonis yang penuh dengan perpecahan, kontradiksi, dan keanekaragaman yang memiliki keragaman kutub-kutub yang tidak bergantung dan bertolak belakang, tendensi-tendensi konflik, keinginan-keinginan beraneka ragam dan tidak berhubungan, perhitungan-perhitungan, kebiasaan-kebiasaan, tujuan-tujuan, dan kehendak-kehendak. Tauhid melihat dunia sebagai sebuah kerajaan. Syirik sebagai sistem feodal, (Ali Syariati, *Sosiologi Islam*, (Yogyakarta: Rausyan Fikr, 2017), hlm. 118). Satu konsekuensi lebih lanjut dari pandangan tauhid adalah peniadaan ketergantungan manusia pada kekuatan sosial apapun, dan hubungan manusia dalam eksklusivitas dan dalam segala dimensinya dengan kesadaran dan kehendak yang menguasai wujud, (Ali Syariati, *Sosiologi Islam*, Yogyakarta: Rausyan Fikr, 2017, hlm. 125).

Istilah modern (pembaruan), bisa digunakan pada orang, waktu, seni, benda, pemikiran, kebudayaan dan tingkah laku. Gagasan modern sering dipahami sebagai gagasan pembaharuan dan dipertentangkan dengan gagasan tradisional. Dalam khazanah ilmu-ilmu Islam, fikih (hukum Islam) merupakan salah satu disiplin ilmu klasik yang senantiasa sarat dengan wacana yang menarik, watak alamiah hukum Islam sebagai bagian dari *syari'at* Islam yang bersifat *ilāhiyah* dan permanen (*qaṭ'i*) serta harus diterima secara “*taken for granted*” di satu sisi dan posisinya sebagai produk *ijtihadi* yang acapkali dihasilkan dari sumber-sumber Islam yang relatif (*ẓanny*) di sisi lain, menjadikan hukum Islam memiliki wajah yang berbeda. Dengan kata lain, hukum Islam sering identik dengan jumlah aturan dan doktrin Islam tentang sejumlah persoalan keseharian umat Islam yang bersifat statis dan baku. Namun, ia acapkali melahirkan berbagai nuansa pemikiran baru, sebagai respon atas munculnya sejumlah tantangan dan persoalan kontemporer yang membuat hukum Islam terkesan dinamis. Sejauh mana hukum Islam mesti dipertahankan stabilitasnya tanpa harus terjebak pada sikap jumud (*stagnan*), serta sebatas apa ia mesti mengakomodasi berbagai dinamika pemikiran baru tanpa harus mereduksi nilai-nilai dan prinsip-prinsip Islam yang abadi dan universal, menjadi amat penting untuk dikemukakan.²²⁰

Selama penafsiran teks-teks suci hasil ijtihad para Ulama, maka teks sudah bersifat final, tetapi ijtihad yang berupa hasil penafsiran seperti fikih masih belum bersifat final, masih terbuka pintu ijtihad, dan hukum Islam punya tujuan universal dalam perdamaian dan kesejahteraan, maka umat Islam harus bisa

²²⁰ Ahmad Munir, “Tantangan Hukum Islam Di Abad Modern, *Mimbar*, Volume XVIII, No. 2 April – Juni 2002, hlm. 165.

menterjemahkan teks-teks suci dengan konteks kekinian, keginian dan kedisinian, sebab dari zaman sahabat Nabi صلى الله عليه وسلم, yakni *Khulafā Rāsyidūn* ada yang berfikir kontekstual dan itu merupakan *taqrīr* dari Nabi Muhammad صلى الله عليه وسلم, seperti disebut dengan istilah fikih Umar bin Khattab r.a.

Di samping problematika di atas sebagai tantangan, masih ada tantangan dari sisi ijtihad, diantaranya adalah melalaikan *naṣ*, salah interpretasi *naṣ*, menentang konsensus ulama, analogi yang kurang tepat, jauh dari realitas, dan berlebihan dengan dalih *maṣlahah*.²²¹ Sebab keterkaitannya dengan komunikasi terhadap teks untuk memperoleh makna, maka terdapat tiga variabel penting: (1). Dunia teks (*the world of text*); (2). Dunia pengarang (*the world of author*); (3). Dunia pembaca (*the world of reader*).²²²

Integrasi teks dan konteks realitas ini perlu dielaborasi secara sistematis karena sejatinya hukum Tuhan (*syari'at*) tidak lahir kecuali untuk konteks kesejahteraan dan kemaslahatan umat manusia sepanjang sejarahnya. Nasr Hamid Abu Zaid, pemikir Islam Liberal asal Mesir, dengan mengutip kata-kata Sayidina Ali RA pernah menandakan bahwa Qur'an adalah teks yang diam, hanya manusialah yang membuatnya hidup dan berbicara. Dalam kesempatan lain Nasr Abu Zaid menengarai bahwa peradaban Islam yang berkembang saat ini adalah peradaban teks. Begitu sentralnya posisi teks sehingga mampu mengembangkan dasar-dasar peradaban dan ilmu pengetahuan. Bagi Nasr Abu Zaid, bukanlah independensi teks yang dapat

²²¹Yusuf Qaraḍawi, *al-Ijtihad fi asy-Syari'ah al-Islamiyah*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 2013), hlm. 177.

²²²Komaruddin Hidayat, dalam: Ajat Sudrajat, *Tafsir Inklusif Makna Islam*, (Yogyakarta: AK Group Yogya, 2004), hlm. 17.

mengkerangkakan lahirnya kebudayaan dan ilmu pengetahuan. Sebaliknya, kerangka budaya dan pantulan ilmu hanya bisa timbul melalui pergulatan panjang umat manusia dengan realitas sosialnya, di samping perdebatan manusia dalam pemaknaan teks itu sendiri.²²³

Pentingnya posisi teks tidak dapat dimaknai bahwa dimensi konteks dan realitas dapat diposisikan di level inferior. Sebaliknya, keduanya -teks dan realitas- mempunyai hubungan komplementer dalam proses pergulatan pencarian wujud *maṣlahah* sebagai ending atau tujuan akhir disyariatkannya ajaran suci. Begitu sentralnya posisi teks realitas sehingga Imam al-Qarāfi (w. 684 H), seorang Ulama' dalam Mazhab Maliki, pernah mengharamkan pemberian fatwa bilamana materinya bertentangan dengan adat istiadat setempat.²²⁴ Dalam *maxim* (kaidah) hukum Islam juga disebutkan, *al-'ādah muhakkamah* (adat kebiasaan itu dapat dijadikan dasar hukum).²²⁵ Dalam sebuah Hadisnya Nabi juga

²²³ Abu Yasid (Editor)., *Fiqh Realitas; Respon Ma'had Aly Terhadap Wacana Hukum Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. x-xii.

²²⁴ *Urf* adalah Sesuatu yang mantap dalam jiwa secara logis, dan bisa diterima oleh tabiat yang normal. Baca: Soleh Abdullah Humaid, *al-Jami' Fi Fiqh an-Nawazil*, (Riyadh: Maktabah Ubaikan, 2014), hlm. 27. *Urf* merupakan instrumen yang sangat dibutuhkan agar dapat menyempurnakan penerapan *syariat* dengan baik dan sempurna. Oleh karenanya, *urf* tidak memunculkan hukum dengan sendirinya, tetapi ia hanya berfungsi sebagai pembantu (instrumen) agar sampai pada maksud yang diinginkan Allah swt., baca: Ali Jum'ah, *Sejarah Ushul Fikih; Histori Ilmu Fikih Dari Masa Nabi Hingga Sekarang*, (Depok: Keira Publishing), hlm. 174.

²²⁵ Baca: Imam Jalaluddin as-Suyūti, *al-Asybah wa an-Nazāir*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2015), hlm. 141. Islam tradisi adalah masyarakat muslim yang menjalankan ajaran Islam hanya berdasarkan apa yang mereka lihat, mereka dengar dari lingkungan tempat mereka lahir dan dibesarkan tanpa mau memahami dan berani untuk bersikap kritis terhadap ajaran Islam yang diterimanya sejak kecil hingga dewasa. Mereka menganggap pemahaman ajaran Islam yang sudah ditradisikan itu adalah sebagai hal baku dan paling benar. Sikap negatif pun muncul kemudian, ada yang bersikap apriori untuk berdiskusi tentang pemahaman Islam dari ritual yang telah dikerjakan oleh lingkungannya. Ada juga yang bersikap sinis dan beranggapan bahwa semua yang berseberangan dengan pemahaman yang telah mentradisi itu adalah pemahaman yang sesat dan salah serta harus diperingi. Lalu

pernah bersabda: *mā ra'āhu al-muslimūna hasanan fa huwa 'inda Allāhi hasanun* (Apa yang oleh umat Islam dipandang baik maka di sisi Allah pun hal tersebut dianggap baik pula). Bahkan dalam hadis-nya yang lain Nabi pernah menggaransi umatnya untuk tetap berada pada jalan yang benar, *lā tajtami'u ummati 'alā ḍalālah* (umatku tidak akan berkumpul menuju kesesatan). Maksudnya, apa yang menjadi keputusan bersama di kalangan mereka itulah jalan terbaik sesuai prinsip-prinsip umum ajaran agama.²²⁶

Sebagai konsekuensi peletakkan teks dan nilai-nilai kemanusiaan sebagai dua hal yang selalu berdialogis, An-Na'im meletakkan peran akal manusia sebagai perantara (*human agency*) dalam menghubungkan teks dengan realitas kemanusiaan. Ia membahas posisi akal ini dengan mengutip firman Allah, Az-Zukhruf (43): 3-4, menurutnya, akal dapat membantu umat manusia dalam memanfaatkan teks (wahyu) melalui refleksi individual yang bersifat internal, pengalaman sosial dan pengetahuan yang ada di sekitarnya.²²⁷

Tawaran Abdullahi Ahmed an-Naim,²²⁸ seperti yang disimpulkan Moh. Dahlan, bahwa:

- 1) Pertama, pemikiran An-Na'im yang berpijak pada teori *nasakh* dalam melakukan reformulasi hukum Islam pada dasarnya muncul karena teori-teori atau

timbullah keresahan dan kerenggangan. Tradisi Islam adalah sesuatu yang memiliki landasan kuat dalam ajaran Islam yang sudah mendarah daging dan sudah sangat melekat dalam keseharian kehidupan masyarakat Islam di Indonesia. Tradisi pulang kampung saat lebaran yang berlandaskan nilai silaturahmi dan birrul walidaini (berbakti kepada kedua orang tua) adalah tradisi Islam khas Indonesia, (lihat: Surahman Hidayat, *Islam Tradisi dan Tradisi Islam*, dalam; *Fikih Tradisi*, oleh Ahmad Bisyr Syakur, Bandung: Salamadani, 2013, viii).

²²⁶ Abu Yasid (Editor)., *Fiqh Realitas; Respon Ma'had Aly Terhadap Wacana Hukum Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. x-xii.

²²⁷ Moh. Dahlan, *Abdullahi Ahmed Naim; Epistemologi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 139.

²²⁸ *Ibid*, hlm. 314.

hasil-hasil pemikiran hukum Islam tradisional tidak relevan lagi dengan keadaan masa kini. Bahkan hukum Islam tradisional sering kali kontradiksi dengan keadaan masa kini.

- 2) Kedua, dalam melakukan reformulasi hukum Islam An-Na'im memulai dengan mengkritik sumber, metode dan aplikasi pemikiran hukum Islam tradisional. Reformulasi ini dilakukan oleh An-Na'im untuk memberikan jawaban alternatif dalam menghadapi perkembangan situasi dan kondisi aktual.
- 3) Ketiga, meskipun An-Na'im telah mereformulasi hukum Islam tradisional, tetapi kenyataannya jawaban-jawaban alternatifnya belum mampu menjawab situasi dan kondisi aktual. Hal ini terjadi karena pemikiran An-Na'im masih sangat literal dan objektivistik.

Fikih pada mulanya merupakan hasil pemahaman ulama terhadap teks-teks kitab suci, terutama Qur'an 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 transedentalisasi fikih yang tidak dapat dipungkiri.²²⁹

Karena kecenderungan-kecenderungan tersebut di atas, beberapa karakteristik fikih termasuk dalam bidang keluarga muncul, yaitu:

- 1) Fikih berwatak *juz'iyah*, kasuistik, dan *micro-oriented*;

²²⁹Yusdani, *Menuju Fiqh ...*, hlm. 256-258.

- 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 ini, yang menjadikan fikih sebagai paradigma "kebenaran ortodoksi", yaitu semua realistik ditundukkan pada kebenaran fikih.²³⁰

Fenomena di atas lebih lanjut dapat dilihat dari kenyataan, hampir tidak ada sejenak 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 *aliens* fikih. Kenyataan fikih seperti digambarkan di atas tak ubahnya merupakan metamorfosis dari paham positivisme Auguste Comte 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.²³¹

Realitas tersebut di atas makin diperparah oleh kenyataan historis, ilmu-ilmu keagamaan (Islam) mengalami polarisasi dan masing-masing berdiri pada

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ *Ibid.*

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 fikih²³² 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-Hallāj, Abu Yazid al-Busthami, dan ibn `Arabi tidak mendapat apresiasi yang layak dari kacamata fikih, karena hanya melihat dari satu sudut pandang fikih saja berefek pada kurang *open minded*, dan cenderung *rafḍ al-gair/karāhiyah al-gair*. Maka solusi yang tepat adalah integrasi antara fikih, tafsir, tasawuf dan sains modern.²³³

²³²Kata *‘ilm* berasal dari bahasa Arab *‘alima-ya`lamu-`ilman* yang berarti “pengetahuan” dan merupakan lawan kata dari *jahl* yang berarti “ketidaktahuan atau kebodohan”. Kata ilmu biasanya disepadankan dengan kata Arab lainnya, yaitu *ma`rifah* (pengetahuan), *fiqh* (pemahaman), *hikmah* (kebijaksanaan), dan *syu`ur* (perasaan). Hikmah itu ibarat roda bulat berputar dengan mulus, hukum itu ibarat roda kotak segi empat yang kaku dan kasar. Menurut Syaikh aṣ-Ṣāwī, bahwa hikmah itu berarti ilmu yang bermanfaat, kenabian, ilmu *ihkām* Qur`an, pemahaman agamis, takut Allah swt, dan juga berarti ajaran Qur`an. Baca: Syaikh Ahmad Muhammad aṣ-Ṣāwī, *Hāsyiyah aṣ-Ṣāwī alā Tafsīr al-Jalālain*, Cairo, Syirkah al-Quds, 2006, I: 297.

²³³Yusdani, *Menuju Fiqh ...*, hlm. 256-258. Hanya melalui Islamisasi kaum Muslimin dapat mencapai kemajuan ilmiah dan teknologi dan pada saat yang sama mempertahankan dan bahkan membentengi pandangan intelektual, moral dan spiritual Islam mereka. Keberhasilannya akan sangat signifikan bukan saja bagi kehidupan kembali tradisi intelektual Islam tetapi juga bagi perkembangan masa depan sains modern itu sendiri. Dewasa ini, banyak ilmuwan modern yang dengan tekun mencari paradigma baru bagi ilmu-ilmu alam. Islam bisa sekali lagi memainkan peran universalnya untuk menyediakan bahan-bahan pokok bagi paradigma baru ini dan memecahkan berbagai masalah yang kini menghadang sains modern tetapi Barat yang sekuler telah terbukti mandul untuk memecahkannya. Namun, kesuksesan Islamisasi sangat tergantung pada upaya bersama dan terkoordinasi dari semua intelektual Muslim. lihat: Osman Bakar, *Tauhid dan Sains; Perspektif Islam tentang Agama dan Sains*, (Bandung: Pustaka Hidayah), hlm. 380.

Sekurang-kurangnya terdapat tiga unsur penting yang mesti diajukan untuk keperluan mediasi teks dan realitas di atas:

- 1) **Pertama:** Penguasaan makna dan arah tujuan sebuah teks diproduksi. Pemahaman seperti ini penting agar reproduksi makna yang dilahirkan dari sebuah teks tidak bergeser dari kerangka dasar maksud *syari'* (pembuat *syari'at*) yang muaranya tak lain untuk kemaslahatan hamba.
- 2) **Kedua:** Pengamatan realitas sosial di mana komunitas hukum (para *mukallaf*) hidup baik secara individu maupun masyarakat. Penghayatan kondisi sosial *mukallaf* sangat perlu agar penerapan sebuah produk hukum tidak mereduksi kepentingan dan kemaslahatan mereka sendiri.
- 3) **Ketiga:** Penempatan makna teks terhadap realitas. Dengan unsur ketiga ini, seorang mujtahid tidak semata bertugas memproduk hukum-hukum operasional sesuai mekanisme *istidlāl* yang diperlukan, tetapi lebih dari itu bagaimana sebuah produk ijtihad dapat diterapkan sesuai konteks sosiologis yang tepat guna. Karena itu Imam Ibnu al-Qayyim (w. 751 H), salah seorang Ulama' dalam Mazhab Hanbali, menandakan bahwa penerapan hukum yang tidak dilandaskan pada prinsip keadilan, kemaslahatan, rahmat dan hikmah maka sesungguhnya telah terjadi pemerkosaan takwil. Apa yang diterapkannya bukanlah substansi syari'ah tapi dipaksakan diterapkan karena kedangkalan ilmu yang mereka miliki.²³⁴

Menghadapi tantangan-tantangan tersebut maka seorang yuris harus tetap menjaga asas-asas hukum Islam

²³⁴Abu Yasid (Editor), *Fiqh Realitas; Respon Ma'had Aly Terhadap Wacana Hukum Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. xv.

sebagai pijakan melangkah dalam mencari solusi problematika kontemporer, asas-asas hukum Islam sebagaimana dikutip Dedi Supriyadi,²³⁵: “Syeikh Muhammad Hadhori dalam kitab Tarikh At-Tasyri Al-Islami membagi asas hukum Islam kepada tiga asas, yaitu:

- 1) Meniadakan kesempitan dan kesukaran (*'adam al-haraj*)²³⁶
- 2) Sedikit pembebanan (*taqfil at-takālif*)
- 3) Bertetapan dalam menetapkan hukum (*at-tadrīj fī at-tasyrī*).

Masjufuk Zuhdi mengklasifikasi asas hukum Islam menjadi lima asas; tiga asas sama seperti di atas dan kebanyakan ulama. Dua asas lainnya adalah: Sejalan dengan kepentingan atau kemaslahatan umat manusia, dan mewujudkan keadilan.

Penulis berpendapat, bahwa dari paparan di atas, ada tiga asas hukum Islam, yaitu:

- 1) *Adam al-haraj*
- 2) Menciptakan kemaslahatan
- 3) Menciptakan keadilan.

Asas hukum Islam tersebut pada dasarnya merupakan asas yang universal (umum) sebab, pada tataran operasional, tiap-tiap bidang hukum Islam

²³⁵Dedi Supriyadi, *Sejarah Hukum Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2018), hlm. 146.

²³⁶Dalam Hadis Mabi saw tentang *takhyīr*: *اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مَا لَمْ يَكُنْ إِثْمًا فَإِنْ كَانَ إِثْمًا كَانَ أَبْعَدَ النَّاسِ مِنْهُ وَمَا انْتَقَمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بَيْنَ أَمْرَيْنِ إِلَّا أَحَدَ أَيْسَرَهُمَا، مَا لَمْ يَكُنْ إِثْمًا فَإِنْ كَانَ إِثْمًا كَانَ أَبْعَدَ النَّاسِ مِنْهُ وَمَا انْتَقَمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لِنَفْسِهِ، إِلَّا أَنْ تَنْتَهَكَ حُرْمَةَ اللَّهِ فَيَنْتَقِمَ اللَّهُ بِهَا* -Pilihan di sini bisa dari Allah swt atau dari makhluk-Nya tentang urusan dunia, maka Nabi saw memilih yang termudah, selama tidak dosa. Pilihan antara *mujahadah* dalam ibadah atau sederhana saja, jika *mujahadah* berakibat pada kerusakan maka tidak boleh, atau pilihan antara terbukanya kunci kebendaharaan dunia atau secukupnya, maka Nabi saw memilih secukupnya karena lebih muda daripada sibuk dunia yang melalaikan nilai-nilai ibadah. Baca: Muhammad Fuad Abdul Baqi, *al-Lu`lu` wa al-Marjān; fī mā Ittafaqa `Alaihi asy-Syaikhān*, Cairo: Dar al-Hadis, 2003, hlm. 502.

memiliki asas tersendiri sebagai elaborasi dari ketiga asas tersebut, misalnya asas kewarisan berbeda dengan asas muamalah dan *jināyāt*'.

Tantangan pengembangan Sumber Daya Manusia yang berkarakter mujtahid, sebab di zaman sekarang sungguh sangat langka manusia ideal yang digambarkan para ulama salaf tentang karakteristik mujtahid, begitu sulit memenuhi standar yang telah mereka tentukan.

Berbicara tentang syarat-syarat ideal bagi seorang mujtahid, sebagaimana yang telah dijelaskan oleh Amir Syarifuddin, sebagai berikut ini:

- 1) Syarat kepribadian, syarat umum adalah dewasa dan sehat akalnya; dan khususnya adalah beriman kepada Allah secara sempurna dan meyakini bahwa hukum yang akan dipahami dan digalinya adalah hukum Allah serta meyakini pula Qur'an yang menjadi sumbernya adalah benar dari Allah; demikian pula berkenaan dengan Nabi.
- 2) Syarat kepahaman dan kemampuan: a) Kemampuan dalam bahasa Arab sebagai ilmu *alat*. b) Kemampuan dalam memahami al-Qur'an dari segala seginya. c) Kemampuan dalam memahami *Sunnah* Nabi dalam segala seginya. d) Pengetahuan tentang *ijmā'* dan pendapat ulama yang berkembang. e) Kemampuan dalam menggunakan *qiyās*. f) Kemampuan memahami tujuan Allah dalam menetapkan hukum. g) Pemahaman tentang usul fikih.
- 3) Syarat kesempurnaan yang ditambahkan sebagian ahli usul fikih: a) Pengetahuan tentang *furu' fiqh*. b) Pengetahuan tentang ilmu *manṭiq*. c) Pengetahuan tentang *ushuluddin*. d) Pengetahuan tentang ilmu-ilmu kemasyarakatan.²³⁷

²³⁷ Amir Syarifuddin, *Garis-Garis Besar ...*, hlm. 158.

Mujtahid harus memiliki *al-Akhlaq al-karimah* selain prestasi akademik. Persyaratan moral yang harus dimiliki itu antara lain:

- 1) Seorang Muslim yang taat dan konsekuen. Bukan hanya Muslim yang pas-pasan, melainkan Muslim seutuhnya
- 2) Senantiasa *tawādu'* dan tabah menjalankan semua perintah ajaran. Qur'an.
- 3) Tidak terpengaruh oleh penyimpangan-penyimpangan yang mempengaruhi agamanya.
- 4) Seorang yang adil, amanah, dapat dipercaya dan bebas dari tindakan-tindakan *zālim*.²³⁸

Menurut Imam Nawawi, bahwa syarat-syarat *mufti* adalah *mukallaf*, muslim, *siqah*, amanah, jauh dari sifat tercela, cerdas secara mental, naluri dan akal pikirnya, sah dalam *taṣarruf* dan *istinbāt*, serta punya kepekaan.²³⁹

Penulis menyimpulkan, bahwa syarat-syarat di atas baik kompetensi lahiriah yang mencakup hal-hal bersifat materi fisik, dan batiniyah yang mencakup hal-hal abstrak-maknawi tidak harus eksis pada satu mujtahid, tetapi bisa eksis dalam pribadi-pribadi kolektif para mujtahid,²⁴⁰ karena syarat-syarat tersebut dalam realita sulit terwujud di era sekarang.

²³⁸Abdurrahman I.Doi, *The Islamic Law*, Terjemah: *Inilah Syari'ah Islam*, Alih Bahasa: Usman Effendi, (Jakarta, Pustaka Panjimas, 1990), hlm. 114.

²³⁹Imam Nawawi Abu Zakariya, *al-Majmu' Syarhu al-Muhazzab*, (Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2017), I: 469.

²⁴⁰Ijtihad *jama'i* atau kolektif melahirkan cara pandang yang komprehensif sehingga menghasilkan kesimpulan yang utuh, dan lebih dekat kepada hasil ijtihad yang benar:

{وَأَمْرُهُمُ} الديني والدنيوي {شُورَى بَيْنَهُمْ} أي: لا يستند أحد منهم برأيه في أمر من الأمور المشتركة بينهم، وهذا لا يكون إلا فرعا عن اجتماعهم وتوافقهم وتوابعهم وتحاببهم وكمال عقولهم، أنهم إذا أرادوا أمرا من الأمور التي تحتاج إلى إعمال الفكر والرأي فيها، اجتمعوا لها وتشاوروا وبحثوا فيها، حتى إذا تبينت لهم المصلحة، انتهزوها وبادروها، وذلك كالرأي في الغزو والجهاد، وتولية الموظفين لإمارة أو قضاء، أو غيره،

k. Metodologi Pembaruan Hukum Islam

Perkembangan diskursus usul fikih itu linier sesuai dengan dinamika pemikiran agama Islam dan keberagaman umatnya. Usul fikih menjadi dasar metodologis hukum Islam yang berdimensi sosial, historis, kultural, ideologis, bahkan etnografis, maka seharusnya usul fikih bersifat terbuka dan fleksibel karena hukum Islam sangat ditentukan paradigma usul fikihnya.

Pembaruan pemikiran Islam²⁴¹ bertumpu pada kerja-kerja ijtihad yang merupakan lawan kata dari *taqlid*. Ijtihad adalah upaya nalar untuk memformulasikan hukum-hukum baru agama bagi perkara-perkara yang timbul akibat gerak laju kehidupan masyarakat dan tetap mengacu kepada sumbernya, yaitu Qur'an dan Hadis. Ijtihad juga merefleksikan penggunaan potensi *aqliyah* dan *ruhaniyah* untuk menghasilkan pemikiran-pemikiran yang digali dari Qur'an dan Hadis.²⁴² Dalam sistem hukum *syari'ah* Islam dikenal beberapa metode ijtihad, antara lain, misalnya: *ta'lifi*, *istihsan*, *maṣlahah mursalah*, *istiṣhāb*,

والباحث في المسائل الدينية عموماً، فإنها من الأمور المشتركة، والبحث فيها لبيان الصواب مما يحبه الله، وهو داخل في هذه الآية. انظر تفسير السعدي، الشورى: 38، ص: 760.

²⁴¹Pembaruan pemikiran/keilmuan Islam: a. Pembelajaran Bahasa Arab dan Al-Qur'an; b. Pembelajaran Hadis, Sirah, Tarikh Sahabat dan Tarikh Islam; c. Bahasa-bahasa asing internasional, agama-agama lain, filsafat modern, dan ilmu-ilmu primer lainnya; d. Mempersiapkan penelitian ilmiah tentang tema keislaman, (Wahiduddin Khan, *Tajdid Ulum ad-Din*, Cairo, Dar as-Ṣahwah, 1986, hlm. 104). Dalam perspektif Islam, intelek (*al-'aql*) dan spirit (*ar-rūh*) memiliki hubungan yang sangat dekat dan merupakan dua muka dari realitas yang sama. Spiritual Islam dapat diilhami dari intelektual yang secara tradisional dipahami. Mereka yang konsern dengan intelek dalam khazanah kultur Islam dan mereka yang memperhatikan dunia spirit membentuk paguyuban tunggal disertai tarik-menarik yang sangat mendalam satu sama lain, (lihat: Seyyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam*, alih bahasa Suharsono dan Djamaluddin MZ, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, hlm. 31).

²⁴²Faisal Ismail, *Islam Konstitusionalisme Dan Pluralisme*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), hlm. 253.

adat atau *'urf*, mazhab *ṣahabi*, *syar'u man qablanā*, dan *saddu az-zarī'ah* (tindakan preventif).²⁴³

Untuk merekonstruksikan metodologi hukum Islam yang sistematis dan komprehensif dan mengoprasikannya, hal yang mendesak untuk dirumuskan dalam kaidah ini adalah: Pertama-tama memformulasikan tentang pandangan Qur'an terhadap dunia (*weltanschauung*), *Weltanschauung* ini akan menyangkut tentang Tuhan, hubungan Tuhan dengan manusia dan alam, serta peran-Nya dalam sejarah manusia dan masyarakat. Dengan menjernihkan pemahaman mengenai hakikat Tuhan, eksistensi manusia atau memungkinkan suatu analisis sistematis terhadap ajaran-ajaran moral al-Qur'an, yang pada gilirannya akan menghasilkan etika Qur'an. Selanjutnya adalah merumuskan hukum yang selaras dengan kebutuhan-kebutuhan kontemporer berdasarkan etika tersebut. Perumusan pandangan dunia menurut Qur'an, dan upaya untuk membanggunya, secara terpadu ke arah gagasan rasional-filosofi.

Dalam memahami dan menafsirkan ayat-ayat Qur'an yang berkenaan dengan hukum diperlukan ijtihad, yaitu suatu usaha dengan mempergunakan akal dan prinsip kelogisan untuk mengeluarkan ketentuan-ketentuan hukum dari sumbernya. Mengingat pentingnya

²⁴³Mukti Arto, *Penemuan Hukum Islam Demi Mewujudkan Keadilan II*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018), hlm. 346. Tentu *sadd az-Zarī'ah* (langkah preventif) harus dipelajari dengan teliti sebelum menerapkannya, dan selain itu kita harus mengembalikan pada masanya. Kita pun juga harus sadar bahwa larangan hanya sebagai langkah preventif atas hal yang diharamkan dan langkah preventif dari adanya hal-hal baru dalam agama. Akan tetapi, di sisi lain, kita pun juga harus sadar bahwa ada motif-motif tertentu untuk membuka pintu preventif itu untuk menjaga agama dan memudahkan urusan dunia. Jika demikian halnya, maka ini masuk dalam kategori "*wasilah* (perantara) hukumnya sama dengan tujuannya" dan bahwa "Sesuatu yang kewajiban tidak dapat sempurna dengannya maka hal itu juga dihukumi wajib". Baca: Ali Jum`ah, *Sejarah Ushul Fikih; Histori Ilmu Fikih Dari Masa Nabi Hingga Sekarang*, (Depok: Keira Publishing), hlm. 175.

ijtihad ini, para pakar hukum Islam menganggapnya sebagai sumber hukum ketiga, setelah Qur'an dan Hadis.²⁴⁴

Imam Syafi'i sebagai Bapak usul fikih, karena peletak pertama dasar-dasar disiplin ilmu ini, memaparkan dalil ijtihad yaitu surat al-Baqarah ayat: 150:²⁴⁵

وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا

وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ

“Dan dari mana saja kamu (keluar), maka palingkanlah wajahmu ke arah Masjidil Haram. Dan dimana saja kamu (sekalian) berada, maka palingkanlah wajahmu ke arahnya”.

Mengetahui kebenaran arah kiblat bagi orang yang jauh dari Masjidil Haram adalah dengan ijtihad, karena dia tidak tahu pasti dalam menghadap itu sudah persis arah *ka'bah* atau belum. Masih terbukanya pintu ijtihad²⁴⁶ sebagai sumber hukum Islam yang ke tiga setelah Qur'an dan *Sunnah*, ijtihad ini bisa dengan metode *istinbāṭ* (deduksi) dan *istiqrā'i* (induksi).

Hukum Islam bersifat responsif yang diperoleh lewat penggunaan teori hukum yang dinamis serta

²⁴⁴Hambali, *Filsafat Ilmu Islam Dan Barat*, (Bandung: Alfabeta, 2017), hlm. 27.

²⁴⁵Imam Syafi'i, *ar-Risālah*,(Cairo: Dar al-Alamiyah, 2016), hlm. 503.

²⁴⁶Menurut Pemikiran Munawir Syadzali Munculnya pemikiran reaktualisasi hukum Islam sebenarnya berangkat dari beberapa pandangan dasar, yakni: pertama, bahwa pintu ijtihād selalu terbuka; kedua, di dalam al-Qur'an dan hadis terdapat naskh; ketiga, hukum Islam bersifat dinamis dan elastis; keempat, kemaslahatan dan keadilan merupakan tujuan syari'at; dan kelima, keadilan adalah dasar kemaslahatan. Baca: Toha Ma'arif, *Fikih Indonesia Menurut Pemikiran Hasbi Ash-Shiddiqi, Hazairin Dan Munawir Syadzali*, (Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam, Vol. 8, No. 2, Agustus 2015), hlm. 55.

dialektis. Teori hukum dalam wujudnya yang komprehensif baru diawali pada masa Imam Syafi'i, setelah itu secara berkesinambungan terus dibesarkan serta disempurnakan oleh para fukaha masa selanjutnya dari bermacam mazhab hukum Islam.

Ijtihad pada dasarnya mengandung arti usaha keras dalam melaksanakan pekerjaan berat, dan dalam istilah hukum berarti usaha keras dalam bentuk pemikiran akal untuk mengeluarkan ketentuan hukum agama dari sumber-sumbernya, ijtihad banyak dipakai dan kedudukannya penting dalam fikih.²⁴⁷

Dalam bidang ilmu fikih atau hukum Islam, pintu ijtihad yang dianggap tertutup semenjak ratusan tahun sebelumnya, dinyatakan terbuka kembali, mulanya secara samar-samar oleh at-Tahtawi, kemudian secara tegas oleh Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh dan Rasyid Rida umpamanya di Mesir, oleh Ahmad Khan dan Amir Ali misalnya di India, dan ulama-ulama lain di negara-negara Islam lainnya. Fatwa-fatwa baru timbul yang pada mulanya dianggap bertentangan dengan ajaran Islam, tetapi kemudian dapat diterima dan diamalkan.²⁴⁸

Metode *istinbāṭ* (deduksi) memiliki pengertian sebagai berikut: *Istinbāṭ* itu adalah usaha mengeluarkan hukum dari sumbernya, sumber hukum Islam itu pada dasarnya ada dua macam:

- 1). Sumber tekstual atau sumber tertulis (disebut juga *nuṣuṣ*), yaitu langsung berdasarkan teks Qur'an dan *Sunnah* Nabi.
- 2). Sumber nontekstual (disebut juga bukan *nuṣuṣ*) seperti *qiyās* dan *istihsān*, meskipun sumber kedua ini tidak langsung dalam Qur'an dan Hadiś Nabi,

²⁴⁷Harun Nasution, *Akal Dan Wahyu Dalam Islam*, (Jakarta: Universitas Indonesia, 2011), hlm. 72.

²⁴⁸*Ibid.*, hlm. 95-96.

tetapi pada hakikatnya digali dan berdasarkan serta menyandar kepada Qur'an dan *as-Sunnah*.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa pada dasarnya metode pemahaman hukum Islam berangkat melalui pemahaman langsung terhadap teks Qur'an dan *Sunnah* Nabi, yang disebut metode *lafziyah*, dan pemahaman secara tidak langsung dari teks Qur'an dan *as-Sunnah* yang disebut metode *ma'nawiyah*. Kedua metode ini sama-sama digunakan dalam memahami dan merumuskan hukum Islam.²⁴⁹ Dalam ungkapan lain: Literal-formalis dan Subtansial-filosofis. Maka ijtihad kontemporer dilakukan dengan memadukan dua cara di atas yakni *bayānī-burhānī*.

Imam asy-Syairazi berpendapat, bahwa aktivitas ijtihad diperbolehkan di masa Rasulullah saw dan di antara Mazhab kami ada yang mengatakan bahwa hal itu tidak diperbolehkan, dalilnya ialah bahwa Nabi mengutus Sa`ad untuk jadi hakim di Bani Quraizah, lalu ia berijtihad di masa Nabi saw masih hidup, dan sebab diperbolehkan ijtihad dimana Nabi saw tidak dalam kehadiran, maka boleh pula ijtihad di hadapan beliau, berfungsi seperti teks.²⁵⁰

Alat *ijtihad* adalah usul fikih, Kedudukan usul fikih dapat dikatakan sebagai *independent variable* dengan seperangkat teori yang ada padanya, sementara hukum Islam (fikih) adalah *dependent variable* dengan berbagai kesiapan potensi yang dimilikinya untuk

²⁴⁹ Amir Syarifuddin, *Garis-Garis Besar ...*, hlm 93-94.

²⁵⁰ Ibrahim, asy-Syairazy, *Al-Luma` Fi Uṣūl al-Fiqh*, (Baerut, Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2014), hlm. 133-134, dan Menurut imam Nawawi, bahwa pendapat yang paling sahih adalah bolehnya ijtihad para sahabat di masa Nabi saw baik di hadapan Nabi saw atau tidak. Baca: Imam Nawawi, "*al-Minhāj Syarh Sahīh Muslim ibn al-Hajjāj*", 2001, Cairo, Dar al-Hadis, II: 299.

menerima format-format yang diformulasikan usul fikih. Berkualitas atau tidaknya suatu hukum dan dapat diaplikasikan atau tidaknya hukum Islam tersebut, bahkan ada atau tidak adanya kemaslahatan hukum itu jika diterapkan hampir dipastikan tidak terlepas dari kepiawaian usul fikih menjawab persoalan-persoalan itu. Kepiawaian yang dimaksudkan di sini adalah tidak terlepas dari pengkaji, ulama atau mujtahid yang meneliti suatu persoalan.²⁵¹

Adapun hubungan metode penemuan Hukum Islam (ijtihad yang dalam bagian usul fikih) dengan produknya yaitu fikih sebagaimana dijelaskan Imam Abu Zahrah: Hubungan ilmu usul fikih dengan fikih adalah seperti hubungan ilmu *manṭiq* (logika) dengan filsafat, bahwa *manṭiq* merupakan kaidah berfikir yang memelihara akal, agar tidak terjadi kerancuan dalam berfikir. Juga seperti hubungan ilmu nahwu dengan bahasa Arab, dimana ilmu nahwu merupakan gramatika yang menghindarkan kesalahan seseorang di dalam menulis dan mengucapkan bahasa Arab. Demikian juga usul fikih adalah merupakan kaidah yang memelihara *fuqaha'* (jamak dari *faqīh*) agar tidak terjadi kesalahan di dalam menggali hukum. Di samping itu, fungsi usul fikih adalah membedakan antara *istinbāṭ* yang benar dengan yang salah. Sebagaimana ilmu nahwu berfungsi untuk membedakan antara susunan bahasa yang benar dengan susunan bahasa yang salah. Dan ilmu *manṭiq* untuk mengetahui argumentasi yang ilmiah serta kesimpulan yang ilmiah pula.²⁵²

²⁵¹Abdul Helim, *Maqāṣid asy-syarāḥ Versus Usul Fiqh; Konsep dan Posisinya dalam Metodologi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2019), hlm. 112.

²⁵²Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fikih*, Alih Bahasa: Saefullah Ma`shum dkk., (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008), (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008), hlm. 5. Ilmu yang paling mulia adalah yang mencakup *aql* dan *naql*, yakni ide cerdas disertai dalil *syarāḥ*, ini semacam ilmu fikih dan usul fikih, Ia mengambil dari kemurnian

Paling tidak ada dua hal yang harus menjadi perhatian dalam memahami hukum Islam:

- 1) Pertama, hukum Islam berdimensi *ilāhiyah* karena pengaturan sebagai ajaran yang bersumber dari Yang Maha Suci, Maha Sempurna, dan Maha Benar. Dalam dimensi ini, hukum Islam diatur oleh umat Islam sebagai ajaran suci karena bersumber dari Yang Maha Suci dan sakralitasnya senantiasa dijaga. Dalam pengertian seperti ini, hukum Islam diimplementasikan sebagai syariat yang jangkauannya sangat luas, tidak hanya terbatas pada fikih dalam terminologi. Ia mencakup bidang keyakinan, amaliyah, dan akhlak.
- 2) Kedua, hukum Islam berdimensi *insānīyah*. Dalam dimensi ini, hukum Islam merupakan upaya manusia secara sungguh-sungguh untuk memahami ajaran yang dinilai suci dengan melakukan dua pendekatan, yaitu pendekatan kebahasaan dan pendekatan *maqāṣid*. Dalam dimensi ini, hukum Islam sebagai produk pemikiran yang dilakukan dengan berbagai pendekatan yang dikenal dengan sebutan *ijtihad* atau pada tingkat yang lebih teknis disebut *istinbāṭ al-ahkām*.²⁵³

Semua mazhab fikih sepakat bahwa setelah tidak ada penemuan hukum Islam dalam Qur'an, *Sunnah* dan *ijmā'*, maka sumbernya adalah *ijtihad*, adakalanya bersifat *istinbāṭi* (deduksi) atau *istiqrā'i* (induksi). Tradisi nalar rasional (*filosofis*) generasi salaf nampak

hukum dan intelek sebagai jalan yang benar, ia bukanlah tindakan intelek murni sehingga ditolak hukum syarī'ah, dan juga tidak didasarkan pada tradisi murni yang tidak didukung atau dikuatkan oleh akal pikiran, (baca: Imam Abu Hamid al-Gazali, *al-Mustaṣfā fī Ilmi al-Uṣūl*. Damascus: Resalah, 2015, hlm. 33).

²⁵³Juhaya Praja, Kata Pengantar, dalam Dedi Supriyadi: *Sejarah Hukum Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2018), hlm. 5-6.

pada studi mereka dalam ilmu kalam dan usul fikih,²⁵⁴ upaya mencurahkan daya nalar kritis pada fenomena tertentu terkandung dalam term ijtihad.

Bentuk-bentuk metode hukum Islam tidak dapat dipisahkan dengan objek kajian dan orientasi model metode ijtihad *bayāni*, *qiyāsi* dan *istiṣlāhi*. Dalam pandangan metode ijtihad *qiyāsi* dinamakan sebagai metode penalaran *ta'fili* dan metode ijtihad *istiṣlāhi* dinamakan sebagai metode penalaran *istiṣlāhi*. Dengan demikian, metode hukum Islam memiliki tiga corak, yaitu corak penalaran *bayāni*, penalaran *ta'fili*, dan penalaran *istiṣlāhi*.²⁵⁵

Definisi ijtihad yaitu mencurahkan usaha secara optimal dalam menggali hukum *syari'ah*, sedangkan Menurut Mustafa Zarqa` ijtihad adalah proses penggalan hukum *syari'ah* dari dalil-dalil terperinci,²⁵⁶ pendapat yang kedua ini yang dipilih oleh Wahbah az-Zuhaili.

Amir Syarifuddin menjelaskan rumusan ijtihad sebagai berikut:

- 1) *Ijtihad* adalah pengerahan daya nalar secara maksimal.

²⁵⁴Merujuk pada Ibrahim Madkur filsafat Islam ialah pemikiran yang lahir dalam dunia Islam untuk menjawab tantangan zaman yang meliputi Allah, alam semesta, wahyu dan akal, agama dan filsafat. Filsafat Islam meski mengadopsi dari filsafat Yunani akan tetapi filsafat Islam terdapat di dalam ilmu keislaman itu sendiri sebagaimana terdapat dalam ilmu kalam, ilmu tasawuf, dan ilmu usul fikih. Kemajuan peradaban Islam maupun filsafat Islam tidak terlepas dari pengaruh interaksi filsafat Yunani, (lihat: Hambali, *Filsafat Ilmu Islam Dan Barat*, Bandung: Alfabeta, 2017, hlm. 28-29). Berangkat dari helenisasi kemudian Islamisasi dan akhir sekarang sekularisasi setelah perjalanan panjang dari modernisasi, globalisasi dan westernisasi. Langkah sekarang Umat Islam menuju gerakan Islamisasi ilmu dan sains dengan tahapan admirasi, refleksi dan eksplorasi.

²⁵⁵Pandangan Asafri Jaya Bakri dalam: Dedi Supriyadi, *Sejarah Hukum Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2018), hlm. 144.

²⁵⁶Wahbah Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islamy*, (Damaskus, Dar al-Fikr, 2017), II: 327.

- 2) Pengerahan daya nalar itu dilakukan oleh seseorang yang berkualitas *faqīh*.
- 3) Yang dicapai dengan pengerahan daya nalar itu adalah dugaan yang kuat tentang hukum Allah.
- 4) Usaha ijtihad dilakukan dengan beberapa cara, diantaranya melalui *istinbāt*.²⁵⁷

Suatu kenyataan yang jelas adalah bahwa fikih Islam kemudian terus tumbuh dan berkembang pesat. Persoalan semakin kompleks, baik kasus yang sedang maupun yang akan terjadi. Cara-cara dan sistem *istinbāt* (teori pengambilan hukum) akhirnya terbentuk, ini merupakan karya orisinal kaum muslimin sendiri, sebuah karya kepustakaan yang bisa dibanggakan.²⁵⁸ Menurut penulis pola umum dari masa ke masa bahwa metode *istinbāt* hukum ada tiga pola, yaitu Linguistik (*bayānī*), Kausasi-analogi (*ta' līf-qiyāsī*) dan Teleologis (*istiṣlāhī*).²⁵⁹

Maṣlahah jika dilihat segi eksistensinya (wujudnya), oleh para *uṣul* dibagi dalam tiga macam, yaitu: Pertama, *Maṣlahah mu'tabarāh*, yaitu *maṣlahah naṣ* secara tegas menjelaskan dan mengakui keberadaannya. Kedua, *Maṣlahah mulgāh*, yaitu *maṣlahah* yang bertentangan dengan ketentuan *naṣ*,

²⁵⁷ Amir Syarifuddin, *Garis-Garis Besar ...*, hlm 148-149.

²⁵⁸ Yusuf Qaraḍawī, dkk., *Dasar Pemikiran Hukum Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003), hlm. 121.

²⁵⁹ *Maṣlahah Mursalah* menurut al-Gazali tidak merupakan dalil yang berdiri sendiri yang terlepas dari al-Qur'an, *Sunnah*, dan *ijmā'*. Dengan demikian, menurut hemat penulis, bagi al-Gazali *istiṣlāh* lebih tepat dipandang sebagai metode *istinbāt* hukum Islam, bukan dalil atau sumber hukum Islam. Di sini, al-Gazali berbeda dengan asy-Syatibi dan at-Tufi. Asy-Syatibi sebagai tokoh *uṣūliyyīn* yang mewakili Mazhab Maliki memandang *maṣlahah mursalah* sebagai dalil yang berdiri sendiri. Sementara itu, menurut at-Tufi dari Mazhab Hanbali, *maṣlahah* (bukan *maṣlahah mursalah*) dipandang sebagai dalil hukum Islam yang berdiri sendiri dan dapat men-*takhsis nass*. Baca: Ahmad Munif Suratmaputra, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2018), hlm. 183-186.

dengan kata lain *maṣlahah* yang tertolak karena ada *naṣ* yang menunjukkan bahwa ia bertentangan dengan ketentuan dalil yang jelas. Ketiga, *Maṣlahah mursalah*, yaitu *maṣlahah* yang secara eksplisit tidak satu pun dalil baik yang mengakuinya maupun yang yang terdapat menolaknya. *Maṣlahah* yang terakhir ini secara tegas termasuk dalam jenis *maṣlahah* yang didiamkan oleh *syara'*.²⁶⁰

Berdasarkan ketentuan di atas dapat diketahui bahwa yang dimaksud dengan *maṣlahah mulgah* adalah *maṣlahah* yang tidak sejalan dengan penetapan hukum Islam dan berlawanan dengan Qur'an, *as-Sunnah* dan *ijmā'* para ulama. Contoh populer dalam literatur-literatur usul fikih adalah Abdurrahman Ibn al-Hakim, seorang penguasa di Andalusia (Spanyol) melakukan persetubuhan dengan istrinya pada siang hari pada bulan Ramadan. Kemudian ia menyadari kekeliruannya, lalu ia mengumpulkan para pakar hukum Islam dan meminta fatwa tentang *kaffarat* apa yang akan dilakukan terhadap perbuatannya itu. Ahli hukum al-Qaḍi Yahya bin Yahya al-Laits (salah seorang dari ahli hukum yang dipanggil/dimintai fatwa) menetapkan bahwa *kaffarat* yang cocok untuk penguasa yang melakukan kesalahan tersebut adalah puasa dua bulan berturut-turut. Al-Qaḍi Yahya bin Yahya al-Laits menetapkan penetapan hukum itu atas dasar kemaslahatan, ia tidak mendahulukan membebaskan budak sebagaimana ketentuan yang ditentukan oleh *naṣ*. Menurut al-Qaḍi Yahya bin Yahya al-Lais membebaskan budak sebagai sanksi hukum tidak akan mampu menghormati bulan Ramadan dan menjalankan ibadah puasa, karena bagi para penguasa akan sangat mudah membebaskan budak karena kondisi

²⁶⁰ Abdul Manan, *Pembaruan Hukum Islam Di Indonesia*, (Depok: Kencana, 2017), hlm. 189.

kehidupannya yang serba kecukupan. Oleh karena itu, keharusan berpuasa dua bulan berturut-turut merupakan sanksi yang sudah tepat dan dapat mewujudkan kemaslahatan sebagai tujuan hukum.²⁶¹

Yusuf Qaraḍāwī menyebutkan ada tiga macam ijthihad kontemporer: 1. Dalam bentuk legalisasi; 2. Dalam bentuk fatwa; 3. Dalam bentuk penelitian.²⁶² Adapun ijthihad dilihat dari segi relevansinya dengan pendapat *māzhab-māzhab* terdahulu menurut Yusuf Qaraḍāwī, ada tiga macam:

- 1) Ijthihad *Intiqa`i*: Memilih dari satu pendapat dari beberapa pendapat terkuat yang terdapat dalam warisan fikih Islam yang penuh dengan fatwa dan putusan hukum.
- 2) Ijthihad *Insya`i*: Pengambilan kesimpulan hukum baru dari suatu persoalan, yang belum pernah dikemukakan oleh ulama-ulama terdahulu, baik persoalan baru atau lama.
- 3) Ijthihad *intiqa`i-insyai*: Memilih pendapat terdahulu terkuat dan tepat, lalu ditambahi dengan unsur ijthihad baru.²⁶³

Sedangkan menurut asy-Syatibi ijthihad ditinjau dari proses kerjanya dapat dibagi dalam dua bentuk;

- 1) Pertama ijthihad *istinbāḥī* yaitu upaya untuk meneliti 'illah yang dikandung oleh nas,
- 2) Kedua ijthihad *taḥbīqī* yaitu upaya untuk meneliti suatu masalah dimana hukum hendak diidentifikasi dan diterapkan sesuai dengan ide

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² Yusuf Qaraḍāwī, *Al-Ijthihad fi asy-Syarāḥ al-Islamiyah*, (Cairo: Maktabah Wahbah, 2013), hlm. 169.

²⁶³ *Ibid.*, hlm. 142-160. Menurut Kamsi: Dengan menggunakan teori modern ini usul fikih secara aksiologis akan lebih memberikan jawaban terhadap persoalan historis dan empiris, (baca: Kamsi, "Peran Aksiologis Ushul Fiqh Dalam Konstruksi Akademis", dalam: Riyanto, dkk. (Tim Editor), *Neo Ushul fiqh*; ..., hlm. 29).

yang dikandung oleh *naş*, ijthihad kedua ini disebut juga *tahqīq al-Manāf*.²⁶⁴

Dan termasuk varian model ijthihad dilihat dari sisi sumber hukum ada tiga: Tekstual atau literal, Liberal-rasional dan Moderasi antara literal dan liberal.²⁶⁵ Pada zaman modern ini pembahasan dan penelitian harus dilakukan dengan melibatkan berbagai ahli yang terkait dalam bidang masalah yang dihadapi, hal ini dimaksudkan agar masalah yang sedang dicari hukumnya dapat dikaji secara detail dari berbagai aspeknya, inilah yang disebut ijthihad *jama`i* atau kolektif.²⁶⁶

Dalam konteks masa kini, ijthihad biasanya dilakukan secara *jama`i* (ijthihad kolektif) seperti terlihat di Organisasi Konferensi Islam (OKI), Majelis Ulama Indonesia, Lembaga Bahtsul Masail Nahdlahul Ulama, Majelis Tarjih Muhammadiyah, Dewan Hisbah Persis, dan sebagainya. Berbeda dengan para ulama dulu yang melakukan ijthihad secara mandiri, ijthihad dimasa sekarang harus melakukan banyak orang. Selain alasan kapasitas yang berbeda, juga dengan ijthihad *jama`i* hasilnya bisa lebih dapat dipertanggungjawabkan. Dalam pedoman penetapan fatwa Majelis Ulama Indonesia yang ditetapkan berdasarkan SK Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia nor: U-596/MUI/X/1997 tanggal 2 Oktober 1997 disebutkan dalam Bab II Dasar Umum dan Sifat Fatwa pada point dua: "...Aktivitas penetapan fatwa

²⁶⁴Imam Syatibi, *al-Muwāfaqāt Fī Uşūl asy-Syari`ah*, (Baerut: DKI, 2009), hlm. 774.

²⁶⁵A. Dzajuli, *Kaidah-Kaidah Fikih*, (Jakarta: Prenadamedia Group, 2019), hlm. 214-215.

²⁶⁶Pada prinsipnya, ijthihad terbagi dua bagian: pertama ijthihad *jamā`i* dan kedua ijthihad *fardi*, Dalam menghadapi peristiwa hukum dewasa ini yang makin kompleks, sebaiknya menggunakan ijthihad *jamā`i*, karena lebih teliti dan mencakup berbagai aspek keilmuan, sehingga dipandang mendekati kebenaran. Baca: Hasan Bisri, "Hukum Islam dan Perubahan Sosial; Telaah atas Ijthihad *Fardi* dan *Jama`i*", *Tajdid*, Vol. 26, No. 2, 2019, hlm. 187-214.

dilakukan secara kolektif oleh suatu lembaga yang dinamakan Komisi Fatwa".²⁶⁷

Urgensi ijtihad pada masa modern ini telah banyak digaungkan oleh beberapa sarjana muslim, salah satunya Sir Muhammad Iqbal, Sarjana asal Pakistan ini berpendapat tentang urgensi ijtihad di era modern:

The teaching of the al-Qur'an that life is a process of progressive creation necessitates that each generation guided but unhampered by the work of its predecessors, should be permitted to solve its own problems.

Artinya, Ajaran Qur'an bahwa hidup adalah proses penciptaan yang kreatif mengharuskan setiap generasi, dibimbing tapi tidak dibatasi oleh karya-karya pendahulunya, untuk diperkenankan menyelesaikan persoalan-persoalannya sendiri.²⁶⁸

Menurut Yusuf Qaradawi,²⁶⁹ perlu dibentuk Dewan yurisprudensi yang ideal, didasarkan pada pengabdian hukum Islam dan yurisprudensinya:

- 1) Memberikan pendapat dan mendeklarasikan keputusan syarī'ah tentang isu-isu baru dan isu-isu penting yang membuat orang bingung dalam penilaiannya;
- 2) Mengadakan seminar dan mengadakan berminggu-minggu untuk menyajikan topik-topik tertentu dalam yurisprudensi Islam atau menjelaskan kepribadian yurisprudensi yang besar dan dampaknya;
- 3) Mengadopsi penelitian yurisprudensi asli dan memproduksinya atas nama Dewan, Untuk

²⁶⁷Noor Harisudin, *Fiqh Nusantara; Pancasila Dan Sistem Hukum Nasional Di Indonesia*, (Ciputat: Pustaka Compass, 2019), hlm. 84.

²⁶⁸Fathurrohman, Muhammad., Muh. Khoirul Rifa'i., *Islamic Building; Memahami Islam Secara Kaffah Dalam Rangka Mewujudkan Moderasi Beragama Di Indonesia*, (Yogyakarta: Kalimedia, 2020), hlm. 196.

²⁶⁹Yusuf Qaradawi, *Syari'ah al-Islam; Šālihah li at-Taṭbīq Fi Kulli Zamān Wa Makān*, (Cairo: Maktabah Wahbah, 2013), hlm. 127-128.

- kemanfaatan umum dan menanamkan serta mendorong keaslian produksi, sambil memperhatikan studi banding;
- 4) Menugaskan anggotanya dan orang lain yang memenuhi syarat untuk mempersiapkan penelitian tentang isu-isu yurisprudensi penting, kemudian mempresentasikan dan membahasnya, dan mengadopsi apa yang dianggapnya dari mereka untuk mengedarkan dan menerbitkan;
 - 5) Kodifikasi hukum Islam menjadi artikel hukum ditambah dengan penjelasan penjelasannya;
 - 6) Menerbitkan manuskrip asli dalam fikih, dan membawanya ke dunia publikasi, seperti buku: *al-Istizkār*, oleh Imam al-Hāfiz bin Abdul-Barr, dan buku: *ad-Dakhīrah*, oleh Imam al-Qarāfi, yang hanya satu jilidnya telah diterbitkan selama lebih dari sepuluh tahun;
 - 7) Cetak ulang (*lux*) buku-buku terpenting Fikih, dengan verifikasi dan komentar, dan *takhrīj hadiś*, serta indeksnya, untuk memudahkan peneliti;
 - 8) Evaluasi apa yang ditulis oleh para orientalis lainnya tentang hukum Islam, untuk menanggapi secara objektif, dan untuk memuji apa yang ditulis oleh secara objektif;
 - 9) Mengoordinasikan upaya yang dilakukan selama bertahun-tahun untuk menghasilkan Ensiklopedia Fikih Islam dan bekerja untuk hal itu yang dipandu oleh Dewan tersebut.

Dalam berbagai pemikiran Islam, terutama dalam pemikiran pembaruan hukum Islam menggunakan tiga metode, yaitu metode usul fikih, metode hermeneutik,²⁷⁰

²⁷⁰Kata *hermeneutics* (noun) memiliki tiga konotasi: ilmu penafsiran, ilmu untuk mengetahui maksud kandungan kata-kata atau ungkapan penulis, dan penafsiran yang terkhusus merujuk pada kitab suci. Hermenitika menjadi landasan dalam studi hukum Islam, menjadi arah baru gerakan pembaruan hukum Islam,

dan metode sejarah kritis. Ketiga metode ini sangat berkaitan satu dengan yang lain, yakni metode usul fikih digunakan oleh Fazlur Rahman untuk membangun struktur hukum yang berpedoman kepada Qur'an, *Sunnah*, ijtihad, dan *ijmā'* yang berbeda dengan sebelumnya di mana struktur hukum yang dibangun oleh pemikir klasik dengan menggabungkan Qur'an, *Sunnah*, *ijmā'*, dan ijtihad. Metode sejarah kritis yang digunakan oleh Fazlur Rahman difungsikan sebagai upaya rekonstruksinya. Sementara dalam kajian normatif, khususnya dalam penerapan metode hermeneutik dalam menafsirkan Qur'an, Fazlur Rahman menggunakan metode sosio-historis sebagai alat pembantu dalam menemukan konteks sosial yang terkait. Sains-sains Sosial sangat penting dalam memberikan informasi perilaku masyarakat dalam hal-hal tertentu, misalnya dalam hal politik, ekonomi, sistem kemasyarakatan, sistem kekeluargaan, dan sebagainya.²⁷¹

Hukum Islam sebagai ilmu dalam kajian filsafat epistemologi harus memenuhi tiga poin penting; *Pertama*: Hakikat ilmu hukum Islam harus nampak dalam definisi dan perangkat-perangkat yang

sebagai respon kritis terhadap wacana hukum Islam. Menurut Aminah Wadud Muhsi, bahwa memahami suatu karya berarti menghayatinya (experience), dan menghayati berarti sesuatu yang terjadi dalam kehidupan sejarah umat manusia. Dalam kaitan ini, hermeneutik berarti bentuk penafsiran kitab suci hanya diarahkan untuk mendapatkan kesimpulan makna suatu teks. Hal ini selalu berhubungan yang dalam operasionalnya diarahkan untuk mendapatkan kesimpulan makna suatu teks. Hal ini berhubungan tiga aspek: a) Dalam konteks bagaimana suatu teks ditulis, bila dikaitkan dengan al-Qur'an berarti dalam konteks apa suatu ayat itu diturunkan; b) Komposisi tata bahasa teks yang diungkapkan; c) Pandangan hidup (*weltanschauung*) dari keseluruhan teks. Ketiga aspek tersebut, akan dijadikan acuan dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an. Ketika al-Qur'an dipahami dan ditafsirkan oleh seorang *mufassir*, maka hasilnya akan cenderung membias. Baca: Ajat Sudrajat, *Tafsir Inklusif Makna Islam*, (Yogyakarta: AK Group Yogya, 2004), hlm. 16.

²⁷¹Fazlur Rahman, dalam: Abdul Manan, *Pembaruan Hukum Islam Di Indonesia*, (Depok: Kencana, 2017), hlm. 151.

mendukungnya; *Kedua*: Berbicara sumber hukum Islam yakni mencakup doktrinal: *Naş Qur'an* dan Hadis, serta rasional dalam mempersepsikan *naş-naş* tadi, *ijmak*, *qiyās* dan lainnya; *Ketiga*: Metode mendapatkan ilmu hukum Islam ini.

1. *Maqāşid asy-Syariāh* Sebagai Metode Ijtihad

Maqāşid asy-syariāh adalah nilai-nilai dan tujuan-tujuan yang dibidik oleh syariat dalam semua hukum-hukumnya atau sebagian besarnya.²⁷² Istilah *maqāşid asy-syariāh* diungkapkan pula dengan istilah *kulliyat asy-syariāh* atau *al-maşālih al-kulliyah*.²⁷³

²⁷²Wahbah az-Zuhaili, *al-Wajiz fi Uşul al-Fiqh*, (Beirut, Dar al-Fikr al-Mu`āşir), hlm. 217. *Naş-naş* al-Qur'an menandakan bahwa tujuan (*gāyah*) hukum Islam, baik yang global (*mujmal*) maupun yang terinci (*tafşīl*), adalah mencegah kerusakan (*mafsadah*) dan mendatangkan kemaslahatan bagi umat manusia; mengurus dunia ditempuh akal manusia, baik untuk kesejahteraan dunia maupun untuk kebahagiaan di akhirat, (lihat: Nouruzzaman Shiddiq, *Fiqh Indonesia ...*, hlm. 99).

²⁷³Ahmad Wafaq Mukhtar, *Maqāşid asy-Syariāh`inda al-Imam asy-Syafi`i*, (Cairo, Darus Salam, 2014), hlm. 49. Imam Qurafi menjelaskan bahwa kaidah seluruh hukum terbagi menjadi dua: tujuan (*maqşad*) dan instrumen (*wasīlah*). Hukum setiap instrumen sama dengan hukum tujuannya. Contoh: hukum salat Jum`at adalah wajib (*maqşad*). Maka, hukum berjalan (instrumen) menuju tempat salat Jum`at adalah wajib juga. Hukum mencuri adalah haram. Maka, berjalan ke tempat pencurian hukumnya juga haram. Begitu pula dengan hukum lainnya: *Sunnah*, makruh, dan mubah. Yang menarik, dalam hal instrumen, Imam Qurafi membagi dua: instrumen dekat (*wasīlah qarībah*) dan ada instrumen jauh (*wasīlah ba`īdah*). Dengan demikian, tidak semua instrumen memiliki hukum yang sama dengan hukum tujuannya, contoh yang sudah disebutkan di atas adalah contoh instrumen dekat yang hukumnya sama dengan hukum tujuan. Sedangkan contoh instrumen jauh ada dalam kasus khamr. Hukum meminum khamr adalah haram (*maqşad*); khamr adalah minuman memabukkan yang terbuat dari anggur. Namun, melakukan aktivitas mananam anggur tidak otomatis berhukum haram. Karena apa? Karena menanam anggur masuk dalam kategori instrumen jauh (*wasīlah ba`īdah*). Selain dua instrumen tersebut, ada juga instrumen yang bersifat di antara keduanya: bisa jauh dan bisa dekat. Contoh dalam hal ini adalah upaya memproses perubahan khamr menjadi cuka (*iqtinā'u al-khamr li at-takhfīl*). Pemikiran Imam Qarafi ini (Ilmu Usul Fikih) menunjukkan betapa telitinya ulama dalam membangun kerangka berpikir untuk menentukan keputusan hukum. Jadi tidak bisa hanya bermodalkan ayat al-Qur'an dan Hadis kemudian menyimpulkan keputusan hukum. Harus ada teori dan kerangka berpikir yang baik dan benar. Dalam kitab az-Zakhīrah, sesuai hasil wawancara dengan Dr. Afifi Fauzi Abbas, pada Senin, 29 Juni 2020.

Tujuan hukum Islam dari sisi pembuat hukum adalah untuk menjawab hajat manusia dan untuk ditaati. Hajat tersebut baik yang bersifat primer, sekunder, dan tersier. Hukum tadi dipatuhi oleh manusia dalam kehidupan sehari-hari. Sedangkan tujuan hukum Islam dari sisi pelaksana (*mukallaḥ*) adalah untuk mendapatkan kesejahteraan dan keadilan dengan mengedepankan *maṣlahah* dan menjauh dari *maḍarrah*.

Maqāṣid asy-syarīʿah sebenarnya merupakan metode yang luar biasa untuk mengembangkan nilai dan ruh hukum Islam ke dalam berbagai peristiwa. Namun kemudian, teori ini mengalami nasib sama yang menimpa teori-teori lain dalam bidang hukum Islam: degradasi. Umat lebih banyak menghapal, dengan contoh-contoh lama, ketimbang menggunakannya sebagai pisau analisa dengan mengajukan contoh-contoh baru. Bahkan sakralisasi menyebabkannya menjadi beban sejarah. Upaya-upaya memperkenalkan kembali teori inipun kandas, dikarenakan oleh faktor bahasa dan persepsi yang miskin. Para pembaharu Islam di Indonesia jatuh di bawah bayang-bayang masa lalu dan wibawa ulama Timur Tengah. Sebagai akibatnya, ibadah sama dengan anti peradaban, padahal teori *maqāṣid asy-syarīʿah* membuktikan bahwa beribadah sama dengan berperadaban.²⁷⁴

Pengembangan teori ini secara tajam dan bertanggungjawab merupakan kebutuhan yang tidak bisa ditunda-tunda lagi, agar kita tidak menjadi umat egois: apa-apa haram; apa-apa *bid'ah*. Walau pada mulanya memberantas *bid'ah* melalui *al-Itiṣām*, tetapi Syaṭibi keluar dengan teori yang gemilang melalui *al-Muwāfaqāt*

²⁷⁴Yudian Wahyudi, *Ushul fiqh ...*, hlm. 51-52.

justru di saat peradaban Andalusia Islam menjelang pudar.²⁷⁵

Pembacaan Qur'an dan *as-Sunnah* berbasis *maqāṣid asy-syarī'ah* (tujuan pokok syariat Islam)²⁷⁶ dan integratif merupakan metodologi yang kami ikuti dalam buku ini. Kami bergerak melampaui pembacaan parsial ke arah pembacaan integratif yang melibatkan semua pandangan, konteks dan sumber terkait, menuju pembacaan holistik berbasis *maqāṣid asy-syarī'ah*. *Maqāṣid* atau jawaban atas pertanyaan 'mengapa', mewakili tingkat penalaran yang lebih tinggi, yang dapat menyelesaikan kontradiksi dan mengintegrasikan yang tercecer. Kami juga bergerak melampaui pembacaan dan penafsiran historis, dengan cara membaca ulang penafsiran historis tersebut dalam konteks masa kini serta membandingkannya dengan pendapat kontemporer. Terakhir, kami membedakan antara ajaran Islam yang permanen (statis), yang tidak dapat "disejarahkan" atau diubah-ubah, dengan ajaran Islam yang fleksibel (dinamis), yang dapat dan harus berubah seiring waktu dan keadaan.²⁷⁷

²⁷⁵ *Ibid.*

²⁷⁶ *Maqāṣid* merupakan nilai-nilai substansial dari hukum formal, *Maqāṣid* ada dua sisi: a. *Maqāṣid khitāb* yang terdiri dari makna lahir atau tekstual dan makna esensial (*al-murād*); b. *Maqāṣid al-Ahkām* atau *Maqāṣid asy-Syarī'ah* yang terdiri dari umum (*khams kulli*), khusus seperti dalam hukum keluarga, harta, peradilan dan lain sebagainya, dan *juz'ī* atau partikular seperti mahar dan persaksian dalam nikah, atau dengan istilah lain *al-maqāṣid al-kulliyah al-'ammah*, *al-maqāṣid al-khassah*, dan *al-maqāṣid al-juz'iyah*.²⁷⁶ baca: Ahmad Raisuny, *Madkhal ila Maqāṣid asy-syarī'ah*, (Cairo, Dar al-Kalimah, 2016), hlm. 10-14, dan *Maqāṣid al-Maqāṣid*, (Cairo, Dar al-Kalimah, 2014), hlm 75.

²⁷⁷ Jasser Audah, *Fikih Emansipatif*, Alih Bahasa: Rosidin, (Tangerang: Tira Smart, 2019), hlm. 12-13. *Maqashid syari'ah*, sebagai bagian dari usul fikih, sebenarnya lebih merupakan metode daripada doktrin (apalagi slogan!). Dengan pendekatan inilah Umar bin Khattab tampil begitu kontroversial, tetapi percaya diri sekaligus jenius. Umar sangat praktis, realistik, fleksibel dan humanis dalam memecahkan masalah-masalah hukum. Sayang sekali, dimensi-dimensi ini hilang dalam perjalanan sejarah. *Maqashid syari'ah* terlihat lebih sebagai doktrin. Ulama Islam Indonesia awal abad ke-20 terseok-seok memperkenalkan kembali kejeniusan

Jika dilihat dari keleluasaan bergerak antara *uṣūl al-fiqh* beserta metode *lugawiyah*-nya dengan *maqāṣid asy-syarī'ah* tampaknya yang lebih leluasa adalah *maqāṣid asy-syarī'ah*. Dengan demikian, hanya *maqāṣid asy-syarī'ah* -terlebih lagi bersinergi dengan metode-metode *ma'nawiyah* dalam *uṣūl al-fiqh*- yang dapat cocok dan progresif untuk menjadi metode penetapan hukum Islam kontemporer.²⁷⁸ Maka pendekatan *maqāṣid* lebih tepat dalam menjawab problematika hukum Islam modern, tanpa mengabaikan sisi *bayāni*-nya karena penemuan *maqāṣid* lebih dominan dari sisi *burhāni*.

Abu Ishaq Ibrahim asy-Syaṭibi menetapkan *maqāṣid asy-syarī'ah* dengan cara: 1). Melihat ungkapan eksplisit perintah dan larangan, 2). Memperhatikan konteks setiap perintah dan larangan, 3). Memperhatikan

maqāṣid asy-syarī'ah, tetapi apa hendak dikata: macet. Mengapa? Karena mereka pada umumnya tidak terdidik secara profesional. Mereka hanya otodidak, sehingga contoh-contoh yang mereka angkat tidak jauh bergerak dari apa yang mereka temukan dalam kitab-kitab klasik. Kondisi ini terus berlanjut ketika mereka melahirkan generasi baru ulama Indonesia, yaitu dokterandus, di akhir 1960-an dan awal 1970-an. Kaum dokterandus, yang mengajar mata kuliah usul fikih, pada umumnya dihadapkan pada kesulitan memahami bahasa Arab, kelangkaan kitab usul fikih bernuansa modern dan kontemporer, kekakuan sistem hapalan dan ketegangan ideologis mazhabi, sehingga buku-buku usul fikih pada era ini lebih bersifat diktat dan pengantar. Terjadi pemiskinan persepsi. Usul fikih sebagai metode berubah menjadi doktrin. Dimensi filosofisnya semakin tereduksi ketika kaum dokterandus ini cuma taklid: mengajar usul fikih dengan contoh-contoh lama. Usul fikih diputus dari dinamika peradaban seolah-olah usul fikih tidak ada kaitannya sama sekali dengan perkembangan sejarah dan masyarakat. Seolah-olah usul fikih cuma membahas masalah halal-haram "cilik," cuma membahas masalah kata alias "cupetisme" yang menjadi sasaran kritik generasi baru ulama Indonesia era 1990-an. Doktor-doktor non usul fikih pun tiba-tiba tampil seolah pakar usul fikih. Ujung-ujungnya, ternyata sama saja. Mereka mengeritik tanpa mengerti apa yang mereka kritik, (baca: Yudian Wahyudi, *Maqāṣid asy-syarī'ah Dalam Pergumulan Politik*, Yogyakarta: Nawesea, 2014, hlm. 12-13).

²⁷⁸ Abdul Helim, *Maqāṣid asy-syarī'ah* ..., hlm. 113.

semua turunan hakikatnya, dan 4). Memetakan atas ketiadaan keterangan *syar'i*.²⁷⁹

Dalam Hal ini Imam asy-Syāṭibi berusaha untuk melihat tujuan ditetapkan hukum dalam Islam, tujuan utamanya yakni demi kemaslahatan manusia yang tercover dalam “panca jiwa” syari’ah (*al-kulliyat al-khams*), yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Ijtihad yang berorientasi pada *maqāṣid* disebut dengan *ijtihād maqāṣidi* sebagai solusi problematika fikih kontemporer.

Oleh karena itu, selama bentuk-bentuk muamalah yang direkayasa manusia di zaman kontemporer tidak bertentangan dengan *naṣ* Qur’an dan *as-Sunnah*²⁸⁰ dalam persoalan muamalah, dapat diterima dengan syarat sejalan dengan *maqāṣid asy-syari’ah*, yaitu untuk kemaslahatan seluruh umat manusia.²⁸¹ Dan terma *maqāṣid* menempati urgensitas tersendiri melebihi terma-terma usul fikih yang lain. Terma yang dimunculkan dan disistematiskan oleh asy-Syatibi ini mendapatkan respon yang menggembirakan dari berbagai pihak, orang-orang dahulu maupun orang sekuler, golongan konservatif atau pembaharu. Semuanya sepakat bahwa topik *maqāṣid*

²⁷⁹Muhammad Aziz, Dkk., Metode Penetapan Maqoshid Al Syarī’ah: Studi Pemikiran Abu Ishaq Al Syatibi, *Ulul Albab*, Volume 14, No.2 Tahun 2013, Hlm. 161.

²⁸⁰Metode penemuan hukum dari sumber *Sunnah* dengan tiga cara: teks, perbuatan, dan ikrar. Untuk hukum permasalahan yang tidak disinggung secara tersurat oleh *Syārī* maka menggunakan analogi/*qiyās* menurut mayoritas ulama. (Baca: Ibnu Rusyd, *Bidāyah al-Mujathid Wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, Cairo, Dar al-Aqidah, 2004, I:7).

