



FIKIH INDONESIA

TEMA KAJIAN, NALAR & KONSTRUKSI PEMIKIRAN

Dr. Drs. Yusdani, M.Ag



FIKIH INDONESIA
TEMA KAJIAN, NALAR DAN
KONSTRUKSI PEMIKIRAN

FIKIH INDONESIA
TEMA KAJIAN, NALAR DAN
KONSTRUKSI PEMIKIRAN

Dr. Drs. Yusdani, M.Ag

FIKIH INDONESIA
TEMA KAJIAN, NALAR DAN KONSTRUKSI PEMIKIRAN

Penulis:

Dr. Drs. Yusdani, M.Ag.

Editor:

Januariansyah Arfaizar, S.H.I., M.E.

Sampul & Tata Letak:

PS2PM Yogyakarta

Diterbitkan melalui:

DIANDRA CREATIVE YOGYAKARTA

(Imprint Grup Penerbit CV. Diandra Primamitra Media)

Anggota IKAPI (062/ DIY / 08)

Bekerjasama dengan:

PUSAT STUDI SIYASAH DAN PEMBERDAYAAN

MASYARAKAT (PS2PM) YOGYAKARTA

HP/WhastApp. 088 200 363 2600

www.ps2pm.or.id

Cetakan I, Januari 2024

Yogyakarta, Diandra Creative

x - 256 halaman 15,5 x 23 cm

ISBN: 978-623-240-912-5

Hak cipta dilindungi undang-undang

All right reserved

PENGANTAR PENULIS

Patut dicatat bahwa berbagai publikasi yang diterbitkan oleh kalangan tenaga pengajar Perguruan Tinggi Agama Islam baik penulis dari luar maupun dalam negeri sebagian besar pada beberapa tahun terakhir ini membahas tentang Indonesia. Publikasi ini telah ikut mendorong lahirnya Islam keindonesiaan sebagai satu disiplin ilmu tersendiri. Harus diakui bahwa Islam dan keindonesiaan sebagai suatu disiplin ilmu tersendiri merupakan fenomena baru yang dipandang amat penting, apalagi Indonesia dikenal dengan penduduk Muslim terbesar di dunia.

Islam Indonesia secara historis menjadi disiplin ilmu tersendiri bermula di beberapa Perguruan Tinggi seperti Leiden University (Belanda) dan McGill University (Kanada). Bahkan McGill University merupakan institusi Pendidikan pertama (paling tidak di Amerika Utara) yang mengakui bahasa Indonesia/Melayu sebagai salah satu Bahasa Muslim yang menjadi salah satu pilihan bagi para calon Doktor dalam studi Islam. Sebelum itu, Bahasa Muslim hanya terbatas pada Bahasa Arab, Persia, Urdu, dan Turki. Saat ini, Islam Indonesia telah menjadi bagian penting di hampir semua perguruan tinggi Barat yang menawarkan studi agama atau studi Islam. Islam Indonesia tidak dipandang sebelah mata, bahkan diakui memiliki karakteristik tersendiri yang seringkali disebut dengan Islam moderat.

Hal tersebut di atas sekaligus menjadi antitesa terhadap pikiran dan sikap sejumlah kalangan selama ini yang selalu menyanjung dan menjunjung tinggi Islam di wilayah lain dengan melupakan Islam di wilayahnya sendiri, atau menempatkan Islam di Indonesia ini sebagai Islam pinggir. Padahal, Islam di Indonesia mempunyai potensi besar untuk

ikut andil membangun budaya dan peradaban dunia yang penuh dengan damai, terutama di tengah-tengah gencarnya pembangunan opini publik oleh pihak-pihak yang tidak bertanggung jawab bahwa Islam sebagai “agama yang penuh kekerasan dan teroris.”

Dalam konteks yang lebih luas, kaum muslimin patut bergembira dengan berbagai upaya keilmuan yang berkembang belakangan ini. Di antara yang amat fenomenal adalah upaya yang dimotori sejumlah kalangan mahasiswa Muslim generasi awal yang belajar di Barat. Dalam perkembangannya, upaya tersebut mendorong lahirnya apa yang kemudian dikenal dengan Islamisasi Ilmu Pengetahuan (*Islamization of knowledge*). Terlepas apakah semua orang setuju atau tidak dengan tawaran tersebut, yang jelas upaya-upaya demikian telah menyadarkan umat Islam akan pentingnya Islam sebagai fondasi dalam membangun tradisi akademik yang baik yang telah ditinggalkan oleh umat Islam selama ini. Upaya ini terlihat amat jelas terutama dalam bidang ekonomi Islam, dan saat ini juga sudah semakin meluas dan merambah pada bidang-bidang lainnya termasuk sains dan teknologi. Kehadiran Islamic Development Bank yang dimotori dan digerakkan oleh sejumlah alumni perguruan tinggi Barat merupakan salah satu kelanjutan dari upaya-upaya generasi awal mahasiswa Muslim tersebut. Islamic Development Bank telah menyediakan dana untuk generasi muda Muslim guna belajar sains dan teknologi yang berlandaskan Islam, sebuah upaya yang amat positif sekaligus amat menjanjikan bagi masa depan budaya dan peradaban Islam.

Dengan terbitnya buku *Fikih Indonesia Tema Kajian, Nalar dan Konstruksi Pemikiran* yang hadir di tangan pembaca ini, diharapkan menambah informasi dan data base tentang Islam Indonesia, dan lebih khusus lagi tentang hukum Islam

keindonesiaan. Sudah tentu, karya ini masih jauh dari sempurna, oleh karena itu, kritik konstruktif para pembaca yang budiman sangat diharapkan. Semoga usaha kecil ini dapat memberikan manfaat. Amin

Yogyakarta, Desember 2023

Penulis

DAFTAR ISI

PENGANTAR PENULIS	V
DAFTAR ISI	IX
BAB I. PENDAHULUAN	1
A. Islam dan Isu Kemanusiaan.....	1
B. Diskursus Fikih Keindonesiaan	7
BAB II. FIKIH DAN PRANATA SOSIAL DI INDONESIA	19
A. Pengantar.....	19
B. Tema Kajian Fikih Indonesia	23
C. Fikih Sosial Sebagai Fondasi Fikih Indonesia	25
D. Fikih Indonesia Sebagai Perwujudan Fikih Sosial	33
E. Fikih Indonesia Sebagai Etika Sosial	45
F. Penutup.....	51
BAB III. NALAR FIKIH INDONESIA	55
A. Pengantar	55
B. Dinamika Fatwa Fikih di Indonesia	59
C. Kerangka Pemikiran Studi Fatwa.....	74
D. Nalar Fikih Ormas Islam Indonesia Kasus Covid- 19.....	82
E. Metode Perumusan Fatwa	91
F. Sikap dan Keberterimaan Masyarakat	104
G. Penutup.....	107
BAB IV. FIKIH DALAM REALITAS KEINDONESIAAN	111
A. Pengantar.....	111
B. Peran Sosial dan Politik Agama	114

C. Akar Kekerasan dan Konflik atas Nama Agama.....	119
D. Posisi Fikih dalam Konstruksi Pemikiran Islam.....	128
E. Fikih dalam Realitas dan Lokalitas Keindonesiaan	133
F. Konstruksi Fikih Sebagai Ilmu	141
G. Fikih Multikulturalitas di Indonesia.....	157
H. Gerak ganda Fikih Multikultural.....	168
I. Penutup.....	171
BAB V. PENUTUP.....	177
A. Strategi Pengembangan Fikih.....	177
B. Kajian Fikih Genetivus Subjektivus dan Objektivus.....	180
DAFTAR PUSTAKA.....	181
INDEKS	231
CV PENULIS	241

BAB I

PENDAHULUAN

A. Islam dan Isu Kemanusiaan

Dalam upaya merumuskan pemikiran alternatif dan solusi atas berbagai persoalan kemanusiaan dewasa ini, muncul berbagai varian pemikiran umat Islam, seperti pemikiran moderat, tradisional, liberal, dan sebagainya. Dari sekian banyak aliran pemikiran tersebut, salah satunya adalah pemikiran Islam progresif.¹ Berbagai mazhab pemikiran telah muncul untuk menafsirkan kembali Islam guna menjawab situasi dan kondisi serta tuntutan masyarakat kontemporer dewasa ini.²

Islam progresif merupakan istilah yang relatif baru dalam kajian Islam kontemporer yang dilakukan oleh para akademisi. Istilah ini digunakan untuk melabeli pemikiran dan gerakan umat Islam yang lebih serius memperjuangkan

¹ Setidaknya ada enam varian pemikir muslim: 1. The Legalist-traditionalist; 2. Kaum Puritan Teologis; 3. Kaum Islamis Politik; 4. Ekstremis Islam; 5 . Muslim Sekuler; dan 6. Kaum Ijtihadis Progresif, Abdullah Saeed, *Islamic Thought An Introduction*, (London dan New York: Routledge, 2006), hal. 142-150. Kategorisasi lainnya adalah: 1." Tradisionalisme Skolastik," 2."Salafi Literalism,"3."Salafi Reformism,"4.Political Literalist Salafism," 5."Liberal or Rational Reformism,"6."Sufism". Tariq Ramadan, *Muslim Barat dan Masa Depan Islam*, (New York: Oxford University Press, 2004), hlm. 24-28.

² M. Amin Abdullah, *Multidisiplin, Interdisiplin, & Transdisiplin Metode Studi Agama & Studi Islam di Era Kontemporer*, (Yogyakarta: IB Pustaka PT Litera Cahaya Bangsa, 2021), hlm. 311-314.

penegakan nilai-nilai kemanusiaan di tingkat global, seperti pembangunan masyarakat madani, keadilan, kesetaraan, demokrasi, keberpihakan pada komunitas minoritas, masyarakat yang terpinggirkan dan multikultural atau pluralisme.

Di satu sisi pikiran dan gerakan di atas³ sebagai ungkapan kritik dan rasa ketidakpuasan terhadap gerakan pemikiran Islam Liberal yang lebih berorientasi pada kritik internal yang tajam terhadap perilaku dan pemikiran umat Islam yang kurang mendapat perhatian dari dinamika nilai-nilai kemanusiaan global. Selain itu, aliran dan gerakan pemikiran ini juga merupakan kritik konstruktif terhadap modernisme, dengan segala turunannya yang belum mendapat perhatian yang sama dari aliran Islam Liberal.⁴

Realitas di atas memberikan inspirasi munculnya varian-varian Islam Progresif, memberikan perhatian yang adil antara sikap kritis terhadap sisi dalam dan juga sikap kritis terhadap sisi eksternal. Seimbang dan adil terhadap warisan tradisi pemikiran Islam yang kurang memperhatikan nilai-nilai kemanusiaan dan sekaligus menyampaikan kritik konstruktif terhadap pemikiran Islam Liberal yang dapat dianggap kurang kritis terhadap modernitas yang nilai-nilainya bertentangan dengan keadilan dan nilai-nilai kemanusiaan.

Dari perspektif di atas dengan kritik internal dan eksternal, ide-ide yang ditawarkan oleh Islam Progresif

³Syamsuddin, Sahiron, "Islam Progresif dan Upaya Membumikannya di Indonesia" dikutip dari [http://nahdliyinbelanda.wordpress.com/2007/09/29/islam-progresif-dan-Efforts-Embracing it-di-Indonesia/](http://nahdliyinbelanda.wordpress.com/2007/09/29/islam-progresif-dan-Efforts-Embracing-it-di-Indonesia/) diakses 7 Juli 2015.

⁴ Omid Safi, "Apa itu Islam Progresif?" , di dalam www.muslimwakeup.com/main/archives/2005/04/what_is_progres_1.php diakses 7 Juli 2014, Farish A. Noor, *Islam Progresif: Peluang, Tantangan dan Masa Depan di Asia Tenggara*. trans. Moch. Nur Ichwan dan Imron Rosyadi (Yogyakarta: SAMHA, 2006), hlm. 23.

berorientasi pada kemajuan Islam. Atas dasar inilah varian Islam ini disebut istilah progresif⁵ dan kontribusinya dalam konteks kehidupan umat Islam dan manusia saat ini.

Adapun karakteristik yang menonjol dari kaum muslimin progresif dalam mengembangkan pemikiran keagamaannya adalah:

1. Beberapa bidang Islam tradisional memerlukan reformasi substansial untuk memenuhi dan mendukung kebutuhan masyarakat Muslim saat ini.
2. Perlunya ijtihad segar⁶ sebagai metodologi pemikiran baru untuk menjawab permasalahan manusia kontemporer.
3. Warisan keilmuan Islam tradisional perlu dikembangkan secara kreatif dan terintegrasi dengan pemikiran keilmuan Barat modern.
4. Dinamika dan perubahan sosial, baik intelektual, moral, hukum, ekonomi maupun teknologi, dapat tercermin dalam Islam.
5. Dalam pendekatannya terhadap studi pemikiran, ia tidak terikat pada dogmatisme atau aliran dan teologi tertentu.
6. Sangat memperhatikan etika kemanusiaan universal, misalnya masyarakat sipil, keadilan, kesetaraan, demokrasi, keberpihakan pada komunitas minoritas, komunitas terpinggirkan dan multikultural atau pluralistik.⁷

Selanjutnya, dapat diuraikan sepuluh kriteria lagi teknis-operasional yang membedakan muslim progresif dengan

⁵ *Ibid*, hal. 150-151.

⁶ M. Amin Abdullah, *Fresh Ijtihad Manhaj Pemikiran Keislaman Muhammadiyah di Era Disrupsi*, (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2019), hlm. 200-202.

⁷ I DSS, "Islam Progresif," hal. 5; Bandingkan dengan Omid Safi, *Muslim Progresif*, hlm. 9-15; lihat juga Omid Safi, "Apa itu Islam Progresif," di *The International Institute for Study of Islam Surat Berita di Dunia Modern (ISIM)*, No.13 Desember 2003, hlm. 10.

yang lain, yang ditawarkan oleh pemikiran muslim progresif: 1. Perlunya menafsirkan atau menerapkan kembali Islam dengan mengacu pada nilai-nilai substansial Islam; 2. Keadilan gender adalah bagian penting dari Islam; 3. Setiap agama secara substantif sama, etis dan konstitusional harus dilindungi; 4. Kesetaraan harkat dan martabat semua manusia; 5. Keindahan merupakan nilai yang terkandung dalam peradaban Islam; 6. Menjunjung tinggi nilai dan hak kebebasan dalam hak asasi manusia; 7. Kasihanilah semua ciptaan Tuhan; 8. Ituhak-hak "orang lain" ada dan perlu dihormati; 9. SIKAP penyelesaian masalah masyarakat secara moderat dan anti kekerasan; 10. Antusiasme yang tinggi terhadap isu-isu terkait peran agama di tingkat publik.⁸

Ada tiga nilai fundamental dalam Islam, keindahan, kebaikan dan keadilan. Nilai-nilai tersebut merupakan nilai universal dan menjadi landasan utama dalam seluruh aspek Islam. Atas dasar itu, segala ketentuan hukum Islam, baik zaman klasik maupun abad pertengahan yang tidak sesuai dengan nilai-nilai fundamental tersebut, perlu diselaraskan dengan nilai-nilai universal yang dimaksud dengan menggunakan kerangka pendekatan ijihad progresif. Dengan metodologi seperti ini, Islam sebagai ajaran Tuhan dapat mendukung isu-isu kemanusiaan kontemporer di tingkat lokal, nasional, dan internasional. Dalam bahasa Omid Safi, apa Muslim progresif lakukan adalah "tidak begitu banyak pemutusan epistemologis dari apa yang telah datang sebelumnya sebagai penyempurnaan, pemolesan, perawatan, pengeditan, penekanan ulang ini dan koreksi itu".⁹

Berdasarkan uraian di atas, jelaslah bahwa ijihad progresif atau fresh ijihad merupakan kerangka pemikiran

⁸ Omid Safi, *Muslim Progresif*, hlm. 16.

⁹ Abdullah Saeed, *Pemikiran Islam*, hlm. 55.

Islam progresif. Kerangka pemikiran ini tidak berarti bahwa Islam baru hanya sekedar menafsirkan ulang Islam sebagai landasan etis untuk menjawab dan menjawab kompleksitas persoalan hidup manusia kontemporer..

Penerapan fresh ijtihad sebagai metodologi ijtihad Islam yang progresif dapat dipetakan dan diposisikan sebagai alternatif metodologi dari model ijtihad berikut ini:

Pertama, adalah ijtihad yang menitikberatkan pada teks (nas - dalil). Ijtihad seperti ini disebut metode bayani atau ijtihad berbasis teks. Metode ijtihad ini merupakan metode yang biasa dan umum digunakan oleh para ulama klasik dan menengah. Metode ini disebut juga sebagai metode yang bertumpu pada kekuatan penuh teks (textual oriented approach) baik yang bersumber dari al-Qur'an, hadits, ijma maupun qiyas); (*Kedua*, metode ijtihad dengan memilih nas, dalil atau pandangan ulama terdahulu yang dapat membenarkan kecenderungan pandangan mereka. Ijtihad seperti ini biasa disebut dengan ijtihad eklektik (eclectic ijtihad ; *Ketiga*, merupakan metode atau model ijtihad yang menggabungkan teks dan konteks Ijtihad seperti ini disebut ijtihad berbasis kontekstual atau ijtihad berbasis maqasid al-syari'ah Ijtihad ketiga ini mengintegrasikan dunia teks dan konteks masalah yang dihadapi,¹⁰

Berdasarkan pemaparan ketiga model dan metodologi ijtihad tersebut, klasifikasi akhir ijtihad menjadi perhatian Islam Progresif dan inilah yang disebut dengan ijtihad segar. Perbedaan mendasar dengan metodologi ijtihad pada umumnya adalah bahwa metode ijtihad klasik dan menengah dalam penyelesaian masalah hukum biasanya berangkat dari

¹⁰ Abdul Hamid A. Sulaiman, *Towards ad Islamic Theory of International Relations: New Direction for Methodology and Thought*, (Herdon, Virginia: IIT, 1993), hlm. 87-94.

teks Alquran, hadis, ijma dan qiyas serta mengaitkannya dengan konteks sejarahnya. Sedangkan fresh ijtihad dalam melakukan ijtihad mencoba melangkah lebih jauh yaitu menghubungkannya dengan konteks kekinian agar tetap responsif dan up to date.¹¹

Secara operasional dan lebih detail dapat dijelaskan terkait fresh ijtihad dalam menafsirkan kembali ayat-ayat Alquran dengan fokus dan lebih menekankan pada konteks dan dinamika sejarah, beberapa persoalan yang tidak tercakup oleh nas-nas suci pada saat nas-nas diturunkan, setiap pemahaman dan penafsiran teks suci perlu dilandasi prinsip-prinsip kasih sayang, keadilan dan kejujuran, ada tataran norma dalam kitab suci al-Qur'an, boleh digeneralisasikan pada konkritisasi atau sebaliknya, kebutuhan harus dilakukan dengan sangat hati-hati ketika menggunakan teks atau proposisi untuk dilihat. otentisitas, dan kebutuhan untuk fokus dan memperhatikan kebutuhan umat Islam di era kontemporer.