²⁸¹Nasrun Haroen, *Fikih Muamalah*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2000), hlm. xxiv.

perlu mendapatkan porsi yang tinggi. Karena disitulah sebenarnya inti dari syariat.²⁸²

Sebenarnya *maqāṣid* merupakan sebuah perkembangan yang ada pada wilayah hukum ketimbang tafsir. Kemunculannya sebagian sebagai respon terhadap literalisme yang mendominasi penafsiran hukum pada masa pasca-formasi hukum Islam (setelah abad ke-1/7 dan 2/8). Meskipun, pada abad ke-21, tradisi *maqāṣid* ini dimanfaatkan oleh beberapa umat Islam untuk menyelesaikan persoalan terkait dengan bagaimana mengadaptasikan ayat-ayat etika-hukum dengan dunia modern, namun pemahaman yang lebih dalam terhadap *maqāṣid* itu sendiri tampaknya tidak sampai kepada pembentukan metodologi alternatif melaluinya untuk menghadapi problem literalisme baik dalam bidang hukum maupun tafsir.²⁸³

Ibnu 'Asyur,²⁸⁴ pakar usul fikih dari Tunisia, menyodorkan lima *item* sebagai syarat bagi mujtahid yang semuanya berhubungan dengan penguasaan ilmu *maqāṣid asy-syari'ah*. Kelima syarat tersebut ialah:

- 1) Memahami teks wahyu sesuai dengan perspektif kaidah-kaidah linguistik (*al-qawā'id al-lugawiyah*) dan berbagai terminologi *syara'*;
- 2) Mampu membandingkan makna hukum yang digali dengan makna-makna lain yang ditunjukkan oleh dalil-dalil hukum. Kemampuan komparatif seperti ini dinilai penting untuk keperluan verifikasi ketika terjadi paradoks antara satu dalil dengan dalil lain. Jika terjadi paradoks, maka bisa diselesaikan melalui

²⁸²Muhsin Haryanto, *Ushul fiqh; Mengenal Kajian Metodologi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Kreasi Waacana, 2015), hlm. 228-229.

²⁸³Abdullah Saeed, *Penafsiran Kontekstual ...*, hlm. 249-250.

²⁸⁴Empat konsep dasar pemikiran Ibnu Asyur dalam ajaran Islam: fitrah, toleransi, kemerdekaan, dan kebenaran. Baca: Muhammad Tahir Bin Asyur, *Maqāṣid asy-Syari'ah al-Islamiyah*, Yordania, Dar an-Nafais, 2019), hlm. 93.

- mekanisme *tawfiq* (kompromi) atau *tarjih* (proses seleksi untuk mengetahui dalil yang lebih unggul);
- 3) Mampu melakukan proses analogi bagi persoalan hukum yang tidak ada teksnya dalam lembaran wahyu terhadap ketentuan hukum lain yang ada teksnya manakala ada persamaan *reason* atau 'illah hukum;
 - 4) Mampu memberikan kepastian hukum bagi peristiwa yang tidak ada teksnya dan tidak ada pula bandingan hukumnya sehingga tidak bisa dilakukan analogi seperti dalam item ketiga tersebut;
 - 5) Mampu mengeksplorasi dan menyingkap aspek tujuan syariat bagi ketentuan hukum yang belum tampak hikmah dan `illah-nya, khususnya dalam hukum-hukum *ta`abbudiyah*, bukan *ta`aqquliyah*.²⁸⁵

Teori kontemporer menunjukkan, misalnya, bahwa *hifzu an-nasli*, yang berarti 'pelestarian keturunan', berkembang menjadi "kepedulian pada keluarga", bahkan sampai mengusulkan adanya 'sistem sosial Islami madani. Adapun *hifzu al-'aql* yang berarti pelestarian akal", berkembang menjadi "pengembangan pemikiran ilmiah", "perjalanan menuntut ilmu", 'menekan mentalitas ikut-ikutan'. Dalam teori *maqāsid* kontemporer, juga, konsep *hifzu al-i`rḍi*, yang berarti 'pelestarian kehormatan', berkembang menjadi 'pelestarian harga diri manusia' dan 'menjaga hak-hak asasi manusia'.²⁸⁶ Jasser Audah mengusulkan agar pendekatan berbasis *maqāsid* terhadap isu hak-hak asasi manusia dapat mendukung deklarasi Islami hak-hak asasi manusia universal dan memberikan pandangan bahwa

²⁸⁵ Abu Yasid, *Logika Ushul fiqh; Interrelasi Nalar, Wahyu, dan Maqashid asy-Syari`ah*, (Yogyakarta, IRCoD, 2019), hlm. 63-65.

²⁸⁶ Jasser Audah, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, Alih Bahasa: Rosidin, dkk., (Bandung, Mizan Pustaka, 2015), hlm. 320.

Islam dapat menambah 'dimensi-dimensi positif baru pada hak-hak asasi manusia'. Di sisi lain, *hifẓu ad-dīn* yang berarti 'pelestarian agama', berkembang menjadi "kebebasan kepercayaan' dalam ekspresi-ekspresi kontemporer. Masih dalam teori *maqāṣid* kontemporer, *hifẓu al-māl*, yang berarti "pelestarian harta' berkembang menjadi 'pengembangan ekonomi dan 'menekan jurang antar-kelas'. Penulis menyimpulkan bahwa *maqāṣid asy-syarīʿah* juga mengalami evolusi, dari egosistem menjadi ekosistem, yakni dari ruang sempit individual menuju lapangan luas komunal tertentu, nasional, internasional, global, universal (kosmis), dan bahkan dari ekologi menuju ekosufi, yaitu tauhid dan *tamjīd*.²⁸⁷

²⁸⁷Menurut penulis, bahwa eko berarti alam, logi berarti ilmu, maka ekologi adalah ilmu alam, sedangkan ekosufi meminjam istilah Budayawan Emha Ainun Najib, sufi adalah kejernihan hati sehingga mudah menemukan Tuhan dimanapun dan kapanpun, ekosufi berfungsi melihat ekologi secara lebih luas sehingga tidak berputar dari alam ke alam lagi yang disebut dengan ekosistem, tetapi dari alam ke Tuhan pencipta alam raya ini (ekosufi), dengan tahapan *takhalli*, *tahalli*, dan *tajalli*.

Tabel 7: *Usūl al-Khamsah* Klasik dan Kontemporer

Perbandingannya sebagaimana teruraikan di tabel berikut ini:

<i>Usul al-khamsah</i> Klasik	<i>Usul al-khamsah</i> Kontemporer
Perlindungan keturunan (<i>hifz al-nasl</i>) seperti larangan berzina	<ul style="list-style-type: none"> a) Kajian dan tindakan yang dilakukan selalu berorientasi pada perlindungan keluarga b) Kajian dan tindakan yang berupaya agar selalu lebih peduli terhadap institusi keluarga.
Perlindungan akal (<i>hifz al-aql</i>) seperti larangan minum khamar	<ul style="list-style-type: none"> a) Mengoptimalkan pola pikir dan <i>research</i> ilmiah b) Menggiatkan dan memotivasi untuk mencari ilmu pengetahuan c) Mempersempit pola pikir yang berorientasi pada kriminalitas, berkerumun dan bergerombol. d) Menghindari adanya upaya yang meremehkan kemampuan dan kerja otak.
Perlindungan jiwa (<i>hifz al-Nafs</i>) seperti larangan membunuh	<ul style="list-style-type: none"> a) Menjaga dan melindungi martabat kemanusiaan b) Menjaga dan memelihara kehormatan c) Menjaga serta melindungi hak-hak asasi manusia.
Perlindungan agama (<i>hifz al-Din</i>) seperti diwajibkan salat	<ul style="list-style-type: none"> a) Menjaga, melindungi dan menghormati kebebasan beribadah b) Menjaga, melindungi dan menghormati kebebasan beragama dan berkepercayaan
Perlindungan harta (<i>hifz al-mal</i>) seperti keharusan bekerja	<ul style="list-style-type: none"> a) Mengutamakan kepedulian <i>social</i> b) Menaruh perhatian pada pembangunan dan pengembangan ekonomi. c) Mendorong kesejahteraan manusia. d) Menghilangkan jurang antara miskin dan kaya.

Berdasarkan gambaran tentang begitu luasnya cakupan *uṣūl al-khamsah* yang merupakan bagian dari *maqāṣid asy-syari'ah*, berarti dapat pula dikatakan bahwa ia dapat menerobos berbagai lini kehidupan.

Kemaslahatan universal pun tentu hampir dapat dipastikan dapat dicapai jika benar-benar melaksanakan dari cita-cita *maqāṣid asy-syarī`ah*.²⁸⁸

Dari pemaparan di atas, setidaknya terdapat empat kelemahan teori *maqāṣid* klasik:

- 1) Pertama, *maqāṣid* klasik tidak memerinci cakupannya dalam bab-bab khusus sehingga tidak mampu menjawab secara detail pertanyaan-pertanyaan mengenai persoalan tertentu.
- 2) Kedua, Teori *maqāṣid* klasik lebih mengarah kepada kemaslahatan individu, bukan manusia atau masyarakat secara umum.
- 3) Ketiga, Klasifikasi klasik tidak mencakup prinsip-prinsip utama yang lebih luas, misalnya keadilan, kebebasan, dan lain-lain.
- 4) Keempat, Penetapan *maqāṣid* klasik bersumber pada warisan intelektual fikih yang diciptakan oleh para ahli fikih, dan bukan diambil dari teks-teks utama seperti Qur'an dan *as-Sunnah*.²⁸⁹

Esensi *syarīḥ* secara fungsional adalah: Mengenal Allah swt dengan *tauhid*²⁹⁰ dan *tamjīd*,

²⁸⁸ Abdul Helim, *Maqāṣid asy-syarī`ah ...*, hlm. 100-101.

²⁸⁹ M. Amin Abdullah, *Fresh Ijtihad; ...*, hlm. 94-95.

²⁹⁰ Konsep tauhid menurut Ali Syariati: Tauhid dalam pengertian keesaan Tuhan tentu saja diterima oleh semua penganut monoteis. Namun, tauhid sebagai sebuah pandangan dalam pengertian yang saya maksudkan dalam teori saya bermakna mengenai seluruh alam sebagai suatu kesatuan, bukan membaginya menjadi dunia dan akhirat, natural dan supranatural, substansi dan makna, serta roh dan tubuh. Tauhid bermakna seluruh eksistensi sebagai bentuk tunggal, kehidupan tunggal dan organisme sadar yang memiliki kehendak, intelek, perasaan dan tujuan, (lihat: Ali Syariati, *Sosiologi Islam*, Yogyakarta: Rausyan Fikr, 2017, hlm. 117). (Lihat: Ibnu Hajar, *Fathu al-Bārī*, Cairo, Dar Ibn al-Jauzi, 2012, I:98):

قَالَ إِمَامُ الْحَرَمَيْنِ أَجْمَعَ الْعُلَمَاءَ عَلَى وَجُوبِ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَاخْتَلَفُوا فِي أَوَّلِ وَاجِبِ فِقِيلِ الْمَعْرِفَةِ وَقِيلَ النَّظَرُ وَقَالَ الْمُقْتَرِحُ لَا اخْتِلَافَ فِي أَنَّ أَوَّلَ وَاجِبِ خَطَابًا وَمَقْصُودًا الْمَعْرِفَةُ وَأَوَّلُ وَاجِبِ اسْتِغَالًا وَأَدَاءُ الْقَصْدِ إِلَى النَّظَرِ .

Mengetahui cara ibadah, dengan *ta`zīm* dan syukur; amar-ma`ruf, nahi-munkar, serta berakhlak karimah, dan menjauhkan dari kemaksiatan.²⁹¹ Sedangkan tujuan Hukum Islam adalah:

- 1) Kemaslahatan hidup bagi diri dan orang lain;
- 2) Tegaknya keadilan, yang bersalah harus mendapat hukuman yang setimpal dan yang tidak bersalah mendapat perlindungan hukum yang baik dan benar;
- 3) Persamaan hak dan kewajiban dalam hukum. Hukum tidak pilih bulu atau memilih-milih dan memilah-milah dengan alasan berbeda bulu;
- 4) Saling kontrol di dalam kehidupan masyarakat, sehingga tegaknya hukum dapat diwujudkan oleh masyarakat sendiri, seperti adanya sistem keamanan lingkungan (siskamling);
- 5) Kebebasan berekspresi, berpendapat, bertindak dengan tidak melebihi batas-batas hukum dan norma sosial;
- 6) Regenerasi sosial yang positif dan bertanggung, jawab terhadap masa depan kehidupan sosial dan kehidupan berbangsa serta bernegara.²⁹²

Menurut Ibnu Rabiah, sebagaimana yang dikutip oleh Busyro, bahwa secara ringkas beberapa faedah mempelajari ilmu *maqāṣid asy-syarīah*, faedah-faedah itu dapat disebutkan sebagai berikut:

- 1) Meletakkan fondasi kaidah-kaidah yang diharapkan dapat membantu mujtahid dalam mengistinbatkan hukum *syar`i*, dan mengetahui kemaslahatan yang dikehendaki oleh Allah swt dari setiap beban hukum yang dipikulkan kepada manusia. Apa pun persoalan

²⁹¹Ali Ahmad al-Jarjawi, *Hikmah at-Tasyrī wa Falsafatuhu*, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiah, (2017), hlm. 11.

²⁹²Beni Ahmad Saebani, *Filsafat Hukum Islam; Sebagai Epistemologi Penggunaan Pesan-Pesan Allah Tentang Hukum Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2008), hlm. 243.

- yang dihadapi oleh mujtahid, di mana pun ia berada, bagaimanapun situasi dan kondisi yang dihadapinya, ia akan mampu untuk menetapkan hukum sesuai dengan kondisi itu;
- 2) Seorang mujtahid akan mampu melakukan tarjih terhadap pendapat ulama yang berbeda-beda dan mampu memilih yang lebih kuat;
 - 3) Dengan mengetahui *maqāṣid asy-syarī'ah* menjadikan seorang mujtahid mampu memahami ketentuan syariat Islam secara *kulliy* (global), dan dengan bekal itu ia juga akan mampu memahami syariat Islam secara *juz'i* (parsial);
 - 4) Pengetahuan terhadap *maqāṣid asy-syarī'ah* menjadikan seorang mujtahid mampu untuk mengaplikasikan *qiyās* dalam menghadapi persoalan-persoalan baru,³⁰ dan mampu untuk menolak pendapat orang-orang yang menolak berdalil dengan *qiyās* atau mengingkari kehujahan *qiyās*;
 - 5) Menjadikan seorang mujtahid mampu untuk menyelesaikan *ta'arūḍ* (pertentangan) antara teks-teks Qur'an dan *Sunnah* dengan *maqāṣid* (tujuan hukum).²⁹³

Sedangkan dalam perspektif al-Khadimy, faedah mempelajari ilmu *maqāṣid asy-syarī'ah* ada tujuh, dapat disimpulkan sebagai berikut

- 1) Adanya motivasi untuk mendalami 'illah-'illah dari setiap penetapan hukum Islam serta hikmah dan tujuan-tujuannya, baik secara umum maupun secara khusus. Tujuan utama *ta'fīl al-ahkām* itu ditempuh dengan cara menemukan dan mendalami sifat-sifat yang menyertai hukum dalam teks hukum tersebut.

²⁹³Busyro, *Maqashid al-Syari'ah; Pengetahuan Mendasar mengetahui Masalahah*, (Jakarta: Prenadamedia Group, 2019), hlm. 22-23.

Namun menurut ibn 'Asyur (w. 1973 M), sebagian ketentuan hukum yang ditetapkan Allah swt terkadang tidak diternukan 'illah dan hikmahnya, di mana mujtahid mengategorikannya dengan ketentuan-ketentuan yang *ta'abbudī*;

- 2) Mampu menghubungkan setiap pembahasan dalam ilmu usul fikih dengan konsep *maqāṣid asy-syarī'ah*, misalnya dalam melakukan pembahasan dan penerapan *qiyās*, *'urf*, *ẓari'ah*, dan sebagainya;
- 3) Mengurangi intensitas perbedaan dan perselisihan dalam masalah fikih, begitu juga dengan fanatisme mazhab, Hal ini tentunya diakibatkan oleh pengetahuan ulama terhadap *maqāṣid asy-syarī'ah*. Dengan ilmu ini ulama mampu mengambil jalan tengah dari pendapat yang berbeda-beda dan sekaligus mampu menghilangkan pertentangan-pertentangan tersebut, termasuk mampu mengompromikan antara pendapat-pendapat yang berpegang kepada *naṣ* secara tekstual dan pendapat yang berpegang kepada jiwa sebuah teks (*rūh an-naṣ*);
- 4) Memotivasi seorang *mukallaḥ* untuk melaksanakan beban taklifnya untuk senantiasa patuh dan mengikuti taklif itu dengan sebaik-baiknya,²⁹⁴ terutama ketika

²⁹⁴Hakekat pertanggungjawaban hukum dalam payung Pancasila adalah tatanan pertanggungjawaban hukum yang berorientasi pada nilai-nilai 1) moral religius (ketuhanan); 2) humanistik (kemanusiaan); 3) nasionalistik (kebangsaan); 4) demokrasi (kerakyatan); dan 5) sosial yang berkeadilan. Dalam hal substansi atau nilai filosofis rumusan norma pertanggungjawaban hukum terdapat kesamaan antara hukum Islam dengan nilai-nilai yang dicita-citakan pembangunan hukum nasional, yaitu terwujudnya nilai keadilan, kemanfaatan dan kemaslahatan hukum bagi manusia. Akan tetapi dalam hal rumusan batasan usia atau dewasa bagi seseorang untuk dapat memikul pertanggungjawaban hukum, terdapat beberapa perbedaan prinsip antara rumusan *'aqil baligh* dalam hukum Islam dengan peraturan perundangan di Indonesia. Batasan usia dalam peraturan perundangan Indonesia perlu disesuaikan dengan kondisi sosial masyarakat dewasa ini. Ketercukupan asupan gizi, perkembangan teknologi rekayasa pangan, dan

hikmah-hikmah hukum yang dibebankan kepadanya diketahui dengan sepenuhnya.

Berdasarkan beberapa faedah yang dikemukakan di atas dapat disimpulkan bahwa suatu keharusan bagi seorang ulama dan mujtahid untuk mengenal dan mendalami *maqāṣid asy-syarī`ah*. Hal ini secara umum dimaksudkan agar ia mampu untuk berjihad terhadap perkara-perkara yang tidak ditemukan ketentuannya secara eksplisit dalam *naṣ* dan ijtihadnya itu sesuai dengan yang dikehendaki oleh Allah swt. Di samping itu, untuk menyikapi banyaknya perbedaan pendapat yang berkembang dalam bidang fikih, seorang ulama mempunyai kemampuan untuk memilih dan selanjutnya menguatkan salah satu pendapat yang lebih sesuai dengan kondisi yang dihadapinya. Hal ini sekaligus mengurang intensitas persaingan dan fanatisme *mazhab*.

Menurut penulis, pengetahuan terhadap *maqāṣid asy-syarī`ah* menciptakan pemahaman esensial dari produk sebuah hukum, karena secara umum hukum kadang dilihat sebagai ikatan formal melalaikan substansi yang terkandung yang merupakan tujuan hukum atau *maqāṣid asy-syarī`ah*, di samping itu hukum Islam sesuai fitrah; artinya sesuai kecenderungan pada kebenaran, kebaikan, dan keindahan. Dalam hirarki kebenaran hukum Islam termasuk di atas standar pencarian kebenaran setelah tradisi, otoritas, *trial and error*, dan di atas logika kebenaran masih ada metode ilmiah (rasional-*maqāṣidī*) dan wahyu Tuhan.

perkembangan teknologi informatika berpengaruh kuat terhadap kecenderungan lebih cepat dewasa bagi seseorang. Implementasi konsepsi *taklif* dan *mas`ūliyyāt* dalam legislasi hukum nasional dengan cara mengintegrasikan asas-asas hukum dan mengintegrasikan *istinbāt ahkām* ke dalam hukum nasional. Baca: Ali Imron, "Kontribusi Hukum Islam Terhadap Pembangunan Hukum Nasional", *Disertasi Doktor*, Semarang; Universitas Diponegoro Semarang 2008.

Jasser Audah yang sepertinya banyak terinspirasi dari pemikiran Ibn 'Asyūr *up to date* bahwa teori *maqāṣid asy-syarī`ah* secara hakiki dapat memberikan kontribusi yang banyak kepada masyarakat luas bahkan ke setiap lapisan masyarakat. Oleh karena itu Jasser Audah pun selalu mempertimbangkan pemikiran-pemikiran agar tidak tetap bertahan dengan rumusan para ulama *maqāṣid* sebelumnya. Ada beberapa hal yang dilarang menggunakan *maqāṣid asy-syarī`ah* yang hakiki secara optimal pada masa sekarang yaitu:

- 1) Teori *maqāṣid asy-syarī`ah* klasik tidak membuat cakupannya dalam bab-bab khusus sehingga tidak mampu menjawab secara detail pertanyaan-pertanyaan mengenai masalah tertentu;
- 2) Teori *maqāṣid asy-syarī`ah* klasik lebih berorientasi pada kemaslahatan individu, bukan untuk kemaslahatan manusia atau masyarakat secara umum;
- 3) Teori *maqāṣid asy-syarī`ah* klasik tidak mencakup prinsip-prinsip utama yang lebih luas, misalnya keadilan, kebebasan berekspresi dan lain-lain;
- 4) Penetapan teori *maqāṣid asy-syarī`ah* klasik bersumber dari warisan intelektual fikih yang ditetapkan oleh para ahli fikih; bukan diambil dari teks-teks utama seperti Qur'an dan Hadis.

Menurut Jasser Audah agar hukum Islam dapat memainkan peran positif untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia dan mampu menjawab tantangan zaman, maka cakupan teori *maqāṣid asy-syarī`ah* perlu diperluas. Asalnya hanya terbatas pada kemaslahatan individu, mesti diperluas mencakup ke wilayah yang lebih umum, dari wilayah individu ke wilayah masyarakat atau umat manusia di berbagai tingkatannya. Asalnya perlindungan keturunan menjadi perlindungan keluarga, asalnya perlindungan akal

menjadi perwujudan berpikir ilmiah, penelitian atau semangat menuntut ilmu pengetahuan, Asalnya perlindungan jiwa menjadi perlindungan kehormatan atau perlindungan hak-hak manusia. Asalnya perlindungan Agama menjadi perlindungan kebebasan menjalankan ibadah dan kebebasan berkeyakinan. Asalnya, perlindungan harta kekayaan menjadi perwujudan solidaritas sosial.²⁹⁵

Hukum adalah inti peradaban suatu bangsa dan mencerminkan jiwa bangsa tersebut, maka hukum Islam adalah inti dari manifestasi ajaran Islam. Dari dimensi kemanusiaan hukum diletakkan dalam rangka kemaslahatan bersama yang bisa mengantar ke arah manusia beradab, sedangkan dari dimensi *ilāhiyah* Tuhan tidak butuh hukum karena hukum itu untuk kebaikan manusia.

Agenda pemeliharaan nilai-nilai kemanusiaan itu hanya dapat terwujud dengan beberapa penopang utama: Pertama, Kebebasan nurani, adanya kebebasan untuk melakukan segala tindakan asalkan bisa dipertanggung-jawabkan dan tidak melanggar hak-hak kemanusiaan lainnya; Kedua, Seseorang dikatakan bebas apabila ia melakukan segala tindakannya berdasarkan kemauannya sendiri tanpa ada pemaksaan dari pihak lain, baik secara langsung maupun tidak langsung; Ketiga, Hukum Islam itu harus memerhatikan keselamatan akal manusia sebagai dasar pijak dalam melakukan tindakan yang bebas dan bertanggung jawab; Keempat, Hukum Islam itu harus memberdayakan manusia, baik dalam tataran intelektual (an-*nazar*) maupun dalam tataran perilaku (*al-`amal*).²⁹⁶

²⁹⁵Abdul Helim, *Maqāṣid asy-syarī`ah* ..., hlm. 98-100.

²⁹⁶Nurkholish Majid, dalam: Moh. Dahlan, *Abdullahi Ahmed Naim; Epistemologi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 138.

Yudian Wahyudi menjelaskan, bahwa khalifah Umar (w. 644) sering disebut sebagai penggagas konsep *maqāṣid asy-syarī`ah* dikarenakan keahliannya dalam dialogkan antara wahyu (*naṣ*: Qur'an dan *Sunnah*) dan peradaban (*`urf* atau adat). Dialektika ini sangat intens karena wahyu bersifat *ilahi* tetapi terbatas dari segi jumlah, sedangkan peradaban bersifat manusiawi (*wad'i*) tetapi selalu berkembang. Tindakan Umar ini kemudian dikenal sebagai fikih Umar. Esensinya adalah bahwa agama diciptakan demi kebaikan manusia, bukan kebaikan Tuhan, baik di dunia maupun di akhirat. Untuk sampai pada kesimpulan semacam itu, Umar melangkah dari maslahat khusus menuju maslahat umum dan bergerak dari mafsadat umum menuju maslahat khusus, yang menjadi landasan pendukung-pendukung teori *maqāṣid asy-syarī`ah*.²⁹⁷

Maqāṣid asy-syarī`ah ini untuk memenuhi tiga kebutuhan manusia: *ḍarūriyāt* (primer), *hājiyāt* (sekunder), dan *tahsīniyāt* (tersier).²⁹⁸ Primer ini sesuatu harus ada demi kehidupan manusia, kalau tidak terpenuhi terjadi kehancuran, seperti menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta (*uṣūl al-khamsah*), seperti tenaga

²⁹⁷Yudian Wahyudi, *Interfaith Dialog From The Perspective Of Islamic Law*, (Yogyakarta: Nawesea, 2011), hlm. 40-42.

²⁹⁸Sangat penting untuk mengetahui tentang kebutuhan pribadi dan memilah-milahnya ke dalam tiga pembagian ini, agar bisa melangkah mana yang harus dicapai secara prioritas dalam kehidupan. Tiga gradasi ini berlaku dalam setiap hal, sebagai contoh bertahan hidup dengan menjaga yang primer secara prioritas adalah sandang, pangan, dan papan; Rumah kebutuhan primer sebelum mobil; Makan yang primer adalah nasi, bukan lauknya; Tanaman bukan pagarnya, Isi bukan bungkusnya, Hati bukan bajunya,

Agama yang primer adalah Islamnya, bukan ormasnya atau parpolnya; Nafkah yang primer adalah untuk keluarga dekat bukan fakir miskin sebagai orang lain; Ilmu yang primer adalah yang wajib seperti mengenal Tuhan bukan masalah *fiqhiyah*; Ibadah yang primer secara lahir adalah terpenuhi syarat dan rukunnya, secara batin adalah khususnya, dan sebagainya.

medis yang profesional. Sekunder instrumen penting sebagai pendukung untuk merealisasikan level primer tadi secara ideal, seperti fasilitas kesehatan dalam melayani pasien di Rumah Sakit, dan tersier bersifat melengkapi untuk memperindah capaian level-level sebelumnya seperti taman-taman bunga.

Ijtihad 'Umar' adalah bukti bahwa para sahabat tidak selalu menerapkan yang disebut oleh para ahli usul fikih dengan istilah *dilālah al-lafz* (implikasi langsung dari bunyi bahasa), melainkan para sahabat sering menerapkan apa yang disebut oleh buku ini dengan istilah *dilālah al-maqṣid* (implikasi maksud di balik perkataan).²⁹⁹

Hubungan antara *maqāṣid asy-syarīʿah* dan *maṣlahah (istiṣlāh)* adalah hubungan umum dan khusus, karena *maṣlahah* bagian instrumen penemuan nilai *maqāṣid*. Kesamaanya adalah keduanya membahas tentang *maṣlahah ḍarūriyah*, *maṣlahah ḥājjiyah* dan *maṣlahah tahsīniyah*. Keduanya memiliki syarat-syarat yang sama dalam menentukan kategori kemaslahatan baik primer, sekunder dan tersier.

Menurut penulis dari pemaparan di atas dapat disimpulkan, bahwa:

- 1) Hukum Islam dalam judul Disertasi ini adalah segala hal yang berhubungan dengan norma-norma Islam, baik seperangkat teoritik penggalian hukum dan hasil penemuannya/fikih, lebih khususnya hukum Islam Indonesia dalam perspektif Satria Effendi. Perbedaan fikih dan usul fikih: a). Secara terminologi seperti antara hasil dan mesin produksi; b). Usul fikih kaidah bersifat umum/*kulli*. Sedangkan fikih bersifat parsial/*juzʿi*; c). Fikih sebagai pengetahuan tentang

²⁹⁹Jasser Audah, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqāṣid Syarīʿah*, Alih Bahasa: Rosidin, dkk., (Bandung, Mizan Pustaka, 2015), hlm. 318.

kaidah hukum Islam, sedangkan usul fikih sebagai pengetahuan tentang kaidah penemuan hukum Islam.

- 2) Pembaruan hukum Islam (*ihyā`-i`ādah*) adalah upaya secara individual maupun kolektif pada kurun dan situasi tertentu untuk mengadakan perubahan di dalam persepsi dan praktik hukum Islam yang telah mapan (*established*) kepada pemahaman dan pengamalan baru. Secara *sunnatullah* reaktualisasi ini sesuai dengan latar belakang sosio-historis masyarakat yang bisa dijadikan sebagai sarana rekayasa sosial.
- 3) Pembaruan hukum Islam dimaksudkan agar ajaran Islam tetap ada dan diterima oleh masyarakat modern. Untuk mengembalikan aktualitas hukum Islam atau untuk menjembatani ajaran teoretis dalam kitab-kitab fikih hasil pemikiran mujtahid dengan kebutuhan masa kini. Sehingga kelembagaan hukum Islam semakin jelas menampakkan keunggulannya dalam perbandingan hukum.
- 4) Hukum Islam mencakup dua sisi utama: Pertama sebagai ilmu yang mencakup hakikat definisinya, sumber-sumbernya: *Qur'an, Sunnah, Ijmak, Qiyās, Istihsān, `Urf, Maṣlahah Mursalah, Istiṣhāb, Sadd az-zarā'i, Syar`u Man Qablanā*,³⁰⁰ *Qaul Ṣahābi*, khususnya yang *mukhtalaf fiha*; yakni sumber tujuh terakhir, serta metodologinya dalam *istinbāt ahkam*, dan yang Kedua sebagai produk ilmu yang mencakup: Fikih, Fatwa, KHI, Putusan

³⁰⁰Yang dimaksud dengan *syar'u man qablanā* ialah syariat atau ajaran nabi-nabi sebelum Islam yang berhubungan dengan hukum, seperti syariat Nabi Ibrahim, Nabi Musa, Nabi Isa a.s. Apakah syariat-syariat yang diturunkan kepada mereka itu berlaku pula bagi umat Nabi Muhammad saw. Masalah ini merupakan topik tersendiri dalam pembahasan ushul fiqh. Untuk lebih jelas, lebih dahulu dijelaskan hal-hal yang disepakati dan hal-hal yang diperselisihkan di kalangan ulama, (Baca: Satria Effendi, *Ushul fiqh ...*, hlm. 149).

hakim/Peradilan Agama (Yurisprudensi), Perundang-Undangan.

- 5) Ruang lingkup ijtihad mencakup semua masalah ijtihad; *naṣ ḥukmī wurūd wa dalālah*, dan masalah yang tidak tercantum dalam teks wahyu.
- 6) Tipologi kajian pembaruan hukum Islam: Mazhab “intelektualisme muslim eksklusif”, Mazhab “intelektualisme muslim inklusif”, dan Mazhab “intelektualisme muslim pluralis.
- 7) Tantangan; hukum Islam mesti dipertahankan stabilitasnya tanpa harus terjebak pada sikap jumud (*stagnan*), serta sebatas apa ia mesti mengakomodasi berbagai dinamika pemikiran baru tanpa harus mereduksi nilai-nilai dan prinsip-prinsip Islam yang abadi dan universal.
- 8) Metodologi Hukum Islam atau metode *istinbāt* hukum ada tiga pola, yaitu: Linguistik (*bayānī*), Kausasi (*ta’līlī-qiyāsī*) dan Teleologis (*istiṣlāhī*), tiga-tiganya ini adalah unsur utama *ijtihād maqāṣidi*.
- 9) *Maqāṣid asy-syarī’ah* adalah ruh utama dalam proses penemuan dan pelaksanaan hukum Islam, sebab dengan memahami hukum hingga menembus ke ranah filsafatnya, kita akan memahami hakikat hukum.

3. Studi Tokoh

a. Pengertian

Menurut Islam, ada empat faktor fundamental dari perkembangan dan perubahan sosial, yaitu: Tokoh, Tradisi, Kebetulan, dan *an-Nās*, 'manusia'.³⁰¹ Hemat

³⁰¹Ali Syariati, *Sosiologi Islam*, (Yogyakarta: Rausyan Fikr, 2017), hlm. 66. *Al-insānu ibnu bī’atīhi*, manusia adalah anak lingkungannya, dari sini bahwa karakter tokoh tertentu tergantung pada perilaku orang tuanya atau keluarga, sekolah, masyarakatnya.

penulis, bahwa kata kebetulan erat hubungannya dengan bahasa agama Islam yaitu *Taqdirullah*, sedangkan tiga yang lainnya berkaitan dengan *sunnatullah*. Studi sejarah secara umum dalam perkembangannya diawali dengan studi yang berorientasi pada *elite*, maka kajiannya banyak terkait dengan pembahasan tokoh, dan tahap ke dua yaitu studi yang berorientasi pada masyarakat, dan fokus kajiannya pada peran tokoh tersebut dalam masyarakat.

Dalam klasifikasi ilmu sejarah bisa dikelompokkan dengan tiga hal: 1). Waktu, seperti: abad klasik, abad tengah, abad modern, dan abad pasca modern. 2). Tempat, seperti: sejarah negara tertentu. 3). Tema, seperti: fikih prioritas dan lainnya, sehingga melahirkan sejarah intelektual dan sejarah biografi. Studi tokoh-tokoh besar sudah banyak dilakukan para sarjana mengenai sepanjang sejarah, baik dengan pendekatan sejarah maupun klasifikasi disiplin ilmu tokoh-tokoh tersebut.

Ilmu penelitian modern membagi penelitian menjadi lima macam, yaitu: Penelitian sejarah, Deskripsi, Eksperimental, *Grounded research*, dan Tindakan.³⁰² Studi tokoh ini termasuk dalam kajian penelitian sejarah karena studi tokoh berarti meneliti kehidupan seseorang baik dari sisi sebagai makhluk sosial, intelektual, spiritual dan lainnya, baik tokoh itu masih hidup atau sudah wafat, seperti Tokoh dalam kajian ini, yaitu Satria Effendi yang telah wafat pada hari Jumat, 2 Februari 2001, dalam usia 51 tahun.

³⁰²Syahrin Harahap, “*Metodologi Studi Tokoh & Penulisan Biografi*”, cet. 2, (Jakarta; Prenada, 2014), hlm. 6, dan A`yun Nadhira, “Metodologi Studi Tokoh”, dikutip dari website: https://www.academia.edu/37434697/Metodologi_Studi_Tokoh_Valid_docx. diakses pada: +-Senin, 25 Mei, 2020, Jam: 10.00.

Dalam perspektif filsafat ilmu, keabsahan studi tokoh sebagai salah satu metode penelitian, dapat dianalisis dari sudut ontologi, epistemologi, dan aksiologi. Secara ontologis studi tokoh bersifat alamiah (dijelaskan apa adanya), induktif (dijelaskan data yang diperoleh dari seorang tokoh), mempertimbangkan etik dan emik, serta *verstehen* (peneliti dapat menggali pikiran, perasaan, dan motif yang ada di balik tindakan sang tokoh). Dari sudut epistemologi studi tokoh dilakukan dengan pendekatan historis,³⁰³ sosio-cultural-religius (tidak melepaskannya dari konteks sosio-kultural dan agama sang tokoh) dan bersifat kritis-analisis. Sedangkan dari sudut aksiologis studi tokoh dapat dilihat dari nilai gunanya, terutama dari sudut keteladanan, bahan intropeksi bagi tokoh-tokoh belakangan, dan memberi sumbangan bagi perkembangan masyarakat dan ilmu pengetahuan. Salah satu peneliti ketika hendak melakukan studi tokoh adalah melihat kelayakan orang yang hendak ditelitinya untuk dijadikan objek penelitian studi tokoh.³⁰⁴

Ketokohan seseorang paling tidak dapat dilihat dari tiga indikator: *Pertama*, Integritas tokoh tersebut. Hal ini dapat dilihat dari kedalaman ilmunya,

³⁰³Dua aliran besar dalam pendekatan sejarah: Pendekatan Tradisionalis merupakan pola penulisan yang hanya mengandalkan sumber-sumber tertulis, itupun dibatasi sumber-sumber berasal dari umat Islam yang berbahasa Arab dengan menggunakan pola-pola pendekatan, teori, dan metodologi yang lazim di kalangan umat Islam. Sedangkan Pendekatan Revisionis pada dasarnya bertumpu pada tiga hal prinsip: Pertama, pendekatan kritik sumber terhadap al-Qur'an dan literatur Islam terkait dengan kebangkitan Islam, penaklukan Islam, dan masa Umayyah; Kedua, pentingnya untuk membandingkan literatur Islam dengan data eksternal di luar tradisi umat Islam, terutama data yang semasa dengan peristiwa yang disebutkan; dan Ketiga, pemanfaatan bukti material (arkeologi, numismatik, epigrafi) yang semasa dengan peristiwa yang diteliti dan kesimpulan yang diambil dari data tersebut dipandang lebih valid dibandingkan dengan data yang tidak semasa, yakni data berupa literatur Islam ditulis jauh setelah peristiwa terjadi, (lihat: Akh. Minhaji, *Sejarah Sosial ...*, hlm. 109).

³⁰⁴Syahrin Harahap, *Metodologi Studi ...*, hlm. 7.

kepemimpinannya, keberhasilannya dalam bidang yang digelutinya, hingga memiliki kekhasan atau kelebihan dibanding orang-orang segenerasinya. Integritas tokoh juga dapat dilihat dari sudut integritas moralnya; *Kedua*, Karya-karya monumental. Karya-karya tersebut bisa berupa karya tulis, karya nyata dalam bentuk fisik maupun non fisik yang bermanfaat bagi masyarakat atau pemberdayaan manusia, baik sezamannya, ataupun masa sesudahnya; *Ketiga*, Kontribusi (jasa) atau pengaruhnya terlihat atau dirasakan secara nyata oleh masyarakat, baik dalam bentuk pikiran, karena pikiran seperti disebut Kabir Helmski adalah merupakan bentuk aksi dan kontribusi tokoh juga dapat dilihat dari kepemimpinan dan keteladanannya, hingga ketokohnya diakui, diidolakan, diteladani, dan dianggap memberikan inspirasi bagi generasi sesudahnya.³⁰⁵

b. Relevansi Studi Tokoh

Seperti disebut dimuka bahwa dalam studi historiografi, ditemukan paling tidak lima yang mengendalikan perkembangan sejarah: *Pertama*, Pendapat yang mengatakan bahwa yang mengendalikan perkembangan sejarah adalah para dewa, pendapat ini berkembang pada masyarakat primitif kuno; *Kedua*, Di kalangan umat beragama dikenal adanya pendapat yang mengatakan bahwa yang mengendalikan perkembangan sejarah adalah rencana besar Allah, pendapat ini terabadikan umpamanya dalam berbagai perbincangan teologi agama-agama; *Ketiga*, Pendapat yang mengatakan bahwa yang mengendalikan perkembangan sejarah adalah gagasan-gagasan besar, seperti yang pernah disebut Hassan Hanafi, bahwa gerakan yang hakiki sekarang ini adalah gerakan pemikiran dan peradaban yang urgensinya tidak lebih kecil dibanding

³⁰⁵ *Ibid.*, hlm. 8-9.

gerakan ekonomi, atau gerakan lainnya; *Keempat*, Pendapat yang mengatakan bahwa tokoh-tokoh besarlah yang mengendalikan perkembangan sejarah, pendapat ini berkembang terutama mulai pada abad ke delapan belas; *Kelima*, Pendapat yang mengatakan bahwa perkembangan sejarah dikendalikan oleh keadaan sosial ekonomi, pendapat semacam ini sangat kentara terlihat pada pemikiran Karl Marx.³⁰⁶

Dengan demikian kepentingan dan relevansi studi tokoh untuk zaman kita dapat dilihat, paling tidak, dari tiga jurusan: *Pertama*, Sifatnya yang demikian menarik bagi manusia, sebagai cara untuk mengetahui perkembangan sejarahnya; *Kedua*, Studi tokoh juga bisa dijadikan sebagai tempat berpijak untuk memulai gagasan yang lebih besar di masa depan dari apa yang pernah dipikirkan dan digagaskan tokoh-tokoh terdahulu, atau sebagai pelajaran agar generasi kemudian tidak terjebak pada kegagalan yang pernah dialami; *Ketiga*, Sebagai seleksi validitas perkembangan sebagai penemuan. Artinya dengan melakukan studi terhadap tokoh-tokoh terdahulu dan gagasan-gagasannya, kita akan dapat mengukur apakah yang dipikirkan atau digagaskan pemikir kemudian dapat diklaim sebagai penemuan baru, atau sebaliknya.³⁰⁷

³⁰⁶ *Ibid.*, hlm. 10. Tujuan agama-agama banyak dipengaruhi di banyak sisinya oleh intelektualisme, dan oleh beragam hubungannya dengan otoritas keimaman dan otoritas politik. Hubungan-hubungan ini pada gilirannya dipengaruhi kelas berkuasa yang kebetulan menjadi pengusung terpenting intelektualisme tertentu. Awalnya, keimaman adalah pengusung terpenting intelektualisme, khususnya ketika teks-teks suci sudah eksis, sehingga jadi muncul kebutuhan bagi keimaman untuk membentuk sebuah guilda kesusastraan yang terlibat di dalam penginterpretasian kitab suci, dan mengajarkan isi, makna, dan pengaplikasiannya yang tepat, (lihat: Max Weeber, *Sosiologi Agama; Literatur Utama Dalam Studi Relasi Sosiologi Dan Agama*, Alih Bahasa: Yudi Santoso, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019, hlm. 277).

³⁰⁷ *Ibid.*, hlm. 11.

c. Penegasan Objek Kajian

Filsafat sebagai kegiatan pikir murni manusia (*reflective thinking*) menyelidiki objek yang tidak terbatas. Ditinjau dari sudut isi atau substansi dapat dibedakan menjadi berikut ini: a. Objek material ialah menyelidiki segala sesuatu yang tak terbatas dengan tujuan memahami hakikat ada (realitas dan wujud). Objek material filsafat kesemestaan, keuniversalan, dan keumuman bukan partikular secara mendasar atau sedalam-dalamnya; b. Objek formal ialah metodologi, sudut, atau cara pandang khas filsafat, pendekatan dan metode untuk meneliti atau mengkaji hakikat yang ada dan mungkin ada, baik yang konkret fisik dan bukan fisik, abstrak dan spiritual, maupun abstrak logis, konsepsional, rohaniah, nilai-nilai agama, dan metafisika, bahkan mengenai Tuhan pencipta dan penguasa alam semesta.³⁰⁸

Objek kajian studi tokoh meliputi dua hal yaitu: Objek material dan objek formal, objek material dalam hal ini adalah pikiran salah seorang tokoh (pemikir),

³⁰⁸Ismaun, *Modul 1 Filsafat Pancasila*, PDF, hlm. 10. Formula mengenai hubungan akal dan agama, barangkali dapat digambarkan seperti berikut: akal memerlukan agama sebagai fondasi spiritual-transendental dan agama memerlukan akal untuk memahami pesan-pesan kemanusiaannya. Tanpa agama, akal akan bertualang secara liar. Sebaliknya, agama tanpa akal tidak akan ke mana-mana dan tidak membawa perubahan apa-apa. Salah satu fungsi akal ialah menumbuhkan rasa ingin tahu manusia tentang segala sesuatu. Rasa ingin tahu (kuriiositas) itu yang juga mendapat dukungan wahyu membuahakan ilmu. Ilmulah kemudian yang mengenalkan agama kepada realitas kehidupan yang konkret. Dengan bantuan ilmu, pesan-pesan agama akan dapat dilaksanakan secara berencana, tepat, dan efisien. Ilmu-khususnya ilmu sosial--akan memberi tahu kepada manusia mengenai kondisi-kondisi tertentu suatu masyarakat, di mana pesan-pesan wahyu akan dilaksanakan. Kaidah ushul-fikih tentang '*urf*' (adat) mengatakan: "Tidak dapat disangkal, bahwa hukum mengalami perubahan dengan berubahnya zaman." Perubahan zaman ini hanya dapat diamati melalui ilmu-ilmu sosial, dan sejarah merupakan bagian terpenting yang perlu dikaji, (lihat: Ahmad Syafii Maarif, *Islam Dan Politik*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2018, hlm. 302).

seluruh karyanya atau salah satunya,³⁰⁹ atau objek material adalah segala sesuatu yang dipelajari dalam studi tokoh yang berupa karya-karya ilmiah, bukti-bukti riil yang berhubungan dengan seorang tokoh tertentu. Sedangkan objek formal adalah cara pandang dan berpikir terhadap objek material yang dipelajari sebagai tema pembahasan.³¹⁰

Setidaknya ada dua metode fundamental untuk memperoleh pengetahuan tentang seseorang dan dua metode itu harus diikuti: Pertama, Menginvestigasi pemikiran-pemikiran dan kepercayaan-kepercayaannya; Kedua, Menguji biografinya dari awal hingga akhir.³¹¹

d. Pengenalan Tokoh

Faktor-faktor yang mempengaruhi perkembangan jiwa beragama: a. Faktor internal (fitrah); b. Faktor eksternal (lingkungan): Keluarga, Sekolah, dan Masyarakat.³¹² Dari sini penulis menyimpulkan, bahwa faktor utama yang membangun pribadi seorang tokoh

³⁰⁹Syahrin Harahap, *Metodologi Studi ...*, hlm. 29-30. Sebuah agama adalah ibarat seseorang. Gagasan-gagasan sebuah agama terkonsentrasi dalam kitabnya, "kitab suci"-nya, fondasi dari aliran pemikiran yang umat manusia diserukan kepadanya. Tentang biografi dari sebuah agama adalah sejarahnya. Kemudian, ada dua metode fundamental untuk mempelajari Islam secara benar, secara tepat dan sejalan dengan metodologi kontemporer. Pertama, kajian tentang al-Quran dengan menganggapnya sebagai rangkuman gagasan-gagasan serta karya ilmiah dan sastra dari diri yang dikenal sebagai "Islam"; kedua, kajian tentang sejarah Islam dengan menganggapnya sebagai rangkuman perkembangan-perkembangan yang dialami oleh Islam sejak awal misi Nabi saw hingga sekarang, (lihat: Ali Syariati, *Sosiologi Islam*, Yogyakarta: Rausyan Fikr, 2017, hlm. 87).

³¹⁰Ada pula penelitian hukum Islam yang mengkaji secara literer tentang pendapat imam mazhab. Pendapat yang dimaksudkan biasanya diteliti karena dua sebab, yaitu: 1) Pendapat yang berbeda dengan kebanyakan ulama mazhab; 2) Metodologi pemikiran atau teknik penggalian hukum yang berlainan dengan pendapat imam mazhab yang lain, (baca: Beni Ahmad Saebani, *Metode Penelitian Hukum*, Bandung: Pustaka setia, 2009, hlm. 97). Dalam hal ini Satria Effendi memiliki keunikan dalam ijtihad yaitu analisis yurisprudensi hukum Islam.

³¹¹Ali Syariati, *Sosiologi Islam*, (Yogyakarta: Rausyan Fikr, 2017), hlm. 86-87.

³¹²Syamsu Yusuf, *Psikologi Belajar Agama*, (Bandung: Pustaka Bani Quraisy, 2005), hlm. 31-42.

adalah: Orangtua, pendidikannya, lingkungan, dan faktor edukatif kebudayaan umum masyarakat atau kultur dunia secara keseluruhan, itu semua diawali dari imitasi, internalisasi nilai, eksternalisasi nilai, *habit* atau pembiasaan, yang pada akhirnya menjadi karakter.

Dalam pengenalan tokoh yang hendak diteliti ada beberapa konsep yang perlu diketahui:

Pertama, Latar belakang internal dan eksternal.

Tokoh yang sedang diteliti pemikirannya dikenali dari sudut latar belakang internal, yang mencakup:

- 1) Latar belakang kehidupan (masa kecil dan keluarga);
- 2) Pendidikan;
- 3) Segala macam pengalaman yang membentuk pandangannya;
- 4) Perkembangan pemikirannya.

Di samping latar belakang internal, tokoh juga diperkenalkan dari sudut eksternal yaitu keadaan khusus zaman yang dialaminya seorang tokoh. Hal ini penting mengingat seorang tokoh adalah anak zamannya dan tidak ada pemikiran seorang tokoh yang muncul tanpa konteks. Oleh karenanya beberapa faktor yang perlu diterangkan antara lain:

- 1) Apakah yang melatarbelakangi pemikiran itu muncul dalam sejarah zamannya;
- 2) Diskursus apa yang berkembang ketika itu yang menyebabkan gagasan itu muncul;
- 3) Apakah pemikiran itu merupakan jawaban dan sanggahan terhadap pemikiran orang lain;
- 4) Apakah pemikiran itu dilontarkan dalam kondisi stabil atau instabilitas lainnya, dan sebagainya.³¹³

Kedua, Metode berfikir dan perkembangan pemikiran. Setiap pemikir menggunakan metode tertentu dalam pemikirannya. Metode berfikir tersebut biasanya

³¹³Syahrin Harahap, *Metodologi Studi ...*, hlm. 29-30.

mewarnai seluruh pemikirannya (menjadi akar tunggal). Pendekatan yang digunakan seorang tokoh pemikiran dapat dilihat paling tidak dari tiga sisi: **Pertama**, Dari sudut pendekatan yang digunakan tokoh tersebut yaitu pada metode berfikir tokoh, seperti: Normatif (kewahyuan dan *fiqh oriented*), rasional (*aqliyah*), sufistik-mistik (*kasyfiah*), dan sosiologis (empirik); **Kedua**, Metode berfikir tokoh dari sisi fungsi rasio (akal) dan aksesnya terhadap *naş-naş*, khazanah *turas*, dan modernitas. Bisa menjadi berfikir rasional, tradisional, tekstualis, kontekstualis dan lain-lain; **Ketiga**, Metode berfikir tokoh dapat dilihat dari sisi disiplin ilmu yang digunakan dalam menganalisis setiap masalah, seperti: 1. Corak *ad hoc*: bidang tertentu seperti filosofis, teologis dan sosiologis dan legalis-formal; 2. Metode interdisipliner atau transdisipliner yaitu menggabungkan tinjauan dua atau lebih disiplin ilmu dalam menganalisis sesuatu masalah.

Ketiga, Pengaruh dan keterpengaruh. Pengaruh dan keterpengaruh merupakan proses peradaban yang kompleks yang terjadi dalam berbagai tingkatan: Bahasa, Makna dan Sesuatu, contohnya: Sejarah seringkali menyebabkan terjadinya peminjaman bahasa dan kemiripan pemikiran, bahkan keterpengaruh antara budaya suatu budaya dengan budaya lainnya atau antara seorang tokoh dengan tokoh lainnya, sebelum atau semasanya. Menurut “Hassan Hanafi” pemikiran para pemikir sebelumnya menjadi referensi bagi pemikir setelahnya, dari referensi itu dilahirkan gagasan yang khas, sebab dalam keterpengaruh tidak berarti menghilangkan kekhasan seorang pemikir atau budaya suatu bangsa.³¹⁴

³¹⁴ *Ibid.*, hlm. 32-33. Islam adalah aliran pemikiran sosial pertama yang mengakui massa sebagai faktor dasar, fundamental, dan sadar dalam menentukan

e. Tujuan Penelitian Studi Tokoh

Sejarah sosial pemikiran Islam adalah: Mengkaji pemikiran Islam dengan memperhatikan aspek sosial, budaya, politik dan ekonomi yang mempengaruhi lahir dan berkembangnya satu pemikiran dalam Islam. Hal ini didasarkan pada satu asumsi bahwa sebagian besar pemikiran Islam merupakan hasil tarik-menarik dan interaksi antara seorang pemikir (*'ālim-'ulama'*, *faqīh-fuqaha*) dengan kondisi politik, ekonomi, sosial, dan budaya yang mengitarinya. Karena itu, perubahan dan modifikasi pemikiran Islam menjadi satu keniscayaan.³¹⁵

Tujuan penelitian atau kajian tokoh sesungguhnya untuk mencapai sebuah pemahaman yang

sejarah dan masyarakat -bukan orang pilihan seperti pemikiran Nietzsche, bukan aristokrasi dan kaum bangsawan seperti dinyatakan Platon, bukan tokoh-tokoh besar seperti dipercaya Carlyle dan Emerson, bukan mereka yang berdarah suci seperti dibayangkan Alexis Carrel, dan bukan kaum rohaniwan ataupun para intelektual, tetapi massa, (baca: Ali Syariati, *Sosiologi Islam*, Yogyakarta: Rausyan Fikr, 2017, hlm. 65).

³¹⁵Akh. Minhaji, *Sejarah Sosial ...*, hlm. 59. Qur'an menekankan pada kebutuhan manusia untuk mendengar, menyadari, merefleksikan, menghayati, memahami dan bermeditasi. Seluruh kata kerja tersebut mengacu pada aktifitas intelektual yang membawa pada berbagai macam rasionalisasi yang berdasarkan pada paradigma eksistensial yang diperlihatkan oleh sejarah penyelamatan jiwa dari dosa. Pemikiran abad pertengahan berasal dari sebuah konsep yang tidak dapat berubah, substansi, dan esensial dari rasionalitas yang dijamin oleh sebuah intelek yang berdimensi ketuhanan (*devine intellect*). Ilmu pengetahuan modern, sebaliknya berdasarkan pada konsep ruang lingkup sosio-historis secara konstan yang dikonstruksi dan didekonstruksi oleh berbagai aktifitas para aktor sosial. Setiap kelompok berkompetisi untuk menjatuhkan hegemoninya melebihi kelompok yang lain bukan hanya melalui kekuasaan politik (kontrol pada negara) tetapi juga melalui sistem kultural yang dipresentasikan sebagai sistem universal. Dilihat dari prespektif ini, Qur'an adalah ekspresi proses sejarah yang membawa kelompok kecil dari orang-orang yang percaya pada kekuasaan. Proses ini merupakan sistem sosial, politik, budaya dan psikologi. Melalui hal itu, Qur'an digambarkan sebagai wahyu dan diterima oleh individu dan memori kolektif secara berlanjut direproduksi, ditulis kembali, dibaca kembali dan dieskpresikan kembali dalam ruang lingkup perubahan sosio-historis, (lihat: Mohammed Arkoun, *Memikirkan Kembali Islam Saat Ini*, dalam; *Peta Studi Islam*, Yogyakarta: Fajar Media Press, 2015, hlm. 358).

komprehensif tentang pemikiran, gagasan, konsep dan teori dari seseorang tokoh yang dikaji.³¹⁶

Dalam merumuskan tujuan penelitian, ada beberapa konsep yang perlu diperhatikan:

- 1) Inventarisasi
Membaca dan mempelajari secara luas dan mendalam pemikiran tokoh yang bersangkutan agar dapat diuraikan setepat dan sejelas mungkin.
- 2) Evaluasi Kritis
Peneliti memperlihatkan kekuatan dan kelemahan analisis mereka.
- 3) Sintesis
Dengan menentukan pendapat mana yang memperkaya dan yang menyeleweng.³¹⁷

f. Analisis Studi Tokoh

Dalam menganalisis data penelitian studi tokoh, ada beberapa konsep yang perlu diperhatikan:

- 1) Koherensi Intern
Agar dapat menganalisis secara tepat dan mendalam semua konsep dan aspek pemikiran tokoh tersebut, harus dilihat menurut keselarasannya satu sama lainnya.
- 2) Idealisasi dan *critical approach*
Setiap pemikiran yang dikemukakan oleh seorang tokoh selalu dimaksudkan olehnya sebagai konsepsi universal dan ideal. Maka peneliti harus berusaha setiap pemikirannya secara mendalam dan kritis, bukannya *reportive* dan *descriptive*.
- 3) Kesenambungan historis
Bahwa pemikiran seorang tokoh dapat didekati dari dua sisi: Sisi Pertama adalah keterpengaruhan

³¹⁶ *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 15, No. 2, Juli 2014, hlm. 265.

³¹⁷ Syahrin Harahap, *Metodologi Studi Tokoh & Penulisan Biografi*, cet. 2, (Jakarta; Prenada, 2014), hlm. 34-35.

seorang tokoh dan pemikirannya dengan zaman dan lingkungannya; Sisi kedua: Keharusan seorang peneliti untuk ber-*empati* dalam memandang dan menganalisis pemikiran tokoh yang sedang ditelitinya.

4) Bahasa Inklusif dan Analogal

Bahasa yang digunakan seorang pemikir dalam pemikirannya pada hakikatnya tidak bertentangan satu dengan yang lainnya dan begitu pula dimaksudkan untuk menegaskan kebenaran Islam dan tidak untuk menentang atau menyalahinya.

5) Kontribusi Tokoh

Pemikiran, ide-ide dan gerakan seorang tokoh selalu dimaksudkan untuk memberikan analisis, pemaknaan, metode bahkan solusi bagi berbagai persoalan seperti dalam keilmuan, sosial, politik agama dan masalah-masalah lain yang dihadapi masyarakat baik pada masanya atau pada masa setelahnya. Maka studi tokoh mesti menelaah dan memperlihatkan kontribusi tokoh itu pada zamannya atau zaman sesudahnya.³¹⁸

³¹⁸ *Ibid.*, hlm. 35-38. Bidang kajian epistemologi transformasi sosial Ali Syari'ati diturunkan dari konsepnya tentang manusia yang mencakup konsep tentang filsafat penciptaan, tugas, martabat, potensi manusia, dan dialektika sosiologi. Manusia menurut Ali Syari'ati tercipta dari dua unsur, yakni unsur "spirit Tuhan" dan lumpur. Sifat kesucian, keilahian, kemuliaan dan ketinggian yang ada di dalam diri manusia adalah manifestasi dari unsur "spirit (ruh) Tuhan". Sedangkan sifat kekotoran, kesetanan, kehinaan dan kerendahan adalah manifestasi dari unsur lumpur. Kedua unsur ini saling tarik-menarik dan saling berkonfrontasi untuk memperoleh dominasi. Dalam membahas konsep tentang manusia, Ali Syari'ati membagi dua istilah untuk manusia, yakni insan dan basyar. Manusia sebagai insan (*human becoming*), adalah makhluk yang bergerak maju ke arah kesempurnaan dan merindukan keabadian. Sementara itu, manusia sebagai basyar (*human being*) adalah makhluk yang sekadar ada. Dengan kata lain, manusia sebagai insan adalah manusia yang sadar akan tanggung jawabnya, baik tanggung jawab pada dirinya, Tuhannya dan masyarakatnya. Sementara itu, manusia sebagai basyar adalah manusia yang keadaannya tidak lebih dari hewan. Dari pandangan Syari'ati di atas, berkembang menjadi konsep tentang "struktur sosial", (baca: Suwito, *Transformasi*

Di antara ulama-ulama Nusantara terdahulu yang layak menjadi objek penelitian studi tokoh adalah: Syekh Hamzah Fansuri, Syekh Syamsuddin as-Sumatrani, Syekh Muhammad Mukhtar (Syekh Muhammad Mukhtar Bogor), Syekh Abdul Hamid Abulung, Syekh Abdul Hamid Kudus, Syekh Nuruddin ar-Raniri, Syekh Kuala (Abdurauf), Syekh Yusuf Makassar, Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, K.H. Ahmad Rifa'i, Syekh Nawawi al-Bantani, Syekh Ahmad Khatib al-Minangkabawi,³¹⁹ Syekh Yasin bin Muhammad Isa al-Fadani, Syekh Sayyid Utsman Betawi, Syekh Khalil Bangkalan, Syekh Sulaiman ar-Rasuli al-Minangkabawi, Syekh Khatib as-Sambasi, Syekh Ismail al-Minangkabawi, Syekh Mahfudz Termas, K.H. Hasyim Asy'ari, K.H. Ahmad Dahlan.³²⁰

Sosial; Kajian Epistemologi Ali Syariati Tentang Pemikiran Islam Modern, Yogyakarta: Unggun Religi, 2004, hlm. 229-231).

³¹⁹Syaikh Ahmad Khatib al-Minangkabawi, beliau adalah ulama kelahiran Indonesia, yang menjadi maha guru dari ulama-ulama besar seperti KH. Ahmad Dahlan dan KH. Hasyim Asy'ari. Kepakaran dan keluasan ilmu beliau tidak perlu diragukan lagi. Selain itu beliau adalah Imam Besar Masjidil Haram ini adalah ilmuwan yang menguasai ilmu fikih, sejarah, aljabar, ilmu falak, ilmu hitung, dan ilmu ukur (geometri). Karya Ilmu Geometri berjudul Raudat al-Hussab dan Alam al-Hussab. Sekitar tahun 1298 H, Syaikh Ahmad mulai mengajar di masjidil Haram dalam usia 38 tahun. Kemudian diangkat menjadi salah satu ulama mazhab Syafi'i dan mulai berkhotbah di mimbar Masjidil Haram. Murid-murid beliau dari Minangkabau dan berbagai daerah di nusantara banyak berdatangan ke Mekkah. Tidak hanya muridnya yang banyak, tapi beliau juga memiliki sejumlah karya tulis dengan karya pertamanya adalah di bidang usul fikih. Dari daftar 45 judul karya tulis beliau yang diketahui, dapat dipastikan bahwa Syaikh Ahmad tidak hanya ahli di bidang ilmu agama saja tapi juga ilmu geografi dan astronomi. Dalam otobiografinya, beliau menjelaskan bahwa sebagian ilmu dipelajarinya secara otodidak dengan rajin membaca (lihat: *Biografi Ulama Nusantara*, hlm. 160).

³²⁰Ustadz Rizem Aizid, *Biografi Ulama Nusantara*, (Yogyakarta, Diva Press, 2016), hlm. 7-8.



BAB III METODE PENELITIAN

A. Metode Penelitian dan Analisis Data

Berikut ini adalah metode penelitian yang digunakan oleh penulis dalam menyusun disertasi ini:

1. Jenis penelitian

Jenis penelitian adalah penelitian kepustakaan (*library research*) yang bersifat kualitatif dengan metode kajian deskriptif analitis. Penulis mengkaji karya-karya ilmiah Satria Effendi kemudian menghubungkan antara yang tertulis dengan sisi sejarah realitas sosial kehidupannya. Dengan cara mengambil data-data tertulis sebagai ciri penelitian kepustakaan, kemudian sebelum sampai pada kesimpulan penulis mempertimbangkan dengan data-data di lapangan sosial yang dihasilkan dari terwawancara, baik dari pihak keluarga dekat, para mahasiswa Satria Effendi, dan orang-orang yang sering interaksi langsung dengan Satria Effendi.

Dalam studi tokoh dan pembaruan hukum Islam sangat erat hubungannya dengan ilmu sosial, terutama dari sudut pandang sejarah sosial (*sosio-historis*), oleh sebab itu penelitian kualitatif ini menggunakan *narrative research* yang biasanya digunakan dalam ilmu sosial untuk mengukur dunia nyata, yaitu: “strategi kualitatif dimana peneliti mempelajari kehidupan individu dengan meminta satu atau beberapa individu untuk menuturkan cerita kehidupannya”.¹ Dalam hal ini penutur utama adalah pihak keluarga, seperti ibu Dr. Fitriyani Satria dan Bapak Drs. Aminuddin Ya`qub, M.Ag., dan pihak sahabat karib Satria Effendi, seperti Buya Dr. H. Afifi Fauzi Abbas, M.Ag., juga seperti mahasiswanya

¹Jihn W. Creswell, *Research Design, Pendekatan Metode Kualitatif, Kuantitatif, dan Campuran*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, cet.4, 2019, hlm. 328.

yang merangkap sebagai editor karya-karya ilmiah Satria Effendi, seperti Bapak AH. Azharuddin Lathif, M.Ag, MH.

2. Sifat Penelitian

Penelitian ini bersifat menjelajah (*exploratory*) menggambarkan (*descriptive*) dan menerangkan (*explanatory*),² yaitu menggali data-data pemikiran Satria Effendi, memaparkannya, menggambarkan tema kajian secara proposional kemudian menginterpretasikan kondisi yang ada dan akhirnya dianalisis, sampai pada kesimpulan. Penelitian kepustakaan ini dengan pendekatan kualitatif, yaitu mengumpulkan data-data tentang pemikiran Satria Effendi dari berbagai sumber ilmiah seperti buku-buku, karya ilmiah, jurnal dan sumber lain yang masih layak, lalu menganalisa dan menyimpulkan.

3. Pendekatan

Satria Effendi sangat erat dengan pemikiran *fiqh maqāsid* atau *maqāsid asy-syari`ah*, dan pemikirannya dibentuk oleh sejarah sosialnya, maka pendekatan dalam penelitian ini adalah pendekatan filosofis dan sosio-historis, pendekatan filosofis yaitu “upaya atau usaha untuk menjelaskan inti, hakikat, atau hikmah³ mengenai sesuatu

²Abudin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2016), hlm. 173. Memilih metode yang tepat merupakan hal pertama yang harus diperhitungkan dalam segala ragam cabang ilmu: sastra, sosial, seni, dan psikologi. Oleh karena itu, tugas pertama dari seorang peneliti adalah harus memilih metode riset dan investigasi terbaik. Kita harus benar-benar menggunakan pengalaman-pengalaman sejarah. Kita harus mewajibkan diri untuk mempelajari dan mengenal Islam dengan benar dan secara metodik, (baca: Ali Syariati, *Sosiologi Islam*, Yogyakarta: Rausyan Fikr, 2017, hlm. 82-83).

³Ada jalan yang harus ditempuh untuk mencapai hikmah itu atau dengan kata lain, untuk mengenal-Nya: a. Ada jalan penalaran. Inilah yang ditempuh oleh filsuf-filsuf Yunani masa lampau di bawah pimpinan Aristoteles dan yang diikuti dan dikembangkan oleh filsuf Muslim, seperti al-Faraby (w. 950 M) dan jalur ini juga ditempuh pakar-pakar teologi/ilmu *al-kalam* oleh pakar-pakar Muslim. b. Ada lagi jalan yang lain, yakni jalan pencerahan batin yang juga dikenal dengan nama *as-Sair ila Allāh*/Perjalanan Menuju Allah atau *Riyāḍah Nafsiyah*/Latihan Ruhani. Yang sukses menelusuri jalan ini akan merasakan sesuatu yang sangat membahagiakannya, tetapi tidak mudah untuk dilukiskan dengan kata-kata. Lihat: M. Quraish Shihab, *Logika Agama*, (Ciputat: Lentera Hati, 2017), hlm. 111. Bagi

yang berada dibalik objek formanya. Filsafat mencari sesuatu yang mendasar, asas, dan inti yang terdapat di balik yang bersifat lahiriah”,⁴ pada dasarnya pendekatan filosofis berupaya menjelaskan inti, hakikat, atau hikmah mengenai sesuatu yang berada di balik objek formanya.⁵ Kebanyakan penulis Arab, termasuk filsuf muslim, menggunakan kata hikmah sebagai sinonim filsafat, adapun para fukaha menggunakannya untuk menyebut rahasia hukum (*maqāṣid asy-syarī`ah*).⁶ Dalam konteks ini penulis membedah fatwa-fatwa Satria Effendi dengan pisau *maqāṣid asy-syarī`ah (istiṣlāh-burhāni)*, di samping itu juga ada *bayāni, ta`līf-burhāni*, dan *tajrībī*.

Secara garis besar filsafat mempunyai pengertian sebagai berikut: 1). Pengetahuan tentang cara berpikir kritis; 2). Pengetahuan tentang kritik yang radikal; 3). Pengetahuan tentang berpikir kritis sistematis; 4). Pengetahuan tentang pemahaman universal terhadap semua persoalan; dan masalah yang tidak pernah tuntas; 5). Pengetahuan tentang kebenaran pemikiran yang tanpa batas. Kemudian penulis menghubungkan dengan filsafat Hukum Islam.

pejalan *irfany* bisa menggunakan dua cara: a) *Mujāhadah*, yaitu hidup dengan keprihatian seperti sedikit makan, sedikit tidur, sedikit bicara, dan sedikit interaksi dengan awam; b) *Riyāḍah*, yaitu melanggengkan amalan-amalan tertentu, seperti wirid, salat sunnat, dan lain sebagainya. Dalam istilah imam al-Gazali ada enam jenjang dalam *murābahah*: *Musyārāḥah*, *Murāqabah*, *Muhāsabah*, *Mu`āqabah*, *Mujāhadah*, dan *Mu`ātabah*. Baca: Imam al-Gazali, *Ihyā` Ulūmiddīn*, Beirut: Dar al-Ma`rifah, 2004, II: 1699.

وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي أَيَّ خَلْقِي اخْتَرَاعًا وَهُوَ مَالِكِي، وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (22) بعد الموت فكيف لا تعبدونه. والعباد على أقسام ثلاثة: عابد يعبد الله لكونه إلهًا مالكا سواء أنعم بعد ذلك أو لم ينعم، وعابد يعبد الله للنعم الواصلة، إليه وعابد يعبد الله خوفاً. فجعل القائل نفسه من القسم الأول وهو الأعلى. انظر مراح لبيد للنووي، يس: 22، ج: 2، ص: 208.

⁴Toni Pransiska, “Meneropong Wajah Studi Islam dalam Kacamata Filsafat: Sebuah Pendekatan Alternatif”, *Intizar*, Volume 23, Nomor 1, (Tahun; 2017), hlm. 167.

⁵Abudin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2016), hlm. 42.

⁶Abdul Azis Dahlan, *Eksiklopedia Hukum ...*, II: 376.

Filsafat Hukum adalah pengetahuan tentang pemikiran mendalam, sistematis, logis, dan radikal tentang berbagai aturan yang berlaku dalam kehidupan manusia, baik aturan bermasyarakat maupun aturan bernegara. Dalam filsafat hukum dibicarakan hal-hal yang berhubungan dengan hakikat hukum, sumber hukum, dan manfaat atau fungsi hukum dalam masyarakat. Hukum adalah peraturan-peraturan tentang perbuatan dan tingkah laku manusia di dalam lalu lintas hidup.⁷

Sesungguhnya Falsafah Hukum Islam mencakup: Dasar-dasar Hukum, Tujuan-tujuan Hukum, Keistimewaan-keistimewaan dan keindahan-keindahan Hukum, dan Rahasia-rahasia yang dikandung oleh setiap Hukum dan lain-lain.⁸ Filsafat Hukum Islam adalah kajian filosofis tentang hakikat hukum Islam, sumber asal-muasal hukum Islam dan prinsip penerapannya, serta fungsi serta manfaat hukum Islam bagi kehidupan masyarakat yang melaksanakannya,⁹ maka filsafat hukum menyingkap makna yang terkandung dalam sebuah forma, bagaimana memaknai sebuah fakta, dan menembus pada substansi bahkan esensi.

Dalam mengkaji filsafat hukum Islam, yang seharusnya ditelaah ialah akar hukum (*uṣūl al-ahkām*) dan kaidah hukum (*qawā'id al-ahkām*). Para ahli usul dan ahli kaidah hukum inilah yang dinamakan mujtahid atau filsuf hukum Islam. Intisari hukum Islam ialah mengayomi manusia, baik jasmaniah maupun rohaniyah,¹⁰ yang bisa mengantarkan pada kesejahteraan hakiki dan abadi. Ini bisa terwujud saat mujtahid melihat dengan *maqāṣid asy-syarī'ah* yang berlandas pada filsafat hukum Islam, seperti yang

⁷Beni Ahmad Saebani, *Filsafat Hukum Islam; Sebagai Epistemologi Penggunaan Pesan-Pesan Allah Tentang Hukum Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2008), hlm. 54.

⁸Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2013), hlm. vi.

⁹*Ibid.*, hlm. 55.

¹⁰Nouruzzaman Shiddiq, *Fiqh Indonesia ...*, hlm. 88.

dilakukan Satria Effendi dalam menganalisa problematika hukum keluarga Islam.

Maka hukum Islam kontemporer sebagai ilmu kajian epistemologi filsafat mencakup pembahasan: definisinya, sumber hukum Islam dan metode mendapatkan ilmu tentangnya, pada akhirnya hukum Islam sebagai ilmu yang memproduksi solusi sebagai jawaban atas *masā'il fiqhiyah* atau problematika hukum Islam kontemporer.

Filsafat hukum Islam itu terdiri atas sumber hukum, kaidah dan tujuannya. Melihat dari tujuan penerapan hukum itulah ada ulama yang menamakan filsafat hukum Islam dengan *maqāṣid at-tasyri`* atau *maqāṣid asy-syari`ah* atau tujuan hukum Islam. Filsafat hukum Islam merupakan cabang dari filsafat yang mempelajari tentang hukum Islam sebagai objeknya. Filsafat hukum Islam menempatkan akal secara proporsional, sehingga hukum Islam tidak *jumud* atau stagnasi dalam kurungan klasiknya, di sinilah peran akal terwujud dalam disiplin ilmu usul fikih untuk menjawab dinamika produk ijtihad yaitu fikih, yang bentuk produk hukum Islam praktis, alatnya produksi hukum tadi adalah usul fikih¹¹ sebagai seperangkat teoritik atau metodologi dalam mederivasi hukum Islam.

Sedangkan pendekatan *sosio-historis* atau sejarah sosial sebagai realitas masyarakat dalam beragama (*das sein*) bukan dogma kitab suci yang seharusnya terjadi (*das sollen*),¹² maka *sosio-historis* berarti pendekatan secara

¹¹أصول الفقه عبارة عن: مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال وكيفية الاستدلال بها، وحال المستدل بها.

Menurut Imam Fakhr ar-Rāzy, bahwa usul fikih adalah: Seperangkat metode penemuan hukum fikih secara global, tata cara menemukan dalil, dan keadaan mujtahid. (Baca: Fakhr ar-Razy, *al-Maḥṣūl Fi `Ilmi Uṣūl al-Fiqh*, Beirut, Muassasah ar-Risalah, 1992, I: 80). Maka unsur-unsur dasar usul fikih adalah: *maṣādir ahkām*, metodologi, dan kualifikasi mujtahid.

¹²Abudin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2016), hlm. 402.

sejarah namun dengan menjelaskan pula aspek sosialnya.¹³ Sejarah¹⁴ bersifat akademik-ilmiah bukan dogmatis-ideologis, tidak bersifat apologetik, eksklusif, dan sektarian, meyakini bahwa perbedaan adalah hal normal, dan hasil kajian bersifat relatif. Pengetahuan sejarah sangat dibutuhkan dalam memahami ajaran Islam secara komprehensif.

Pendekatan sosiologis ini merupakan pendekatan atau suatu metode yang pembahasannya atas suatu objek yang dilandaskan pada masyarakat yang ada pada pembahasan tersebut. Sebab setiap produk pemikiran fikih selalu merupakan interaksi antara si pemikir dengan lingkungan sosio-kultural dan sosio-politik yang melingkupinya. Dalam hal ini pemikiran Satria Effendi yang berinteraksi dengan keadaan yang meliputinya, yang mencakup situasi dan kondisi saat itu.

Menurut Muhammad Asad, bahwa tidak satu pun bagian Qur'an harus dilihat dari sudut pandang yang murni bersifat historis: dengan kata lain, semua pembicaraan Qur'an mengenai situasi dan peristiwa-peristiwa sejarah baik pada masa Nabi Muhammad □ maupun pada masa-masa sebelumnya harus dipandang sebagai ilustrasi terhadap kondisi manusia dan bukan bertujuan untuk sekadar menyampaikan informasi sejarah itu semata. Karena itu, pertimbangan terhadap peristiwa historis berkenaan dengan

¹³Tatanan sosial sebagaimana dilembagakan oleh Nabi saw., merupakan lembaga (negara) monotheistik patrilineal yang hanya bisa terwujud jika kabilah dan kesetiiaannya menyerahkannya kepada umat. Nabi saw. memandang lembaga keluarga sebagai unit sosialisasi yang jauh lebih sesuai daripada lembaga kekabilahan. Beliau memandang keluarga patriarkal yang dikendalikan secara tetap (oleh suami) diperlukan bagi berdirinya umat.,(lihat: Fatimah Mernissi, *Beyond The Veil: Seks Dan Kekuasaan*, Alih Bahasa: Masyhur Abadi, Surabaya, Alfikr, 1997, hlm. 162).

¹⁴Berbeda dengan ilmu-ilmu lainnya seperti sosiologi, antropologi, psikologi, dan arkeologi, sejarah telah menempati posisi sentral dan menjadi bagian tidak terpisahkan dalam kurikulum studi Islam sejak awal lahirnya studi Islam itu sendiri, (lihat: Akh. Minhaji, *Sejarah Sosial ...*, hlm. 2).

diwahyukannya suatu ayat tertentu (*asbāb an-nuzūl*-peny) suatu upaya yang dipandang sangat penting, dan memang sangat beralasan, oleh para mufasir klasik tidak pernah boleh dibiarkan mengaburkan maksud yang mendasari ayat itu serta relevansi tersirat ayat itu dengan ajaran etika yang dikemukakan oleh Qur'an secara keseluruhan.¹⁵

Qur'an yang oleh Kunto dijadikan sebagai paradigma ilmu-ilmu sosial, tidaklah semata-mata dipahami dari sisi normativitas kewahyuan Islam, yaitu dengan melaksanakan tuntutan-tuntutan ritual *ubūdiyyah* keagamaan saja, tapi juga dan bahkan ini yang terpenting adalah memanifestasikan nilai-nilai historisitas Qur'an, dengan cara mengelaborasi ajaran-ajaran agama ke dalam bentuk teori sosial, sehingga lingkupnya tidak lagi pada aspek-aspek normatif yang bersifat permanen, tapi pada aspek-aspek yang bersifat empiris, historis dan temporal.¹⁶

Penulis menganalisa, bahwa pendekatan normatif juga sangat penting dalam penelitian keislaman agar melahirkan hasil yang maksimal dalam memahami ajaran-ajaran Islam, tetapi harus diimbangi dengan pendekatan keberagaman umat Islam, sehingga bisa sampai pada kesimpulan yang benar tentang fenomena Islam dan umat Islam, di sinilah pentingnya ilmu-ilmu sosial dan humaniora menjadi tuntutan dan menjadi sebuah keharusan.

Untuk dapat menjadikan Qur'an sebagai paradigma dan kemudian merumuskan nilai-nilai normatifnya ke dalam teori-teori sosial, menurut Kunto, diperlukan adanya lima program re-interpretasi, yaitu:

- a. Pengembangan penafsiran sosial struktural lebih daripada penafsiran individual ketika memahami ketentuan-

¹⁵Muhammad Asad (Leopold Weiss), *The Message Of The al-Qur'an*, (Bandung, Mizan, 2017), hlm. xiii.

¹⁶Shofiyullah Mz, *Memandang Ulama Secara Rasional; Berkenalan Dengan Wacana Pemikiran Islam*, (Yogyakarta, Kutub, 2007), hlm. 287-288.

ketentuan Qur'an. Ketentuan larangan berfoya-foya misalnya, bukan diarahkan kepada individualnya, tetapi kepada struktur sosial yang menjadi penyebabnya.

- b. Reorientasi cara berpikir dari subjektif ke secara objektif, Tujuan dilakukannya reorientasi berpikir secara objektif ini adalah untuk menyuguhkan Islam pada cita-cita objektifnya. Misalnya zakat yang secara subjektif adalah untuk membersihkan diri, tetapi juga untuk tercapainya kesejahteraan umat.
- c. Mengubah Islam yang normatif menjadi teoritis, misalnya konsep *fuqarā* dan *masākīn* yang normatif dapat diformulasikan menjadi teori-teori sosial.
- d. Mengubah pemahaman yang a-historis menjadi historis. selama ini dipandang a-historis. Kisah-kisah dalam Qur'an yang selama ini dipandang ahistoris, sebenarnya menceritakan peristiwa yang benar-benar historis, seperti kaum tertindas pada zaman nabi Musa dan lain-lain.
- e. Merumuskan formulasi wahyu yang bersifat umum menjadi formulasi yang spesifik dan empiris. Dalam hal konsep umum tentang kecaman terhadap sirkulasi kekayaan yang hanya berputar pada orang-orang kaya harus dapat diterjemahkan ke dalam formulasi-formulasi spesifik dan empiris ke dalam realitas yang kita hadapi sekarang. Dengan menterjemahkan pernyataan umum secara spesifik untuk menatap gejala yang empiris, pemahaman terhadap Islam akan selalu menjadi kontekstual, sehingga dapat menumbuhkan kesadaran mengenai realitas sosial dan pada gilirannya akan menyebabkan Islam menjadi agama yang historis. lebih mengakar di tengah-tengah gejolak sosial.¹⁷

¹⁷Shofiyullah Mz, *Memandang Ulama Secara Rasional; Berkenalan Dengan Wacana Pemikiran Islam*, (Yogyakarta, Kutub, 2007), hlm. 282-284.

Pendekatan sosio-kultural, memiliki dua dasar pokok yang memungkinkan hukum ditetapkan berdasarkan situasi dan kondisi lokal masyarakat. Pertama, kaidah yang berlaku bagi fikih muamalat, bahwa, "hukum asal bagi muamalat ialah semua perbuatan dibolehkan, kecuali ada hukum yang melarangnya." Kedua, *Hadis* yang berbunyi: "anda lebih tahu tentang dunia anda". Maka masalah yang berkembang seperti penyerbukan putik kurma pada masa lalu dan masa modern sangatlah dinamis, karena sabda Nabi ini memiliki *asbāb al-wurūd* tentang ilmu alam dengan berbagai penemuan yang relatif.

Banyak permasalahan yang berkaitan dengan masalah hukum dapat dijawab secara positif dengan mempelajari hukum sebagai suatu *social phenomena*.¹⁸ Karena itu, sosiologi memiliki tujuan ganda, *pertama*, untuk memahami dinamika kehidupan kelompok (*dynamic of group life*) baik menyangkut identitas kelompok, bagaimanakah mereka berfungsi, berubah, maupun berbeda dari yang lain. *Kedua*, untuk memahami pengaruh kelompok-kelompok terhadap perilaku individu maupun kolektif.¹⁹ Secara sosiologis²⁰ hukum Islam adalah hukum yang mengalir dan mengurat akar pada budaya masyarakat.²¹

¹⁸Faisar Ananda Arfa dan Watni Marpaung, *Metodologi Penelitian Hukum Islam*, cet. 2, (Jakarta; Prenada Media, 2018), hlm. 36.

¹⁹Edi Susanto, *Dimensi Studi Islam Kontemporer*, cet. 3, (Jakarta; Prenadamedia Group, 2018), hlm. 50. Dalam interaksi sosial selalu ada gesekan antara individu maupun kelompok, seorang muslim diminta tetap bersosialisasi untuk menjadi pengaruh positif, seorang mukmin yang sabar dalam interaksi sosial lebih utama dari mukmin yang menyendiri karena tidak sabar dengan keburukan mereka (HR. Tirmizi), termasuk tingkatan sabar yang luhur adalah mampu berinteraksi sosial dan sabar akan akibatnya, (baca: al-Munawi, *Faiḍ al-Qadīr*, Cairo: Dar al-Hadis, 2010, jilid 8, hlm 323. Hadis sahih: lihat *Sunan at-Tirmizi*, 2507, dan Ibnu Majah: 4032).

²⁰Menurut Kartodirdjo, bahwa dalam berbagai analisis tentang gerakan sosial keagamaan, kita dapat menemukan paling tidak dua fenomena penting; di satu sisi, agama berposisi sebagai agen aktif dalam perubahan sosial, dan di sisi lain transformasi sosial sebagai katalis utama bagi perubahan keagamaan. Dua fenomena ini memang dapat dibedakan, tetapi tidak dapat dipisahkan, sebab mereka

Secara sosiologis²² dan kultural, hukum Islam adalah hukum yang mengalir dan mengurat akar pada budaya masyarakat. Ia hadir bersamaan dengan hadirnya Islam. Namun, hukum Islam di Indonesia dewasa ini sebagian merupakan hukum yang tidak tertulis dalam kitab perundang-undangan, di samping masih lekat dengan *trade-mark* Timur Tengahnya. Karena itu, sejumlah kalangan cendekiawan muslim Indonesia kemudian memunculkan wacana pribumisasi hukum Islam dengan beragam gagasan dan penamaan.²³

Ada perspektif ilmu sosial yang harus diperhatikan untuk bekerjanya hukum secara keseluruhan sehingga hukum tidak hanya mengandung unsur pemaksaan dan penindasan. Pendekatan ilmu sosial memperlakukan pengalaman hukum sebagai sesuatu yang berubah-ubah dan kontekstual. Produk hukum, harus memperhatikan aspek filosofis dan aspek sosiologis.²⁴ Kedua aspek ini tentu bertujuan supaya hukum

seperti dua sisi mata uang. Lihat: Akh Minhaji, *A. Hassan Sang Ideologi Reformasi Fikih Di Indonesia 1887-1958*, (Garut, Pembela Islam Media, 2015), hlm. 344.

²¹M. Amin Abdullah menawarkan tema-tema fikih sosial: Setidaknya, ada sembilan tema atau topik besar yang perlu dibahas oleh perkuliahan dan pengajaran Kalam Sosial atau Fikih Sosial era kontemporer, yaitu: 1) nash dan penafsirannya, 2) harkat dan martabat kemanusiaan (*al-karāmah al-insāniyyah*), 3) sains modern, 4) ijtihad kontemporer, 5) fikih wanita (*fiqh an-nisa' al-mu'āṣir*), 6) dialog antar budaya dan agama (*al-hiwār*), 7) fikih sosial-politik, 8) fikih universal, dan 9) fikih kewargaan, (lihat: M. Amin Abdullah, *Multidisiplin, Interdisiplin, ...*, hlm. 61).

²²Sosiologi adalah ilmu yang mempelajari hidup bersama dengan masyarakat dan menyelidiki ikatan-ikatan antara manusia yang menguasai hidupnya itu, sosiologi mencoba mengerti sifat dan maksud hidup bersama, cara terbentuk dan tumbuh, serta berubahnya perserikatan-perserikatan hidup itu serta kepercayaannya, keyakinan yang memberi sifat tersendiri kepada cara hidup bersama itu dalam tiap persekutuan hidup manusia, (lihat: Rohison Anwar, dkk., *Pengantar Studi Islam*, Bandung; Pustaka Setia, 2009, hlm. 83).

²³Moh. Mukri, "Dinamika Pemikiran Fikih Mazhab Indonesia (Perspektif Sejarah Sosial)", *Analisis*, Volume XI, Nomor 2, (Desember 2011), hlm. 189-218.

²⁴Dialektika sosiologi Ali Syari'ati mengklasifikasikan dua struktur sosial, yakni struktur Qabil' dan struktur Habil.' Struktur Habil mewakili masyarakat di mana alam, tanah Tuhan diklaim sebagai miliknya secara pribadi tanpa mempedulikan manusia lain. Dalam rangka menambah milik pribadinya, mereka merampas hak-hak dan memperlemah manusia lain. Di samping itu, "struktur Qabil" juga

mengakar serta diterima oleh masyarakat. Pertimbangan terhadap aspek filosofis dan aspek sosiologis akan mendapat respon hukum dari masyarakat, mereka tidak akan memandang hukum sebagai kepentingan, namun masyarakat akan menyadari makna dari kebutuhan hukum tersebut. Produk hukum responsif adalah produk hukum yang mencerminkan rasa keadilan dan memenuhi harapan masyarakat. Dalam proses pembuatannya memberikan peranan besar dan partisipasi penuh kelompok-kelompok sosial atau individu dalam masyarakat. Hasilnya akan bersifat respon terhadap kepentingan seluruh elemen.²⁵

Sedangkan pendekatan historis itu berarti pendekatan yang berhubungan dengan suatu rangkaian peristiwa yang meliputi unsur tempat, waktu, objek, latar belakang dan pelaku yang terdapat dalam peristiwa itu. Melalui pendekatan sejarah, seseorang diajak menukik dari alam idealis ke alam yang bersifat empiris dan mendunia. Dari keadaan ini, seseorang akan melihat adanya kesenjangan atau keselarasan antara yang terdapat dalam alam idealis dengan yang ada di alam empiris dan historis. Pendekatan kesejarahan ini amat dibutuhkan dalam memahami agama, karena agama itu

mewakili "struktur penguasa yang zalim". Menurut Ali Syari'ati, "struktur Qabil" adalah manifestasi dari tiga aspek, yakni "king", "orener", dan "aristocracy". "King" adalah simbol dominasi kekuatan politik, "owner" adalah simbol dominasi kekuatan ekonomi, dan "aristocracy" adalah simbol dominasi kekuatan ningrat/elit (baik dalam kehidupan sosial kemasyarakatan, maupun kehidupan keagamaan). Konsep-konsep tersebut disinyalir Ali Syari'ati dari al-Qur'an. Sebagaimana dicontohkan bahwa Fir'aun adalah simbol dominasi kekuatan (kezaliman) politik, Qarun. adalah simbol keserakahan dan ketamakan (dominasi kuant ekonomi), sedangkan Balam adalah simbol dominasi aristokrasi. Dalam sejarah sebagaimana ditunjukkan al-Qur'an, ketiga kekuatan ini saling menopang untuk mendominasi kehidupan manusia. Dari struktur Qabil inilah yang mendorong manusia untuk menguasai, mengeksploitasi, dan memanipulasi manusia lain. Baca: Suwito, *Transformasi Sosial; Kajian Epistemologi Ali Syariati Tentang Pemikiran Islam Modern*, (Yogyakarta: Unggun Religi, 2004), hlm. 229-231.

²⁵M. Fahmi Al-Amruzi, *Rekontruksi Wasiat Wajibah Dalam Kompilasi hukum Islam*, (Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2014), hlm. 104.

sendiri turun dalam situasi yang konkret bahkan berkaitan dengan kondisi sosial kemasyarakatan.²⁶

4. Sumber Data

Menurut sumbernya, data penelitian digolongkan sebagai data primer dan data sekunder. Data primer, atau data tangan pertama, adalah data yang diperoleh langsung dari subjek penelitian dengan mengenakan alat pengukuran atau alat pengambilan data langsung pada subjek sebagai sumber informasi yang dicari. Data sekunder atau data tangan ke dua adalah data yang diperoleh lewat pihak lain, tidak langsung diperoleh oleh peneliti dari subjek penelitiannya.²⁷ Data sekunder biasanya berwujud data dokumentasi atau data laporan yang telah tersedia. Data primer dan data sekunder, dapat pula digolongkan menurut jenisnya sebagai data kuantitatif yang berupa angka-angka dan data kualitatif yang berupa kategori-kategori.²⁸

Karena disertasi ini adalah jenis penelitian pustaka, maka penelitian ini berdasarkan studi kepustakaan dengan data-data yang relevan, yang bersumber dari data primer, sekunder dan tersier. Sumber primer dalam studi analisis ini adalah dari dokumen-dokumen hasil karya ilmiah Satria Effendi baik dalam bentuk buku “*Ushul Fiqh dan Problematika Hukum Keluarga Kontemporer*” maupun lainnya seperti Disertasi, diktat, jurnal, makalah, website yang ditulis langsung oleh Satria Effendi. Sedangkan sumber sekunder terdiri karya-karya ilmiah yang berhubungan judul penelitian ini, seperti disertasi-disertasi mengenai Satria Effendi., dan sumber tersier sebagai pendukung data-data sebelumnya dengan wawancara pihak terkait seperti keluarga

²⁶Anwar, dkk., *Pengantar Studi Islam*, (Bandung; Pustaka Setia, 2009), hlm. 91.

²⁷Sumber data sekunder berasal dari semua bahan pustaka yang mengkaji dan merujuk dari sumber data primer. Sedangkan sumber data tersier diambil dari buku atau makalah yang mengkaji penelitian hukum Islam dan mengaitkan secara langsung dengan pemikiran Satria Effendi.

²⁸Saifuddin Azwar, *Metode Penelitian*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 91.

dan insan akademis yang dulu pernah belajar kepada Satria Effendi.²⁹

Penulis lebih fokus menganalisa karakter nalar hukum Satria Effendi dalam 15 perkara dari 33 perkara hukum yang pernah diputuskan oleh Pengadilan Agama tentang: perkawinan, harta bersama, perceraian, pemeliharaan anak (*haḍānah*), wasiat,³⁰ wakaf, dan hibah.

B. Analisa Data

Pengertian analisis data ialah suatu cara yang dipakai untuk menganalisis, mempelajari serta mengolah kelompok data yang berkaitan dengan pembahasan pembaruan pemikiran hukum Islam Satria Effendi. Dalam konteks ini, akan dideskripsikan tentang pembaruan pemikiran hukum Islam secara umum untuk kemudian diarahkan secara khusus kepada pembahasan di atas. Peneliti berusaha mengkaji landasan pemikiran yang digunakan oleh Satria Effendi dalam menjelaskan pembaruan pemikiran hukum Islam.

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif,³¹ sehingga dalam menganalisa data yang sudah ada, peneliti menggunakan instrumen analisis domain, taksonomi dan komponensial.

²⁹Menurut Bapak Aminudin Ya'qub: Ada banyak file tulisan lepas almarhum, tetapi datanya pernah kena virus sehingga tidak bisa dibuka. Sebenarnya tulisan-tulisan lepas tersebut pernah ingin dibukukan tapi keburu rusak filenya karena terkena virus.

³⁰Menurut Imam Nawawi, bahwa yang utama adalah wasiat kepada kerabat yang bukan ahli waris, kerabat yang ada hubungan mahram, kemudian yang tidak ada hubungna mahram, kerabat susuan, sebab besanan, sebab wala', dan karena bertetangga. Baca: Baca: Imam Nawawi, *Rauḍah at-Ṭālibīn wa `Umdah al-Muḥīn*, Cairo, Syirkah al-Quds, 2017, III: 439.

الوصية هي عهد خاص مضاف لما بعد الموت، انظر موسوعة الاقتصاد الإسلامي، III، القاهرة: دار السلام، 353: 1.

³¹Karakteristik penelitian kualitatif: konteks dan *setting* alamiah, bertujuan untuk mendapatkan pemahaman yang mendalam tentang suatu fenomena, keterlibatan secara mendalam antara peneliti dan subjek, tehnik pengumpulan data yang khas kualitatif, tanpa adanya *treatment* atau memanipulasi variabel, adanya penggalan nilai yang terkandung dari suatu perilaku, fleksibel, dan tingkat akurasi data dipengaruhi oleh hubungan antara peneliti dengan subjek penelitian. Lihat:

Menurut Arief Furchan dan Agus Maimun,³² bahwa yang dimaksud istilah di atas sebagai berikut :

1. Analisis Domain (Domain analysis).

Analisis domain adalah analisis yang digunakan untuk mendapatkan gambaran yang bersifat umum dan relatif menyeluruh terhadap fokus studi. Caranya ialah dengan membaca naskah data secara umum dan menyeluruh untuk memperoleh domain atau ranah apa saja yang ada di dalam data tersebut. Pada tahap ini peneliti belum perlu membaca dan memahami data secara rinci dan detail karena targetnya hanya untuk memperoleh domain atau ranah. Hasil analisis ini masih berupa pengetahuan tingkat “permukaan” tentang berbagai ranah konseptual. Dari hasil pembacaan itu diperoleh hal-hal penting dari kata, frase atau bahkan kalimat untuk dibuat catatan pinggir.

2. Analisis Taksonomi (*Taxonomy Analysis*).

Analisis taksonomi adalah analisis yang tidak hanya berupa penjelajahan umum, melainkan analisis yang memusatkan perhatian pada domain tertentu yang sangat berguna untuk menggambarkan fenomena atau masalah yang menjadi sasaran studi. Peneliti berupaya memahami domain-domain tertentu sesuai fokus masalah atau sasaran penelitian. Masing-masing domain mulai dipahami secara mendalam, dan membaginya lagi menjadi sub-domain, dan dari sub-domain itu dirinci lagi menjadi bagian-bagian yang lebih khusus lagi hingga tidak ada lagi yang tersisa, alias habis (*exhausted*). Pada tahap analisis ini peneliti bisa mendalami domain dan sub-domain yang penting lewat konsultasi dengan bahan-bahan pustaka untuk memperoleh pemahaman lebih dalam.

Sudaryono, *Metodologi Penelitian; Kuantitatif, Kualitatif, dan Mix Method*, (Depok, RajaGrafindo Persada, 2019), hlm. 522-525.

³²Arief Furchan dan Agus Maimun, *Studi Tokoh*, cet. 1, (Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 64-79.

3. Analisis Komponensial (Componential Analysis).

Analisis Komponensial adalah analisis yang dilakukan dengan menggunakan kekontrasan antar unsur dalam domain yang diperoleh melalui pengamatan atau wawancara. Unsur-unsur yang kontras dipilah-pilah dan selanjutnya dibuat kategorisasi yang relevan. Kedalaman pemahaman tercermin dalam kemampuan untuk mengelompokkan dan merinci anggota sesuatu ranah, juga memahami karakteristik tertentu yang berasosiasi. Dengan mengetahui warga suatu ranah, memahami kesamaan dan hubungan internal, dan perbedaan antar warga dari suatu ranah, dapat diperoleh pengertian menyeluruh dan mendalam serta rinci mengenai pokok permasalahan.

Dalam terapannya penulis membaca karya-karya ilmiah Satria Effendi untuk mengambil gambaran umum pola pemikiran dalam penemuan hukum Islam, kemudian penulis menfokuskan pada domain corak penalarannya dari sisi *bayānī*, *burhānī*, *irfānī*, dan *tajrībī*, serta memetakan antara metode *tajdīd*, *ijtihād maqāsidī*, *ta`abbudi* dan *ta`aqquli*, *ijtihād taṭbiqī*, moderasi (*turās* dan *muāṣir*), dan preferensi (*tarjīh*). Juga memasukkan pandangan lain yang kontras dengan metode penemuan hukum Islam Satria Effendi sebagai bahan komparasi dan kritikan untuk mengambil kesimpulan yang valid.

Dengan pola pikir deduktif dan induktif, metode ini digunakan dalam rangka membuat konklusi yang dimulai dari hal-hal yang bersifat umum menuju pembahasan yang bersifat khusus, sehingga dalam konteks ini, metode ini peneliti gunakan untuk mengungkap ijtihad dalam memahami pembaruan hukum Islam di Indonesia. Metode induktif yaitu metode pembahasan yang berangkat dari fakta-fakta atau peristiwa konkret yang khusus untuk ditarik generalisasi yang bersifat umum. Metode ini digunakan untuk mengungkapkan hasil pemikiran Satria Effendi. Sedangkan dalam analisa data wawancara melalui prosedur proses wawancara, transkrip, narasi, reduksi, penyajian, dan analisis.

1. Reduksi data merupakan proses pemilihan, pemusatan perhatian pada penyederhanaan, pengabstrakan, dan transformasi data kasar yang muncul dari data-data lapangan.
2. Kategorisasi data. Data tersebut bisa kamu kategorikan sesuai dengan kebutuhanmu, misalnya data berdasarkan tanggal, karakteristik informan, atau lokasi penelitian. Sebagai peneliti kualitatif, kamu juga harus bisa melakukan interpretasi data dengan baik
3. Display data merupakan analisis merancang deretan dan kolom sebuah metriks untuk data kualitatif dan menentukan jenis serta bentuk data yang dimasukkan ke dalam kotak-kotak metriks tersebut.
4. Kesimpulan yang kamu tuliskan harus mencakup informasi-informasi penting dalam penelitianmu secara garis besar.

C. Prosedur Analisis Data

Analisis dan interpretasi dilakukan dalam rangka memahami dan memberikan makna bagi data yang dikumpulkan. Karakteristik tersebut menjadi ciri dari penelitian kualitatif, di mana analisis data dilakukan secara terus menerus semenjak data awal dikumpulkan hingga penelitian selesai. Adapun proses interpretasi atau penafsiran dilakukan dengan mengacu kepada rujukan teoritis yang berhubungan dengan permasalahan penelitian. Pelaksanaan analisis dilakukan dengan mengikuti prosedur sebagai berikut:³³

1. Reduksi Data

Reduksi data dilakukan dengan meringkas kembali catatan lapangan dengan memilih hal-hal yang pokok atau penting, yakni yang berkaitan dengan permasalahan pendayagunaan tenaga edukatif yang menjadi fokus penelitian.

³³Lihat: Nasution (1988:129-130) serta Miles dan Huberman (1984:21).

2. Display Data

Hal-hal pokok yang diperoleh dari reduksi data selanjutnya dirangkum dalam susunan yang lebih sistematis agar dapat diketahui tema dan polanya. Untuk memudahkan pola ini maka penelitian disajikan dalam bentuk matriks hasil penelitian.

3. Kesimpulan dan Verifikasi

Dari pola yang tampak dalam display data tersebut selanjutnya dapat ditarik suatu kesimpulan sehingga data yang dikumpulkan memiliki makna. Proses analisis dilakukan semenjak data awal dikumpulkan. Oleh karena itu kesimpulan yang ditarik pada awalnya bersifat sangat tentatif atau masih kabur. Dengan demikian untuk menetapkan kesimpulan tersebut lebih berakar, maka verifikasi dilakukan dengan maksud untuk menjamin tingkat kepercayaan hasil penelitian sehingga prosesnya berlangsung sejalan dengan '*member check, triangulasi dan audit trail*'.

D. Signifikansi Hasil Penelitian

Tingkat kebermaknaan proses maupun produk suatu penelitian kualitatif tergantung pada:

1. Kredibilitas

Kredibilitas merupakan ukuran tentang kebenaran data yang dikumpulkan, yang dalam penelitian kuantitatif disebut validitas internal. Kredibilitas dalam penelitian kualitatif menggambarkan kecocokan konsep peneliti dengan konsep yang ada pada responden atau nara sumber, dengan langkah-langkah sebagai berikut:

a. Triangulasi

Triangulasi³⁴ adalah pengecekan kebenaran data dengan membandingkan data yang diperoleh dengan data dari

³⁴Kelemahan kajian atas pemikiran seseorang termasuk Satria Effendi adalah hanyut untuk membela, mencari kebesaran, yang bisa jadi membesar-besarkan. Agar terhindar dari kelemahan tersebut, peneliti harus menjaga objektivitas melalui komparasi, khususnya triangulasi data. Hal itu dapat dilakukan dalam hal,

sumber lain, atau proses menguji kebenaran data dengan cara mencocokkan atau membandingkan dengan data-data yang lain.

b. Penggunaan Bahan Referensi

Tahap ini dilakukan dengan menggunakan hasil rekaman tape recorder dan kamera foto. Dengan cara ini dapat diperoleh gambaran yang lengkap tentang informasi yang diberikan oleh nara sumber sekaligus dapat memahami konteks pembicaraannya, sehingga diupayakan untuk memperkecil kekeliruan yang terjadi.³⁵

c. Member Check

Member check adalah tahap untuk melakukan konfirmasi kepada nara sumber pada setiap akhir wawancara. Hal ini dilakukan dengan maksud apabila ada kekurangan dapat ditambah dengan data atau informasi baru yang relevan.

2. Transferabilitas (Validitas Eksternal)

Dalam penelitian kuantitatif, kriteria ini disebut dengan validitas eksternal, yaitu tingkat aplikasi dan penggunaan hasil penelitian. Dengan kata lain, transferabilitas adalah berkaitan dengan generalisasi.

3. Dependabilitas dan Konfirmabilitas

Dependabilitas diartikan sejajar dengan reliabilitas dalam penelitian kuantitatif, yang dimaksudkan untuk membahas konsistensi suatu penelitian. Dependabilitas dalam hal ini menguji apakah penelitian ini dapat diulangi atau direplikasikan dengan menemukan hasil yang sama. Sedangkan konfirmabilitas, sehubungan dengan objektivitas hasil penelitian.

Dengan demikian, untuk menjaga kebenaran dan objektivitas hasil penelitian dilakukan *'audit trail'*, yakni dengan

misalnya: komparasi data antar informan, atau perbandingan pemikiran antar orang sezamannya.

³⁵Lihat: Sudaryono, *Metodologi Penelitian; Kuantitatif, Kualitatif, dan Mix Method*, (Depok, RajaGrafindo Persada, 2019), hlm.555.

melakukan pemeriksaan guna meyakinkan bahwa hal-hal yang dilaporkan memang demikian dapat dilakukan hal-hal sebagai berikut:

1. Mencatat dan merekam selengkap mungkin hasil wawancara, observasi maupun studi dokumentasi sebagai data mentah guna kepentingan analisis selanjutnya.
2. Membuat penafsiran atau kesimpulan sebagai hasil sintesis data.
3. Melaporkan seluruh proses penelitian darisejak pra survey dan penyusunan desain sampai pengolahan data, sebagaimana yang digambarkan dalam laporan penelitian ini.

E. Definisi Operasional

Pemahaman makna yang dimaksud secara benar itu berangkat dari definisi operasional, definisi ini merupakan penjelasan makna dari masing-masing kata kunci yang terdapat pada judul penelitian ini: "*Nalar Hukum Islam Satria Effendi*", yang mencakup kata-kata nalar, hukum Islam, Satria Effendi, dan beberapa istilah yang sangat erat seperti metode ijtihad, fikih kontemporer. Berikut ini maksud dari istilah-istilah di atas:

1. Nalar adalah pertimbangan tertentu tentang baik dan buruk, akal budi, aktivitas yang memungkinkan seseorang berpikir logis, jangkauan pikir, kekuatan pikir. Pengertian bernalar atau menggunakan penalaran, artinya berpikir logis. Sedangkan penalaran artinya cara menggunakan nalar atau pemikiran logis. Kegiatan penalaran merupakan suatu proses berpikir logis di mana berpikir logis di sini harus diartikan sebagai kegiatan berpikir menurut suatu pola tertentu atau dengan kata lain menurut logika tertentu. Nalar yang dimaksud di disertasi ini adalah berpikir logis untuk berijtihad dalam penemuan hukum Islam, baik secara teoritis atau praktis yang dilakukan Satria Effendi.
2. Hukum Islam dalam judul disertasi ini adalah segala hal yang berhubungan dengan norma-norma Islam, baik seperangkat teoritik penggalan hukum dan hasil penemuannya, yang

dilakukan oleh Satria Effendi. Penemuan tersebut bisa berupa fikih sebagai pengetahuan tentang kaidah hukum Islam, atau berupa metode (usul fikih) sebagai pengetahuan tentang kaidah penemuan hukum Islam.

3. Nalar hukum Islam adalah berpikir logis yang sistemik tentang masalah hukum Islam sehingga menghasilkan pengetahuan tentang hukum Islam yang bisa dipertanggungjawabkan secara ilmiah, Hukum Islam mencakup dua sisi utama: Pertama sebagai ilmu yang mencakup hakikat definisinya, sumber-sumbernya: *Qur'an*, *Sunnah*, Ijmak, *Qiyās*, *Istihsān*, *Urf*, *Maṣlahah Mursalah*, *Istiḥāb*, *Sadd az-zarā'i*, *Syaṣu Man Qablanā*, *Qaul Ṣahābi*, khususnya yang *mukhtalaf fiha*; yakni sumber tujuh terakhir, serta metodologinya dalam *istinbāt ahkam*, dan yang Kedua sebagai produk ilmu yang mencakup: Fikih, Fatwa, KHI, Putusan hakim/Peradilan Agama (Yurisprudensi), Perundang-Undangan.
4. Pemikiran diartikan sebagai cara atau hasil berpikir, dalam kamus Bahasa Indonesia, pemikiran adalah sesuatu yang diterima seseorang dan dipakai sebagai pedoman sebagaimana diterima dari masyarakat sekeliling. Secara istilah adalah cara atau hasil berfikir terhadap sesuatu, sehingga melahirkan gagasan, ide-ide, atau konsep baik lisan atau tulisan. Sedangkan pemikiran yang dimaksud dalam penelitian di sini adalah pemikiran yang merupakan hasil berpikir Satria Effendi terhadap kajian fikih dan usul fikih yang melahirkan gagasan, ide-ide yang tertuang dalam buku-buku beliau.
5. Metode adalah cara atau prosedur yang dilakukan untuk mencapai suatu tujuan, sedangkan metodologi adalah ilmu membahas tentang konsep teoritik berbagai metode yang digunakan dalam penelitian ilmiah. Adapun perbedaan nalar dan metodologi adalah nalar lebih ke paradigma, yakni cara berpikir berdasar filosofi tertentu, sedangkan metodologi

lebih ke operasionalisasi atau penerapan nalar tertentu dalam ruang lingkup berpikir ilmiah.

6. Metode ijtihad adalah cara penemuan hukum Islam *istinbāf* hukum ada tiga pola, yaitu: Linguistik (*bayāni*), Kausasi (*ta'fili-qiyāsi*) dan Teleologis (*istiṣlāhi*), tiga-tiganya ini adalah unsur utama *ijtihād maqāṣidi*. Ruang lingkup ijtihad mencakup semua masalah ijtihad; *naṣ ḡanni wurūd wa dalālah*, dan masalah yang tidak tercantum dalam teks wahyu.
7. Fikih kontemporer adalah fikih yang merupakan hasil ijtihad di era kontemporer sekarang, terutama dalam masalah humum keluarga yang diputuskan Pengadilan Agama.
8. Satria Effendi yang dimaksud dalam dosertasi ini adalah seorang pakar ilmu Usul Fikih yang lahir di Kuala Panduk provinsi Riau (Desa yang ada di kecamatan Teluk Meranti kab.Pelalawan) pada 16 Agustus 1949, beliau badalah ilmuwan ahli di bidang usul fikih di tanah air, bahkan di kawasan Asia Tenggara. Beliau lahir dari sebuah keluarga yang benuansa religius tinggi. Beliau adalah salah seorang putra dari pasangan H.M. Zein dan H. Maimunah, Satria Effendi wafat Jum`at dini hari 2 Februari Tahun 2001, dalam usia 51 tahun.



BAB IV HASIL DAN ANALISIS PENELITIAN

Hasil Penelitian dan Pembahasan meliputi: Jawaban atas Rumusan masalah di atas tentang pertanyaan: 1. Bagaimana metode pemikiran hukum Islam Satria Effendi?; 2. Mengapa metode hukum Satria Effendi penting bagi wawasan metodologi pembaruan hukum Islam di Indonesia?. Sebelumnya dipaparkan biografi Satria Effendi dan dipungkasi dengan kritik-apresiatif terhadap metodologinya.

A. Biografi Satria Effendi¹

Almarhum Satria Effendi lahir di Riau pada 16 Agustus 1949, adalah ilmuwan ahli di bidang usul fikih di tanah air, bahkan di kawasan Asia Tenggara. Beliau lahir dari sebuah keluarga yang benuansa religius tinggi. Beliau adalah salah seorang putra dari pasangan H.M. Zein dan H. Maimunah. Ayahnya yang berprofesi sebagai imam masjid sangat besar andilnya dalam pembentukan jiwa keberagamaannya. Selain itu, ayah beliau yang juga seorang ulama adalah pengikut tasawuf *Sattāriyah*. Ini mengungkap bahwa kata “Satria” pada nama lengkap beliau itu diambil dari kata *Sattāriyah*.

Sejak kecil, identifikasi dan tanda-tanda keistimewaan beliau telah muncul. Di antara sekian banyak saudaranya, ia memperlihatkan karakter yang agak berbeda dengan yang lainnya. Sepulang sekolah, ia tidak turun ke tanah lapang untuk bermain bola dan aneka macam permainan lain, seperti anak sebayanya. Akan tetapi, ia senantiasa belajar di bawah bimbingan

¹Penulis berdasarkan dari berbagai sumber: 1. Biografi dalam; *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer; Analisis Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushuliyah*”, Jakarta: Prenada Media, 2010, hlm. 539-540. 2. M. Khairul Mustaghfirin, “Dr. Satria Effendi M. Zein (Alm.); Sangat Mencintai Ilmu”, *Al-irfan*; Media Informasi Dirosat Islamiyah Al-Azhar, Edisi Khusus Juni 2001, hlm. 3-4. Dan 3. Wawancara dengan Aminuddin Ya`qub di Pamulang Tangerang Selatan, tanggal 5 Juli 2020. Sedangkan verifikasi biografi ini oleh Dr. Fitriyani Satria binti Satria Effendi telah dilakukan pada Senin, 2 Agustus 2021, pukul 15.53.

langsung sang Ayah. Memang perlakuan orang tuanya di antara saudara-saudaranya yang lain agak berbeda. Jika ibu-ibu sedang mengikuti pengajian di surau (kebiasaan rutin masyarakat pada waktu itu), maka ia turut menyimaknyanya dengan saksama dari tangga surau. Sepulangnya di rumah, ia langsung menghafalkan pokok-pokok pengajian tadi yang memaksa ibunya berguru lagi kepadanya. Melihat potensi dan animo yang tinggi pada sang anak, kedua orang tuanya pun terdorong untuk memasukkannya ke suatu pondok pesantren di Bukit Tinggi, Padang.

Di Sekolah Dasar (SD), almarhum tidak pernah lepas dari rangking satu, setelah lulus SD, beliau melanjutkan ke Pondok Pesantren Canduang di Sumatera Barat. Di sana beliau berguru kepada Syekh Sulaiman ar-Rasuli, yaitu tokoh Islam di Sumatera Barat yang menggagas lahirnya ormas *Tarbiyah Islamiyah*. Beliau menyelesaikan *Ṣānawiyah* dan *Aliyah* di pondok pesantren tersebut, beliau berhasil mendapatkan beasiswa ke Syria, Damaskus. Selama menjadi santri di Canduang, Satria Effendi muda menjadi murid kepercayaan Syekh Sulaiman Ar-Rasuli dan bahkan sudah diperlakukan seperti anak Syekh Sulaiman. Satria Effendi muda juga dipercayakan mengajar di almamaternya tersebut.

Setelah menyelesaikan pendidikan pesantren di Sumatera Barat, beliau kemudian berhasrat melanjutkan studinya luar negeri. Akan tetapi, aral melintang masih menghadang di hadapan. Pasanya, waktu itu sedang hangat-hangatnya konflik Israel dan Lebanon yang pada akhirnya memaksa ia menunggu selama setahun. Sembari menunggu, sosok yang *ogah nganggur* ini kemudian masuk ke Universitas Islam Djakarta (UID) - sekarang UJ- dan mengambil program studi hukum.

Setahun kemudian, ia berangkat ke Syria tepatnya di Universitas Damaskus pada Fakultas Syariah hingga meraih gelar *Licence* (Lc) dengan harus melewati ujian yang ketat agar bisa langsung duduk di tingkat III, kalau tidak, ia harus duduk di *ma`had lugah* (kelas pemantapan bahasa). Alhasil, 50% dari 9 mata ujian sebagai persyaratan keberhasilan atau kelulusan studi

dapat diselesaikan dengan baik. Termasuk ujian baca koran berbahasa Arab waktu itu dilalui dengan sukses. Satria Effendi menyelesaikan pendidikan S-1 di Damaskus hanya dalam waktu 2-3 tahun saja. Di Universitas Damaskus, Satria Effendi muda berguru dengan dua ulama besar yaitu Syekh Ramaḍān al-Būṭi dan Syekh Wahbah az-Zuhaili. Kedekatan Satria Effendi muda dengan kedua ulama tersebut sangat mempengaruhi pemikirannya kelak.

Setelah lulus dari pendidikan S-1, beliau berangkat ke Eropa untuk mencari kerja sekaligus memasukkan lamaran melanjutkan studi jenjang S-2 (pasasarjana) di sejumlah universitas di berbagai negara seperti Belanda, Jerman, Mesir, dan Arab Saudi. Sembari menunggu kuliah pascanya dimulai, beliau pun bekerja di Belanda sebagai pencuci kapal laut hingga staff di Kedutaan RI di Belanda. Selama menunggu kurang lebih setahun, akhirnya beliau dipanggil untuk melanjutkan pendidikan pascasarjana di Pakistan, Khurtum, dan yang lainnya. Semua lamaran itu diterima, tetapi ia lebih memilih panggilan Universitas *Umm al-Qurā*, Makkah. Selama lebih dari empat tahun, sejak kuliah di Damaskus dan bekerja di Belanda, beliau tidak pernah pulang ke tanah air—bahkan anaknya yang baru berumur enam bulan saat itu dengan sangat terpaksa ditinggal demi belajar di Damaskus, setelah satu tahun kuliah di S-2 Pascasarjana Universitas *Umm al-Qurā* barulah istri dan anaknya dibawa ke Makkah.

Setelah menyelesaikan studi S-2 di bidang Usul Fikih, beliau melanjutkan studi doktoralnya (S-3) dalam bidang yang sama. Beliau berhasil lulus dengan predikat *cumlaude*. Pribadinya serius, tekun belajar, dan tidak suka hura-hura. Selama kuliah, dosen-dosennya pun memelintir namanya menjadi stereo yang artinya *musajjil* alias perekam, lantaran daya ingatnya yang begitu kuat. Namun meski tekun kuliah, selama di Makkah juga bekerja sebagai supir taksi malam untuk dapat memenuhi kebutuhan keluarga dikarenakan uang beasiswa yang

beliau dapat habis dipakai untuk membeli berbagai kitab yang diperlukan selama studi pasca.

Selanjutnya, beliau lulus dengan predikat yudisium *Mumtāz (Cummelaude)*. Menurut KH. Said Agil Siradj (Ketum PBNU), mahasiswa di *Umm al-Qurā* asal Indonesia yang mampu menyelesaikan pendidikan dengan predikat *cumlaude* hingga saat ini baru dua orang yaitu Satria Effendi dan KH. Said Aqil Siradj sendiri, setelah menyelesaikan pendidikan S-3 di *Umm al-Qurā*, beliau langsung pulang ke Jakarta. Ketika sampai di bandara, beliau dijemput oleh banyak utusan dari ormas Islam. Mulai dari Tarbiyah Islamiyah, Dewan Dakwah, dan Muhammadiyah. Saat itu ada beberpa Ormas Islam yang memperebutkan dirinya namun akhirnya, beliau lebih memilih Tarbiyah Islamiyyah, yang juga almamaternya saat nyantri dulu dan saat itu langsung diangkat menjadi pimpinan Tarbiyah Islamiyah.

Beliau sangat gemar membaca, sehingga saat di Komplek UIN Syarif Hidayatullah Jakarta kelurahan Pisangan Ciputat Timur Tangerang Selatan, beliau membuat ruangan berukuran 6x7 meter, di mana ruangan tersebut dikhususkan untuk dijadikan perpustakaan dari buku-buku beliau sangat banyak. Hingga dapat diibaratkan, karena sangat banyaknya, sampai tumpukan buku-bukunya menjulang ke langit. Karena beliau sudah tidak sanggup membaca buku sebanyak itu, akhirnya buku tersebut diwakafkan ke Fakultas Syariah. Sama seperti Pak Harun dengan Harun Nasution *Corner*-nya, di perpustakaan Fakultas Syariah juga ada Satria Effendi *Corner*.

Pemikiran inti almarhum Satria Effendi yang sering dikenang oleh banyak orang adalah kajian *maqāṣid asy-syarī'ah* terutama pemikiran asy-Syatibi. Selama kuliah, beliau berguru kepada Syaikh Ramaḍān al-Būṭi dan Syaikh Wahbah az-Zuhaili yang sangat mencintainya, sebab ketika Syaikh Wahbah pertama kali datang ke Jakarta yang dicari adalah beliau. Namun, sangat disayangkan beliau sudah wafat.

Kiprahnya di tanah air selaku salah seorang pakar di bidang usul fikih tidak disangsikan lagi. Beliau adalah sosok

yang tetap aktif menelurkan pemikirannya lewat tulisan. Terbukti sampai pada detik-detik akhir hayatnya, ia masih menyusun sebuah karya tulis. Hanya saja, saat karangan atau karya tulisnya belum menjadi karya yang utuh, beliau telah memejamkan mata untuk selama-lamanya. Akan tetapi, itu adalah sebuah obsesinya yang tinggi dalam mengabdikan ilmunya dan agar dikenang oleh orang lain setelah ia wafat. Almarhum wafat meninggalkan satu istri yaitu ibu Rahmi binti Muhammad Yusuf dan tiga anak: 1. Fitriyani Satria; 2. Adib Satria; dan 3. Abrar Satria dan menantu Aminudin Yakub serta seorang cucu Ahmad Adnan Amin.

1. Karir Satria Effendi

- a. Gelar Guru Besar madya dalam bidang ilmu usul fikih telah ditetapkan pada tanggal: 29 Desember 2002, tetapi sebelum sempat dikukuhkan beliau telah menghadap kehadirat Allah swt, pada hari Jum`at dini hari 2 Februari Tahun 2001, dalam usia 51 tahun.
- b. Pengajar pada program pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta
- c. Pengajar pada beberapa pascasarjana IAIN di Yogyakarta, Riau, Padang, dan Ujung Pandang.
- d. Pengajar pada pascasarjana Fakultas Hukum Universitas Indonesia.
- e. Pengajar pada pascasarjana Universitas Muhammadiyah Jakarta.
- f. Pengajar pada pascasarjana Institut Ilmu al-Qur`an (IIQ) Jakarta.
- g. Ketua Jurusan Jinayah-Siyasah Fakultas Syari`ah IAIN Jakarta.
- h. Dosen di Institut Agama Islam Darurahman.
- i. Dosen di Sekolah Tinggi Agama Islam Darunnajah (STAIDA).
- j. Dosen di Fakultas Syari`ah Institut Ilmu al-Qur`an (IIQ) Jakarta.
- k. Wakil ketua Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI).

- l. Wakil ketua Dewan Pengurus Badan Arbitrase MUI (BAMUI).
- m. Anggota Dewan Syari'ah Nasional (DSN) MUI.
- n. Ketua Dewan Pengawas Syari'ah (DPS) Asuransi *Malaysian Assurance Alliance* (MAA).
- o. Wakil RI pada Lembaga Pengkajian Hukum Islam (*Majma' al-Fiqh al-Islami*) Organisasi Konferensi Islam (OKI).²

2. Karya-karya Satria Effendi

Sebagai insan akademis yang memiliki reputasi dan integritas tinggi, beliau mencurahkan beberapa buah pemikirannya baik lewat jurnal dan buku ilmiah. Di antara karya ilmiah yang pernah Satria Effendi tuliskan yakni:

- a. Fikih Umar bin Khattab, dalam *Kajian Islam tentang Berbagai Masalah Kontemporer*, 1988.
- b. Elastisitas Hukum Islam, dalam buku *Metode Mempelajari Islam*, 1992.
- c. Fikih Mu'amalat: Suatu upaya rekayasa Sosial umat Islam Indonesia, dalam buku *Aktualisasi Pemikiran Islam*. (t.t)
- d. Wawasan Qur'an tentang Hubungan Manusia dengan Alam Sekitarnya, dalam buku *Qur'an-IPTEK dan Kesejahteraan Umat*. (t.t)
- e. Metodologi Hukum Islam, dalam buku *Prospek Hukum Islam dalam Kerangka Pengembangan Hukum Nasional*, (Surakarta: FIAI UMS) 1991.
- f. *Ushul fiqh*, Jakarta: Kencana, 2017.
- g. Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer: Analisis Yurispudensi dengan Pendekatan Ushuliyah (Diterbitkan atas kerja sama dengan Fakultas Syari'ah & Hukum UIN Jakarta dan Balitbang DEPAG RI, 2004).

²Satria Effendi, *Problematika Hukum ...*, hlm. 539-540.

Ada satu hal yang belum tercapai di akhir hayatnya, bahwa almarhum mau menulis *Uṣūl Fiqh-Maqāṣid asy-Syarīah*, outline sudah ada tinggal penyempurnaan alurnya, sehingga pemahaman tentang *maqāṣid asy-syarīah* sangat jelas dan mudah dicerna, dan format usul fikih berbeda dengan yang lain, sebab beliau lebih mengerucut pada *maqāṣid asy-syarīah*, tentang *al-husnu*, *al-qubḥu*, konsep *maṣlahah*.³

3. Satria Effendi Sebagai *Faqīh “Uṣūli”*

Di era tahun 1990-an kajian usul fikih di Indonesia belum menjadi studi *mainstream*, sebab banyak orang masih tertarik membahas kajian fikih. Terbukti berbagai Pesantren masih banyak mempelajari kitab-kitab fikih. Seperti yang paling tinggi *Bidāyah al-Mujtahid* tentang fikih perbandingan tanpa mempelajari metodologi pendapat para ulama fikih. Kalau Ibnu Rusyd dijuluki sebagai *The Commentator of Plato and Aristoteles*, begitu juga Satria Effendi ini adalah *The Commentator of asy-Syatibi* di Indonesia yang berlatar belakang mazhab Syafi'i yang ketat seperti Imam al-Gazali. Kajian usul fikih menjadi kajian *mainstream* terutama tentang *maqāṣid syariah*. Padahal saat itu sedang maraknya gagasan-gagasan pembaharuan tentang Islam. Dengan adanya usul fikih pendekatan *maqāṣid syariah* seperti ini, maka hukum-hukum Islam yang dianggap tradisional, *jumud* menjadi dinamis dan bisa menjawab masalah-masalah baru tanpa harus keluar dari bingkai Islam. Murid-murid beliau banyak menjadi orang-orang besar di berbagai kampus di Indonesia dalam bidang usul fikih.⁴

Usul fikih sebagai alat mujtahid dalam menggali hukum *syara'* dari dalil-dalilnya yang rinci. Keunggulan dan

³Wawancara dengan Aminuddin Ya`qub di Pamulang Tangerang Selatan, tanggal 5 Juli 2020.

⁴*Ibid.*

keutamaan ilmu usul fikih sama dengan keutamaan ilmu fikih, bahkan lebih utama, usul fikih termasuk ilmu *syara'* yang bersifat *naqlī* dan *`aqlī*. Akal digunakan untuk memahami, sementara *naql* digunakan untuk analisis kebahasaan sebagai penopangnya.⁵ Hal demikian karena relevansi doktrin klasik dengan fikih kontemporer terletak pada nalar hukumnya atau metode ijtihadnya, karena produk hukum bisa berbeda namun dari alat yang sama seperti analogi, dan lainnya.

Menurut Hasanuddin AF. Bahwa; Buku berjudul “Ushul Fiqh” yang telah ditulis oleh Satria Effendi ini adalah karya yang tak ternilai harganya. Di dalamnya terdapat pemikiran-pemikiran yang jernih tentang prinsip-prinsip dasar hukum Islam. Hukum Islam yang sudah dilahirkan oleh para fukaha sesungguhnya bermula dari kaidah-kaidah dasar yang bersifat global. Dengan kata lain, usul fikih hanya berbicara tentang kaidah-kaidah atau ketetapan-ketetapan yang bersifat umum, tidak bersifat perinci yang diambil dari Qur'an dan *as-Sunnah*. Satria Effendi adalah ilmuwan dan pemikir yang serius menggeluti usul fikih sehingga sampai akhir hayatnya ia telah menulis buku ini secara komplet dengan merujuk pada khazanah-khazanah Islam yang begitu kaya, ia juga dikenal sebagai pendidik yang sabar dan telaten mendorong kepada para mahasiswanya untuk serius memperdalam kajian usul fikih. Banyak anak didiknya yang berhasil menjadi tokoh-tokoh dan pemikir hukum Islam yang kuat dasar-dasar ilmu usul fikihnya. Dengan terbitnya buku ini, para pengkaji usul fikih dapat semakin mendalami dan memperluas wawasan tentang usul fikih secara lebih komprehensif, karena di dalamnya terdapat berbagai informasi tentang metode *istinbāt*. Buku ini menunjukkan gagasan orisinal dan cerdas dalam mengembangkan kajian

⁵Ali Jum`ah, *Sejarah Ushul Fikih; Histori Ilmu Fikih Dari Masa Nabi Hingga Sekarang*, (Depok: Keira Publishing), hlm. 37.

usul fikih yang menjadi fondasi bagi perkembangan hukum Islam di Indonesia.⁶

Berdasarkan data yang ada bahwa buku “Ushul Fiqh” tersebut diperuntukkan mahasiswa strata satu Universitas Indonesia yang berbasis umum, beliau sudah membuat *outline* usul fikih bagi mahasiswa yang mempunyai basis *syar`i*.⁷ Menurut Oman Fathurrahman, bahwa Satria Effendi menyarankan pengkaji usul fikih minimal menguasai tiga referensi utama, yaitu: *al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām li al-ʿAmidī*, *al-Mustaṣfā li al-Gazali*, dan *al-Muwāfaqāt li asy-Syātībī*.⁸

4. Pendapat Para Tokoh

Menurut Afifi Fauzi Abbas, bahwa pendidikan di Timur Tengah berbeda dengan pendidikan di Indonesia. Terdapat proses pengendapan ilmu di sana. Guru besar beliau dalam bidang usul fikih dalam pengalaman pembelajarannya pernah tidak meluluskan beliau sampai tiga tahun. Setiap bulan beliau dipanggil dan menulis jawaban-jawaban semacam *paper* selama tiga tahun hanya untuk satu mata kuliah. Saya panggil uda kepada beliau. “Apa yang uda lakukan selama tiga tahun itu?” kata beliau, “menjawab pertanyaan-pertanyaan. Setiap kali pertemuan ada pertanyaan dan saya harus memberikan jawaban tertulis. Begitu seterusnya.” Setelah beliau merasa matang oleh guru besarnya baru dinyatakan lulus, baru kemudian beliau promosi. Jadi, ada semacam pengendapan “Jadi, coba bayangkan emosi saya harus ditahan.” Dan walaupun beasiswa jalan itu, beliau sudah berkeluarga ketika di profesi

⁶Hasanuddin A.F., “Kata Sambutan” dalam *Ushul fiqh*, Karya Satria Effendi, (Jakarta: Kencana, 2017), hlm. vi.

⁷Wawancara dengan Editor buku-buku Beliau: AH. Azharuddin Lathif, tanggal 4 Juli 2020.

⁸Pendapat Oman Fathurrahman dalam ujian kelayakan Disertasi ini, Rabu 18 Agustus 2021.

S-2 dan S-3 itu. Jadi, beliau memang studinya khusus pendalaman pada usul fikih.⁹

Said Agil Husein Al-Munawar berpendapat, bahwa penulis buku ini (*Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer; Analisis Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushuliyah*), tidak dapat menyaksikan sendiri penerbitan buku ini karena beliau telah berpulang ke rahmatullah pada tahun 2001. Kepergiannya memang mengejutkan dan terasa terlalu cepat, hanya pada usia 51 tahun. Kepergiannya juga merupakan suatu kehilangan besar bagi para mahasiswa dan peminat hukum Islam di Indonesia. Buku tentang hukum keluarga Islam berbahasa Indonesia yang disajikan secara komprehensif dan mendalam selama ini dirasa masih langka, sebab pada umumnya kajian tentang hukum keluarga Islam terdapat dalam berbagai kitab fikih yang umumnya berbahasa Arab, sehingga belum bisa terjangkau oleh kalangan luas. Salah satu sumbangan dan sekaligus kelebihan almarhum Satria Effendi dalam buku ini ialah kecermatannya dalam menelusuri pendapat-pendapat mazhab fikih yang ada dari rujukan-rujukan berbahasa Arab itu dan membandingkan dalil dan argumentasinya masing-masing, sehingga analisisnya terasa dalam dan luas, dan kesimpulan yang dapat dicapai amat jernih.¹⁰

Komentar Harun Nasution: “Seperti ini yang saya cari”, karena doktor-doktor kebanyakan bidang fikih. Sedangkan beliau adalah usul fikih yang berbicara logika. Yang membuat Prof. Harun Nasution senang juga adalah beliau yang membawa pemikiran asy-Syatibi *maqāṣid asy-syarī`ah*.¹¹ Di Indonesia wacana tentang usul fikih tidak

⁹Wawancara dengan Afifi Fauzi Abbas di zoom meeting, tanggal 29 Juni 2020.

¹⁰Said Agil Husein Al-Munawar, Sambutan, dalam: “*Problematika Hukum ...*”, hlm. vii-viii.

¹¹Sebelum Syatibi bicara *maqāṣid*, ternyata imam Syafi’i sudah membahasnya dalam kitab *ar-Risālah*. Cuman pada masa Syatibi lebih sistematis, sebagaimana

mainstream atau sesuatu yang tidak banyak digali oleh banyak orang.¹²

Pandangan Fathurrahman Djamil: Satria Effendi seorang ahli hukum Islam yang mempunyai reputasi dan dedikasi dalam upaya mengembangkan hukum Islam di Indonesia. Keberadaan beliau dalam belantika pemikiran hukum Islam tidak asing lagi. Bahkan, apabila ditelusuri ke seluruh pelosok tanah air, barangkali sudah banyak murid beliau yang berusaha mengembangkan pemikiran dan gagasannya.¹³

Amin Suma mengatakan: Saya salah seorang murid langsung (alm.) Satria Effendi, tepatnya saat kuliah di Program Pasca Sarjana (PPS) IAIN -sekarang UIN-Syarif Hidayatullah Jakarta (1985-1989) dalam mata kuliah usul fikih. Amin Suma melanjutkan dengan ungkapan: Lebih dari sekedar itu, bersama (alm.) Prof. Dr. Harun Nasution, (alm.) Satria Effendi juga promotor saya ketika menulis disertasi berjudul "*Ijtihad Ibnu Taimiyah Dalam Bidang Fikih Islam*". Saat saya menjabat Dekan Fakultas Syariah IAIN Jakarta, beliau menjabat Ketua Jurusan. Juga pernah bersama-sama menduduki jabatam Wakil Ketua Komisi Fatwa pada Majelis Ulama Indonesia (MUI) pusat saat ketua komisinya dijabat K.H. Makruf Amin. Kebersamaan lain dengannya ketika Prof. Satria Effendi menjadi Ketua Dewan Pengawas Syariah (DPS) *Malaysian Assurance Alliance (MAA) Life Insurrance* (nama sebuah perusahaan), saya dan pak Dr. Amidhan Saberah menjadi anggotanya. Begitu beliau wafat, saya diangkat sebagai Ketua DPS menggantikan beliau. Keahlian Satria Effendi dalam ilmu usul fikih sangat mumpuni. Tidak

sebelum imam Sya`fi`i banyak ulama yang membahas *uṣūl fiqh* namun tidak sesistematis seperti *ar-Risālah*.

¹²Wawancara dengan Afifi Fauzi Abbas di zoom meeting, tanggal 29 Juni 2020.

¹³Fathurrahman Djamil, "Karakteristik Pemikiran Fiqh Prof. Dr. H. Satria Effendi M. Zein, MA." Epilog dalam *Problematika Hukum ...*, hlm. 522.

saja dalam tingkat nasional, akan tetapi juga diakui dunia internasional. Keahlian Satria Effendi dalam ilmu usul fikih ibarat Prof. Harun Nasution dalam bidang pemikiran (filsafat) Islam; atau Prof. M. Quraish Shihab dalam bidang Tafsir dan ilmu Tafsir.¹⁴

Dalam pandangan M. Atho Mudzar: Meskipun dalam kehidupannya (Satria Effendi) sehari-hari secara pribadi Satria Effendi dikenal oleh para koleganya sebagai pengikut mazhab Syafi'i, tetapi dalam analisisnya ia sangat dinamis memilih pendapat mazhab yang dinilainya paling kuat argumentasinya. Lebih dari itu Satria Effendi juga sensitif gender, ia selalu membela hak-hak perempuan dalam analisisnya.¹⁵

Menurut Hasanuddin AF., bahwa Satria Effendi adalah ilmuwan dan pemikir yang serius menggeluti usul fikih sehingga sampai akhir hayatnya ia telah menulis buku ini secara komplet dengan merujuk pada khazanah-khazanah Islam yang begitu kaya, ia juga dikenal sebagai pendidik yang sabar dan telaten mendorong kepada para

¹⁴Wawancara dengan Amin Suma via WA, tanggal 10 Februari 2021, pukul: 18.52.

¹⁵M. Atho Mudzhar, "Peranan Analisis Yurisprudensi Dalam Pengembangan Pemikiran Hukum Islam", Prolog dalam "*Problematika Hukum ...*", hlm. xxix-x1. Menurut Sahal Mahfudh, bahwa fakta sosial dalam masyarakat, kesejajaran laki-laki dan perempuan cukup lemah. Penilaian yang bias terhadap perempuan tersebut pada dasarnya juga berawal dari tiga buah asumsi dasar tentang keyakinan dalam beragama; 1). Asumsi dogmatis yang secara eksplisit menempatkan perempuan sebagai pelengkap; 2). Dogma bahwa bakat moral etik perempuan lebih rendah; 3). Pandangan materialistik, ideologi masyarakat Makkah pra Islam yang memandang rendah peran perempuan dalam proses produksi. Di sisi lain, Islam sesungguhnya secara ideal normatif tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan, apalagi mendiskriminasikan perempuan. Bahkan Islam sebagai pembawa keselamatan dan kerahmatan seluruh alam (*rahmatan lil alamin*) menempatkan pengangkatan derajat dan posisi perempuan sebagai bukti keutamaannya. Perempuan yang pada masa Jahiliyah tidak dihargai, dengan kedatangan Islam perempuan mendapatkan tempat terhormat, memperoleh pendidikan, dan terbukanya kesempatan yang lebih luas untuk aktualisasi dan pengembangan diri, (baca: Sahal Mahfudh, *Pengantar*, dalam Husein Muhammad: *Fiqh Perempuan*; Refleksi Kyai Atas Wacana Agama Dan Gender, Yogyakarta: LkiS, 2001, hlm. x).

mahasiswanya untuk serius memperdalam kajian usul fikih. Banyak anak didiknya yang berhasil menjadi tokoh-tokoh dan pemikir hukum Islam yang kuat dasar-dasar ilmu usul fikihnya. Dengan terbitnya buku ini, para pengkaji usul fikih dapat semakin mendalami dan memperluas wawasan tentang usul fikih secara lebih komprehensif, karena di dalamnya terdapat berbagai informasi tentang metode istinbat. Buku ini menunjukkan gagasan orisinal dan cerdas dalam mengembangkan kajian usul fikih yang menjadi fondasi bagi perkembangan hukum Islam di Indonesia.¹⁶

Ah. Azharuddin Latif sebagai mahasiswa dekat beliau berpendapat: Satria Effendi, merupakan seorang pakar fikih dan usul fikih yang dapat dijadikan inspirasi untuk pengembangan dan pembaruan hukum Islam dewasa ini. Selain itu, beliau juga seorang pakar yang dapat mengintegrasikan kajian fikih dan usul fikih berbasis *turas* yang kuat dan tuntutan masyarakat muslim kontemporer. Selanjutnya, basis metodologi pemikiran fikih dan usul fikih yang dikembangkan oleh Satria Effendi adalah *maqāṣid syarīah*. Nampaknya metodologi ini sekarang ini oleh para pakar dijadikan basis pengembangan hukum Islam. Satria Effendi adalah Pakar Hukum Islam di Indonesia yang sangat mumpuni (*faqīh*) dalam penguasaan metodologi (usul fikih dan *Qawā'id Fiqhiyyah*) dan sangat tajam analisisnya dalam persoalan-persoalan fikih kontemporer. Hal ini dapat dilihat dari karya monumental beliau berkaitan dengan Analisa Yurisprudensi Mahkamah Agung di Bidang Hukum Keluarga Islam.¹⁷

¹⁶Hasanuddin A.F., "Kata Sambutan" dalam *Ushul fiqh ...*, hlm. vi.

¹⁷Wawancara dengan Ah. Azharuddin Latif di Pamulang, tanggal 7 Februari 2021.

B. Metode Pemikiran Hukum Islam Satria Effendi

1. Sumber Hukum Islam Satria Effendi

Satria Effendi membedakan antara sumber hukum dan dalil hukum, Qur'an¹⁸ dan *Sunnah* sebagai sumber dan dalil hukum Islam,¹⁹ sedangkan lainnya disebut dalil-dalil pendukung atau metode *istinbāt*. Mekanisme dalam mengoperasionalkan dua sumber tersebut dirumuskan dengan instrumen ijtihad, dan untuk mengontrol hasil ijtihad agar tidak tersesat maka dipandu dengan ijmak. Dalam kajian usul fikih menurut Satria Effendi terdapat dalil-dalil yang disepakati dan dalil-dalil yang tidak disepakati.

Sumber hukum Islam adalah Qur'an dan *Sunnah* Rasulullah. Dua sumber tersebut disebut juga dalil-dalil pokok hukum Islam karena keduanya merupakan petunjuk (dalil) utama kepada hukum Allah swt. Ada juga dalil-dalil lain selain Qur'an dan *Sunnah* seperti *qiyās*, *istihsān*, dan *istiṣlāh*, tetapi tiga dalil yang disebut terakhir ini hanya sebagai dalil pendukung yang hanya merupakan alat bantu

¹⁸Imam al-Qurtubi menjelaskan tentang Qur'an secara fungsional dalam QS. An-Nisa': 26:

يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذَيِّبَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (النساء: 26) أَي لِيُذَيِّبَ لَكُمْ أَمْرَ دِينِكُمْ وَمَصَالِحَ أَمْرِكُمْ، وَمَا يَجْلُ لَكُمْ وَمَا يَحْرُمُ عَلَيْكُمْ. وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى امْتِنَاعِ خُلُوقِ واقِعَةٍ عَنْ حُكْمِ اللَّهِ تَعَالَى.

¹⁹Menurut Muhammad Asad, bahwa Qur'an tidak boleh dilihat sebagai suatu kompilasi dari perintah-perintah dan peringatan-peringatan yang terpisah, tetapi harus dipahami sebagai *satu keseluruhan yang terpadu*, yaitu sebagai suatu penjelasan mengenai sebuah doktrin etika yang di dalamnya setiap ayat dan kalimat mempunyai kaitan yang erat dengan ayat dan kalimat yang lain, yang seluruhnya saling menjelaskan dan menguatkan. Karena itu, makna Qur'an yang sebenarnya hanya dapat dipahami jika kita menghubungkan setiap pernyataannya dengan apa yang telah dinyatakan di tempat lain di dalam halaman-halamannya, dan mencoba menjelaskan gagasan-gagasannya dengan sering melakukan rujukan silang, sambil senantiasa menundukkan pernyataan-pernyataan yang bersifat khusus kepada pernyataan-pernyataan yang umum, dan pernyataan-pernyataan yang bersifat cabang kepada pernyataan-pernyataan yang pokok. Manakala aturan ini benar-benar ditaati, kita akan menyadari bahwa Qur'an -dalam kata-kata Muhammad Abduh- adalah "tafsir terbaik bagi dirinya sendiri, (baca: Muhammad Asad (Leopold Weiss), *The Message Of The Al-Qur'an*, Bandung, Mizan, 2017, hlm. xii).

untuk sampai kepada hukum-hukum yang dikandung oleh Qur'an dan *Sunnah* Rasulullah. Karena hanya sebagai alat bantu untuk memahami Qur'an dan *Sunnah*, sebagian ulama menyebutnya sebagai metode *istinbāf*, Imam al-Gazali misalnya, menyebut *qiyās* sebagai metode *istinbāf*.²⁰

Satria Effendi menggunakan istilah sumber sekaligus dalil digunakan untuk Qur'an dan *Sunnah*, sedangkan untuk selain Qur'an dan *Sunnah* seperti *ijmā'*, *qiyās*, *istihsān*, *maṣlahah mursalah*, *istishāb*, *'urf*, dan *sadd az-zarī'ah* tidak digunakan istilah dalil. Oleh karena yang disebut sebagai "dalil-dalil pendukung" di atas pada sisi lain disebut juga sebagai metode *istinbāf*.²¹

a. Sumber Dan Dalil Hukum Yang Disepakati

Dalam perspektif Satria Effendi, bahwa sumber dan dalil hukum yang disepakati adalah Qur'an, *Sunnah*, *Ijmā'* dan *Qiyās*. Beliau mengutip ayat: 59 dari surat *an-Nisa'*, perintah menaati Allah dan Rasul-Nya, artinya perintah untuk mengikuti Qur'an dan *Sunnah* Rasulullah, sedangkan perintah untuk menaati *ulī al-amri*, menurut Abdul Wahhab Khallaf sebagaimana yang dikutip Satria Effendi: ialah perintah mengikuti *ijmā'*, yaitu hukum-hukum yang telah disepakati oleh para *mujtahidin*, karena mereka itulah *ulī al-amri* (pemimpin) kaum Muslim dalam hal pembentukan hukum-hukum Islam, dan perintah untuk mengembalikan kejadian-kejadian yang diperselisihkan antara umat Islam kepada Allah dan Rasul-Nya artinya ialah perintah untuk melakukan *qiyās*, karena dengan *qiyās* itulah terlaksana perintah mengembalikan suatu masalah kepada Qur'an dan *Sunnah* Rasulullah.²²

²⁰Satria Effendi, *Ushul fiqh ...*, hlm. 73.

²¹*Ibid.*

²²*Ibid.*, hlm. 74.

Menurut penulis secara garis besar, bahwa sumber dan dalil hukum Islam itu dibagi dua bagian, yaitu Qur'an dan *Sunnah*²³ sebagai *naṣ-naṣ* wahyu (*manṣūṣ waḥyi`in*), dan yang lainnya sebagai dalil-dalil hukum Islam yang bukan *naṣ-naṣ* wahyu (*gair manṣūṣ waḥyi`in*). Artinya Quran dan *Sunnah* sebagai sumber dan dalil hukum Islam, sedangkan yang lain sebagai dalil (petunjuk) penemuan hukum Islam atau metodenya. Qur'an sebagai dalil seperti menafsirkan ayat Qur'an dengan ayat lainnya, begitu pula dengan Hadis Nabi Muhammad saw..

b. Dalil-Dalil Yang Tidak Disepakati

Satria Effendi juga menggunakan dalil-dalil hukum yang dipertentangkan, seperti: *Istihsān*, *Urf*, *Maṣlahah mursalah*, *Istishāb*, *Sadd az-ẓarā'i*, *Syar`u san qablanā*, *Qaul ṣahābiy*. Sebagian terbukti dalam ijtihadnya tentang hukum keluarga Islam seperti menggunakan dalil *Istishāb* karena pertimbangan ijtihad *maqāṣidi*. Menurut penulis bahwa Satria Effendi tidak terjebak pada dalil-dalil sebagai sumber hukum Islam secara literal atau tekstual, tetapi lebih mengedepankan subtansial dari produk-produk hukum yang dihasilkan berdasarkan penemuan dari sumber-sumber tersebut di atas, baik dalil-dalil yang disepakati atau tidak disepakati.

فَأَسْتَمْسِكُ بِالْيَدِي أُوحِي إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (الزخرف 43). أَمَرَ اللَّهُ - جَلَّ وَعَلَا - نَبِيَّهُ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فِي هَذِهِ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ أَنْ يَتَمَسَّكَ بِهَدْيِ هَذَا الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ، وَيَبَيِّنَ لَهُ أَنَّهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ، أَي طَرِيقٍ وَاضِحٍ لَا اِعْوَاجَ فِيهِ، وَهُوَ دِينُ الْإِسْلَامِ الَّذِي تَضَمَّنَهُ هَذَا الْقُرْآنُ الْعَظِيمُ الَّذِي أُوحِيَ إِلَيْهِ. (M. Amin Syinqiti, *Adwā al-Bayān*, Cairo, Dar Ibn al-Jauzi, 2014, VII:149)

²³Menurut Imam Nawawi al-Bantani, bahwa wajib mematuhi perintah-perintah dan larangan-larangan Nabi saw, lihat: *Marāh Labīd*, tafsir QS. Al-Hasyr: 7, Beirut, Dar al-Fikr, 1981, I: 151.

وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا فَإِنَّهُ وَاجِبُ الطَّاعَةِ، لِأَنَّهُ لَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى، وَهَذَا يُوجِبُ أَنْ كُلَّ مَا أَمَرَ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمْرٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى، وَإِنْ كَانَتْ الْآيَةُ خَاصَّةً فِي الْغِيَّةِ، فَجَمِيعُ أَمْرِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنَوَاحِيهِ دَاخِلَةٌ فِيهَا.