Penerapan pemikiran di atas masih bermasalah karena masih kuatnya anggapan bahwa hanya ada satu Islam yang harus diterima sebagai kebenaran tunggal. Klaim kebenaran tunggal ini masih dominan di kalangan umat Islam. Sehingga kendala yang menjadi kendala adalah dari internal umat Islam yaitu hilangnya kebebasan dan tidak adanya demokrasi yang kokoh.

Seiring dengan fenomena dan gerakan pemikiran di atas, dalam beberapa tahun terakhir ini, di Indonesia muncul pemikiran yang progresif dalam bidang keagamaan yaitu keislaman dan keindonesiaan dan fikih keindonesiaan. Muncul

¹¹ *Ibid*, seperti Aminah Wadud, Tariq Ramadan, Muqtader Khan, Bassam Tibi, Farid Esack, Ebrahim Moosa, Fazlur Rahman, Khaled Abou el Fadl, dan lain sebagainya. M. Amin Abdullah, *Fresh Ijtihad Manhaj Pemikiran Keislaman Muhammadiyah di Era Disrupsi*, (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2019), hlm. 200-201.

gagasan dan varian pemikiran yang fresh ini, sudah tentu secara akademis mengundang pro dan kontra.

B. Diskursus Fikih Keindonesiaan

Sebelum menjelaskan beberapa poin penting tentang fikih keindonesiaan, dibutuhkan penegasan atau elaborasi konseptual tentang dua istilah “hukum Islam di Indonesia” dan “hukum Islam Indonesia”. Tulisan ini dengan berbagai pertimbangan menggunakan terminologi yang kedua. Pada umumnya, penggunaan dua istilah ini sering dilakukan secara bergantian karena dianggap sama, tanpa ada perbedaan atau penekanan makna tertentu yang berbeda.

Dua istilah di atas memiliki kesamaan tetapi sekaligus juga mempunyai perbedaan. Kesamaannya adalah pada aspek sumber hukumnya, yaitu Alquran, sunnah/hadis, ijma dan qiyas dan sumber-sumber lainnya yang diakui. Pengetahuan normatif tentang hirarki, sumber dan dalil hukum Islam terdapat dalam kitab-kitab fikih dan usul fikih. Kitab-kitab fikih karangan fuqaha era klasik dan pertengahan dibaca, dipelajari dan diamalkan di lembaga-lembaga pendidikan, seperti pesantren dan madrasah. Mazhab fikih mayoritas adalah Syafi'i, seperti halnya di Malaysia, Brunei, Thailand Selatan dan Singapura. Dalam hal inilah ada kesamaan antara hukum Islam di Indoneisa dan hukum Islam Indonesia.¹²

Istilah “Hukum Islam di Indonesia” (*al-fiqh fi Indunisi*, bukan *al-fiqh al-Indunisiyyi*), merujuk pada pengertian “hukum Islam yang ada di Indonesia”, bukan “hukum Islam Indonesia”. Hal tersebut sama atau serupa dengan ungkapan lainnya,

¹² Akh. Minhajie, *Islamic Law and Local Traditon A Socio – Historical Approach*, (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta Press, 2008), hlm. 223; Mohamad Abdun Nasir, *Syariah Sebagai Kritik Everyday Life, Politik dan Masa Depan Hukum Islam Indonesia* (Mataram: Sanabil, 2023), hlm.94.

seperti “hukum Islam di Eropa”, atau “hukum Islam di Australia”. Frase hukum Islam di Indonesia, atau di Eropa, menyiratkan penekanan makna “hukum Islam-nya”, bukan Indonesia-nya karena Indonesia, Eropa atau negara atau wilayah mana saja yang disebut, hanya sebatas lokus hukum Islam hadir dan berlaku. Tersirat pula pengertian di dalam ungkapan tersebut sifat hukum Islam yang seragam di manapun dia berlaku.¹³

Berbeda dengan ungkapan “hukum Islam Indonesia” atau “hukum Islam keindonesiaan”, tanpa kata awalan “di” (*al-fiqh al-Indunisiyyi*). Di sini hukum Islam dan Indonesia melekat erat, bahkan menyatu sampai batas-batas tertentu. Indonesiannya (keindonesiaannya) penting, punya peran, punya makna dan bukan sekedar obyek lokasi yang pasif bagi keberlakuan hukum Islam. Ada dialog antara hukum dan masyarakat, antara teks dan konteks yang menghasilkan produk atau praktik hukum yang unik. Sebaliknya, ungkapan hukum “Islam di Indonesia, di Malaysia atau di Eropa dan di Amerika”, memiliki kesan yang kuat hukum Islam dominan dan keberlakuannya bersifat mutlak, tidak ada perbedaan, di mana saja, seragam, tanpa tafsir, tanpa terpengaruh lokasi dan konteks keberlakuannya.

Ada ungkapan yang sering dikemukakan tentang keseragaman tersebut, misalnya “bukannya sumber hukum Islam itu sama saja yang dimana-mana, Alquran dan sunnah/hadis tetapi mengapa ada perbedaan”? Atau dengan ungkapan sepadan lain akan tetapi dalam konteks yang lebih umum dan luas lagi, “Bukannya Islam itu satu, tetapi mengapa ada Islam tradisional, Islam modern, Islam Nusantara dan lain sebagainya”?. Islam satu dan tunggal, tetapi orang Islam banyak yang berasal dari ragam budaya, bahasa dan geografis

¹³ Mohamad Abdun Nasir, *Syariah*, hlm. 94-95.

serta memiliki pemikiran/pemahaman yang berbeda (karena basis epistemologinya berbeda) sehingga muncul ragam varian tersebut dalam aspek pemikiran yang lebih teknis dan praktis (furu') sementara dalam soal pokok dan prinsip (usul) tetap sama.¹⁴

Begitu juga dalam hukum Islam, frase "hukum Islam di Indonesia" itu tidak salah tetapi yang perlu ditegaskan adalah bahwa frase tersebut mengandung pengertian, sebagaimana yang dimaksud oleh yang mengungkapkannya, bahwa hukum Islam itu sama saja, seragam baik di Indonesia ataupun di negara dan masyarakat Muslim lainnya. Lebih jauh, frase tersebut juga mengandung pemahaman dan keinginan hukum Islam yang tunggal, dan menolak perbedaan dan keragaman. Dalam ekpresi yang ekstrim, hukum Islam sekedar lewat atau eksis di lokasi, masyarakat atau negara tanpa mempertimbangkan aspek lokalitas dalam keberlakuannya, tempat, negara atau masyarakat dimana hukum Islam eksis dan berlaku, dianggap tidak/kurang penting. Konsekuensi lebih lanjut dari perspektif ini adalah bahwa apa yang ada atau berlaku dengan hukum Islam dari asalnya akan selalu sama, dari dahulu sampai sekarang, tanpa mempertimbangkan dimana ia berlaku. Hukum Islam diterima dan diterapkan secara penuh di masyarakat, negara atau wilayah dimana hukum Islam hadir tanpa ada dialog maupun rasionalisasi.¹⁵

Cara pandang monolog dan tunggal di atas dapat mengakibatkan watak hukum Islam yang kaku dan dominatif, tidak responsif. Padahal, dalam kacamata sejarah, cikal-bakal (mazhab) hukum Islam itu adalah berbasis wilayah dan lokasi; di wilayah perkotaan dengan basis masyarakat yang rasional,

¹⁴Mohamad Abdun Nasir, *Syariah*, hlm. 95

¹⁵Akh. Minhajie, *Islamic Law*, hlm. 287; Mohamad Abdun Nasir, *Syariah*, hlm. 95 - 96.

seperti Bagdad pada waktu itu, yakni abad 3 H/10 M, hukum Islam Mazhab Hanafi lahir dan berkembang; di wilayah yang kental dengan tradisi-tradisi Nabi Saw yang diwarisi langsung dari generasi ke generasi di Madinah, muncul dan berkembang Mazhab Maliki yang sangat kuat memegangi tradisi lokal yang berbasis sunnah normatif Nabi Saw atau amal ahl Madinah; di wilayah lain, Mesir, yang merujuk pada fase akhir karir dan perjalanan intelektual Imam Syafi'i, lahir pemikiran-pemikiran hukum "jalan tengah", yaitu Mazhab Syafi'i, antara dua mazhab sebelumnya.¹⁶

Sejalan dengan sejarah fikih tersebut, frase "hukum Islam Indonesia" menunjukkan penekanan kandungan makna yang universal sekaligus yang *localised*, karena hukum Islam Indonesia meskipun ada banyak sekali titik temu dan kesamaan dengan hukum Islam secara umum/dimana saja – berbeda dalam hal-hal tertentu lainnya dibanding dengan hukum Islam Malaysia atau hukum Islam Eropa dan seterusnya. Begitu pula sebaliknya, hukum Islam Malaysia dan Eropa mencerminkan syariah dan fikih yang berdialektika dengan wilayah tersebut sehingga menghasilkan hukum Islam yang, dalam beberapa hal, khas, meskipun pada aspek umum lainnya memiliki kesamaan (baik norma maupun metode dan mazhab) karena berasal dari sumber yang sama dari pusat penyebarannya. Sebagai contoh adalah respons masyarakat dan pemerintah atas pelaksanaan dan kekhususan puasa Ramadhan. Di Lombok, sebagai contoh, pada bulan puasa warung makan yang tetap buka cenderung lebih tertutup dari pandangan publik dibanding di Jawa atau bahkan di Malaysia, seperti di Malaka.

Di kedua wilayah tersebut, orang makan dan minum di wilayah publik lebih terekspos oleh pandangan publik

¹⁶Mohamad Abdun Nasir, hlm. *Syariah*, 96.

dibanding di Lombok. Sangat mungkin di wilayah Indonesia sendiri praktik, tradisi maupun suasana bulan puasa memiliki nuansa yang berbeda. Hal ini menandakan bahwa lokus atau konteks negara atau masyarakat dimana hukum Islam ada/berlaku tetap memiliki peran penting bagi dinamika, penerapan dan perkembangan hukum Islam itu sendiri.¹⁷

Berdasarkan keterangan di atas dapat dijelaskan bahwa hukum Islam Indonesia (tanpa kata “di”) lebih tepat untuk dipilih dalam tulisan ini, karena mengandung pengertian hukum Islam yang awalnya berasal dari pusat penyebarannya di Timur Tengah telah mengalami proses “pengindonesiaan”, ketika sampai dan eksis di negeri ini. Ia mengalami proses dialektika, adaptasi, dan akulturasi dengan konteks (adat, nilai lokal, atau sistim hukum, kondisi sosial politik) yang ada di Indonesia sehingga dalam beberapa hal hukum Islam Indonesia unik, dan berbeda dengan hukum Islam di tempat lain (meski sumber utamanya dan sumber hukum lainnya tetap sama saja, seperti al-Quran, Sunnah/hadis, ijma, qiyas dan lain sebagainya).

Contoh lainnya adalah pembayaran zakat dengan beras atau penyembelihan kerbau (bukan sapi) pada hari Raya Kurban, seperti yang dipraktikan di Kudus, Jawa Tengah. Keduanya tidak ditemukan di Timur Tengah/Arab, tetapi keduanya masih disebut bagian dari pelaksanaan hukum Islam (zakat dan kurban). Contoh lain adalah harta bersama, yaitu harta yang diperoleh suami-istri dalam rentang waktu pernikahan (gono-gini). Harta bersama telah diterima oleh kanun, yaitu dalam Kompilasi Hukum Islam. Jika demikian halnya, hukum Islam Indonesia (dan juga Islam secara umum), tidak akan menolak aspek atau elemen lokal selama itu tidak berlawanan secara prinsipil dengan syariah Islam. Pandangan

¹⁷ *Ibid.* hlm. 96-97.

seperti ini penting untuk terus dikampanyekan mengingat kecenderungan tumbuhnya arus pandangan Islam dan hukum Islam yang menolak elemen-elemen lokal maupun nasional meskipun elemen tersebut dapat diakomodasi dalam hukum Islam atau syariah, baik melalui mekanisme adat (*urf salih*) maupun pertimbangan kemaslahatan dan tidak bertentangan dengan nas.¹⁸

Kembali ke tiga poin penting masa depan hukum Islam Indonesia. Poin pertama masa depan hukum Islam Indonesia berhubungan erat dengan ketepatan pengamalan etika dan norma hukum Islam berdasarkan pengetahuan yang memadai tentang dasar-dasar fundamental hukum Islam. Literasi syariah dan kesadaran hukum menjadi kata kunci penting praktik hukum Islam agar tidak bertentangan dengan norma dan etikanya. Praktik yang benar hanya gagasan-gagasan tersebut ini sudah disuarakan oleh para sarjana Muslim Indonesia dengan konsep dan idenya yang progresif, semisal “Fikih Indonesia” oleh Hasby Ash Shiddiqie, “Pribumisasi Islam” oleh KH Abdurrahman Wahid, “Reaktualisasi Hukum Islam” oleh Munawir Sjadzali, dan “Zakat dan Pajak” oleh Masdar F Masudi, sebagai beberapa contoh.¹⁹

Secara umum, studi keilmuan fikih meliputi aspek ortodoksi (*law in book*) dan aspek ortopraksi (*law in action*), begitu pula studi fikih keindonesiaan pada prinsipnya dapat dibagi menjadi ortodoksi dan ortopraksi. Akan tetapi untuk meraih reputasi internasional dalam wilayah studi fikih Indonesia pada dataran “ortodoksi” sepertinya sudah banyak dilakukan oleh berbagai perguruan tinggi dalam dan luar negeri. Studi fikih Indonesia dalam wilayah ortopraksi adalah pilihan yang cukup realistis. Jika Perguruan Tinggi Islam atau

¹⁸*Ibid*, hlm. 98.

¹⁹ *Ibid*.

Universitas Islam Swasta berdiri sendiri-sendiri merasa masih sangat lemah dalam berbagai segi, mengapa tidak dicari terobosan untuk saling mengisi, saling membantu dan bekerja sama dengan berbagai lembaga terkait baik dalam maupun luar negeri. Barangkali, masih agak sulit untuk membayangkan wujud konkrit dari fikih Indonesia dalam scope “ortopraksi,” lantaran wilayah ini memang belum pernah tersentuh dan terpikirkan secara sungguh-sungguh dalam dunia Perguruan Tinggi Islam di Indonesia. Jika dipetakan, setidaknya, ada tujuh wilayah keberagamaan Islam yang potensial untuk dikaji secara historis-empiris.

Menelaah dan mempelajari keberagamaan Islam khususnya fikih di berbagai kawasan muslim akan sangat bermanfaat. Manfaatnya tidak saja akan memperkaya wawasan seorang Muslim tentang pergumulan pemikiran keagamaan Islam di berbagai wilayah tersebut, juga memungkinkan terbukanya wawasan pemikiran “komparatif”- untuk tidak mengatakan melulu terfokus pada “alternatif”- tetapi cepat atau lambat juga akan mempunyai dampak sosio-kultural yang sangat luas.

Untuk merumuskan rancang bangun studi fikih Indonesia agar kontributif, responsif dan solutif atas berbagai persoalan kemanusiaan kontemporer, memerlukan redesain (penyusunan ulang) mengenai langkah-langkah strategis. Oleh karena itu, pemahaman dan pengaplikasian fikih Indonesia di dunia kontemporer perlu dukungan nalar akademis yang kokoh dengan membedakan *distinctive values* dan *share values* serta penubuhannya dalam sistem keilmuan yang ada. Seiring dengan tantangan kemanusiaan masa kini, ijtihad kemanusiaan diperlukan oleh umat Islam. Ijtihad kemanusiaan sebagai pengembangan Islam di dunia kontemporer belum banyak diperhatikan dan dikaji selama ini. Ijtihad kemanusiaan dalam

arti kehidupan yang plural dan multikultural membutuhkan respons positif dari para pemikir Islam, terutama terkait dengan menghargai eksistensi orang lain yang berbeda. Itulah salah satu aspek dari ijtihad kemanusiaan. Selain itu, para pakar Islam perlu pula memahami dokumen-dokumen UNESCO tahun 2001 dan 2007.

Umat Islam saat ini dihadapkan pada tiga problem yang besar, yaitu nilai-nilai lokal, nilai-nilai nasional dalam arti nation-state, dan nilai-nilai global. Nilai-nilai lokal berkaitan dengan upaya menyantuni tradisi lokal yang dimiliki oleh suku-suku bangsa, nilai-nilai nasional berkaitan dengan upaya menyantuni konstitusi, sistem demokrasi, dan tatanan baru negara-bangsa, dan nilai-nilai global yang berkaitan dengan isu-isu, seperti *human rights*, *climate change*, dan lain sebagainya.²⁰ Di situ dibutuhkan pemikiran sosial dari umat Islam supaya lebih tajam dalam menyantuni perkembangan-perkembangan baru. Oleh karena itu, dokumen-dokumen lama harus segera *rewrite*, paling tidak *rethinking*.

²⁰Yaser Ellethy, *Islam, Context, Pluralism and Democracy Classical and Modern Interpretations*, (London & New York: Routledge, 2015). Robert W. Hefner dan Zainal Abidin Bagir, *Indonesian Pluralities Islam, Citizenship, and Democracy*, (Indiana: University of Notre Dame Press, 2021). Abdullah Saeed, *Human Rights and Islam An Introduction to Key Debates between Islamic Law and International Human Rights Law*, (Cheltenham, UK + Northampton, MA, USA: Edward Elgar Publishing Limited, 2018). Naomi Schaefer Riley, *Til Faith Do Us Part The Rise of Interfaith Marriage and the Future of American Religion, Family, and Society*, (New York: Oxford University Press, 2013). Edward A. Page, *Climate Change, Justice and Future Generations* (Edward Elgar Cheltenham, UK Northampton, MA, USA: Edward Elgar Publishing, Inc. 2006). Laura Westra, *Environmental Justice and the Rights of Unborn and Future Generations* (London: Earthscan in the UK and USA, 2006). Andrea Janku, Gerrit J. Schenk, and Franz Mauelshagen, *Historical Disasters in Context Science, Religion, and Politics* (New York dan London: Routledge, 2012).

Dalam konteks seperti yang dikemukakan di atas, lontaran gagasan ijtihad kemanusiaan sebagai titik fokus fikih Indonesia baik dalam arti sempit maupun dalam arti luas sangat urgen dan dibutuhkan. Ijtihad kemanusiaan adalah ketika umat Islam berpikir keagamaan tidak monolitik agama, tetapi bersamaan dengan itu umat Islam juga perlu menggandeng sekaligus melibatkan Social Science dan Humanities Sciences seperti Sosiologi, Antropologi, Sejarah, menjadi bagian dari pemikiran keagamaan sekaligus. Sains, Bio-etika, Bio-teknologi, juga masuk dalam pemikiran keagamaan. Selama ini, ijtihad yang dimaksud kelihatannya hanya sebatas daur ulang (*recycling*), hanya mengulang intern di dalam agama. Bahkan ada kecenderungan, ijtihad-ijtihad selama ini hanya sebatas masalah-masalah yang sifatnya ritual, bukan masalah-masalah yang sifatnya sosial.

Atas dasar itu, ijtihad kemanusiaan tidak hanya memikirkan ritual, tetapi juga sosial dan kultural, bahkan sains. Tanpa begitu, ijtihad hanya akan recycling, akan berputar lagi pada masalah-masalah ritual, tetapi tidak pernah membuka kran untuk masalah-masalah sosial dan kultural. Tuntutan dalam dokumen-dokumen UNESCO atau nilai-nilai global sebetulnya bersifat sosial, karena dituntut untuk bersikap menghargai, menghormati, dan bekerjasama dengan orang lain yang berbeda. Di dunia ini semua akan berbeda, masing-masing punya identitas yang tidak mudah dipengaruhi, sehingga dituntut untuk berubah.

Atas dasar itu, prasyarat ijtihad yang berorientasi kemanusiaan adalah ketika berpikir bahwa agama sekaligus memikirkan dampak sosial, kultural, sains, dan teknologi ini jelas punya implikasi terhadap kajian Islam sekarang dan masa depan. Oleh sebab itu, agama perlu difahami secara multidimensional approach, dalam arti tidak single-approach.

Umat Islam saat ini membutuhkan sikap sosial terhadap orang lain yang berbeda, baik *inter-faith* maupun *inter-cultural*. Dengan begitu, umat Islam masa kini harus punya worldview keagamaan baru yang sifatnya multi-dimensional approach. Karena cara pandang lama dianggap sudah tidak memadai lagi untuk digunakan memecahkan persoalan kemanusiaan era 4.0 dan menuju 5.0.

Bertitik tolak dari penjelasan di atas, dapat ditegaskan bahwa posisi keilmuan fikih Indonesia secara mendasar dalam perspektif filsafat ilmu keislaman merupakan bagian yang tak terpisahkan dari tradisi keilmuan dirasah islamiyah/Islamic Studies. Akan tetapi dalam konteks keilmuan Islam dan tuntutan kemanusiaan kontemporer sekarang ini, fikih keindonesiaan selain mengembangkan keilmuan fikih yang sudah ada, seperti fikih-fikih era klasik dan tengah (fikih *in old fashion*) juga keilmuan fikih untuk menyantuni tuntutan kemanusiaan kontemporer dalam berbagai bidangnya (fikih *in new fashion*).

Jika fikih *in old fashion* seperti fikih mu'malah, fikih jinayah, fikih siyasah, dan lain-lain. Fikih *in new fashion* meliputi daya cakup yang sangat luas sesuai dengan dinamika dan tuntutan kemanusiaan kontemporer seperti fikih IT, Fikih Perbankan, Fikih Minoritas, Fikih Gender, Fikih Kebencanaan, Fikih Agraria, Fikih Perlindungan Anak, Fikih Lingkungan, Fikih Interfaith Relation, Fikih Hak Asasi Manusia, Fikih Difabel, Fikih Energi, Fikih Pengelolaan Sampah, Fikih Tata Ruang atau Fikih Tata Kota, Fikih Politik/Negara, Fikih Tata Kelola Kelautan, Fikih Pangan atau Fikih Ketahanan Pangan, Fikih Air, Fikih Astronomi, Fikih Keuangan, Fikih Kebudayaan, Fikih Anggaran, dan lain-lain.

Dari keilmuan fikih sebagaimana dijelaskan di atas, fikih Indonesia (keindonesiaan) dapat berupa fikih *in old fashion* dan

fikih *in new fashion* atau gabungan keduanya. Akan tetapi perlu ditegaskan dalam kaitan ini adalah bahwa keimuan fikih Indonesia dapat ditekankan mencakup kelimuan yang begitu luas, dari sisi levelnya dapat dibagi level global, level nasional dan level lokal yang menyangkut berbagai bentuk legislasi yang terkait hajat hidup manusia kontemporer baik dari sisi normatif dalam arti sempit maupun dalam arti luas sebagai panduan etis yang dapat dijadikan pedoman manusia untuk mencari solusi dalam merespons berbagai persoalan yang dihadapinya, masa kini dan masa mendatang.

Fikih Indonesia ditempatkan dalam percaturan studi kawasan. Indonesia sebagai salah satu kawasan yang termasuk dalam studi kawasan Islam, maka perkembangan hukum Islam Indonesia dapat dikaji secara mendalam. Dengan kata lain, perkembangan hukum Islam ini, sebagaimana sering diungkapkan sebagai laboratorium hukum yang sangat bagus. Apa yang ingin didalami, sama persis seperti yang dikemukakan oleh Liebesny dengan sedikit modifikasi yang sesuai dengan konteks keindonesiaan.²¹ Dengan begitu, corak studi hukum Islam keindonesiaan diposisikan menjadi bagian penting Studi Hukum Islam di kawasan Asia Tenggara.

Corak studi hukum di atas tentu saja mengandaikan mahasiswa telah memiliki ilmu dasar yang baik yaitu penguasaan *fikih, usul fikih, sejarah sosial hukum Islam, dan maqasid Syariah*. Empat ilmu ini dalam pengkajian hukum Islam ini akan menjadi pisau bedah untuk menganalisis perkembangan hukum Islam di kawasan ini. Selanjutnya, dapat juga dibandingkan dengan hukum di kawasan lainnya seperti Timur Tengah, Eropa, Amerika, dan Asia Timur. Dengan

²¹ Yusdani, Junanah, dan Muhammad Husnul. "Pudarnya Pesona Hukum Islam di PTAI", dalam *Millah* Vol. XIII, No. 2, Februari 2014, hlm. 323-339.

demikian, mata kuliah yang diajarkan adalah bagaimana melihat perkembangan hukum Islam di Asia Tenggara melalui berbagai kacamata, dan mungkin juga membandingkannya dengan hukum-hukum di luar kawasan Asia Tenggara.

Selain itu, kajian fikih Indonesia dengan kajian kawasan, juga dibutuhkan dengan model komparatif atau perbandingan. Dengan lebih menitikberatkan pada perbandingan. Cara ini memang semakin marak di perguruan tinggi Barat. Sebab, dengan cara seperti ini, hukum Islam selain dibandingkan antar-tempat, juga dengan hukum-hukum lainnya. Sangat diharapkan ada perguruan tinggi Islam dapat menjadi motor penggerak model ini. Realitasnya, fakultas hukum di perguruan tinggi umum, belum ada yang menggunakan model studi ini secara sistematis dan mendalam.

Terkait dengan konsekuensi posisi keilmuan fikih Indonesia sebagai studi kawasan, dibutuhkan pula keilmuan sebagai ilmu-ilmu pendukung lainnya baik ilmu sosial seperti sosiologi, dan lain-lain juga ilmu humaniora seperti antropologi, sejarah, dan lain-lain. Atas dasar itu dapat dikemukakan pula bahwa posisi dan substansi keilmuan fikih keindonesiaan di satu pihak termasuk dalam bidang kajian studi Islam dan hukum Islam baik dalam bentuk *in old fashion* maupun *in new fashion* dan juga termasuk dalam kajian ilmu sosial dan humaniora sekaligus.

BAB II

FIKIH DAN PRANATA SOSIAL DI INDONESIA

A. Pengantar

Gagasan untuk memformulasikan fikih atau hukum Islam khas Indonesia telah dirintis bersamaan dengan pembaruan pemikiran Islam secara keseluruhan. Namun, sejauh ini perhatian yang relatif menyeluruh dan berdiri sendiri terhadap kecenderungan pemikiran pembaruan hukum kebanyakan masih didekati secara parsial. Sementara kajian terhadap pembaruan pemikiran Islam yang telah dilakukan banyak sarjana, baik Indonesia maupun luar Indonesia, relatif berkembang subur.¹

¹ Greg Barton misalnya, dalam bukunya *The Emergence of Neo-Modernism: a Progressive, Liberal, Movement of Islamic Thought in Indonesia*, telah melakukan kajian pembaharuan pemikiran Islam di Indonesia. Meskipun di dalamnya secara sambil lalu menyinggung juga pemikiran pembaharuan di bidang Hukum Islam. Kamal Hassan, seorang sarjana Malaysia, juga telah melakukan penelitian yang hampir sama, yang lebih memfokuskan kepada pendekatan teologis, yang kemudian dibukukan dalam *Modernisasi Indonesia: Respon Cendekiawan Muslim*, yang sudah diterjemahkan Ahmadie Thoha. B.J. Boland dengan bukunya *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, yang diindonesiakan dengan judul *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1970*, juga telah melakukan kajian terhadap pembaharuan pemikiran Islam. Demikian juga Riaz Hassan dalam bukunya *Islam dari Konservatisme sampai Fundamentalisme*. Sarjana Indonesia yang menaruh perhatian dalam bidang ini, untuk menyebut beberapa contoh adalah Deliar Noer dalam bukunya *The Modernist*

Secara umum pembaruan pemikiran hukum Islam di Indonesia dapat dibedakan menjadi pembaruan yang bersifat kelembagaan dan pembaruan yang bersifat perorangan. Secara kelembagaan, MUI melalui Komisi Fatwanya yang diketuai Ibrahim Hosen banyak dituduh sebagai ulama pesanan pemerintah karena fatwa-fatwanya lebih banyak diwarnai dukungannya terhadap kebijakan pemerintah. Ia memulai gerakan pembaruannya dengan menggalakkan studi fikih perbandingan, usul fikih perbandingan dan *siyasah syar'iyah* di IAIN. Nahdlatul Ulama juga melakukan pembaruan di dalam formulasi Hukum Islam. Ini dapat dilihat dalam keputusan Munas Lampung, dari *istinbat qauli* yang merujuk pada *aqwal al-'ulama* menjadi *istinbat manhaji*. Demikian juga Muhammadiyah di dalam Majelis Tarjihnya,² dan Persatuan Islam atau PERSIS.³

Para pemikir kelembagaan tersebut mengedepankan perlunya lembaga *tajdid* dan *ijtihad* dilakukan untuk memformulasikan Hukum Islam yang siap untuk menjawab persoalan hukum di dalam masyarakat. Metodologi yang ditawarkan adalah metode-metode rumusan para ulama mazhab, seperti *qiyas*, *istihsan*, *maslahat mursalah*, dan *sadd al-zari'ah*.⁴

Movement in Indonesia 1900-1942, Fachri Ali dan Bahtiar Effendy dalam *Merambah Jalan Baru Islam*, dan Aqib Suminto, dkk dalam *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam: 70 tahun Harun Nasution*. Lebih lanjut baca Aden Wijdan SZ. Dkk, *Pemikiran dan Peradaban Islam*, Kata Pengantar Prof. Dr. H. Ahmad Syafi'i Ma'arif, M.A. (Yogyakarta: PSI UII dan Safiria Insania Press, 2007).hlm.105-147.

² Aden Wijdan SZ. Dkk, *Pemikiran dan Peradaban Islam*,...hlm.106.

³ M.B. Hooker, *Islam Mazhab Indonesia Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial*, Terj. Iding Rosyidin Hasan, Editor Ilham B. Saenong, Kata Pengantar Prof. Dr. H.M. Quraish Shihab (Jakarta: Teraju, 2002), hlm.78-94, dan secara lebih rinci baca R. Michael Feener, *Muslim Legal Thought in Modern Indonesia* (New York: Cambridge University Press, 2007).

⁴ *Ibid.*

Sehubungan dengan pembaruan pemikiran hukum Islam tersebut, J.N.D. Anderson mengemukakan adanya tipe/pola pembaruan Hukum Islam di negara-negara Muslim, adalah:

1. Negara yang masih menganggap syari'ah sebagai hukum dasar dan masih diterapkan seluruhnya, seperti Arab dan Nigeria Utara. Negara ini belum menerima sistem hukum lain mana pun, dan sedikit sekali melaksanakan hukum yang bersumber pada inspirasi Barat;
2. Negara yang membatalkan hukum syari'ah dan menggantinya dengan hukum yang seluruhnya sekuler, seperti Turki, meski diakui bahwa berlakungan upaya peninjauan kembali mulai dilakukan;
3. Negara yang menempuh usaha kompromi antara syari'ah dan hukum sekuler dengan menyusun kembali formulasi Hukum Islam. Yang menunjukkan pola terakhir ini di antaranya Mesir, Syria, Irak dan termasuk Indonesia.⁵ Indonesia sendiri memulai pembaruannya relatif terlambat dibanding dengan negara-negara Muslim lain. Karena praktis baru diawali pada era 1970-an.⁶

Secara perorangan pembaruan pemikiran Hukum Islam di Indonesia dipelopori oleh Hasbi ash-Shiddieqy⁷ dan

⁵ JND. Anderson, *Hukum Islam di dunia Modern*, alih bahasa Machnun Husein (Surabaya: Amarpress, 1991), hlm. 91-95. Lihat juga James P. Piscatori, "Politik Ideologis di Arab Saudi", dalam Harun Nasution dan Azyumardi Azra (eds), *Perkembangan Modern dalam Islam* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985), hlm. 200.

⁶ Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum.*, hlm. 173.

⁷ Munawir Sjadzali, "Landasan Pemikiran Politik Hukum Islam dalam Rangka Menentukan Peradilan Agama di Indonesia" dalam Tjun

Hazairin. Hasbi menekankan prinsip kemaslahatan umat, dan ide ini telah menggugah masyarakat akan arti pentingnya fikih dalam pembinaan hukum nasional sebagai salah satu unsur pembangunan bangsa. Sementara itu, Hazairin menggagas hukum kewarisan bilateral, terutama kaitannya dengan konsep *mawali* dalam memahami Q.S. al- Nisa' ayat 33, sebagai upaya mengatasi bagian warisan cucu garis perempuan yang dalam sistem kewarisan fikih *sunni*, menjadi *zawi al-arham* (tidak berhak mewarisi).⁸

Selain itu, juga Munawir Sjadzali melalui konsep *Reaktualisasi Ajaran Islamnya*,⁹ dan Bustanul Arifin¹⁰ melalui *kelembagaan Hukum Islam* meski lebih menampilkan peranan birokrasi sebagai lokomotif pembaruan pemikiran Hukum Islam di Indonesia. Pemikir Hukum Islam yang lain adalah Masdar F. Mas'udi yang menulis buku *Islam Agama Keadilan* yang membicarakan zakat dan pajak. Tentu saja masih banyak pemikir lain yang memiliki sumbangan besar.¹¹

Surjaman (ed), *Hukum Islam di Indonesia Pemikiran dan Praktek* (Bandung: Rosda Karya, 1991), hlm. 45. Ia adalah orang Indonesia pertama yang sejak 1940 dan dipertegas pada 1960 menghimbau perlunya dibina fiqh yang berkepribadian Indonesia. Lihat Nouruzzaman, Shiddiqi, *Fiqh Indonesia Penggagas dan Gagasannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. vii, xx, 57.

⁸ Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut al-Qur'an dan Hadith* (Jakarta: Tintamas, 1982), hlm. 29.

⁹ Muhammad Wahyuni Nafis (ed), *Kontekstualisasi Ajaran Islam, 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 87-98.

¹⁰ Bustanul Arifin, *Pelembagaan Hukum Islam di Indonesia Akar Sejarah, Hambatan dan Prospeknya* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996).

¹¹ Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum.*, hlm. 171-172.

B. Tema Kajian Fikih Indonesia

Secara lebih sistematis tentang peta pemikiran Hukum Islam di Indonesia dapat dibaca dalam tabel berikut ini:¹²

TABEL 1

No	Tokoh/Latar belakang	Nama Tema	Makna Tema	Kerangka Dasar	Metode yang ditawarkan	Sejumlah aplikasi	Hasil Ijtihad
1	Hasbi Ash-Shidiesy /Dosen/guru besar, hukum dalam berbagai kajian Islam lainnya (PNS)	Fikih Indonesia	Fikih yang ditetapkan sesuai dengan kepribadian Indonesia, yaitu sesuai dengan tabiat dan watak local Masyarakat Indonesia. Keberadaan adat, Indonesia menjadi nilai yang harus diintegrasikan dalam hukum Islam, sehingga cocok untuk Masyarakat Indonesia.	Adaptabilitas hukum Islam (penegakan Kembali peran ijtihad, kontekstualisasi hukum, Islam, kemaslabatan berbasis keadilan sebagai tujuan hukum, liberalisasi, hukum Islam).	<ul style="list-style-type: none"> > Kontekstualisasi fikih mazhab (klasik) melalui metode komparasi (perbandingan) semua mazhab, hukum adat dan hukum positif, dan dengan memakai pendekatan social-kultural historis. > Penafsiran secara langsung dengan memakai pola pemikiran induksi-deduksi secara terpadu 	Status hukum, MTQ, jabat zakat, dan lain-lain.	MTQ hukumnya tidak boleh jabat tangan, antara laki-laki dan Perempuan hukumnya boleh, zakat diurus negara, negara perlu juga menarik zakat dari non muslim; zakat dan pajak tidak sama akan tetapi identic.
2	Hazairun/ Dosen/ Guru Besar, Hukum Islam dan Adat (PNS)	Fikih Mazhab Nasional	Sebuah Upaya penyatuan nilai-nilai adat dengan hukum Islam melalui penalaran nilai-nilai adat dengan hukum Islam, sehingga cocok dan pas diterapkan di Indonesia	Adaptabilitas hukum Islam (penegakan Kembali peran ijtihad, kontekstualisasi hukum, Islam, kemaslabatan berbasis keadilan sebagai tujuan hukum, liberalisasi, hukum Islam).	<ul style="list-style-type: none"> > Rekonstruksi penafsiran (tafsir otentik) dengan memakai kerangka acuan ilmu antropologi. > Kontekstualisasi fikih mazhab (klasik) melalui penembanaan 	System keluarga dan kewarisan, Islam.	Hukum waris dalam Islam menganut system bilateral konsep, asahb seharusnya dipertabankan keturunan melalui anak Perempuan, dan seterusnya kebawah, sama kuatnya dengan laki-laki dan seterusnya kebawah, perluwa ahli waris pengganti ks dalam system kewarisan Islam dan lain-lain.
3	Munawir Siadzali / diplomat, Menteri Agama (Birokrat, PNS), Guru Besar Politik Islam.	Beaktualisasi ajaran, nilai Islam	Sebuah Upaya kontekstualisasi melalui reinterpretasi doktri ajaran Islam. Dengan Upaya ini, hukum Islam akan relevan dengan perubahan. Sehingga perilaku mulia dapat dihindari.	Adaptabilitas hukum Islam (penegakan Kembali peran ijtihad, kontekstualisasi hukum, Islam, kemaslabatan berbasis keadilan sebagai tujuan hukum, liberalisasi, hukum Islam).	<ul style="list-style-type: none"> > Rekonstruksi penafsiran melalui interpretasi nasb Dan diungkapkan hermeneutika di dalamnya. > Usul fikih yang ada sebagai spare part pembantu dalam Upaya ijtihad mandiri tersebut. 	Kewarisan, Wanita, bunga bank politik Islam dan lain-lain.	Anak laki-laki dan status Perempuan berhak mendapatkan bagian harta waris sama dan sebanding, bunga bank halal. Perempuan boleh menjadi pemimpin.
4	Masdar Farid. Pengasuh Pesantren, aktivis LSM dan Nu (Berafiliasi ke Ummah/Swasta)	Agama Keadilan	Sebuah Upaya penegakan Kembali cita-cita social Islam melalui Upaya pengembalian elemen dasar, nilai kemaslabatan, keadilan social dan hak azasi manusia (Egalitarianisme) di dalam bangunan pemikiran hukum, Islam (Fikih)	Adaptabilitas hukum Islam (penegakan Kembali peran ijtihad, kontekstualisasi hukum, Islam, kemaslabatan berbasis keadilan sebagai tujuan hukum, liberalisasi, hukum Islam).	<ul style="list-style-type: none"> > Rekonstruksi penafsiran melalui rekonstruksi konsep. > Zhanqi, diungkapkan hermeneutika, dan diadikannya masalah sebagai ansis sekaligus metode bantu dalam Upaya rekonstruksi tersebut. 	Zakat (pajak), hak reproduksi Perempuan dan lain-lain.	Perluwa integrasi zakat dan pajak. Perempuan berhak meminta pelayanan seks dari suami. Perempuan dengan laki-laki seimbang dan sebanding, karna itu Perempuan berhak pula menjadi presiden.
5	Sahal Mahfud/ dari Pesantren, aktivis LSM, Rais Syariah	Fikih Sosial	Sebuah iktihar aktualisasi fikih mazhab (tradisional) melalui Upaya aktualisasi nilai-nilai yang ada di dalamnya untuk dioptimalkan pelaksanaan	Adaptabilitas hukum Islam (penegakan Kembali peran ijtihad, kontekstualisasi	<ul style="list-style-type: none"> > Kontekstualisasi fikih mazhab (klasik) terutama mazhab syafi'i melalui tarjih dan 	Status hukum, TRI hak-hak reproduksi Perempuan	Tebu Rakyat Intensifikasi (TRI) merupakan transaksi ekonomi yang tidak sah (mu'amalah fasidah) karna itu haram dijalankan; hak

¹² Mahsun Fuad. *Hukum Islam di Indonesia dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris* (Yogyakarta: LKiS, 2004).