Pandangan Satria Effendi terhadap dalil-dalil yang tidak disepakati:

1) *Istihsān*

Menurut penulis, bahwa Satria Effendi melihat perbedaan ke-*hujjah*-an *istihsān* sirna setelah mendalami subtansial terminologinya, karena perbedaan muncul disebabkan perbedaan dalam mengartikan *istihsān*. Imam Syafi'i membantah *istihsān* yang didasarkan atas hawa nafsu tanpa berdasarkan dalil *syara`*. Adapun *istihsān* yang dipakai oleh para penganutnya bukan didasarkan atas hawa nafsu, tetapi mentarjih salah satu dari dua dalil yang bertetangan, karena dipandang lebih dapat menjangkau tujuan pembentukan hukumnya. Dalam gambaran tersebut, sasaran dari kritikan Imam Syafi'i di atas, bukanlah *istihsān* yang telah dirumuskan secara definitif di kalangan penganutnya, tetapi sasarannya adalah praktik-praktik *istihsān* yang terdapat di Irak di mana secara ilmiah belum dirumuskan secara definitif.²⁴

Satria Effendi mengartikan *istihsān* dengan “menganggap sesuatu baik”, yang terambil dari kata *al-husnu* (baik). Adapun *istihsān* menurut istilah usul fikih, Satria Effendi mengungkapkan dua definisi sependapat dengan Wahbah az-Zuhaili, yaitu: 1). Memakai *qiyās khafi*²⁵ dan meninggalkan *qiyās jalī*²⁶

²⁴Satria Effendi, *Ushul fiqh ...*, hlm. 135.

²⁵*Qiyās khafi*: *Qiyās* yang ‘illah-nya tetap/sah dengan *istinbāt* dan tidak dipastikan dengan menafikan adanya perbedaan antara pokok dengan cabang. Contoh: Meng-*qiyās*-kan tumbuh-tumbuhan dengan gandum dalam pengharaman riba dengan ‘illah sama-sama ditakar, maka penetapan ‘illah dengan takaran tidak tetap dengan *naṣ*, tidak pula dengan *ijma`* dan tidak dipastikan dengan menafikan perbedaan antara *aṣl* dan cabangnya. Bahkan memungkinkan untuk dibedakan antara keduanya, yaitu bahwa gandum dimakan berbeda dengan tumbuh-tumbuhan.

²⁶*Qiyās jalī*: *Qiyās* yang ‘illah-nya tetap/sah berdasarkan *naṣ* atau *ijma`* atau dipastikan dengan menafikan perbedaan antara pokok dan cabangnya. Contoh

karena ada petunjuk untuk itu. 2). Hukum pengecualian dari kaidah-kaidah yang berlaku umum karena ada petunjuk untuk hal tersebut.²⁷

Istihsān yang disebut pertama, dikenal dengan *istihsān qiyāsī*, sedangkan yang kedua disebut *istihsān istisnāiy*. *Istihsān qiyāsī* terjadi pada suatu kasus yang mungkin dilakukan padanya salah satu dari dua bentuk *qiyās*, yaitu *qiyās jalī* atau *qiyās khafī*. Maka *qiyās jalī* lebih pantas didahulukan atas *qiyās khafī*. Namun menurut mazhab Hanafi, bilamana mujtahid memandang bahwa *qiyās khafī* lebih besar kemaslahatan yang dikandungnya dibandingkan dengan *qiyās jalī*, maka *qiyās jalī* itu boleh ditinggalkan dan yang dipakai adalah hasil *qiyās khafī* itu.

Praktik seperti itulah yang dikenal dengan *istihsān qiyāsī*. Contohnya: Hak pengairan yang berada di atas tanah pertanian yang diwakafkan, tidak dianggap ikut diwakafkan kecuali jika ditegaskan dalam ikrar wakaf, disamakan (di-*qiyās*-kan) dengan praktik jual beli karena sama-sama menghilangkan milik. Dalam jual beli, hak pengairan yang berada di

yang ‘illah-nya tetap dengan *nas*: Meng-*qiyās*-kan larangan *istijmar* menggunakan darah najis yang beku dengan larangan *istijmar* dengan kotoran hewan, maka ‘illah dari hukum *asl*-nya tetap dengan *nas* ketika Ibnu Mas’ud *r.a.* datang kepada Nabi saw dengan dua batu dan sebuah kotoran hewan agar beliau *beristinja* dengannya, kemudian beliau mengambil dua batu tersebut dan melempar kotoran hewan tersebut dan mengatakan: “Ini kotor (هذا ركس)”, dan (الركس) adalah najis (النجس). Contoh yang ‘illah-nya tetap dengan *ijmā’*: Nabi saw melarang seorang hakim memutuskan perkara dalam keadaan marah. Marah dianalogikan dengan menahan kencing dari memutuskan perkara, karena ‘illah *ashl*-nya tetap dengan *ijma*’ yaitu adanya gangguan pikiran dan sibuknya hati.

²⁷ *Istihsān* tidak layak menjadi dasar umum sebagai sumber hukum, tetapi boleh sebagai dasar khusus dalam kondisi darurat. (lihat: Ahmad Nahrawi Abdus Salam, *al-Imām asy-Syāfī’i fi Mazhabaihi al-Qadīm wa al-Jadīd*, Cairo: Maktabah asy-Syabab, 1988, hlm. 423). Menurut definisi Ahmad Nahrawi, bahwa *istihsān* adalah: *Akhzu al-hukmi binā an `āla rūhi at-tasyrī` au al-qawā`id al-`āmmah wa in kāna mukhālifan lil-qiyās au zāhiri an-naş li sababi gairi darurah.*

atas sebidang tanah yang dijual tidak dianggap termasuk kepada yang dijual, kecuali jika ditegaskan dalam akad jual beli. Namun berdasarkan *istihsān* yang berorientasi kepada kemaslahatan, hak untuk mengairi itu termasuk ke dalam tanah wakaf meskipun tidak ditegaskan waktu berikrar wakaf, karena di-*qiyās*-kan kepada sewa-menyewa dengan persamaan *'illah* sama-sama untuk diambil manfaatnya. Dilihat dari segi manfaatnya, *qiyās* yang disebut terakhir ini lebih kuat pengaruh hukumnya karena sejalan dengan tujuan disyariatkannya wakaf, yaitu untuk diambil manfaatnya.

Adapun *istihsān istihsāniy* terbagi kepada beberapa macam:

- a) *Istihsān bi an-naṣ*, yaitu hukum pengecualian berdasarkan *naṣ* (Qur'an atau *Sunnah*) dari kaidah yang bersifat umum yang berlaku bagi kasus-kasus semisalnya. Contohnya, menurut kaidah umum makan dalam keadaan lupa di siang hari Ramadan merusak puasa seseorang karena telah rusak rukun dasarnya, yaitu *imsāk* di siang harinya. Namun hadis Rasulullah menegaskan bahwa makan dalam keadaan lupa di siang hari Ramadan tidak membatalkan puasa.
- b) *Istihsān* berlandaskan *ijmā'*, contoh: Pesanan untuk membuat lemari. Menurut kaidah umum praktik seperti itu tidak diperbolehkan, karena pada waktu mengadakan akad pesanan, barang yang akan dijualbelikan tersebut belum ada. Memperjualbelikan benda yang belum ada waktu melakukan akad dilarang dalam Hadis Rasulullah (HR. Abu Dawud). Namun hal itu diperbolehkan sebagai hukum pengecualian, karena tidak seorang pun ulama yang membantah

keberlakuannya dalam masyarakat sehingga dianggap sudah disepakati (*ijmā'*).

- c) *Istihsān* yang berlandaskan '*urf*', contoh: Boleh mewakafkan benda bergerak seperti buku-buku dan perkakas alat memasak. Menurut ketentuan umum perwakafan, wakaf hanya diperbolehkan pada harta benda yang bersifat kekal dan berupa benda tidak bergerak seperti tanah. Dasar kebolehan mewakafkan benda bergerak itu hanya adat kebiasaan di berbagai negeri yang memperbolehkan praktik wakaf tersebut.
- d) *Istihsān* yang didasarkan atas *maṣlahah mursalah*, contoh: Mengharuskan ganti rugi atas diri seorang penyewa rumah jika peralatan rumah itu ada yang rusak di tangannya, kecuali jika kerusakan itu disebabkan bencana alam yang di luar kemampuan manusia untuk menghindarinya. Menurut kaidah umum, seorang penyewa rumah tidak dikenakan ganti rugi jika ada yang rusak selama ia menghuni rumah itu, kecuali jika kerusakan itu disebabkan kelalaiannya. Tetapi demi menjaga keselamatan harta tuan rumah dan menipisnya rasa tanggung jawab kebanyakan para penyewa, maka kebanyakan ahli fikih berfatwa untuk membebankan ganti rugi atas pihak tersebut.²⁸

2) *Maṣlahah Mursalah*

Setelah membagi *maṣlahah* menjadi tiga: *mu`tabarah*, *mulgāh*, dan *mursalah*. Satria Effendi menjelaskan kesepakatan ahli usul fikih bahwa *maṣlahah mursalah* tidak berlaku dalam hal ibadah karena bersifat stagnan, mereka ikhtilaf dalam hal muamalat. Penolak *maṣlahah* beralih kesempurnaan

²⁸Satria Effendi, *Ushul Fiqh...*, hlm. 130-132.

syariah dibawa Nabi yang penuh *maṣlahah* maka tidak butuh *maṣlahah* lain, dan *maṣlahah mursalah* membuat ijtihad liar sesuai selera mujtahid yang merusak citra agama. Bagi ulama yang setuju dengan *maṣlahah* memiliki bantahan, bahwa dinamika muamalat membutuhkan jawaban dengan *maṣlahah mursalah*, karena tidak setiap masalah kehidupan ada jawabannya secara tekstual dalam *naṣ-naṣ* suci, dan sahabat Umar telah mencontohkan dengan menyita harta para pejabat yang didapatkan tidak dengan cara hak. Bagi kelompok ke dua ini mensyaratkan beberapa hal: *Maṣlahah* hakiki, kepentingan umum, dan sesuai dengan *maṣlahah* dari dalil-dalil hukum yang telah disepakati.²⁹ Prinsip *maṣlahah mursalah* berasaskan atas keadilan dan kemanfaatan, sangat erat hubungannya dengan *sadd az-zarī'ah* yang berarti “mencegah kerusakan” merupakan prinsip yang menuju pada ketertiban dan kesejahteraan masyarakat.

Maṣlahah sebagai inti *maqāṣid asy-syarī'ah* dianalisa melalui syarat-syarat dan subtansi *maqāṣid*, kemudian diklasifikasikan menjadi primer/*ḍarūriyāt*, skunder/*ḥājīyāt*, dan tersier/*taḥsīniyāt*. Proses ijtihadnya diawali dengan *bayāni* yakni, tinjauan dari sisi bahasa, *ta`līlī* atau analisis dengan menggunakan langkah: *Takhrīj al-manāṭ*, *Tanqīh al-manāṭ* dan *Tahqīq al-manāṭ*.³⁰ Dan prosesi terakhirnya *istiṣlāhi* yakni mencari *maṣlahah* dari sebuah peristiwa hukum, karena ilmu tentang *maṣlahah* bukan hanya untuk ilmu itu sendiri, tetapi juga untuk kesejahteraan dan perdamaian umat manusia.

²⁹*Ibid.*, hlm. 137-140.

³⁰Imam Syatibi, *al-Muwafaqat Fi Usūl asy-Syarī'ah*, (Beirut, DKI, 2009), hlm. 778.

Maṣlahah yang dibahas ulama modern seperti Satria Effendi ini adalah bentuk estafet dari *maṣlahah* di era Imam Syafi'i (204 H), Imam al-Gazali (505 H) dan Imam syatibi (790 H), jadi bukan hal baru, namun Satria Effendi menghidupkan kembali teori *maṣlahah* ini yang sempat menghilang karena jebakan fikih *oriented*.

3) `Urf

Satria Effendi setuju `urf sebagai pertimbangan penetapan hukum, beliau mengutip pendapat Abdul Karim Zaidan, bahwa `urf adalah: Sesuatu yang tidak asing lagi bagi satu masyarakat karena telah menjadi kebiasaan dan menyatu dengan kehidupan mereka baik, berupa perbuatan atau perkataan. Beliau contohkan seperti *ba'i al-mu`ātah*, yaitu jual beli tanpa ada *ījāb qabūl*, dan kata *lahm* yang digunakan untuk daging-daging selain ikan. Kebiasaan-kebiasaan seperti itu menjadi bahan pertimbangan waktu akan menetapkan hukum dalam masalah-masalah yang tidak ada ketegasan hukumnya dalam Qur'an dan *Sunnah*.

Setelah membagi macam-macam dan dalil keabsahan `urf, Satria Effendi mensyaratkan berlakunya `urf tersebut, diantaranya: `Urf harus *ṣahīh*, yakni tidak bertentangan Qur'an dan *Sunnah*, `urf bersifat umum yang menjadi kebiasaan mayoritas negeri itu, `urf sudah ada terdahulu, dan tidak ada ketegasan yang berlainan dengan kehendak `urf tersebut.³¹

4) *Istiṣhāb*

Definisi Satria tentang *istiṣhāb*, secara etimologi berarti: Meminta ikut serta secara terus-menerus. Secara terminologi adalah: Menganggap tetapnya

³¹ Satria Effendi, *Ushul Fiqh...*, hlm. 143

status sesuatu seperti keadaannya semula selama belum terbukti ada sesuatu yang mengubahnya. Satria Effendi seperti Muhammad Abu Zahrah, yakni setuju dengan *istishāb* terutama tiga yang pertama dari variasinya: *istishāb al-ibāhah al-aşliyah*, *istishāb al-barāah al-aşliyah*, *istishāb al-hukm* dan *istishāb al-waşf*.³²

5) *Syar`u Man Qablanā*

Syar'u man qablanā ialah syariat atau ajaran nabi-nabi terdahulu sebelum nabi Muhammad saw yang berhubungan dengan hukum, seperti syariat Nabi Ibrahim, Nabi Musa, Nabi Isa a.s.

Satria Effendi sependapat dengan Abdul Wahhab Khallaf, bahwa *syar'u man qablanā* berlaku sebagai dalil hukum, dengan argumen, bahwa syariat Islam di masa Nabi Muhammad hanya membatalkan hukum yang berbeda, oleh karena itu, segala hukum syariat para nabi terdahulu yang disebut dalam Qur'an tanpa ada ketegasan bahwa hukum-hukum itu telah dinasakh (dihapuskan), maka hukum-hukum itu berlaku bagi umat Nabi Muhammad saw. Di samping itu, disebutkan hukum-hukum itu dalam Qur'an yang merupakan petunjuk bagi umat Islam, menunjukkan berlakunya bagi umat Muhammad saw.³³

6) *Mazhab Şahābi*

Satria Effendi menjelaskan, yang dimaksud dengan mazhab *Şahābi* ialah "Pendapat sahabat Rasulullah saw tentang suatu kasus di mana

³²*Ibid.*, hlm. 148.

³³*Ibid.*, hlm. 154. Secara umum ajaran-ajaran terdahulu sama dengan ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw, terutama dalam hal Tauhid, *Makārim*, dan *Maşalih*. Perbedaan hanya dalam masalah *furū`iyah*. Lihat: Ibnu al-Arabi, *Ahkām al-Qur`an*, (Cairo, Dar ibni al-Jauzi, 2016), IV: 91.

hukumnya tidak dijelaskan secara tegas dalam Qur'an dan *Sunnah* Rasulullah.

Satria Effendi mengutip pendapat Abdul Karim Zaidan yang membagi pendapat sahabat ke dalam empat kategori sebagai berikut:

- a) Fatwa sahabat yang bukan merupakan hasil ijtihad. Misalnya, fatwa Ibnu Mas'ud bahwa batas minimal waktu haid tiga hari, batas minimal maskawin sebanyak 10 dirham. Fatwa seperti ini bukan merupakan hasil ijtihad sahabat dan besar kemungkinan hal itu mereka terima dari Rasulullah. Oleh karena itu, fatwa semacam ini disepakati menjadi landasan hukum bagi generasi sesudahnya.
- b) Fatwa sahabat yang disepakati secara tegas di kalangan mereka dikenal dengan *ijma'* sahabat, fatwa seperti ini menjadi pegangan bagi generasi sesudahnya.
- c) Fatwa sahabat secara perorangan yang tidak mengikat sahabat yang lain. Para mujtahid di kalangan sahabat memang sering berbeda pendapat dalam satu masalah, namun dalam hal ini fatwa seorang sahabat tidak mengikat (diikuti) sahabat yang lain.
- d) Fatwa sahabat secara perorangan yang didasarkan olen ra'yu dan ijtihad.

Satria Effendi juga mengutip pendapat Muhammad Abu Zahrah yang mengatakan, bahwa fatwa sahabat dapat dijadikan pegangan, lebih kuat untuk dipegang. Alasannya, bahwa para sahabat adalah generasi yang paling dekat dengan Rasulullah. Mereka banyak menyaksikan pembentukan hukum dari Rasulullah dan banyak mengetahui tentang latar belakang turunnya ayat, serta orang yang paling tahu, setelah Rasulullah, tentang maksud dari ayat atau

hadis Rasulullah, oleh karena itu, fatwa-fatwa mereka lebih dapat dipercaya sehingga harus dijadikan rujukan.³⁴

7) *Sadd az-zāri'ah*

Menurut Satria Effendi, bahwa *sadd* secara bahasa berarti "menutup", dan kata *az-zāri'ah* berarti "wasilah" atau "jalan ke suatu tujuan". Dengan demikian, *sadd az-zāri'ah* secara bahasa berarti "menutup jalan kepada suatu tujuan." Menurut istilah usul fikih, seperti dikemukakan Abdul-Karim Zaidan, *sadd az-zāri'ah* berarti: Menutup jalan yang membawa kepada kebinasaan atau kejahatan.

Perbuatan-perbuatan yang menjadi wasilah kepada kebinasaan, terbagi menjadi dua macam: a. Perbuatan yang keharamannya bukan saja karena ia sebagai wasilah bagi sesuatu yang diharamkan, tetapi esensi perbuatan itu sendiri adalah haram. Oleh karena itu keharaman perbuatan seperti itu bukan termasuk ke dalam kajian *sadd az-zāri'ah*. b. Perbuatan yang secara esensial diperbolehkan (mubah), namun perbuatan itu memungkinkan untuk digunakan sebagai wasilah kepada sesuatu yang diharamkan,³⁵ tipe kedua ini masuk dalam ranah kajian *sadd az-zāri'ah*.

2. Nalar Satria Effendi Dalam Berijtihad

Pembahasan ini berfokus pada apa tipe metodologinya dan bagaimana implemenasinya dalam ranah penemuan hukum Islam. Untuk mengetahui metodologi pemikiran hukum Islam Satria Effendi bisa dengan sumber-sumber buku beliau yang sangat terbatas karena sebagian hilang seperti Disertasi beliau dan beberapa

³⁴*Ibid.*, hlm. 157.

³⁵*Ibid.*, hlm. 158.

soft-file karya ilmiah juga terkena virus sehingga rusak. Maka pembahasan bab ini fokus pada buku analisis yurisprudensi dalam buku: “*Problematika Hukum Keluarga Kontemporer*”, dan dua sumber yang lain buku: *Ushul Fiqh* dan *Diktat Ushul Fiqh PPs UII Yogyakarta*.

Problematika hukum Islam di era kontemporer sekarang membutuhkan cara pandang baru dalam ijtihad, agar mujtahid tidak berpikir tekstual dengan stagnasi *fihiyah*, tetapi berpikir dinamis dan kontekstual, Satria Effendi berupaya menjawab problematika kontemporer tersebut dengan teori *maqāṣid* yang lebih substansial. Selain Satria Effendi, pemikir usul fikih yang sezamannya adalah Munawir Sjadzali, Ibrahim Hosen, Ali Yafie,³⁶ Sahal Mahfudz,³⁷ dan Hasbi Ash Shiddieqy.³⁸

Gagasan-gagasan pembaruan hukum Islam yang ditawarkan oleh Satria Effendi terlihat dalam analisis yurisprudensi dengan pendekatan usul fikih, *maṣlahah oriented* dengan normatif-analisis. Ini disebabkan karena konsepsi pemikiran tokoh akan terlihat saat masuk dalam ranah ijtihad *taṭbīqī* berupa karya hukum realita, bisa berupa fatwa-fatwa, dalam konteks ini analisis Yuriprudensi Satria Effendi setara dengan fatwa-fatwanya.

Mestinya pemikiran beliau teraplikasi dalam berbagai fatwa dan analisis hukumnya. Untuk itu perlu dilihat pemikiran dalam fatwa-fatwa beliau. Namun sampai saat ini, penulis belum menemukan kumpulan fatwa-fatwa beliau. Yang ada, seperti yang tertulis dalam rancangan buku ini, adalah analisis beliau terhadap berbagai putusan hakim

³⁶Ali Yafie termasuk pemikir yang mengeksplorasi fikih *maqāṣid* dan menghasilkan pemikiran dan karya yang dikenal dengan fikih sosial.

³⁷Sahal Mahfudz yang lebih banyak berkiprah di pesantren memiliki banyak karya, namun kurang mengeksplorasi fikih *maqāṣid*.

³⁸Hasbi Ash Shiddiqieqy sebagai Penggagas fikih yang berkepribadian Indonesia..

peradilan agama dalam masalah hukum keluarga. Kalau boleh diklasifikasikan, analisis beliau ini berada pada posisi fatwa dan *qaḍa*. Artinya, cara berpikir hakim dinilai oleh beliau dalam bentuk "fatwa" dan *ta'liqāt* (ulasan). Fatwa *qaḍā* merupakan dua kegiatan yang sama-sama menyelesaikan masalah yang diajukan kepada mufti atau *qāḍi*. Di antara ciri yang menonjol dari kedua kegiatan itu adalah adanya respons terhadap kasus yang dipersoalkan. Tentu, karena kasuistik sifatnya, kondisi sosial, ekonomi, budaya bahkan politik dari masyarakat akan berpengaruh terhadap penyelesaian masalah yang diajukan itu. Sedangkan perbedaan di antara keduanya terletak pada mengikat atau tidaknya. Putusan pengadilan tentu mengikat bagi para pencari keadilan, sedangkan fatwa tidak demikian.³⁹

Adapun metodologi Satria Effendi dalam penalaran hukum Islam adalah:

a. Metode *Tajdīd*

Dari sisi wacana intelektual Islam, menurut Aminudin: Sebetulnya pemikiran almarhum tidak ada yang baru, tapi bagi sebagian mahasiswa Indonesia merupakan hal baru seperti kajian *maqāṣid asy-syarīah*. Ketika beliau mengajarkan *maqāṣid asy-syarīah* Syatibi dan banyak muridnya menjadi orang besar di masing masing kampus, dan kajian usul fikih menjadi kajian *mainstream* termasuk *maqāṣid asy-syarīah*, apalagi pemikiran pembaruan Islam sedang marak seperti Cak Nur yang gagasan pembaruannya sering keluar dari bingkai Islam, karena sebagai alumni Barat maka pemikirannya berdasarkan logika rasio semesta dan pendekatan filsafat.⁴⁰

³⁹Fathurrahman Djamil, "Karakteristik Pemikiran Fiqh Prof. Dr. H. Satria Effendi M. Zein, MA." Epilog dalam *Problematika Hukum ...*, hlm. 528-529.

⁴⁰Wawancara dengan Aminuddin Ya`qub di Pamulang Tangerang Selatan, tanggal 5 Juli 2020.

Maka menurut hemat penulis, bahwa dalam konteks pengembangan hukum Islam Indonesia saat era Satria Effendi yang membahas topik *uṣūl fiqh-maqāṣid asy-syarāh* termasuk dalam kategori pembaruan, dari perspektif pelaku penemuan *maqāṣid* hukum Islam sebagai hal baru yang lebih fokus pada menghidupkan kembali (*iḥyāʾ*) atau mengembalikan ke posisi awal mula (*iʿādah*), tetapi dari perspektif materi kajian *maqāṣid* sudah lama dibahas ulama salaf seperti Imam Syafi'i dan Imam asy-Syatibi. Sebenarnya kreativitas dan improvisasi dalam hukum Islam (*tajfīd*) sulit dilakukan di masa awal mengingat tipe keberagamaan umat Islam di Indonesia lebih bercorak fikih Syafi'i dan tasawuf yang bercorak normatif-subjektif, bukan ilmu kalam dan usul fikih yang erat kaitannya dengan filsafat yang bercorak nalar-objektif.

1) *Tajfīd* Fikih

Hukum Islam yang terdapat dalam buku-buku fikih klasik dapat dipastikan bukan seluruhnya yang merupakan hasil ijtihad para mujtahid masa silam, sebagiannya adalah hukum-hukum Islam yang secara tegas dijelaskan dalam Qur'an dan *Sunnah* Rasulullah. Perbedaan antara dua kategori hukum Islam ini jangan sampai terabaikan, terutama ketika hendak memperbarui hukum Islam. Karena secara metodologis, hukum Islam yang ada ketegasannya dalam Qur'an dan *Sunnah* bukanlah lapangan ijtihad, sehingga bersifat konstan. Hukum Islam yang hendak kita perbarui adalah hukum Islam yang merupakan hasil ijtihad para mujtahid masa silam.⁴¹

Hal itu kita lakukan berdasarkan paradigma bahwa setiap hasil ijtihad dapat dijadikan kembali sebagai lapangan ijtihad sehingga memungkinkan

⁴¹Satria Effendi M. Zein, *Ushul fiqh ...*, hlm. viii-ix.

untuk menghasilkan hasil yang berbeda. Di samping itu yang tidak kalah pentingnya lagi adalah berkaitan dengan metodologi usul fikih itu sendiri. Selain di dalamnya terdapat banyak variasi pendapat, juga buku-buku usul fikih yang disusun di abad klasik dan abad pertengahan, baik dari segi esensinya maupun dari segi format dan bahasanya, terkesan kaku sehingga memerlukan penyegaran.⁴² Ini didukung sifat ilmu yang tidak mengenal kata final, maka selalu ada proses pembaruan-pembaruan ke arah penyempurnaan, karena budaya ilmiah memiliki ciri khas *re-seacrh* yakni selalu meneliti kembali.

Kemunduran fikih disebabkan oleh perangkat teoritik usul fikih yang kurang relevan dalam menjawab permasalahan kontemporer, maka pembaruan fikih berhubungan erat dengan pembaruan usul fikih. *Tajdīd* fikih yang merupakan bagian dari syari'ah Islam (Akidah, Syariah, dan Akhlak) memiliki dua fungsi: Sebagai usaha menjadikan fikih sebagai sumber hukum positif, bahkan menjadi hukum positif itu sendiri, dan sebagai standar moral dalam mengatur interaksi sosial.

Pembacaan yang kritis tentang fikih akan menyimpulkan bahwa fikih tidak bersifat a-historis, tapi perkembangannya linier dengan sejarah peradaban manusia, ia bersifat responsif dan elastis, menjawab dinamika sosial dan tidak kaku agar tidak terjebak pada formalitas-legalistik. Di masa Nabi berlaku *sunnah tadrīj*, yaitu tahapan-tahapan hukum, ini mendukung asumsi tersebut di atas. Kompleksitas hukum Islam mewarnai dalam kenangan sejarahnya, baik masa Makki dan Madani semuanya berorientasi

⁴²*Ibid.*

pada reformasi sosial untuk mewujudkan kehidupan yang manusiawi. Itulah yang dilakukan Satria Effendi dalam ijtihad fatwa-fatwanya dalam studi kasus problematika hukum keluarga Islam kontemporer.

2) *Tajdid Usul Fikih*

Satria Effendi menghidupkan kembali metode penemuan hukum Islam, dalam konteks ini adalah Usul fikih dihidupkan kembali secara fungsional, sehingga tidak hanya fokus pada hasil ijtihad berupa fikih, tetapi juga pada alat ijtihad, yakni usul fikih yang merupakan kerangka teoritik dan metodologis untuk menderivasi atau memproduksi hukum Islam. Fungsi usul fikih dalam hukum seperti fungsi logika dalam filsafat. Logika berperan menjaga dari salah berargumen, begitu pula usul fikih menjaga dari kesalahan dalam mederivasi hukum, perlu pembaruan usul fikih sebagai pintu masuk dalam membarui tatanan hukum Islam. *Tajdid* ini sesuai sifat ilmu pengetahuan yang inklusif dan selalu terbuka untuk diteliti kembali “*research*”.

Dalam kondisi yang demikian, baik antara usul fikih dan fikih itu sendiri, maupun antara usul fikih dan perkembangan sosial, terkesan terpisah. Maka terjadilah kajian usul fikih yang semata-mata bersifat akademis filosofis tanpa mengetahui hubungannya dengan fikih, dan tanpa aplikasinya ke dalam kehidupan masyarakat. Kelemahan itu baru mulai disadari ketika umat Islam dihadapkan kepada persoalan-persoalan hukum fikih yang bukan saja tidak terjawab oleh buku-buku fikih klasik, melainkan juga bersifat tidak sederhana yang hanya

bisa dijawab secara *syara'* dengan melakukan ijtihad.⁴³

Langkah yang pertama dilakukan Satria Effendi adalah mengkonsep *tajdīd* dalam buku *uṣūl fiqh*-nya, dan yang kedua mempraktikkan konsep *tajdīd* tersebut dalam menganalisa yurisprudensi Pengadilan Agama, hasil analisis itu menjadi fatwa-

⁴³Satria Effendi M. Zein, *Ushul fiqh ...*, hlm. x-xi. Menurut Yudian Wahyudi: Mendemonstrasikan potensi ushul fiqh sebagai metode, seperti tercermin dalam poin-poin berikut: a) Kemampuan usul fikih untuk menjalankan tugas abadi mendialektikakan *nash* (yang bersifat *ilahi* tetapi terbatas dari segi jumlah) dan *urf* (peradaban atau sejarah) yang bersifat *wad'i* tetapi tidak terbatas dari segi jumlah karena selalu berkembang; b) Dialektika di atas diterapkan untuk membaca konflik Islam dan nasionalisme di Turki sebagai pusat peradaban Islam masa lalu, yang diikuti kawasan-kawasan pinggiran dunia Islam: India, Maroko dan Indonesia; c) Pergerakan penafsir (Attaturk, Azad, Allal dan Hatta) digambarkan dalam perspektif *maqāṣid syari'ah*, di mana mereka menerapkan Horizontverschemdzung memilih prioritas. Bergerak dari atas ke bawah (*tanzil*) maupun dari bawah ke atas (*sāid*) dan sebaliknya. Mereka tidak jarang berbeda dalam menentukan *moment of self recognition*, sehingga berbeda hasil dalam mewujudkan the *problem of psychologism*; d) Mereka memasuki ruang "relativitas sebab," sehingga tidak jarang mereka menghasilkan "pluralitas tafsir." Dari sini dapat ditarik hukum fikih: nasionalisme bisa *daruri*, *haji* maupun *tahsini*, tergantung konteks sesuai dengan kaidah "ada atau tidaknya suatu hukum tergantung pada ada tidaknya kausa hukum." Jadi, tidak ada wajib (*daruri*) mutlak atau haram mutlak karena bertentangan dengan hukum kepasangan. Hukum terbesar historisitas duniawi ini mengharuskan pergerakan ulang-alik dari *daruri* ke *haji* sampai *tahsini* dan dari *tahsini* ke *haji* sampai *daruri* atau dari wajib ke *sunnat (nafilah)*, mubah, makruh sampai haram dan dari haram ke makruh, mubah, *sunnat* sampai wajib; e) Dari perbandingan usul fikih, ternyata umat Islam Indonesia merupakan umat Islam yang paling diuntungkan oleh nasionalisme dibandingkan umat Islam di Turki, India bahkan Makoro, karena dua kemaslahatan darurinya, yaitu kesatuan wilayah dan agama (yang dari sini memancar tiga kemaslahatan lainnya: jiwa, harga diri dan keturunan), dapat diwujudkan pada tingkat konstitusi melebihi Turki, India dan Maroko; f) Dengan kata lain, nasionalisme di Indonesia lebih merupakan rahmat ketimbang laknat. Namun demikian, keberhasilan semacam ini sulit dipahami jika kita hanya overspesialisasi dalam satu bidang pada tingkat pascasarjana, karena berusul fikih sama dengan bersejarah (*asbāb al-wurūd, asbāb an-nuzul*), bergeo-politik, berkomparasi, berbahasa-banyak bahkan berulama bukan sekedar *beristinbat* hukum dari dalil-dalilnya yang rinci (*tafsil*) dalam pengertian kecil. Baca: Yudian Wahyudi, *Maqāṣid asy-syarī'ah Dalam Pergumulan Politik*, (Yogyakarta: Nawesea, 2014), hlm. 39-40.

fatwa kontemporer “mazhab Ciputat”. Reformasi⁴⁴ hukum Islam “fatwa” menuntut reformasi perangkat teoritiknya, yakni usul fikih. Pemikiran *tajdid* Satria Effendi banyak dipengaruhi oleh pengaruh buku Busthami Muhammad Said,⁴⁵ ini adalah salah satu bukti bahwa alumni Timur Tengah tidak stagnan/*jumūd*.

Bahwa ada dua faktor yang mendorong kemunculan gerakan pembaruan hukum tersebut; yaitu faktor eksternal; sebagai dampak dari ide-ide Barat dan faktor internal, yaitu merebaknya praktik *taqlid* di kalangan umat Islam sejak abad ke 4 H sampai abad ke-13 H.⁴⁶ *Taqlid* ini akibat dari perpecahan dunia Islam terutama teologis, *tamazhub* fikih, kodifikasi pendapat mazhab yang menjadi referensi mazhab *qauli* tidak *manhaji*, dan

⁴⁴Reformasi tentunya memiliki pengertian yang sangat luas, tetapi jika dikaitkan dengan perkembangan hukum Islam di Indonesia maka konotasinya lebih bersifat meluruskan pemahaman umat Islam. Di samping itu, reformasi juga berarti upaya mengadaptasikan hukum Islam ke dalam perubahan sosial, yang oleh para pakar disebut modernisasi hukum Islam. Secara garis besar, ada dua tema reformasi hukum Islam di Indonesia, yaitu: (1) Kembali kepada al-Qur'an dan *Sunnah* dan (2) Keindonesiaan. Baca: Yudian Wahyudi, *Ushul fiqh Versus Hermeneutika; Membaca Islam Dari Kanada Dan Amerika*, (Yogyakarta, Pesantren Nawasea Press, 2007), hlm. 36.

⁴⁵Prof. Dr. Bustami Muhammad Saeed adalah pemikir Sudan, ulama, da'i, dan penulis, mantan direktur Pusat Studi Islam di Universitas Birmingham, Inggris. Beliau lahir di kota Gedaref pada tahun 1945 M, dan dia besar, tinggal dan menerima pendidikan dasar di kota Mafaza di Sudan timur, dan belajar sekolah menengah di Sekolah Port Sudan, dan dari sana ke Universitas Khartoum. Wafat pada hari Ahad, 3 Mei 2020 dalam usia 75 tahun. Karya terpopulernya: Konsep pembaruan agama, Masalah pemerintahan dalam pemikiran politik Islam kontemporer, Pandangan tentang pemerintahan dalam Islam, dan Perkembangan pemikiran politik Islam kontemporer. Sumber: <https://www.msfi-online.com>, Kematian pemikir Islam Sudan, Bustami Muhammad Khair Said, akses pada hari Senin, 08 Februari 2021, pukul: 09.41.

⁴⁶Akh Minhaji, A. *Hassan Sang Ideologi Reformasi Fikih Di Indonesia 1887-1958*, (Garut, Pembela Islam Media, 2015), hlm. 32, dan Syafiq Mahmadah Hanafi, dkk., “Fiqh dan Ushul Fiqh Pada Periode *Taqlid*”, dalam: Riyanto, dkk. (Tim Editor), *Neo Ushul fiqh ...*, hlm. 59.

terbaikannya kualifikasi mujtahid sehingga banyak fanatisme pada mazhab tertentu.

Perkembangan kajian hukum Islam dengan mengintegrasikan ilmu-ilmu sosial ke dalam paradigma, metode dan konstruksi analisisnya. Ada keterkaitan antara disiplin ilmu satu dengan ilmu lainnya yang merupakan satu nasab keilmuan, interrelasi ini ditandai dengan dengan dialektika keilmuan. Juga terjadi perubahan dinamis dari tradisi lampau. Perubahan itu nampak pada proporsi dan dominasi dimensi fikih klasik yang berorientasi dari teks ke konteks yang menggunakan pendekatan inter-multi, dan trans disiplin.

Menurut Satria Effendi, bahwa *tajdīd* di samping berarti mengembalikan (*i'ādah*) ajaran agama kepada keadaan semula sesuai dengan sumber-sumber utama yaitu Qur'an dan *Sunnah* Rasul, juga berarti menghidupkan (*ihyā*)⁴⁷ agama Allah di muka bumi.⁴⁸ Senada dengan komentar Bustanul Arifin bahwa Satria Effendi mengingatkan kembali dengan istilah “segi hukum yang terlupakan”, di sinilah kata *i'ādah* (mengembalikan) nampak dalam analisis, atau *ihyā* (menghidupkan) hukum yang terlupakan. Hukum dalam ibadah *maḥḍah gair mu'allalah*, sedangkan dalam muamalah *mu'allalah*. hukum *syarī'ah* merupakan *man-discovered law* dan bukan *man-made law*, hukum

⁴⁷Termasuk istilah *ihyā` al-mawāt* (membuka tanah baru) yaitu: membuka tanah yang tidak bertuan dan belum pernah dikelola untuk dipersiapkan dan dijadikan sebagai tanah yang bermanfaat, untuk perumahan, lahan pertanian, dan lain sebagainya (lihat: Abdullah bin Muhammad ath-Thayyar dkk., *Ensiklopedia Fiqih Muamalah Dalam Pandangan Empat Madzhab*, Yogyakarta, Maktabah Al-Hanif, hlm. 403). Lihat: Imam Suyuti, *Tanwīr al-Hawālik*; *Syarh Muwaḍḍa' Mālik*, (Beirut: DKI, 2013), hlm. 555, *man ahyā arḍan mayyitah fa hiya lahu*.

⁴⁸Satria Effendi, Diktat: *Bahan Mata Kuliah Ushul fiqh*, (Program Magister Studi Islam FIAI UII Yogyakarta, 1995), hlm. 63.

membutuhkan usaha penemuannya sebab ia bukan barang jadi langsung pakai.

Satria Effendi menegaskan, bahwa dalam bidang ibadah *mahdah* hukum Islam tidak berkembang. Bentuk dan cara ibadah yang kita lakukan sekarang ini sama dengan bentuk dan cara yang telah digariskan oleh Qur'an dan *Sunnah* Rasul. Lain halnya dengan hukum Islam di bidang sosial kemasyarakatan seperti telah kita singgung terdahulu, sumber hukum Islam dalam bidang pada umumnya hanya mengemukakan prinsip-prinsip dasar dan umum, di mana untuk merinci dan membuat aturan pelaksanaannya diserahkan kepada akal pikiran para pakarnya. Di samping itu tidak sedikit pula ayat-ayat yang terbuka untuk menerima berbagai penafsiran, serta terbukanya pengembangan hukum lewat pendekatan substansial. Hal itu semuanya hukum hukum Islam menjadi manis dan mempunyai kapasitas yang luar biasa, bisa menampung ragam perkembangan dan perubahan sosial dalam seluruh waktu dan tempat.⁴⁹

Menurut Satria Effendi,⁵⁰ dalam menjelaskan *sawābit wa mutagayyirāt/taṭawwurat*, bahwa terkenal di kalangan ahli-ahli usul fikih bahwa dalam hukum Islam terdapat "*unṣur as-sabāt* (unsur stabil) dan "*unṣur at-taṭawwur* (unsur berkembang dan dinamis).

a) Unsur Stabil

Sebagai hukum yang datang dari Allah, maka hukum Islam tidak semuanya tunduk kepada perubahan. Prinsip ini didasarkan atas keyakinan bahwa hukum-hukum yang langsung

⁴⁹ *Ibid.*, hlm. 12.

⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 50-52.

datang dari Allah mengandung nilai-nilai etis yang menurut wataknya patut diterapkan untuk kemanusiaan seluruh waktu dan tempat. Hukum-hukum seperti ini, dalam sejarahnya oleh para mujtahid diterima apa adanya seperti yang ditegaskan oleh Allah dan Rasul-Nya. Menurut Syaikh Nidzamuddin Abd. Hamid, guru besar Fakultas Syari'ah Universitas Bagdad dalam bukunya *Mafhum al-Fiqh al-Islami* bahwa yang termasuk kategori ini ialah sebagai berikut:

- i. Hukum-hukum yang menyangkut akidah, seperti tentang keesaan Allah dan sifat-sifat kesempurnaan lainnya. Ajaran-ajaran seperti ini tetap berlaku sepanjang masa, karena mengandung informasi tentang hakikat sesuatu, yang bilamana berubah maka berarti telah merusak hakikat dari sesuatu itu yang berarti kesesatan.
- ii. Pokok-pokok keutamaan dan akhlaq yang mengandung nilai-nilai universal, seperti kewajiban berkata benar, kewajiban menjaga diri dari terjerumus kepada keonaran, bersifat amanah, kegotong-royongan, musyawarah, dan menegakkan keadilan.
- iii. Segala hukum yang telah direvisi secara tegas oleh Allah dalam Qur'an seperti haramnya khamr, hukum munakahat, haramnya mencuri, haramnya berzina, hukum pembunuhan, penipuan, perampokan, dan hukum warisan sepanjang yang ditegaskan dalam Qur'an, dan lain sebagainya.
- iv. Hukum-hukum yang menyangkut ibadah, seperti salat, puasa, haji, dan lain-lain.

Hukum seperti tersebut di atas, selama ada ketegasan secara *qat'ī* (tegas dan pasti) dalam

wahyu, wajib diikuti oleh umat Islam sebagaimana adanya. Hal-hal seperti ini bukan menjadi lapangan pemikiran atau ijtihad. Oleh Karena itu, ulama-ulama mujtahid sepakat dalam hal-hal karena tersebut sepanjang sejarah pembentukan hukum Islam. Misalnya, ulama sepakat kemestian bermusyawarah dalam hal-hal kebersamaan, meskipun mereka berbeda dalam tata cara untuk mengambil kesepakatan dalam permusyawaratan itu. Begitu pula dalam hal-hal yang lain bahwa di samping ada perbedaan, tetapi akan ada titik-titik kesepakatan mereka pada hasil-hasil ijtihad, tetapi mereka sepakat pada ajaran-ajaran yang ada ketegasannya dalam wahyu.

b) Unsur Berkembang dan Dinamis

Sebagai agama terakhir Islam mempunyai daya akomodasi yang menjamin terjawabnya persoalan-persoalan yang selalu berkembang sepanjang zaman. Qur'an dalam ayat-ayat hukum-nya, di samping ada yang telah dirinci secara tegas dan pasti yang siap pakai, dan ada pula yang berupa prinsip-prinsip umum, prinsip-prinsip dasar, dan pengertian-pengertian yang tidak pasti sehingga semuanya itu selain dari yang telah dijelaskan oleh *Sunnah* Rasul, rincian dan pemahamannya tergantung kepada akal pikiran manusia dalam kegiatan ijtihad. Ijtihad dapat dilakukan dalam bentuk *qiyās* (analogi), *istihsān*, *istiṣlāh*, *sadd az-zari'ah*, dan *'urf* atau adat istiadat yang sah⁵¹ dapat pula dijadikan

⁵¹Tradisi atau adat yang dimaksud adalah tradisi yang searah dengan pandangan akal sehat, dalam hal ini diwakili oleh para agamawan dan kaum rasionalis, lihat: Ali Jum`ah, *al-Madkhal Ila Dirasah al-Mazahib al-Fiqhiyah*, (Cairo, Darus Salam, 2004), hlm. 337., dan ada dua macam adat: a. Adat yang sah (*'urf ṣahīh*) adalah

landasan hukum. Maka hukum Islam berkembang dalam sejarah dengan pesatnya melalui kegiatan ijtihad dalam bentuk-bentuk tersebut.

Hukum Islam menghadapi tantangan lebih serius, terutama pada abad kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, untuk menjawab berbagai permasalahan baru yang berhubungan dengan hukum Islam, para ahlinya sudah tidak bisa lagi hanya mengandalkan ilmu tentang fikih, hasil ijtihad di masa lampau. Alasannya, karena ternyata warisan fikih yang terdapat dalam buku-buku klasik, bukan saja terbatas kemampuannya dalam menjangkau masalah-masalah baru yang belum ada sebelumnya, melainkan juga di sana-sini mungkin terdapat pendapat-pendapat yang tidak atau kurang relevan dengan abad kemajuan ini. Oleh karena itu, umat Islam perlu mengadakan penyegaran kembali terhadap warisan fikih dan yang paling penting lagi agar mampu menemukan rumusan-rumusan baru fikih dalam rangka memberikan jawaban terhadap masalah-masalah sekarang yang belum ada jawabannya dalam buku-buku fikih masa silam. Dalam konteks ini, ijtihad menjadi suatu kemestian dan metode ijtihad mutlak harus dikuasai oleh mereka yang akan melakukannya metode ijtihad itulah yang dikenal dengan usul fikih.⁵²

kebiasaan yang dimaklumi oleh manusia secara umum, tidak bertentangan dengan *nash*, melahirkan *maṣlahah* dan menghindarkan *mafsadah*; b. Adat yang tidak sah (*urf fasid*) adalah kebiasaan yang dimaklumi oleh manusia secara umum, namun bertentangan dengan *nash*, melahirkan *mafsadah* dan jauh dari *maṣlahah*. Lihat: Abdul Wahhab Khallaf, *Maṣādir at-Tasyrī al-Islāmī*, (Cairo, Dar Ibn al-Jauzi, 2014), hlm 130.

⁵²Satria Effendi M. Zein, *Ushul fiqh ...*, hlm. vii.

Solusi riil yang telah ditawarkan oleh Yusuf Qaraḍawī adalah: Dari formal ke subtansial, *jidāl* ke amal, emosional ke rasional, cabang ke pokok, rumit ke mudah, kaku ke elastis, *taqlīd* ke ijtihad, fanatik ke toleransi, ekstrim ke moderasi, keras ke kasih sayang, perbedaan ke persahabatan.⁵³ Inilah menurut penulis sebagai hakikat *tajdīd*, sebab pada generasi awal seperti itu keadaannya sehingga saat ini perlu mengembalikan atau menghidupkan kembali seperti yang Satria Effendi tawarkan sebagaimana di atas.

Satria Effendi menengahkan usul fikih asy-Syatibi⁵⁴ dalam pembelajaran di UIN Jakarta sepulang dari pendidikan di Timur Tengah. Sumber rujukan adalah *al-muwāfaqāt fī uṣūli asy-syarī`ah* yang di-*tahqīq* oleh Abdullah Darraz.⁵⁵

Contoh *Tajdīd-Iādah*: Hak istri pertama terhadap harta bersama.⁵⁶

Duduk perkara:

Pada tanggal 5 Januari 1961 Nurmaryanti YN, Binti M. Suwardi H., menikah dengan Yusuf N. dengan akta nikah No. 11/1/1961 dan dikaruniai 6 (enam) orang anak. Pada tanggal 9 Agustus 1975 Yusuf N. menikah lagi dengan Musrichah Binti Mustari dengan akta nikah No. 292/281/1975 tanpa dikaruniai anak.

⁵³Yusuf Qaraḍawī, *Aṣ-Ṣahwah al-Islamiyah Min al-Murāhaqah ila ar-Rusyd*, (Cairo, Dar as-Syuruq, 2002), hlm. 14.

⁵⁴Syatibi juga mengalami perjalanan ilmiah yang dinamis mulai sebagai Syatibi yang *aqidiyan* dalam *al-itīṣām* menuju syatibi yang *ushuliyān* dalam *al-Muwāfaqāt*.

⁵⁵Wawancara dengan Afifi Fauzi Abbas di zoom meeting, tanggal 29 Juni 2020.

⁵⁶Satria Effendi, "*Problematika Hukum* ...", hlm. 93-94.

Pada tahun 1979 Musrichah Binti Mustari dan Yusuf N. membeli rumah dan pekarangan yang kemudian dijual pada tahun 1991. Pada tahun itu juga, uang hasil penjualan tersebut oleh dan atas nama Musrichah, tanpa melibatkan Yusuf N. selaku suaminya dibelikan tanah dan rumah yang terletak di Jl. Candi Persil No. 438 A, Kec. Semarang Selatan dari Ny. Yohanes S. dengan Akta Notaris No. 1 dari Notaris Indrayani Suhandinata atas nama Musrichah Binti Mustari. Kemudian pada tanggal 16 Nopember 1992 Yusuf N. meninggal dunia.

Tanah dan rumah yang dibeli tersebut dikuasai dan ditempati oleh Musrichah selaku istri kedua, sementara Nurmaryanti selaku istri pertama menganggap bahwa tanah dan rumah tersebut merupakan harta bersama, karena dibeli secara bersama-sama oleh Yusuf N. sebagai suaminya. Untuk itu, Nurmaryanti sebagai istri pertama berhak mendapat separuh dari jumlah seluruhnya sebagai hak dari almarhum Yusuf N.

Berdasarkan hal itu Nurmaryanti YN Binti M. Suwardi H., yang dikuasakan kepada kuasa khusus Ny. Widyastuti Renaningsih, SH, selanjutnya disebut sebagai kuasa Penggugat menggugat Ny. Musrichah Binti Mustari selanjutnya disebut sebagai Tergugat melalui Pengadilan Agama Semarang dengan surat gugatannya tertanggal 12 Oktober 1993.

Penggugat telah berusaha menyelesaikan masalah ini secara damai dengan Tergugat, tetapi Tergugat acuh tak acuh dan tetap melecehkan usaha damai Penggugat, bahkan tetap menguasai tanah dan rumah tersebut. Dengan sikap Tergugat yang demikian, Penggugat merasa dirugikan baik secara materiil maupun imateriil.

Gugatan Penggugat pada intinya memohon agar Penggugat dan Tergugat dipanggil ke pengadilan untuk didengar, diperiksa dan diadili perkaranya, dan Penggugat

memohon kepada pengadilan agar memutuskan sebagai berikut: **Primer**

- (1) Mengabulkan, gugatan Penggugat untuk seluruhnya.
- (2) Menyatakan menurut hukum bahwa tanah sengketa adalah harta bersama (gono-gini) antara Tergugat dan almarhum Yusuf N.
- (3) Menyatakan menurut hukum bahwa Penggugat berhak sebesar separuh/setengah bagian dari harta bersama.
- (4) Menjatuhkan sita jaminan (conservatoir beslag) terhadap barang sengketa yang dikuasai oleh Tergugat.
- (5) Menyatakan sah dan berharga sita jaminan dalam perkara ini.
- (6) Menyatakan atas hak Tergugat bertentangan dengan hukum yang berakibat kerugian yang diderita pihak Penggugat.
- (7) Menghukum Tergugat untuk membayar kepada Penggugat sebesar: Kerugian materiil 32.000.000,- + Kerugian immateriil 10.000.000,- = Rp. 42.000.000,-
- (8) Menyatakan keputusan ini dapat dijalankan terlebih dahulu meski ada verzet banding dan kasasi.
- (9) Menghukum Tergugat untuk membayar dwangson (uang paksa) sebesar Rp 15.000,- setiap perlambatan dalam pemeriksaan perkara ini, dihitung sejak keputusan mempunyai kekuatan hukum yang pasti.
- (10) Menghukum Tergugat untuk membayar biaya perkara yang timbul dalam perkara ini.

Subsider

Penggugat memohon Ketua Pengadilan Agama Semarang berkenan memberikan putusan yang dipandang adil berdasarkan UUD 1945 serta Ketuhanan Yang Maha Esa.

Atas gugatan Penggugat itu, Tergugat selain mengajukan eksepsi, juga membenarkan sebagian dan membantah sebagian dalil-dalil serta alasan-alasan Penggugat sebagai berikut:

(1) Dalam Eksepsi

Tergugat antara lain menyatakan bahwa sengketa dalam perkara ini adalah sengketa tentang pemilikan atas tanah dan rumah Tergugat, bukan sengketa mengenai warisan, oleh karena itu pengadilan Agama tidak berwenang memeriksa dan mengadili perkara ini.

(2) Dalam Pokok Perkara

Tergugat antara lain menyatakan membantah semua dalil yang dikemukakan oleh Penggugat dalam gugatannya tertanggal 12 Oktober 1993 kecuali yang diakui secara tegas oleh Tergugat.

Berdasarkan alasan-alasan Tergugat baik dalam eksepsi maupun dalam jawaban/pokok perkara seperti yang diuraikan di atas, Tergugat memohon kepada hakim agar menjatuhkan putusan sebagai berikut:

Dalam Eksepsi:

- (1) Menerima dan mengabulkan eksepsi Tergugat.
- (2) Menyatakan bahwa Pengadilan Agama Semarang tidak berwenang memeriksa dan mengadili perkara ini.
- (3) Menolak gugatan Penggugat atau setidaknya gugatan tidak dapat diterima untuk seluruhnya.
- (4) Menyatakan bahwa barang sengketa adalah bukan barang gono gini, tetapi barang milik Tergugat sendiri.
- (5) Menghukum Tergugat untuk membayar semua ongkos perkara yang timbul dalam perkara ini.

Dalam pokok perkara:

- (1) Menerima jawaban Tergugat seluruhnya dan menyatakan bahwa 1. gugatan Penggugat harus ditolak atau tidak dapat diterima,
- (2) Menyatakan bahwa barang sengketa adalah bukan barang gono-gini tetapi milik Tergugat
- (3) Menghukum Penggugat untuk membayar semua ongkos perkara yang timbul dalam perkara ini.

Penggugat dan Tergugat di depan sidang pengadilan selain mengajukan alat-alat bukti tertulis juga mengajukan

saksi-saksi yang memberikan keterangan di bawah sumpah. Setelah melalui tahapan-tahapan dan proses pemeriksaan Pengadilan Agama Semarang memberikan putusan Nomor 630/Pdt.G/93/PA.Smg. tanggal 4 Mei 1994 M./23 Dzulqa'idah 1414 H. dengan amar yang berbunyi sebagai berikut:

Dalam Eksepsi:

Menolak eksepsi Tergugat

Dalam Pokok Perkara:

Menolak gugatan Penggugat seluruhnya.

Menghukum kepada Penggugat untuk membayar biaya perkara.

Penggugat merasa tidak puas terhadap putusan Pengadilan Agama Semarang tersebut, kemudian mengajukan banding ke Pengadilan Tinggi Agama Semarang melalui suratnya tanggal 17 Met 1994. Pengadilan Tinggi Agama Semarang melalui putusannya Nomor 79/Pdt.G/1994/PTA.Smg. tanggal 28 Februari 1995 M./25 Ramadhan 1415 H. memutuskan:

- (1) Menerima permohonan banding Pemanding.
- (2) Membatalkan putusan Pengadilan Agama Semarang Nomor 630/ Pdt.G/1993/PA. Smg tanggal 4 Mei 1994 M./23 Dzulqa'idah 1414 H.

Dan dengan mengadili sendiri:

- (1) Menyatakan gugatan Penggugat tidak dapat diterima.
- (2) Menghukum Penggugat untuk membayar biaya perkara sebesar Rp 34.000,-
- (3) Menghukum Pemanding untuk membayar biaya banding sebesar Rp 25.000,-

Merasa tidak puas Penggugat/Pemanding lewat kuasa khususnya mengajukan kasasi ke Mahkamah Agung pada tanggal 19 April 1995 dan Mahkamah Agung melalui putusannya Nomor 230 K/AG/1995 tanggal 28 Agustus 1997 memutuskan:

- (1) Menolak permohonan kasasi dari Pemohon kasasi Nurmaryanti YN Binti M. Suwardi H.

- (2) Menghukum Pemohon kasasi akan membayar biaya perkara dalam tingkat kasasi ini.

Kesimpulan analisa Satria Effendi

Bila kita kembali kepada kasus yang sedang dibahas ini, maka hak almarhum Yusuf Notoatmojo untuk menggugat Tergugat mengenai harta gono-gini antara mereka berdua adalah jenis hak yang berhubungan erat dengan harta benda. Apabila berpedoman kepada teori fikih yang dikemukakan di atas, maka para ulama sepakat bahwa hak almarhum Yusuf Notoatmojo untuk menggugat istri keduanya mengenai harta bersama dapat diwarisi oleh istri pertamanya (Penggugat). Apabila hak seperti itu dapat diwarisi, maka tindakan ahli waris untuk mengajukan gugatan tentang hal itu, keabsahannya tidak tergantung kepada adanya surat kuasa dari pihak yang meninggal dunia.

Dengan mengemukakan teori fikih tentang hak, sumber hak, macam hak dan mana yang bisa diwarisi dan mana yang tidak bisa diwarisi dan membandingkannya dengan hak yang sedang diperkarakan ini, jelaslah bahwa, pihak Penggugat berhak mengajukan gugatan terhadap Tergugat dari dua sisi. Pertama dari sisi ia sebagai istri yang mempunyai hak atas harta yang ditinggalkan almarhum suaminya.⁵⁷ Dan kedua, dari sisi ia sebagai istri yang mewarisi hak almarhum suaminya untuk menggugat pihak Tergugat. Dilihat dari dua sisi ini, hak Penggugat untuk menggugat Tergugat tentang harta gono-gini suaminya, keabsahannya tidak tergantung kepada adanya surat kuasa dari pihak almarhum Yusuf Notoatmojo. Apabila teori fikih

⁵⁷Sudah menjadi konsensus Ulama bahwa istri punya hak waris dari mendiang suaminya, bagian $\frac{1}{4}$ jika si mayat tidak mempunyai anak, dan $\frac{1}{8}$ jika si mayat mempunyai anak. Lihat: Naisaburi: *al-Ausad*, Cairo: Dar al-Falah, 2015, VII: 398. Lihat: Ali as-Sabuni, *al-Mawāris*, Cairo Dar as-Sabuni, 2002, hlm 21. Dan Nabil Kamaludin M. Tohun, *Jadwal al-Furūd asy-Syar'iyah wa Mustahiqqihā*, Cairo. 2002, hlm. 17.

seperti tersebut diterapkan pada kasus yang sedang ahas ini, maka kesimpulan yang dapat diambil adalah bahwa gugatan Penggugat terhadap Tergugat mengenai harta suaminya bersama Tergugat adalah sah tanpa memerlukan surat kuasa dari almarhum Yusuf Notoatmojo. Meskipun yang dipersoalkan dalam perkara ini harta gono-gini antara Yusuf Notoatmojo dan istri keduanya (Tergugat), namun sebagian dari harta gono-gini itu telah menjadi hak milik Penggugat sebagai seorang ahli waris. Selain itu, seperti dikemukakan di atas, suatu hak, selama ia berhubungan dengan nilai materi, dapat diwarisi oleh ahli warisnya. Apabila gugatan ini adalah sah, tugas hakim adalah untuk melihat bukti-bukti kebenaran dari isi gugatan tersebut. Dari gambaran di atas, dapat disimpulkan bahwa pertimbangan hukum yang diberikan pihak Majelis Pengadilan Tinggi Agama Semarang seperti yang dinukil di atas, di mana PTA tersebut menolak gugatan Penggugat disebabkan Penggugat tidak mendapat surat kuasa dari almarhum Yusuf Notoatmojo, tidak sejalan dengan teori fiqh yang telah dikemukakan di atas.

Kesimpulan penulis bahwa Satria Effendi di samping menggunakan komparasi tentang kajian *tirkah* dan menggunakan *tajdid* yakni mengembalikan hak istri pertama terhadap masalah gono-gini, dengan cara ini men-*tajdid* putusan PTA yang mensyaratkan surat kuasa.

b. Metode *Ijtihad Maqāṣidī*

Tujuan pelaksanaan hukum fikih adalah untuk merealisasikan kesejahteraan dan kebahagiaan dunia dan akherat, maka dasar utamanya adalah keadilan sosial dan kemanfaatan (*maṣlahah*), dan jauh dari kerusakan (*mafsadah*) serta kerumitan (*ḥaraj*). Sebab secara umum amal saleh yang berefek lebih luas dalam sosial masyarakat lebih baik daripada hanya berefek secara

individual: *al-khairu al-muta`addi` khairun min al-qāṣir*.⁵⁸ Para ulama salaf berijtihad dalam hal-hal realitas hukum fikih yang masih menyisakan peluang besar bagi ulama setelah mereka untuk menggali *maqāṣid* ijtihad tersebut.⁵⁹

Menurut Satria Effendi, bahwa urgensi kajian *maqāṣid asy-syari'ah* dalam kaitannya dengan tugas hakim sebagai pihak penegak hukum adalah, karena setiap penerapan hukum atau keputusan hukum yang dibuat oleh hakim hendaklah sejalan dengan tujuan hukum yang hendak dicapai oleh syari'at. Apabila penerapan suatu rumusan hukum akan bertentangan hasilnya dengan kemaslahatan manusia, maka penerapan hukum ini harus ditanggguhkan, dan harus dicarikan rumusan hukum bentuk lain yang dari segi maslahatnya lebih menguntungkan bagi subjeknya. Dalam hal-hal seperti inilah munculnya hukum pengecualian, atau lebih spesifik lagi dalam istilah kalangan Hanafiyah disebut dengan metode *istihsān*. Metode *istihsān* merupakan metode pengecualian dari bentuk-bentuk hukum yang umumnya diberlakukan pada kasus yang sama. Metode ini diberlakukan ketika penerapan hukum yang berlaku umum terhadap kasus tertentu ternyata berakibat negatif

⁵⁸Jika kita perhatikan hubungan antara mula ucapan atau perbuatan dengan akhir dalam setiap rukun Islam selalu menghubungkan antara vertikal dan horisontal (sosial masyarakat), seperti: Syahadat diawali dengan Allah swt dan diakhiri dengan Muhammad saw, Salat diawali takbir dan diakhiri salam horisontal (manusia, jin, dan malikat), Zakat diawali niat kepada Allah swt dan diakhiri kepada mustahiq, Puasa diawali niat vertikal dan diakhiri buka bersama secara horisontal, dan Haji diawali niat karena Allah swt dan diakhiri dengan pembagian daging kurban.

⁵⁹Melaksanakan agenda-agenda rukun, wajib, dan *sunnah* haji secara formal adalah standar minimal, yang paling inti adalah menemukan *maqāṣid asy-Syarī'ah* dalam ibadah-ibadah formal tersebut. Formalitas hanya instrumen saja, maksud atau tujuan pokok adalah taqwa kepada Allah swt, seperti menafkahkan biaya haji bermakna agar seseorang yang haji melepaskan syirik-syirik batin terhadap harta benda (duniawi). Baca: Syaikh Tantawi Jauhari, *al-Jawāhir Fī Tafsīr al-Qur'an al-Karīm*, Riyad: al-Maktabah al-Islamiyah, 1974, XXII: 19.

bagi pihak yang seharusnya justru akan meraih kemaslahatan. Demi pencapaian kemaslahatan yang merupakan tujuan utama dari penerapan hukum-hukum, pengecualian secara sah perlu diberlakukan.⁶⁰

Dalam menemukan *maqāsid* dibutuhkan metode: *Bayāni*, *Ta`fīfī* dan *Istislāhi* atau mencari *Maṣlahah*, yang menurut para ulama bahwa kemaslahatan dari sisi kualitas dibagi menjadi tiga, yaitu: *al-Maṣlahah ad-darūriyah*, *al-Maṣlahah al-hājīyah*, dan *al-Maṣlahah at-tahsīniyah*.⁶¹

Otoritas keagamaan seharusnya bisa membumikan nilai-nilai Islam dengan proses internalisasi ke dalam tubuh umatnya dilanjutkan eksternalisasi, bukan indoktrinasi yang bertujuan kepentingan komunitasnya dengan eksploitasi dan manipulasi wahyu. Sebab kejayaan Madinah tidak hanya didukung oleh ritual ibadah *mahdah*, namun dibarengi dengan pribadi-

⁶⁰Satria Effendi, *Problematika Hukum ...*, hlm. 29-30. Nabi saw mengingatkan untuk berhati-hati dengan jabatan hakim ini:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «مَنْ جُعِلَ قَاضِيًا بَيْنَ النَّاسِ، فَقَدْ ذُبِحَ بِغَيْرِ سَكِينٍ» وَقَالَ السِّيوطي: فَقَدْ ذُبِحَ بِغَيْرِ سَكِينٍ قَالَ فِي النِّهَايَةِ مَعْنَاهُ التَّحْذِيرُ مِنْ طَلَبِ الْقَضَاءِ وَالْحِرْصِ عَلَيْهِ أَيَّ مَنْ تَصَدَّى الْقَضَاءِ وَتَوَلَّاهُ فَقَدْ تَعَرَّضَ لِلذَّبْحِ فَلْيَحْذَرِ وَالذَّبْحُ هُنَا مَجَازٌ عَنِ الْهَلَاكِ فَإِنَّهُ مِنْ أَسْرَعِ أَسْبَابِهِ وَقَوْلُهُ بِغَيْرِ سَكِينٍ يَحْتَمِلُ وَجْهَيْنِ أَحَدُهُمَا الذَّبْحُ فِي الْعَرَفِ إِنَّمَا يَكُونُ بِالسَّكِينِ فَعَدَلَ عَنْهُ لِيَعْلَمَ أَنَّ الَّذِي أَرَادَ بِهِ مَا يَخَافُ عَلَيْهِ مِنْ هَلَاكِ دِينِهِ دُونَ هَلَاكِ بَدَنِهِ وَالثَّانِي أَنَّ الَّذِي يَقَعُ بِهِ رَاحَةٌ لِلذَّبْحِ وَخَلَاصُهَا مِنَ الْإِلْمِ إِنَّمَا يَكُونُ بِالسَّكِينِ فَإِذَا ذُبِحَ بِغَيْرِ سَكِينٍ كَأَنَّهُ ذُبِحَ تَعْذِيبًا لَهُ فَضَرْبٌ بِهِ الْمَثَلُ لِيَكُونَ ابْتِغَاءً فِي الْحَذَرِ وَأَشَدُّ فِي التَّوْقِي مِنْهُ. انظر مصباح الزجاجية شرح ابن ماجه، بيروت: دار الكتب العلمية، 2015، ج: 2، ص: 84، رقم الحديث: 2308.

⁶¹Menurut Law Head membagi kebutuhan manusia sebagai berikut: a). Kebutuhan jasmani, seperti makan, minum, berbasah, perlindungan, seksual, kesehatan dan lain-lain; b). Kebutuhan rohani, seperti kasih sayang, rasa aman, penghargaan, belajar, menghubungkan diri dengan dunia yang lebih luas, mengaktualisasikan dirinya sendiri dan lain-lain; c). Kebutuhan yang menyangkut jasmani dan rohani, seperti istirahat, rekreasi, butuh sepaya setiap potensi fisik dapat dikembangkan semaksimal mungkin, butuh agar setiap usaha dapat sukses; d). Kebutuhan sosial, seperti supaya dapat diterima oleh teman-temannya secara wajar, supaya dapat diterima oleh orang lebih tinggi dari dia seperti orang tuanya, guru-gurunya dan pemimpinya, seperti kebutuhan untuk memperoleh prestasi dan posisi; e). Kebutuhan yang lebih tinggi sifatnya merupakan tuntutan rohani yang mendalam yaitu kebutuhan untuk meningkatkan diri yaitu kebutuhan terhadap agama. Baca: Raharjo, *Pengantar Ilmu Jiwa Agama*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2012), hlm. 172-173.

pribadi integritas yang ditransformasikan ke dalam kehidupan sosial dan membentuk kemandirian ekonomi, politik, sosial, kebudayaan dan keamanan.⁶²

Satria Effendi sebagai pencetus *ijtihad maqāṣidī*,⁶³ beliau banyak menggunakan teori *maṣlahah* dalam menggali hukum Islam dari *maqāṣid asy-syarīah*.⁶⁴ Menurut Satria Effendi, tujuan-tujuan syariah yang primer (*darūriyāt al-khams* atau *kulliyāt al-khams*): Menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta ini bersifat hirarkis, jika antara menjaga agama dan jiwa bertemu maka itu harus didahulukan agama.⁶⁵

Asy-Syatibi menjelaskan (pembuat hukum yaitu Allah dan Rasul-Nya) dalam merumuskan hukum Islam mempunyai dua peringkat tujuan yaitu: Tujuan utama (*al-maqāṣid al-aṣliyah*); Dan tujuan pendukung (*al-maqāṣid at-tābi'ah*/sekunder/pendukung tujuan utama). Dalam pernikahan umpamanya, yang menjadi tujuan utamanya adalah untuk melestarikan jenis manusia di permukaan bumi. Melestarikan jenis manusia di permukaan bumi merupakan salah satu dari tujuan syariat Islam, di samping memelihara agama, jiwa, akal dan

⁶²Tujuan hidup manusia secara umum ada tiga: ibadah, *imārah*, dan menegakkan hukum Allah swt. Wahbah menafsirkan Q.S. Az-Zariyat, ayat: 56, dengan ibadah secara fungsional yaitu vertikal berupa ibadah mengagungkan titah Allah swt, dan horisontal berupa ibadah sosial, (lihat: Wahbah Az-Zuhaili, *at-Tafsir al-Munir*, Beirut: Dar al-Fikr Mu'asir, 2018, XIV.:53).

⁶³*Ijtihad Maqāṣidī* yaitu ijtihad yang berbasis *maqāṣid asy-syarīah*, yang dimaksud dengan *maqāṣid asy-syarīah* adalah hikmah yang menjadi tujuan dibalik penerapan setiap hukum-hukum. Subtansinya adalah mewujudkan kemaslahatan bagi manusia baik di dunia maupun di akhirat kelak. Cara mengetahui *maqāṣid asy-syarīah* adalah *bayānī, ta' lili* dan *istiṣlāhī*: dengan mengkombinasikan pendekatan zahir lafaz dan penalaran, ke dalam suatu bentuk yang tidak merusak pengertian zahir lafaz, maupun maksud esensial pengertiannya berdasarkan orientasi kemaslahatan. Menurut Wahbah az-Zuhaili, bahwa hikmah adalah memutuskan perkara hukum dengan wahyu dan rahasia-rahasia/*maqāṣid* syariah, baca: Wahbah Az-Zuhaili, *at-Tafsir al-Munir*, Beirut: Dar al-Fikr Mu'asir, 2018, III.:276).

⁶⁴Wawancara dengan Azharuddin Lathif di Pamulang, tanggal 4 Juli 2020.

⁶⁵Wawancara dengan Aminuddin Ya'qub di Pamulang Tangerang Selatan, tanggal 5 Juli 2020.

harta. Perkawinan adalah upaya memenuhi kewajiban untuk melestarikan umat manusia di muka bumi.⁶⁶

Syariah Islam sangat kental dengan pertimbangan maslahat sebagai tujuan utama disyariatkannya hukum Islam dengan indikator utamanya, yaitu: a) Memberikan manfaat (جلب النفع); b) Menghindarkan madarat (دفع الضرر).⁶⁷ Hukum Islam erat kaitannya dengan aspek teologisnya yaitu tujuan syarī`ah (*maqāṣid asy-syarī`ah*), beliau melakukan analisis. sebagai mujtahid, beliau mempertimbangkan adanya manfaat yang diraih dan *maḍarrat* yang dihindari oleh pihak-pihak perkara. dengan mengacu pada teori kemaslahatan, maka kemudaratannya dapat dicegah. kemaslahatan manusia adalah tujuan hukum kemaslahatan manusia harus terwujud dalam "Panca jiwa" *Syarī`ah (al-kulliyat al-khams)* yakni Agama, jiwa akal, keturunan, dan harta.

Maqāṣid asy-syarī`ah yang Satria Effendi gaungkan sebenarnya bukan hal baru, tetapi bagi masyarakat Indonesia merupakan barang baru. Mengedepankan usul fikih daripada fikih, hampir dalam setiap analisisnya berbicara tentang *maqāṣid asy-syarī`ah* yakni *jalbu maṣlahah wa dar`u al mafsadah*, dua topik penting dalam kajian ilmu usul fikih. Mendahulukan menolak kerusakan daripada mengambil maslahat bermakna bahwa menolak kerusakan itu sendiri sudah maslahat: درء المفاسد مقدم على جلب المصالح. Satria Effendi menggunakan pendekatan *al-istiqrā` al-ma'nawi* dan juga *tawātur lafzi* sekaligus *tawātur ma'nawi* atau secara umum dapat disebut sebagai model *inductive corroboration*. Sebagai ukuran dan timbangan umum dari

⁶⁶Satria Effendi, : "Problematika Hukum ..., hlm. 127.

⁶⁷Hasanuddin AF., Kerangka Metodologis Buku Karya Prof. Dr. H. Satria Effendi M. Zein, MA., dalam: Satria Effendi: "Problematika Hukum ..., hlm. 519.

segala proses ijtihad di atas, menurut Satria Effendi adalah tujuan hukum itu sendiri (*maqāṣid asy-syarī`ah*).

Hukum keluarga, dalam *maqāṣid asy-syarī`ah*, kelihatannya beliau menerapkan prinsip menjaga keturunan dan harta sebagai inti dan sekaligus pisau analisisnya, Contoh: Anak kecil belum boleh menikah karena *hifẓ an-nasl*.⁶⁸

Hukum itu sebagai instrumen, sedangkan subtansinya adalah keadilan dan nilai-nilai moralitas, ini adalah realita *maṣlahah* yang harus diterapkan di dunia nyata sosial, sebagai wujud konkret dari *maqāṣid asy-syarī`ah*. itulah hakikat fungsional sebuah hukum, tidak hanya tataran formal saja.⁶⁹ Walaupun yang sangat ideal adalah formal-subtansial, jika harus prioritas maka

⁶⁸Menurut Ibnu Badis, bahwa merusak *nasl* “pembunuhan” itu bentuknya bervariasi, ada pembunuhan setelah lahir atau sebelum lahir seperti aborsi, ada juga dengan cara tidak menikah padahal memenuhi syarat menikah, dan ada dengan cara *’azl*. Baca: Ibnu Badis, *Fī Majālis at-Tazkīr Min Kalām al-Hakīm al-Khabīr*, Libanon, DKI, 2009, hlm. 51.

عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ بَشْرٍ، يَرُدُّ الْحَدِيثَ إِلَى أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ الرَّجُلُ تَكُونُ لَهُ الْجَارِيَةُ فَيَصِيبُ مِنْهَا، وَيَكْرَهُ أَنْ تَحْمَلَ، أَفَيُغْزَلُ عَنْهَا؟ وَتَكُونُ عِنْدَهُ الْمَرْأَةُ تُرْضِعُ، فَيَصِيبُ مِنْهَا، وَيَكْرَهُ أَنْ تَحْمَلَ. أَفَيُغْزَلُ عَنْهَا؟ قَالَ: «لَا عَلَيْكُمْ أَنْ لَا تَفْعَلُوا فَإِنَّمَا هُوَ الْقَدَرُ» قَالَ ابْنُ عَوْنٍ: فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِلْحَسَنِ فَقَالَ: وَاللَّهِ لَكَأَنَّ هَذَا رَجُلًا، وَاللَّهِ لَكَأَنَّ هَذَا رَجُلًا. انظر سنن الدارمي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2018، ج: 2، ص: 124، رقم الحديث: 2224. وَعَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: «تَزَوَّجَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا بِنْتُ سَبْعٍ». قَالَ سُلَيْمَانُ: أَوْ سِتٍّ وَدَخَلَ بِي وَأَنَا بِنْتُ سَبْعٍ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ: 2121. قَالَ أَبُو الطَّيِّبِ أَبِي بَادِي: قَالَ النَّوَوِيُّ فَالْجَمْعُ بَيْنَهُمَا أَنَّهُ كَانَ لَهَا سِتٌّ وَكُسْرٌ فِي رِوَايَةِ الْاِقْتِصَارِ عَلَى السَّنِينِ فِي رِوَايَةِ عَدَّتِ السَّنَةَ الَّتِي دَخَلَتْ فِيهَا وَاللَّهُ أَعْلَمُ انْتَهَى وَالْحَدِيثُ يُدَلُّ عَلَى أَنَّهُ يَجُوزُ لِلْأَبِ أَنْ يَزُوجَ بِنْتَهُ الصَّغِيرَةَ، قَالَ النَّوَوِيُّ أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى جَوَازِ تَزْوِيجِ بِنْتِ الْبُكَرِ الصَّغِيرَةَ لِهَذَا الْحَدِيثِ وَإِذَا بَلَغَتْ فَلَا خِيَارَ لَهَا فِي فَسْخِهَا عِنْدَ مَالِكٍ وَالشَّافِعِيِّ وَسَانِرِ فَقَهَاءِ الْحَجَازِ وَقَالَ أَهْلُ الْعِرَاقِ لَهَا الْخِيَارُ إِذَا بَلَغَتْ وَأَمَّا غَيْرُ الْأَبِ وَالْجَدِّ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَزُوجَهَا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ وَالثَّوْرِيِّ وَمَالِكٍ وَابْنِ أَبِي لَيْلَى وَأَحْمَدَ وَأَبِي ثَوْرٍ وَأَبِي عُبَيْدٍ وَالْجُمْهُورِ قَالُوا فَإِنْ زَوَّجَهَا لَمْ يَصِحَّ وَقَالَ الْأَوْزَاعِيُّ وَأَبُو حَنِيفَةَ وَأَخْرُوعُونَ مِنَ السَّلَفِ يَجُوزُ لِجَمِيعِ الْأَوْلِيَاءِ وَيَصِحُّ وَلَهَا الْخِيَارُ إِذَا بَلَغَتْ إِلَّا أَبَا يُوسُفَ فَقَالَ لَا خِيَارَ لَهَا انْتَهَى. قَالَ الْمُغْدِرِيُّ وَأَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ وَالنَّسَائِيُّ وَابْنُ مَاجَةَ. انظر عون المعبود، القاهرة: دار ابن الجوزي: ج: 4، ص: 214.

⁶⁹Penyakit manusia jaman modern adalah Misosophia yang baerati benci kebijaksanaan, Desakralisasi ilmu yang melahirkan sekulerisme, padahal ilmu manusia pertama yakni Nabi Adam as berasal dari Allah swt yang maha *Awwal* , Degradasi peran intelejensi yang terbatas pada rasio dan empiris saja, dengan mengabaikan intuisi, nurani, naluri, dan imajinasi, dan Degradasi metafisika sebagai cabang filsafat yang seharusnya sebagai *falsafah ūlā* malah metafisika dijadikan filsafat spekulatif atau cabang filsafat (Seyyed Hossein Nasr-Dr. Fahrudin Faiz).

subtansi lebih dikedepankan daripada tataran formal saja. *Nas-nas* Qur'an dan atau *Sunnah* yang secara jelas dan tegas menyatakan suatu ketentuan hukum, itulah acuan utama Satria Effendi. Undang-undang atau hukum positif merupakan alternatif utama bilamana seputar kasus yang dianalisisnya terdapat perbedaan pendapat para ulama. Hal ini sesuai dengan kaidah:

(حكم الحاكم ملزم يرفع الخلاف)

"Keputusan hakim/penguasa menghilangkan perbedaan pendapat"

Satria Effendi sebagai pencetus *ijtihad maqāṣidi* sebagai jawaban *fiqh nawāzil*. Hampir dalam setiap analisisnya, Satria Effendi berbicara tentang *maqāṣid as-syari'ah* dan *maṣlahah*, dua topik penting dalam ilmu usul fikih. Cara analisis seperti ini tentu saja sangat tepat, karena seorang mujtahid tidak bisa berijtihad tanpa memahami secara mendalam filsafat dan teori hukum Islam yang biasanya dikaji dalam kitab-kitab usul fikih. Kebanyakan Ulama di Indonesia ketika mempelajari hukum Islam, lebih mengedepankan aspek fikihnya daripada aspek usul fikihnya, kecuali Abdul Hamid Hakim, seorang ulama Sumatra Barat yang mendahulukan mengarang kitab usul fikih ketimbang kitab fikih. Dengan kata lain, Satria Effendi sesungguhnya sedang mengkritik secara tidak langsung, cara mempelajari hukum Islam di Indonesia selama ini.⁷⁰

Dari tulisan lepas beliau, bahwa dalam mengupas hukum Islam tidak terbatas melihat *aqwāl* ulama mazhab, namun juga mengupas aspek substantif dari dalil yang dipakai mazhab itu. Ini terlihat dari silabus mata kuliah

⁷⁰M. Atho Mudzhar, "Peranan Analisis Yurisprudensi Dalam Pengembangan Pemikiran Hukum Islam", Prolog dalam "*Problematika Hukum ...*", hlm. xlii-xliii.

beliau, kajian usul fikih selalu beliau kupas dari aspek *maqāṣid asy-syarīḥ*.⁷¹

Menurut pandangan para ahli *uṣūl fiqh* Qur'an dan *Sunnah* Rasulullah di samping menunjukkan hukum dengan bunyi bahasanya, juga dengan *ruh tasryi'* atau *maqāṣid asy-syarīḥ*. Melalui *maqāṣid asy-syarīḥ* inilah ayat-ayat dan Hadis-hadis hukum yang secara kuantitatif sangat terbatas jumlahnya dapat dikembangkan untuk menjawab berbagai permasalahan yang secara kajian kebahasaan tidak tertampung oleh Qur'an dan *Sunnah*. Pengembangan itu dilakukan dengan menggunakan metode *istinbāt* seperti dengan *qiyās*, *istihsān*, *maṣlahah mursalah*, dan *urf* yang pada sisi lain juga disebut sebagai dalil.⁷² Tugas mujtahid menemukan tujuan hukum dari makna yang dimaksud dalam lafaz secara tersurat dan menemukan makna yang dimaksud secara tersirat "*asrār*".

Dengan meminjam kritikan Syeikh Abdullah Darraz, bahwa aspek usul fikih yang kelihatan agak terabaikan beberapa abad lamanya dalam penyusunan usul fikih adalah aspek *maqāṣid asy-syarīḥ*. Dalam kebanyakan buku-buku usul fikih klasik, kajian *maqāṣid asy-syarīḥ* umumnya hanya disinggung ketika membahas dan untuk kepentingan *qiyās*. Padahal, secara teoretis, setiap rumusan usul fikih pada dasarnya adalah dengan mempertimbangkan aspek mendasar tersebut (*maqāṣid asy-syarīḥ*). Oleh karena itu dalam tulisan ini penulis berupaya mengangkat kembali aspek tersebut, bahkan mencoba mencari kembali titik temu metode-metode yang telah dirumuskan oleh para ulama terdahulu dengan aspek *maqāṣid asy-syarīḥ*. Dengan penyajian

⁷¹Wawancara dengan Aminuddin Ya`qub di Pamulang Tangerang Selatan, tanggal 5 Juli 2020.

⁷²Satria Effendi M. Zein, *Ushul fiqh ...*, hlm. 212-213.

seperti ini, diharapkan kita akan mampu menempatkan setiap pengambilan keputusan dalam bidang hukum Islam pada proporsi yang sebenarnya, yaitu untuk mewujudkan kemaslahatan bagi umat manusia.⁷³

Cara ijtihad *maqāṣidī* adalah *bayānī*, *ta`līfī* dan *istiṣlāhī*, dalam ketiganya membutuhkan daya akal pikiran, Satria Effendi menjelaskan, bahwa secara umum, akal pikiran dibutuhkan dalam bidang *tasyrī*: Pembentukan hukum Islam ini dalam hal-hal sebagai berikut:

- 1) Dalam hal di mana suatu teks Qur'an atau *Sunnah* tidak menunjukkan kepada suatu pengertian secara jelas, sehingga untuk memahami pengertiannya memerlukan penelitian lebih jauh dari yang terlihat di permukaan. Kata atau redaksi seperti itu dikenal dengan teks-teks *ẓanni ad-Dalālah*. Dalam hal ini, akal pikiran sangat berperan untuk menelitinya, sehingga dengan itu, ayat atau hadis rasulullah secara jelas pengertiannya dapat dipahami dan seterusnya dapat diamalkan.
- 2) Dalam hal di mana dalam Qur'an hanya dikemukakan prinsip-prinsip dasar, tanpa menyebutkan rincian dan aturan pelaksanaannya. Maka selama belum ada rincian dan aturan pelaksanaannya dari Rasulullah, akal pikiran bisa difungsikan untuk merinci dan membuat aturan tambahan pelaksanaannya.
- 3) Dalam hal di mana suatu kasus atau peristiwa tidak terdapat dalam aturan atau *Sunnah* Rasulullah aturan hukumnya secara *harfiyah*. Dalam hal ini akal pikiran berperan untuk melakukan analogi, atau pendekatan substansial hukum lainnya, seperti *istiḥsān*, dan *istiṣlāh (maṣlahah mursalah)*. Bidang ini adalah

⁷³*Ibid.*, hlm. xi-xii.

bidang yang amat luas bagi kewenangan akal pikiran dalam memecahkan permasalahannya.

- 4) Dalam hal yang menyangkut dengan otentisitas suatu hadis (yang tidak mutawatir riwayatnya). Akal pikiran berkewajiban melakukan penelitian terhadap para perawinya secara satu persatu, untuk diketahui hadis yang dapat diterima sebagai dalil hukum dan mana yang harus ditolak.

Demikianlah secara umum dapat dikemukakan bidang-bidang yang membutuhkan campur tangan akal pikiran. Dari gambaran umum itu pula dapat diketahui bahwa ayat atau hadis hukum yang sudah jelas dan tegas pengertiannya, tidak lagi memerlukan akal pikiran untuk menjelaskannya. Inilah yang dimaksud oleh ungkapan para ulama yang mengatakan: *Bukan lapangan ijtihad bilamana suatu teks telah secara tegas menunjukkan pengertiannya.*⁷⁴

Dalam hal ijtihad *maqāṣidī* adakalanya metode *bayānī (istinbātī)*, *ta`līfī* (analogi) dan *istiṣlāhī (maṣlahah mursalah)*, masalah yang dikehendaki oleh *syarī`ah* adalah *maṣlahah* yang dibangun oleh *syarī`ah* dalam konteks universalitas, partikularitas, perspektif keduniaan dan keakhiratan, mencakup material dan spiritual, keseimbangan antara individu dan komunal pada semua strata sosial, antara kemasyarakatan nasional secara khusus dan kemaslahatan umat manusia secara umum antara kemaslahatan generasi sekarang dan generasi mendatang. Nilai-nilai *syarī`ah* harus meliputi keadilan keseimbangan jaminan sosial kebebasan dan jaminan kehormatan serta nama baik.

Tujuan hukum adalah *maṣlahah* yang terkandung dalam *maqāṣid asy-syarī`ah* yang erat ikatan dengan metode *istinbātī* hukum, dalam menggali hukum bisa

⁷⁴Satria Effendi, Diktat: *Bahan Mata ...*, hlm. 12.

dengan dua cara: a). *Ta`līfī* (tata cara analisis substantif) yang meliputi *qiyās* serta *istihsān*. b). *Istiṣlāhī* (tata cara analisis kemaslahatan) yang meliputi *maṣlahah mursalah* serta *ẓarī`ah* baik kategori *sadd ẓarī`ah* atau *fath ẓarī`ah*.

Dalam merespon dinamika sosial zaman, hukum Islam menawarkan teori keabadian dan teori adaptabilitas. Teori ke dua mempunyai nilai fundamental yaitu *maṣlahah*, sebab hukum dibuat untuk manusia maka harus mampu menciptakan *maṣlahah* manusia. Metode *istiṣlāh* bisa menjadi *hujjah* maka harus memperhatikan aturan yang jelas agar tidak melahirkan hukum yang jauh dari *maqāṣid asy-syarī`ah*.

Aturan *istiṣlāh*⁷⁵: *Maṣlahah* yang akan dicapai adalah *maṣlahah* hakiki bukan *wahmi*, merupakan *maṣlahah* umum bukan pribadi, dan tidak bertentangan prinsip-prinsip umum hukum Islam. Alurnya adalah deskripsi *maṣlahah*, memastikan masuk dalam kategori *maṣlahah mursalah* dan verifikasi tujuan manfaat yang menjadi target ijtihad. *Istiṣlāh* menjadi metode ijtihad dengan alasan hasil induksi terhadap teks-teks wahyu menunjukkan bahwa setiap hukum mengandung kemaslahatan manusia, dan kemaslahatan sangat erat hubungannya dengan dinamika sosial, jika hukum Islam tidak merespon hal ini maka terjadi stagnasi ijtihad yang mengabaikan *maṣlahah*.

Pemikiran Satria Effendi merupakan sebuah usaha untuk membumikan *syarī`ah* dalam tatanan kehidupan dengan analisis hukum keluarga dalam tata aturan dalam perundang-undangan yang berlaku di Indonesia perspektif *maqāṣid asy-syarī`ah*. Dalam

⁷⁵Ijtihad *maqāṣidī* adakalanya metode *bayānī-istinbāī*, *ta`līfī* (analogi) dan *istiṣlāhī*, yang paling ideal adalah menyatukan tiga metode tersebut. Metode *ta`līfī*, yaitu tata cara analisis substantif, yang meliputi *qiyās* serta *istihsān*. Sedangkan *Istiṣlāhī*, yaitu tata cara analisis kemaslahatan yang meliputi *maṣlahah mursalah* serta *sadd ẓarī`ah*.

pendekatan preferensi berbagai mazhab, Satria Effendi mengutamakan sisi *maqāṣid asy-syarīah*. Beliau menegaskan, bahwa apabila hakim melihat adanya pendapat ahli fikih yang bertentangan dengan kemaslahatan dan tujuan syariat, maka, hakim boleh memilih pendapat yang lain, selama pendapat itu sejalan dengan tujuan syariat.⁷⁶ Ini terlihat jelas dalam warna analisis Satria Effendi, terhadap berbagai masalah hukum keluarga Islam di Indonesia. Selalu memakai perbandingan mazhab dengan ijhtihad *maqāṣidi* yakni sesuai tujuan hukum Islam dan sejiwa dengan dinamika situasi dan kondisi zamannya.

Ijhtihad Satria Effendi dalam semua masalah harus dikembalikan ke al-Qur`an⁷⁷ dan Hadis sebagai sumber hukum, dengan melalui dua pendekatan: Tekstual/*lugawī* dan *Maqāṣid*/subtansi, *qiyās* termasuk metode ijhtihad dengan pendekatan subtansi karena mencari `illah itu mencari subtansi atau *maqāṣid asy-syarīah*.⁷⁸ Penulis menyimpulkan ada *maqāṣid* tersurat yang ditemukan dari makna lafal dan makna *al-murād*, juga ada *maqāṣid* yang tersirat yang ditemukan secara *ta`lili* atau *istiṣlāh*.

Maqāṣid haramnya khamr itu karena merusak akal, memabukkan, maka baru ditarik hukum yang lebih

⁷⁶Sebagai contoh bisa dilihat dalam bukunya: *Problematika Hukum ...*, hlm. 30.

⁷⁷Sesuai penjelasan Imam as-Suyuti dan Imam al-Alusi tentang tafsir QS. An-Nahl ayat 89:

﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ الْفُرْقَانَ تَبْيَانًا لِّبَيِّنَاتٍ لِّبَيْنَانَا {لِكُلِّ شَيْءٍ} يَحْتَاج إِلَيْهِ النَّاسُ مِنْ أَمْرِ الشَّرِيعَةِ {وَهُدًى} مِنْ الضَّلَالَةِ {وَرَحْمَةً وَبُشْرَى} بِالْجَنَّةِ لِلْمُسْلِمِينَ {الْمُوحِدِينَ}. انظر تفسير الجلالين من سورة النحل: 89، ط. بيروت: دار الفجر، 2002، ص: 277. وكون الكتاب تبياناً لذلك باعتبار أن فيه نصاً على البعض وإحالة للبعض الآخر على السنة حيث أمر باتباع النبي صلى الله عليه وسلم، وقيل فيه: وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى [النجم: 3] وحثاً على الإجماع في قوله سبحانه: وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ [النساء: 115] الآية فإنها على ما روي عن الشافعي وجماعة دليل الإجماع، وقد رضي صلى الله عليه وسلم لأمته باتباع أصحابه حيث قال عليه الصلاة والسلام. «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ» وقد اجتهدوا وقاسوا ووطؤوا طرق الاجتهاد فكانت السنة والإجماع والقياس مستندة إلى تبيان الكتاب. انظر تفسير الألويسي ج: 7، ص: 452.

⁷⁸Wawancara dengan Aminuddin Ya`qub di Pamulang Tangerang Selatan, tanggal 5 Juli 2020.

luas, misalnya: Narkotika, ganja, sabu-sabu, bentuknya bukan minuman tapi pil, serbuk, karena subtansinya sama dengan khamr, maka ditarik hukumnya sama dengan khamr. Itulah sebetulnya *qiyās/ta`līfī*.

Urgensi ijtihad subtansial ini disebabkan perubahan zaman yang semakin modern sehingga kadang *maqāṣid* ini terabaikan, apalagi kita sekarang dalam gelombang ke-tiga dari fase gelombang sejarah peradaban manusia: Pertama; era nomaden ke agrikultur; Kedua; agrikultural ke industri; Ketiga; industri ke post-industri. Pada gelombang ketiga kita harus tetap menjaga nilai-nilai humanis dengan *maqāṣid*, yakni untuk menghalangi penjajahan teknologi yang mengarah pada dehumanisasi.

Contoh Implementasi *Ijtihād Maqāṣidī*: Pernikahan di bawah tangan.⁷⁹

Pada saat istri dan anaknya harus menanggung derita selama hidupnya, Termohon dengan lega bisa lepas dari segala tanggung jawab, dan hidup bersenang-senang dengan istrinya yang lain. Segala akibat kelalaiannya sehingga pernikahan itu tidak tercatat, harus dipikul Pemohon (istri), sedangkan ia sendiri dengan anaknya ingin terbebas dari segala tanggung jawab dari perbuatannya yang melawan hukum. Artinya, jika yang dipersoalkan adalah karena pernikahan itu tidak tercatat sehingga dianggap melawan hukum, maka pertanyaan yang muncul adalah, pihak mana di antara Termohon sebagai suami dan Pemohon sebagai istri yang harus bertanggung jawab atas pelanggaran hukum itu? Apakah yang harus menderita dengan pelanggaran hukum itu hanyalah pihak istri, atau keduanya, atau pihak suamilah

⁷⁹Satria Effendi, *Problematika Hukum ...*, hlm. 45-46.

yang harus bertanggung jawab atas segala akibat dari adanya pelanggaran itu.

Apabila diukur dengan pertimbangan fikih, maka pihak yang harus bertanggung jawab untuk memenuhi persyaratan perkawinan adalah pihak suami. Pihak suamilah yang harus menyiapkan segala perangkat perkawinan, dan atas dasar itu, segala kekurangan yang diakibatkan oleh sebuah kelalaian, pihak suamilah yang harus bertanggung jawab. Apabila dicermati pasal-pasal yang terdapat dalam Kompilasi Hukum Islam yang berbicara tentang peraturan yang mengharuskan pencatatan nikah pada badan yang berwajib, kemudian kita hubungkan dengan adanya ayat-ayat yang membolehkan untuk bermohon mengisbatkan akad nikah yang tidak memenuhi persyaratan pencatatan tersebut, akan segera kita simpulkan, bahwa adanya peluang bermohon untuk mengisbatkan nikah itu tidak lain adalah dengan pertimbangan agar penerapan suatu peraturan tidak kaku.

Maka kesimpulan penulis, bahwa pencatatan pernikahan adalah instrumen menjaga *maqāsid* pernikahan ke depan agar tidak ada pengingkaran terhadap akad nikah yang telah berlangsung dan juga membawa *maṣlahah* anak turunnnya yang memenuhi akte kelahiran, jadi Satria Effendi dalam hal ini menggunakan ijihad *maqāsidī* dengan pisau analisisnya *istiṣlāh-taqulī* serta *sadd zarī'ah*.

Dalam buku hukum keluarga islam, masalah pernikahan beda agama, warisan, anak yang bapak ibunya beda agama, beliau melihat substansi *maqāsid asy-syarī'ah*. Misal dalam sengketa perwalian anak, bapak ibu berpisah karena beda agama, harusnya anak diasuh ibu, tapi ibunya non muslim. Beliau lakukan pendekatan tadi,

maka putusan pengadilan hak anak kepada bapak karena masalah agama.⁸⁰

c. Metode *Ta'abbudi* dan *Ta'aquli*

Terma *ta'abbudi* dan istilah *ta'aqqul*,⁸¹ dari analisis kebahasaan di atas dapat dipahami bahwa yang dimaksud hukum yang bersifat *ma'qul al-ma'na* ialah hukum-hukum yang memungkinkan akal untuk memikirkan: baik sebab maupun *'illah* ditetapkannya. Dengan memahami *maṣlahah* dan *mafsadah* yang terkandung dalam hukum tersebut.

Menurut Satria Effendi, bahwa pengakuan Qur'an terhadap peranan akal pikiran dalam bidang hukum dapat disimpulkan dari kandungan ayat: 59 surat an-Nisa` seperti yang kita nukil pada bagian pembahasan terdahulu. Perintah untuk mentaati *ulī al-amri* dalam ayat tersebut tidak lain pengertiannya adalah mentaati hasil ijtihad mereka yang dilakukan secara sungguh-sungguh. Dengan demikian penggunaan akal pikiran dalam masalah keagamaan merupakan terhadap tuntutan

⁸⁰Wawancara dengan Aminuddin Ya`qub di Pamulang Tangerang Selatan, tanggal 5 Juli 2020.

⁸¹Terma *ta'aqqul* berasal dari *ta'aqqala-yata'aqqalu-ta'qqulan*, yang artinya sesuatu yang masuk akal (rasional), yaitu hukum yang memberi ruang akal untuk menganalisa *'illah* atau sebab. Ini sama dengan terma *ma`qul al-ma`na*, kalimat itu termasuk pada apa yang disebut dengan *iḍāfah aṣ-ṣifāt li al-mauṣūf* yang maksudnya adalah *al-ma na al ma'qūlī*. Arinya, makna yang dapat dimengerti akal. Menurut Haidar Bagir, bahwa istilah "akal" bisa diterjemahkan ke dalam beberapa konsep, termasuk di dalamnya *ra'yu* (opini, penalaran independen, atau *unaided reason*), nalar (rasio atau reason), dan akal-budi (*intellect*) yang mengandung makna intuisi atau hati. Meski akhirnya istilah-istilah tersebut berlaku silang-bidang, pada awalnya istilah *ra'yu* populer dalam fikih, nalar dalam teologi dan filsafat (peripatetik atau *masysyāiyyah*), sementara intelek dalam spiritualitas atau dalam teosofi dan berbagai bentuk filsafat-filsafat iluministik. Dalam fikih, *ra'yu* diterima sebagai suatu kontroversi. Beberapa tokoh mazhab, berdasar pemahaman mereka tentang hadiis Mu'az dan beberapa ayat Qur'an tertentu, membolehkan penerapan opini penalaran yang bersifat independen terhadap Qu'ran dan hadiis dalam penarikan kesimpulan hukum (*istinbāt*), (baca: Haidar Bagir, *Islam Tuhan, Islam Manusia*, Bandung: Mizan, 2019. hlm. 77-78). Lihat: Ibnu Abi Jamrah: *Bahjah an-Nufūs Syarh Mukhtaṣar al-Bukhārī*, Beirut: DKI, 2012, IV:137.

keagamaan. Pengakuan Qur'an penggunaan akal pikiran dalam bidang ini, di samping sebagai suatu karunia Allah yang membolehkan manusia untuk ikut campur dalam menentukan aturan hidupnya, juga menempatkan posisi akal pikiran menjadi lebih terhormat dan diakui, dan oleh karena itu para ulama berani tampil sebagai mujtahid. Adanya tuntutan untuk menggunakan akal pikiran dalam masalah keagamaan merupakan salah satu faktor pendorong timbulnya pemikiran dalam hukum Islam. Lalu mengapa masalah keagamaan yang dalam hal ini hukum Islam memerlukan campur tangan akal pikiran manusia, padahal hukum Islam itu adalah hukum Allah?⁸²

Dalam kajian usul fikih, menyimpulkan maksud dari suatu ayat adalah satu masalah yang dikenal dengan ijthad *istinbā'i*. Jika dihubungkan tujuan suatu hukum maka ijthad *istinbā'i* dilakukan untuk mengetahui secara teliti inti masalah yang dikandung oleh wahyu. Inti atau subtansi makna permasalahan tersebut, akan menjadi tolok ukur bila hukum dikaitkan pada suatu masalah. Untuk menerapkan suatu ide hukum yang ada di dalam Qur'an pada suatu masalah secara konkret yang terjadi dalam masyarakat, diperlukan suatu bentuk ijthad yang dikenal dengan ijthad *taḥqīqī*,⁸³ yaitu suatu penelitian

⁸²Satria Effendi, Diktat: *Bahan Mata ...*, hlm. 8.

⁸³Ijthād *istinbā'i* adalah upaya menyimpulkan hukum dari sumber-sumbernya (upaya penggalian hukum dari teks-teks suci). Sedangkan ijthād *taḥqīqī* adalah upaya menerapkan hukum itu secara tepat terhadap suatu kasus (upaya menerapkan hukum yang digali dari teks-teks suci tersebut ke objek hukum). Menurut as-Syatibi seorang mujtahid tidak boleh menerapkan hukum yang telah digali dari al-Quran atau *Sunnah* sebagaimana adanya, ia berkewajiban memberikan pertimbangan berdasarkan situasi dan kondisi yang mengitari objek hukum. Apabial hukum yang dihasilkan dari ijthadnya itu tidak cocok diterapkan pada objek hukum karena penerapan hukum itu membawa kemudharatan, maka mujtahid harus mencarikan hukum lain yang lebih sesuai sehingga kemudharatan bisa dihilangkan dan kemaslahatan dapat dicapai. Baca: Fatimah, *Ijthād Istinbāt Dan Ijthād Taḥqīqī*

terhadap suatu masalah yang akan diterapkan hukum padanya. Hukum tersebut bersumber dari Qur'an. Bentuk ijtihad semacam ini biasa juga disebut *tahqīq al-manāṭ*. Hal dimaksud, amat diperlukan dalam menghadapi berbagai perubahan sosial yang melahirkan pergeseran nilai.⁸⁴

Demi untuk memperkuat gagasannya, beliau banyak membicarakan tentang *`illah manṣūṣah* dan *`illah mu'tabarah*, serta sering merujuk kasus ijtihad *taḥbīqī* dari Umar bin Khattab, yakni :

تلك على ما قضينا و هذا على ما نقضي

Dengan demikian, pemikirannya Nampak dapat berinteraksi dengan wacana modernitas. Dalam kaitannya ini, Satria Effendi membedakan materi hukum dalam islam ini menjadi dua kelompok yakni, *ta'abudi* dan *ta'aqulli*. Beliau merujuk Imam asy-Syatibi, bahwasanyan sesuatu tindakan atau peristiwa hukum dapat digolongkan *ta'abudi* apabila termasuk peristiwa yang *given* atau *for granted* dan lebih bersifat ritual (*mujarrad al-khuḍ'u' wa at-tazallu*). Kelompok ini tidak termasuk ranah yang melibatkan akal manusia. Sementara peristiwa hukum yang bersifat *ta'aqulī* lebih bersifat rasional (*ma'qūlāt al-ma'na*) dan dapat dilacak apa alasan hukum (*`illah*) yang terkandung dalam peristiwa tersebut. Sebab *`illah* dalam ibadah tidak ebih dari manfaat atau hikmah saja dan tidak ada pengaruhnya terhadap penetapan hukum.

Satu permasalahan yang mendapat perhatian serius dari para *uṣūlī* adalah masalah perbedaan antara *`illah* dan hikmah. Pada awal-mulanya, mereka telah

Menurut as-Syâtibî Dalam Kitâb Al-Muwafaqât, *Jurnal Hukum Dikum*, Volume 9, Nomor 2, Juli 2011, hlm 147.

⁸⁴Zainuddin Ali, *Filsafat Hukum*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2011), hlm. 70-71.

membedakan antara *`illah* dan hikmah walaupun keduanya datang dalam rangka menjawab pertanyaan "Kenapa". Awalnya, menurut mereka, *illah* mempunyai dua kriteria: jelas dan terukur (*munḍabīṭ*). Sementara, hikmah tidak seperti itu, terkadang hikmah itu jelas dan tidak terukur, atau kadang terukur tapi tidak jelas. Maksud jelas adalah dapat dilihat dengan mata (konkret), yakni sesuatu yang mungkin (bukan mustahil) dilihat mata, adapun *munḍabīṭ* berarti terukur, punya batasan dan tidak diperdebatkan.⁸⁵

Sekilas pemaparan tentang arti ibarat di atas dapat memberikan sedikit kejelasan bahwa hukum-hukum yang berada dalam wilayah *ta'abbudi* ialah hukum yang menuntut pengamalan para *mukallaf* secara patuh, tunduk dan ta'at semata-mata wajib diikuti dan dilaksanakannya tanpa perlu menyelidiki makna dan maksud yang dibebankannya.

Lebih tegas asy-Syaṭibi, dalam karya besarnya, *al-Muwāfaqāt* mengemukakan suatu paradigma bahwa dasar dalam ibadah adalah melaksanakannya tanpa meneliti arti dan maknanya, sedang yang menjadi dasar dalam mu'amalah adalah bahwa pelaksanaannya harus senantiasa diupayakan dengan lebih dahulu memahami maksud dan tujuannya. Ketentuan hukum ibadah terletak pada zhahirnya dan mengikuti apa-apa yang telah ada, yang di datangkan oleh Qur'an dan *Sunnah* Rasul.

Kaidah di atas lebih mempertegas peran *ta'abbud*-ian ibadah. Artinya, bahwa yang dituntut dari seorang *mukallaf* dalam hal ibadah adalah ketundukan serta kepatuhannya atas perintah Allah swt.⁸⁶ Kepatuhan

⁸⁵Ali Jum'ah, *Sejarah Ushul ...*, hlm. 157.

⁸⁶Tanggung jawab bisa dikelompokkan dalam dua hal: 1. Tanggung jawab individu terhadap dirinya pribadi. Dia harus bertanggung jawab terhadap akal (pikiran), ilmu, raga, harta, waktu, dan kehidupannya secara umum. Rasulullah saw. bersabda: "Bani Adam tidak akan lepas dari empat pertanyaan (pada hari kiamat

itulah yang menjadi sebab atau *'illah* bagi diperintahkannya suatu ibadat, tidak lebih atau kurang. Ketentuan -ketentuan syariat menyangkut bersuci, salat, puasa, haji dan sebagainya, misalnya, itu mutlak harus ditaati tanpa lebih dahulu memikirkan mengapa caranya harus begitu dan mengapa diperintahkan. Selain keterbatasan untuk menjangkau makna-makna yang tersembunyi di dalamnya, juga akal tidak boleh mempertanyakannya. Dalam kasus tayamum, misalnya. Akal tidak boleh bertanya mengapa tayamum itu bias menjadi pengganti wudhu, yang menurut pandangan lahir sulit dikatakan sebagai alat kebersihan.⁸⁷

Karena pada hakekatnya, hukum yang *ma'qūl al-ma'na* sendiri tidak terlepas dari kerangka *ta'abbud* dan *ta'aqqul* dalam arti luas. Ibadah dalam pengertian ini adalah seluruh apa yang dilakukan seorang hamba untuk mencari rida Allah swt. Dari pengertian Ini dapat dipahami bahwa semua perbuatan manusia yang di dengan niat yang suci untuk memperoleh rida Allah adalah termasuk ibadah.⁸⁸

nanti); tentang umur, untuk apa ia habiskan. Tentang masa muda, bagaimana ia pergunakan. Tentang harta, dari mana ia peroleh dan untuk apa ia gunakan. Tentang ilmu, untuk apa ia amalkan; 2. Tanggung jawab manusia kepada orang lain dan lingkungan (sosial) di mana ia hidup. Kita ketahui bersama bahwa manusia adalah makhluk yang membutuhkan orang lain dalam hidupnya untuk pengembangan dirinya. Dengan kata lain, ia mempunyai kewajiban-kewajiban moral terhadap lingkungan sosialnya. Kewajiban sangat erat kaitannya dengan eksistensi seseorang sebagai bagian dari masyarakat. Kita sadar bahwa kalau kita tidak melaksanakan tanggung jawab terhadap orang lain, tidak pantas bagi kita menuntut orang untuk bertanggung jawab pada kita. Kalau kita tidak berlaku adil pada orang lain, jangan harap lain orang lain akan berbuat adil pada kita, (baca: Tim Baitul Kilmah Jogjakarta, *Ensiklopedia Pengetahuan Dan Hadis*, Jakarta, Kamil Pustaka, 2017, Jilid: 7, hlm. 169).

⁸⁷Syamsul Bahri, *Metodologi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Kalimedia, 2016), hlm. 152-153.

⁸⁸*Ibid.*, hlm. 154-156. Mengintegrasikan pengetahuan empiris-sains dan pemahaman religius tanpa split itu tidak sederhana. Sebagian menganggap ketika mencapai pemahaman religius berarti harus menegasikannya dengan pengetahuan empiris, atau sebaliknya, mempelajari perihal empiris berarti harus menanggalkan

d. Metode Ijtihad *Taṭbīqī*

Ijtihad *taṭbīqī* tidak hanya membahas hukum itu sendiri, tetapi sangat erat berhubungan dengan hakim, *mahkum fih*/perbuatan *mukallaf* dan *mahkūm `alaih/mukallaf*,⁸⁹ artinya seorang mujtahid di samping punya kemampuan ijtihad *istinbāṭī*, dia juga harus mempertimbangkan bagaimana pelaksanaan hukum yang mencapai tujuan hukum tersebut dengan mempertimbangan faktor-faktor lain.

Melakukan ijtihad dalam kategori ijtihad *taṭbīqī*⁹⁰ (اجتهاد تطبيقي) yang pijakannya bukan hanya *naṣ-naṣ*

hal-hal yang bersifat religius. Pemahaman dikotomis semacam ini menunjukkan adanya keterbelahan dalam memahami semesta, tapi bagi sebuah pemikiran filosofis yang radikal (mengakar), maka memahami pengetahuan dengan cara split (terbelah) adalah buah pemikiran yang belum selesai sehingga akan melahirkan kebingungan mana letak hulu dan mana hilir.

⁸⁹Menurut Kamsi: Konsep badan hukum hampir-hampir terlewatkan dalam ushul fiqh. Hal ini barangkali karena konsepsi ushul fiqh tentang hukum lebih menekankan aspek etika religius. Artinya hukum dilihat sebagai penilaian etis religius terhadap perbuatan manusia di hadapan Tuhan, dan tidak dilihat mekanisme kelembagaan yang mengatur berbagai hubungan. Karenanya kita melihat pembahasan *al-mahkūm `alaih* (subjek hukum) dalam ushul fiqh ditujukan pada manusia sebagai pengemban tanggung jawab etis religius di depan Tuhan dan disebut *mukallaf*. Karena perbuatan subjek hukum yang berupa badan hukum kurang mencerminkan etis religius itu, maka ia tidak dibahas karena ia bukan *mukallaf* dan perbuatannya tidak dapat dinilai dari segi pahala dan dosa. Padahal sebenarnya subjek hukum yang berupa badan hukum telah menjadi kenyataan yang tak terbantah dalam kehidupan kaum muslimin dengan adanya badan-badan wakaf, baitul mal, lembaga-lembaga keuangan modern seperti bank dan lembaga komersial lainnya. Jadi karena itu ushul fiqh pun perlu memperluas makna *mahkūm `alaih* dari semata mata manusia *mukallaf* menjadi mencakup badan hukum, yang dapat memayungi perkembangan kehidupan hukum umat semakin diserapi oleh kehadiran institusi-institusi modern Barat, (baca: Kamsi, *Peran Aksiologis Ushul Fiqh Dalam Kontruksi Akademis*, dalam: Riyanto, dkk. (Tim Editor), *Neo Ushul fiqh*;..., hlm. 31).

⁹⁰Abū Ishāq Ibrāhīm as-Syātibi dalam karyanya yang sangat fenomenal yaitu al-Muwāfaqāt. “Menurutnya, ijtihad itu ada dua, ijtihad *istinbāṭī* dan ijtihad *tathbiqī*. Ijtihad *istinbāṭī* adalah menggali hukum-hukum Islam yang ada di al-Qur’an dan *Sunnah*. Sedangkan ijtihad *taṭbīqī* adalah memahami bagaimana kita

Qur'an dan *as-Sunnah* serta pendapat para ulama, namun juga situasi dan kondisi pihak-pihak yang berperkara (الظروف).⁹¹

Hukum Islam dipengaruhi oleh perbedaan ruang dan waktu terutama kultur dan tradisi masyarakat, maka perlu memformulasikan konsep ijtihad yang berorientasi lokal keindonesiaan dengan ijtihad memilih mazhab *salaf* yang sesuai dengan tradisi masyarakat Indonesia, untuk menyesuaikan kebutuhan hukum dengan memperhatikan dinamika sosial kontemporer.

Teks dan konteks selalu berdialog, terutama dalam ijtihad fikih kontemporer seperti dalam metode *taṭbīqī*. Ini merupakan teori Imām asy-Syāṭibī dan gagasan tokoh-tokoh pembaruan hukum Islam di Indonesia tentang pribumisasi Islam dan kontekstualisasi fikih, Metode *taṭbīqī* ini berdasarkan teologis, berupa: prinsip-prinsip kesederajatan manusia, keadilan, persamaan di depan hukum, kebebasan, tanggung jawab, musyawarah, dan tolong-menolong. Ayat-ayat dan Hadis yang menjelaskan aturan praktis dipandang sebagai ayat sosiologis yang harus dipahami secara kontekstual.

Dialog antara teks dan konteks melahirkan variasi mazhab penemuan hukum Islam, terdapat tiga model metode penemuan hukum Islam, yaitu: Interpretasi linguistik, Kausasi, Dan penyelarasan. Tiga metode itu sangat kuat kecenderungan tekstualitasnya sehingga berpotensi memunculkan problem epistemologik di kalangan umat Islam, seperti adanya konstruksi hukum yang terlalu idealis dan tidak aplikatif, atau sebaliknya.

mengimplementasikan hukum-hukum yang sudah tersedia dan sudah di-*istinbāf*-kan oleh para ulama' dari hukum-hukum *tafsili* (rinci). Lihat: Taufiqur Rohman, *Ijtihad Tathbiqi KH. Sahal Mahfudh; Sebagai Pengembangan Masa Depan Fikih Indonesia*, (Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2020), hlm. 45.

⁹¹Hasanuddin AF., Kerangka Metodologis Buku Karya Prof. Dr. H. Satria Effendi M. Zein, MA., dalam: Satria Effendi, *Problematika Hukum ...*, hlm. 519.

Dalam konteks itu, tawaran Satria Effendi tentang metode penemuan hukum “terpadu” sangat menarik untuk dicermati sebagai suatu model penemuan hukum yang berorientasi pada perpaduan antara analisis teks (normatif-tekstual) dan konteks (sosial-empiris), sehingga hukum Islam tidak kehilangan relevansinya dalam konteks masyarakat kontemporer dewasa ini.⁹²

Beliau berusaha mengkontekstualisasikan pemikiran mazhab (baik *qaulī*/tekstual⁹³ dan *manhajī*/kontekstual, dalam menggerakkan proses modernisasi hukum⁹⁴ dengan pandangan bahwa hukum Islam: *Islamic law as a tool of social engineering*, dengan negara sebagai aktor pengelolanya. Berbagai usaha persepsi, konsepsi dan empirik.

Ada tiga langkah yang perlu dilakukan oleh para mujtahid *taṭbīqī* kontemporer untuk menemukan metodologi baru ijtihad *taṭbīqī* di Indonesia, yaitu: Pertama, pendekatan historis untuk menemukan makna teks Qur’an dalam bentangan karir dan perjuangan Nabi Muhammad saw, pendekatan historis ini akan menjaga dari interpretasi Qur’an yang ekstravagan dan artifisial

⁹²Munawir Haris, “Metodologi Penemuan Hukum Islam”, *Ulumuna Jurnal Studi Keislaman*, Volume: 16, Nomor: 1, (Juni, 2012), hlm. 1.

⁹³Dari pola Fikih *fanqala*, *ṣawāfiyul umarā*, *al-ara`aitiyūn*, *iftirādy*, *agāliẓu al-masāil* menuju fikih modern progresif. *Fanqala* berasal dari istilah perdebatan zaman dahulu: *fa in qīla qulnā*, *fa in qultum qulnā*, *fa in qālū qulnā*. Lihat: Ahmad Raisuny, *Ilmu Uṣul al-Fiqh fi Dai Maqāṣidihi*, hlm 94., dan lihat juga: Yusuf Qaraḍāwī, *aṣ-Ṣahwah al-Islamiyah Min al-Murāhaqah ila ar-Rusyd*, hlm. 57.

⁹⁴Modernisasi hukum dan perubahan sosial merupakan dua entitas yang berkaitan dan saling memengaruhi. Dinamika substansi hukum (*legal substance*), struktur hukum (*legal structure*), dan kultur hukum (*legal culture*) pada ranah hukum keluarga -terutama dalam rentang 1974-2008- merupakan fakta modernisasi hukum di Indonesia. Modernisasi hukum keluarga dimaksud sejatinya merupakan upaya menggerakkan masyarakat agar berperilaku sesuai dengan cara-cara baru untuk mencapai suatu keadaan masyarakat yang dicitakan (*social engineering*), (baca: Ahmad Tholabi Kharlie, *Hukum Keluarga Indonesia*, Jakarta: Sinar Grafika, 2013, hlm. 371).

sehingga akan menunjukkan secara jelas makna keseluruhan Qur'an dengan cara sistematis dan koheren. Kedua, memisahkan antara ketetapan legal dengan sasaran dan tujuan Qur'an, karena Qur'an biasanya menjelaskan alasan-alasan bagi pernyataan-pernyataan legal spesifiknya. Ketiga, mempertimbangkan latar belakang sosiologis yaitu lingkungan di mana Nabi bergerak dan bekerja dalam pemahaman dan sasaran Qur'an, pendekatan ini akan menjauhkan dari interpretasi Qur'an yang bersifat subjektif.⁹⁵

Dinamika hukum Islam tercermin dari prinsip-prinsip hukum Islam yang universal sehingga bisa menyesuaikan dengan waktu, tempat dan keadaan. Dengan dasar ini maka hukum Islam akan terus berkembang sesuai dengan dinamika kehidupan manusia. Dinamika hukum Islam dalam ruang lingkup hukum Islam dalil-dalil *ẓanniyāt* Qur'an maupun *as-Sunnah*, jika telah ada *naṣ*-nya maka dinamika itu hanya sebatas pada syarat dan keadaan yang melingkupinya.

Ijtihad *tatbīqī* tidak lepas realitas sosial, menurut Yusdani, bahwa deskripsi pemikiran Satria Effendi tentang hukum Islam bersifat dinamis, adaptif, dan relevan dengan perubahan dan perkembangan masyarakat di atas, dapat dibaca dalam berbagai tulisannya.⁹⁶

Kajian-kajian hukum Islam secara kontekstual (*aṭ-ṭarīqah al-ma'nawiyah*) juga penting di samping kajian-kajian hukum Islam secara tekstual (*aṭ-ṭarīqah al-lafziyah*). Satria Effendi menyampaikan pendekatan kontekstual dalam memahami ijtihad sebagai contoh adalah tidak diberikan harta/zakat pada muallaf tersebut

⁹⁵Taufiqur Rohman, *Ijtihad Tathbiqi KH. Sahal Mahfudh; Sebagai Pengembangan Masa Depan Fikih Indonesia*, (Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2020), hlm. 135.

⁹⁶Yusdani, "Menyimak pemikiran Hukum Islam Satria Effendi". *Al-Mawarid*, ..., hlm. 65-66.

karena muallaf yang meminta zakat tersebut bukan lagi pada konteks dia sebagai muallaf. Muallaf itu tidak seumur hidup karena status muallaf adalah ketika seseorang memeluk Islam pertama kali kemudian dalam prosesnya status ke-muallaf-annya menjadi hilang.

Pendekatan tekstual (*aṭ-ṭarīqah al-lafẓiyah*) hanya melalui 4 tahap yaitu (1) *Al-wad'u* atau kedudukan dengan lafaz; (2) *Isti'māl* atau kapan penggunaan lafaz; (3) *Darajah al-wuḍūh* atau bagaimana tingkat kejelasan *wāq'ih* dan *gairu wāq'ih* atau pemahaman *dalālah* dari ayat baru; dan (4) menyimpulkan tentang *qaṭ'i*-nya: tentang dilalah-dilalah ayat itu/hadis itu.

Pendekatannya maknawiyah sampai pada pemahaman tentang *Dilalah*: bagaimana praktiknya? Bagaimana *taṭbīq*-nya pasti terikat dengan waktu, tempat, dan keadaan. Analisis kontekstual itu menjadi penting untuk kekinian sebab pendekatan tekstual tidak relevan dengan kondisi kekinian. Teks yang menjadi hukum (ayat Qur'an dan Hadis) sudah selesai diturunkan.⁹⁷

Menurut Kamsi, bahwa pembentukan hukum harus tidak berada dalam vakum kultural melainkan ada pada masyarakat dengan kekhasan akar budayanya masing-masing. Karena hukum bertugas melayani masyarakat maka sistem hukum juga harus sama khasnya dengan akar budaya masyarakat yang dilayaninya. Oleh sebab itu, menjadi keniscayaan bahwa visi politik pembuatannya dengan kultur masyarakat dan kepentingan latar belakang politik, ekonomi, sosial, budaya (poleksosbud) masyarakat adalah paralel.⁹⁸

⁹⁷Wawancara dengan Afifi Fauzi Abbas di zoom meeting, tanggal 29 Juni 2020.

⁹⁸Kamsi, Pergumulan Politik Hukum Perkawinan Islam Dan Adat Di Indonesia, (Yogyakarta: UIN SUKA, *Asy-Syir'ah Jurnal ...*, hlm 451).

Penulis berbandapat, bahwa dalam mengembangkan pemikiran hukum Islam di Indonesia membutuhkan banyak proses ijtihad *istinbāḥī* dan *tatbīqī*,⁹⁹ mulai dari verifikasi teks, memahami konteks saat teks turun (*asbāb an-nuzūl*) dan saat realisasinya (*fiqh al-wāqī*), mengkonfirmasi pendapat ahli ilmu yakni para ulama, mengetahui cara membumikan pemahaman tadi dengan mempraktikkan sesuai dengan situasi dan kondisi keginian, kekinian dan kedisinian. Dalam menjalankan hukum tersebut dengan pertimbangan skala hukum, konteks hukum dan wilayah berlakunya pasal-pasal hukumnya, serta memandunya dengan *maqāṣid asy-syaḥ*, yakni fikih yang berorientasi pada tujuan-tujuan *syarī'ah* (primer, sekunder, tersier), sebab setiap prinsip hukum Islam yang masuk *maṣlahah mursalah*¹⁰⁰ dapat mewujudkan *maqāṣid asy-syarī'ah* dan menjadikannya sebagai *hujjah*.

Secara umum pengkajian hukum Islam “Fikih” sudah mapan di pesantren-pesantren Indonesia yang berbasis kitab kuning, namun perlu adanya pengembangan secara metodologis sebab kajiannya masih dalam tataran tesktualis, meminjam istilahnya Abu

⁹⁹Konsep pemahaman *hadis* termasuk juga teks Qur'an: memahami dari aspek bahasa, memahami konteks historis, mengkorelasikan secara tematik-komprehensif dan integral, memaknai teks dengan menyarikan ide dasarnya, dan kontekstual historis, (lihat: M. Mansur, dkk., *Metodologi Penelitian Living Qur'an Dan Hadis*, Yogyakarta: Teras, 2007, 144-148).

¹⁰⁰Menurut al-Gazali, bahwa *maṣlahah mursalah* atau *istiṣlāh* dapat dijadikan *hujjah* atau dalil penetapan hukum Islam dengan ketentuan: a) *Maslahat* itu sejalan dengan tindakan *syara'*, *mula'imah li tasarrufat asy-syar'*; b) Tidak berlawanan dengan al-Qur 'an, *Sunnah*, atau *ijma'*; c) Menempati level *ḍarūriyāt* atau *hājiyāt* yang setingkat dengan *ḍarūriyāt*; d) Berstatus *qat'ī* atau *zann* yang mendekati *qat'ī*; e) Dalam kasus tertentu diperlukan persyaratan *qat'iyāt*, *ḍarūriyāt*, dan *kulliyāt*, seperti kasus tawanan muslim yang dijadikan perisai oleh musuh dan yang sejenis. Baca: Ahmad Munif Suratmaputra, *Filsafat Hukum Islam*, ((Jakarta: Pustaka Firdaus, 2018), hlm. 183-186.

Yasid,¹⁰¹ bahwa terdapat dua pola pendekatan, yaitu *qaulī* (tekstual) dan *manhajī* (metodologis). kajian fikih dan usul fikih secara berimbang. Fikih dipersepsikan sebagai dokumen pendapat hukum para ulama terdahulu sehingga untuk mengkajinya diperlukan perangkat pendekatan teks (*qaul*). Sebaliknya, usul fikih dapat dipahami sebagai unsur metodologi (*manhaj*) dalam upaya merumuskan hukum sesuai konteks perubahan. Pola pendekatan *qauli* dan *manhaj* diintegrasikan dalam sistem pembelajaran dan kajian hukum di Ma'had Aly. Pendekatan pertama banyak digunakan dalam persoalan hukum yang sudah baku dan tidak perlu dilakukan aktualisasi, seperti tercermin pada fikih ibadah. Sementara dalam ranah fikih muamalah, banyak dikembangkan pendekatan kedua untuk merespons realitas sosial. Dengan perpaduan pendekatan tersebut diharapkan lahir rumusan hukum yang bergeser dari titik orbit serta kompatibel dengan perkembangan masyarakat.

Beliau selalu mengajarkan dalam ijtihad itu, ada dalil yang *qaṭ'i wurūd* (al-Qur'an) dan *ẓanni wurūd* (*hadis ahād*). Juga *qaṭ'i dilālah* (ibadah dan waris) dan *ẓanni dilālah*. Masalah waris yang menjadi gagasan Munawir menyamaratakan bagian laki-laki dan perempuan itu bukan wilayah ijtihad, karena *qaṭ'i dilālah* ayatnya berbunyi bilangan. Menurut Munawir harus sama dalam pendidikan anak dan warisnya, contoh: saya punya anak 1 laki-laki- 1 perempuan, anak saya perempuan sekolahnya hanya sampai SMK jadi ibu rumah tangga, anak saya laki-laki kuliah sampai ke luar negeri, lalu ketika saya meninggal, saya wariskan laki-laki 2x lipat perempuan 1x lipat kan tidak adil. maka Satria Effendi menjelaskan dengan membuat sebuah

¹⁰¹Abu Yasid, *Paradigma Baru Pesantren; Menuju Pendidikan Islam Transformatif*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2018), hlm.38-39.

deskripsi hukum waris itu hanyalah bagian di antara seluruh hukum Islam, nilai di luar hukum waris itu ada ketentuan-ketentuan hukum yang lain, seperti hukum nafkah; laki-laki ini mendapat 2x lipat haknya tapi dia punya kewajiban 2x lipat juga yaitu nafkah kepada adiknya/saudara perempuan manakala sudah tidak ada orang tua, maka dia wajib menafkahi, menjadi penanggung jawab kepada saudara perempuannya, maka cara melihat hukum tidak hanya secara *ad hoc*/parsial, tetapi secara inklusif, artinya bahwa di samping hukum waris masih ada irisan dengan hukum lainnya seperti hukum nafkah yang wajib.¹⁰²

Gagasan pribumisasi hukum Islam di Indonesia, karena secara historis, bahwa pribumisasi ini bagian dari sejarah Islam, mulai dari tempat asal yaitu Arab sampai Indonesia. Interaksi normativitas dengan realitas-realitas historis tidak merubah hukum Islam, namun merubah manifestasi hukum Islam dalam kehidupan. Pribumisasi hukum Islam ini sangat terkait dengan adat-istiadat/*urf*, maka lahir adagium: *al-ā`dah muhakkamah* (adat bisa menjadi sumber hukum), yaitu adat yang sesuai dengan tujuan-tujuan syariah, dengan kata lain, bahwa reaktualisasi hukum Islam sejalan dengan ruh dinamika sosial dan vitalitas syariah.

Contoh Ijtihad *Taḥbīqī*

Ijtihad ini tidak hanya melihat dari sisi teks atau aturan hukum positif, namun juga melihat dari sisi realitas yang lain, terutama dampak hukum tersebut jika dilaksanakan. Maka Satria Effendi selalu mempertimbangkan tujuan hukum, proses usaha penemuan hukum dari sisi inilah masuk kategori ijtihad

¹⁰²Wawancara dengan Aminuddin Ya`qub di Pamulang, Tangerang Selatan, tanggal 5 Juli 2020.

taḥbīqī. Studi kasus merupakan realita ijihad *taḥbīqī* sebagaimana dalam analisa kasus nikah di bawah tangan dijadikan alasan menghilangkan hak istri pertama dan menjadi menderita.

Adanya akibat negatif yang harus diderita oleh hanya salah satu pihak yang dalam hal ini adalah Pemohon beserta anaknya disebabkan oleh penerapan suatu peraturan seperti yang ditawarkan oleh Termohon, itulah yang dimaksud dengan penerapan hukum yang kosong dari sarasannya bahkan berakibat sebaliknya dari tujuan suatu hukum. Setiap bentuk hukum dirumuskan dengan pertimbangan adanya manfaat yang akan diraih oleh pihak-pihak yang menerapkannya atau adanya mudarat yang akan dihilangkan. Jika dalam penerapan hukum ternyata harus ada yang akan menderita, maka pihak yang akan menderita itu hendaklah pihak yang layak untuk menanggung sebuah derita sebagai akibat dari perbuatannya sendiri, bukan harus menderita disebabkan perbuatan pihak lain. Dan sebagai akibat dari suatu nikmat yang sempat dinikmati seseorang, maka seseorang itu harus bertanggung jawab atas segala konsekuensi dari kenikmatan yang dinikmatinya itu. Hal ini sesuai dengan kaidah fiqh yang Artinya: "Kenikmatan seimbang dengan beban tanggung jawab, dan sebaliknya beban tanggung jawab seimbang dengan nikmat yang akan diraih."¹⁰³

Kasus nikah di bawah tangan di atas menggunakan analisa metode *istihsān*, yang merupakan metode pengecualian dari bentuk-bentuk hukum yang umumnya diberlakukan pada kasus yang sama. Metode ini diberlakukan ketika penerapan hukum yang berlaku umum terhadap kasus tertentu ternyata berakibat negatif bagi pihak yang seharusnya justru akan meraih

¹⁰³Satria Effendi, : “*Problematika Hukum ...*, hlm. 44.

kemaslahatan. Demi pencapaian kemaslahatan yang merupakan tujuan utama dari penerapan hukum-hukum, pengecualian secara sah perlu diberlakukan.¹⁰⁴

e. Metode Moderasi Antara *Turās* dan *Myāsir*

Dalam kajian usul fikih ada tiga mazhab; Literalistik di masa Syafi'iyah dengan corak teologis-deduktif dan Hanafiyah dengan corak induktif-analitis; Utilitarianisme yang merevitalisasi prinsip *maqāsid* Syatibi, seperti Muhammad Abduh, Rasyid Riḍā, Abdul Wahhab Khallāf, `Allāl al-Fāsi, dan Hasan Turabi; Liberalisme keagamaan yang coraknya liberal dan cenderung membuang teori-teori usul fikih lama, kaarena perkembangan suatu ilmu tidak harus berjalan secara evolutif tapi bisa dengan cara revolutif, seperti: Muhammad Iqbal, Muhammad Taha, Abdullahi Ahmed an-Na'im, Muhammad Said Ashmawi, Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur.¹⁰⁵ Maka Satria Effendi terbukti dalam ijhtihad fatwa-fatwanya termasuk tipe moderasi antara Syafi'iyah dan Hanafiyah, antara mazhab literal dan liberal.

Moderasi antara ulama salaf dan khalaf, antara fikih klasik dan modern, tekstual dan kontekstual, antara usul fikih perpektif lama dan baru, contoh-contoh lama dan implementasi di realita sosial sekarang, sebagai misalnya: Cacat yang membolehkan cerai zaman dulu seperti zakar terpotong (impotensi) atau faraj yang berdaging, untuk zaman sekarang seperti penyakit aids, karena bisa mrngahangi tujuan pernikahan (baca: kontemporer, hal. 130). Hal tersebut berpegang kepada prinsip: "Memelihara produk pemikiran klasik yang

¹⁰⁴*Ibid.*, hlm. 29-30.

¹⁰⁵Baca: M. Amin Abdullah; "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh Dan Dampaknya Pada Fiqh Kontemporer", dalam Riyanto (edit) dkk.: *Neo Ushul ...*, hlm. 138-141).

masih relevan dan mengambil dar produk pemikiran baru yang lebih relevan".¹⁰⁶

Referensi klasik sudah termaktub dalam tabel, berikut komentar Satria Effendi terhadap referensi terkini di zamannya dan komparasi mazhab: Dalam buku-buku fikih yang disusun di abad modern, penyusunan teori hak dan kewajiban sudah lebih sistematis, misalnya dalam buku *an-Nazariyāt al-'āmmah li-iltizāmāt fi asy-Syari'at al-Islamiyah* oleh DR. Syafiq Syahatah, buku *Bayān al-Iltizāmāt fi asy-Syari'at al-Islamiyah* karya Syekh Ahmad Ibrahim, buku *al-Milkiyah wa Nazariyāt al-'Aqd fi asy-Syari'at al-Islamiyah* oleh Syekh Muhammad Abu Zahrah, dan buku *al-Fiqh al-Islami fi Šawbihi al-Jadīd* karya Mustafa Ahmad az-Zarqa'. Dalam buku-buku tersebut, para pengarang menjelaskan teori hak dan kewajiban dalam berbagai aspeknya dengan gaya dan formulasi baru, meskipun secara esensial materinya diramu dari buku-buku fikih klasik dari berbagai mazhab.¹⁰⁷

Pemikiran Satria Effendi *wasatiyyah*,¹⁰⁸ sebagai konektor klasik dan modern, tidak terlalu literal dan tidak terlalu liberal, dengan prosedur penggunaan *Naş*, ulama, *qiyās* dan *maqāsid* kemudian sampai pada kesimpulan.

¹⁰⁶Hasanuddin AF., Kerangka Metodologis Buku Karya Prof. Dr. H. Satria Effendi M. Zein, MA., dalam: Satria Effendi, : "*Problematika Hukum ...*, hlm. 519.

¹⁰⁷Satria Effendi, : "*Problematika Hukum ...*, hlm. 76-77.

¹⁰⁸Definisi *wasatiyyah* menurut Quraish Shihab: sesuatu yang mengantar pelakunya melakukan aktivitas yang tidak menyimpang dari ketetapan yang digariskan atau aturan yang telah disepakati/ditetapkan sebelumnya. Kata ini biasa diperhadapkan dengan ekstremisme dan radikalisme. Baca: M. Quraish Shihab, *Wasathiyyah; Wawasan Islam Tentang Moderasi Beragama*, (Ciputat: Lentera Hati, 2019), hlm. 1. Untuk menerapkan *wasathiyyah* dalam kehidupan pribadi dan masyarakat diperlukan upaya serius yang dikukuhkan oleh: a) Pengetahuan/pemahaman yang benar, b) Emosi yang seimbang dan terkendali, c) Dan kewaspadaan dan kehati-hatian bersinambung. Baca: M. Quraish Shihab, *Wasathiyyah; Wawasan Islam Tentang Moderasi Beragama*, (Ciputat: Lentera Hati, 2019), hlm. 184.

Beliau mencoba menjawab realitas hukum sesuai dinamika sosial masyarakat. Menggunakan interrelasi antara teks dan konteks via syatibisme, antusias kepada aliran ini, dan karya klasik sebagai solusi problematika kontemporer. Seperti soal akad nikah melalui telepon, masalah harta gono-gini, masalah status uang tanggungan asuransi sebagai harta waris, masalah uang santunan sebagai harta waris, dan lain-lain adalah masalah-masalah baru yang sering kali belum ada rujukannya secara eksplisit dalam kitab-kitab fikih.

Pemikiran Satria tentang Hukum Islam bersifat moderasi (*wasatīyah*), yakni tidak *tasyaddud* (berlebihan) dan tidak pula tasahul (menggampangkan), tidak ekstrim kanan (*taṭarruf*) dan tidak pula ekstrim kiri (*itrāf*), dalam konteks Indonesia terlalu ke kanan biasa dikenal radikal, sedangkan terlalu ke kiri disebut liberal. Ciri kelompok pertama fanatisme, dan yang kedua serba diperbolehkan, sesuai subjektivitas individualistik.¹⁰⁹

Ijtihad adalah upaya penemuai hukum Islam yang dilakukan oleh mujtahid dengan sungguh-sungguh. Penggali hukum tersebut memenuhi standar kompetensi sebagai mujtahid, dan ijtihadnya masih dalam ranah ayat-ayat yang bersifat *zanniyah* atau dalam hal-hal yang tidak tersurat dalam ayat-ayat secara eksplisit. Di era modern sekarang eksistensi mujtahid di era modern menjadi kebutuhan primer untuk menjawab problematika umat yang semakin dinamis.

Kajian fikih liberal lebih pada perspektif pluralisme, kesetaraan gender, HAM, dan demokrasi secara bebas, sehingga menghasilkan fikih yang kadang *tarku an-naṣ* dengan kesan lebih progresif dan modern. Sedangkan KHI menggunakan pendekatan *maqāsid asy-syari'ah* dengan penggunaan metodologi usul fikih yang

¹⁰⁹Wawancara dengan Afifi Fauzi Abbas di zoom meeting, tanggal 29 Juni 2020.

sudah mapan, sehingga hukum-hukumnya lebih moderat meski cenderung berbau klasik. Maka terlihat sikap moderat Satria antara teks, pengarang (author), dan pembaca (reader), sehingga saling tiga sisi tadi melengkapi secara literasi, konsepsi pengarang dan persepsi pembaca.

Tiga prinsip dalam interaksi dengan hasil pemikiran klasik (*turās*): tidak ada yang *ma'sūm* di kalangan para mujtahid kecuali Nabi Muhammad saw., objektivitas dalam budaya kritis terhadap karya-karya ilmiah terdahulu dengan dua sumber utama yaitu: Qur'an dan *Sunnah*, dan kritik terbatas dalam wacana pemikiran bukan pada sosok mujtahid.¹¹⁰

Paradigma klasik adalah paradigma kemahakuasaan *ilahi* yang sangat teosentris dan kurang memberi gerak kepada manusia untuk melakukan pemahaman yang sedikit lebih progresif. Sedangkan Paradigma kontemporer adalah paradigma yang diharapkan mampu menjadi cara pandang lain sebagai sebuah metodologi yang memberi ruang lebih besar kepada kemampuan akal manusia untuk melakukan ijtihad hukum, dengan mengakui rasionalitas alam dan kemungkinan menemukan nilai baik dan buruk di luar *naṣ*. Sehingga, paradigma kontemporer sangatlah efektif digunakan dalam rangka memetakan kembali paradigma hukum Islam yang proporsional dan mengarah pada pergeseran paradigma menuju paradigma keadilan Tuhan.

¹¹⁰Yusuf Qaraḍāwī, *Kaifa Nata`amal Ma`a at-Turās Wa at-Tamazhub wa al-Ikhtilāf*, (Cairo, Maktabah Wahbah, 2004), hlm. 12.

{وَوَضَعَ الْمِيزَانَ} أي العدل حيث أمر به وألهم وضع آتته وعرز في النفوس حبه والرغبة فيه، من أجل ألا تجوروا في الميزان، {وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ بِالْعَدْلِ، {وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ} أي لا تنقصوه إذا وزنتم بل وفوه كل هذا إنعام وألوان من رحمت الرحمن، انظر أيسر التفاسير للجزائري، ج: 3، ص: 437.

Paradigma kontemporer memiliki ciri sebagai berikut:

- 1) Pertama, lebih menghargai kemampuan akal sebagai alat *istinbāt al-hukm*.
- 2) Kedua, tidak terikat dengan aspek bahasa saja yang dalam paradigma klasik, dianggap representatif sebagai alat penyampai makna yang terkandung secara hakiki.
- 3) Ketiga, metode yang dikembangkan bersifat lebih rasional dan ilmiah.
- 4) Keempat, memberikan kerangka yang jelas dalam menempatkan sejarah dan mitos sebagai sumber pengetahuan.
- 5) Kelima, lebih menekankan pada penalaran sosio-antropologis dan mengutamakan kemaslahatan umat.¹¹¹

¹¹¹Umar Faruq Thohir, *Paradigma Hukum Islam, Asy-Syari'ah*, Volume II, Nomer II, Juni 2016, hlm 99-100. Pendekatan antropologi terhadap entitas keberagamaan dan entitas keislaman adalah ibarat pembuatan peta, bersikap deskriptif, melukiskan apa adanya dari realitas yang ada, dan bukannya normative. Di sini bedanya dari corak pendekatan Teologi (dalam Kristen) atau Kalam dan fikih (dalam islam) lama, yang kadang tidak ingin menampilkan gambar dan peta keagamaan apa adanya karena adanya interes-teres golongan keagamaan (sekte, madzhab, organisasi keagamaan), ciri-ciri pendekatan ini: Pertama, bercorak *descriptive*, bukannya normatif. Pendekatan antropologi bermula dan diawali dari kerja lapangan (*field work*), berhubungan dengan orang, masyarakat, kelompok setempat yang diamati dan diobservasi dalam jangka waktu yang lama dan mendalam. Inilah yang biasa disebut dengan *thick description* (pengamatan dan observasi di lapangan yang dilakukan secara serius, terstruktur, mendalam dan berkesinambungan); Kedua, Yang terpokok dilihat oleh pendekatan antropologi adalah local *practices*, yaitu praktik konkrit dan nyata di lapangan; Ketiga, antropologi selalu mencari keterhubungan dan keterkaitan antar berbagai domain kehidupan secara lebih utuh (*connections across social domains*). Bagaimana hubungan antara wilayah ekonomi, sosial, agama, budaya dan politik; Keempat, *comparative*. Studi dan pendekatan antropologi memerlukan perbandingan dari berbagai tradisi, sosial, budaya dan agama-agama, studi komparatif sangat membantu memberi perspektif baru baik dari *kalangan outsider* maupun *outsider*. Pada umumnya, hasil *field note research* di lapangan dari berbagai kawasan, para antropolog hampir menyepakati bahwa agama melibatkan 6 dimensi: 1) *Perform certain activities* (Ritual); 2) *Believe certain things* (kepercayaan, dogma); 3) *Invest authority in certain personalities* (leadership);

Hukum Islam di samping dipahami secara normatif dan doktriner, tetapi juga harus dipahami secara fenomenologi yang kompleks baik dari sistem budaya, peradaban, komunitas politik, dan ekonomi, dengan menggunakan metode dan pendekatan multidisiplin keilmuan. Perubahan baru dari paradigma teosentris menuju antroposentris, teosentris cenderung pada dogma-dogma asli dari Tuhan tidak boleh ada campur tangan dari manusia, diterima apa adanya. Sedangkan antroposentris cenderung bahwa hukum itu untuk manusia, maka harus banyak mempertimbangkan aspek kemanusiaannya. Dengan tetap menjaga keseimbangan antara aspek idealita dan realita, keseimbangan aspek *bayānī*, *burhānī* dan *irfānī*.

Sebagai paradigma baru dalam pengembangan hukum Islam, fikih antroposentris diharapkan mampu memberikan pencerahan bagi permasalahan umat yang tidak ditemukan dalam sumber utama hukum Islam tersebut. Perkembangan fikih ini sudah seharusnya tidak terjebak pada satu penafsiran hukum, melainkan bisa mengambil dari berbagai penafsiran atau mazhab yang sesuai dengan konteks waktu dan zaman (*likulli zamānin wa makānin*). Jika produk hukum Islam ini peka terhadap realitas sosial dan tidak terkooptasi oleh monopoli tafsir tunggal, bukan tidak mungkin pemikiran ulama akan senantiasa dibutuhkan oleh umat sampai akhir zaman.¹¹²

kepemimpinan); 4) *Hallow certain text* (kitab suci, sacred book); 5) *Telling various stories* (sejarah dan institusi); 6) *Legitimate morality* (moralitas): 1) Ibadah, 2) Aqidah, 3) Nabi atau Rasul, 4) al-Qur'an dan al-Hadis 5) al-Tarikh atau al-Sirah dan 6) al-Akhlaq (tidak dapat difalsifikasi). Baca: Amin Abdullah, 'Urgensi Pendekatan Antropologi Untuk Studi Agama Dan Studi Islam', dikutip dari: <https://aminabd.wordpress.com/2011/01/14/urgensi-pendekatan-antropologi-untuk-studi-agama-dan-studi-islam/>, pada hari Ahad, 14 Nopember 2021, jam 09.50.

¹¹²Mohammad Takdir, Membumikan Fiqh Antroposentris: Paradigma Baru Pengembangan Hukum Islam Yang Progresif, *Ahkam*, Volume 7, Nomor 1, Juli

Pandangan dari sisi antroposentris itu berbasis kemaslahatan masyarakat lokal dan menjadikan etika sebagai kontrol fungsional dari adanya penerapan hukum Islam, sehingga hukum tersebut lebih menonjol sisi humanisnya.

Di kalangan umat Islam, ada tiga pendekatan besar yang mungkin diidentifikasi dalam kaitannya dengan interpretasi ayat-ayat etika-hukum pada periode modern: Tekstualis, Semi Tekstualis, dan Kontekstualis. Klasifikasi ini didasarkan pada sejauh mana penafsir (1) Berpegang pada kriteria linguistik untuk menentukan makna teks, dan (2) Memperhitungkan konteks sosio-historis Qur'an, dan konteks kontemporer masa sekarang.¹¹³ Begitulah sama halnya dalam memahami menggali hukum Islam yang selalu ada keterkaitan antara teks dan konteks, sehingga dibutuhkan analisa sosio-historis di samping analisa linguistik teks.

2019. Hlm. 113. Menurut Ignaz Goldziher bahwa tipologi eksistensi lima aliran tafsir di dalam Islam: (i) tradisional; (ii) dogmatis; (iii) mistik; (iv) sektarian; dan (v) modernis." Tiga aliran pertama senada dengan tipologi keserjanaan Muslim, yakni: (i) tafsir *bi-riwāyah*, (ii) tafsir *bi-dirayah*, dan (iii) tafsir *bi-'isyārah*. Sementara dua aliran lainnya -sektarian dan modernis- merupakan kategori tambahan atau elaborasi dari tipologi keserjanaan Muslim. Baca: Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2019), hlm. 398. Penelitian dan studi antropologi agama akan sangat membantu memahami akar-akar kepelbagaian (*diversity*) dalam berbagai hal: kepelbagaian dalam menginterpretasi teks, perbedaan ritual peribadatan, model-model kepemimpinan, perjalanan kesejarahan, perkembangan kelembagaan agama, bagaimana pengetahuan dan ide-ide (gender, hak asasi manusia, kemiskinan, lingkungan) didistribusikan dan disebarluaskan dalam masyarakat luas lewat organisasi sosial-keagamaan dan lembaga-lembaga pendidikan, bagaimana keadilan dan kesejahteraan diperbincangkan. Para pembaca semakin disadarkan betapa diversitas dan pluralitas pemahaman keagamaan itu adalah memang begitu adanya dan perbedaan tafsir keagamaan adalah *min lawazim al hayah*. Baca: Amin Abdullah, '*Urgensi Pendekatan Antropologi Untuk Studi Agama Dan Studi Islam*', dikutip dari: <https://aminabd.wordpress.com/2011/01/14/urgensi-pendekatan-antropologi-untuk-studi-agama-dan-studi-islam/>, pada hari Ahad, 14 Nopember 2021, jam 09.50.

¹¹³Sahiron, Pengantar, dalam: Abdullah Saeed, *Penafsiran Kontekstual Atas Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Lembaga Gudang Kata, 2016), hlm. 5-6.