NU, ketua MUI (Umop)	dan disesuaikan dengan tuntutan makna social yang berkembang. Tujuannya, membentuk suatu konsep fikih yang berdimensi social, atau fikih yang dibanankan berkaitan dengan sejumlah peranan individu tau kelompok dalam Masyarakat.	hukum, kemasyarakatan, keadilan sebagai tujuan hukum. Islam. liberalisasi hukum Islam).	Islam, komparasi (perbandingan mazhab), Penafsiran, (ijtihad) langsung melalui metode yang ditawarkan oleh imam mazhab.	, pajak dan relasi fikih.	reproduksi ditentukan oleh Masyarakat bukan suami-istri. Masyarakat berhak terlibat dalam pengelolaan pajak (perlunya control kekuasaan), fikih dan hukum positif berdiri sendiri-sendiri (tak perlu diintegrasikan).
----------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

TABEL 2:

Tipologi Tema-temai Pemikiran Hukum Islam di Indonesia Dilihat dari Sudut Tema Pemikiran, Tokoh Penggagasnya dan Tipologi Pemikirannya.¹³

No	Tema Pemikiran	Tokoh	Tipologi
1	Fiqih Indonesia	Hasbi Ash-Shiddieqy	Kontekstualisasi-mazhabi
2	Fiqih Mazhab Nasional	Hazairin	responsi-simpatis partisipatoris.
3	Reaktualisasi	Munawir Sjadzali	Rekonstruksi-interpretatif
4	Ajaran Keadilan Agama	Masdar F. Mas'udi	responsi-simpatis partisipatoris.
5			Rekonstruksi-interpretatif

Dengan tidak bermaksud menafikan gagasan yang dikemukakan oleh pembaru pemikiran hukum Islam lainnya, yang ingin dikemukakan dalam tulisan ini adalah mazhab fikih sosial dalam hukum Islam di Indonesia, terutama posisinya dalam peta pemikiran pembaruan Hukum Islam, kecenderungan para pemikir pembaruan Hukum Islam

¹³ *Ibid.*

mazhab ini dalam memformulasikan Hukum Islam dalam mengantisipasi dan memberikan solusi terhadap kasus-kasus kontemporer yang menuntut penyelesaian.¹⁴ Dalam kaitan ini yang menjadi fokus kajian mazhab fikih sosial adalah mempertautkan pemikiran tiga tokoh hukum Islam di Indonesia, yaitu Ahmad Azhar Basyir,¹⁵ Ali Yafie,¹⁶ dan Sahal Mahfudh.¹⁷

Dasar pertimbangan pemilihan tiga tokoh di atas adalah karena dalam tulisan-tulisan mereka baik langsung maupun tidak langsung membahas persoalan fikih sosial. Selain itu, ketiga tokoh ini merupakan tokoh dan ulama yang berasal dari tradisi kitab kuning. Oleh karena itu, kehadiran *Nuansa Fikih Sosial* oleh Sahal Mahfudh dan *Menggagas Fikih Sosial* oleh Ali Yafie, dan *Refleksi Masalah Keislaman* oleh Ahmad Azhar Basyir menunjukkan bahwa titik jenuh kemandegan hukum (fikih) Islam di Indonesia, telah mulai mencair.¹⁸

C. Fikih Sosial Sebagai Fondasi Fikih Indonesia

Fikih, dalam pengertian ilmu tentang hukum-hukum Syariat yang bersifat praktis (*amaliah*), telah menjadi warna dasar budaya muslim. Sejak awal pertumbuhannya, fikih telah berkembang sedemikian cepat sehingga melampaui cabang-cabang ilmu lainnya. Jika dalam tradisi Kristen, teologi terlihat begitu dominan, maka dalam Islam fikih-lah yang sangat

¹⁴ *Ibid.* hlm. 160-161.

¹⁵ K.H. Ahmad Azhar Basyir, *Refleksi atas Persoalan Keislaman Seputar Filsafat, Hukum, Politik dan Ekonomi* (Bandung: Mizan, 1993).

¹⁶ Prof KH Ali Yafie, K.H. Ali Yafie, *Menggagas Fiqh Social dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi hingga Ukhuwah*, Pengantar K.H. Ahmad Azhar Basyir (Bandung: Mizan, 1994).

¹⁷ Sumanto al Qurtuby, KH. MA. Sahal Mahfudh Era Baru Fiqih Indonesia, Pengantar Dr. HA. Qodi Azizy, MA (Yogyakarta: Cermin, 1999).

¹⁸ *Ibid.* hlm. 163.

dominan mewarnai pola kehidupan. Inilah yang kemudian memunculkan citra bahwa kehidupan masyarakat Islam itu sangat legalistik. Karenanya tidak salah jika akan melihat perilaku budaya masyarakat Islam, fikih adalah “jendela” yang tepat untuk digunakan.¹⁹

Fikih memang tumbuh dan berkembang begitu cepat serta memberikan pengaruh yang sangat dominan dalam kehidupan umat Islam. Sebagaimana diketahui dalam sejarah, pada fase Madinah, Islam lahir bukan hanya sebagai agama, tetapi juga sebagai negara. Karena lahir sebagai negara, sudah barang tentu ia memerlukan perangkat-perangkat sosial seperti politik dan hukum. Karena itulah dapat ditemukan hampir keseluruhan ayat-ayat hukum (*ayat al- ahkam*) turun paska Hijrah atau pada periode Madinah. Meskipun dalam banyak kasus ayat-ayat Alquran tidak menjelaskannya secara detail, saat Nabi masih hidup, masyarakat Islam tidak banyak mendapatkan kesulitan dalam menentukan status hukum yang terkait dengan masalah-masalah praktis kehidupan.²⁰

Sebagai penerima wahyu, sangat logis jika Nabi diyakini sebagai orang yang perilaku serta ucapannya (*sunnahnya*) bersifat otoritatif. Karena logika inilah, wajar jika sunnah Nabi dianggap sebagai penjelas (*tabyin*) terhadap Alquran. Secara sederhana dapat diungkapkan Alquran turun, Nabi berbuat sesuai dengan kehendak Alquran kemudian masyarakat menirukannya. Namun, setelah Nabi wafat, “tafsir hidup” itu

¹⁹ Pidato Pengukuhan sebagai doktor Kehormatan KH. Sahal Mahfudz yang berjudul “Fiqh Sosial, Suatu Upaya Pengembangan Madzab Qauli dan Manhaji” di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta <http://74.125.153.132/search?q=cache:PIBM53e7LuUJ:www.syarikat.org/content/pidato-penerimaan-gelar-doktor-kehormatan-kh-sahal-mahfudz+fiqh+budaya&cd=40&hl=id&ct=clnk&gl=id> accessed 20 Oktober 2009.

²⁰ *Ibid.*

tidak ada lagi, sementara permasalahan sosial terus berkembang. Dengan demikian, kebutuhan yang paling mendesak adalah bagaimana permasalahan baru yang muncul dari daerah taklukan baru mendapatkan legalitas keagamaan. Karena Islam lahir sebagai agama dan negara, penyebaran Islam pada masa-masa Nabi pun masih diwarnai dengan watak politik. Akibatnya, sangat wajar jika lebih banyak permasalahan sosial keagamaan yang bersifat praktis muncul ke permukaan daripada permasalahan sosial keagamaan yang bersifat teologis. Atas dasar alasan inilah mengapa kebutuhan terhadap hukum terlihat begitu dominan.²¹

Gambaran di atas merupakan penyederhanaan argumen mengapa fikih berkembang begitu cepat. Namun sayang, pada akhirnya fikih berkembang menjadi salah satu cabang ilmu ke-Islam-an yang formalistik. Dalam proses pengembangan kerangka teoritiknya, fikih menjadi terpisah dari etika. Inilah yang kemudian dikritik oleh Imam al-Gazali bahwa fikih telah berkembang menjadi "Ilmu Dunia".²² Karena pandangan fikih yang sangat formalistik inilah dalam konteks sosial yang ada, ajaran syari'at yang tertuang dalam fikih terkadang terlihat tidak searah dengan bentuk kehidupan praktis sehari-hari. Zakat misalnya, sebenarnya merupakan ajaran Islam yang semangatnya adalah menciptakan keadilan sosial ekonomi. Namun dalam fikih, zakat sering dipahami sebagai ibadah formal yang hanya menjelaskan kewajiban muzzaki untuk mengeluarkan zakat dalam nisab tertentu.²³

Watak fikih yang formalistik memang sering mengundang orang untuk melakukan manipulasi (*hilah-fiksi hukum*) terhadapnya. Al-Gazali menceritakan bahwa suatu

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

ketika Abu Yusuf memberikan seluruh harta kekayaannya kepada isterinya sendiri pada akhir khaul untuk maksud menggugurkan kewajiban zakat. Ketika Abu Hanifah menerima cerita itu beliau berkomentar, “Itu adalah pemahaman fikihnya, penglihatan fikih dunia akan membenarkan tindakan itu”. Namun dia berkomentar lebih jauh, “Perbuatan itu akan mendatangkan petaka yang lebih berat dari tindakan kriminal apapun di akhirat kelak”.²⁴

Pengembalian fikih agar tetap berjalan sesuai dengan prinsip etik dapat dilakukan dengan cara mengintegrasikan *maqasid al-syari'ah*²⁵ ke dalam proses pengembangan kerangka teoritik fikih. Dalam konteks ini, berarti hikmah hukum harus diintegrasikan ke dalam 'illat hukum sehingga diperoleh suatu produk hukum yang bermuara pada kemaslahatan umum.²⁶

Dengan gambaran di atas, jelas upaya apa pun yang dilakukan untuk tujuan pengembangan fikih memiliki wawasan tentang dimensi etik dan formal legalistik fikih. Penempatan kedua dimensi ini harus dilakukan secara

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Dalam kajian hukum Islam, *maqasid al-syari'ah* yaitu tentang tujuan ditetapkan hukum dalam Islam sangat penting. Karena begitu pentingnya *maqasid al-syari'ah* tersebut, para ahli teori hukum menjadikan *maqasid al-syari'ah* sebagai salah satu kriteria (di samping kriteria lainnya) bagi mujtahid yang melakukan ijtihad. Adapun inti dari konsep *maqasid al-syari'ah* adalah untuk mewujudkan kebaikan sekaligus menghindarkan keburukan atau menarik manfaat dan menolak mudarat, istilah yang sepadan dengan inti dari *maqasid al-syari'ah* tersebut adalah maslahat, karena penetapan hukum dalam Islam harus bermuara kepada maslahat.

²⁶ Pidato Pengukuhan sebagai doktor Kehormatan KH. Sahal Mahfudz yang berjudul “Fiqh Sosial, Suatu Upaya Pengembangan Madzab Qauli dan Manhaji” di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta <http://74.125.153.132/search?q=cache:PIBM53e7LuUJ:www.syarikat.org/content/pidato-penerimaan-gelar-doktor-kehormatan-kh-sahal-mahfudz+fiqh+budaya&cd=40&hl=id&ct=clnk&gl=id> accessed 20 Oktober 2009.

proporsional agar pengembangan fikih benar-benar sejalan dengan fungsinya, yakni sebagai pembimbing sekaligus pemberi solusi atas permasalahan kehidupan praktis, baik bersifat individual maupun sosial. Dengan perkataan lain, fikih harus dihadirkan sebagai etika sosial, bukan hukum positif negara.²⁷ Inilah yang selama ini telah mendorong untuk mengembangkan fikih yang bernuansa sosial, tidak hanya bicara halal-haram yang kental dengan nuansa individual atau pun menghadirkan fikih sebagai hukum positif negara. Berpangkal tolak dari konsep ini, rumusan fikih sosial memiliki lima ciri pokok yang menonjol:

Pertama, interpretasi teks-teks fikih secara kontekstual; *Kedua*, perubahan pola bermazhab dari bermazhab secara tekstual (*mazhab qauli*) ke bermazhab secara metodologis (*mazhab manhaji*); *Ketiga*, Verifikasi mendasar mana ajaran yang pokok dan mana (usul) dan mana yang cabang (*furu'*); *Keempat*, fikih dihadirkan sebagai etika sosial, bukan hukum positif negara; dan *Kelima*, pengenalan metodologi pemikiran filosofi, terutama dalam masalah budaya dan sosial.²⁸

Fikih sosial tersebut di atas bertolak dari pandangan bahwa mengatasi masalah sosial yang kompleks dipandang sebagai perhatian utama syari'at Islam. Pemecahan problem sosial berarti merupakan upaya untuk memenuhi tanggung jawab kaum muslimin yang konsekuen atas kewajiban mewujudkan kesejahteraan atau kemaslahatan umum (*al-maslahah al-'ammah*). Kemaslahatan umum secara sederhana dapat dirumuskan sebagai kebutuhan nyata masyarakat dalam suatu kawasan tertentu untuk menunjang kesejahteraan lahiriyahnya. Kebutuhan ini dapat berdimensi *daruriyah* atau kebutuhan dasar (*basic need*) yang menjadi sarana pokok untuk

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

mencapai keselamatan agama, akal pikiran, jiwa, raga, *nasab* (keturunan) dan harta benda, maupun kebutuhan *hajiah* (*sekunder*) dan kebutuhan yang berdimensi *takmiliyah* atau pelengkap (*suplementer*).²⁹

Untuk tujuan pengembangan fikih sosial di atas, para mujtahid masa lalu sebenarnya sudah cukup menyediakan landasan kokoh sebagaimana tergambar dalam kaidah-kaidah *usuliyah* maupun *fikihiyah*. Hingga kini, nampaknya belum ada suatu metodologi (*manhaj*) memahami Syari'at yang sudah teruji keberhasilannya dalam mengatasi berbagai permasalahan sosial selain apa yang telah dirumuskan oleh para ulama terdahulu. Bahkan fikih dalam pengertian kompendium yurisprudensi pun banyak yang masih relevan untuk dijadikan rujukan dalam mengatasi berbagai permasalahan aktual. Terdorong oleh keyakinan inilah, dalam upaya mengembangkan fikih, berangkat dari hasil rumusan para ulama terdahulu baik dalam konteks metodologis (*manhaji*) maupun kumpulan hukum yang dihasilkan (*qauli*).³⁰

Secara *qauli* pengembangan fikih dapat diwujudkan dengan melakukan kontekstualisasi kitab kuning atau dengan cara pengembangan contoh-contoh aplikasi kaidah-kaidah *Usul al-Fikih* maupun *Qawa'id al-Fikihiyah*. Sedangkan secara *manhaji*, dapat dilakukan dengan cara pengembangan teori *masalik al-'illat* agar Fikih yang dihasilkan sesuai dengan *maslahat al-'amah*.³¹

Peradaban fikih bagi masyarakat muslim menjadi tulang punggung lahirnya percikan pemikiran dan percikan gerakan kemasyarakatan. Di atas doktrin- doktrin fikih, masyarakat muslim menjalankan program keagamaan, kerakyatan,

²⁹ *Ibid*

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

kebangsaan, dan kenegaraan. Begitu kuatnya doktrin fikih, sehingga sekian problem kemasyarakatan seolah telah termaktub solusinya dalam kitab (kuning) fikih. Bahkan seringkali mengundang kecurigaan kalau kitab yang dibawa tidak lagi berwarna kuning. Dapat diklaim sesat, beraliran baru, atau bahkan “pindah agama”. Dari titik inilah, fikih yang termaktub dalam kuning menjadi key word, kata kunci dan kunci sukses menggelindingkan ragam proyek sosial yang berhubungan dengan kehidupan muslim. Para penggagas fikih sosial mampu menjalankan doktrin peradaban fikih sebagai kata kunci dan kunci sukses dalam program pemberdayaan masyarakat. Penggunaan term fikih sosial sebagai jembatan mempertemukan teks fikih yang normatif dengan berbagai problem kontemporer yang kontekstual.