Dalam menerapkan moderasi, kita memerlukan pengetahuan mengenai:

- 1) *Fiqh al-Maqāṣid*, yang menuntut penelitian tentang `illah (latar belakang atau sebab) dari satu ketentuan hukum. Bukan sekadar pengetahuan tentang bunyi teksnya.
- 2) *Fiqh al-Awlawiyāt*, yakni kemampuan memilih apa yang terpenting dari yang penting, dan apa yang penting dari yang tidak penting. Kesalahan dalam hal ini dapat berakibat mendahulukan apa yang mesti ditanggguhkan atau apa yang mestinya didahulukan.
- 3) *Fiqh al-Muwāzanāt*, yakni kemampuan membandingkan kadar kebaikan kemaslahatan untuk dipilih mana yang lebih baik. Demikian juga membandingkan antara kemaslahatan dan kemudharatan yang atas dasarnya diterapkan kaidah "*Menampik kemudharatan lebih diutamakan daripada mendatangkan kemaslahatan*".
- 4) *Fiqh Al-Ma'ālāt*, yang tujuannya meninjau dampak dari pilihan, apakah mencapai target yang diharapkan atau justru sebaliknya menjadi kontra-produktif dan lain-lain yang berkaitan dengan dampak kebijakan.¹¹⁴

Contoh Fikih Moderasi Yang Memudahkan:

Pada Bagian Pertama, tentang perkawinan, dibahas tiga kasus hukum yaitu keabsahan akad nikah melalui telepon, pembatalan nikah, dan pernikahan di bawah tangan. Tentang akad nikah melalui telepon, masalahnya bermula dari keputusan PA Jakarta Selatan yang mengesahkan akad nikah melalui telepon antara seorang pria di Amerika Serikat dan seorang wanita di Indonesia. Satria Effendi berpendapat bahwa jika ditinjau

¹¹⁴M. Quraish Shihab, *Wasathiyah; Wawasan Islam Tentang Moderasi Beragama*, (Ciputat: Lentera Hati, 2019), hlm. 181-182.

dari sudut fikih mazhab Syafi'i yang menyatakan bahwa para pihak harus secara *mu'ayanah* (berhadapan secara fisik), maka hal itu dianggap tidak sah. Tetapi beliau mengakui bahwa pendapat mazhab ini sangat kaku, sehingga kalau hanya mengacu pada mazhab ini pelaksanaan akad nikah tidak akan pernah bisa berkembang. Masalah yang dianggap penting untuk diperbincangkan adalah masalah keharusan hadir pada satu majelis dalam ijab kabul. Apakah masing-masing pihak harus bisa saling mendengar, saling bisa melihat, dan harus saling berhadapan secara fisik.¹¹⁵

Kemudahan dalam fikih dengan melihat aspek-aspek sebagai berikut: memprtimbangkan sisi dispensasi (*rukhsah*), mempertimbangkan *ḍaruriyāt* dan situasi dan kondisi yang meringankan, memilih kemudahan bukan kehati-hatian di era sekarang, mempersempit ruang wajib dan larangan, bebas dari fanatik mazhab, memudahkan hukum dalam peristiwa yang sering terjadi, serat memperhatikan *maqāṣid* dan perubahan fatwa,¹¹⁶ Aṭiyah Ṣaqr menambahkan, bahwa selama masalah fikih dalam *khilāfīyah* maka tidak boleh fanatik *mazhab*, seperti orang awam tidak bermazhab, dan tidak harus bermazhab, cukup baginya memilih salah pendapat dari mazhab terkenal, namun jika hakim memilih salah satu

¹¹⁵M. Atho Mudzhar, "Peranan Analisis Yurisprudensi ..., Prolog dalam *Problematika Hukum* ..., hlm. xxviii. Juhur ulama berpendapat bahwa aqad nikah itu disyaratkan pelaksanaannya dalam satu majelis. Dalam pembicaraan nikah telepon, syarat tersebut secara lahir jelas tidak terpenuhi. Akan tetapi tampaknya, pengertian "satu majelis" menurut juhur itu bermakna yaitu agar supaya semua pihak-pihak yang terlibat dalam aqad nikah itu dapat mengikuti semua proses yang dilaksanakan, terutama ijab dan qabul. Dengan mengikuti semua proses, maka ikatan (*irtibath*) yang ditimbulkan ijab dan qabul disadari dan diakui oleh semua pihak, termasuk para saksi... pelaksanaan aqad nikah melalui telepon dengan tehnik seperti tersebut, dinyatakan sah, (lihat: Muhammad Ichwan, dalam: *Problematika Hukum* ..., hlm. 118-119).

¹¹⁶Yusuf Qaradāwi, *Nahwa Fiqh Muyassar Mu`āṣir*, (Cairo: Maktabah Wahbah, 2008), hlm. 24-37.

pendapat untuk dijadikan hukum publik maka ini jadi mengikat dan harus jadi standar umum, dan agama Allah swt mudah.¹¹⁷

Kisah Umar salat satu rakaat di siang hari,¹¹⁸ dan kisah Abu Zarr dalam kitab *fiqh as-sunnah*, tentang salat *sunnah* bebas tanpa mempertimbangkan jumlah raka'at.¹¹⁹ Dan ada dalam kitab *al-majmū`* Imam Nawawi: Kisah Umar bersama rombongan saat melewati kolam, Amru bin `Aṣ bertanya: wahai pemilik kolam! Apakah ada hewan buas singgah di kolammu? Umar berkata: jangan dijawab, karena kami yang datang ke hewan itu, dan hewan datang ke kami.¹²⁰ Ucapan Imam Gazali: saya berharap mazhab Imam Syafi'i seperti mazhab Imam Malik (air itu suci, tidak ada ukuran dua *qullah* dan hukum air *musta`mal* adalah *ṭahūr*).¹²¹

¹¹⁷Atiyah Saqr, *Fatāwā Wa Ahkām Li al-Mar`ah al-Muslimah*, (Cairo, Maktabah Wahbah, 2010), hlm. 6.

¹¹⁸Wahiduddin Khan, *Tajfīd Ulūm ad-Dīn*, (Cairo, Dar as-Ṣohwah, 1986), hlm. 19.

¹¹⁹Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, (Cairo, Dar al-Fath, 1999), I: 129.
عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ، وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ، فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا، وَأَبْتِرُوا، وَاسْتَعِينُوا بِالْغَدْوَةِ وَالرُّوحَةِ وَشَيْءٍ مِنَ التَّلَجَةِ» رواه البخاري، ظاهر الحديث يدل على أن الدين يسر وليس بعسر وعلى الرفق فيه. (Abu Jamrah, *Bahjah an-Nufus*, Beirut, -DKI, 2012, [67:تلخيص مصطفى البيغا ; ش (يسر) ذو يسر. (يشاد الدين) يكلف نفسه من العبادة فوق طاقته والمشادة المغالبة. (إلا غلبه) رده إلى اليسر والاعتدال. (فسددوا) الزموا السداد وهو التوسط في الأعمال. (قاربوا) اقتربوا من فعل الأكل إن لم تستطيعوه. (واستعينوا بالعدوة والروحة وشيء من التلجة) استعينوا على مداومة العبادة بإيقاعها في الأوقات المنشطة كأول النهار وبعد الزوال وآخر الليل-المكتبة الشاملة].

¹²⁰ Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, (Cairo, Dar al-Fath, 1999), I: 20.

¹²¹*Ibid.*, hlm. 19. Seperti riwayat Imam Dāru al-Quṭni:
قال النبي صلى الله عليه وسلم: «أَمَاءٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ»، وقال سعيد بن المسيب: «إن الماء طَهُورٌ كُلُّهُ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ»، انظر سنن الدار قطني، بيروت: دار الكتب العلمية، ج: 1، رقم الحديث: 45، ص: 22-23. وأيضاً عُبَّاسٌ يَقُولُ: بَتُّ عِنْدَ خَالَتِي مَيْمُونَةٌ، «فَقَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَتَوَضَّأَ مِنْ شَنَّةٍ، وَضَوْءًا يَقْلَهُ، فَفَمَتَتْ فَصَنَعَتْ كَمَا صَنَعَ»، قال الإمام السيوطي: من شَنَّةٍ هي سقاء خلق ويقال شَنٌّ، انظر مصباح الزجاجية على سنن ابن ماجه للسيوطي، الحديث: 423، ج: 1، ص: 220. والشن القرية الخلق الصغيرة يكون الماء فيها أبرد من غيرها. عَنْ سَفِينَةَ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَتَوَضَّأُ بِالْمُدِّ، وَيَغْتَسِلُ بِالصَّاعِ. وَفِي الْبَابِ عَنْ عَائِشَةَ، وَجَابِرٍ، وَأَنْسِ بْنِ مَالِكٍ. حَدِيثٌ سَفِينَةَ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، وَأَبُو رِيحَانَةَ اسْمُهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَطَرٍ. وَهَكَذَا رَأَى بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ الْوَضُوءَ بِالْمُدِّ، وَالغَسْلَ بِالصَّاعِ. وَقَالَ الشَّافِعِيُّ، وَأَحْمَدُ، وَإِسْحَاقُ: لَيْسَ مَعْنَى هَذَا الْحَدِيثِ عَلَى التَّوْقِيفِ

Seperti metode Syaikh Yusuf Qaraḍāwi dalam berfatwa: bebas dari fanatik *mazhab*, berasas memudahkan, sesuai zaman terkini, menghindari hal tak penting, moderasi antara aliran longgar dan kaku, dan penjelasan sesuai kebutuhan.¹²² Mampu bersikap terhadap perbedaan dengan kaidah *al-hilāfu li at-tanawwu` lā li at-taḍād*, (berbeda sebagai variasi bukan benturan) dan sumber khilaf adalah lemahnya ilmu (*qillah al-ilm*).

Metodologi hukum Islam Satria Effendi menganut *minal wāqi' ila an-naṣ* dan *min an-naṣ ila al-wāqi'* dan juga menerapkan *min an-naṣ ila al-wāqi'*. Pengertian dari *min an-naṣ ila al-wāqi'* adalah pemahaman terhadap *Naṣ* diperdalam melalui analisisnya dengan teori *maṣlahah*. Pengertian dari *min al-al-wāqi' ila an-naṣ* adalah setiap peristiwa dan kejadian-kejadian yang ada di dunia kontemporer diperdalam pemahamannya atau dicari bagaimana pandangan hukum Islamnya. Konsekuensi dari pengertian tersebut adalah *wāqi'* tersebut harus dicarikan landasannya dengan *naṣ*. Dalam pengertian yang ekstrim seolah-olah beliau menyatakan klaim hukum Islam: kalau tidak ada *naṣ*-nya, tidak bisa dinyatakan hukum Islam. Hukum Islam dipahami bukan secara tekstual, tetapi hukum Islam secara kontekstual.¹²³

Pendekatan *qauli* buat membongkar masalah-masalah hukum kontemporer, yang idealnya disertai dengan pendekatan *manhaji*. Usul fikih *manhaji* menjadi tawaran dalam upaya pengembangan pemikiran hukum Islam Kontemporer. Yang menarik dari Satria Effendi

أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَكْثَرُ مِنْهُ، وَلَا أَقَلُّ مِنْهُ وَهُوَ قَدْرُ مَا يَكْفِي. انظر قوت المغتدي للسيوطي، حديث: 56، ج: 1، ص: 61.

¹²²Yusuf Qaraḍāwi, *Fatāwā Mu`āṣirah*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 2017), hlm. 10-25.

¹²³Wawancara dengan Afifi Fauzi Abbas di zoom meeting, tanggal 29 Juni 2020.

juga adalah mampu mengkombinasikan antara *turas* (klasik) dan modernitas Satria Effendi mang-*ihya*-kan *turas* dan bukan *tarku nas*. Hal ini Satria lakukan baik dari sisi tokoh-tokoh ulama salaf dan tokoh-tokoh ulama khalaf, maupun dari sisi hasil ijtihad mereka serta mengkonsikannya dengan masa Satria Effendi saat itu.

Sebagai akurasi data tentang moderasi ijtihad Satria Effendi, maka berikut tabel implementasi metode moderasi dari segi referensi fatwa-fatwanya:

Tabel 8: Nama-Nama Kitab Rujukan Yang Digunakan Dan Frekuensi Penggunaannya¹²⁴

NO	NAMA KITAB	PENGARANG	FREKUENSI PENGGUNAAN
1.	al-Fiqh al-Islami wa adillatuh	Wahbah az-Zuhaili	12
2.	al-Mugni	Ibnu Qudamah	11
3.	al-Majmu'	an-Nawawi	10
4.	Nidzam al-Qadha fi Syari'ah al-Islamiah	Abdul Karim Zaidan	9
5.	Fiqh <i>as-Sunnah</i>	as-Sayyid Sabiq	8
6.	Subul as-Salam	as-San'ani	8
7.	al-Ahwal as-Syakhsiah	Muhammad Abu Zahrah	8
8.	Syarh Fth al-Qadir	Ibnu Humam	6
9.	al-Faqh 'ala madzahib al-Arba'ah	al-Jaziri	4
10.	al-muwafaqat	asy-Syatibi	4
11.	al-Ahwal as-Syakhsiah	Muastafa as-Siba'i	4
12.	Tuhfatul muhtaj	al-Haitami	3
13.	'Ilm al-Qadha adillah al-Isbat fii al-Islam	Muhammad al-Husairi	3
14.	al-Wajiz Qawa'id al-Fiqh	Muhammad Sidqi	3

¹²⁴M. Atho Mudzhar, "Peranan Analisis Yurisprudensi Dalam Pengembangan Pemikiran Hukum Islam", Prolog dalam *Problematika Hukum ...*, hlm. x1-x1i.

	al-Kulliah	al-Burnu	
15.	'Ilmu <i>uṣūl fiqh</i>	A.W. Khallaf	3
16.	al-Jami' li ahkam al-Qur'an	Al-Qurtubi	3
17.	Mimbar Hukum	DIBINBAPERA DEPAGRI	3
18.	al-Muhazzab	Abu Ishaq as-Syirazi	3
19.	Nidzam al-Hukm fi Syari'ah al-Islamiah	Zahrir al-Qasimi	2
20.	al-Qadhabrahim muh fi al-Kitab wa <i>as-Sunnah</i>	Abdurrahman Ibrahim	2
21.	Ushul at-Tasyr' al-Islami	Ali Hasaballah	2
22.	Nihayah al-Muhtaj	ar-Ramli	2
23.	<i>Bidayah al-Mujtahid</i>	Ibnu Rusyd	2
24.	Al-Fiqh al-Muqaran	Fati ad-Daraini	2
25.	Al-Misbah al-Munir	Muh. Bin Ali al-Maqri	1
26.	Al-Madkhal al Fiqh Al-'am	M.A. Zarqa	1
27.	At-Tabsyirah	Ibnu Farhun	1
28.	Akhbar al-Qadha	Muh. Khalaf bin Hayya	1
29.	al-Fiqh al-Islami fi saubih al-Jadid	Mustafa Ahmad Zarqa	1
30.	Adlu as-Sani' fi tartib as-Syari'ah	Alauddin al-Kisani	1
31.	Muntaqa an-Nuzul fi Sirah Adzm ar-Rasul	Muhammad bin Mansur	1
32.	Rawa'i al Bayan	MA. as-Sabuni	1
33.	'Ilm al-Qada	Ahmad al Hasadi	1
34.	Halul Mattaham fi Majlis al-Qadha	Shalih Lahidan	1
35.	al-Qadha wa al-Bayyinah	Abdul Hasib Abdussalam	1
36.	Kasyf al-Khafa wa Muzil al-Ilbas	Ismail bin Muhammad	1
37.	Tafsir al-Maraghi	Al-Maraghi	1
38.	Majmu' al-Fatawa	Ibnu Taimiyyah	1
39.	Muhadharah fi al-Waqf	Muhammad Abu Zahrah	1

40.	Munaza'at alauqaf wa al-Ahkam	Abdul Hamid as-Sawaribi	1
41.	Bulugul Maram	al-'Asqalani	1
42.	Al-Mudawwanah al-Kubra	Imam Malik	1
43.	Al-Mathum al-Fiqh al-Islami	Abdul Hamid Nidzamuddin	1
44.	'Ilam al-Muwaqi'in	Ibnu Qayyim	1
45.	Kamus Bahasa Indonesia	DEPDIKBUD RI	1
46.	Himpunan Fatwa MUI	MUI	1
47.	Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Al-Qur'an	Tim	1
48.	Kompilasi Hukum Islam ¹²⁵	Tim	1
49.	Keputusan PA Bireuen	Tim	1

Dari tabel di atas terlihat bahwa Satria Effendi menggunakan sebanyak empat puluh sembilan rujukan, empat puluh tiga diantaranya berbahasa Arab dan enam lainnya berbahasa Indonesia, sebagiannya lebih sering dirujuk daripada yang lain. Dari empat puluh sembilan rujukan yang digunakan, delapan kitab yang paling sering digunakannya secara berurutan adalah: 1) *al-Fiqh al-Islami wa adillatuh* oleh Wahbah az-Zuhaili, 2) *al-Mugni* oleh Ibnu Qudamah, 3) *al-Majmu' syarh a-Muhazzab*

¹²⁵KHI merupakan hasil *ijtihad* ulama Indonesia yang selaras dengan konteks sosiologis, antropologis dan budaya yang berkembang dalam masyarakat. KHI dapat dikatakan sebagai fikih *Mazhab* Indonesia. Karena elemen-elemen yang mengkonstruksi hukum Islam dalam KHI mulai dari inisiatif, proses penelitian, hingga penyimpulan akhir dari pilihan-pilihan hukumnya semuanya dilakukan oleh suatu tim yang dibentuk oleh Negara dan beranggotakan hampir seluruhnya orang-orang Negara. Latar belakang pembentukan, logika hukum yang digunakan hingga pola redaksi yang diterapkan juga sebagaimana lazimnya digunakan oleh hukum positif yang diakui oleh negara. KHI juga mencerminkan politik akomodasi politik orde Baru terhadap kekuatan Islam, setelah sekian lama Islam dimarginalkan pemerintah. KHI pada tingkat tertentu merupakan fikih yang dapat mewakili karakter dan ciri keindonesiaan, dan merupakan puncak pemikiran fikih di Indonesia. Ia dapat dikatakan salah satu hasil pembaharuan hukum Islam yang telah mampu mewarnai langkah pembaharuan hukum Islam di Indonesia. Baca: Muji Mulia, "Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia (Analisis Historis tentang Kompilasi Hukum Islam)", *Islam Futura*, Vol. VII, No. 1, (Tahun 2008), hlm. 64.

oleh an-Nawawi, 4) *Nizam al-Qaḍa fi asy-Syari'ah al-Islamiyah* oleh Abdul Karim Zaidan, 5) *Fiqh as-Sunnah* oleh as-Sayyid Sabiq, 6) *Subul as-Salām* oleh as-Şan'ainī, 7) *al-Ahwāl as-Syakhsiyah* oleh Abu Zahrah, dan 8) *Syarh Fath al-Qadir* oleh Ibnu Humam.

Dari daftar rujukan tersebut juga tampak bahwa Satria Effendi tidak meletakkan kitab-kitab filsafat hukum Islam sejajar atau bahkan lebih penting dari kitab fikih. Kitab *al-Muwafaqat* oleh asy-Syatibi hanya ada pada urutan kesepuluh dan hanya dirujuk empat kali. Kitab *'Ilmu Uşūl al-Fiqh* oleh Abdul Wahhab Khalaf berada pada urutan kelima belas dan dirujuk hanya tiga kali.¹²⁶

Dalam menjawab masalah-masalah hukum Islam Satria Effendi banyak merujuk ke kitab-kitab fikih klasik. Namun terhadap masalah-masalah kontemporer yang belum ada referensi klasik, seperti soal akad nikah melalui telepon, masalah harta gono-gini, masalah status uang tanggungan asuransi sebagai harta waris, masalah uang santunan sebagai harta waris, dan lain-lain, maka Satria Effendi menggali hukumnya dengan analisa moderasinya yakni antara nilai-nilai teks tersirat dan tersurat, mempertimbangkan kontekstual dan *maqāsid*.

f. Metode Komparasi dan Preferensi (*Tarjih*)

Konsepsi Satria Effendi tentang *tarjih*: *Tarjih* menurut bahasa berarti membuat sesuatu cenderung atau mengalahkan. Menurut istilah, seperti dikemukakan oleh al-Baidawi, ahli usul fikih dari kalangan Syafi'iyah, adalah menguatkan salah satu dari dua dalil yang *ẓanni* untuk dapat diamalkan. Berdasarkan definisi itu diketahui bahwa dua dalil yang bertentangan dan akan di-*tarjih* salah satunya itu sama-sama *ẓanni*. Berbeda dengan itu,

¹²⁶M. Atho Mudzhar, "Peranan Analisis Yurisprudensi Dalam Pengembangan Pemikiran Hukum Islam", Prolog dalam "*Problematika Hukum ...*", hlm.x1ii.

menurut kalangan Hanafiyah, dua dalil yang bertentangan yang akan di-*tarjih* salah satunya itu bisa jadi sama-sama *qaḥ'i* atau sama-sama *ḡanni*. Oleh sebab itu, mereka mendefinisikan *tarjih* sebagai upaya mencari keunggulan salah satu dari dua dalil yang sama atas yang lainnya, dalam definisi itu tidak dibatasi dengan dua dalil yang *ḡanni* saja.¹²⁷ *Tarjih* ini dilakukan Satria Effendi saat ia tidak bisa lagi mencari jalan *al-jam`u wa at-taufiq*, dan *tarjih* tersebut mengacu pada nilai-nilai *maqāṣid asy-Syarī`ah*.

Pembelajaran saat menjadi pengajar di UIN Jakarta, meskipun fokus pada teori *maṣlahah* beliau tidak hanya mengetengahkan perspektif Asy-Syathibi saja. Beliau menyampaikan sejarah teori *maṣlahah* mulai dari al-Gazali, Hasan al-Basri, dan seterusnya. Beliau juga menganut lintas mazhab sehingga dalam pembelajarannya beliau menyampaikan bagaimana *maṣlahah* dalam perspektif Hanafi, Maliki, Hanafi, dan Syafi'i. Beliau menginformasikan berbagai kitab standar ketika berbicara tentang *maṣlahah* dari lintas mazhab, tidak terpaku kepada beberapa kitab saja. Perpustakaan pribadinya juga kaya dengan literatur rujukan yang tidak mengerucut pada tokoh atau hal tertentu.¹²⁸

Meskipun dalam kehidupannya sehari-hari secara pribadi Satria Effendi dikenal oleh para koleganya sebagai pengikut mazhab Syafi'i, tetapi dalam analisisnya ia sangat dinamis memilih pendapat mazhab yang

¹²⁷Satria Effendi M. Zein, *Ushul fiqh ...*, hlm. 221. Metode komparasi atau fikih *al-muqāran*, dalam rumusan Hasbi definisinya berbunyi: "Suatu ilmu yang menerangkan hukum syara' dengan mengemukakan pendapat yang berbeda-beda terhadap sesuatu masalah dan dalil-dalil dari masing-masing pendapat itu, kaidah-kaidah yang dipergunakan, serta membanding yang satu dengan yang lain, kemudian mengambil mana yang lebih dekat kepada kebenaran dan di samping membandingkannya dengan peraturan perundangan yang berlaku dari sesuatu negeri, (lihat: Nouruzzaman Shiddiq, *Fiqh Indonesia ...*, hlm. 71).

¹²⁸Wawancara dengan Afifi Fauzi Abbas di zoom meeting, tanggal 29 Juni 2020.

dinilainya paling kuat argumentasinya.¹²⁹ Contohnya, dalam hal pemikiran fikih Satria Effendi tentang teknologi informasi dalam perwalian akad pernikahan, Satria Effendi mengikuti pendapat mazhab Hanafi yang menyatakan akad tersebut sah.

Preferensi/*tarjih*, berdasarkan *maqāṣid* ketika menganalisis akibat cerai karena tidak mempunyai keturunan atau karena adanya penyakit. Beliau mentarjihkan pendapat Imam Zuhri dan ulama lain yang sependapat dengan beliau, artinya penyakit tersebut tidak leterlek seperti yang terdapat dalam kitab-kitab klasik, tetapi bisa dinamis sesuai zaman seperti vasektomi, aids, dan lain-lain, karena lebih sesuai dengan tujuan syariat. Satria Effendi mengutip sebagai referensi dari kitab-kitab fikih *muqāran: al-Fiqh ala al-Mazāhib al-Arba`ah* karya Abdu ar-Rahman al-Jaziri, *Fiqhu as-Sunnah* karya Sayid Sabiq, dan kitab *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh* karya Wahbah az-Zuhaili, dan *bidāyah al-mujtahid* yang merupakan awal mula kitab *muqāranah mazāhib*.

Pemikiran Syatibi yang dijadikan dasar pijak metodologi Satria Effendi tersebut, sejalan dengan model kombinasi normatif-deduktif dan empiris-induktif, dan model tersebut telah menjadi ciri kajian usul fikih. Beliau banyak mengupas *maqāṣid asy-syarīah* Imam Syatibi, Gazali, Qurtubi, Ibnu Taimiyah dan at-Thufi.¹³⁰ Penggunaan dan mengkombinasikan kedua model pendekatan normatif-deduktif dengan empiris-induktif merupakan suatu keniscayaan bagi para pengkaji hukum Islam guna mendapatkan hasil ijtihad hukum yang maksimal.

¹²⁹M. Atho Mudzhar, "Peranan Analisis Yurisprudensi Dalam Pengembangan Pemikiran Hukum Islam", Prolog dalam "*Problematika Hukum ...*", hlm. xxxix.

¹³⁰Wawancara dengan Aminuddin Ya`qub di Pamulang, tanggal 5 Juli 2020.

Berbagai literatur fikih beliau sajikan dalam bentuk studi perbandingan, dengan memperhatikan apa yang menjadi inti persoalannya (*mansya' al-Khilaf*). Adakalanya, ia mengungkap pendapat ahli fikih dari berbagai mazhab secara *qauli* tapi juga terkadang ia mengungkap pendapat mereka secara *manhaji*. Terhadap kedua cara ini akhirnya beliau harus memberikan semacam preferensi, mana di antara pendapat para fukaha terdahulu yang dapat diterima dan dijadikan sebagai pendapat yang terpilih. Salah satu *tarjīh* yang digunakan beliau adalah sejauh mana pendapat itu mengacu pada *maqāsid asy-syari'ah*. Apabila pendapat hakim maupun fuqaha yang bertentangan dengan masalah dan tujuan syari'at maka boleh memilih pendapat yang lain, selama sejalan dengan tujuan *syari'at*.

Bahwa dalam perspektif historis, pembaruan hukum Islam menampakkan diri dalam bentuk kodifikasi (pengelompokkan hukum yang sejenis ke dalam kitab undang-undang) hukum Islam menjadi hukum perundang-undangan negara, yang dinamakan sebagai doktrin *siyāsah*, tidak terikatnya umat Islam hanya pada satu mazhab hukum tertentu, yaitu disebut doktrin takhayyur (seleksi) pendapat yang paling dominan dalam masyarakat, penerapan hukum terhadap peristiwa baru, yang disebut doktrin *tatbiq*, dan perubahan hukum dari yang lama kepada yang baru yang dinamakan *tajdid-reinterpretasi*.¹³¹

Jadi ada lima kata kunci untuk mendalami apa itu *tarjīh*: a) Penilaian mendalam yang (*evaluating*); b) Pertimbangan yang cermat (*deliberating*); c) Menimbang bobot berat-ringannya persoalan, termasuk implikasi dan konsekuensi secara sosial-politik (*weighing*); d) Keseimbangan (*balancing*); e) Sebelum mencapai

¹³¹Yusdani, *Menuju Fiqh ...*, hlm. 269.

keputusan (*determination*).¹³² Di antara pendukung preferensi ungkapan Syafii Ma`arif, bahwa Islam dalam peta ajaran yang baru itu haruslah bercorak non-mazhab dan non-sektarian. Khazanah Islam klasik yang kaya raya itu memang perlu dibaca secara serius, tapi sekali-kali tidak untuk diberhalakan.¹³³ Hal senada diutarakan Azyumardi Azra, bahwa di antara permasalahan pokok dunia Islam adalah sektarian, Kritik kontemporer terhadap masalah dunia Islam: “(1) Instabilitas politik, ekonomi, dan sosial; (2) Sektarianisme politik, budaya dan agama; dan (3) Konflik internal dan eksternal”¹³⁴.

Sebagai langkah konkret dalam memberi solusi masalah-masalah kontemporer adalah metode lintas *mazhab*, yakni dengan mempelajari pendapat semua *fuyaha* dalam semua mazhab fikih seperti Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hanbali, Dāhiri dan lain-lain beserta dalil-dalil dan kaidah-kaidah *istinbāṭ* masing-masing mazhab dalam membahas suatu persoalan. Menurut Mufti Mesir Syaikh Muhammad Bakhit al-Muthi`i (wafat 1935), bahwa boleh *taqlid* dan *talfiq* dari berbagai *mazhab*, baik dari empat mazhab atau mazhab maklum lainnya, baik sebab darurat atau tidak, baik sebelum atau setelah amal, baik dalam hal ibadah atau muamalat, demikian itu untuk meringankan dan mengasihi umat, serta menunjukkan anugerah Allah sangat luas.¹³⁵

Sebagaimana boleh *taqlid* dalam beramal, boleh juga dalam berfatwa, maka *mufti* tidak harus berpegang satu *mazhab* tertentu, dia boleh memilih *mazhab* mana saja yang sesuai keadaan dan yang bisa merealisasikan

¹³²M. Amin Abdullah, *Fresh Ijtihad*; ..., hlm. 86.

¹³³Ahmad Syafii Maarif, *Membumikan Islam*, (Yogyakarta, IRCiSoD, 2019), hlm. 8.

¹³⁴Azyumardi Azra, *Fenomena Beragama Dari Dunia Arab Hingga Asia Pasifik*, (Jakarta, Kencana, 2020), hlm. 144.

¹³⁵Aṭiyah Ṣaqr, *Mausu`ah Ahsanil Kalām*, (Cairo, Maktabah Wahbah, 2011), I: 16.

maṣlahah umum.¹³⁶ *Taqḥid* dan *talfiq* sebagai salah satu ajaran dalam Islam muncul setelah berakhirnya masa imam mazhab. Keengganan melaksanakan ijthid banyak dipengaruhi perasaan cukup mengikuti apa yang telah ditetapkan imam mazhab sebelumnya. Konsekuensinya *taqḥid* menjadi pilihan ideal. Sedangkan *talfiq* muncul karena *taqḥid*. Dimana ada keharusan untuk mengikuti mazhab tertentu di satu sisi, sedangkan di sisi lain ada banyak problem di dalamnya yang tidak bisa dijawab oleh hanya satu mazhab. Untuk itu, ulama sepakat untuk tidak melarang pada kasus *talfiq intiqāl mazhab* (pindah mazhab) lebih dari satu *qaḥiyah*. Sepanjang sejarah, *taqḥid* dan *talfiq* menjadi problem dalam perkembangan hukum Islam. Keberadaan keduanya, menghambat ijthid yang notabene ruh dari kemajuan Islam. Akan tetapi, bagi masyarakat awam *taqḥid* dan *talfiq* menjadi pilihan, di tengah keterbatasan untuk memahami dalil-dalil syariat Islam dan keharusan untuk menjalankannya dengan baik dan benar.¹³⁷

Contoh Implementasi *Tarjīh*¹³⁸

Perkawinan melalui telepon, yang masalah adalah istilah *ittihād al-majlis*, ada 2 pendapat: **Pertama**, yang dimaksud dengan *ittihad al-majelis* ialah bahwa ijab dan kabul harus dilakukan dalam jarak waktu yang terdapat dalam satu upacara akad nikah, bukan dilakukan dalam dua jarak waktu secara terpisah, dalam arti bahwa ijab diucapkan

¹³⁶*Ibid.*, hlm. 16.

¹³⁷Nur Khasanah, dkk., “*Taqḥid dan Talfiq Dalam Konsepsi Hukum Islam*”, *Mizan: Journal of Islamic Law*. Volume 3 Number 2 (2019), hlm. 166-167. Dalam Q.S. al-Maidah 44, 45, dan 49, Ibnu al-ʿArabi menjelaskan tentang pelanggaran terhadap titah Tuhan ada tiga istilah: *al-kāfirūn* bagi orang-orang musyrik, *az-ḥalimūn* bagi orang-orang Yahudi, dan *al-fāsiqūn* bagi orang-orang Nasrani, baca: Ibnu al-ʿArabi, *Ahkām al-Qurʿan*, (Cairo, Dar ibni al-Jauzi, 2016). II: 92.

¹³⁸Satria Effendi, *Problematika Hukum ...*, hlm. 2-14.

dalam satu upacara, kemudian setelah upacara ijab bubar, kabul diucapkan pula pada acara berikutnya. Dalam hal yang disebut terakhir ini, meskipun dua acara berturut-turut secara terpisah bisa jadi dilakukan dalam satu tempat yang sama, namun karena kesinambungan antara ijab dan kabul itu terputus, maka akad nikah tersebut tidak sah. Dengan demikian, adanya persyaratan bersatu majelis, adalah menyangkut keharusan kesinambungan waktu antara ijab dan kabul, bukan menyangkut kesatuan tempat.

Dari keterangan di atas, dapat dipahami bahwa masalah esensi dari persyaratan bersatu majelis adalah menyangkut masalah keharusan kesinambungan antara ijab dan kabul. Adanya persyaratan tidak boleh ada batas yang berarti antara ijab dan kabul.

Kedua, ialah pendapat yang mengatakan bahwa bersatu majelis disyaratkan, bukan saja untuk menjamin kesinambungan antara ijab dan kabul, tetapi sangat erat hubungannya dengan tugas dua orang saksi yang menurut pendapat ini, harus dapat melihat dengan mata kepala bahwa ijab dan kabul itu betul-betul diucapkan oleh kedua orang yang melakukan akad. Seperti diketahui bahwa di antara syarat sah suatu akad nikah, dihadiri oleh dua orang saksi. Tugas dua orang saksi itu, seperti disepakati para ulama, terutama untuk memastikan secara yakin akan keabsahan ijab dan kabul, baik dari segi redaksinya, maupun dari segi kepastian bahwa ijab dan kabul itu adalah diucapkan oleh kedua belah pihak.

Secara jujur penulis akui, bahwa pemahaman Syafi'iyah dalam hal ini terasa amat kaku, sehingga dengan demikian masalah pelaksanaan akad nikah tidak bisa berkembang. Dalam keketatannya itu dipahami satu sikap kehati-hatian (*ih̥tiyḁ̄f*), untuk membendung akad nikah yang dilakukan dengan penuh khidmat itu, jangan sampai membuka peluang kepada praktik-praktik yang tidak pasti.

Dua kesimpulan hukum tersebut di atas, dapat dijadikan alternatif mana yang akan dipilih, selama belum ada suatu ketegasan dari lembaga penegak hukum pendapat mana yang diberlakukan di peradilan Agama. Apabila sudah ada ketegasan undang-undang atau peraturan pendapat mana yang disepakati untuk diberlakukan, maka umat Islam wajib terikat dengan undang-undang atau peraturan yang disepakati. Ulama-ulama Islam telah sepakat, bahwa apabila sudah ada ketetapan yang akan diberlakukan di peradilan, maka selain pendapat itu, tidak berlaku lagi bagi umat Islam.

Dalam kaitannya dengan kasus nikah lewat telepon, penulis belum menemui secara tegas adanya peraturan yang mengaturnya. Pasal 10 ayat 3 Peraturan Pemerintah Republik Indonesia No. 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan berbunyi: "Dengan mengindahkan tata cara perkawinan menurut masing-masing hukum agamanya dan kepercayaan itu, perkawinan dilaksanakan di hadapan pegawai pencatat dan dihadiri oleh dua orang saksi". Menurut hemat penulis, isi ayat tersebut masih bisa ditafsirkan secara bervariasi. Bagaimana jika dilakukan dihadiri dua orang atau dua kelompok saksi, akan tetapi secara terpisah, dalam arti, satu kelompok menghadiri ijabnya saja, dan yang lain menghadiri kabulnya saja. Praktik tersebut bisa juga disebut dihadiri oleh dua orang saksi, tetapi secara terpisah. Oleh karena itu, untuk lebih tegas, apabila pendapat Syafi'iyah umpamanya yang akan diberlakukan di Peradilan, sebaiknya dipertegas lagi, bahwa perkawinan dilaksanakan kedua belah pihak yang hadir secara fisik, di depan pegawai pencatat dan dua orang saksi dalam satu tempat yang sama. Atau yang senada dengan redaksi tersebut dan memastikan kehadiran dua orang yang melakukan akad nikah bersama dua orang saksi di satu tempat yang sama.

Kesimpulan penulis bahwa setelah Satria Effendi mengkomparasikan dua pendapat, Satria Effendi

menawarkan pendapat yang lebih hati-hati melalui tarjih dan memberi jalan keluar, yaitu *ittihād al-majlis* harus *mu`āyanah* dan juga menjaga nilai sakralitas akad suci ini, namun tidak menafikan pendapat Hanafiyah.

Dalam hal seperti ini Satria Effendi selalu terlebih dahulu mencari dan menyajikan dalil *naş* yang ada baik Qur'an maupun hadis, kemudian membandingkan pendapat-pendapat ulama yang ada yang dikutipkan dari berbagai sumber, setelah itu ia melakukan *qiyās* dan menguji *maşlahah* serta *maqāşid asy-syarī'ah* yang ada dalam masalah itu, barulah kemudian ia menyimpulkannya. Di sinilah letak kedalaman, originalitas, dan kontribusi pemikiran Satria Effendi mengenai hukum keluarga Islam di Indonesia.¹³⁹

3. Klasifikasi Nalar Ijtihad Dalam Studi Kasus:

- a. Perkawinan via telepon (nalar *bayāni-tarjīh* dan *burhāni-maqāşidi*)

Tentang akad nikah melalui telepon, masalahnya bermula dari keputusan PA Jakarta Selatan yang mengesahkan akad nikah melalui telepon antara seorang pria di Amerika Serikat dan seorang wanita di Indonesia Satria Effendi berpendapat bahwa jika ditinjau dari sudut fikih mazhab Syafi'i yang menyatakan bahwa para pihak harus secara *mu'āyanah* (berhadapan secara fisik), maka hal itu dianggap tidak sah. Tetapi beliau mengakui bahwa pendapat mazhab ini sangat kaku, sehingga kalau hanya mengacu pada mazhab ini pelaksanaan akad nikah tidak akan pernah bisa berkembang. Masalah yang dianggap penting untuk diperbincangkan adalah masalah keharusan hadir pada satu majelis dalam ijab kabul. Apakah

¹³⁹M. Atho Mudzhar, "Peranan Analisis Yurisprudensi Dalam Pengembangan Pemikiran Hukum Islam", Prolog dalam "*Problematika Hukum ...*", hlm. xxix.

masing-masing pihak harus bisa saling mendengar, saling bisa melihat, dan harus saling berhadapan secara fisik.¹⁴⁰

Satria Effendi mengawali dengan adanya cinta antara dua calon mempelai yang harus ditampakkan dengan ijab kabul (kalimat Allah), itu juga sebagai simbol kerelaan antara wali dan calon menantunya, ijab kabul masuk nalar *bayāni* dan dua fungsinya sebagai nalar *burhāni*. Lalu berbicara syarat *ittihād al-majlis* yang jelas menggunkan *bayāni* literasi *turas* seperti *al-Fiqh `alā al-Mazāhib al-Arba`ah*, *al-Mughni*, *al-Majmū`*, *Tuhfah al-Muhtāj*, dan *Fiqh as-Sunnah* dan tujuan sakralitasnya sebagai bentuk nalar logisnya yang mengandung *sadd zarī`ah*.

Kemudian Satria Effendi menjelaskan dua arti *ittihād al-majlis*, yaitu kesinambungan ijab kabul (Hanafiyah) dan kesatuan majlis (*mu`āyanah*) antara orang-orang yang menjadi rukun akad (*mujīb*, *qābil*, dan dua saksi), karena ada nilai *ta`abbudi*-nya secara *tauqīfiah* yang menolak analogi dalam dinamikanya (Syafi`iyah), sikap kaku mazhab ke dua ini berfungsi sebagai *sadd zarī`ah* agar menutup praktik-praktik yang tidak pasti.

Kemudian Satria Effendi menyerahkan dua pilihan mazhab tersebut kepada lembaga yang punya otoritas, karena multi tafsir dalam pasal 10 ayat 3 Peraturan Pemerintah RI No. 9 Tahun 1975 tentang pelaksanaan UU No. 1 Tahun 1974 tentang perkawinan berbunyi: “*Dengan mengindahkan tata cara perkawinan menurut masing-masing hukum agamanya dan kepercayaan itu, perkawinan dilaksanakan di hadapan pegawai pencatat dan dihadiri oleh dua orang saksi*”, kata “dihadiri” bisa hadir secara fisik (luring) atau secara virtual (daring), saran Satria Effendi perlu ketegasan

¹⁴⁰*Ibid.*, hlm. xxviii.

bunyi ayat tersebut menjadi: bahwa perkawinan dilaksanakan kedua belah pihak yang hadir secara fisik, di depan pegawai pencatat dan dua orang saksi dalam satu tempat yang sama.

Maka analisa Satria Effendi ini jelas menunjukkan nalar *bayāni* dan *burhāni*, serta ada tawaran baru sebagai bentuk pembaruan hukum Islam, seperti redaksi ayat yang lebih jelas. Redaksi baru itu juga menunjukkan preferensi mazhab Syafi'iyah atas mazhab Hanafiyah.

- b. Pembatalan nikah¹⁴¹, (*bayāni*-preferensi, *burhāni-Istiṣlāhi*).

Adanya permohonan pembatalan pernikahan Marto Kariyo dengan istri keduanya Waliyem bertujuan bahwa bilamana pernikahan itu dinyatakan batal, dalam asumsi Pemohon, Lagiman (putra Marto Kariyo dengan Waliyem) berarti tidak berhak mendapat harta warisan Marto Kariyo. Asumsi Pemohon seperti itu sudah dipaparkan sesuai dengan informasi hukum fikih yang di atas. Artinya, andaikan, sekali lagi pernikahan itu dinyatakan batal oleh pengadilan, maka sesuai dengan ketentuan fikih, Lagiman tetap saja mendapat harta warisan dari ayahnya Marto Kariyo. Karena, waktu terjadi senggama antara Marto Kariyo dengan Waliyem yang menghasilkan anak bernama Lagiman, keduanya dalam keadaan yakin akan keabsahan hubungan itu karena sudah terjadi akad nikah. Dan hal itu kelihatannya diakui oleh pihak Pemohon. Oleh karena itu, permohonannya bukan menyangkut ada atau tidak adanya akad nikah, tetapi menyangkut kekurangan syarat, yaitu tidak seizin istri yang pertama. Dalam kajian hukum Islam, selama suami-istri belum mengetahui adanya cacat yang membatalkan pernikahannya, maka

¹⁴¹Satria Effendi, *Problematika Hukum...*, hlm. 15-28.

terjadinya pembatalan di kemudian hari, tidak berpengaruh pada keabsahan keturunan mereka.

Satria Effendi setelah memaparkan duduk perkara, kemudian membahas tentang pembatalan akad nikah dan pengaruh atau akibat dari hukum tersebut seperti status anak dan warisan. Ada istilah sah, batal, dan fasad, sah sesuai definisi Satria Effendi adalah suatu ibadah atau akad yang dilaksanakan dengan melengkapi segala syarat dan rukunnya.¹⁴²

Satria secara *bayāni* memaparkan dua kelompok tipe cakupan hukum dari sisi batal dan fasad; Pertama: Hukum ibadah dan akad selain berkenaan harta, seperti akad nikah, talak, rujuk, wasiat, wakaf, taukil, pinjaman, kafalah; Kedua: Macam-macam akad transaksi yang menimbulkan kewajiban timbal balik yang berkenaan dengan harta. Tipe pertama tidak ada perbedaan antara batal dan fasad, namun pada tipe kedua hanya Hanafiyah yang membedakan antara keduanya, batal saat kurang rukun atau syarat primer (*baligh*, *tamalluk*, *mabīʿ* suci), fasad kurang dalam hal sekunder (warna pesanan, harga kurang jelas).

Dalam kasus ini secara *burhāni* pembatalan nikah disebabkan tidak seijin istri pertama, sangat tidak logis dan tidak ada pengaruh pada hak warisan anak dari istri kedua, sebab pernikahan sudah lama berjalan dan kedua suami istri juga sudah meninggal. Dalam analisa Satria walaupun dibatalkan tetap saja dapat warisan karena hubungan suami istri sejak awal diyakini sah maka akibatnya sudah sah seperti hak warisan anak. Ini merupakan ijtihad *istiṣlāhi* untuk anak turun almarhum tersebut. adanya pengakuan hukum Islam terhadap anak yang lahir sebagai hasil dari pernikahan yang kemudian diketahui batal, seperti ditegaskan oleh Muhammad Abu

¹⁴²*Ibid.*, hlm. 20.

Zahrah dalam bukunya *al-Ahwāl asy-Syakhsiyah*, adalah dengan pertimbangan kemaslahatan anak itu sendiri. Sebagai konsekuensi dari diakuinya anak itu sebagai anak yang sah bagi ayahnya, maka ia berhak mewarisi harta ayah kandungnya tersebut.

Satria Effendi mengupas dengan kajian *bayāni* literasi berbagai sumber seperti: *al-Ahwāl asy-Syakhsiyah*, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, *al-Miṣbāh al-Munīr*, dan *al-Madkhal fi al-Fiqh al-ʿAmm*. Kemudian merasionalkan dengan ijtihad *istiṣlāhi-burhāni* untuk menarik *maṣlahah*.

c. Nikah di bawah tangan (*burhāni-maqāsidīy*).

Tentang masalah pernikahan di bawah tangan, masalahnya bermula dari keputusan PA Tanjung Karang yang telah mengabulkan permohonan pemohon untuk menyatakan sah pernikahan antara Pemohon dan Termohon. Keputusan ini dibatalkan oleh PTA Bandar Lampung dan dikuatkan oleh MA RI. Dalam perkara ini Satria Effendi tidak setuju dengan keputusan PA Tanjung Karang, sebab menurutnya, terdapat aspek syarat *tawsiqy* (administratif) yang jika diabaikan akan berakibat negatif bagi kehidupan. Jadi, pernikahan yang baik memang adalah pernikahan yang sah secara syara' dan sah secara UU. Namun tidak dicatatnya suatu perkawinan, tidak layak dijadikan senjata untuk lepas tanggung jawab oleh suami yang memang telah pernah hidup bersama secara sah menurut syara' dengan pemohon.¹⁴³

Setelah memaparkan duduk perkara dalam *az-zawāj al-urfiy* di atas, dan sebab tidak diterbitkan surat nikah adalah tidak dilengkapinya salah satu administrasi berupa surat keterangan dari tempat tinggal termohon. Satria menganalisa fatwa Syaikh Jād al-Haq dan Syaikh

¹⁴³M. Atho Mudzhar, *Peranan Analisis ... dalam: Problematika Hukum...*, hlm. xxviii-xxix.

Wahbah az-Zuhaili, bahwa ada istilah peraturan syara` seperti dua saksi dalam akad nikah dan peraturan *tawsiqy* (administratif) seperti syarat dua saksi dalam jual beli dan mencatat hutang, adanya peraturan *tawsiqy* agar pernikahan di kalangan umat Islam tidak liar dan sebagai instrumen startegis masyarakat terhindar dari perkara negatif sertaantisipasi saat diperlukan berurusan dengan lembaga resmi pengadilan. Di sini lahir istilah sah menurut agama, dan tidak sah menurut hukum di pengadilan (صحيح شرعا لا قضاء).

Sadd zari`ah dalam hal ini penting diperhatikan, yakni melaksanakan peraturan *tawsiqy* agar terhindar dari efek negatif dalam urusan birokrasi seperti akte nikah, akte lahir, KTP, Ijazah, paspor, dan lainnya. Dari pemaparan di atas jelas Satria Effendi menggunakan *burhāni*/analisa logika dalam peraturan *tawsiqy*, dan *bayāni* dalam menguatkan pendapatnya dengan menukil fatwa Jād al-Haq dan Syaikh Wahbah az-Zuhaili. Metode *tajfīd* atau pembaruan hukum Islam Satria Effendi terlihat dalam meluruskan keputusan PA Tanjung Karang agar tetap berpedoman pada peraturan *tawsiqy* dalam rangka *sadd zari`ah*.

d. Talak dan harta gono gini (*burhāni-maqāsidi*)

Kapan harta bersama selayaknya dibagi dapat disimpulkan bahwa pada talak *bāin*, harta bersama layak ditentukan pembagiannya setelah terjadi atau pasti akan terjadi perceraian. Adapun pada talak *raj'i*, sesuai dengan hikmah adanya `iddah talak *raj'i*, maka harta bersama selayaknya baru dibagi setelah secara pasti tidak akan bersatu kembali, yaitu setelah habisnya `iddah.¹⁴⁴

¹⁴⁴Imam Nawawi al-Bantani, menjelaskan dalam kitabnya “*Nihāyah az-Zain*” tentang `iddah, yaitu:

العدة وهي لغة مأخوذة من العدد لاشتغالها عليه غالباً فمن غير الغالب ما لو كانت المرأة حاملاً عند الطلاق أو موت الزوج فوضعت حالاً بعد ذلك فحينئذ لم تشتمل العدة على العدد وشرعاً مدة تترىص فيها المرأة لبراءة رحمها من الحمل فيمن تحبل وكان زوجها يولد له وكانت فرقة حياة أو للتعبد في صغيرة أو أيسة وكان زوجها

Adapun membagi harta ketika terjadinya talak, bisa membuat hubungan lebih renggang dan memperkecil kemungkinan bersatu kembali.¹⁴⁵

Masalahnya bermula dari keputusan PA Serang yang menetapkan Tergugat (suami) untuk memberikan 50% harta gono-gini kepada Penggugat (istri). Keputusan ini dibatalkan oleh PTA Bandung, tetapi dikuatkan oleh MA RI. Dalam hal ini Satria Effendi setuju dengan keputusan PA Serang, bahwa harta gono-gini itu memang ada dan ditentukan pembagiannya setelah terjadi perceraian atau kepastian terjadinya perceraian.¹⁴⁶

لا يولد له وَكَانَتْ فِرْقَةً حَيَاةً أَوْ لَتَحْزَنَهَا فِي فِرْقَةِ الْمَوْتِ. انظر نهاية الزين للإمام النووي البننتي، بيروت: دار الفكر، 2005، ص: 300.

¹⁴⁵Satria Effendi, *Problematika Hukum ...*, hlm. 58. Menurut Syaikh al-Gazali, bahwa dalam ayat talak QS. 229-230 terdapat enam kata *hudūd* Allah, wanita sering sekali terzalimi, maka Qur`an mengembalikan hak-hak wanita secara objektif. Baca: Syaikh Muhammad al-Gazali, *Nahwa Tafsīr Maudū'i lī Sūrah al-Qur`ān al-Karīm*, Cairo, Dar asy-Syuruq, 1992, I: 21.

¹⁴⁶M. Atho Mudzhar, *Peranan Analisis ... dalam: Problematika Hukum...*, hlm. xxix. Dalam kasus ini alasan PTA Bandung adalah belum adanya ikrar talak. Gugatan cerai: cara istri untuk mengajukan cerai terhadap suami melalui Pengadilan Agama oleh sebab tertentu (*khulu'*: cerai dengan membayar ganti kepada suami, lihat: *Qūt al-Muhtāj*, VI: 199). Adapun permohonan cerai talak adalah cara suami untuk mengajukan cerai terhadap Pengadilan Agama (talak). Di dalam KHI, Pasal 117: "Talak adalah ikrar suami di hadapan sidang Pengadilan Agama yang menjadi salah satu sebab putusnya perkawinan, dengan cara sebagaimana dimaksud dalam pasal 129, 130, dan 131." Adapun cara perceraian, sebagaimana ditegaskan oleh KHI di Pasal 129, adalah dengan mengajukan permohonan cerai terhadap Pengadilan Agama, baik lisan maupun tertulis. Jika dalam gugatan cerai tahapan akhirnya adalah sidang putusan dari hakim, maka dalam permohonan cerai talak sidang putusan hakim bukan merupakan tahap final. Bila hakim menyetujui permohonan cerai talak, hakim akan memerintahkan suami datang lagi ke Pengadilan untuk sidang pembacaan ikrar talak, (lihat: <https://kumparan.com/beritabojonegoro/perbedaan-gugatan-cerai-dan-permohonan-cerai-talak-1r7EBq7k1DS/4>, diakses Kamis, 30 September 2021, pukul: 15.38).

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو وَسَهْلِ بْنِ أَبِي حَتْمَةَ قَالَ: «كَانَتْ حَبِيبَةُ [بِنْتُ سَهْلٍ] تَحْتِ ثَابِتِ بْنِ قَيْسِ بْنِ شِمَاسِ الْأَنْصَارِيِّ فَكَرِهَتْهُ، وَكَانَ رَجُلًا تَمِيمًا، فَجَاءَتْ إِلَى النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي لِأَرَاهُ فَلَوْلَا مَخَافَةُ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - لَبَرَزْتُ فِي وَجْهِهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " أَنْزِدِينَ عَلَيْهِ حَبِيبَتَهُ الَّتِي أُصَدِّقُكَ؟ " قَالَتْ: نَعَمْ، فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ فَرَدَّتْ عَلَيْهِ حَبِيبَتَهُ، وَفَرَّقَ بَيْنَهُمَا، فَكَانَ ذَلِكَ أَوَّلَ خُلْعٍ كَانَ فِي الْإِسْلَامِ». رَوَاهُ أَحْمَدُ، وَالْبَيْهَقِيُّ، وَالطَّبْرَانِيُّ، انظر مجمع الزوائد للهيتمي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2009، ج: 4، ص: 451.

Satria Effendi menjelaskan dampak negatif talak terhadap keluarga, karena itu perbuatan yang dibenci Allah swt, dengan memaparkan kriteria suami dan istri secara ideal menurut Syaikh Abdul Qadir Ahmad al-Atha (*al-Liqa` Baina az-Zawjaini*) dan Imam al-Gazali. Kemudian Satria Effendi membahas tentang kondisi-kondisi tertentu memang talak tidak bisa lagi dihindari.¹⁴⁷

Kemudian Satria berfokus pada kapan pembagian harta gono gini 50% buat masing-masing pasangan, ada dua pendapat: Yang pertama, setelah terjadi perceraian; Yang kedua, cukup setelah ada tanda-tanda kepastian akan terjadi talak, seperti tekad bulat suami dan putusan ijin cerai dari pihak yang menentukan. Penjelasan berlanjut dengan menukil pendapat Imam Nawawi dalam *al-Majmū* tentang talak *bāin sugra*, *bāin kubra*, dan talak *raj'i*,¹⁴⁸ serta *iddah* talak *raj'i* yang berfungsi untuk kembali lagi dan masih berstatus sebagai istri, yang berbeda dengan *iddah* dalam talak *bāin*.

Dengan analisa *bayāni* Satria Effendi dalam mengungkapkan pendapat ulama Syafi'iyah dan menemukan tujuan dari *iddah* talak *raj'i* secara *burhāni-maqāṣidi*. Maka jelas analisa Satria Effendi menguatkan

¹⁴⁷Sebenarnya yang tercela bukan perbuatan talak, tetapi sebab yang mengakibatkan, seperti pasangan tidak bersikap bijaksana dalam manajemen keluarga:

قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَا أَحَلَّ اللَّهُ شَيْئًا أَبْغَضَ إِلَيْهِ مِنَ الطَّلَاقِ» رواه أبو داود: 2177. قال أبو الطيب آبادي: (مَا أَحَلَّ اللَّهُ) مَا نَاقِيَةٌ (شَيْئًا أَبْغَضَ إِلَيْهِ مِنَ الطَّلَاقِ) فِيهِ دَلِيلٌ عَلَى أَنْ لَيْسَ كُلُّ حَلَالٍ مَحْبُوبًا بَلْ يَنْقَسِمُ إِلَى مَا هُوَ مَحْبُوبٌ وَإِلَى مَا هُوَ مَبْغُوضٌ قَالَ الْخَطَّابِيُّ فِي الْمَعَالِمِ مَعْنَى الْكِرَاهِيَةِ فِيهِ مُنْصَرَفٌ إِلَى السَّبَبِ الْجَائِبِ لِلطَّلَاقِ وَهُوَ سُوءُ الْعِشْرَةِ وَقَلَّةُ الْمُوَافَقَةِ الدَّاعِيَةِ إِلَى الطَّلَاقِ لَا إِلَى نَفْسِ الطَّلَاقِ فَقَدْ أَبَاحَ اللَّهُ تَعَالَى الطَّلَاقَ وَقَدْ ثَبَتَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ طَلَّقَ بَعْضَ نِسَائِهِ ثُمَّ رَاجَعَهَا وَكَانَتْ لِأَيِّنْ عَمَرَ امْرَأَةً يُجِبُّهَا وَكَانَ عَمْرُ يَكْرَهُ صُحْبَتَهُ إِذَاهَا فَشَكَاهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَدَعَا بِهِ فَقَالَ يَا عَبْدَ اللَّهِ طَلِّقْ امْرَأَتَكَ فَطَلَّقَهَا وَهُوَ لَا يَأْمُرُ بِأَمْرِ يَكْرَهُهُ اللَّهُ سُبْحَانَهُ، انْتَهَى. انظر عون المعبود، القاهرة: دار ابن الجوزي: ج: 4، ص: 258.

¹⁴⁸*Raj'ah* atau *rij'ah* secara bahasa artinya membolehkan, sedangkan secara istilah adalah kembali ke wilayah pernikahan setelah talak selain *ba'in* dan masih dalam *iddah*. Baca: Qalyubi dan Umairah, *Hāsiyatāni `alā Syarh Jalāluddīn al-Mahallī `alā Minhāj at-Ṭālibīn*, Beirut, Dar al-Fikr, 1995, IV: 3.

keputusan PA Serang dan keputusan MA untuk membagi harta gono-gini.

- e. Pembagian harta bersama (*bayāni*-komparasi dan *tajdīd i`ādah*)

Tentang pembagian harta bersama, masalahnya bermula dari keputusan PA Palangkaraya yang menentukan Tergugat (suami) untuk membagi harta bersama kepada Penggugat (istri). Keputusan ini dikuatkan oleh PTA Palangkaraya dan MA RI. Dalam masalah ini, Satria Effendi mengatakan bahwa konsep harta bersama dalam sebuah rumah tangga pada mulanya didasarkan atas *`urf* atau adat istiadat sebuah negeri yang tidak memisahkan antara hak milik suami dan istri atas harta yang diperoleh semasa perkawinan. Harta bersama ini harus diselesaikan terlebih dahulu sebelum pembagian warisan.¹⁴⁹

Setelah menganalisa jalan perkara dalam kasus ini memperkuat asumsi para ulama terdahulu yang mengatakan bahwa harta adalah ibarat pedang bermata dua bisa berfungsi menghubungkan silaturrahi dan bisa pula memutus silaturrahi. Dalam kasus yang dibahas ini, pada dasarnya mantan suami-istri yang bersengketa, bilamana masing-masingnya rela secara transparan mengemukakan jumlah yang sebenarnya dari harta bersama itu, sudah tentu tidak akan perlu menguras tenaga majelis hakim untuk menyelesaikannya. Terutama tentang barang-barang berharga, seperti toko apakah disewa atau milik sendiri jumlah kendaraan bermotor apakah sudah ada yang dijual selama dalam perkawinan atau masih utuh, dan lain sebagainya, sangat mudah diketahui dan diingat oleh setiap pemiliknya. Adanya perbedaan pendapat dalam hal-hal seperti itu

¹⁴⁹M. Atho Mudzhar, *Peranan Analisis ... dalam: Problematika Hukum...*, hlm. xxix.

menunjukkan adanya sikap mau menang sendiri dari salah satu pihak. Di sinilah perlunya selalu diberikan nasihat keagamaan kepada setiap pihak yang bersengketa oleh majelis hakim. Seperti kita kemukakan di atas di antara tujuan peradilan, seperti dijelaskan oleh Ibnu Farhūn adalah, mengajak orang berbuat kebajikan dan melarang melakukan keonaran. Dengan demikian berarti, institusi peradilan adalah juga tempat berdakwah untuk mengajak orang kepada kebenaran. Oleh karena itu, pihak-pihak yang berperkara perlu selalu mendapat siraman kerohanian dari majelis hakim, sehingga dengan demikian, apa yang mereka kemukakan di majelis Itu, bukan didorong oleh nafsu¹⁵⁰ serakah terhadap harta kekayaan api didasarkan atas kebenaran yang dilandasi oleh iman dan takwa kepada Allah swt. Itu berarti, para pihak yang berperkara ikut membantu majelis hakim untuk menegakkan keadilan di muka bumi ini.¹⁵¹

Satria Effendi menjelaskan bahwa jumlah harta bersama yang digugat oleh Penggugat (istri) lebih banyak dari pengakuan Tergugat (suami). Dalam kasus ini Penggugat menggunakan saksi dari ibunya sendiri, dan ini termasuk *ikhtilāf* karena bisa mengganggu rasa keadilan dari putusan hakim.

Kemudian mengutip pendapat Ibnu Farhun (*at-Tabṣīrah*) dan Ibnu Rusyd sebagaimana di atas tentang tujuan peradilan, juga pendapat Abdul Karim Zaidan

¹⁵⁰Nafsu *ammārah* (*syahwah*) ini bisa diobati dengan keimanan kepada Allah swt (*muraqabah*), sedangkan sifat jahil yang melahirkan sifat *syubhah* bisa diobati dengan ilmu yang mendalam.

¹⁵¹Satria Effendi, *Problematika Hukum ...*, hlm. 74-75. Hal ini sesuai penjelasan Imam at-Turbisyti dalam kitab *Tuhfah al-Ahwaḥi Syarh Jāmi' at-Tirmizī*, Cairo, Dar Ibnu al-Jauzi, 2018, VIII: 105.

قَالَ التُّورْبِشِيُّ حَقِيقَةُ الْفِقْهِ فِي الدِّينِ مَا وَقَعَ فِي الْقَلْبِ ثُمَّ ظَهَرَ عَلَى اللِّسَانِ فَأَقَادَ الْعَمَلُ وَأَوْزَتْ الْحَشِيَّةُ وَالتَّقْوَى وَأَمَّا الَّذِي يَتَدَارَسُ أَبْوَابًا مِنْهُ لِيَتَعَزَّزَ بِهِ وَيَتَأَكَّلَ بِهِ فَإِنَّهُ يَمْعَرُ عَنِ الرَّئِيَّةِ الْعُظْمَى لِأَنَّ الْفِقْهَ تَعَلَّقَ بِلسَانِهِ دُونَ قَلْبِهِ وَلِهَذَا قَالَ عَلِيُّ كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ وَلَكِنِّي أَخْشَى عَلَيْكُمْ كُلَّ مُنَافِقٍ عَلِيمِ اللِّسَانِ.

(*nizā al-Qadāfī al-Islām*) tentang karakter seorang hakim agar terhindar dari penyelewengan, yaitu kapabilitas sikap dan keilmuan, adil dan objektif, memegang kaidah aturan umum, konsisten terikat dengan alat-alat bukti, independen, didukung oleh Pemerintah yang adil, dan dalam kontrol Mahkamah Agung.

Dalam hadis Nabi Muhammad saw, Beliau bersabda:

القضاة ثلاثة واحد في الجنة واثنان في النار فأما الذي في الجنة فرجل عرف الحق ففضى به، ورجل عرف الحق فجار فهو في النار، ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار» رواه ابن ماجه وأبو داود

“Hakim itu ada tiga macam, satu di surga dan dua di neraka. Adapun yang di surga adalah hakim yang tahu kebenaran dan ia memutuskan dengan itu. Lalu ada yang tahu kebenaran namun ia langgar, maka ia di neraka. Dan ada yang menghakimi dengan kebodohan maka ia di neraka”.¹⁵²

Satria Effendi masih mengutip pendapat Abdul Karim Zaidan tentang peranan saksi, yaitu membantu hakim dalam menegakkan keadilan, maka seorang saksi harus memenuhi syarat-syarat sebagai saksi dan mendapat

¹⁵²Imam Muhammad Ali asy-Syaukani, *Nail al-Awṭār Syarh Muntaqā al-Akhbār min Ahādīs Sayyid al-Akhṙār*, (Dar al-Hadis, Cairo: 2000), VIII: 591.

عن ابن إسحاق، قال: النفس: الرعية تحت الليل. قال: ثنا سلمة، عن ابن إسحاق، عن الزهري، عن حرام بن محيصة بن مسعود، قال: " دخلت ناقة للبراء بن عازب حائطا لبعض الأنصار فأفسدته، فزُفِع ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال (إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ عَنَمُ الْقَوْمِ) ففضى على البراء بما أفسدته الناقة، وقال على أصحاب الماشية حفظ الماشية بالليل، وعلى أصحاب الخَوَاطِطِ حَفْظُ حِيَطَانِهِمْ بِالنَّهَارِ". قال الزهري: وكان قضاء داود وسليمان في ذلك أن رجلا دخلت ماشيته زرعاً لرجل فأفسدته، ولا يكون النفوش إلا بالليل، فارتفعا إلى داود، فقضى بغنم صاحب الغنم لصاحب الزرع، فانصرفا فمرا بسليمان، فقال: بماذا قضى بينكما نبي الله؟ فقالا قضى بالغنم لصاحب الزرع، فقال: إن الحكم لعلى غير هذا، انصرفا معي! فأتى أباه داود، فقال: يا نبي الله، قضيت على هذا بغنمه لصاحب الزرع؟ قال نعم. قال: يا نبي الله، إن الحكم لعلى غير هذا، قال: وكيف يا بني؟ قال: تدفع الغنم إلى صاحب الزرع، فيصيب من ألبانها وسمونها وأصوافها، وتدفع الزرع إلى صاحب الغنم يقوم عليه، فإذا عاد الزرع إلى حاله التي أصابته الغنم عليها، ردت الغنم على صاحب الغنم، وردّ الزرع إلى صاحب الزرع، فقال داود: لا يقطع الله فمك، فقضى بما قضى سليمان، قال الزهري: فذلك قوله (وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ) ... إلى قوله (حَكَمًا وَعِلْمًا)، انظر الطبري، الأنبياء: 78، ج: 7، ص: 5725.

tazkiyah kalayakan dari tokoh masyarakat. Saksi harus jauh dari kecurigaan seperti: tidak lagi bermusuhan dengan salah satu pihak yang bersengketa karena menyimpan maksud negatif, ini sesuai mazhab Imam Malik, Imam Syafi'i dan Imam Ahmad bin Hanbal. Berbeda dengan mazhab Imam Abu Hanifah dan mazhab Zahiri yang membolehkannya selama permusuhan tersebut tetap berperilaku adil, yakni tidak menghalalkan yang haram, sesuai ayat: 8, Q.S. al-Maidah:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۗ اٰعْدِلُوْا هُوَ اٰقْرَبُ لِلتَّقْوٰى وَاَتَّقُوا اللّٰهَ اِنَّ اللّٰهَ خَبِيْرٌۢ بِمَا تَعْمَلُوْنَ

“Wahai orang-orang yang beriman! Jadilah kamu sebagai penegak keadilan karena Allah, (ketika) menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah kebencianmu terhadap suatu kaum mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah. Karena (adil) itu lebih dekat kepada takwa. Dan bertakwalah kepada Allah, sungguh, Allah Maha teliti terhadap apa yang kamu kerjakan”.

Hal itu disetujui oleh ulama Jumhur, tetapi dalam situasi dan kondisi zaman sekarang sangat sulit mencari orang adil dalam permusuhan, dan ada pengecualian, artinya boleh menjadi saksi, saat saksi yang dalam sengketa itu membela pihak yang dimusuhi.

Termasuk dalam kasus ini ada kecurigaan ketika saksi dari unsur kerabat, yaitu ibu kandung Penggugat, karena ada hubungan emosional yang menimbulkan persaksian palsu. Maka 4 mazhab sepakat tidak mensahkan persaksian kerabat, berbeda dengan mazhab Zahiriyah yang membolehkannya selamat bersikap adil. Alasan logis mazhab terakhir ini ditolak oleh Jumhur.

Dari pemaparan di atas jelas nalar hukum Satria Effendi bersifat *bayāni* dalam mengutipkan variasi mazhab dan dalil-dalil serta mencontohkan Qāḍī Syurairh yang menolak persaksian Hasan untuk Ali bin Abi Talib

(Ibnu Hayyan: *Akhbār al-Quḍāh*), sedangkan alasan-alasan logis *`illah* larangan persaksian kerabat menunjukkan tentang nalar *burhāni* yang dilakukan Satria Effendi.

- f. Hak istri pertama terhadap harta bersama,¹⁵³ (Komparasi tirkah dan *tajfīd* hak).

Tentang hak istri pertama untuk menuntut harta bersama, masalahnya bermula dari keputusan PA Semarang yang menolak seluruh gugatan Penggugat agar menyatakan menurut hukum bahwa Penggugat berhak sebesar setengah bagian dari harta bersama. Keputusan ini dikuatkan oleh PTA Semarang serta oleh MA RI. Dalam hal ini Satria Effendi tidak setuju dengan keputusan PA Semarang, sebab dinilai tidak sejalan dengan teori fikih yang secara otomatis telah menetapkan bahwa dengan meninggalnya pewaris, telah terjadi pemindahan hak kepada ahli waris, yang dalam hal ini termasuk istri pertama.¹⁵⁴

Ada *tajfīd* dalam kasus ini, Satria Effendi meluruskan kembali bahwa istri pertama sebagai Penggugat tidak membutuhkan surat kuasa dari alm. Suaminya, dengan alasan ada hukum *sabab musabbab*, ada sebab akad maka ada hak dan kewajiban, diantaranya hak *māli* dan *gair māli*, dalam hal ini Satria Effendi memperkuat pendapatnya dengan menukil pendapat Syaikh Mustafa Zarqa dan Syaikh Abu Zahrah.¹⁵⁵

Nalar *bayāni* Satria Effendi nampak pada studi komparasinya tentang tirkah perspektif empat mazhab dan nalar *burhāni* nampak pada analisa sebab-akibat akad yang melahirkan hak dan kewajiban.

¹⁵³Satria Effendi, *Problematika Hukum ...*, hlm. 93-94.

¹⁵⁴M. Atho Mudzhar, *Peranan Analisis ... dalam: Problematika Hukum...*, hlm. xxix-xxx.

¹⁵⁵Lihat: Satria Effendi, *Problematika Hukum ...*, hlm. 83-84.

g. Gugat cerai akibat suami tidak memberi nafkah

Pengadilan Agama Blora kelihatannya untuk mengabulkan tuntutan cerai dari Penggugat tidak hanya mencukupkan pertimbangan bahwa Tergugat telah melanggar *ta'liq* talak, tetapi juga dengan alasan terjadinya *syiqāq* antara suami-istri itu. Dalam salah satu pertimbangannya mengemukakan sebagai berikut: Menimbang, bahwa Majelis Hakim Pengadilan Agama Blora berpendapat telah terdapat alasan-alasan yang cukup untuk dijatuhkan putusan tersebut, sesuai dengan peraturan pemerintah No. 9 tahun 1975 pasal 19 huruf (f) yaitu antara suami dan istri terus menerus terjadi perselisihan dan pertengkaran dan tidak ada harapan akan hidup rukun kembali dalam rumah tangga. Dengan alasan di atas, berarti meskipun tidak terbukti bahwa Tergugat sering menyakiti Penggugat dan tidak peduli terhadapnya, tetapi dari sisi lain suami-istri dengan terjadinya *syiqāq* telah patut diceraikan oleh pengadilan Agama. Sisi inilah yang tidak dilihat oleh Pengadilan Tinggi Agama Semarang.¹⁵⁶

Satria Effendi mengawali dengan nalar *bayāni* Q.S. ar-Rūm ayat 21, bahwa tujuan pernikahan adalah menjalin kasih sayang,¹⁵⁷ sakinah dan membuahkan keturunan yang saleh. Tujuan di atas memerlukan perhatian yang serius dan terus-menerus. Satria Effendi

¹⁵⁶Satria Effendi, *Problematika Hukum ...*, hlm. 105.

¹⁵⁷Imam Syafi'i menjelaskan tentang terjalannya kasih sayang dengan interaksi dari dua belah pihak dengan baik atau *mu'āsyarah bi al-mar'uf*. وَقَالَ جَلَّ وَعَلَا {وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيَّوْنَ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ} [البقرة: 228] فَجَعَلَ اللَّهُ لِلرِّوَجِ عَلَى الْمَرْأَةِ وَاللِّمْرَأَةِ عَلَى الرَّوَجِ حَقُّوْفًا بَيْنَهُمَا فِي كِتَابِهِ وَعَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ مَفْسَّرَةً وَمُجْمَلَةً فَفَهِمَهَا الْعَرَبُ الَّذِينَ خُوْطِبُوا بِلِسَانِهِمْ عَلَى مَا يَعْرِفُوْنَ مِنْ مَعَانِي كَلَامِهِمْ وَقَدْ وَضَعْنَا بَعْضَ مَا حَضَرْنَا مِنْهَا فِي مَوَاضِعِهِ، وَاللَّهُ نَسَّأَلُ الرَّشِدَ وَالتَّوْفِيقَ وَأَقَلَّ مَا يَجِبُ فِي أَمْرِهِ بِالْعِشْرَةِ بِالْمَعْرُوفِ أَنْ يُؤَدِّيَ الرَّوَجُ إِلَى رَوْحَتِهِ مَا فَرَضَ اللَّهُ لَهَا عَلَيْهِ مِنْ نَفَقَةٍ وَكِسْوَةٍ وَتَرْكِ مِثْلِ ظَاهِرٍ فَإِنَّهُ يَقُولُ جَلَّ وَعَزَّ {فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ} [النساء: 129] وَجَمَاعُ الْمَعْرُوفِ اثْنَانِ ذَلِكَ بِمَا يَحْسُنُ لَكَ تَوَابُهُ وَكَفَّ الْمَكْرُوْهَ. انظر الأم للإمام الشافعي، القاهرة: دار ابن الجوزي، ج: 3، ص: 135. وَقَالَ الشَّافِعِيُّ: وَفَرَضَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يُؤَدِّيَ كُلُّ مَا عَلَيْهِ بِالْمَعْرُوفِ وَجَمَاعُ الْمَعْرُوفِ إِعْفَاءُ صَاحِبِ الْحَقِّ مِنَ الْمُؤَذَنَةِ فِي طَلْبِهِ وَأَدَاؤُهُ إِلَيْهِ بِطِيبِ النَّفْسِ لَا بِضُرُوْرَتِهِ إِلَى طَلْبِهِ وَلَا تَأْدِيبُهُ بِإِظْهَارِ الْكِرَاهِيَةِ لِتَأْدِيبَتِهِ وَأَيُّهَا تَرَكَ فَظَلَّمَ لِأَنَّ مَطْلَ الْغَنِيِّ ظَلَمٌ وَمَطْلُهُ تَأْخِيرُهُ الْحَقِّ. ص: 110.

kemudian memberi tiga tipe contoh hubungan dua pasangan yang tidak serasi lagi: tetap bersama serumah tetapi tidak cerai, karena ada alasan seperti segan dengan orang tua dan masa depan anak, berpisah rumah dan istri berstatus tidak jelas (*mu`allaq*) tanpa nafkah lahir-batin, dan yang ketiga melakukan talak.