Untuk menelusuri lorong peradaban fikih agar mampu menjawab problem tersebut secara progresif dan transformatif. Fikih sosial lebih menitik-beratkan pada aspek kemaslahatan publik. Di mana ada masalah, disanalah fikih sosial dikumandangkan. Dalam menentukan kemaslahatan, ada lima pijakan primer (*al-daruriyat al-khamsah*), yakni menjaga agama (*hifzu al-din*), menjaga akal/rasio (*hifzu al-aql*), menjaga jiwa (*hifzu al-nafs*), menjaga harta (*hifzu al-maal*), dan menjaga keturunan (*hifzu al-nasb*). Bahkan juga fikih sosial berhubungan dengan menjaga lingkungan (*hifzu al-biah*).³²

Gagasan fikih sosial di atas melampaui makna teks (*beyond text*) tercermin dari proyek gerakan sosialnya dalam menata masyarakat. Dalam zakat, misalnya, bukan sekedar menganjurkan zakat sebagai tanggungjawab agama. Akan

³² Zubaidi, *Pemberdayaan Masyarakat Berbasis Pesantren: Kontribusi Fiqh Sosial Kiai Sahal dalam Perubahan Nilai-Nilai Pesantren* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm.176. dan Muhammadun “ Spirit Fiqh Sosial untuk Pemberdayaan Masyarakat

tetapi ada spirit pemberdayaan bagi fakir miskin yang sedang merengek-rengok mengais rizki di berbagai jalan raya. Zakat menjadi jalan strategis agar kaum miskin di berbagai pelosok desa dapat bangkit dan bahkan menjadi penopang utama perekonomian nasional. Karena spirit pemberdayaan inilah, didirikan seperti Biro Pengembangan Pesantren dan Masyarakat, Kelompok Swadaya Masyarakat) yang dipertemukan dengan pemerintah dan lembaga donor. Di samping itu, didirikan juga rumah sakit, melayani simpan pinjam masyarakat kecil. Program-program itu, adalah realisasi fikih sosial di tengah kondisi empirik-riil masyarakat.³³

Fikih sosial juga tercermin dalam komitmen untuk pelestarian lingkungan hidup. Gagasan fikih lingkungan yang kemudian memberikan spirit muslim untuk mengkampanyekan penyelamatan bumi dan lingkungan. Selama ini, teks fikih belum dibenturkan dengan berbagai problem sosial lingkungan, seperti tsunami, banjir, luapan Lumpur, gempa bumi, dan yang sedang hangat adalah pemanasan global (*global warming*). Isu-isu krusial dan sensitif ini, harus segera mendapatkan rumusan yang strategis dalam fikih, sehingga agamawan segera dapat menjawab krisis lingkungan yang terus melahirkan masalah kritis yang terus berkepanjangan.³⁴

Sehubungan dengan masalah prostitusi. Bagi fikih sosial, perlu upaya relokasi bagi praktek prostitusi. Pemahaman bahwa prostitusi merupakan larangan keras dalam agama. Akan tetapi bagaimana jadinya kalau prostitusi ternyata tercecercer di berbagai lorong perumahan. Jelas, ini akan mengganggu lingkungan dan menimbulkan efek sosial sangat berbahaya. Oleh karena itu, relokasi adalah jalan

³³ *Ibid.* hlm.228-248.

³⁴ *Ibid.* hlm.169

alternatif terbaik. Pikiran dan tindakan ini didasarkan pada kaidah bahwa jika dua mafsadat bertentangan, maka mafsadat yang paling ringan yang akan dijaga. Relokasi prostitusi, jelas mafsadatnya jauh lebih ringan dari pada prostitusi yang tercecer di berbagai tempat yang tidak karuan jelas tempatnya.³⁵

Selain itu, contoh lain adalah tentang pembebasan tanah milik perorangan, berdasarkan pertimbangan Istihsan adalah memandang lebih baik meninggalkan dalil khusus untuk menerapkan dalil yang lebih umum misalnya menurut dalil khusus perintah wajib menjamin keselamatan hak milik perorangan atas tanah, tetapi jika tanah milik perorangan diperlakukan untuk pembuatan waduk guna untuk memenuhi kebutuhan dalam peningkatan produk pertanian yang menjadi kepentingan masyarakat luas, maka pemerintah berhak membebaskan tanah milik perorangan untuk direalisasikan menjadi waduk. Namun demikian dalam pembebasan tanah itu nilai keadilan perlu ditegakkan. Kepada pemilik tanah harus (wajib) diberikan ganti rugi yang layak dan seimbang dengan kepentingan pembuatan waduk, dan diseimbangkan dengan persoalan kontraktor yang akan melaksanakan pembuatan waduk itu.³⁶

D. Fikih Indonesia Sebagai Perwujudan Fikih Sosial

Watak fikih sosial sebagaimana diuraikan di atas dapat memberikan angin perubahan dalam nilai-nilai fikih masyarakat muslim. Dari yang sebelumnya bersifat tekstual menjadi lebih bernuansa. Dari kaku menjadi bernuansa dan

³⁵ *Ibid.* hlm.179.

³⁶ K.H. Ahmad Azhar Basyir, *Refleksi atas Persoalan Keislaman Seputar Filsafat, Hukum, Politik dan Ekonomi* (Bandung: Mizan, 1993). hlm 132.

fleksibel. Hembusan spirit perubahan nilai inilah yang seringkali masyarakat muslim belum siap, bahkan gagap dan bebal. Dari deskripsi ini menunjukkan trend pembaruan ala fikih sosial di Indonesia, meminjam terminologi Fazlur Rahman, menunjukkan *trend neo-modernisme*. Ini dapat direpresenstasikan ciri-cirinya adalah:

1. Mempertimbangkan seluruh tradisi Islam, baik yang bersifat tradisional maupun modern;
2. Pembedaan antara Islam, normatif dan historis, atau Islam konseptual dan Islam aktual'
3. Digunakan metodologi ilmiah dalam upaya reformulasi Hukum Islam, berdasarkan khazanah intelektualisme Islam klasik dan akar-akar spritualisme Islam;
4. Penafsiran Alquran dan al-Sunnah secara historis sosiologis dan kronologis;
5. Ada pembedaan antara yang ideal-moral dengan legal-spesifik, dengan mengedepankan ideal moral;
6. Upaya mensistematisasi metode penafsiran modernisme klasik;
7. Memasukkan masalah kekinian ke dalam pertimbangan reinterpretasi Alquran.³⁷

Fenomena dan pola neo-modernisme.³⁸ Berarti, penggalakan kembali lembaga ijtihad merupakan suatu

³⁷ Muhammad Azhar, *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neo-Modernisme Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar,1996), hlm. 65-66. Juga Fazlur Rahman, *Islam*, (terj. Ahsin Mohammad), (Bandung: Pustaka, 1984).

³⁸ Apabila diperhatikan langkah-langkah penyusunan Kompilasi Hukum Islam, maka pola neo-modernisme akan tampak sekali, yaitu (1) Pengkajian kitab-kitab fiqh, (2) Wawancara ulama, (3) Pengkajian yurisprudensi Pengadilan Agama, (4) Studi banding ke negara-negara Muslim, dan (5) Lokakarya dan seminar yang diikuti oleh ahli hukum dan ulama, Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Raja

kebutuhan yang tidak dapat dihindarkan. Selain itu, kajian interdisipliner dan pendekatan *takhayur* atau yang sering disebut *talfiq*, merupakan pilihan yang cukup efektif. Dari segi format, yang efektif adalah formulasi dalam peraturan perundang-undangan. Meski dampak yang kurang menguntungkan dari model legislasi ini diakui adanya, sekurang-kurangnya semakin ditinggalkan kitab-kitab fikih bagi kalangan hakim Pengadilan Agama, karena telah merasa cukup dengan peraturan perundangan yang ada.³⁹

Trend pembaruan pemikiran fikih sosial di Indonesia yang digagas oleh penggagasnya di atas menunjukkan kecenderungan corak neo-modernisme. Hal ini karena menunjukkan bahwa kompromi antara syari'ah atau fikih, Hukum Barat, dan Hukum Adat yang hidup dalam kesadaran masyarakat menjadi pilihan yang efektif. Lembaga ijtihad atau *tajdid* dikedepankan, pola lintas mazhab dikembangkan, dan teknik kompilasi, baik yang berbentuk administratif maupun substansi hukumnya, merupakan kebutuhan yang tidak dapat ditawar-tawar. Sementara itu, *talfiq* yang dalam perspektif masyarakat tertentu ditabukan menjadi alternatif yang cukup efektif bagi upaya pembaruan hukum Islam.⁴⁰

Muncul suatu gejala menarik tentang perkembangan wacana fikih di Indonesia di atas, jelas menunjukkan bahwa munculnya wacana fikih sosial,⁴¹ atau lahirnya wacana fikih

Grafindo Persada, 1997), hlm. 44. Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Akademika Pressindo, 1992), hlm. 22.

³⁹ Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum.*, hlm. 174.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Mengenai biografi dan pemikiran-pemikiran keagamaan MA. Sahal Mahfudh dan Ali Yafie dapat dilihat antara lain pada Mujamil Qomar, *NU Liberal: Dari Universalisasi Ahlusunnah ke Universalisme Islam*, (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 177-186 dan 238-247; Sumanto al-Qurtuby, *K.H Sahal Mahfudh: Era Baru Fiqh Indonesia*, (Yogyakarta: Cermin, 1999); Jamal D. Rahman, *Wacana Fiqh Sosial: 70 Tahun KH. Ali Yafie*, (Bandung:

sosial⁴² ini menarik dilihat dari kondisi obyektif masyarakat muslim di Indonesia. Menjelmanya karakter yang unik dan khas menyangkut relasi Islam politik dengan kekuasaan sehingga menimbulkan pemaknaan sebagai golongan “kritis dan radikal”⁴³ atau kelompok yang sering memiliki pandangan berseberangan dengan negara”,⁴⁴ tentu tidak lepas dari sikap dan cara beragama dan juga berfikir kaum muslim di Indonesia.⁴⁵ Sehingga perkembangan wacana fikih sosial telah menjadi wacana umum di kalangan masyarakat muslim di Indonesia. Oleh karena itu, tulisan ini juga akan terfokuskan pada dampak yang ditimbulkannya, terutama dengan melihat beberapa pemikiran yang muncul, yang diasumsikan sebagai implikasi dari wacana pemikiran fikih sosial ini.⁴⁶

Sebagai sebuah wacana pemikiran, keberadaan fikih sosial memang belum terdefinisikan secara jelas. Pemakaian istilah fikih sosial (*al-fikih al-ijtima'i*) secara bahasa akan menjadi tepat apabila disandingkan dengan term lain, yakni fikih

Mizan, 1997). Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 108.

⁴² Wacana ini ditandai dengan terbitnya dua buah buku pada 1994, yang pertama berjudul *Wacana Fiqh Sosial* karya Ali Yafie sedangkan yang kedua berjudul *Nuansa Fiqh Sosial* karya Sahal Mahfudh. Yang perlu dicatat di sini adalah bahwa satu artikel Sahal yang berjudul “Nuansa Fiqh Sosial yang akhirnya dijadikan judul bukunya, ditulis pada 1987. Data inilah -menurut hemat penulis- yang bisa dijadikan dasar bahwa Sahal adalah orang pertama yang memperkenalkan istilah Fiqh Sosial. Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia...*, hlm. 108.

⁴³ Mitsou Nakamura, “The Radical Tradisionalisme of Nahdlatul Ulama in Indonesia”. dalam *Southeast Asian Studies*, Jepang, 1981; Greg Feally dan Greg Berton, *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*, (Yogyakarta: LKiS, 1997). Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia ...*, hlm. 108.

⁴⁴ Andree Feillard, *NU vis-à-vis Negara*, (Yogyakarta: LKiS, 1999). Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia ...*, hlm. 108.

⁴⁵ Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia...*, hlm. 108.

⁴⁶ *Ibid.*

individu (*al-fikih al-infiradi*). Kedua istilah ini relatif belum dikenal dalam *discourse* fikih klasik, walaupun tidak dapat dipungkiri bahwa klasifikasi-klasifikasi fikih yang dibangun selama ini tetap mengapresiasi dua sisi tersebut.⁴⁷ Jika *al-fikih al-infiradi* lebih menekankan pada aspek ajaran hubungan tentang hubungan individu dengan Tuhan (*ibadah mahdah*) dan hubungan manusia dengan manusia dalam bentuk personal (*baina al-fard wa al-fard*), maka fikih sosial (*al-fikih al-ijtima'i*) lebih menekankan kajiannya pada aspek ajaran tentang hubungan antar sesama manusia - individu dengan masyarakat dan masyarakat dengan masyarakat lainnya.⁴⁸ Dengan penjelasan ini, fikih sosial dapat dipahami sebagai fikih yang berdimensi sosial atau fikih yang dibangun atas dasar hubungan antar individu atau kelompok di dalam masyarakat.⁴⁹

Pada perkembangannya, pemaknaan tersebut mengalami pergeseran, ia tidak lagi hanya dipahami sebagai bagian dari fikih itu sendiri, tetapi merupakan upaya aktualisasi nilai-nilai fikih untuk dioptimalkan pelaksanaannya dan diserasikan dengan tuntutan makna sosial yang berkembang.⁵⁰ Hal ini dapat dilihat dari uraian yang

⁴⁷ Klasifikasi fiqh klasik biasanya meliputi bidang *ibadah*, *mu'amalah*, *munakahah*, dan *jinayah* atau *qadha'*. Dari sini dipaparkan cabang-cabang pengembangan, seperti *ibadah mahdah* dan *ghairu mahdah*, *mu'amalah maliyah iqtishadiyah*, *jinayah sisyash*, *fiqh al-mar'ah*, dan lain. lain.

⁴⁸ Malik Madany, "Perlu Cara Pandang Baru terhadap Kitab Kuning", *Tilawah* Edisi III Tahun VI/ 1997, hlm. 17. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm. 4, Bandingkan dengan pemaknaan sosial pada Muslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), hlm. 173. Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia....*, hlm. 109.

⁴⁹ Mahsun Fuad, *Hukum Islam.*, hlm. 109.

⁵⁰ Aktualisasi fiqh di sini menginginkan perpaduan antara yang lama (tradisi) dan yang baru dalam pengembangannya. Selaras dengan

mengatakan bahwa sebagai penjabaran syari'ah Islam, fikih sosial berusaha melakukan penataan terhadap hal ihwal manusia dalam kehidupan dunia dan akhirat, kehidupan individu dalam bermasyarakat dan bernegara. Dalam elaborasi ini, di dalamnya terdapat unsur politik hukum. Hal ini dapat dipertegas lebih jauh dengan term kontekstualisasi fikih, yakni bahwa dalam konteks sosial yang ada, ajaran syari'ah yang tertuang dalam fikih sering tidak searah dengan bentuk kehidupan praktis. Titik tolak kehidupan yang cenderung bersifat teologis menjadi tidak berbanding dengan konsep legal-formal yang ditawarkan oleh fikih.⁵¹

Pemikiran-pemikiran tersebut mengindikasikan adanya optimism sekaligus pesimisme. Ketika hendak mengimplementasikan khazanah fikih secara praktis dalam konteks transformasi sosial sekarang ini. Rasa optimisme muncul karena secara teoritis dimensi ajaran yang ditawarkan oleh khazanah literatur klasik (*sarwah fikih iyyah*) cukup komprehensif, sedangkan rasa pesimisme itu ada karena ajarannya dinilai banyak yang anakronistik (ketinggalan zaman). Dari sini maka wajar kiranya jika wacana fikih sosial dipahami sebagai upaya hukum (politik hukum) fikih klasik dalam konteks transformasi sosial, sebuah ikhtiar tentang bagaimana mengaplikasikan dan mengharmonikan ajaran-ajaran fikih dengan persoalan-persoalan yang muncul dan berkembang. Pemaknaan ini dengan sendirinya memasukkan segala dimensi ajaran fikih, baik perspektif individu (*al-infradi*),

prinsip *al-muhafadzah 'ala al-qadim al-shalih, wa al-akhdu bi al-jadid al-ashlah*. Nilai fiqh klasik menjadi pijakan awal (*first starter*), sedangkan unsur-unsur baru sebagai komplementernya. Ali Yafie, "Mata Rantai yang Hilang", dalam *Pesantren*, 21 Vol II/ 1985, hlm. 32; Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, hlm. 18. Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia...*, hlm. 109.

⁵¹ MA Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, hlm. 4 dan 21.

maupun sosial (*al-ijtima'i*), ke dalam wacana Fikih sosial. Dalam hal ini, fikih sosial mengandaikan bahwa antara kedua cabang fikih ini dapat dipisahkan, tetapi sebaliknya, keduanya justru saling mengukuhkan dalam rangka ikut membentuk *civilized* makna ajaran Islam, sebagai cita-cita akhir politik hukum Islam (*tafqihi*, proses menjalankan fikih).⁵²

Dilihat dari sudut genealogik, wacana fikih sosial telah dimulai sejak timbulnya pertentangan seputar “nasib” fikih klasik (fikih madzhab). Fikih “difitnah” sebagai sumber segala kejumudan yang terjadi di dunia Islam, karenanya perlu diubah atau didekonstruksi. Kritik tajam ini bahkan merambah pada wilayah *usul al-fikih* dan *qawa'id al-fikih iyah-nya*, yang dianggap kaku, sempit dan tidak adaptable.⁵³ Berangkat dari sini, sebagai representasi dari masyarakat muslim pendukung fikih, mencoba merespon kritik tajam tersebut dengan melakukan advokasi terhadap fikih klasik.⁵⁴

Langkah di atas kemudian dilanjutkan dengan memparalelkan munculnya wacana fikih sosial secara formal dengan diiringi terbitnya beberapa buku yang bertemakan fikih sosial. Walaupun beberapa buku ini tidak secara definitif berbicara tentang makna fikih sosial – karena bukan karya

⁵² Mahsun Fuad, *Hukum Islam.*, hlm. 110.

⁵³ Lihat diskusi menarik mengenai hal ini pada Akh Minhaji, “Reoreintasi Kajian Ushul Fiqh” dalam *al-Jami'ah*, No. 63/ VI/ 1999, hlm. 13-28.