Dalam kasus ini bertipe yang kedua, Penggugat beralasan tidak ada nafkah dari Tergugat, menyakiti Penggugat, dan melanggar *ta`liq* talak, sedangkan Tergugat menganggap itu *nusyūz* karena tidak balik pulang ke rumah Tergugat, namun Penggugat beralasan karena Tergugat menyakiti Paggugat saat balik ke rumah. Alasan menyakiti dan *ta`liq* talak tidak bisa diterima, namun sudah terjadi *syiqāq* maka harus ada *hakam* untuk mendamaikan, jika tidak bisa baru ada keputusan dari hakim untuk menceraikan mereka, Satria Effendi menisbatkan pendapat ini kepada Imam Malik dan Imam Syafi'i.

h. Gugat cerai akibat poligami¹⁵⁸ (*Tajfīd* budaya *hakam*)

Dari jalan perkara ini penulis mendapat kesan tentang rendahnya kesadaran dan terbatasnya pengetahuan sebagian masyarakat muslim di negeri ini tentang cara penyelesaian cekcok yang terjadi dalam sebuah rumah tangga. Dalam masyarakat yang sudah memadai pengetahuannya tentang prosedur penyelesaian kemelut rumah tangga, dalam perkara seperti yang sedang dibahas ini, tanpa lebih dulu diangkat ke Pengadilan, mereka akan membawa masalah seperti ini kepada arbiter atau *hakam* dari pihak istri dan pihak suami. Dengan demikian, permasalahannya tidak sempat

¹⁵⁸ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْبَيْتِ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا. قال القشيري: أباح الله للرجال الأحرار التزوج بأربع في حالة واحدة، وأوجب العدل بينهم، فيجب على العبد أن يراعى الواجب فإن علم أنه يقوم بحق هذا الواجب أثر هذا المباح، وإن علم أنه يقصر في الواجب فلا يتعرض لهذا المباح، فإن الواجب مسئول عنه، انظر لطائف الإشارات للقشيري، النساء: 3، ج: 1، ص: 195.

menjadi sebuah perkara seperti yang terjadi pada kasus yang sedang dibahas ini. Menurut hemat penulis, penyelesaian cekcok rumah tangga dengan perantaraan *hakam* adalah suatu hal yang perlu dimasyarakatkan yang bukan saja disebabkan karena hal itu merupakan perintah Allah dalam al-Qur'an, tetapi juga akan memperlunak permasalahan.¹⁵⁹

Satria Effendi mengawali pembahasan kemelut rumah tangga dengan alasan suami ikut aliran sesat dan menikah lagi tanpa seijin istri pertama, dan menawarkan langkah perdamaian melalui *hakam* demi kemaslahatan enam anak mereka, jika mengalami jalan buntu maka pilhan terakhir adalah cerai.

Satria Effendi mengutip Q.S. an-Nisa, ayat: 35 yang berbunyi:

وَأِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمَا مِّنْ أَهْلِهَا ۚ إِنَّ يُرِيدَا إِصْلَاحًا
يُوقِفُ اللَّهُ بَيْنَهُمَا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا

“Dan jika kamu khawatir terjadi persengketaan antara keduanya, maka kirimlah seorang juru damai dari keluarga laki-laki dan seorang juru damai dari keluarga perempuan. Jika keduanya (juru damai itu) bermaksud mengadakan perbaikan, niscaya Allah memberi taufik kepada suami-istri itu. Sungguh, Allah Maha Teliti, Maha Mengenal”.

Menurut Satria Effendi setidaknya ada dua kriteria perselisihan rumah tangga dinamakan *syiqāq*: a). Tidak ada kecocokan lagi dari dua pihak suami dan istri, dalam kasus ini PA Jakarta Timur menggolongkan *syiqāq* sesuai Pemohon, namun suami menganggap ini adalah

¹⁵⁹Satria Effendi, *Problematika Hukum ...*, hlm. 121-122.

nusyūz. b). Dua belah pihak sudah tidak bisa berdamai lagi, maka mengambil langkah *tahkīm*.¹⁶⁰

Dalam *tahkīm* ini ada dua pokok penting, yaitu: kebijaksanaan hakim dan tekad baik serta siap mengalah dari dua pihak yang bersengketa. Permasalahan cepat terurai jika sikap jujur dari dua belah pihak, terutama sebab gangguan pihak ketiga yaitu kawan sang istri. Karena langkah *tahkīm* tidak membuahkan hasil maka Majelis Hakim Jakarta Timur memutuskan dengan mengabulkan gugatan Penggugat (Masruroh), dan menetapkan, menyatakan perkawinan Penggugat (Hasbullah Amin) dan Tergugat putus karena perceraian dengan talak yang ke II.

i. Gugat cerai akibat tidak ada keturunan.

Peristiwa gugatan cerai seperti dalam kasus yang dibahas ini, memberikan wawasan yang lebih luas lagi bagi peminat hukum Islam. Dari kasus ini dapat dipahami dampak negatif yang timbul disebabkan kemajuan teknologi kedokteran. Vasektomi, seperti yang dituduhkan kepada Tergugat dalam kasus ini adalah sebagai hasil kemajuan teknologi kedokteran, di mana

¹⁶⁰ *Tahkīm* adalah pengangkatan secara suka rela oleh dua pihak yang bersengketa kepada seseorang yang dipercayai (*hakam*) bisa menyelesaikan perselisihan di antara mereka berdua. Budaya musyawarah dicontohkan Nabi Muhammad saw, padahal beliau tidak membutuhkan hal itu karena ada wahyu dari Allah swt. Hal itu dilakukan agar menjadi ajaran baik bagi umatnya sampai kiamat. Baca: Imam al-Bagawi, *Ma'ālim at-Tanzīl*, QS. Ali Imran: 159, Libanon, DKI, 2010, I: 287.

إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا بِاللَّهِ. أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ. ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ. وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ». سورة يوسف: 40. قال سيد قطب رحمه الله: إن الحكم لا يكون إلا لله. فهو مقصور عليه سبحانه بحكم ألوهيته. إذ الحاكمية من خصائص الألوهية. والأمة في النظام الإسلامي هي التي تختار الحاكم فتعطيه شرعية مزاولة الحكم بشرعية الله ولكنها ليست هي مصدر الحاكمية التي تعطي القانون شرعيته. إنما مصدر الحاكمية هو الله. وكثيرون حتى من الباحثين المسلمين يخلطون بين مزاولة السلطة وبين مصدر السلطة. فالتناس بجملتهم لا يملكون حق الحاكمية إنما يملكه الله وحده. انظر في ظلال القرآن، اسطنبول: طدار الأصول العلمية، ج: 4، ص: 218. ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمْ الْحَقَّ أَلَّا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ. وَجَمَلُهُ: أَلَّا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ تَذْيِيلٌ وَلِذَلِكَ ابْتَدَى بِأَدَاةِ الْإِسْتِفْتَاكِ الْمُوَدَّعَةِ بِالتَّنْبِيهِ إِلَى أَهْمِيَّةِ الْخَيْرِ. وَالْعَرَبُ يَجْعَلُونَ التَّذْيِيلَاتِ مُشْتَمَلَةً عَلَى اهْتِمَامٍ أَوْ عُمُومٍ أَوْ كَلَامٍ جَامِعٍ. وَقَدَّمَ الْمَجْرُورَ فِي قَوْلِهِ لَهُ الْحُكْمُ لِإِلْخْتِصَاصِهِ، أَيْ لَهُ لَا لِغَيْرِهِ. انظر التحرير والتنوير لابن عاشور، الأنعام: 62، ج: 7، ص: 280.

dengan itu tujuan pembatasan pembibitan di kalangan umat manusia umumnya dapat diwujudkan dan dengan itu individu yang melakukan vasektomi itu tidak lagi berketurunan.

Praktik vasektomi, ternyata di samping ada positifnya juga mempunyai dampak negatif. Barangkali inilah di antara pertimbangan mengapa Majelis Ulama Indonesia pada sidang komisi tanggal 13 Juli 1977, memutuskan bahwa vasektomi/tubektomi hukumnya haram. Dengan pertimbangan, bahwa pemandulan dilarang oleh agama. Vasektomi/tubektomi adalah satu pemandulan. Di Indonesia belum dapat dibuktikan (sampai tanggal putusan ini dikeluarkan) bahwa vasektomi/tubektomi, dapat disambung kembali.¹⁶¹

Kasus ini tergolong unik karena gugat cerai dilakukan Penggugat (istri) sebab suami tidak bisa membuahkan keturunan setelah 12 tahun menikah. Dari sisi ini Satria Effendi berbicara *maqāṣid* nikah, yaitu: a) Primer/*aṣliyah* yang secara tegas tersurat dalam al-Qur`an atau *as-Sunnah* seperti melestarikan umat manusia di muka bumi; b). Sekunder/*tābī`ah* seperti kasih sayang dan ketentraman dalam rumah tangga, kepuasan seksual, dan kemampuan untuk hidup mandiri. Menurut penulis contoh sekunder yang dipaparkan Satria Effendi kurang tepat, karena jelas ketentraman jiwa tersurat dalam al-Qur`an sebagai salah satu *maqāṣid* nikah.

Kemudian Satria menyetir banyak pendapat tentang fasakh nikah dan talak yang disebabkan oleh kelemahan atau cacat alat vital, seperti impoten, sumbat daging (*ar-ratq*), dan sumbat tulang (*al-qarn*). Menyebut mazhab Zahiriyah yang tidak membolehkan gugat cerai karena alasan tersebut dan mazhab jumhur yang

¹⁶¹Satria Effendi, *Problematika Hukum ...*, hlm. 141.

membolehkannya, dan Satria cenderung pada mazhab terakhir karena lebih pada rasa keadilan dalam berhukum.

Vasektomi penyebab kepunahan manusia dan persengketaan dalam rumah tangga, maka jelas hukum vasektomi haram. Namun Satria Effendi berpendapat sesuai zaman modern bahwa kemandulan akibat vasektomi bisa diatasi dengan bayi tabung. Maka tidak relevan lagi vasektomi dijadikan alasan gugat cerai. Dengan dalil : “*Bilamana bertentangan dua mafsadah, maka yang dijadikan pertimbangan adalah mafsadah yang lebih dominan*”,¹⁶² dengan kaidah fikih ini maka perceraian lebih berbahaya dari kemandulan yang bisa diatasi dengan cara lain.

Sebagai penguat kisah *namīmah* (al-Qasas: 20), kisah Nabi Ibrahim tentang tiga “kebohongan” (al-Anbiya’: 59), dan kisah perang di bulan-bulan mulia (*harām*): *Dū al-Qa’dah*, *Dū al-Hijjah*, Muharram, dan Rajab) adalah dilarang karena *mafsadah*, namun diperbolehkan karena ada yang lebih *mafsadah* (menghalangi agama Islam, kekafiran, mengoyah kemuliaan Masjid, dan mengusir Nabi serta kaum muslimin).¹⁶³ Sebagaimana Q.S. al-Baqarah ayat 217 berbunyi:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ
وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ
الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يَقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ
مِنْكُمْ عَن دِينِهِ فَبِمَتِّ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ
وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

¹⁶²Ali Ahmad an-Nadawy, *al-Qawā'id al-Fiqhiyah*, (Damaskus, Dar al-Qalam, 2004), hlm. 313. Lihat: Siddiq Hasan Ali al-Qanuji, *Awnu al-Bārī li Hilli Adillah al-Bukhari*, (Aleppo: Dar ar-Rasyid), III:367, *laisa al-Kazzāb al-lazī yuslihu baina an-nās fa yanmī khairan au yaqūlu khairan*.

¹⁶³Muhammad Ali as-Šabūni, *Tafsir al-Waḍīh al-Muyassar*, (Beirut: Maktabah Asriyah, 2013), hlm. 79, *Rawā'i al-Bayān; Tafsir Ayāt al-Ahkām min al-Qur'an*, (Cairo: Dar as-Sabuni, 1999), I: 187.

“Mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang berperang pada bulan haram. Katakanlah, “Berperang dalam bulan itu adalah (dosa) besar. Tetapi menghalangi (orang) dari jalan Allah, ingkar kepada-Nya, (menghalangi orang masuk) Masjidil Haram, dan mengusir penduduk dari sekitarnya, lebih besar (dosanya) dalam pandangan Allah. Sedangkan fitnah lebih kejam daripada pembunuhan. Mereka tidak akan berhenti memerangi kamu sampai kamu murtad (keluar) dari agamamu, jika mereka sanggup. Barangsiapa murtad di antara kamu dari agamanya, lalu dia mati dalam kekafiran, maka mereka itu sia-sia amalnya di dunia dan di akhirat, dan mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya”.

j. Gugatan nafkah (*bayāni-tarjih, burhāni-maqāṣidi*)

Masalahnya bermula dari keputusan PA Limboto yang menyatakan bahwa Tergugat telah lalai dalam memenuhi kewajiban sebagai ayah dari kelima orang anaknya. Keputusan ini dikuatkan oleh PTA Manado dan juga oleh MA RI. Dalam hal ini Satria Effendi setuju dengan keputusan PA Limboto tersebut. Menurutnya seorang suami yang mangkir nafkah telah merugikan anak istri lahir batin. Oleh karenanya suami tersebut bisa dituntut dengan hukuman *ta'zir*, sebab dalam hal kewajiban nafkah tidak berlaku konsep kedaluwarsa, hanya Imam Abu Hanifah saja yang menyatakan bahwa dalam persoalan nafkah ini berlaku hukum kedaluwarsa satu tahun.¹⁶⁴

Menurut Satria Effendi, bahwa pendapat mayoritas ulama yang mengatakan bahwa wanita yang ditalak *ba'in* dan sedang hamil tidak wajib dinafkahi oleh suami yang menalakinya, kurang relevan bila dikaitkan

¹⁶⁴ M. Atho Mudzhar, *Peranan Analisis ... dalam: Problematika Hukum...*, hlm. xxx.

dengan kondisi wanita yang dicerai dalam keadaan hamil. Sebab, meskipun hubungan suami-istri telah putus sama sekali, namun kondisi wanita yang sedang hamil sebagai hasil dari hubungan suami-istri, membuat hubungan tanggungjawab masih melekat pada diri kedua belah pihak. Pihak istri berkewajiban memelihara anak yang masih dikandungnya, dan sebagai imbalannya pihak suami wajib memberikan jaminan nafkah terhadap diri wanita, terutama tentang ongkos-ongkos kehamilan seperti ongkos dokter dan rumah bersalin.¹⁶⁵

Dari keterangan di atas, jelaslah perbedaan landasan filosofis antara nafkah untuk istri dan nafkah untuk anak kandung. Kewajiban nafkah untuk istri seperti telah dikemukakan di atas, disebabkan adanya hak suami untuk membatasi kewenangan istrinya, atau disebabkan adanya hubungan suami-istri antara keduanya. Oleh karena itu selama hubungan itu masih ada maka kewajiban memberikan nafkah tetap terdapat di pundak suami. Lain halnya dengan sebab kewajiban nafkah untuk anak kandung,¹⁶⁶ seperti dikemukakan di atas, yang menjadi sebab kewajiban tersebut adalah kondisi anak yang sedang membutuhkan pertolongan. Sebagai pengaruh dari adanya perbedaan di antara keduanya adalah bahwa seorang suami berkewajiban menafkahi istri selama haknya untuk membatasi kewenangan istri atau selama hubungan suami-istri masih ada, meskipun pihak istri sedang berada dalam keadaan berkecukupan untuk membiayai dirinya. Sebaliknya, pihak ayah hanya berkewajiban menafkahi anak kandunginya selama anak

¹⁶⁵Satria Effendi, *Problematika Hukum ...*, hlm. 156.

¹⁶⁶Menurut Imam Nawawi, bahwa sebab-sebab kewajiban nafkah ada tiga, yaitu: *milk an-nikāh*, *milk al-yamīn*, dan *qarābah al-ba`ḍiyah*, dua yang pertama adalah kewajiban suami kepada istrinya, dan kewajiban majikan kepada budaknya, sedangkan yang ketiga adalah kewajiban antara dua belah pihak karena cinta kasih kekerabatan. Baca: Imam Nawawi, *Rauḍah at-Ṭālibīn wa `Umdah al-Mufīn*, Cairo, Syirkah al-Quds, 2017, V: 29. Lihat: Tahanawi, *Ilā'u as-Sunan*, XI: 319.

kandungnya dalam keadaan membutuhkan nafkah. Seorang ayah tidak wajib menafkahi anak kandung yang mempunyai harta.¹⁶⁷

Berbeda dengan itu, kalangan mayoritas ulama berpendapat suami dianggap berutang nafkah istri yang belum dibayarkannya baik atas dasar keputusan hakim atau tidak. Sebagaimana halnya setiap utang, maka utang nafkah seperti itu tidak menjadi gugur kecuali dengan dibayar atau direlakan oleh pihak istri. Utang seperti ini tidak menjadi gugur dengan sebab kedaluarsa. Istri secara sah dapat menuntut suami atas nafkah yang belum dibayarnya meskipun setelah sekian waktu lamanya.¹⁶⁸

Kesimpulan Dari uraian singkat di atas dan hasil analisa terhadap perkara yang sedang dibahas ini, dapat disimpulkan sebagai berikut: 1. Tuntutan Penggugat (istri) atas Tergugat (suami) mengenai nafkah dirinya yang tidak diterima sekian tahun sebelumnya, baru dianggap sah apabila berpegang kepada mayoritas ulama. Adapun menurut pendapat Hanafiyah, hak nafkah istri menjadi gugur dengan kedaluwarsa apabila tidak dituntut dalam masa satu bulan: Berdasarkan pendapat ini, istri selaku Penggugat dalam perkara yang sedang dibahas ini, tidak berhak menuntut suaminya untuk mendapat ganti rugi nafkah yang tidak diterimanya selama 62 bulan sebelumnya. Berdasarkan pendapat ini, istri (Penggugat) baru berhak menuntut nafkah yang belum diterimanya, jika dengan keputusan hakim atau atas izin suaminya ia telah menggunakan uangnya sendiri atau berutang untuk membiayai dirinya selama tidak mendapat nafkah dari

¹⁶⁷Satria Effendi, *Problematika Hukum ...*, hlm. 159.

¹⁶⁸*Ibid.*, hlm. 162.

تجب على الزوج للزوجة لا أعرف في ذلك خلافاً، وقد أوجبها القرآن الكريم، قال الله تعالى: ﴿وارزقوهم فيها واكسوهم﴾، وقد قرر دلالة هذه الآية على المطلوب الموزعي في "تفسيره". ولحديث إذنه صلى الله عليه وسلم لهند بنت عتبة أن تأخذ من مال زوجها أبي سفيان ما يكفيها ولدها بالمعروف، وهو في "الصحيحين" وغيرهما انظر الزوضة الندية للفتوحى، القاهرة: دار العقيدة، 2002، ص: 105.

suaminya. Dalam hal ini istri dibenarkan menuntut suami untuk menutupi utang tersebut. Sejalan dengan pendapat Hanafiyah ini maka alasan kedaluwarsa telah dianggap cukup untuk menolak tuntutan Penggugat (istri) dalam perkara ini sepanjang yang berhubungan dengan hak nafkahnya sendiri tanpa memerlukan adanya alasan lain seperti disebabkan nusyuz istri.

Dua nafkah anak menjadi gugur dengan kedaluwarsa jika ternyata selama anak tidak mendapat nafkah dari ayahnya ia mampu membiayai diri dengan hartanya sendiri. Namun, nafkah tidak menjadi gugur disebabkan kedaluwarsa jika ternyata selama tidak mendapat nafkah dari ayahnya si anak harus berutang untuk pembiayaan dirinya. Dalam hal ini si anak berhak menuntut ganti rugi atas nafkah masa lampau yang belum diterima dari ayahnya. Berdasarkan hal itu, hak nafkah lima orang anak tersebut dalam perkara ini menjadi gugur jika ternyata untuk pembiayaan mereka tidak mesti berutang kepada pihak lain karena punya dana sendiri. Jika tidak punya dana sendiri sehingga mesti berutang kepada pihak lain, maka hak nafkahnya tidak menjadi gugur setelah 62 bulan dari mulai dilalaikannya nafkah.

Atas dasar hal di atas, yang perlu diperhatikan dalam kasus ini adalah kondisi keuangan lima orang anak tersebut, apakah lima orang anak itu mempunyai perbekalan cukup yang diperoleh dari pihak lain atau dari ayah mereka tersebut yang mencukupi pembelanjaan mereka, atau hanya menggantungkan diri kepada ibunya. Jika mereka punya harta, maka hak nafkah mereka atas diri ayahnya, menjadi gugur dan tidak berhak untuk menuntut ganti rugi. Sebaliknya, jika mereka tidak punya harta, tetapi hany menggantungkan diri kepada ibunya, mereka berhak menuntut gae rugi kepada ayahnya, dan

ayah boleh dipenjarakan sampar bersedia membayar utang nafkah tersebut.¹⁶⁹

Nalar *bayāni* terlihat dalam menukil pendapat jumbuh tentang tidak ada kadaluwarsa, berbeda dengan Hanafiyah. Dan *mutallaqah* dalam masa *'iddah*¹⁷⁰ dan sedang hamil secara logika *maqāsid* sangat membutuhkan perhatian nafkah dari ayah si janin, karena kehamilan adalah efek dari dua belah pihak, maka secara rasional harus ditanggung bersama risiko tersebut.

k. Syarat beragama Islam bagi yang melakukan *haḍānah*.¹⁷¹

Tentang syarat beragama Islam bagi yang melakukan *haḍānah*, masalahnya bermula dari keputusan PA Tebing Tinggi yang menyatakan penggugat sebagai pemegang sah hak *haḍānah*. Keputusan ini dikuatkan oleh PTA Medan dan MA RI. Dalam hal ini Satria Effendi menyetujui keputusan PA Tebing Tinggi tersebut dan menyatakan bahwa dalam tinjauan fikih, masalah yang banyak dibahas adalah haruskah *hādīnah* (pemelihara anak) beragama Islam? Pada umumnya para fukaha mensyaratkan bahwa *hādīnah* harus beragama Islam. Tetapi menurut mazhab Hanbali, sebagian

¹⁶⁹ Satria Effendi, *Problematika Hukum ...*, hlm. 163-154.

فصل في الحضانة وإذا فارق الرجل زوجته وله منها ولد فهي أحق بحضانتها إلى سبع سنين ثم يُخَير بين أبويه فأيهما اختار سلم إليه الحضانة بفتح الحاء هي عبارة عن القيام بحفظ من لا يُمَيِّز ولا يستقل بأمره وتربيته بما يصلحه ووقايته عما يؤذيه وهي نوع ولأية إلا أنها بالاناث أليق لأنهن أشفق وأهدى إلى التربية وأصبر على القيام بها وأشد ملازمة للأطفال ومؤنة الحضانة على الأب لأنها من أسباب الكفاية كالنفقة. انظر كفاية الأخير لأبي بكر الحسيني، دار إحياء الكتب العربية إندونيسيا، ج: 2، ص: 151.

¹⁷⁰ Menurut Imam as-Sindi, bahwa *Ihdād* adalah sikap wanita menghindari bersolek setelah ditinggal wafat suaminya:

الإحداد: ترك المراه الزينة مدة العدة بسبب موت الزوج. والعدة هي التريص المحدود شرعا. فالإحداد يكون داخل العدة إذا كان المتوفي زوجها ويكون خارجها إذا كان المتوفي غير ذلك، انظر شرح النسائي للإمام السندي، بيروت: دار الكتب العلمية، ج: 6، ص: 136. عَنْ عَائِشَةَ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّهُ قَالَ: «لَا يَجِلُّ لَامْرَأَةٍ أَنْ تُحَدَّ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلَاثِ إِلَّا عَلَى رُوحِ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا» منفق عليه. وفي حديثٍ حَفْصَةَ، عَنْ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَا يَجِلُّ لَامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تُحَدَّ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلَاثِ إِلَّا عَلَى رُوحٍ» رواه مسلم. قال ابن المنذر: دل هذا الحديث على تحريم إحداد المسلمات من النساء على غير أزواجهن فوق ثلاث، ويدل على أن الذمية لا إحداد عليها. انظر الإقناع لابن المنذر، لبنان: دار الفكر، 2002، ص: 139. وانظر الأم للإمام الشافعي، القاهرة: دار ابن الجوزي، ج: 3، ص: 296-295.

¹⁷¹ Satria Effendi, *Problematika Hukum ...*, hlm. 167.

kalangan Hanafiyah, Ibnu Qayim dan Abu Zahrah, hadhinah tidak harus beragama Islam, selama anak yang diasuh belum mumayyiz dan tidak dididik untuk keluar dari Islam.¹⁷²

Komparasi mazhab sebagai bukti nalar *bayāni*, sedangkan analisa syarat beragama Islam bagi *hadhinah* adalah tergantung efek yang ditimbulkan secara umum, maka dibagi usia anak antara balita dan *mumayyiz*.

1. Syarat dapat dipercaya dan berakhlak baik bagi yang melakukan *haḍānah*.¹⁷³

Masalahnya bermula dari keputusan PA Medan yang mengabulkan permohonan penggugat (istri) untuk memegang hak *haḍānah* bagi anak yang disengketakan. Keputusan ini dibatalkan oleh PTA Medan tetapi MA RI menguatkan keputusan PA Medan tersebut. Dalam hal ini, Satria Effendi tidak setuju dengan keputusan PA Medan, dan beliau mempertanyakan mengapa anak yang diperebutkan itu tidak dibagi dua saja, karena jumlahnya dua orang, satu diasuh mantan suami dan yang satu diasuh oleh mantan istri. Sebab pengorbanan dan kasih sayang masing-masing pihak dalam kasus ini tidak layak bila direnggut oleh pertimbangan-pertimbangan hukum yang terlalu formal.¹⁷⁴

Satria Effendi setelah memaparkan dalil-dalil *bayāni* baik dari Qur'an¹⁷⁵ dan Hadis, serta berbagai

¹⁷²M. Atho Mudzhar, *Peranan Analisis ...* dalam: *Problematika Hukum...*, hlm. xxix-xxx.

¹⁷³Satria Effendi, *Problematika Hukum ...*, hlm. 176.

¹⁷⁴M. Atho Mudzhar, *Peranan Analisis ...* dalam: *Problematika Hukum...*, hlm. xxxi-xxxii.

قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " مَنْ يُحْرِمِ الرَّفْقَ يُحْرِمِ الْخَيْرَ " رواه أحمد في مسنده، انظر رقم الحديث: 19515، القاهرة: دار ابن الجوزي، 2016، ج: 9، ص: 258.

¹⁷⁵Penulis menggunakan lafal Qur'an dalam bentuk *nakirah*, karena *nakirah* itu bentuk asli yang mencakup cabangnya, yaitu bentuk *ma'rifah* (al-Qur'an), begitu pula bentuk lafal *muzakkar* adalah bentuk asli, sedangkan *mu`anas* adalah cabangnya. Qur'an adalah istilah untuk kalam Allah swt yang tertulis dalam

pendapat ulama, beliau mengambil jalan tengah agar ada rasa keadilan, dalam kasus ini dengan membagi satu-satu dalam mengasuh anak, karena masing-masing semua ada keterkaitan hubungan emosi antara anak dan orang tua.

m. Tentang hak *haḍānah* akibat perceraian.

Masalahnya bermula dari keputusan PA Medan yang mengabulkan penggugat untuk memegang hak *haḍānah* atas kedua anaknya. Keputusan ini dikuatkan oleh PTA Medan dan oleh MA RI. Dalam perkara ini Satria Effendi tidak menyetujui keputusan PA Medan dan memberikan saran alternatif dengan cara membedakan umur dan kondisi anak, yaitu anak yang sudah *mumayyiz* sebaiknya diasuh oleh ayah dan yang belum *mumayyiz* diasuh oleh ibu, hal inilah yang bisa dipahami dari petunjuk Nabi dalam beberapa hadisnya.¹⁷⁶

n. Tentang apakah kesibukan kerja di luar rumah membatalkan hak *haḍānah*.

Masalahnya bermula dari keputusan PA Palembang yang menolak permohonan penggugat (suami) untuk ditetapkan hak *haḍānah*-nya atas kedua anaknya. Keputusan ini ditolak oleh PTA Palembang dan MA RI. Dalam perkara ini Satria Effendi menyetujui keputusan PA Palembang, dengan mengemukakan pendapat bahwa berhak melakukan *haḍānah* bukan berarti dia pasti akan memiliki menunjukkan kepada hak yang sekaligus merupakan kewajiban untuk memelihara dan mendidik anak untuk mengantarkan mereka yang cemerlang.¹⁷⁷

mushaf, adapun mushaf adalah istilah tulisan ayat-ayat Qur`an yang terkumpul diantara dua sampul buku.

¹⁷⁶M. Atho Mudzhar, *Peranan Analisis ... dalam: Problematika Hukum...*, hlm. xxxii. Baca: Imam Syafi`i, *Musnad asy-Syafi`i*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), II: 289, *anna Rasūlallah saw khayyara gulāman ma baina abīhi wa ummihi*.

¹⁷⁷*Ibid.*

o. Tentang wali anak dibawah umur.

Masalahnya bermula dari keputusan PA Pangkalan Bun yang mencabut hak perwalian Termohon (istri) atas ketiga anaknya yang masih di bawah umur. Keputusan ini dibatalkan oleh PTA Palangkaraya dan MA RI. Dalam hal ini Satria Effendi setuju dengan keputusan PA Pangkalan Bun dan mengatakan bahwa hal yang menjadi pertimbangan pengadilan adalah masalah kerusakan moral Termohon, sehingga kalau anak-anak masih tetap berada di bawah kekuasaan ibunya, dikhawatirkan hal itu akan menular kepada anak-anaknya tersebut.¹⁷⁸

Maka menurut penulis berdasar pada analisa studi kasus hukum Islam, bahwa metode pemikiran hukum Islam Satria Effendi menggunakan epistemologi *bayāni* dan *burhāni*, tidak menggunakan epistemologi *irfāni* dan *tajrībi*. Hal tersebut tercermin dalam ijhtihad fatwa-fatwanya terhadap yurisprudensi secara aplikatif menggunakan metode-metode sebagai berikut: Metode *tajfīd*, Metode *ijtihād maqāsidī*, Metode *ta`abbudi*¹⁷⁹ dan *ta`aqquli*, Metode *ijtihād taṭbiqī*, Metode moderasi antara *turās* dan *muāṣir*, dan Metode preferensi (*tarjih*).

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ Imam Nawawi al-Bantani menjelaskan tiga macam ibadah: hati, lisan, dan fisik. Masing-masing itu ada yang diketahui maknanya dan ada yang tidak diketahui maknanya (*ta`abbudi* atau *tauqīfī* yang harus diimani):

اعلم أن العبادة قلبية ولسانية وجارية، وكل واحدة منها قسم علم معناه، وقسم لم يعلم. أما القلبية: فمنها ما لم يعلم دليله عقلاً، وإنما وجب الإيمان به كالصراط الذي هو أرق من الشعرة، وأحد من السيف ويمر عليه المؤمن كالبرق الخاطف، والميزان الذي توزن به الأعمال التي لا تفل لها في نظر الناظر، وكيفيات الجنة والنار، لأن هذه الأشياء وجودها لم يعلم بدليل عقلي وإنما المعلوم بالعقل إمكانها، ووقوعها مقطوع به بالسمع، ومنها ما علم كالتوحيد والنبوة وقدرة الله وصدق الرسول في العبادات الجارية ما علم معناه وما لم يعلم، كمقادير النصب وعدد الركعات فالعبد. إذا أتى بما أمر به من غير أن يعلم ما فيه من الفائدة فلا يكون الإتيان به إلا لمحض العبادة بخلاف ما لو علم الفائدة فربما يأتي للفائدة فقط، وإن لم يؤمن كما لو قال السيد لعبيده: انقل هذه الحجارة من هاهنا ولم يعلمه بما في النقل فنقلها ولو قال: انقلها فإن تحتها كنزاً هو لك فإنه ينقلها، وإن لم يؤمن، فذلك العبادات اللسانية، فمنها ما لا يفهم معناه فإذا تكلم به العبد علم أنه لا يقصد غير الانقياد لأمر المعبود الأمر الناهي، فإذا قال: يس، حم، ألم، طس، علم الله أنه لا يذكر ذلك لمعنى يفهمه بل هو يتلفظ به إقامة لما أمر به. انظر مراحل لببب اللئوي، يس: 1، ج: 2، ص: 205-206.

Tabel 9: Klasifikasi Nalar Ijtihad Dalam Studi Kasus

Bab	No.	Permasalahan	Metodologi	Keterangan
Bagian 1: perkawinan	1	Perkawinan melalui telepon	<i>Tajdīd</i> dengan <i>Tarjīh</i> Syafi`iyah (<i>sadd az-zarīah</i>) dan sakralitas akad nikah. Menggunakan nalar <i>bayāni</i> dan <i>burhāni</i> , serta ada tawaran baru sebagai <i>tajdīd</i> , seperti redaksi yang lebih jelas pada pasal 10 ayat 3 PP. RI No. 9 Th. 1975 tentang pelaksanaan UU No. 1 Th. 1974 tentang perkawinan.	<i>Ittiḥād al-majlis</i> : Hanafiah (<i>ittiṣāl al-ijāb wa al-qabūl</i>) vs Syafi`iyah (<i>mu`āyanah</i>), dan menyerahkan lembaga penegak hukum untuk memastikan pendapat mana yang berlaku.
	2	Perkara pembatalan nikah	Kajian <i>bayāni</i> literasi berbagai sumber seperti: <i>al-Ahwāl asy-Syakhsiyah</i> , <i>al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu</i> , <i>al-Miṣbāh al-Munīr</i> , dan <i>al-Madkhal fi al-Fiqh al-Amm</i> . Kemudian merasionalkan dengan ijtihad <i>istiṣlāhi-burhāni</i> untuk menarik <i>maṣlahah</i> .	<i>Maṣlahah</i> anak tetap sah karena berdasarkan sah-nya akad di awal yang diyakini memenuhi syarat dan rukun akad nikah.
	3	Pernikahan di bawah tangan	Maqāṣidi: <i>istiṣlāhi wa dar`ul mafsadah</i> dalam kasus <i>az-zawāj al-`urfīy</i> , Satria Effendi menggunakan	Syariah nikah sebagai <i>dīnan/syaran</i> dan catatan andsmintrasi <i>qaḍā`an</i> sebagai <i>sadd az-zarīah</i> . Maka ada istilah sah menurut

			<p><i>burhāni</i>/analisa logika dalam peraturan <i>tawsiqy</i>, dan bayani dalam menguatkan pendapatnya dengan menukil fatwa Jād al-Haq dan Syaikh Wahbah az-Zuhaili.</p>	<p>agama dan pengadilan, dan ada sah menurut agama tetapi tidak sah menurut pengadilan. Metode <i>tajdid</i> tentang meluruskan keputusan PA Tanjung Karang agar tetap berpedoman pada peraturan <i>tawsiqy</i> dalam rangka <i>sadd zarī'ah</i>.</p>
Bagian 2: Harta Bersama	4	Talak dan harta bersama/gonogini	<p>Bayāni, burhāni-maqāṣidi: <i>istiṣlāhi wa dar`ul mafsadah</i>. Analisa <i>bayāni</i> dalam mengungkapkan pendapat ulama Syafi`iyah dan menemukan tujuan dari <i>iddah</i> talak <i>raj`i</i> secara <i>burhāni-maqāṣidi</i>.</p>	<p>Termasuk <i>burhāni-maqāṣidi</i> dalam pembagian harta gonogini setelah talak <i>bāin</i> adalah agar tidak makin renggang hubungan dua pasangan saat harta dibagi dalam talak <i>raj`i</i>.</p>
	5	Pembagian harta bersama	<p><i>bayāni</i> dalam mengutipkan dalil-dalil dan mencontohkan Qāḍi Syuraih yang menolak persaksian Hasan untuk Ali bin Abi Talib, sedangkan alasan-alasan logis <i>`illah</i> larangan persaksian kerabat menunjukkan tentang nalar <i>burhāni</i> yang dilakukan Satria Effendi.</p>	<p><i>Tajdid i`ādah</i>, Komparasi tarjih, <i>Maqāṣidi</i>: Saksi orang tua menurut <i>Zāhiriyah</i> sah, berbeda dengan jumhur. Yang tepat: kembali pada pendapat jumhur, dan pada tugas pengadilan: mengajak kebajikan dan melarang keonaran.</p>
	6	Hak istri pertama	<p>Nalar <i>bayāni</i> Satria Effendi nampak pada</p>	<p>Komparasi tirkah dan <i>tajdid</i> (istri pertama</p>

		terhadap harta bersama	studi komparasinya tentang tirkah perspektif empat mazhab dan nalar <i>burhāni</i> nampak pada analisa sebab-akibat akad yang melahirkan hak dan kewajiban.	berhak harta tanpa surat kuasa), harta serta yang berhubungan denganya dan hak manfaat (3 mazhab), harta serta yang berhubungan denganya bukan masalah manfaat (hanafiyah dan Zahiriyah). Harta <i>ainy</i> sepakat bisa diwaris oleh multi mazhab, PTA tidak seharusnya mensyaratkan surat kuasa dari almarhum.
Bagian 3: Putusnya Perkawinan	7	Gugat cerai akibat suami tidak memberi nafkah	Nalar <i>bayāni</i> Q.S. ar-Rūm ayat 21, bahwa tujuan pernikahan adalah menjalin kasih sayang, sakinah dan membuahkan keturunan yang saleh. Nalar <i>burhāni</i> nampak pada analisa gugat cerai dan <i>hakam</i> .	Tidak hanya pertimbangan <i>ta`liq</i> nikah dan tidak adanya nafkah, tetapi <i>syiqāq</i> penyebab talak setelah melalui <i>hakam</i> seperti fatwa Imam Malik dan Imam Syafi`i. <i>Maqāṣidi: istiṣlahi</i> sebab <i>syiqāq</i> membawa <i>mafsadah</i> .
	8	Gugat cerai akibat suami poligami	<i>Bayāni</i> dalam Q.S. an-Nisa, ayat: 35. <i>Tajfīd: budayakan hakam. Burhāni-Maqāṣidi, ta`līf, istiṣlāhī</i> (prioritas karena <i>syiqāq</i>).	Pertama <i>tahkīm</i> karena <i>syiqāq</i> , kemudian PA karena gugat cerai. Sudah dikaruniai 6 anak, Sebab suami ikut aliran sesat dan poligami, dan istri serong dengan pria lain.

9	Gugat cerai karena tidak ada keturunan	<p>Nalar <i>bayāni</i> tentang <i>maqāṣid</i> nikah secara tersurat: memiliki keturunan dan ketentraman.</p> <p>Sedangkan nalar <i>burhāni</i> dalam analisa vasektomi perspektif fikih lama dan baru. “<i>Bilamana bertentangan dua mafsadah, maka yang dijadikan pertimbangan adalah mafsadah yang lebih dominan</i>”, dengan kaidah fikih ini maka perceraian lebih berbahaya dari kemandulan yang bisa diatasi dengan cara lain.</p>	<p>Komparasi fikih lama: <i>Zāhiriyyah</i> vs <i>jumhur</i>. <i>Sadd az-zarīah</i>. <i>Istiṣlāh</i>: kepunahan manusia. Suami mandul/vasektomi, cerai sebab penyakit: AIDS dan vasektomi. Ibnu Qayyim, Abu Saur, dan az-Zuhri dinilai lebih sejalan dengan tujuan syariat nikah, sebab mereka tidak membatasi pada nama-nama penyakit tetapi semua jenis penyakit kelamin.</p>
10	Gugatan nafkah	<p>Nalar <i>bayāni</i> dalam menukil pendapat <i>jumhur</i> dan Hanafiyah, dan <i>mutallaqah</i> dalam masa iddah dan sedang hamil secara logika <i>maqāṣid</i> sangat membutuhkan perhatian nafkah dari ayah si janin, karena kehamilan adalah efek dari dua belah pihak, maka secara rasional harus ditanggung bersama risiko tersebut.</p>	<p>Komparasi: Hanafiyah: nafkah karena membatasi kebebasan istri/imbalan loyalitas istri, Mazhab 3: <i>`alāqah zaujiyah</i>: kerja sama pasutri. Nafkah sandang, pangan, dan papan anak: karena membutuhkan ayahnya, kalau tidak butuh seperti anak kaya maka tidak wajib nafkah.</p>

Bagian 4: *Ḥaḍānah* Dan Perwalian

11	Syarat beragama Islam bagi yang melakukan <i>ḥaḍānah</i>	Komparasi mazhab sebagai bukti nalar <i>bayāni</i> , sedangkan analisa syarat beragama Islam bagi <i>ḥadinah</i> adalah tergantung efek yang ditimbulkan secara umum, maka dibagi usia anak antara balita dan <i>mumayyiz</i> . <i>Maqāṣidi: hifz ad-dīn</i> dan <i>tarjih</i> jumhur. Walau ibunya berhak dibawah usia <i>mumayyiz</i> tetapi agama lebih prioritas.	Komparasi: jumhur mensyaratkan bahwa <i>ḥaḍinah</i> harus beragama Islam. Tetapi menurut mazhab Hanbali, sebagian kalangan Hanafiyah, Ibnu Qayim dan Abu Zahrah, <i>ḥaḍinah</i> tidak harus beragama Islam, selama anak yang diasuh belum <i>mumayyiz</i> dan tidak dididik untuk keluar dari Islam.
12	Syarat dapat dipercaya dan berakhlak baik bagi yang melakukan <i>ḥaḍānah</i>	<i>Burhāni-Istiṣlāh</i> : dua anak diasuh masing-masing mantan suami-istri satu anak demi kasih sayang seorang ayah dan ibu.	Pengorbanan dan kasih sayang masing-masing pihak dalam kasus ini tidak layak bila direnggut oleh pertimbangan-pertimbangan hukum yang terlalu formal.
13	Hak <i>ḥaḍānah</i> akibat perceraian	<i>Burhāni-Tajdid i'ādah</i>	Mengembalikan hukum asal yaitu membedakan usia anak: jika anak belum <i>mumayyiz</i> maka untuk ibu, dan jika sudah <i>mumayyiz</i> maka punya hak memilih.
14	Apakah kesibukan di luar rumah membatalkan hak <i>ḥaḍānah</i>	<i>Burhāni-Maqāṣidi: istiṣlahi</i>	Tujuan dari hak <i>ḥaḍānah</i> : memelihara dan mendidik anak untuk mengantarkan mereka yang cemerlang.

	15	Wali anak di bawah <i>ḥaḍānah</i>	<i>Burhāni-Maqāṣidi: istiṣlahi</i>	Kerusakan moral ibu menjadi alasan pencabutan perwaliannya, agar anak-anak di bawah umur terjaga dari amoralitas.
--	----	-----------------------------------	------------------------------------	---

C. Urgensi Metodologi Satria Effendi

Penulis berpendapat bahwa Satria Effendi termasuk mujtahid, tentunya bukan mujtahid mutlak, bisa masuk dalam ijhtihad kolektif akademik, yakni ijhtihad dengan multi disiplin ilmu secara ilmiah, selama dalam rangka ijhtihad maka selalu dalam posisi benar, sesuai pendapat Abu Hanifah: “setiap mujtahid benar”.¹⁸⁰ Ijhtihad yang lahir dari ahlinya walaupun salah bisa dimaafkan, bahkan berpahala satu,¹⁸¹ namun jika lahir dari yang bukan ahlinya maka tidak bisa dimaafkan karena melanggar syarat-syarat mujtahid, dan menyebabkan kekacauan sosial.

Setelah menemukan metode pemikiran Satria Effendi yang bercorak nalar *bayāni-burhāni*, maka penulis mencoba mengulas urgensi metode ini dalam kalsifikasi menurut aplikasinya, yaitu: Metode *Tajdīd*, Metode *Ijhtihād Maqāṣidī*, Metode *Ta`abbudī* dan *Ta`aqqulī*, Metode *Ijhtihād Taṭbīqī*, dan Metode Moderasi (*Turās* dan *Muāṣir*).

1. Metode *Tajdīd*

Urgensi metode *tajdīd* adalah memperkaya kajian fikih, dikarenakan selama ini pembelajaran fikih belum banyak mempelajari dari sisi metodologinya.¹⁸² Ini mengembalikan sesuatu yang seharusnya ada, yaitu

¹⁸⁰ Al-Khaṭīb al-Bagdadi, *Kitāb al-Faqīh wa al-Mufaqqih*, (Basrah, al-Maktabah al-Ilmiyah), II: 58.

¹⁸¹ Abdullah Salih Ali Bassam, *Taisīr al-`Allām Syarh `Umdah al-Ahkām*, (Cairo: Dar al-Aqidah, 2002), II:324. Lihat: Muhammad Zanki asy-Syafi`i, *Yanābīr al-Ahkām Fi Ma`rifah al-Halāl wa al-Harām*, (Beirut, DKI, 2012), III:436, (Bukhari: 7352).

¹⁸² Wawancara dengan Afifi Fauzi Abbas di zoom meeting, tanggal 29 Juni 2020.

mengetahui metode penemuan hukum lebih utama bagi pengkaji hukum Islam daripada hasil ijtihad berupa fikih. Memperkaya pembahasan fikih tersebut secara *manhajī*, fikih *manhajī* yang disampaikan beliau memaparkan kilas baliknya seolah-olah kemudian ketika kita menghadapi persoalan yang sama atau serupa ketika hukum tersebut dirumuskan sehingga kita bisa menggunakan mazhab tersebut untuk menyelesaikan permasalahan yang sekarang ini.¹⁸³ Masih makna pembaruan yakni kembali kepada asal mula, meminjam istilah Bustanul Arifin “Meningatkan kembali kepada segi hukum yang terlupakan”. Maka metodologi Satria Effendi menjadi alternatif opsi dalam men-*tajdid* sisi yang terlupakan, yaitu mengembalikan pada asalnya, baik hasil ijtihad maupun sumbernya.

Lima literatur pemikiran hukum Islam di Indonesia yang sering dikaji adalah kitab-kitab fikih, sedangkan empat yang lainnya jarang dikaji, yaitu: Keputusan Pengadilan, Fatwa-fatwa, Undang-undang, dan Kompilasi Hukum Islam. maka studi analisis yurisprudensi Satria Effendi ini merupakan ijtihad yang langka dan sangat berharga bagi pengkajian literatur pemikiran hukum Islam selain kitab-kitab fikih.

2. Metode *Ijtihād Maqāṣidī*

Ijtihad *maqāṣidī* Satria Effendi berperan sebagai pemicu gerakan substansialis yang lama telah jauh dari tektas wahyu, pendekatan *maṣlahah* atau pendekatan maknawiyah dalam mengkaji hukum Islam menjadi lebih diperhatikan. Pemikiran Munawir Sjadzali, Menteri Agama RI (1983-1993) salah satunya dipicu oleh pendapat-pendapat Satria Effendi ketika majelis rabu-an di kalangan guru besar dan dosen UIN Ciputat.

Satria Effendi juga menganjurkan di samping urgensi sosialisasi hukum Islam normatif, seorang hakim harus

¹⁸³ *Ibid.*

mengkaitkan antara keputusan hukum dan tujuan hukum itu sendiri. Sebagaimana ungkapan beliaunya: Urgensi kajian *maqāṣid asy-syarī'ah* dalam kaitannya dengan tugas hakim sebagai pihak penegak hukum adalah karena setiap penerapan hukum atau keputusan hukum yang dibuat oleh hakim hendaklah sejalan dengan tujuan hukum yang hendak dicapai oleh syariat.¹⁸⁴

Penyelesaian *al-wāqi' al-mu'āṣir* di komisi fatwa MUI sekarang ini merujuk kepada teori-teori *maṣlahah*. Persoalan *maqāṣid asy-syarī'ah* dalam pembahasan fikih seolah-olah menjadi kunci utama sebagai contoh adalah persoalan terakhir tentang persoalan fikih pada *COVID-19* bertumpu pada *maqāṣid asy-syarī'ah*.¹⁸⁵ Sehingga pembahasan *maqāṣid asy-syarī'ah* menjadi topik utama di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri (PTKIN) setelah usul fikih, dalam hal ini Satria Effendi tidak lagi hanya menekankan *ruḥul istinbāt*-nya pada *aṭ-ṭarīqah al-lafziyah*, tetapi diperkaya dengan *aṭ-ṭarīqah al-ma'nawiyah*.

Dan penting menjadi catatan bagi pengkaji hukum Islam, bahwa metode usul fikih, khususnya tema *maqāṣid* ini harus ada perubahan pola dari gaya klasik ke arah modernisasi, baik dari sisi bahasa dan contoh kontemporer kekinian, dengan demikian lahirlah pembaruan dan pengembangan teori *maqāṣid* klasik ke arah modern.

3. Metode *Ta'abbudi* dan *Ta'aqquli*

Metode ini membendung pemikiran yang terlalu ekstrim kiri, para pemikir tipe disebut kaum liberal, yaitu para ilmuwan yang berpikir bebas rasionalis, sebab di masa Satria itu ada dua arus pemikiran “kontradiktif” saling menegasikan, yang pertama alumni Barat, seperti cak Nur, Fahri Ali, Komarudin Hidayat, Mulyadi Kartanegara, Azyumardi Azra, yang aliran filsafat rasional sering

¹⁸⁴Satria Effendi, *Problematika Hukum*, hlm. 29.

¹⁸⁵Wawancara dengan Afifi Fauzi Abbas di zoom meeting, tanggal 29 Juni 2020.

menegasikan syariah (sampai ada anekdot, sarjana kok *syari`ah*), dan yang kedua alumni Timur Tengah, seperti Huzaemah Tahido Yanggo, dan Ali Munawar yang latar belakangnya fikih murni tekstualis. Pak Satria ini yang membawa gagasan pemikiran fikih dan pembaruan fikih dengan alatnya *maqāsid asy-syarīah* kontekstual tanpa keluar teks, sekalian menepis pemikiran cak Nur yang sekuler liberal. Satria Effendi bisa mengkontesktualisasikan hukum Islam melalui pendekatan *maqāsid asy-syarīah* tanpa keluar teks.¹⁸⁶

Menarik liberalisasi ke dalam teks, tapi pada sisi lain juga mengangkat orang-orang fukaha murni ini menjadi kontekstual. Satria Effendi banyak menjadikan tokoh-tokoh moderat sebagai referensi. Satria Effendi terpengaruh banyak tokoh seperti Wahbah az-Zuhaili dengan menjadikan kitab *al-Fiqh al-Islamy wa Adillatuhu* sebagai kitab rujukan terbanyak yakni 12 kali, Abdul Karim Zaidan 9 kali (*Nizām al-Qaḍā fī asy-Syarīah al-Islamiyah*), Muhammad Abu Zahrah (*al-Aḥwāl asy-Syakhsyiyah*), serta Sayyid Sabiq (*Fiqh as-Sunnah*) masing-masing sebanyak 8 kali. Jika ulama-ulama tersebut sebagai kaum *khalaf*, maka Satria Effendi juga menjadikan kitab-kitab klasik dalam ijtihadnya, seperti *al-Majmū`, al-Mugni, Subul as-Salām*, dan *al-Muwāfaqāt*.

¹⁸⁶Wawancara dengan Aminuddin Ya`qub di Pamulang Tangerang Selatan, tanggal 5 Juli 2020. Menurut Harun Nasution, bahwa dalam pada itu perlu ditegaskan bahwa pemakaian kata-kata rasional, rasionalisme dan rasionalis dalam Islam harus dilepaskan dari arti kata sebenarnya, yaitu percaya kepada rasio semata-mata dan tak mengindahkan wahyu, atau membuat akal lebih tinggi dari wahyu, sehingga wahyu dapat dibatalkan oleh akal. Dalam pemikiran Islam, sebagai telah dilihat dalam uraian yang diberikan di atas, baik di bidang falsafat dan ilmu kalam, apalagi di bidang ilmu fikih, akal tidak pernah membatalkan wahyu. Akal tetap tunduk kepada teks wahyu, teks wahyu tetap dianggap mutlak benar, akal dipakai hanya untuk memahami teks wahyu dan sekali-kali tidak untuk menentang wahyu. Akal hanya memberi interpretasi terhadap teks wahyu sesuai dengan kecenderungan dan kesanggupan pemberi interpretasi, (lihat: Harun Nasution, *Akal Dan Wahyu Dalam Islam*, Jakarta: Universitas Indonesia, 2011, hlm. 101)

Dalam menghadapi asumsi liberal tentang desakralisasi dalil dengan mengatakan bahwa fikih adalah produk pemikiran manusia, maka tidak harus dipatuhi. Penulis menjawab, bahwa fikih hasil *istinbāṭ* para ulama, itu hukum Allah bukan hukum ulama atau mujtahid -apalagi kalau sudah disepakati jumbuh ulama- karena diambil dalil sumber utama; *naṣ-naṣ* Qur`an dan *Sunnah*. memang benar proses penemuan dengan akal mujtahid. Jadi, fikih merupakan hasil murni dari kreativitas intelektual muslim yang bersumber dari dua sumber utama, yaitu Qur`an dan *Sunnah*.¹⁸⁷

4. Metode *Ijtihād Taṭbīqī*

Kedudukan tulisan Satria bersifat memperluas wawasan dari para pembacanya, termasuk bagi hakim di peradilan agama, bagi para hakim, adanya catatan dan komentar atas putusan-putusan mereka akan menjadi masukan bagi tugas mereka sebagai hakim, dan hal itu akan berdampak positif pada kepastian hukum dan prediktif. Karena suatu putusan pengadilan adalah mengikat, maka catatan dan komentar atas putusan tersebut tidaklah menafikan putusan tersebut, akan tetapi mengarahkan catatan dan komentar itu ke arah menciptakan keadilan, dan dikemas dengan kemasan keilmuan hukum, memberikan alternatif-alternatif untuk pengembangan hukum selanjutnya.

¹⁸⁷Imam Tabari menjelaskan QS. An-Nisa` : 65 tentang kewajiban untuk mentaati Rasulullah saw, lihat: *Jāmi` al-Bayān `An Ta`wīl Ayī al-Qur`ān*, Cairo, Dar as-Salam, 2015, III: 2400.

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا، قال أبو جعفر: يعني جل ثناؤه بقوله: "فلا" فليس الأمر كما يزعمون: أنهم يؤمنون بما أنزل إليك، وهم يحاكمون إلى الطاعوت، ويصدون عنك إذا دعوا إليك يا محمد، واستأنف القسم جل ذكره فقال: "وربك"، يا محمد "لا يؤمنون"، أي: لا يصدقون بي وبك وبما أنزل إليك "حتى يحكموك فيما شجر بينهم"، يقول: حتى يجعلوك حكمًا بينهم فيما اختلط بينهم من أمورهم، فالتبس عليهم حكمه. يقال: "شجر يشجر شجورًا وشجرًا"، و"تشاجر القوم"، إذا اختلفوا في الكلام والأمر، "مشاجرة وشجارًا". "ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجًا مما قضيت"، يقول: لا يجدوا في أنفسهم ضيقًا مما قضيت. وإنما معناه: ثم لا تحرج أنفسهم مما قضيت أي: لا تأثم بانكارها ما قضيت، وشكها في طاعتك، وأن الذي قضيت به بينهم حق لا يجوز لهم خلافه.

Bukti riil bahwa buku “*Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer karya Satria Effendi*” yang merupakan kumpulan analisis yurisprudensi mempunyai peran penting dalam mengantar kita untuk menggunakan *case studies* dalam mempelajari hukum Islam. Metode *case studies* mahasiswa dihadapkan kepada suatu persoalan hukum (perkara) riil atau hipothetic, kemudian diharapkan untuk menganalisisnya dari segi hukum dan menyimpulkan status hukumnya apabila ia menjadi hakim atau jaksa atau pengacara bagi perkara tersebut.¹⁸⁸

Metode *case studies* melihat secara utuh sebagai suatu persoalan hukum dengan segala jenis terkaitannya dengan masalah-masalah lain di luar hukum, juga memberi kesempatan kepada para mahasiswa untuk melakukan kajian sinkronisasi hukum dari berbagai peraturan perundang-undangan mengenai masalah hukum yang bersangkutan, dan memberikan kesempatan kepada para mahasiswa untuk melatih rasa keadilan yang harus ditegakkan dalam masyarakat.

5. Metode Moderasi (*Turās* dan *Muāsir*)

Memperkaya jenis-jenis studi pemikiran hukum Islam, tugas intelektual saat ini yaitu mengenal dan mengetahui Islam sebagai ajaran agama dan keberagaman, sehingga menjadi aliran pemikiran yang memberikan kehidupan bagi manusia, individu, masyarakat, dan yang diamanati dengan misi tuntunan masa depan umat manusia, baik secara normatif maupun historis.

Moderasi pemikiran Satria Effendi memperkaya kajian fikih dan *uṣūl*-nya, dan pemikirannya juga diterima oleh mayoritas ahli *syarāh* di Indonesia sehingga beliau ditunjuk oleh Kementerian Agama untuk mengaudit segala

¹⁸⁸M. Atho Mudzhar, “Peranan Analisis ... dalam “*Problematika Hukum ...*, hlm. xxv.

keputusan-keputusan Pengadilan Agama Direktorat Peradilan Agama dalam pendekatan usul fikih.

6. Metode Preferensi (*Tarjih*)

Ini sangat penting dalam memperkaya wawasan lintas mazhab, semakin luas pandangan mujtahid maka semakin bijak dan lebih mendekati pada kebenaran. Karena kemajuan Islam ke depan ditandai dengan lahirnya pemikiran dan perilaku yang non sektarian, dan sudah bisa menterjemahkan nilai-nilai universal.

D. Kritik-Apresiasiif Metodologi Satria Effendi

Pemikiran manusia itu berevolusi menuju arah kesempurnaan, dinamisasi itu melewati fase-fase berikut: Eksistensi (*being/kainunah*), proses (*process/sairurah*), dan menjadi (*becoming/şairurah*).¹⁸⁹ Walaupun sudah sampai puncak stabil yakni *becoming*, pemikiran itu masih mengalami evolusi, yaitu: *Normal science*, *anomaly*, *crisis*, *revolution*, dan *new paradigm*, yang selanjutnya berlabuh pada *normal science* kembali.

Penulis berpendapat, bahwa kita harus bangga dengan salah satu anak Bangsa, yaitu Satria Effendi sebagai tokoh pembaru metodologi hukum Islam di zamannya, karena setiap masa ada tokohnya, dan setiap tokoh ada masanya. Maka Satria Effendi sebagai manusia biasa pasti ada kelebihan dari satu sisi dan kelemahan dari satu sisi yang lain, hal ini sudah menjadi vonis dogmatis bahwa kesempurnaan manusia terletak pada kekurangannya.

¹⁸⁹ Seperti dalam hadis awal wahyu turun, dengan berbagai cara yang bersifat evolutif: mimpi, cahaya fajar pagi, suara kemrinding, Jibril menyerupai manusia (Dihyah), kemudian terakhir bentuk asli malaikat Jibril (*Qāba qausaini au adnā*). Sama evolusi dalam ibadah Nabi yang diawali dengan *khalwah*, *tahannus* (*khalwah* dengan ibadah), dan salat, dan purna bentuk ibadah seperti *rajulun qalbuhi mu'allaqun bil masājid*, walau di luar masjid tetapi masih koneksi vertikal dengan Tuhan, atau Nabi bertahajjud dengan istri beliau dalam kondisi terlentang di hadapannya (Abu Jamrah, *Bahjah an-Nufus*, Beirut, -DKI, 2012, I:9-10).

1. Posisi Metode Pemikiran Satria Effendi

Metode pemikiran seorang ialah hasil dari keterpengaruhannya oleh faktor hereditas atau genetik, lingkungan keluarga, sekolah, masyarakat, dan interaksionisme antara genetik dan lingkungan. Satria Effendi belajar lama di negeri Arab yang cenderung tekstualis, kemudian dihadapkan dengan realitas situasi dan kondisi UIN Syarif Hidayatullah yang cenderung rasionalis, maka sikap yang tepat adalah moderasi yang bisa mengakomodasi cara pandang orang lain yang berbeda, sikap itu dimiliki Satria Effendi dengan tema-tema *maqāṣid asy-syarī'ah*, *ta`abbudi-ta`aqquli*, *`illah manṣūṣah-`illah mu`tabarah* dan ijtihad *taṭbīqī*.

Satria Effendi adalah muslim doktrinal empirikal yang tidak hanya sebagai muslim eksklusif-normatif, tetapi beliau juga masuk intelektualisme muslim inklusif-historis kontekstual. Artinya beliau ini moderat di antara dua kubu ekstrim: Pertama, sebagian umat Islam terlalu ekstrim kanan tekstualis murni yang terkenan mengabaikan unsur logis; Kedua, sebagian lainnya terlalu ekstrim kiri rasionalis yang terkesan mengabaikan teks-teks suci.

Paradigma pemikiran Satria minal *al-wāqī ilā an-naṣ* dan juga sebaliknya, dalam halo ini Satria menggunakan nalar bayani dan burhani yang melahirkan fatwa-fatwanya sebagai produk *fiqhiyah* yang menjadi referensi hakim-hakim Pengadilan Agama. Sifat *tafaqquh* Satria Effendi secara karya ilmiah telah diakui oleh para pakar hukum Islam seperti Bustanul Arifin dan tokoh lainnya yang termaktub dalam sub-bab pendapat para tokoh di atas. Satria Effendi sebagai seorang *Faqīh* dapat dibuktikan juga dengan posisinya sebagai Wakil ketua Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI), Wakil ketua Dewan Pengurus Badan Arbitrase MUI (BAMUI), dan Anggota Dewan Syari'ah Nasional (DSN) MUI.

Satria Effendi sebagai *Uṣūli* terbukti secara *istinbāṭi*, alat penemuan hukum *fiqhiyah* di atas pasti menggunakan usul fikih, dan ini diperkuat dengan gelar beliau sebagai Usul Fikih guru besar oleh UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada 29 Desember 2002, serta karya-karya ilmiah beliau tentang Usul Fikih baik yang tercetak maupun yang berupa *out-line*. Beliau juga sosok alumni Timur Tengah yang langka karena mendapatkan yudisium *Mumtāz (Cummelaude)* dalam bidang Usul Fikih. Hal ini diperkuat oleh disertasi A. Roza`i Akbar di UIN SUSKA Riau, bahwa Satria Effendi adalah seorang ahli Usul Fikih. Beliau selalu memberikan masukan dan catatan, dalam setiap kasus yang diputuskan oleh Hakim Pengadilan Agama, dalam ranah hukum keluarga Islam di Indonesia.

Sesuai dengan penjelasan di atas, itu menunjukkan bahwa Satria Effendi berkontribusi secara riil dalam pengembangan hukum Islam aplikatif di Pengadilan-Pengadilan Agama di Indonesia, dan berkontribusi secara konsepsi dengan karya-karya ilmiahnya. Kiprahnya yang begitu hebat menjadi sebab lahirnya para ilmuwan baru di bidang Usul Fikih yang tersebar di berbagai Perguruan Tinggi di Indonesia.

2. Kritik-Evaluatif Pemikiran Satria Effendi

- a. Satria Effendi menggunakan istilah sumber dan dalil hukum Islam untuk Qur`an dan *Sunnah*, sedangkan yang lainnya disebut dalil pendukung atau metode *istinbāṭ*. Namun dalam praktiknya Satria Effendi menyebut macam yang ke dua di atas dengan dalil, hal tersebut bisa dilihat di buku Ushul Fiqh-nya di halaman 73 dan halaman 130.
- b. Nalar pemikiran hukum Islam Satria Effendi cenderung pada nalar *bayāni* dan *burhāni*, tidak menggunakan *irfāni* dan *tajrībi* (saintifik). Padahal era revolusi industri 4.0 sekarang ini sangat membutuhkan riset dengan modal

multi disiplin ilmu pengetahuan yang integralistik bukan atomistik. Sedangkan *irfāni* sebagai penawar virus degradasi peran intelejensi yang hanya terbatas pada rasio dan empiris, sehingga intelejensi yang lain seperti intuisi, nurani, naluri, dan imajinasi terabaikan. Manusia sekarang lebih fokus pada hal rasional dan empirikal, padahal metafisika sebagai *falsafah ūlā*, malah dijadikan sebagai filsafat spekulatif.

- c. Metode penetapan hukum yang masih diperselisihkan keujjahannya, seperti *istihsān*, *istiṣhāb*, dan *maṣlahah mursalah*.¹⁹⁰ Metode *istihsān* seperti dalam studi kasus “nikah di bawah tangan”. Bahkan masih memaparkan aliran *ẓahiriyyah* yang bukan termasuk *mu`tabar*. Pendapat Satria Effendi dalam metode ijihad ini berenteng secara diametral dengan jumhur ulama.
- d. Kemungkinan salah atau keliru pada hasil analisis penulis dalam karyanya juga tetap ada. Hal ini karena menyangkut karakteristik fikih *mua`malah (ijtihādīyāt)* yang dikajinya, yaitu; a. memiliki kebenaran yang sifatnya relatif, b. keberlakuannya bisa tidak universal dan boleh jadi tidak permanen, dan c. bersifat *ta`aqqulī* (معقول المعنى).¹⁹¹
- e. Dalam *haḍānah* ibu kristen kurang nampak konsep *ḍarūriyāt: hiḍḍu ad-dīn*.¹⁹² Kelemahan referensinya seperti kitab fikih *mazāhib arba`ah*, dan kadang menyebut mazhab Hanafiyah tanpa mencantumkan referensinya.

¹⁹⁰Hasanuddin AF., Kerangka Metodologis Buku Karya Prof. Dr. H. Satria Effendi M. Zein, MA., dalam: Satria Effendi, : “*Problematika Hukum ...*”, hlm. 519.

¹⁹¹Secara umum bahwa dalam masalah ibadah itu *ghair ma`qul al-ma`na*, sedangkan dalam masalah hukum itu tergantung *`illah* nya atau dengan istilah *al-ashlu fi al-ahkam al-ma`quliyah la at-ta`abbud*. Baca: Ahmad Raisuny, *al-Qawa`id al-Asasiyyah li `Ilm Maqāsid asy-Syari`ah*, (Cairo, Dar al-Kalimah, 2015), hlm 25-26. (Baca: Hasanuddin AF., Kerangka Metodologis Buku Karya Prof. Dr. H. Satria Effendi M. Zein, MA., dalam: Satria Effendi, : “*Problematika Hukum ...*”, hlm. 519).

¹⁹²Fathurrahman Djamil, “Karakteristik Pemikiran ...”, hlm. 530.

- f. Kurang interdisiplin ilmu pengetahuan, contoh: Dalam menganalisa poligami hanya tinjauan mono-disiplin ilmu biologi, tanpa melihat psikis wanita, ilmu sosial, ilmu ekonomi dan lain-lain. seharusnya ada integrasi, interkoneksi, multi disipliner ilmu pengetahuan. Di era sekarang dibutuhkan ijtihad kolektif dalam multi disiplin ilmu, bukan hanya banyak orang tapi mono disiplin ilmu, seperti hanya para pakar fikih atau usul fikih saja yang terjadi di era Satria Effendi.

Kita butuh akan manajemen permasalahan fikih kontemporer, sehingga dalam menjawab problematika kehidupan terstruktur rapi, tidak tumpang tindih. Metode kajian fikih kontemporer adalah metode untuk menghukumi masalah-masalah baru menurut *syarīah* Islam. Metode kajian kontemporer sesungguhnya adalah metode ijtihad untuk masalah-masalah baru. Metodenya sebagai berikut: a. Mempelajari fakta masalah yang ada, b. Mempelajari *naṣ-naṣ syara'* yang terkait dengan masalah yang ada, c. Meng-*istinbāt* hukum *syara'* dari *naṣ syara'* tersebut. Sebagai solusi, kita butuh the *paradigm shift* (pergeseran paradigma):¹⁹³ Mono disiplin menuju pendekatan multi-, inter-, dan transdisiplin keilmuan, dan parsial menuju pandangan dunia yang utuh-menyeluruh.

Sehingga corak pemikiran Satria Effendi masih terkesan subjektif normatif, di era zaman sekarang sudah selayaknya menggunakan objektif empiris dengan multi disiplin ilmu, bisa dengan varian ilmuwan atau satu ilmuwan dengan multi disiplin ilmu, serta perlu

¹⁹³Paradigma adalah Seperangkat keyakinan dasar yang membentuk suatu sistem pemikiran yang memberikan suatu penilaian mengenai hakikat realitas atau alasan untuk menerima pengetahuan mengenai sesuatu yang kurang dari realitas sebenarnya beserta metode untuk menguasai apa saja yang dapat diketahui. Baca: Umar Faruq Thohir, Paradigma Hukum Islam, *Asy-Syari'ah*, Volume II, Nomer II, Juni 2016, hlm 99.

pertimbangan insider dan outsider, serta logos universal, agar pemikiran dan perilaku kaum muslimin tidak hanya berdasarkan pada aspek legal formal dan nalar prosedural.

Agar lahir para mujtahid baru di Indonesia yang mampu mewujudkan persatuan di kalangan Muslim Indonesia dan mampu pula melakukan ijtihad untuk melahirkan fikih yang berkepribadian Indonesia, maka sistem pendidikan yang mengkaji ilmu-ilmu keislaman¹⁹⁴ harus mengarah pada interkoneksi antar-entitas ilmu., serta penguasaan pengetahuan keislaman dan ilmu-ilmu sosial yang multi dimensi harus dimasukkan dalam kurikulum pendidikan Islam di Indonesia.

Referensi kitab-kitab *turas* atau klasik, seharusnya piknik pada referensi ilmiah modern, multi dan *cross reference* (*marāji'*) yang memperbandingkan dan mengambil manfaat dari berbagai wawasan keilmuan (sains, teknologi, sosial, ekonomi, budaya, agama, politik, filsafat, dan bahasa) adalah salah satu syarat mutlak yang harus dimiliki dan dipenuhi para pembaharu pemikiran pendidikan, pemikiran hukum, pemikiran politik, pemikiran sains, pemikiran sosial-budaya Islam kontemporer.¹⁹⁵

¹⁹⁴"Ilmu Islam" (*ulum Islamiyyah, Islamic knowledge*) atau "ilmu agama" (*'ulum diniyyah, religious knowledge*) mencakup 3 (tiga) cabang ilmu: 1. Ilmu tentang teks (*qauliyah*): Ilmu *al-Lughah*, Ilmu *at-Tauhid*, Ilmu *at-Tasawwuf wal-Akhlāq*, `Ulūm al-Qur'an, `Ulūm at-Tafsīr, `Ulūm al-Hadīs wa-Muṣṭalāh al-Hadīs, Ilmu *al-Fiqh wa-Uṣūl al-Fiqh*, dll. 2. Ilmu tentang alam (*al-kawniyyah, natural knowledge*), mencakup: Matematika, Kimia, Biologi, Fisika, Ilmu-ilmu terapan, Sains dan Teknologi. 3. Ilmu tentang Manusia (*'ulum al-insaniyyah, social-sciences and humanities*), mencakup: Pilologi, Sejarah, Filsafat, Hukum, Sosiologi, Antropologi, Psikologi, Arkeologi, Politik, Ekonomi, dll., (lihat: Akh. Minhaji, *Pendekatan Dalam Pengkajian Islam*, Yogyakarta, Bening Pustaka, 2019, hlm. 78-79).

¹⁹⁵M. Amin Abdullah, *Fresh Ijtihad; ...*, hlm. 195-196. Pengetahuan mengenai sosial dan studi humaniora seperti agama, filosofi, bahasa, sastra, menulis, sejarah, seni, antropologi, sosiologi, psikologi, dan komunikasi sangat diperlukan untuk membangun karakter yang kuat untuk kesejahteraan masyarakat dan bangsa. Dibekali dengan pengetahuan *liberal arts* dan *general education*, alumni perguruan

Ketegangan hukum Islam dan hukum modern bisa diuraikan dengan pembacaan kesatuan organik keilmuan, maka teori hukum Islam dikaji dengan disiplin ilmu-ilmu sosial seperti sejarah, sosiologi, antropologi dan lainnya, intinya adalah kajian hukum Islam ini harus ada perubahan dari pendekatan atomistik menjadi pendekatan integralistik.

- g. Satria Effendi hampir tidak pernah merujuk kepada peraturan perundang-undangan tentang hukum keluarga yang berlaku di negara-negara Muslim di dunia modern sekarang ini (kajian komparatif horizontal), Satria melakukan kajian komparatif vertikal, yaitu membandingkan masalah hukum yang dihadapi dengan apa yang terdapat dalam kitab fikih.¹⁹⁶

Pengetahuan tentang hukum Islam dalam perspektif komparatif horizontal dan keberanjakan ini adalah sangat penting untuk menengarai perkembangan dan dinamika pemikiran hukum Islam, dan hal inilah yang tidak dilakukan oleh Satria Effendi.¹⁹⁷ Ini pekerjaan besar membutuhkan para pakar hukum Islam untuk meneruskan proyek Satria Effendi dengan multi disiplin ilmu.

tinggi tidak akan mudah menyerah kalah dalam menghadapi segala perubahan, tetapi akan lebih siap beradaptasi atau mereka malah mampu ikut mengubah keadaan dengan ide baru. Membaca, berargumentasi, dan menuangkannya dalam tulisan adalah sisi lain dari kekuatan *liberal arts education*, (baca: M. Amin Abdullah, *Fresh Ijtihad*; ..., hlm. 89).

¹⁹⁶Yusdani, "Menyimak pemikiran Hukum Islam Satria Effendi". *Al-Mawarid*, ..., hlm. 61- 83.

¹⁹⁷M. Atho Mudzhar, "Peranan Analisis Yurisprudensi Dalam Pengembangan Pemikiran Hukum Islam", Prolog dalam "*Problematika Hukum ...*", hlm. x1v.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah penulis melaksanakan dan mengolah data hasil penelitian serta menganalisis hasil penelitian tentang nalar pemikiran hukum Islam Satria Effendi, maka penulis menyimpulkan sebagai berikut:

1. Metode pemikiran hukum Islam Satria Effendi menggunakan karakteristik sebagai berikut: *tajdīd*, *ijtihād maqāṣidī*, *ta`abbudī-ta`aqqulī*, *ijtihād taṭbīqī*, moderasi dan preferensi (*tarjīh*). Semuanya itu didominasi oleh tipe berpikir *bayāni*, dan *burhāni*. Dalam studi kasus tersebut, Satria Effendi tidak menggunakan epistemologi *irfāni* dan *tajrībi* (saintifik).
2. Urgensi metode ialah: a. *Tajdīd* merubah dari pola fikih tekstual/*qauli* menjadi kontekstual-metodologis/*manhajī*; b. Ijtihad *maqāṣidī* mengarahkan pada hakikat tujuan pelaksanaan hukum itu sendiri; c. Metode *ta`abbudī* dan *ta`aqqulī* membentuk pola berpikir moderasi antara liberal dan literal, sebab ada wilayah masing-masing; d. Ijtihad *taṭbīqī* untuk menjawab realitas sosial yang dinamis, seperti *case studies* “analisis yurisprudensi” sebagai kajian riil, pertimbangan hakim-hakim berikutnya, kajian sinkronisasi hukum dari berbagai peraturan perundang-undangan, dan menciptakan keadilan; e. Metode moderasi (*turās* dan *muāṣir*) untuk menjembatani antara khazanah *salaf* dan kreativitas *khalaf*; f. Preferensi (*tarjīh*) membuat mujtahid lebih bijak dan lebih mendekati kebenaran dalam ijtihad.