⁵⁴ Mempertahankan dan mengembangkan fiqh merupakan dua term yang kontradiksi. Inilah problem yang terjadi dalam masyarakat tradisonal, sehingga menimbulkan dua kub; konservatif dan progresif. Pada 1987, di bawah naungan Syuriah, untuk pertama kalinya dilakukan penilaian ulang terhadap kitab kuning, namun karena mendapat pertentangan keras dari para kiai sepuh yang biasanya konservatif, halaqah ini dihentikan untuk sementara waktu. Lihat lebih lanjut pada Andree Feellard, *NU vis a via...*, hlm. 337' Martin Van Bruinnessen, *NU: Tradisi, Relasi- relasi Kuasa, dan Pencarian Wacana Baru*, (Yogyakarta: LKiS, 1997), hlm. 222-223. Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia...*, hlm. 108.

ilmiah murni, dalam pengertian bahwa bukan karya ilmiah yang memang berbicara spesifik dan metodologis tentang fikih sosial, melainkan merupakan kompilasi makalah dan tulisan – namun kehadirannya menggambarkan makna, teori dan orientasi wacana fikih sosial, sekaligus mengindikasikan adanya kegelisahan para pemegang teguh ortodoksi ini. Dengan demikian, wacana ini muncul sebagai reaksi atas adanya penilaian pejoratif terhadap fikih tradisional hingga nilai sakralnya luntur.⁵⁵

Bagi para penggagas fikih sosial, fikih yang ada sekarang ini telah cukup memadai. Kendala yang dihadapi terletak pada penyajian dan reformulasinya. Selain itu, anomali penilaian yang hampir menjadi patologi sosial, disebabkan oleh kelaziman dalam mengimplementasikan fikih yang sering kali hanya berkutat pada dimensi ibadah saja, dan itu pun tidak utuh, padahal aspek ibadah ini baru seperempat saja dari keseluruhan kandungan fikih, karena ia meliputi juga bidang *mu'amalah*, *munakahat*, dan *jinayah*. Dengan demikian, yang dibutuhkan adalah *men-tajdid* atau *islah fikih* – bukan mendekonstruksi – untuk kemudian membumikannya secara integral.⁵⁶

Usaha untuk membangun fikih sosial sebagaimana tersebut di atas, dapat ditempuh melalui komponen yang dimiliki fikih itu sendiri, yakni *usul al-fikih* dan *qawa'id al-fikih*, yang walaupun dicetak pada abad pertengahan, masih relevan digunakan untuk mengembangkan fikih, sebab ruang lingkungannya menjangkau dan kebanyakan kaidahnya diciptakan secara global.⁵⁷

⁵⁵ Ali Yafie, "Mata Rantai...", hlm. 32; Sahal Mahfudh..., hlm. 18. Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia...*, hlm. 111.

⁵⁶ Mahsun Fuad, *Hukum Islam.*, hlm. 111.

⁵⁷ MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa...*, hlm. 48.

Sejalan pikiran di atas, membangun fikih sosial tidak dapat berangkat dari titik nol, yaitu dari sesuatu yang sama sekali beku. Sebab, jika ditengok ke belakang, maka akan nampak bahwa fikih selalu menawarkan banyak bentuk yang semuanya dilatabelakangi adanya kehendak untuk merespons setiap situasi dan kondisi yang berbeda dan berubah, dengan tanpa melepaskan diri dari paralelisme bangunan awal. Oleh karena itu, membangun harmoni antara yang lama dan baru merupakan langkah yang paling adekuat dan arif untuk mengembangkan fikih. Hal ini karena fikih (dengan penilaian-penilaian vulgar sebagai yang tradisionalis, ortodok, dan klasik) telah begitu mapan dan menyatu dengan masyarakat. Begitu dominannya, fikih telah menjadi wujud paling nyata dalam perwujudan kehidupan umat Islam.⁵⁸ Membiarkannya dalam proses pemikiran fikih baru berarti mensimplifikasi masalah, dan hal itu akan berakibat bukan saja tidak *muqtada al-hal*, tetapi juga akan memunculkan guncangan sosial.⁵⁹

Pada tahap ini, dengan sendirinya ide pembentukan fikih Indonesia menjadi kurang relevan dan adekuat, jika ia dipahami sebagai berdiri sendiri, terlepas dari konteks sejarah. Akan tetapi bagaimana gagasan ini mematrik diri untuk mengembangkan fikih dengan titik berangkat dari tradisi dan khazanah yang ada di dalamnya untuk kemudian diinkorporasikan dengan aspek lokalitas? Dalam perspektif pemikiran fikih sosial, pengadaptasian hukum Islam dengan aspek lokal sudah sering terjadi. Salah satu contoh model ini adalah diktum hukum dalam kitab *Sabil al-Muhtadin* karya Arsyad al-Banjari tentang pembagian waris berdasarkan adat perpantangan. Ketentuan ini walaupun tampak radikal, karena berbeda dengan yang dikonsepsikan Alquran, namun dengan

⁵⁸ Ali Yafie, "Mata Rantai...", hlm. 33.

⁵⁹ Mahsun Fuad, *Hukum Islam.*, hlm. 112.

kepiawaian yang dimiliki penyusunnya, pemikiran-pemikiran hukum Arsyad al-Banjari menjadi mudah diterima, bahkan hampir tanpa ada gejolak yang berarti. Dari sini terlihat bahwa khazanah literatur fikih klasik, menunjukkan sisi dinamis dan adaptif, yang memungkinkan untuk terus diperbarui dan dikembangkan.⁶⁰

Paradigma pengembangan fikih di atas, akan menempatkan kembali posisi fikih pada habitat aslinya, bukan semata-mata sebagai produk hukum atau alat rekayasa sosial sesuai prinsip *the law as a tool the social engeneering*, tetapi lebih dari itu, ia berpotensi sebagai sarana pembebasan dan emansipasi sosial. Peranan fikih dengan pola demikian akan semakin penting dalam konteks pengembangan *civil society* dan demokratisasi, dua kecenderungan wacana modern dengan sifat saling mempengaruhi, yang sekarang ini sedang digulirkan di negara-negara ketiga. Demokrasi hanya mungkin tumbuh dalam masyarakat yang *civilized*, begitu juga sebaliknya, *civil society* hanya mungkin berkembang dalam iklim yang demokratis.⁶¹

Apapun bentuk demokrasinya, yang jelas partisipasi masyarakat dalam konteks ini sangat besar. Demokratisasi akan terbangun jika antara masyarakat dan negara sama-sama melakukan *check and balance* dalam suasana toleransi yang tinggi. Negara dengan segala wewenang dan kekuasaan yang dimilikinya tidak akan sampai melanggar hak-hak sipil, apalagi sampai mengeksploitasinya. Dari sini, "karitas" aktualisasi Fikih sosial menjadi penting bagi masyarakat sipil. Sebagai etika, fikih sosial akan hadir sebagai alat yang berfungsi untuk membatasi kekuasaan negara agar tidak intervensionis, dan di luar mainstream hukum negara, ia akan membentuk

⁶⁰ *Ibid.*, hlm. 112-113.

⁶¹ *Ibid.*, hlm. 113.

kemandirian masyarakat dalam berhadapan dengan negara, bahkan mampu menekan penguasa negara yang hegemonik. Dimensi keagamaan yang terabaikan aksentuasinya dalam wilayah fikih klasik inilah, yang sebenarnya menjadi garapan fikih sosial.⁶²

Metodologi penetapan hukum atau *istinbat al-hukm* merupakan *spare part* yang paling penting dan berpengaruh pada produk hukum yang dihasilkan. Dalam *istinbat al-hukm* cenderung berkonotasi *istikhraj al-hukm min an-nusus* (mengeluarkan hukum dari Alquran dan hadis).⁶³ Secara praktis, langkah yang ditempuh dalam memecahkan persoalan-persoalan hukum melewati beberapa tahapan: *pertama*, mengidentifikasi masalah; *Kedua*, penetapan hukum.⁶⁴

Apabila tidak ditemukan fatwa ulama maka kan ditempuh jalan *ilhaq* atau *tanzhir*,⁶⁵ namun jika hal itu juga tidak memungkinkan maka jalan yang ditempuh adalah dengan menggunakan *ushul fikih* dan *qawaid al-fikih iyyah*.⁶⁶ Dari sini maka dinilai bahwa *istinbat* hukum adalah campuran umum pemikiran fikih dengan metode pemahaman secara literalis. Pola pemikiran ini, cenderung mengesampingkan aspek relevansi hukum itu sendiri dengan problem yang sedang berkembang. Sebagai implikasinya, tidak jarang keputusan hukum yang diambil kurang memperhatikan perasaan

⁶² Bandingkan dengan pandangan Malik Madany, "Perlu Cara...", hlm. 18; Hasyim Nuzadi, "Sekoci-koci dari Perahu yang Besar" dalam *Taswirul Afkar*, No. 6. 1999, hlm. 84-90. Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia....*, hlm. 114.

⁶³ Mahsun Fuad, *Hukum Islam.*, hlm. 114.

⁶⁴ Ilyas Siraj, "Sistem dan Metode Istinbath Hukum dalam Perspektif NU", Makalah disampaikan dalam diskusi panel HMJ, PMH. Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, hlm. 1-3. Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia....*, hlm. 114.

⁶⁵ Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, hlm. 27.

⁶⁶ Mahsun Fuad, *Hukum Islam.*, hlm. 115.

keadilan sosial dalam masyarakat, yang dengan sendirinya akan selalu berada dalam subordinasi hukum. Kaidah yang menyatakan “hukum berjalan sesuai dengan illat (rasio logis)” menjadi lumpuh di hadapan pandangan yang sangat rigid dalam memahami teks.⁶⁷ Usaha pengembangan fikih dalam konteks ini ditandai dengan munculnya pergeseran dalam memandang fikih sebagai paradigma kebenaran ortodoksi menjadi paradigma pemaknaan sosial.⁶⁸

Perubahan-perubahan mendasar di dalam paradigma berfikih, cukup mengapresiasi makna *empowerment* bagi eksistensi fikih klasik. Hal ini dapat dilihat pada interpretasi teks-teks fikih secara kontekstual; *kedua*, fikih dihadirkan sebagai etika sosial, bukan hukum positif negara; dan *kelima*, pemilihan metodologi secara filosofis,⁶⁹ terutama terkait masalah sosial dan budaya.⁷⁰ Dengan demikian, fikih akan hadir dengan tata nilai yang kontekstual seiring perubahan yang terjadi. Corak pemikiran ini, memungkinkan bagi lahirnya ide-ide pengembangan fikih dengan karakter yang unik, yang mampu menyapa perubahan zaman yang mondial.⁷¹

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Filsafat dalam konteks ini dapat menjadi metode untuk menghubungkan kebenaran normatif dengan persoalan konkrit kemanusiaan dalam berbagai aspeknya. dapat mempertemukan kebenaran transcendental dengan keterbatasan kemanusiaan, dan dapat menjadi cara pendekatan kontemplatif-kontekstual terhadap masalah aktual dan faktual sesuai dengan zamannya. Baca K.H. Ahmad Azhar Basyir, *Refleksi atas Persoalan Keislaman Seputar Filsafat, Hukum, Politik dan Ekonomi* (Bandung: Mizan, 1993).

⁷⁰ Mahsun Fuad, *Hukum Islam.*, hlm. 116.

⁷¹ Mahsun Fuad, *Hukum Islam.*, hlm. 118.

E. Fikih Indonesia Sebagai Etika Sosial

Hingga kini sekalipun masih diperdebatkan apakah wacana fikih sosial, yang akhirnya menjadi proyek fikih masyarakat muslim ini akan berimplikasi memunculkan paradigma berfikih sebagai etika sosial atau tidak. Persoalan lain yang juga mengundang perdebatan adalah bagaimana menilai orisinalitas fikih sebagai etika sosial dengan melihat kenyataan bahwa ia merupakan refleksi fikih yang dilatarbelakangi oleh kondisi obyektif masyarakat yang secara politis tersisihkan? Dapatkah suatu arus pemikiran yang berada di bawah dominasi kekuasaan disebut sebagai perlawanan? Pertanyaan-pertanyaan ini memang problematis. Sebagai implikasi yang paling menarik dari munculnya wacana ini, di sini dipaparkan beberapa kasus yang menggambarkan hal tersebut.⁷²

Sebagai contoh dapat diuraikan mengenai pemikiran tentang pajak di Indonesia. Berpangkal tolak dari fenomena dimanfaatkannya jasa ulama dalam mengkampanyekan pajak ini, tanpa diberi ruang partisipasi di dalam proses perumusan konsepnya, lantas dalam banyak prosesnya masyarakat sering tidak tahu ke mana larinya uang pajak itu.⁷³ Dengan pernyataan ini, sebenarnya fikih sosial sedang mengutarakan soal pentingnya kontrol dan partisipasi masyarakat secara penuh dalam proses bernegara.⁷⁴

Selain itu bukan hanya masalah keagamaan, melainkan juga masalah ekonomi dan politik. Salah satu permasalahan yang diangkat adalah menyangkut keabsahan satu jenis program pemerintah, yakni transaksi program Tebu Rakyat Intensifikasi (TRI). Dalam kaitan ini dikemukakan bahwa TRI

⁷² *Ibid.*

⁷³ Sahal Mahfud, *Nuansa Fiqh Sosial*, hlm. 168-185.

⁷⁴ *Ibid.*, hlm. 119.

merupakan transaksi ekonomi yang tidak sah (*mu'amalah fasidah*) dan karena itu haram dijalankan.⁷⁵

Pandangan-pandangan di atas akan mudah dipahami jika dipetakan dalam konstruksi bernegara. Untuk menilai apakah proses pelaksanaan pemerintah bertentangan dengan ketentuan fikih atau tidak, digunakanlah sejumlah kaidah fikih sebagai tolak ukurnya, seperti “kebijakan pemerintah harus beroreintasi pada kesejahteraan dan kemaslahatan rakyat”. Hanya saja, persoalannya adalah, bagaimana mengukur dan merumuskan makna *maslahah* (*human welfare*) yang tepat? Dari sinilah titik berangkat para penggagas fikih sosial dalam merumuskan konsep *maslahah*. Dengan mengilustrasikan tema politik sebagaimana pandangan Imam Wafa' Ibn 'Aqil, serta membahas maksud dan tujuan politik meliputi serangkaian (perilaku) yang menyangkut kemaslahatan umat dalam kehidupan jasmani ataupun rohani, dalam hubungan masyarakat secara umum dan khususnya hubungan masyarakat sipil dengan lembaga kekuasaan.⁷⁶ Atas pertimbangan *maslahah* inilah rakyat kecil (petani tebu) dan para warga Margoyoso, Pati, bangkit memperjuangkan hak-haknya.⁷⁷

Fenomena di atas adalah contoh tipikal bagaimana fikih sosial menghadirkan diri sebagai etika sosial dan mengambil bentuk yang ekstrim sebagai -meminjam istilah W.F. Wertheim- perlawanan terhadap melodi utama kekuasaan,⁷⁸

⁷⁵ Hairussalim HS dan Nuruddin Amin, “Ijtihad dalam Tindakan” dalam Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, hlm. xviii.

⁷⁶ Sahal Mahfud, *Nuansa Fiqh Sosial*, hlm. 236-237.

⁷⁷ Mahsun Fuad, *Hukum Islam.*, hlm. 121.

⁷⁸ W.F. Wertheim. *Evolutions and Revolutions: The Rising Wares of Emancipation*, sebagaimana dikutip oleh James L. Scott, *Perlawanan Kaum Tani*, (Jakarta: Yayasan Obor, 1985), hlm. 32. Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia...*, hlm. 121.

yang mewujud dalam sebuah institusi yang disebut negara, institusi yang mematkan kreativitas *civil society* dan juga boleh berfikih lama yang dianggap konservatif.⁷⁹

Dengan menampilkan fikih sebagai etika sosial dan bukan hukum negara, fikih sosial dapat dipahami sebagai gerakan ideologi fikih. Yakni menempatkan fikih di luar *mainstream* proses pembakuan serta pengintegrasian hukum Islam ke dalam struktur negara. Sejalan dengan ini, dalam rangka menguatkan *civil society*, fikih sosial hadir sebagai instrumen bagi pemberdayaan dan pengembangan masyarakat yang berbudaya (*civilized*) dalam membangun kemandirian yang cukup tinggi sehingga tidak tergantung pada negara dan membatasi kuasa negara agar tidak intervensionis.⁸⁰

Tema pemikiran fikih sosial, secara sederhana, adanya asumsi responsif yang dapat dibenarkan berdasarkan kenyataan kondisi obyektif masyarakat muslim yang secara politik maupun ekonomi sering tersisihkan. Menjelmanya karakter yang unik dan khas menyangkut relasi yang terbangun dengan kekuasaan yang telah menimbulkan pemaknaan sebagai masyarakat “kritis-radikal”⁸¹ atau “masyarakat *vis a vis* negara”,⁸² tentu tidak lepas, dan dengan sendirinya mempengaruhi sikap beragama dan juga berfikih mereka. Lahirnya wacana fikih sosial, tidak dapat dilepaskan dari bingkai karakteristik-relasional dari kondisi sosial-politik

⁷⁹ Mahsun Fuad, *Hukum Islam.*, hlm. 121.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Mitsou Nakamura, “The Radical Traditionalism of Nahdlatul Ulama in Indonesia”. dalam *Southeast Asian Studies*, Jepang, 1981; Greg Feally dan Greg Borton, *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*, (Yogyakarta: LKiS, 1997).

⁸² Andree Feillard, *NU vis-à-vis Negara*, (Yogyakarta: LKiS, 1999).

masyarakat muslim dengan pemerintah di Indonesia, terutama di Era Pemerintahan Orde Baru.⁸³

Sebagaimana telah disinggung pada bagian sebelumnya bahwa genealogi wacana fikih sosial telah mulai digagas sejak timbulnya pertentangan seputar “nasib” fikih klasik (fikih madzhab) yang mengakibatkan munculnya kesan yang kurang proporsional dalam menyikapinya. Fikih dalam hal ini “difitnah” sebagai sumber segala kejumudan yang terjadi di dunia Islam, termasuk di Indonesia, karenanya perlu diubah atau bahkan didekonstruksi. Sebuah kritik tajam yang akhirnya merambah pada wilayah *usul al-fikih* dan *qawa'id al-fikihiyah*-nya, alat mencetak fikih yang dianggap kaku, sempit dan tidak *adaptable*.⁸⁴

Berangkat dari anggapan di atas, sebagai representasi Masyarakat pendukung fikih, merespon dengan melakukan advokasi, yaitu mempertahankan dan mengembangkan fikih. Paradigma pengembangan yang mereka tawarkan akhirnya berujung pada lahirnya tema fikih sosial ini, yang kehadirannya menggambarkan makna, teori, dan orientasi wacana ini, dengan mengindikasikan adanya kegelisahan pada pemegang teguh ortodoksi ini.⁸⁵

Lahirnya tema fikih sosial ini, awalnya dimaksudkan sebagai respons atau reaksi atas adanya penilaian pejoratif fikih klasik yang pada tingkat tertentu dinilai telah melunturkan nilai kesakralannya. Fikih yang ada sekarang ini secara materi telah cukup memadai, tinggal bagaimana menyajikan dan mereformulasikannya dalam format yang tepat. Terjadinya anomali penilaian yang hampir-hampir menjadi patologi sosial,

⁸³ Mahsun Fuad, *Hukum Islam.*, hlm. 182.

⁸⁴ Lihat diskusi menarik mengenai hal ini pada Akh Minhaji, “Reorientasi Kajian Ushul Fiqh” dalam *al-Jami'ah*, No. 63/ VI/ 1999, hlm. 13-28.

⁸⁵ Mahsun Fuad, *Hukum Islam.*, hlm. 183.

disebabkan oleh kelaziman implementasi fikih yang hanya berkuat pada dimensi ibadah saja, dan itu pun tidak utuh. Padahal aspek ini baru seperempat dari keseluruhan materi fikih, yang meliputi juga bidang *mu'amalah*, *munakahah*, dan *jinayah*.

Dalam pandangan penggagas fikih sosial, untuk membangun hukum Islam baru, hanya dibutuhkan upaya *tajdid-isasi* atau *islah-isasi* konstruksi fikih lama - bukan malah mendekonstruksinya - untuk kemudian membunukannya secara integral, bukan parsial. Pada batasan ini, dengan sendirinya ide pembentukan fikih ala Indonesia menjadi kurang relevan dan adekuat, jika ia pahami sebagai berdiri sendiri, terlepas dari konteks sejarah. Akan tetapi, bagaimana upaya mengembangkan fikih ini harus dimulai dengan mematrik pada tradisi fikih yang ada, untuk kemudian diinkorporasikan dengan aspek lokalitas dan dinamika perkembangan masyarakat.⁸⁶

Sampai di sini dapat dilihat bahwa fikih sosial tidak lain adalah pemikiran fikih yang berupaya merespons dan merupakan jawaban terhadap pandangan yang menyatakan bahwa agama, seperti tercermin dalam nilai-nilai, tradisi, dan institusi sosial, menghambat modernisasi dan pembangunan. Dalam hal ini, fikih sosial ingin memperlihatkan bahwa nilai-nilai fikih klasik tidak sekadar memiliki kemampuan beradaptasi dengan perkembangan baru, tetapi lebih jauh ia juga mampu berperan sebagai daya kritik dalam masyarakat. Kritik atas nama hukum agama yang diarahkan pada modernisasi-pembangunan dan perubahan sosial lainnya ini menjadi penting, untuk mencegah segala dampak negatif yang ditimbulkannya.⁸⁷

⁸⁶ *Ibid.*, 183-184.

⁸⁷ *Ibid.*, hlm. 184.

Esensi dari wacana fikih sosial adalah upaya menempatkan kembali posisi fikih pada habitat aslinya, bukan semata-mata sebagai produk hukum atau alat rekayasa sosial sesuai prinsip *the law as a tool to the social engeneering*, melainkan sebagai sarana pembebasan dan emansipasi sosial. Pola berfikih demikian ini akan sangat penting artinya dalam konteks pengembangan *civil society* dan demokratisasi, dua pilar *trend* wacana modern dengan sifat saling mempengaruhi, yang hingga kini sedang *in* bergulir di Indonesia, dan menjadi proyek utama masyarakat muslim.⁸⁸

Demokrasi hanya mungkin tumbuh dalam masyarakat yang *civilized*, begitu juga sebaliknya, *civil society* hanya mungkin berkembang dalam iklim yang demokratis. Demokratisasi akan terbangun jika antara masyarakat dan negara sama-sama melakukan *check and balance* dalam tradisi toleransi yang tinggi. Negara dengan segala wewenang yang dimilikinya tidak akan sampai melanggar hak-hak sipil, apalagi mengeksploitasinya. Dari sini, “karitas” aktualisasi fikih (fikih sosial) menjadi penting bagi masyarakat sipil. Sebagai etika, fikih sosial akan hadir sebagai sarana untuk mengontrol kekuasaan negara agar tidak intervensionis, dan di luar *mainstream* hukum negara, ia akan membentuk kemandirian masyarakat dalam berhadapan dengan negara, bahkan ia akan mampu menekan penguasa negara yang hegemonik.⁸⁹

Responsi fikih sosial terhadap modernisasi-pembangunan pada masa pemerintahan Orde Baru yang mewujud pada paradigma berfikih sebagai etika sosial,

⁸⁸ Lihat hasil-hasil keputusan Muktamar XXX Nahdlatul Ulama, khususnya bab Tausiyah (rekomendasi) pada Sekretaris Jenderal Pengurus Besar Nahdlatul Ulama, Hasil-Hasil Mukhtamar XXX Nahdlatul ULama, (Jakarta: Sekretaris Jenderal Pengurus Besar Nahdlatul Ulama, 2000), hlm. 64-99.

⁸⁹ Mahsun Fuad, *Hukum Islam.*, hlm. 184-185.

sebagaimana dikatakan di muka, tidak dapat lepas dari kondisi obyektif masyarakat muslim yang secara ekonomi dan politik memang sering tersisihkan. Dalam hal ini, sebagaimana tampak dari implikasinya, fikih sosial sering menjelma menjadi fikih dengan pola perlawanan terhadap berbagai kebijakan pemerintah yang tidak memihak kepada rakyat.⁹⁰

F. Penutup

Sebagai akhir dari keseluruhan uraian terdahulu dalam tulisan ini dapat dikemukakan kesimpulan-kesimpulan sebagai berikut:

1. Bahwa fikih Indonesia tidak lain adalah pemikiran fikih yang berupaya merespons dan merupakan jawaban terhadap pandangan yang menyatakan bahwa agama, seperti tercermin dalam nilai-nilai, tradisi, dan institusi sosial, menghambat modernisasi dan pembangunan. Dalam

⁹⁰ Pada tataran teoritis, sebuah contoh bisa dilihat pada pendirian seorang ulama NU, ketika ditanya mengapa peraturan fiqh tidak diubah saja dan disesuaikan dengan aturan pemerintah. K.H. Maimun Zubair, Pengasuh Pondok Pesantren al-Anwar, Rembang Jawa Tengah menjawab "Ini sama-sama hukum yang berlaku dengan kekuatan dan kewenangannya". Yang dilakukan oleh pemerintah, *ya* pemerintah, kita akan di negara RI. Akan tetapi fiqh tetap mempunyai nilai keabsahan yang tidak dibatasi oleh kekuasaan dan kewenangan pemerintah.... undang-undang tidak bisa menggantikan fiqh. Lihat wawancara lengkapnya dengan "K.H. Maimun Zubair: Fiqh itu Luwes", dalam *Pesantren*, No. 2, Vol. VII, 1990, hlm. 47-54. Kasus lain yang bisa diangkat di sini adalah keputusan Bahsul Masa'il dalam mukernas NU Jawa Barat, pada Desember 1999, yang memutuskan bahwa sistem perwakilan (wakalah) di DPR/MPR harus melalui pemilihan (*ta'yin*) dan bukan pengangkatan. Sedangkan *recall* (pencabutan mandat) yang berhak melakukan adalah rakyat lewat wakil-wakilnya, di DPR/MPR tanpa harus melalui persetujuan Presiden, *Majalah Ummat* edisi 22 Januari 1996 memuat kontroversi hasil mukernas ini dengan mengangkat tanggapan Munawir Sjadzali, ketika ia masih menjabat sebagai Menteri Agama. Mahsun Fuad, *Hukum Islam.*, hlm. 184-185.

hal ini, fikih Indonesia ingin memperlihatkan bahwa nilai-nilai fikih klasik tidak sekadar memiliki kemampuan beradaptasi dengan perkembangan baru, tetapi lebih jauh ia juga mampu berperan sebagai daya kritik dalam masyarakat. Kritik atas nama hukum agama yang diarahkan pada modernisasi-pembangunan dan perubahan sosial lainnya ini menjadi penting, untuk mencegah segala dampak negatif yang ditimbulkannya.

2. Bahwa watak fikih Indonesia adalah fikih sosial yang dapat memberikan angin perubahan dalam nilai-nilai fikih masyarakat muslim. Dari yang sebelumnya bersifat tekstual menjadi lebih bernuansa. Dari kaku menjadi bernuansa dan fleksibel. Hembusan spirit perubahan nilai inilah yang seringkali masyarakat muslim belum siap, bahkan gagap dan bebal. Dari deskripsi ini menunjukkan *trend* pembaruan ala fikih sosial di Indonesia, meminjam terminologi Fazlur Rahman, menunjukkan *trend* neo-modernisme.
3. Bahwa esensi dari wacana fikih Indonesia adalah upaya menempatkan kembali posisi fikih pada habitat aslinya, bukan semata-mata sebagai produk hukum atau alat rekayasa sosial sesuai prinsip *the law as a tool to the social engineering*, melainkan sebagai sarana pembebasan dan emansipasi sosial. Pola berfikih demikian ini akan sangat penting artinya dalam konteks pengembangan *civil society* dan demokratisasi, dua pilar *trend* wacana modern dengan sifat saling mempengaruhi, yang hingga kini sedang *in* bergulir di Indonesia, dan menjadi proyek utama masyarakat muslim.
4. Bahwa dengan menampilkan fikih sebagai etika sosial dan bukan hukum negara, fikih sosial dapat dipahami sebagai gerakan ideologi fikih yang menempatkan fikih di luar *mainstream* proses pembakuan serta pengintegrasian hukum

Islam ke dalam struktur negara. Sejalan dengan ini, dalam rangka menguatkan *civil society*, fikih sosial hadir sebagai instrumen bagi pemberdayaan dan pengembangan masyarakat yang berbudaya (*civilized*) dalam membangun kemandirian yang cukup tinggi sehingga tidak tergantung pada negara dan membatasi kuasa negara agar tidak intervensionis.

5. Bahwa “karitas” aktualisasi fikih (fikih Indonesia) menjadi penting bagi masyarakat sipil. Sebagai etika, fikih sosial hadir sebagai sarana untuk mengontrol kekuasaan negara agar tidak intervensionis, dan di luar *mainstream* hukum negara, ia akan membentuk kemandirian masyarakat dalam berhadapan dengan negara, bahkan ia akan mampu menekan penguasa dan kekuasaan negara yang hegemonik. Dengan demikian demokrasi hanya mungkin tumbuh dalam masyarakat yang *civilized*, begitu juga sebaliknya, *civil society* hanya mungkin berkembang dalam iklim yang demokratis. Demokratisasi dapat dibangun dibangun jika antara masyarakat dan negara sama-sama melakukan *check and balance* dalam tradisi toleransi yang tinggi. Negara dengan segala wewenang yang dimilikinya tidak akan sampai melanggar hak-hak sipil, apalagi mengeksploitasinya.

BAB III

NALAR FIKIH INDONESIA

A. Pengantar

Covid-19 dinyatakan sebagai pandemi dunia oleh WHO (*World Health Organization*) dan telah dinyatakan sebagai Status Keadaan Tertentu Darurat Bencana Wabah Penyakit Akibat Virus Corona melalui Keputusan Nomor 9A Tahun 2020 dan diperpanjang melalui Keputusan Nomor 13A 2020. Dunia sedang menghadapi situasi serius, dimana Covid-19 tidak hanya menyerang ketahanan kesehatan suatu negara tetapi juga menyerang ke berbagai bidang. Hal ini dapat dilihat dari banyaknya tenaga medis yang tumbang, kurangnya persediaan obat dan fasilitas kesehatan, Pemutusan Hubungan Kerja (PHK) massal, Usaha Mikro Kecil Menengah (UMKM) gulung tikar, dan masih banyak lagi.¹

Penanganan Covid-19 di Indonesia sendiri tidak dapat dikatakan berhasil, DKI Jakarta sebagai ibukota negara menjadi penyumbang terbanyak kasus positif dan sampai hari ini masih berjuang menekan angka penyebaran. Protokol kesehatan Covid-19 telah diberlakukan, seperti wajib memakai masker,

¹ Yusdani dan Januariansyah Arfaizar, *Nalar Fikih Masa Covid-19 di Indonesia* (Yogyakarta: Mirra Buana Media dan Phipd FIAI UII, 2021), hlm. 1.

mencuci tangan sesering mungkin, menjaga jarak dan tidak keluar rumah jika tidak mendesak.²

Hal ini menimbulkan keresahan bagi masyarakat, terutama umat muslim yang sejak kemunculan Covid-19 di Indonesia membawa dampak pada kegiatan peribadatan. Pelarangan salat jamaah di masjid menjadi persoalan keagamaan yang muncul paling menyita perhatian, apalagi memasuki bulan Ramadan dimana masyarakat muslim menghabiskan banyak waktu di masjid seperti pengajian, salat tarawih, tadarus dan buka puasa bersama. Hal ini kemudian ditanggapi oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai lembaga independen yang mewadahi para ulama dan cendekiawan Islam melalui fatwa. Fatwa pertama yang dikeluarkan MUI saat pandemi adalah mengenai penyelenggaraan ibadah dalam situasi terjadi wabah Covid-19 pada 16 Maret 2020. Fatwa tersebut berisi 11 poin yang mencangkup anjuran MUI terhadap umat muslim di Indonesia dalam beribadah selama pandemi. Umat muslim diwajibkan menjaga kesehatan diri sendiri dan orang di sekitarnya dengan mengikuti anjuran pemerintah dengan mematuhi protokol kesehatan dan tetap menjalankan ibadah di rumah.³

Selain MUI, Nahdlatul Ulama (NU) sebagai salah satu organisasi keagamaan di Indonesia melalui Lembaga Bahtsul Masail (LBM) juga mengaminkan fatwa MUI tentang pelarangan salat jamaah di masjid. Akan tetapi, NU menggaris bawahi bahwa bagi warga Nahdhiyin yang tinggal di zona hijau sebaiknya masih melaksanakan salat di masjid akan tetapi jika berada di zona merah maka haram hukumnya melaksanakan salat di masjid. Lembaga lainya yang mengeluarkan fatwa terkait penyelenggaraan ibadah di masa wabah Covid-19

² *Ibid.*

³ *Ibid.* hlm. 1-2.

adalah Muhammadiyah. Melalui Fatwa Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah menyampaikan edaran tentang tuntunan ibadah dalam kondisi darurat virus corona. Tidak jauh berbeda dengan MUI dan NU, Muhammadiyah juga menganjurkan umat muslim untuk beribadah di rumah selama masa wabah Covid-19. Hal ini karena menghindari mudarat lebih diutamakan daripada mendatangkan maslahat.⁴

Organisasi masyarakat lainnya yang menanggapi permasalahan ini yaitu Wahdah Islamiyah, melalui Dewan Syariah Wahdah Islamiyah mengeluarkan surat edaran panduan ibadah dan penyikapan terhadap virus corona dengan 9 poin utama. Sejalan dengan MUI, NU dan Muhammadiyah, Wahdah Islamiyah menghimbau kader, simpatisan dan umat muslim pada umumnya untuk berperan aktif dalam mengurangi angka penularan virus corona serta tetap menjalankan ibadah di rumah.⁵

Muhammad Agus Mushodiq dan Ali Imron, mengungkapkan motif MUI dalam menerbitkan fatwa peribadatan masyarakat muslim saat wabah virus Covid-19 dengan mengeksplere motif tersebut dengan teori tindakan sosial dan dominasi kekuasaan yang digagas oleh Max Weber. Menurutnya, MUI memiliki 3 motif dominan dalam mengeluarkan fatwa yaitu *instrumentally rational*, *value rational* dan *traditional*. Perumusan fatwa dan kajian yang terlibat didalamnya mengacu pada data empiris yang kemudian menggunakan pedoman al-Quran dan hadis, menjawab kegelisahan masyarakat dalam beribadah di masa wabah virus corona seperti saat ini.⁶

⁴ *Ibid.* hlm.2.

⁵ *Ibid.* hlm. 2.

⁶ Muhammad Agus Musodiq dan Ali Imron, "Peran Majelis Ulama Indonesia Dalam Mitigasi Pandemi Covid-19: Tinjauan Tindakan

Penerbitan fatwa diharapkan dapat meredakan kegelisahan masyarakat di tengah wabah Covid-19, sehingga masyarakat dapat beribadah dengan aman dan tenang. Namun dalam perjalanannya, umat muslim sendiri memiliki keyakinan yang dibangun berdasarkan pengamatan situasi yang dihadapi, seperti tetap mengadakan salat jumat di masjid meski sudah ada pelarangan. Seperti yang diberitakan suara.com mengenai pelaksanaan salat jumat di Masjid Jami Al Barkah di Depok Jawa Barat yang tetap diadakan meski 4 hari sebelumnya telah diumumkan tentang penggantian salat jumat menjadi salat dhuhur.⁷ Dari kejadian tersebut dapat disimpulkan bahwa tidak semua umat muslim merespon positif dan menerima fatwa MUI, NU, Muhammadiyah dan Wahdah Islamiyah dalam upaya memberikan kenyamanan beribadah selama masa wabah Covid-19.⁸

Adanya perbedaan respon di masyarakat menyikapi fatwa yang dikeluarkan beberapa lembaga fatwa di Indonesia tentang penyelenggaraan ibadah selama Covid-19 merupakan gambaran dari seberapa berpengaruh lembaga fatwa seperti Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama, Majelis Ulama Indonesia dan Wahdah Islamiyah pada tatanan masyarakat Indonesia. Apakah peran lembaga fatwa tersebut dalam memberikan fatwa menjadi sedemikian penting pada situasi ini, sedangkan pemerintah di saat yang sama juga telah mengeluarkan imbauan- imbauan dan peraturan terkait Covid-19. Bagaimana

Sosial dan Dominasi Kekuasaan Max Weber”, *Salam: Jurnal Sosial dan Budaya Syar’I*, Vol 7 No. 5 (2020), hlm 455.

⁷Reza Gunadha, Chyntia Sami Bhayangkara., “ 6 Kejadian Warga Tetap Salat Jumat Meski Ada Corona” dikutip dari <https://www.suara.com/news/2020/03/20/173744/6-kejadian-warga-tetap-salat-jumat-meski-ada-corona-sampai-ngamuk?page=all>, pada Senin, 3 Agustus 2020, pukul 15:40 WIB.