B. Temuan Baru

Dalam proses penelitian disertasi ini, penulis menemukan kajian penelitian yang mengandung unsur kebaruan terkait dengan hasil penelitian ini, yaitu:

1. Metode penemuan hukum Islam di Indonesia yang tepat di era revolusi industri 4.0 adalah fikih kontekstual lokal Indonesia yang plural ini dengan ijihad akademik *burhāni-maqāṣidī*, yang berorientasi pada substansi hukum, tidak hanya pada orientasi formal-*bayāni*-legalistik, sehingga mencapai pada ijihad integralistik dengan tiga nalar *bayāni*, *burhāni*, dan *tajrībi*.
2. Menyadari adanya evolusi pemikiran, maka harus ada perubahan dari ijihad individual menjadi ijihad komunal, terutama tentang problematika sosial dengan multi disiplin ilmu, dari ijihad subjektif menjadi ijihad objektif, dari hukum administratif normatif menjadi hukum substantif-saintifik (*burhāni*), baik secara evolutif dan bahkan revolutif, sehingga hukum tidak hanya *nusūṣ* dan *maqāṣid*-nya, tetapi perlu *main-science* atau *tajrībi*.
3. Ijihad kolektif ini berdasar pada koleksi multi disiplin ilmu pengetahuan, tidak tergantung pada jumlah mujtahid, yang terpenting adalah perwujudan integrasi berbagai macam disiplin ilmu yang berhubungan dengan kebutuhan ijihad tersebut, terutama ilmu-ilmu sosial, agama, dan keislaman, karena semua disiplin ilmu pada dasarnya satu kesatuan organik (tauhid-logos universal).

C. Saran-saran

Setelah menyelesaikan proses analisis penelitian, maka penulis memberikan saran inisiasi untuk pengembangan *syi'ar* Islam di Lembaga Peradilan Agama:

1. Temuan hukum Islam oleh mujtahid literal (*bayāni*) pada kitab-kitab klasik itu seharusnya ada perubahan, karena ada perbedaan konteks. Maka menganalisa yurisprudensi perlu digalakkan, karena termasuk studi kasus yang terabaikan. Ini bisa dengan ijthad akademik kolektif: literal-rasional-*maqāṣidī*, dan *qiyās/ta`līl-istiṣlāhī/maqāṣidī* (*burhānī*).
2. Pengembangan studi hukum Islam membutuhkan ijthad kontemporer, dengan mensinergikan metode usul fikih klasik dan metode ilmiah modern (ijthad *tajrībi*-inovatif), dalam arti perubahan dari pendekatan atomistik menjadi pendekatan integralistik, dan dari pendekatan fakultas menjadi pendekatan universitas.
3. Usaha penemuan hukum Islam kontemporer selalu mengalami perubahan, karena hukum Islam mengakui adanya dinamika sosial dalam hal-hal *mutaḡayyirāt*. Maka bagi para yuris hendaknya mengutamakan ijthad *maqāṣidī* yang berorientasi pada substansi tujuan hukum, agar tidak terjebak pada formalitas hukum saja, serta disempurnakan dari sisi kajian saintifiknya (*tajrībi*).
4. Mujtahid tidak hanya bersifat eksklusif normatif, tetapi inklusif kontekstualis dengan pendekatan sains modern, bersifat empiris dan historis-sosiologis, sehingga lebih responsif terhadap dinamika situasi dan kondisi kontemporer, serta mengedepankan supremasi moral dan supremasi hukum.



DAFTAR PUSTAKA

- Al-Qur`an dan Terjemahnya, 2001, *Al-Muntakhab (Selekta); Dalam Tafsir Al-Qur`an al-Karim*, Cairo: Al-Azhar – Kementerian Wakaf, Majelis Tinggi Urusan Agama Islam.
- Abadi, Abu Tayyib Muhammad Syamsul Haq al-Azim., 2015, *`Aun al-Ma`būd Syarh Sunan Abi Dawūd*, Cairo: Dar Ibni al-Jauzi.
- Abdi as-Salam, Izzuddin ibn., 2015, *Qawā`id al-Ahkām Fi Maṣālih al-Anām*, Beirut, DKI.
- ., 2003, *Syajarah al-Ma`ārif wa al-Ahwāl wa Ṣālih al-Aqwāl wa-A`māl*, Beirut, DKI.
- Abdul Baqi, Muhammad Fuad., 2003, *al-Lu`lu` wa al-Marjān; fī mā Ittafaqa `Alaihi asy-Syaikhān*, Cairo: Dar al-Hadis.
- ., 2001, *al-Mu`jam al-Mufahras Lī Alfāz al-Qur`ān al-Karīm*, Cairo: Dar al-Hadis.
- Abdullah, M. Amin., 2020, *Fresh Ijtihad; Manhaj Pemikiran Muhammadiyah Di Era Disrupsi*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.
- ., 2012, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- ., 2015, *Studi Agama; Normativitas atau Historisitas*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- ., 2016, *Falsafah Kalam Di Era Postmodernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- ., 2020, *Multidisiplin, Interdisiplin, & Transdisiplin; Metode Studi Agama & Studi Islam di Era Kontemporer*, Yogyakarta: IB Pustaka.
- ., 2017, *Dialektika Epistemologi dalam Perspektif Humanisme Islam*, dalam; Baedhowi, Humanisme Islam; Kajian Terhadap Pemikiran Filosofis Muhammad Arkoun, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Abdul Mu`in, Taib Thahir., 1995, *Ilmu Mantiq (Logika)*, Jakarta: Bumirestu.
- Abi Jamrah, Ibnu., 2012, *Bahjah an-Nufūs Syarh Mukhtaṣar al-Bukhārī*, Beirut: DKI.
- Abu Dawud, al-Imām., 2015, *Sunan Abi Dawūd*, Beirut: DKI.
- Abu Habieb, Sa`di., alih bahasa: Sahal Mahfudz dan Mustofa Bisri, 2019, *Ensiklopedia Ijmak*, Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Abu Zahrah, Muhammad., 2005, *al-Ahwāl as-Syahsiyah*. Cairo: Dar al-Fikr al-Araby.
- ., 2008, *Ushul Fikih*, Alih Bahasa: Saefullah Ma`shum dkk., Jakarta: Pustaka Firdaus.
- ., *Tarikh al-Mazāhib al-Islamiyah; fi as-Siyāsah wa al-Aqā`id wa Tarīkh al-Mazāhib al-Fiqhiyah*, Cairo: Dar al-Fikr al-Araby.
- Ahmad, Baharuddin., Illy Yanti, 2015, *Eksistensi Dam Implementasi Hukum Islam Di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- Aizid, Ustadz Rizem., 2016, *Biografi Ulama Nusantara*, Yogyakarta: Diva Press.
- Ali, Mohammad Daud., 2012, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Ali, Zainuddin., 2011, *Filsafat Hukum*, Jakarta: Sinar Grafika.
- Alusi, Syihabuddin as-Sayyid Mahmud al-., 2014, *Rūh al-Ma`āni Fī Tafsīr al-Qur`ān al-Azīm wa as-Sab`i al-Masāinī*, Beirut: DKI.
- Alwani, Taha Jabir, al-., 2020, *Metodologi Hukum Islam Kontemporer*, alih bahasa: Yusdani, Yogyakarta: Pustaka Satu.
- ., 1990, *Uṣūl fiqh al-Islāmi : Manhaj Bahs wa Makrifah*. USA: IIIT.
- Al-Amruzi, M. Fahmi., 2014, *Rekonstruksi Wasiat Wajibah Dalam Kompilasi hukum Islam*, Yogyakarta: Aswaja Pressindo.
- Al-Qurthubi., Sumanto., Sahal Mahfuz., 1999, : *Era Baru Fikih Indonesia*, Yogyakarta: Cermin.
- Amal, Taufik Adnan., 2019, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an* , Jakarta: Pustaka Alvabet.
- An-Naim, Abdullah Ahmed., Mohammed Arkoun Dkk., 1996, *Dekonstruksi Syari`ah*, Alih Bahasa: Farid Wajidi, Yogyakarta: LKIS.
- Anwar, Syamsul., 2018, *Islam, Ilmu Dan Kebudayaan*, Yogyakarta: UAD Press.

- Arabi, Abu Bakar Muhammad ibn al-., 2016, *Ahkām al-Qur`an*, Cairo: Dar ibni al-Jauzi.
- Arfa, Faisar Ananda., Watni Marpaung., 2018, *Metodologi Penelitian Hukum Islam*, Jakarta: Prenada Media.
- Arto, Mukti., 2018, *Penemuan Hukum Islam Demi Mewujudkan Keadilan II*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Asad, Muhammad (Leopold Weiss)., 2017, *The Message Of The al-Qur`an*, Bandung, Mizan.
- Aşfahāni, al-Hāfız Abu Nu`aim Ahmad bin Abdillah, al., 2015, *Hilyah al-Auliya` wa Ṭabaqāt al-Asfiya`*, Cairo, al-Maktabah at-Taufiqiyah.
- Asshiddiqie, Jimly., *Perihal Undang-undang*, 2004, <http://www.buku-e.lipi.go.id/utama.cgi?lihatarsip&jiml001&1242579424>, diakses Rabu, 20 Oktober 2021, jam: 16.00.
- Ash-Shiddieqy, T.M. Hasbie., 2013, *Falsafah Hukum Islam*, Semarang: Pustaka Rizki Putra.
- ., 2001, *Hukum Antar Golongan; Interaksi Fiqh Islam Dengan Syariat Agama Lain*, Semarang: Pustaka Rizki Putra.
- ., 2001, *Pengantar Fiqh Muamalah*, Semarang: Pustaka Rizki Putra.
- Asir, Ibnu al-., *an-Nihāyah Fi Garīb al-Hadiş Wal Asar*, Cairo: Dar Ibni al-Jauzy.
- Asyur, Muhammad Tahir Bin., 2019, *Maqāşid asy-Syarī`ah al-Islamiyah*, Yordania: Dar an-Nafais.
- ., *Tafsīr at-Tahrīr wa at-Tanwīr*, Tunisia: Dar Sahnun.

- Audah, Abdul Qadir., 2012, *at-Tasyrī al-Jināi al-Islāmy Muqāranan bi al-Qānūn al-Waḍ'ī*, Beirut: Ar-Resalah Al-A`lamiah.
- Audah, Jasser., 2019, *Fikih Emansipatif*, Alih Bahasa: Rosidin, Tangerang: Tira Smart.
- ., 2015, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, Alih Bahasa: Rosidin, dkk., Bandung: Mizan Pustaka.
- Azra, Azyumardi., 2020, *Fenomena Beragama Dari Dunia Arab Hingga Asia Pasifik*, Jakarta, Kencana.
- Azwar, Saifuddin., 2007, *Metode Penelitian*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar.
- Azizy, Qodri Azizy, *Elektisisme Hukum Nasional; Kompetisi Antara Hukum Islam Dan Hukum Umum*, (Review Buku oleh Sugeng).
- Azra`i, Syihabuddin Abu al-Abbas Ahmad Hamdan al-., 2015, *Qūt al-Muhtāj*, Beirut: DKI.
- Azzam, Abdul Aziz Muhammad., 2005, *al-Qawa`ide al-Fiqhiyah*, Cairo: Dar al-Hadis.
- Bachtiar, Hasnan., 2020, *Ijtihad Kontemporer Muhammadiyah; Dar al-Ahd Wa al-Syahadah: Eloborasi Siyar Dan Pancasila*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.
- Bachtiar, Tiar Anwar., 2017, *Pertarungan Pemikiran Islam di Indonesia; Kritik-Kritik Terhadap Islam Liberal dari H.M. Rasjidi Sampai INSIST*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar).

- Baedhowi, 2017, *Humanisme Islam; Kajian Terhadap Pemikiran Filosofis Muhammad Arkoun*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Bagawi, Abu Muhammad al-Hasan ibn Mas`ud al-Farra`, al-., 2010, *Ma`ālim at-Tanzīl*, Libanon: DKI.
- Bagdady, Al-Khathib al-., *Kitab al-Faqīh wa al-Mutafaqqih*, Basrah: al-Maktabah al-Ilmiyah.
- Bagir, Haidar., 2019, *Islam Tuhan, Islam Manusia*, Bandung: Mizan.
- Baharun, Hasan., Akmal Mundiri, 2011, *Metodologi Studi Islam*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.
- Bahri, Syamsul., 2016, *Metodologi Hukum Islam*, Yogyakarta: Kalimedia.
- ., 2007, *Membumikan Syariat Islam*, Semarang: Pustaka Rizki Putra.
- Baidhowi, al-Qadhi., 2001. *Minhāj al-Wuṣūl fi Ilmi al-Uṣūl*, Beirut: Dar al-Fikr.
- Baihaqi, Imām, al-., 2003, *Al-Jāmi` li Syu`abi al-Iman*, (Riyadh, Maktabah ar-Rusyd).
- Baji, Abu al-Walid al., 2012. *Iḥkām al-Fuṣūl Fi Ahkām al-Wuṣūl*. Cet. 2. Damascus: Resalah Alamiyah.
- Bakar, Osman., 2008, *Tauhid dan Sains; Perspektif Islam tentang Agama dan Sains*, Bandung: Pustaka Hidayah.
- Bashori, Akmal., 2020, *Filsafat Hukum Islam; Paradigma Filosofis Mengais Kebeningan Hukum Tuhan*, Jakarta: Kencana.

- Bassam, Abdullah Salih Ali., 2002, *Taisīr al-`Allām Syarh `Umdah al-Ahkām*, Cairo: Dar al-Aqidah.
- Basyir, Ahmad Azhar., 2020, *Fikih Dan Pranata Sosial Di Indonesia; Refleksi Pemikiran Ulama Cendekia*, Alih Bahasa: YUSDANI, dkk., Yogyakarta: UII Press.
- Bukhari, Muhammad Ismail Ibrahim, al-., 2010, *Al-Jāmi` al-Musnad aṣ-Ṣahīh al-Mukhtaṣar Min Umūri Rasūlillah saw wa Sunnatihī wa Ayyāmihī*, Cairo: Dar Ibni al-Jauzi.
- Busyro., 2019, *Maqashid al-Syari`ah; Pengetahuan Mendasar Memahami Masalah*, Jakarta: Prenada Media.
- Buthi, M. Said Ramadhan al-., 2009, *Ensiklopedia Fatwa Alternatif*, Alih Bahasa: Achmad Sunarto, Semarang: Pustaka Nuun.
- Bayanuni, M. A., al., 1997, *Memahami Hakikat hukum Islam; Studi Masalah Kontroversial*, Alih Bahasa: Ali Mustafa Yaqub, Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Bugā, Mustafā, dkk., 2015, *al-Fiqh al-Manhajī `Alā Mazhab al-Imām asy-Syāfi`ī*, Damaskus: Dar al-Qalam.
- Burnu, Muhammad Shidqi Ahmad Al., 2015, *Mausū`ah al-Qawāid al-Fiqhiyah*, Damaskus: Ar-Resalah Al-Alamiah.
- Dahlan, Abdul Azis., 1997, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve.
- Dahlan, Moh., 2009, *Abdullah Ahmed an-Na`im; Epistemologi Hukum Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- Darraz, Muhammad Abdullah., 2017, *Dustūr al-Akhḷāq Fī al-Qur`ān*, Cairo: Dar Ibni al-Jauzi.
- Dāru al-Quṭni, al-Imām Ali bin Umar., 2011, *Sunan Dāru al-Quṭni*, Libanon: DKI.
- Dehlawy, Waliyullah al-. , 2005, *Hujjah Allāh al-Bāligah*, Beirut: DKI.
- Departemen Agama RI, 2006, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Cet. III, Bandung: Diponegoro.
- Dhofier, Zamachsyari., 2011, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta: LP3ES.
- Darimi, Abdullah bin Abdurrahman bin al-Fadl at-Tamimi as-Samarqandi, ad-. , 2018, *Sunan ad-Darimi*, Beirut: DKI.
- Djazuli, A., 2019, *Kaidah-Kaidah Fikih*, Jakarta: Prenadamedia Grpup.
- Dzahaby, Imam Syamsuddin, al., 2017, *Siyar A`lām an-Nubalā`*, Beirut: ar-Risalah al-`Alamiyah.
- Effendi, Satria., 2010, *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer*, Jakarta: Kencana.
- , 2017, *Ushul fiqh*, Jakarta: Kencana.
- , 1995, *Bahan Mata Kuliah Usul Fikih*, Program Magister Studi Islam, FIAI Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta.
- Fahmi, Chairul., 2011, *Hukum Islam Dan Pembaharuan; Kajian Konsep Ijmak Menurut Fazlur Rahman Dan Murtadha Muthahari*, Aceh: Lakpesdam NU.

- Fairuzabadi, Abu Tahir Ya`qub, al-, , 2007, *Tanwīr al-Miqbās Min Tafsīr ibni Abbās*, Cairo: Syirkah al-Quds.
- Fathurrohman, Muhammad., Muh. Khoirul Rifa`i., 2020, *Islamic Building; Memahami Islam Secara Kaffah Dalam Rangka Mewujudkan Moderasi Beragama Di Indonesia*, Yogyakarta: Kalimedia.
- Fazari, Ibnu al-Farkah al., 2003, *Syarḥu al-Waraqāt*, Beirut: DKI.
- Fuad, Mahsun., 2005, *Hukum Islam di Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, Yogyakarta: Lkis.
- Furchan, Arief., Agus Maimun., 2005, *Studi Tokoh*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Gazali, Imam Abu Hamid., 2015. *Al-Mustaṣfā fi Ilmi al-Uṣūl*. Damascus: Resalah.
- ., 2004, *Ihyā` Ulūmiddīn*, Beirut: Dar al-Ma`rifah.
- Gazali, Syaikh Muhammad al-, 1992, *Nahwa Tafsīr Maudū`i lī Sūrah al-Qur`ān al-Karīm*, Cairo: Dar asy-Syuruq.
- Guessoum, Nidhal., 2020, *Memahami Sains Modern; Bimbingan Untuk Kaum Muda Muslim*, Jakarta: Qaf Media Kreativa.
- Hafiddhuddin, Didin., Hendri Tanjung., 2003, *Manajemen Syariah Dalam Parktik*, Jakarta: Gema Insani Press.
- Hafnawy, Muhammad Ibrahim al-, 2017, *al-Fath al-Mubīn; Mustalahāt al-Fuqahā wa al-Uṣūliyīn*, Cairo: Darus Salam.

- Haisami, Nuruddin Ali bin Abu Bakar bin Sulaiman, al-., 2009, *Majma` az-Zawāid wa Manba` al-Fawāid*, Beirut: DKI.
- Hajar, Syihabuddin Abul Fadhl Ahmad bin Ali bin Muhammad bin Muhammad bin Ali bin Mahmud bin Ahmad bin., 2013, *Fathu al-Bāri; Syarh Sahīh al-Bukhāri*, Cairo: Dar Ibn al-Jauzy.
- Hambali., 2017, *Filsafat Ilmu Islam Dan Barat*, Bandung: Alfabeta.
- Hanbal, al-Imam Ahmad bin., *al-Musnad*, 2016, Cairo: Dar Ibni al-Jauzi.
- Hamka., 2020, *Tafsir Al-Azhar*, Depok: Gema Insani.
- Hanbali, Ibnu Rajab al-., 2002, *Jāmi` al-`Ulūm wa al-Hikam*, Cairo, Dar al-Fajr li at-Turas.
- Harahap, Syahrin., 2014, *Metodologi Studi Tokoh dan Penulisan Biografi*, Jakarta: Prenadamedia Group.
- Harisudin, Noor., 2019, *Fiqh Nusantara; Pancasila Dan Sistem Hukum Nasional Di Indonesia*, Ciputat: Pustaka Compass.
- Haroen, *Fikih Muamalah*, 2000, Jakarta: Gaya Media Pratama.
- Haryanto, Muhsin., 2015, *Ushul fiqh; Mengenal Kajian Metodologi Hukum Islam*, Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Hasan, Sofyan., 2018, *Hukum Islam*, Malang: Setara Press.

Hasani, Muhammad Alawi al-Maliki, al-., *Mafhūm at-Taṭawwur wa at-Tajdīd fī asy-Syarī'ah al-Islamiyah*, al-Madinah al-Munawwarah: Maliki Sayyid Muhammad Alawi.

-----., 2019, *al-Mukhtār min Kalām al-Akhyār*, Beirut: Dar al-Hawi.

Helim, Abdul., 2019, *Maqashid al-Syari`ah versus Ushul al-Fiqh; Konsep Dan Posisinya Dalam Metodologi Hukum Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Huda, Nor., 2015, *Sejarah Sosial Intelektual Islam Di Indonesia*, Jakarta: Rajawali Pers.

Humaid, Soleh Abdullah., 2014, *al-Jāmī` Fi Fiqh an-Nawāzil*, KSA; Riyadh: Ubaikan.

Husaini, Adian., 2013, *Filsafat Ilmu Perspektif Barat dan Islam*, Jakarta: Gema Insani.

Ibnu Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur`an al-Azīm*, Cairo: al-Maktabah al-Qayyimah.

I.Do, Abdurrahman., 1990, *The Islamic Law*, Terjemah:: *Inilah Syari`ah Islam*, Alih Bahasa: Usman Effendi, Abdurrahman, Jakarta: Pustaka Panjimas.

IIIT, 2012, *Mausūah al-Iqtisād al-Islāmī*, Cairo: Dar as-Salam.

Ilyas, Hamim, 2018, *Fikih Akbar; Prinsip-Prinsip Teologis Islam Rahmatan Lil `Alamin*, Jakarta: Pustaka Alvabet.

Imron, Ali., 2015, *Legal Responsibility, Membumikan Asas Hukum Islam Di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- Iska, Syukri., 2014, *Sistem Perbankan Syariah Di Indonesia*, Yogyakarta, Fajar Media.
- Islami, Muhamad Nur., 2017, *Hukum Internasional Dalam Perspektif Islam dan Kedaulatan Bangsa*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ismail, Faisal., *Islam Konstitusionalisme Dan Pluralisme; Memperkuat Fondasi Kebangsaan Dan Merawat Relasi Kebinekaan*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), hlm. 253.
- Ismail, Muhammad Bakar., 1997, *al-Qawāid al-Fiqhiyah*, Cairo: Dar al-Manar.
- Ismaun, *Modul 1; Pengertian Filsafat, Objek, dan Kedudukannya dalam Berbagai Ilmu Pengetahuan*, Penerbit: Universitas Terbuka (PDF).
- Izomiddin., 2018, *Pemikiran dan Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Prenadamedia Group.
- Jabiri, Muhammad Abed, al-., 2019, *Kritik Wacana Teologi Islam*, Alih Bahasa: Aksin Wijaya, Yogyakarta: IRCiSoD.
- ., 2014, *Formasi Nalar Arab*, Alih Bahasa: Imam Khoiri, Yogyakarta: IRCiSoD.
- Jādu al-haqq, Syaikh al-Azhar Jādu al-haqq Ali., *Buḥūs Wa Faṭawā Islamiyah Fi Qaḍāyā Mu`āṣirah*.
- Jarjawi, Ali Ahmad, al-., 2017, *Hikmah at-Tasyrī wa Falsafatuhu*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah.
- Jauhari, Syaikh Tantawi, 1974, *al-Jawāhir Fī Tafṣīr al-Qur`an al-Karīm; al-Musytamil `Alā `Ajāib Badāi`i al-Mukawwanāt wa Garāib al-Ayāt al-Bāhirāt*, Riyad: al-Maktabah al-Islamiyah.

- Jawi, Abu Abdul Mu`ti Muhammad bin Umar bin Ali Nawawi al-Bantani al-., 1981, *Marāh Labīd Lī Kasyfī Ma`na Qurān al-Majīd, au at-Tafsīr al-Munīr Lī Ma`ālim at-Tanzīl*, Beirut: Dar al-Fikr.
- ., 2005, *Nihāyah az-Zain Fī Irsyād al-Mubtadi`īn*, Beirut: Dar al-Fikr.
- Jazairi, Abu Bakar Jabir al-., 2014, *Aisar at-Tafāsīr Li Kalām al-`Aliyyi al-Kabīr*, Cairo: Dar Ibni al-Jauzi.
- Jum`ah, Ali., 2017, *Sejarah Ushul Fikih; Histori Ilmu Fikih Dari Masa Nabi Hingga Sekarang*, Alih Bahasa: Adi Maftuhin, Depok: Keira Publishing.
- ., 2002, *Ilmu Uşūl al-Fiqh Wa `Alāqatuhi Bi al-Falsafah al-Islamiyah*, Cairo: Dar ar-Risalah.
- ., 2004, *al-Madkhal Ilā Dirāsah al-Mazāib al-Fiqhiyah*, Cairo: Darus Salam.
- Kamsi., 2017, *Pergolakan Politik Islam Di Indonesia*, Yogyakarta: Calpulis.
- ., 2012, *Politik Hukum Dan Positivisasi Syariat Islam Di Indonesia*, Yogyakarta: SUKA-Press.
- ., 2012, *Pergumulan Politik Hukum Perkawinan Islam Dan Adat Di Indonesia*, Yogyakarta: UIN SUKA, asy-Syir`ah Jurnal Ilmu Syari`ah Dan Hukum.
- ., 2018, *Politics of Islamic Law in Indonesia: Indonesianization of Islamic Law*, Yogyakarta: UIN SUKA, asy-Syir`ah Jurnal Ilmu Syari`ah Dan Hukum.

- ., 2018, *Politik Hukum Islam Di Indonesia; Indonesianisasi Hukum Islam*, Pidato Pengukuhan Guru Besar Ilmu Politik Hukum Islam 24 Agustus 2018, Yogyakarta: UIN SUKA.
- Khallaf, Abdul Wahhab., 2003, *Ilmu Uṣūl fiqh*, Cairo: Dar al-Hadis.
- ., 2014, *Maṣādir at-Tasyrīʿ al-Islamy*, Cairo: Dar Ibn al-Jauzi.
- Kharlie, Ahmad Tholabi., 2013, *Hukum Keluarga Indonesia*, Jakarta: Sinar Grafika.
- Khan, Wahiduddin., 1986, *Tajfīd Ulūm ad-Dīn*, Cairo: Dar aṣ-Ṣaḥwah.
- Koto, Alaidin., 2014, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Rajawali Pers.
- Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an , 2014, *Tafsir Al-Qur'an Tematik*, Kamil Pustaka.
- Maarif, Ahmad Syafii., 2019, *Membumikan Islam*, Yogyakarta: IRCiSoD.
- ., 2018, *Islam Dan Politik*, Yogyakarta: IRCiSoD.
- Madani, Muhamad., 2003, *Nazarāt Fi Fiqh al-Farūq Umar bin al-Khattab*, Cairo: Wizarah al-Auqaf.
- Madjid, Nurcholish., 2019, *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta: Pustaka Obor Indonesia.
- Mahalli, Jalaluddin al., 2003. *Syarh al-Waraqat*. Beirut : DKI.

- Malthuf Siroj, A., 2017, *Pembaruan Hukum Islam Di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Ilmu.
- Manan, Abdul., 2017, *Pembaruan Hukum Islam Di Indonesia*, Depok: Fajar Interpratama Mandiri.
- Mansur, M., dkk., 2007, *Metodologi Penelitian Living Qur`an Dan Hadis*, Yogyakarta: Teras.
- Manzur, al-Imam al-Allamah Ibnu., 2015, *Lisān al-Arab*, Cairo, Dar Ibni al-Jauzy.
- Maqdisi, Ibnu Qudamah al-., 2016. *Rauḍat an-Nāẓir wa Junnatu al-Munāẓir*, Damascus: Resalah.
- Maqdisi, al-Imam al-Hafiz Abdu al-Gani, al-., 1998, *Umdah al-Ahkām Min Kalām Khairi al-Anām*, Cairo: Dar al-Hadis.
- Mardani., 2017, *Hukum Keluarga Islam Di Indonesia*, Jakarta: Kencana.
- Mernissi, Fatimah., 1997, *Beyond The Veil: Seks Dan Kekuasaan*, Alih Bahasa: Masyhur Abadi, Surabaya: Alfikr.
- Mertokusumo, Sudikno., 2011, *Teori Hukum*, Yogyakarta: Universitas Atma Jaya.
- Minhaji, Akh., 2015, *A. Hassan; Sang Ideolog Reformasi Fikih Di Indonesia*, Garut: Pembela Islam Media.
- ., 2019, *Kontroversi Orientalisme Dalam Studi Islam*, Yogyakarta: Bening Pustaka.
- ., 2019, *Pendekatan Dalam Pengkajian Islam*, Yogyakarta: Bening Pustaka.

- ., 2013, *Sejarah Sosial Dalam Studi Islam*, Yogyakarta: Suka Press.
- Mubarakfury, Abu al-`Ula Muhammad bin Abdurrahman, al-., 2018, *Tuhfah al-Ahwazi Syarh Jāmi` at-Tirmizī*, Cairo, Dar Ibni al-Jauzi.
- Mudzhar, M. Atho'., dan M. Maksu, 2017, *Fikih Reponsif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Mukhtar, Ahmad Wafaq., 2014, *Maqāṣid asy-Syarī`ah `inda al-Imām asy-Syāfī*, Cairo: Darus Salam.
- Muhammad, Ahsin Sakho., 2019, *Membumikan Ulumul Al-Qur'an*, Jakarta: Qaf Media Kreativa.
- Muhammad, Husein., 2001, *Fiqh Perempuan; Refleksi Kyai Atas Wacana Agama Dan Gender*, Yogyakarta: LkiS.
- M., Hajar., 2017, *Model-Model Pendekatan Dalam Penelitian Hukum Dan Fikih*, Yogyakarta: Kalimedia.
- Munawi, al-Imām al-., 2010, *Faiḍ al-Qadīr*, Cairo: Dar al-Hadīṣ.
- Mursi, Muhammad Said., 2003, *Uṣṣamā al-Islām*, Cairo: Iqra.
- Muthiah, Aulia., 2017, *Hukum Islam; Dinamika Seputar Hukum Keluarga*, Yogyakarta: Pustaka Baru.
- Nadawi, Ali Ahmad al-., 2004, *al-Qawā'id al-Fiqhiyah*, Damaskus, Dar al-Qalam.
- Naisaburi, Abu Bakar Muhammad bin Ibrahim bin al-Munzir an-., 2002, *al-Iqnā`*, Beirut: Dar al-Fikr.

- ., 2015, *al-Ausād Min as-Sunan wa al-Ijmā' wa al-Ikhtilāf*, Cairo: Dar al-Falah.
- Nahrawi Abdus Salam, Ahmad., 1988, *al-Imām asy-Syāfī fi Mazhabaihi al-Qadīm wa al-Jadīd*, Cairo: Maktabah asy-Syabab.
- Nanji, Azim (Editor)., 2015, *Peta Studi Islam; Orientalisme Dan Arah Baru Kajian Islam Di Barat*, Alih Bahasa: Muamirotun, Yogyakarta: Fajar Media Press.
- Nasafi, Abdullah bin Ahmad bin Mahmud an-.., 2015, *Tafsīr an-Nasafī au Madārik at-Tanzīl wa Haqā'iq at-Ta`wīl*, Cairo: Syirkah al-Quds.
- Nasehudin, Toto Syatori., Nanang Gozali, 2012, *Metode Penelitian Kuantitatif*, Bandung: Pustaka Setia.
- Nasr, Seyyed Hossein., 2009, *Intelektual Islam*, alih bahasa Suharsono dan Djamaluddin MZ, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- ., 2020, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam; Ibnu Sina, Suhrawardi, Dan Ibnu `Arabi*, Yogyakarta: IRCiSoD.
- Nasution, Harun., 2014, *Falsafat Dan Mistisisme Dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang.
- ., 2011, *Akal Dan Wahyu Dalam Islam*, Jakarta: Universitas Indonesia.
- ., 2006, *Muhammad Abduh Dan Teologi Rasional Mu`tazilah* Jakarta: Universitas Indonesia.

- ., 1986, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: Universitas Indonesia.
- Nata, Abudin., 2016, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: RajaGrafindo Persada.
- Nawawi, Imām Abu Zakariya., 2009, *Tahzīb al-Asmā` wa al-Lugāt*, Beirut: Dar an-Nafais.
- ., 2017, *al-Majmu` Syarh al-Muhazzab*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- ., 2016, *al-Minhāj Syarh Sahīh Muslim ibn al-Hajjāj*, Beirut: Dar al-Ma`rifah.
- ., 2001, *al-Minhāj Syarh Sahīh Muslim ibn al-Hajjāj*, Cairo: Dar al-Hadīs.
- ., 2017, *Rauḍah at-Ṭālibīn wa `Umdah al-Muftīn*, Cairo: Syirkah al-Quds.
- Nawawi, Ismail., 2017, *Fikih Muamalah Klasik Dan Kontemporer*, Bogor: Ghalia Indonesia.
- Ngani, Nico., 2012, *Perkembangan Hukum Adat Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Yutisia.
- Praja, Juhaya S., 1991, “Pengantar” dalam Eddi Rudiana Arief dkk (Edit), *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek*, Cet. I, Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Prasetyaningtyas, Yosvita., 2014, *Hukum Untuk Awam*, Yogyakarta: Efata Publishing.
- Qalyubi., Umairah., 1995, *Hāsyiyatāni `alā Syarh Jalāluddīn al-Mahallī `alā Minhāj at-Ṭālibīn*, Beirut: Dar al-Fikr.

Qamar, Nurul., dkk., 2017, *Logika Hukum; Meretas Pikir dan Nalar*, Makasar: Social politic Genius.

Qanuji, Siddiq Hasan Ali al-., *Awnu al-Bāri li Hilli Adillah al-Bukhari*, Aleppo: Dar ar-Rasyid.

-----., 2002, *ar-Rauḍah an-Nadiyyah; Syarh ad-Durar al-Bahiyyah*, Cairo: Dar al-Aqidah.

Qaraḍawī, Yusuf., Muḥamad Madani., dkk., 2003, *Dasar Pemikiran Hukum Islam; Taqlid vs Ijtihad*, alih bahasa: Husein Muhammad, Jakarta: Pistaka Firdaus.

-----., 2004, *Kaifa Nata`amal Ma`a at-Turās wa at-Tamazzub wa al-Ikhtilāf*, Cairo: Maktabah Wahbah.

-----., 2013, *al-Ijtihād fī asy-Syarī`ah al-Islāmiyah*, Kuwait: Dar al-Qalam.

-----., 2013, *Fiqhu az-Zakāh*, Cairo: Maktabah Wahbah.

-----., 2013, *Syarī`ah al-Islām; Ṣālihah li at-Taṭbīq Fi Kulli Zamān Wa Makān*, Cairo: Maktabah Wahbah.

-----., 2008, *Nahwa Fiqh Muyassar Mu`āṣir*, Cairo: Maktabah Wahbah.

-----., 2004, *Al-Mubasyirāt bi intiṣār al-Islām*, Cairo: Maktabah Wahbah.

-----., 2002, *As-Ṣoḥwah al-Islāmiyah Min al-Murāhaqah ilā ar-Rusyd*, Cairo: Dar asy-Syuruq.

- ., 2001, *Madkhal li ad-Dirāsah asy-Syarī`ah al-Islāmiyah*, Cairo: Maktabah Wahbah.
- ., 2017, *Fikih Maqashid Syari`ah*, alih bahasa Arif Munandar Riswanto, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.
- ., 2017, *Fatāwā Mu`āṣirah*, Kuwait: Dar al-Qalam.
- Qaramaliki, Muhammad Hasan Qadrđan., 2011, *Al-Qur`an Dan Sekulerisme*, Jakarta: Sadra Internasional Institute.
- Qari , Ali Sultan Muhammad al-., 2015, *Mirqāh al-Mafātīh Syarh Misykāh al-Maṣābīh* (Imam at-Tibrizi), Beirut, DKI.
- Qatthan, Manna`, al-., 2014, *Tarīkh at-Tasyrī` al-Islamy*, Cairo: Maktabah Wahbah.
- Qayyim, Ibnu al-., 2003, *l lāmu al-Muwaqqi`īn `an Rabbi al-`Alamīn*, Beirut: Dar al-Fikr.
- ., 2008, *Zād al-Ma`ād Fi Hadyi Khair al-`Ibād*, Cairo: Dar ibn al-Jauzi.
- ., 1994, *Tarīq al-Hijratāini wa Bāb as-Sa`ādātāini*, KSA: Dar ibn al-Qayyim.
- Qurtuby, Imam al., 2002, *al-Jāmi` li Aḥkāmi al-Qur`an*, Cairo: Dar al-Hadīs.
- Qurtuby, Sumanto., 1999, *KH. MA. Sahal Mahfuzh: Era Baru Fikih Indonesia*, Yogyakarta: Cermin.
- Qutub, Sayyid., 2019, *Fī Zilāl al-Qur`ān*, Istanbul: Dar al-Usul al-Ilmiyah.

- Qusyairi, Abul Qasim Abdul Karim bin Hawazin bin Abdul Malik al-., 2015, *Laṭā'if al-Isyārāt*, Libanon: DKI.
- Rahman, Zaini., 2016, *Fikih Nusantara dan Sistem Hukum Nasional*, Yogyakarta; Pustaka Pelajar.
- Raharjo, 2012, *Pengantar Ilmu Jiwa Agama*, Semarang: Pustaka Rizki Putra.
- Raisuny, Ahmad., 2016, *Madkhal ila Maqāṣid asy-syarī`ah*, Cairo: Dar al-Kalimah.
- ., 2016, *āz-Zarī`ah ilā Maqāṣid asy-syarī`ah*, Cairo: Dar al-Kalimah.
- ., 2015, *al-Qawā'id al-Asas li Ilmi Maqāṣid asy-syarī`ah*, Cairo: Dar al-Kalimah.
- ., 2017, *Ilmu Uṣūl al-Fiqh fi Ḍauī Maqāṣidihi*, Cairo: Dar al-Kalimah.
- ., 2014, *Maqāṣid al-Maqāṣid; al-Gayāt al-Ilmiyah wa al-Amaliyah li Maqāṣid asy-syarī`ah*, Cairo: Dar al-Kalimah.
- Razy, Imam Fakhr al-., 1992, *al-Maḥṣūl Fi `Ilmi Uṣūl al-Fiqh*, Beirut, Muassasah ar-Risalah.
- ., 2013, *Mafātih al-Gaib atau at-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut: DKI.
- Razy, Muhammad Abu Bakar al-., 2003, *Mukhtār aṣ-Ṣihāh*, Cairo: Dar ar-Hadis.
- Redaksi, 2016, *KUHP: Kitab Undang-Undang Hukum Pidana, KUHP: Kitab Undang-Undang Hukum Acara Pidana*, Yogyakarta: Bhafana Publishing.

- Ridha, Muhammad Rasyid., *Tafsīr al-Manār*, Cairo: al-Maktabah at-Taufiqiyah.
- ., 2000, *al-Wahyu al-Muhammadiyah*, Cairo: al-Majlis al-A`lā li asy-Syu`ūn al-Islamiyah.
- Riyanto dkk., (Tim Editor), 2004, *Neo Ushul fiqh; Menuju Ijtihad Kontekstual*, Yogyakarta: Fakultas Syari`ah Press, IAIN Sunan Kalijaga.
- Rohison Anwar, dkk., 2009, *Pengantar Studi Islam*, Bandung: Pustaka Setia.
- Rohman, Taufiqur., 2020, *Ijtihad Tathbiqi KH. Sahal Mahfudh; Sebagai Pengembangan Masa Depan Fikih Indonesia*, Yogyakarta: Aswaja Pressindo.
- Rusyd, Ibnu., 2004, *Bidāyah al-Mujathid Wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, Cairo: Dar al-Aqidah.
- Sabuni, Muhammad Ali as-., 2013, *Tafsir al-Waḍīh al-Muyassar*, Beirut: Maktabah Asriyah.
- ., 1999, *Rawā`i al-Bayān; Tafsīr Ayāt al-Ahkām min al-Qur`an*, Cairo: Dar as-Sabuni.
- ., 2002, *al-Mawāris*, Cairo Dar as-Sabuni.
- Sabiq, Sayyid., 1999, *Fiqh as-Sunnah*, Cairo: Dar al-Fath.
- Saeed, Abdullah., 2016, *Penafsiran Kontekstual Atas Al-Qur`an*, Alih Bahasa: Lien Iffah Naf`atu Fina, Yogyakarta: Lembaga Gudang Kata.

- Saebani, Beni Ahmad., 2008, *Filsafat Hukum Islam; Sebagai Epistemologi Penggunaan Pesan-Pesan Allah Tentang Hukum Islam*, Bandung: Pustaka Setia.
- , 2009, *Metode Penelitian Hukum*, Bandung: Pustaka setia.
- Sa`di, Abdurrahman bin Nasir as-., 2000, *Taisīr al-Karīm ar-Rahmān Fī Tafsīr Kalām al-Mannān*, Maktabah an-Nubala`.
- Said, Busthomi Muhammad., 2015, *Mathūm Tajdīd ad-Dīn*, KSA: Markaz at-Tashīl li ad-Dirāsāt wa al-Buhūs.
- Saleh, Ahmad Syukri., *Metodologi Hukum Islam Progresif; Reformulasi Istihsan Ibn Taimiyah*, Jakarta: Gunung Persada Press.
- Sallabi, Ali Muhammad as-., 2007, *Fiqh an-Naşr wa at-Tamkīn fī al-Qur`an al-Karim*, Cairo: Dar ibn al-Jauzi.
- Sanhaji, Abdul Hamid Muhammad ibn Badis as-., 2009, *Fī Majālis at-Tazkīr Min Kalām al-Hakīm al-Khabīr*, Libanon: DKI.
- Sanhuri, Abd ar-Razzaq as-., 2003, *Uşūl al-Hukm Fī al-Islam*, Cairo: Maktabah al-Usrah.
- Santoso, Topo., 2003, *Membumikan Hukum Pidana Islam; Penegakan Syariat Dalam Wacana Dan Agenda*, Jakarta: Gema Insani Press.
- Şaqr, Aṭiyah., 2010, *Fatāwā Wa Ahkām Li al-Mar`ah al-Muslimah*, Cairo: Maktabah Wahbah.
- , 2011, *Mausū`ah Ahsan al-Kalām*, Cairo: Maktabah Wahbah.

- Sāwi, Syaikh Ahmad Muhammad aş-. , *Hāsyiyah aş-Şāwi alā Tafsīr al-Jalālain*, 2006, Cairo: Syirkah al-Quds.
- Shiddiqi, Nouruzzaman., 1997, *Fiqh Indonesia; Penggagas dan Gagasannya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Shihab, M. Quraish., 2013, *Membumikan Al-Qur'an* , Bandung: Mizan.
- ., 2019, *Wasathiyah; Wawasan Islam Tentang Moderasi Beragama*, Ciputat: Lentera Hati.
- ., 2017, *Logika Agama*, Tangerang: Lentera Hati.
- ., 2012, *Al-Lubab; Makna, tujuan, Dan Pelajaran Dari Surah-Surah Al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati.
- Shofiyullah Mz., 2007, *Memandang Ulama Secara Rasional; Berkenalan Dengan Wacana Pemikiran Islam*, Yogyakarta: Kutub.
- Sidharta, B. Arief., 2016, *Pengantar Logika; Sebuah Langkah Pertama Pengenalan Medan Telaah*, Bandung: Refika Aditama.
- Sikti, Ahmad Syahrus., 2019, *Dinamika Hukum Islam*, Yogyakarta: UII Press.
- Soekanto, Soerjono., 1986, *Pengantar Penelitian Hukum*, Jakarta, Universitas Indonesia Press.
- Soleh, A. Khudori., 2018, *Epistemologi Islam; Integrasi Agama, Filsafat, Dan Sains Dalam Perspektif Al-Farabi Dan Ibnu Rusyd*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.

- Soejadi, R.H., 2017, *Refleksi Mengenai Hukum dan Keadilan; Aktualisasinya di Indonesia*, Yogyakarta, Aswaja Presindo.
- Subuky, al-Imām., 2018. *Jam`u al-Jawāmi`*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Sudaryono, 2019, *Metodologi Penelitian ; Kuantitatif, Kualitatif, dan Mix Method*, Depok, RajaGrafindo Persada.
- Sudrajat, Ajat., 2004, *Tafsir Inklusif Makna Islam*, Yogyakarta: AK Group Yogya.
- Suma, Muhammad Amin, 2002, *Ijtihad Ibnu Taimiyyah Dalam Fikih Islam*, Jakarta, Pustaka Firdaus.
- Supriyadi, Dedi., 2018, *Sejarah Hukum Islam; Dari Kawasan Jazirah Arab Sampai Indonesia*, Bandung: Pustaka Setia.
- Suratmaputra, Ahmad Munif., 2018, *Filsafat Hukum Islam al-Ghazali*, Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Susanto, Edi., 2018, *Dimensi Studi Islam Kontemporer*, Jakarta: Prenadamedia Group.
- Suwito., 2004, *Transformasi Sosial; Kajian Epistemologi Ali Syari`ati tentang Pemikiran Islam Modern*, Yogyakarta: Unggun Religi.
- Suyūfī, Jalaluddin al-Imām., 2015. *Al-Asybah wa an-Nazāir*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- ., 2013. *Tanwīr al-Hawālik; Syarh Muwaṭṭa` Mālik*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

- ., Jalaluddin al-Mahalli., 2020, *Tafsīr al-Jalālain*, Beirut: Dar al-Fajr.
- ., al-Imam as-Sindi., 2012, *Syarh Sunan an-Nasā`i*, Libanon: DKI.
- ., 2015, *Miṣbāh az-Zujājah `Alā Sunan Ibni Mājah*, Libanon: DKI.
- ., 2013, *Qūtu al-Mugtaẓī `Alā Jāmī at-Tirmizī*, Libanon: DKI.
- Syafi`i, Imam Muhammad bin Idris., 2016, *Ar-Risālah*, Cairo: Dar al-Alamiyah.
- ., 1997, *Musnad asy-Syafi`i, Rattabahu al-Muhaddiṣ Muhammad `Abī as-Sindi*, Beirut: Dar al-Fikr.
- ., 2015, *al-Umm*, Cairo: Dar Ibni al-Jauzi.
- Syairazy, Ibrahim, al-., 2014, *al-Luma` Fi Uṣūl al-Fiqh*, Baerut: Dar al-Kutub al-Ilmiah.
- Syakir, Ahmad Muhammad., 2013, *`Umdah at-Tafsīr; Mukhtasar Tafsīr Ibni Kaṣīr*, Tafsir, Cairo, Dar Ibni al-Jauzi.
- Syakur, Ahmad Bisyri., 2013, *Fikih Tradisi*, Bandung: Salamadani.
- Syamsuddin, Rahman., Ismail Aris., 2014, *Merajut Hukum Di Indonesia*, Jakarta: Mitra Wacana Media.
- Syarbīni, Syamsuddin Muhammad bin al-Khatib asy-., 2005, *Mughnī al-Muhtāj ila Ma`rifah Alfāẓ al-Minhāj*, Beirut, Dar al-Fikr.

- Syari'ati, Ali., 2017, *Sosiologi Islam*, alih Bahasa: Hamid Algar dkk., Yogyakarta: RausyanFikr.
- Syarifuddin, Amir., 2012, *Garis-Garis Besar Ushul fiqh*, Jakarta: Kencana.
- Syatiby, Imam Abu Ishak., 2009, *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūli asy-Syarī'ah*, Beirut: DKI.
- Syaukani, al-Imam Muhammad Ali Muhammad asy-., 2017, *Irsyādu al-Fukhūl ilā Tahqīqi al-Haq min Ilmi al-Uṣūl*, Cairo: Dar Ibni al-Jauzy.
- ., 2000, *Nail al-Awṭār Syarh Muntaqā al-Akhhbār min Ahādīs Sayyid al-Akhhār*, Cairo: Dar al-Hadis.
- ., 1973, *Fath al-Qadīr; al-Jāmi' Baina Fannai ar-Riwāyah wa ad-Dirāyah Min `Ilm at-Tafsīr*, Beirut: Dar al-Fikr.
- Syaukani, Imam., 2006, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia*, Ed. I, Cet. I, Jakarta: Pt. Raja Grafindo Persada.
- Syinqiti, Muhammad Amin asy-., 2014, *Adwā al-Bayān Fī Iḍāh al-Qur`an bi al-Qur`an*, Cairo, Dar Ibn al-Jauzi.
- Syukur, Suparman., 2015, *Studi Islam Transformatif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ṭabari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir aṭ-., 2015, *Jāmi' al-Bayān `An Ta`wīl Ayī al-Qur`ān*, Cairo, Dar as-Salam.
- Tahanawi, Zafar Ahmad al-Usmani at-., 2018, *Ilā'u as-Sunan; Akbar Mausū'ah Hadīsiyah Fiqhiyah*, Beirut: DKI.

- Taimiyah, Ibnu., 1998, *Majmu`ah al-Fatāwā*, Riyadh: al-Ubaikan.
- ., 1976, *Raf`u al-Malām `an al-Aimmah al-A`lām*, Madinah Munawwarah: Jamiah Islamiyah.
- Tamam, Abas Mansur., 2017, *Islamic Worldview; Paradigma Intelektual Muslim*, jakarta: Spirit Media.
- Taqiyuddin, Abu Bakar Muhammad al-Husaini ad-Dimasyqi asy-Syafi`i., *Kifāyah al-Akhyār Fī Hilli Gāyah al-Ihtisār (Taqrīb Lī Abi Syujā`)*, Dar Ihya` al-Kutub al-Arabiyah Indonesia.
- Thayyar, Abdullah bin Muhammad, al-., dkk., 2017, *Ensiklopedia Fiqih Muamalah Dalam Pandangan Empat Madzhab*, penerjemah: Miftahul Khairi, Yogyakarta: Maktabah Al-Hanif.
- Tihami, M.A., Sohari Sahrani., 2018, *Fikih Munakahat; Kajian Fikih Nikah Lengkap*, Depok: RajaGrafindo Persada.
- Tim Baitul Kilmah Jogjakarta, 2017, *Ensiklopedia Pengetahuan Dan Hadits*, Jakarta: Kamil Pustaka.
- Tim Redaksi BIP, 2019. *UUD 1945 Negara Republik Indonesia*, Jakarta: Bhuana Ilmu Populer.
- Tim Redaksi Pustaka Yustisia, 2010, *Hukum Keluarga*, Yogyakarta: Pustaka Yustisia.
- Tim Redaksi, 2016, *Undang-Undang Kompilasi Hukum Islam*, Bandung: Fokusindo.
- Tim Redaksi, 2011, *Himpunan Putusan Tarjih Muhammadiyah*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.

- Tim Redaksi, 2002, *Problematika Hukum Islam Kontemporer*, Jakarta, Pustaka Firdaus.
- Tirmizi, al-Imām, al-, 2009, *al-Jami` at-Tirmizī*, Cairo: Dar al-Quds.
- Tohun, Nabil Kamaludin Muhamad., 2002, *Jadwal al-Furūq asy-Syarīyah wa Mustahiqqīhā*, Cairo: Maktabah Muallif.
- Wahid, Marzuki., Rumadi., 2001, *Fikih Madzhab Negara*, Yogyakarta: LKiS.
- Wahyudi, Yudian., 1994, (ed.), *Ke Arah Fiqh Indonesia*, Yogyakarta: Forum Studi Hukum Islam.
- ., 2014, *Maqāṣid asy-syarī`ah Dalam Pergumulan Politik*, Yogyakarta: Nawesea Press.
- ., 2011, *The Position of Islamic Law in Indonesian Legal System (1900-2003)*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press.
- ., 2011, *Interfaith Dialog From The Perspective Of Islamic Law*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press.
- ., 2007, *Ushul fiqh versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press.
- Warkum Sumitro, 2015, *Legislasi Hukum Islam Transformatif*, Malang; Setara Press.
- Wāṣil, Naṣr Farīd, 2000, *Buhūs Wa Dirāsāt Islamiyah; Fi al-Uqūd ar-Ribawiyah wa al-Muāmalāt al-Maṣrafiyah wa al-Siyāsah an-Naqdiyah*, Cairo: Maktabah as-Safa.

- Weeber, Max., 2019, *Sosiologi Agama; Literatur Utama Dalam Studi Relasi Sosiologi Dan Agama*, Alih Bahasa: Yudi Santoso, Yogyakarta: IRCiSoD.
- Wijaya, Aksin., 2019, *Kontestasi Merebut Kebenaran Islam Di Indonesia*, Yogyakarta: IRCiSoD.
- Yaqin, Ainol., 2019, *Ushul fiqh Progesif; Maqāṣid asy-Syarī'ah Sebagai Fundamen Hukum Islam*, Yogyakarta: Pustaka Diniyah.
- Yasid, Abu., 2019, *Logika Ushul Fikih*, Yogyakarta: IRCiSoD.
- ., (Editor), 2005, *Fiqh Realitas; Respon Ma'had Aly Terhadap Wacana Hukum Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- ., 2018, *Paradigma Baru Pesantren; Menuju Pendidikan Islam Transformatif*, Yogyakarta: IRCiSoD.
- Yusdani., 2011, *Menuju Fiqh Keluarga Progresif*, Yogyakarta: Kaukaba Dipantara.
- ., 2012, *Fiqh Politik Muslim*, Yogyakarta: Amara Books.
- ., 2007, *Menyimak pemikiran Hukum Islam Satria Effendi*, UII Yogyakarta, Al-Mawarid, Edisi; XVII.
- ., dkk., 2019, *Pedoman Penulisan Disertasi*, Yogyakarta: Program Studi Doktor Hukum Islam, Fakultas Ilmu Agama Islam, Universitas Islam Indonesia.
- Yusuf, Syamsu., 2005, *Psikologi Belajar Agama*, Bandung: Pustaka Bani Quraisy.

Zanki, Muhammad., 2012, *Yanābīr al-Ahkām Fi Ma`rifah al-Halāl wa al-Harām*, Beirut: DKI.

Zaprulkhan, 2019, *Pengantar Filsafat Islam; Klasik, Modern, dan Kontemporer*, Yogyakarta, IRCiSoD.

Zaqzuq, Mahmud Hamdi., 2003, *Maqāṣid asy-syarī`ah al-Islāmiyah wa Ḍarūrāt at-Tajdīd*, Cairo: al-Majlis al-A`la.

Zidan, Abdul Karim., 1996. *Al-Wajīz fi Uṣūl al-Fiqh*, Baerut: Ar-Resalah.

-----., 2005, *al-Madkhal li asy-Syari`ah al-Islamiyah*, Baerut: Ar-Resalah.

Zuhaili, Muhammad Mushtafa., 2006, *al-Qawāidu al-Fiqhiyyah wa Taṭbīqatuhā Fī al-Mazāhibi al-Arba`ah*, Damaskus: Dar al-Fikr.

Zuhaili, Syeikh Wahbah., 2018, *al-Wajīz fi Uṣūl al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Fikr al-Muāṣir.

-----., 2017. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmy*, Beirut: Dar al-Fikr al-Muāṣir.

-----., 2017, *Mausū`ah al-Fiqh al-Islāmy wal Qaḍāyā al-Mu`āṣirah*, Damaskus: Dar al-Fikr.

-----., 2018, *at-Tafsīr al-Munīr fi al-Aqīdah wa asy-Syatīrah wa al-Manhaj*, Beirut: Dar al-Fikr al-Muāṣir.

Zuhdi, Masjfuk., 1993, *Masail Fiqhiyah*, Jakarta: Haji Masagung.



GLOSARIUM

Agama: Sekumpulan pemikiran dan seperangkat tindakan konkrit sehari-hari yang didasarkan atas postulasi adanya realitas yang lebih tinggi berada di luar alam materi.

Bayānī: Metode mendapatkan pemahaman dari sisi teks sebagai ilmu pengetahuan jadi dan mengaplikasikannya.

Burhānī: Metode mendapatkan ilmu pengetahuan atas dasar keruntutan nalar logis, terutama kerja empirik.

Cerai: Terputusnya hubungan suami istri dengan berakhirnya pernikahan.

Dalālah: Petunjuk makna yang dimaksud dalam teks, baik yang tersurat atau tersirat.

Dalil: Petunjuk berupa keterangan yang dijadikan bukti atau alasan suatu kebenaran.

Fakih: Ahli hukum Islam.

Fatwa: Jawaban yang diberikan oleh mufti tentang suatu masalah, berupa keputusan atau pendapat.

Fikih: Ilmu tentang hukum Islam yang dihasilkan dari dalil-dalil terperinci.

Filsafat: Pengetahuan dan penyelidikan dengan akal budi mengenai hakikat segala yang ada, sebab, asal, dan hukumnya.

Hadanah: Kewajiban memelihara, mendidik, dan mengatur segala kepentingan atau keperluan anak yang belum mumayiz.

`Iddah: Masa tertentu yang diharamkan menikah bagi wanita setelah ditinggal mati atau diceraikan oleh suaminya.

Ihdāḥ: Menahan diri selama masa *`iddah* di rumah dan tidak berhias serta memakai wangi-wangian bagi istri yang kematian suami.

Ijmak: Konsensus para Ulama.

Ijtihad: Usaha sungguh-sungguh yang dilakukan para ahli agama untuk mencapai suatu putusan (simpulan) hukum syarak mengenai kasus yang penyelesaiannya belum tertera dalam Qur'an dan Sunah.

`Illah: Alasan atau sebab yang menjadi dasar penemuan hukum.

`Irfāinī: Model metodologi berpikir yang didasarkan pada pendekatan spiritual atau intuisi.

Istidlāl: Menggali petunjuk dengan menggunakan dalil-dalil tekstual.

Istihṣān: Pendapat yang berpegang pada kebaikan sesuatu bagi umat manusia sehingga apa yang dipandang baik boleh dikerjakan atau dipedomani.

Istinbāḥ: Penarikan kesimpulan dari keadaan yang umum atau penemuan yang khusus dari yang umum (deduksi), seperti menggali hukum-hukum Islam yang ada di Qur'an dan *Sunnah*.

Istiqrāḥ: Cara menemukan hukum sesuatu kasus yang bertolak dari hal-hal khusus (induksi).

Istiṣhāb: Menganggap tetapnya status sesuatu seperti keadaannya semula selama belum terbukti ada sesuatu yang mengubahnya.

Istiṣlāḥ: Metode penemuan hukum dari sisi nilai-nilai kebaikan/masalah.

- Keagamaan: Ajaran agama yang bersifat normatif atau ideal.
- Keberagamaan: Praktik ajaran agama yang bersifat empiris dan menjadi realitas sosial.
- Khalaf*: Ulama yang hidup pada masa sekarang, atau setelah tiga generasi awal, yaitu para sahabat, *tabi`in* dan *tabi`i at-tabi`in*.
- Khulu`*: Penceraian atas dasar permohonan istri dengan membayar tebusan materi.
- Manhaji*: Kontekstual atau metodologis.
- Mantiq*: Ilmu penalaran yang benar.
- Maqāsid asy-Syarī`ah*: Tujuan-tujuan dalam penerapan hukum.
- Maṣlahah Mursalah*: Kemaslahatan yang bebas, atau nilai-nilai kemaslahatan yang tidak terikat.
- Maslahah mu`tabarah*: Kemaslahatan yang legal.
- Maslahah mulgah*: Kemaslahatan yang ilegal.
- Metode: Cara atau prosedur yang dilakukan untuk mencapai suatu tujuan.
- Metodologi: Ilmu membahas tentang konsep teoritik berbagai metode yang digunakan dalam penelitian ilmiah.
- Mujaddid*: Seorang yang melakukan gerakan pembaruan.
- Mujtahid*: Seorang yang melakukan ijtihad sesuai dengan syarat-syaratnya.
- Nafkah: Pendapatan untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari, baik sandang, pangan, maupun papan.

Nalar: Pertimbangan tertentu tentang baik dan buruk, akal budi, aktivitas yang memungkinkan seseorang berpikir logis, jangkauan pikir, kekuatan pikir.

Nusyuz: Sikap pembangkangan, *nusyuz* bagi istri berarti sikap tidak taat suami, dan *nusyuz* bagi suami adalah tidak memberi nafkah wajib kepada istrinya.

Pengadilan: Badan atau instansi resmi yang melaksanakan sistem peradilan berupa memeriksa, mengadili, dan memutus perkara.

Peradilan: Suatu proses yang dijalankan di pengadilan yang berhubungan dengan tugas memeriksa, memutus dan mengadili perkara.

Qaul Ṣahābi: Pendapat sahabat Nabi Muhammad saw.

Qauli: Pendapat fakih baik lisan maupun tulisan.

Qiyas: Metode penemuan hukum dengan analogi.

Sadd az-Zarā'i: Metode penemuan hukum dengan cara preventif.

Syar`u Man Qablana: Hukum syariah yang berlaku di masa sebelum syariat Nabi Muhammad saw.

Syariah: Hukum-hukum yang digali dari sumber-sumbernya dalam agama Islam.

Salaf: Para ahli ilmu agama mulai dari para sahabat Nabi Muhammad saw. sampai ke pengikut terdekat sesudahnya, atau Ulama yang mendasarkan pandangannya pada paham kemurnian ortodoks.

Ta`abbudi: Bersifat ibadah yang tidak ada ruang untuk membantahnya.

Ta`aqquli: Bersifat logis yang menyisakan ruang untuk nalar.

Tahkīm: Perihal menjadikan hakim.

Tajdīd: Pembaruan atau menghidupkan kembali ajaran agama seperti kondisi semula.

Tajrībī: Metode penemuan hukum dengan sains modern.

Talak: Penceraian yang dilakukan oleh pihak suami.

Tarjīh: Preferensi atau memilih pendapat yang dalihnya paling kuat di antara yang telah ada.

Tatbīqī: Memahami bagaimana mengimplementasikan hukum-hukum yang sudah di-*istinbāṭ*-kan oleh para ulama' dari hukum-hukum *tafsili* (rinci).

Urf: Adat kebiasaan masyarakat yang baik menurut akal sehat.

Usul Fikih: Seperangkat teoritik atau metodologi dalam mederivasi hukum Islam.

Uṣūlī: Seorang pakar dalam bidang usul fikih.

Wasiat: Pesan dari orang hidup untuk dijalankan setelah ia wafat.





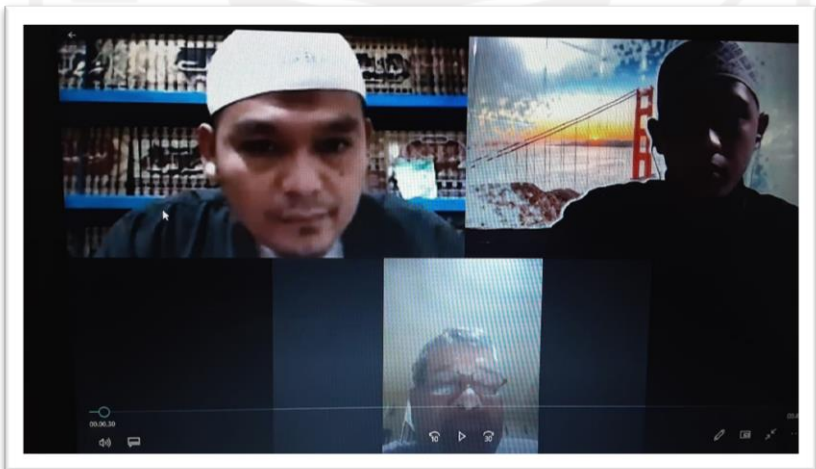
LAMPIRAN-LAMPIRAN

الجامعة الإسلامية
الاندونيسية

**LAMPIRAN I:
DOKUMENTASI KELUARGA DAN WAWANCARA**



Foto Almarhum Prof. Dr. Satria Effendi, MA. *rahimahullah rahmatan wasi`ah, semoga Allah swt tempatkan beliau di Firdaus-Nya bersama para Nabi, Siddiqin, Syuhada` dan Salihin, aamiin ya Rabbal `alamin.*



Buya Dr. H. Afifi Fauzi Abbas, M.Ag. (lahir di Padang Japang, Guguak, Lima Puluh Kota, Sumatra Barat, 6 September 1956) adalah mahasiswa alm. Prof. Satria Effendi sekaligus masih kerabat dekat Beliau. Wawancara dengan Beliau dilaksanakan pada hari Senin, 29 Juni 2020 via zoom meeting.



Bapak AH. Azharuddin Lathif, M.Ag, MH (lahir di Jombang, 25 Juli 1974) adalah mahasiswa langsung alm. Prof. Satria Effendi sejak menempuh S-2 di IAIN SYAHID Jakarta, Editor karya ilmiah alm. Prof. Satria Effendi. Wawancara ini dilaksanakan pada hari Sabtu, 4 Juli 2020 di kediaman Beliaunya Pamulang, Tangerang Selatan.



Proses wawancara
dengan Bapak AH. Azharuddin Lathif, M.Ag, MH.



Bapak Drs. Aminuddin Ya`qub, M.Ag. bersama istrinya: Ibu Dr. Fitriyani Satria, Beliau adalah menantu alm. Prof. Satria Effendi, Bapak Aminudin juga mahasiswa alm. Prof. Satria Effendi saat menempuh Pasca Sarjana S-2 di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Beliau sebagai dosen UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Wawancara ini diambil pada hari Ahad, 5 Juli 2020, di kediaman Beliau, Pamulang, Tangerang Selatan.



Bersama Keluarga Besar Bapak Drs. Aminuddin Ya`qub, M.Ag.



Proses wawancara dengan Bpk. Drs. Aminuddin Ya`qub, M.Ag.
Ahad, 5 Juli 2020.

UNIVERSITY OF NESESIA
الجامعة الإسلامية
الاستدراكية

LAMPIRAN II: CV SUMBER TERWAWANCARA

1. CV Sumber Terwawancara

Buya Dr. H. Afifi Fauzi Abbas, M.Ag. (lahir di Padang Japang, Guguak, Lima Puluh Kota, Sumatra Barat, 6 September 1956) adalah mahasiswa dan sahabat Prof. Satria Effendi sekaligus masih kerabat dekat Beliau, seorang ahli Fikih, Syarī'ah, Siyasah, Perbandingan Mazhab, Ekonomi Islam, dan Ilmu Falak di Indonesia. Beliau juga adalah Pimpinan Yayasan Wakaf Darulfunun El-Abbasiyah, Ketua Senat IAIN Bukittinggi, Ketua Muhammadiyah Lima Puluh Kota. Beliau wafat pada hari Rabu 22 Safar 1443 H, atau 29 September 2021, semoga Allah swt merahmatinya, aamiin.

2. CV Sumber Terwawancara 2

Bapak AH. Azharuddin Lathif, M.Ag, MH. (lahir di Jombang, 25 Juli 1974) adalah mahasiswa langsung Satria Effendi sejak menempuh S-2 dan S-2 di IAIN SYAHID Jakarta, Editor karya ilmiah Satria Effendi. Sarjana (S-1), Peradilan Agama, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta • Pasca Sarjana (S-2), Program Syarī'ah, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta • Pasca Sarjana (S-2), Hukum Ekonomi, Universitas Muhammadiyah Jakarta, Direktur DSN-MUI Institute, 2018-sekarang, Wakil Ketua, Komite Bidang Advokasi, Penelitian & Pengembangan Hukum Ekonomi Syarī'ah – Masyarakat Ekonomi Syarī'ah (MES), 2011-2014, 2015-2018 • Pengurus, Departemen Hukum

Muamalah Maliyah, Ikatan Ahli Ekonomi Islam (IAEI), 2012-2015 – sekarang • Pengurus, Bidang Sertifikasi Islamic Insurance Society (IIS) - Asosiasi Asuransi Syariah (AASI), 2014-2017 • Anggota, Dewan Standar Akuntansi Syariah – Ikatan Akuntan Indonesia (DSAS-IAI), 2016-sekarang • Arbiter, Badan Arbitrase Syariah Nasional (Basyamas) – Majelis Ulama Indonesia (MUI), 2016-sekarang • Mediator, Lembaga Alternatif Penyelesaian Sengketa Perbankan Indonesia (LAPSPI), 2018 • Pengurus/Sekretaris Bidang Pasar Modal – Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI), 2018.

3. CV Sumber Terwawancara 3

Bapak Drs. Aminuddin Ya`qub, M.Ag. bersama keluarganya, Beliau adalah menantu Satria Effendi, juga mahasiswa Beliau saat menempuh Pasca Sarjana S-2 di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Dosen UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Wawancara ini diambil pada hari Ahad, 5 Juli 2020, di kediaman Beliau, Pamulang, Tangerang Selatan.

LAMPIRAN III: SURAT KETERANGAN HASIL CEK PLAGIASI



FAKULTAS ILMU AGAMA ISLAM | PROGRAM STUDI HUKUM ISLAM
PROGRAM DOKTOR
Jl. Demangan Baru No. 24 Lantai 8 YOGYAKARTA
Telp dan Fax (0274) 523637
Website : doctorate.islamuii.ac.id
Email: dhi@uii.ac.id

SURAT KETERANGAN HASIL CEK PLAGIASI

No: Ist/Perpus/DHI/X/2021

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Dengan ini menerangkan bahwa :

Nama : Ahmad Kasban
Nomor Induk Mahasiswa : 14923003
Konsentrasi : Hukum Islam
Promotor : Prof. Dr. Kamsi, MA
Fakultas/Prodi : DHI FIAI UII
Judul Tesis :

NALAR HUKUM ISLAM SATRIA Karya ilmiah yang bersangkutan di atas telah melalui proses cek plagiasi menggunakan Turnitin dengan hasil kemiripan (similarity) besar 6 persen (enam) %.

Demikian surat keterangan ini dibuat agar dapat dipergunakan sebagaimana mestinya.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 18 Oktober 2021
Kaprodi MIAI



Dr. Yusdani, M.Ag

LAMPIRAN IV: SURAT KETERANGAN



**KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN)
SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA
FAKULTAS DIRASAT ISLAMIYAH**

كلية الدراسات الإسلامية والعربية – جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية جاكرتا
FACULTY OF ISLAMIC AND ARABIC STUDIES - SYARIF HIDAYATULLAH STATE ISLAMIC UNIVERSITY JAKARTA

Jl. Ir. H. Juanda No. 95 Ciputat Timur 15412, Indonesia

Email : fdi@uinjkt.ac.id

Website : fdi.uinjkt.ac.id

SURAT KETERANGAN

Nomor: B - 347/F6/KM.01.3/09/2020

Dekan Fakultas Dirasat Islamiyah Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta menerangkan bahwa:

Nama : **AKHMAD KASBAN**
Tempat, Tanggal Lahir : Jombang, 3 November 1979
Telp/HP : 085608498758

Pada tahun 2000-2001 pernah tercatat menjadi mahasiswa Fakultas Dirasat Islamiyah UIN Jakarta, dengan NIM: 9961000010 dan pernah mengambil mata kuliah Ushul Fiqh yang saat itu diampu oleh Prof. Dr. Satria Effendi M. Zein, MA.

Demikian surat keterangan ini dibuat agar dipergunakan sebagai semestinya.

Jakarta, 24 September 2020



Dr. M. Syaerozi Dimyathi Ilyas, M.Ed

NIP. 19611225 200003 1 001

CURRICULUM VITAE

N a m a : Akhmad Kasban
Tempat, Tanggal Lahir : Jombang, 03 Nopember 1979
Nama istri : Nur Aini Amalia, S. Pd.
Putra-Putri : 1. Idris Ahmad Kasban
2. Fatimah Hurien
3. Maryam Hurien
4. Asiyah Hurien
5. Aisyah Hurien
6. Ibrahim Ahmad Kasban
7. Shofiyah Hurien

Pendidikan Formal:

- MI Al-Hidayah Pojokrejo, Kesamben, Jombang, Lulus tahun 1992
- MTsN PP. Bahrul Ulum Tambakberas Jombang, Lulus tahun 1995
- MMA PP. Bahrul Ulum Tambakberas Jombang, Lulus tahun 1999
- S1 Hukum Islam, Syariah, Univ. Al-Azhar Cairo Mesir, Lulus tahun 2006
- S2 Pendidikan Islam, FIAI, Univ. UII Yogyakarta, Lulus tahun 2014
- S3 Doktor Hukum Islam, FIAI, Univ. UII Yogyakarta, Lulus tahun 2021

Pengalaman Kerja:

- Guru BA Al-Muhajirin 1 PPBU Tambakberas Jombang Tahun 1997-1999
- Guru PAI Y-JIM Jakarta Tahun 1999-2000
- Guru Al-Qur`an PP. Sabilussalam Jakarta Tahun 1999-2021

- Guru PAI PP. Ihsanul Fikri Magelang Tahun 2008-Sekarang
- Temus Haji DEPAG RI Tahun 2007
- Dosen STIT Ihsanul Fikri Magelang Tahun 2017-Sekarang
- Ketua STIT Ihsanul Fikri Magelang Tahun 2020-Sekarang
- Pimpinan PP. Ihsanul Fikri Magelang Tahun 2015-Sekarang
- Pembimbing Haji & Umrah, Maghfirah Travel Tahun 2015-Sekarang
- Tentor for Teacher BIAS Muntilan Magelang Tahun 2019-Sekarang

Pengalaman Organisasi:

- Ketua Al-muhajirin 1 Tambakberas Jombang, 2007-2008
- Ketua Fismaba Cairo Mesir, Tahun 2003-2004
- Syatibi Centre Cairo (Bidang Edukasi), Tahun 2005-2006
- ICMI Cairo (PAKEIS), Tahun 2005-2006
- Pengurus PCI LPDNU Cairo, Tahun 2002-2004
- Dewan Syari`ah DKD Kota Magelang, Tahun 2018-Sekarang
- Pengasuh Pesantren Izzatul Ihsan Magelang, 2016-Sekarang
- Pengasuh IFIBS kota Magelang, 2019-Sekarang
- Ketua Temu Huffadz Nasional (THN) 2016
- Ketua Camp Qur'an Nasional (CQN), Tahun 2016-2019