⁸ Yusdani dan Januariansyah Arfaizar, *Nalar Fikih Masa Covid-19 di Indonesia*, hlm. 3.

nalar hukum yang digunakan lembaga-lembaga tersebut dalam menetapkan fatwa terkait ibadah selama wabah Covid-19.⁹

B. Dinamika Fatwa Fikih di Indonesia

Eksistensi lembaga-lembaga fatwa yang ada di Indonesia mendapat perhatian lebih saat masa pandemi seperti ini, dikarenakan fatwa yang dikeluarkan menjadi pedoman dalam pelaksanaan beribadah demi menjaga keamanan dan keselamatan umat. Seperti yang disampaikan oleh Abdi Wijaya yang menyatakan dalam tulisannya bahwa agar umat dapat menjalankan ajaran-ajaran Islam yang baik dan benar dalam kehidupan sehari-hari maka lembaga-lembaga fatwa hendaknya mampu mengolah dan menghasilkan produk hukum terhadap probelmatika umat.¹⁰

Zuhroni menulis bahwa Indonesia sebagai salah satu negara dengan mayoritas penduduk beragama Islam memiliki beberapa lembaga fatwa yang aktif memberikan respon terkait isu-isu kontemporer, yaitu Lajnah Bahtsul Masail Diniyyah NU, Majelis Tarjih Muhammadiyah, Komisi Fatwa MUI, dan Dewan Hisbah PERSIS. Kajian tersebut menunjukkan bahwa berbagai hal yang terkait dengan perkembangan IPTEK (Ilmu Pengetahuan dan Teknologi) mendapatkan perhatian cukup besar dari ulama Indonesia. Terdapat tiga tipologi metode dalam menetapkan hukum Islam, pertama menentukannya berdasarkan kitab - kitab fikih, dilakukan oleh Bahtsul Masail. Kedua, Majelis Tarjih dan Dewan Hisbah, pada kasus yang tidak dapat diselesaikan dengan al-Quran dan sunnah, penyelesaiannya tidak ada pilihan lain maka menggunakan

⁹ *Ibid.*

¹⁰Abdi Wijaya, "Respon Lembaga Fatwa Terhadap Isu Fikih Kontemporer (Studi Komparatif Lembaga Fatwa MUI, Majelis Tarjih Muhammadiyah dan Bahtsul Masail NU)", *Mazahibuna*, Volume 1, Nomor 2, Desember 2019. hlm 180.

metode yang disusun para mujtahidin. Ketiga, memiliki sifat fleksibel, dapat menggunakan metode yang ada sebagaimana dirumuskan secara akademis, dilakukan oleh MUI.¹¹

Namun ternyata perbedaan fatwa yang dikeluarkan lembaga-lembaga ini juga mendapat respon yang kurang baik di masyarakat, seperti yang ditulis oleh Ahmad Rajafi yang menyoroti bahwa hingga saat ini, elit-elit Islam Indonesia sering kalimunjung tinggi khilafiyah yang mengarah kepada perpecahan. Idealnya, umat Islam di Indonesia harus terbiasa dengan perbedaan dan bersatu di atas pondasi indahnyanya perbedaan, tentunya karena alasan penduduk Indonesia yang multikultural. Akan tetapi munculnya eksklusifisme berfatwa dari ormas-ormas Islam yang kemudian melahirkan perpecahan. Dalam hal ini, kalangan elit mungkin sudah terbiasa dengan perbedaan, namun tidak dengan masyarakat yang belum siap dengan hal di atas. Misalnya dalam kasus rokok yang menjadi polemik berkepanjangan, hal ini terjadi karena 3 ormas Islam saling berbeda isi fatwanya.¹²

Bakhtiar menemukan bahwa produk pemikiran hukum Islam terus berkembang dan bahkan pada kasus-kasus tertentu terjadi perubahan sejalan dengan perubahan sosial. Hukum pada konteks perubahan sosial berfungsi sebagai sarana kontrol sosial (*social control*) dan sarana untuk mengubah masyarakat (*social engineering*). Pemikiran hukum yang lahir

¹¹Zuhroni, "Studi Komparasi Metodologi Penetapan Hukum Islam Lembaga-Lembaga Fatwa di Indonesia", *Adil : Jurnal Hukum*, Vol. 3 No. 1, 2012, hlm. 47.

¹²Ahmad Rajafi, "Ijtihad Eksklusif ; Telaah Atas Pola Ijtihad 3 Ormas Islam di Indonesia". *Al-Syir'ah*, Volume 9, Nomor 2, Tahun 2011.

dari produk majelis ini bercorak tajdid, toleran, terbuka, tidak berafiliasi pada mazhab tertentu, kolektif dan meringankan.¹³

Perkembangan fikih Indonesia sepanjang tahun 1940-an hingga 1975 menjadi tema pemikiran hukum Hasbi, yang merupakan ikon dan usaha pertama meretas hukum Islam dalam konteks merespon kebijakan pembangunan negara. Berlatar belakang berupa kritik dari Soekarno bahwa pemikiran hukum Islam kurang memiliki respon atas permasalahan-permasalahan sosial kemasyarakatan maka hadirnya fikih Indonesia yang digagas Hasbi sebenarnya bermaksud merumuskan ketetapan fikih dari hasil ijtihad yang lebih tepat dengan kebutuhan masyarakat Indonesia, agar fikih tidak menjadi barang asing dan diperlakukan sebagai barang antik. Hukum Islam harus mampu menjawab persoalan-persoalan baru, terutama dalam segala cabang dari bidang muamalah yang belum ada ketetapan hukumnya. Hukum (fikih) juga harus berpartisipasi dalam membentuk gerak langkah kehidupan masyarakat. Sampai di sini terlihat bahwa Hasbi memaknai hukum Islam dalam bingkai *law as a tool to social engineering* (hukum dijadikan sebagai sarana rekayasa sosial).¹⁴

Manhaj yang digunakan Majelis Tarjih Muhammadiyah dalam melakukan ijtihad bervariasi jika dikaitkan dengan substansi masalah, tulisan lain oleh Abdi Wijaya yang menggali transformasi Majelis Tarjih Muhammadiyah dalam hukum Islam (fatwa). Majelis Tarjih Muhammadiyah telah banyak memberikan kontribusi terhadap transformasi hukum Islam di Indonesiaa dalam bentuk fatwa seperti dalam dunia medis,

¹³Bakhtiar, "Corak Pemikiran Hukum Majelis Tarjih Muhammadiyah", *AL-Qalb* : Jurnal Psikologi Islam, Jilid 9, Edisi 1, Maret 2017, hlm. 77.

¹⁴Muhammad Khudari Beik, "Pemikiran T. M. Hasbi Ash Shiddieqy : Sumber Hukum Islam dan Relevansinya dengan Pemikiran Hukum Islam di Indonesia". *Al Ahwal*. Vol. 1 No. 1 2008.

misalnya; KB. Dalam bidang ekonomi dan keuangan, misalnya; bunga bank.¹⁵

Fatwa Majelis Tarjih dan Tajdid Muhammadiyah pada bidang keagamaan memiliki pandangan yang progresif dalam beberapa kasus hukum keluarga, seperti nikah sirri atau nikah di bawah tangan. Menurut Majelis Tarjih dan Tajdid bahwa nikah yang tidak dicatatkan di lembaga negara adalah tidak sah. Sumber hukum yang berasal dari al-Quran dan hadis (*bayani*) menjadi prioritas dalam fatwa dan didukung dengan sumber ilmu pengetahuan sosial kemasyarakatan (*burhani*), serta menempatkan pernikahan sebagai akad sakral (*irfani*) yang perlu disahkan secara kelembagaan sesuai kepastian hukum demi menjaga maqasid al-syariah.¹⁶

Majelis Tarjih dan Tajdid dalam berijtihad pada prinsipnya menggunakan analisis usul fikih sebagaimana ijtihad pada umumnya, akan tetapi secara operasionalnya memiliki manhaj yang secara teknis memiliki pilihan, seperti misalnya ketika terjadi pertentangan dalil dalam satu masalah, majelis ini lebih mengutamakan cara kompromi daripada dengan cara tarjih atau pembatalan hukum. Fatwa-fatwa tentang hukum keluarga lebih menekankan pada aspek maqasid al-syariah yang terdiri atas lima dasar; menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.¹⁷

Pembahasan tentang *manhaj* pengembangan pemikiran Islam Muhammadiyah juga dibahas oleh Husna Amalia.

¹⁵Abdi Wijaya, "Manhaj Majelis Tarjih Muhammadiyah Dalam Transformasi Hukum Islam (Fatwa), *Ar-Risalah*, Vol. 19, No. 1, Mei 2019, hlm 67.

¹⁶Suyono, "Konstruksi Hukum Islam di Indonesia: Studi Terhadap Fatwa-Fatwa Majelis Tarjih dan Tajdid Muhammadiyah Tentang Hukum Keluarga (1980-2017)". *Al Mabsut*. Vol. 14, No. 1, Maret 2020. hlm. 133.

¹⁷*Ibid.*

Menurutnya, *manhaj* pengembangan pemikiran Islam Muhammadiyah bersifat toleran yang berarti Muhammadiyah tidak menganggap pendapat yang berbeda dengan putusan pemikiran Muhammadiyah sebagai pendapat yang salah, dan bersifat terbuka yaitu Muhammadiyah menerima kritik konstruktif terhadap hasil rumusan pengembangan pemikirannya akan tetapi berdasarkan pada argumentasi dengan dalil yang lebih kuat dan lebih akurat. Pengembangan metode-metode dan pendekatan alternative yang digunakan *manhaj tarjih* memerlukan pembahasan dan disertai dengan adanya upaya-upaya pengembangan pemikiran Islam yang mampu merespon persoalan-persoalan di masyarakat.¹⁸

Nalar fikih Muhammadiyah tidak dibangun semata melalui dalil-dalil dan tidak hanya berkuat pada ranah amaliah praktis, sebagaimana fikih klasik pada umumnya. Akan tetapi dibangun di atas serangkaian metodologi yang tersistem dan menyatu dengan sumber kewahyuan dan prinsip-prinsip hukum Islam. Sehingga nalar fikih Muhammadiyah memiliki karakteristik khas dengan kentaranya apa yang disebut dengan teori pertingkatan norma atau dalam bahasa *manhaj tarjih* disebut sebagai hirarki norma, yaitu nilai-nilai dasar, asas-asas umum, dan norma konkret. Dalam perspektif kajian hukum Islam kontemporer yang berkembang, terutama di Barat, posisi nalar fikih Muhammadiyah dapat dikategorikan ke dalam kutub yang mencoba mensitesakan dua kutub ekstrim yang saling bertentangan dan nalar fikih baru Muhammadiyah dibangun di atas pondasi *manhaj tarjih* yang mengandung di dalamnya tiga

¹⁸Husna Amalia, "Muhammadiyah : Metode dan Praktik Berijtihad", *MUADDIB: Studi Kependidikan dan Keislaman*, Vol. 9 No. 2, Juli-Desember 2019, hlm 119.

elemen yang membentuk paradigma hukum Islam, yaitu sumber, metode, dan prinsip.¹⁹

Perkembangan konsep kepercayaan Muhammadiyah tentang nash sebagai sumber yang harus didahulukan, yang kemudian juga mempercayai keabsahan penafsiran dan kaidah usul fikih, mempengaruhi keputusan-keputusan hukum yang ditetapkannya. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa produk fikih tidak dapat dilepaskan dari konsep kepercayaan (teologi) terhadap sumber pemahaman itu sendiri.²⁰

Tolak ukur kemaslahatan, seperti yang dijadikan tujuan utama disyariatkan hukum Islam akan dapat mengantisipasi segala persoalan yang muncul ke permukaan. Tentu persoalan yang dimaksud merupakan persoalan yang tidak ada ketetapan hukumnya secara eksplisit dalam al-Quran dan hadiis, melainkan masalah yang baru. Dalam menetapkan kemaslahatan, akal manusia dalam hal ini mujtahid ikut menentukan baik dalam rangka mempertimbangkan kemaslahatan itu sendiri maupun dalam rangka menggali jiwa syariat yang terkandung dalam al-Quran dan hadiis yang bersifat umum.²¹

Menggali tentang hukum Islam di Indonesia, tidak dapat dilepaskan dari kontribusi NU sebagai salah satu institusi/ Ormas Islam yang diakui dan diikuti pandangan hukumnya. Hal ini diperkuat sebuah lembaga yang dibentuk oleh NU yang bertugas khusus dalam pengkajian hukum

¹⁹Niki Alma Febriana Fauzi, "Nalar Fikih Baru Muhammadiyah : Membangun Paradigma Hukum Islam yang Holistik", *Afkaruna*, Vol. 15, No. 1, Juni 2019.

²⁰Zuriatul Khairi, "Teologi muhammadiyah (Kasus Pernikahan dengan Ahli Kitab dan Kepemimpinan Wanita)", *Al Fikra: Jurnal Ilmiah Kelslaman*, Vol. 8, No. 2, Juli-Desember 2019, hlm 360.

²¹Fathurrahman Djamil. *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*. (Jakarta : Logos 1995), hlm 155.

Islam dan pemberi fatwa. Novialdi menjelaskan dalam tulisannya bahwa dalam memberikan fatwa, pola ijtihad yang dilakukan oleh NU adalah pola bermadzhab, bermadzhab disini baik berupa qauli maupun manhaji.²²

Meskipun secara praktik mayoritas ulama NU hanya memegang dan mempelajari manhaj imam Syafi'i. Hal ini dapat dideteksi dalam kepustakaan dan kurikulum pesantren yang diasuhnya. Kitab-kitab seperti *al-Asybah wan al-Nazhir*, *Waraqat*, *al-Mustasfa*, *Hujjah al-Wusul*, *Lam'u al-Jawami'* dan lain-lain dapat ditemukan pada koleksi kepustakaan dan dibaca (diajarkan) di beberapa pesantren.²³

Sumber pemahaman keagamaan NU mendasarkan pada sumber ajaran Islam, yaitu Alquran, as-Sunnah, ijma' para ulama, dan qiyas. Seperti yang dikemukakan Salsabila Firdaus dan Ulfah Rahmawati, dalam pengembangan Islam, Ahlussunah wal Jamaah menjadi landasan pemikiran NU yang lebih dikenal dengan Aswaja. Penerapan pendekatan mazhabi, Lajnah Bahtsul Masa'il menggunakan tiga metode istinbat hukum yang penerapannya dilakukan secara berjenjang, yaitu *qauli*, *ilhaqi*, dan *manhaji*. Sedangkan kitab yang dijadikan rujukan dalam melakukan istinbat hukum adalah *al-kutub al-mazahib al-arba'ah* (kitab-kitab yang merujuk pada mazhab empat). Penggunaan hadis *da'if* sebagai sumber hukum dalam istinbat hukum dan amaliyah keagamaan, sikap NU masih mentolerir. Meskipun begitu, terdapat batasan yang dijadikan sebagai persyaratan, yakni hanya digunakan dalam *hal fada'il al-'amal* (amalan-amalan utama).²⁴

²²Novialdi, "Peran Nahdlatul Ulama dalam Pembangunan Hukum Islam di Indonesia, *Al-Qisthu*, Vol. 17, No. 1, 2019, hlm. 11.

²³*Ibid.*

²⁴Salsabila Firdaus dan Ulfah Rahmawati, "Hadist dalam Tradisi Nahdlatul Ulama : Studi Atas Pemahaman Hadist Lajnah Bahtsul Masail, *Addin*, Vol. 7, No. 2, Agustus 2013, hlm. 425.

Secara substansial sebenarnya NU bisa dikatakan telah melakukan ijtihad, namun NU tidak mau terjebak pada perilaku 'ijtihad buta'. Istinbat hukum terhadap kasus baru yang tidak didapatkan jawabannya dalam kitab-kitab rujukan mereka harus dikerjakan dengan metodologi yang jelas dan kualifikasi pelaku ijtihad yang memadai. Dengan demikian, metode ijtihad yang dikembangkan oleh NU adalah ijtihad yang tetap apresiatif pada karya-karya ulama terdahulu, dan dengan tanpa menegaskan dinamika yang berkembang dalam masyarakat.²⁵

Pada awal perjalanannya Lajnah Bahtsul Masa'il (LBM) NU dalam memecahkan persoalan-persoalan keagamaan masih menggunakan *ijtihad qauliy* yakni, sebuah metode ijtihad yang dalam metode istinbat hukumnya dengan mempelajari masalah yang dihadapi, kemudian mencari jawabannya pada kitab-kitab fikih dari empat madzhab, dengan mengacu dan merujuk secara langsung pada bunyi teksnya. Apabila metode *qauliy* tidak dapat dilaksanakan karena tidak ditemukan teks-teks dari kutub muktabarah dari empat madzhab, maka menggunakan metode apa yang disebut metode *ilhaqiy*, yakni (الحاق المسائل بنظرها) menyamakan hukum suatu kasus yang belum dijawab oleh kitab dengan suatu kasus yang sudah dijawab oleh kitab). Metode *manhajiy* adalah suatu cara menyelesaikan masalah keagamaan yang ditempuh LBM dengan mengikuti jalan pikiran dan kaidah penetapan hukum yang telah disusun oleh imam madzhab, metode ini digunakan oleh intelektual NU bilamana kedua metode di atas tidak dapat dilaksanakan.²⁶

Forum bahtsul masail dalam realitanya, pada satu sisi menjadi kebanggaan warga NU, namun tidak dipungkiri

²⁵Muhammad Ulil Absor, "Dinamika Ijtihad Nahdlatul Ulama (Analisis Pergeseran Paradigma dalam Lembaga Bahtsul Masail NU), *Millati*, Vol. 1 No. 2, Desember 2016, hlm 22.

²⁶Irdlon Syahir, "Ijtihad Nahdlatul Ulama", *Syaikhuna*, edisi 10 No. 2, Maret 2015, hlm 127.

lembaga ini juga kerap mendapat sorotan miring dari berbagai kalangan termasuk dari kalangan internal NU. Bahtsul masail adalah salah satu dari sekian tradisi yang berkembang di pesantren dan NU. Pandangan terhadap sisi negatif bahtsul masail tetap harus dijadikan sebagai bahan masukan untuk memperbaiki sistem Bahtsul Masail dan masalah-masalah didalamnya. Hal ini karena kerap kali dijumpai bahwa seseorang atau lembaga tidak mampu melihat kekurangan yang ada dalam diri sendiri. Oleh karena itu, kehadiran pihak luar dalam mencermati kekurangan menjadi suatu hal yang penting. Salah satu kekurangan yang muncul dalam bahtsul masail di samping sistem pengambilan hukumnya adalah persoalan diseminasi (distribusi dan sosialisasi) hasil-hasil LBM kepada masyarakat NU. Memang tidak dipungkiri bahwa proses diseminasi hasil bahtsul masail selama ini juga telah berlangsung di kalangan masyarakat NU, namun sepengetahuan penulis apa yang dilakukan oleh pengurus NU masih jauh dari yang diharapkan.²⁷

Penggunaan metode penggalian dan penetapan suatu keputusan Lajnah Bahtsul Masail juga mengalami dinamika yang menarik, yakni dari hanya digunakannya metode *qauliy*, beranjak pada kemungkinan terlibatnya penalaran dalam format metode *ilhaqiy*, bahkan lebih maju lagi dengan disepakati dan diresmikannya penggunaan metode *manhajiy*. Ada juga keputusan yang mengalami perubahan dan dihapus oleh keputusan Lajnah Bahtsul Masail di antaranya keputusan tentang hukum bunga bank, keluarga berencana, asuransi jiwa dan transplantasi organ tubuh.²⁸ yaitu bahtsul masa'il.

²⁷Ahmad Munjin Nasih, "Bahtsul Masail dan Problematikanya di Kalangan Masyarakat Muslim Tradisional", *Al-Qanun*, Vol. 12, No. 1, Juni 2009.

²⁸Ahmad Zahro. *Tradisi intelektual NU*. (Yogyakarta : LKiS, 2004)

Walaupun terdapat banyak perbedaan dalam masalah hukum dengan institusi lain seperti Muhammadiyah, NU sampai sekarang masih tetap bertahan (survive) berkontribusi dalam hukum Islam di Indonesia

Dalam perjalanannya, Wahdah Islamiyah memformulasikan beberapa fatwa dengan cara berinteraksi langsung dengan realitas sosial, politik, ekonomi, lokalitas, budaya, nasional dan global, hal ini tidak lain bertujuan untuk menegakkan kesejahteraan manusia tanpa mengesampingkan al-Quran dan hadis. Pembentukan pemikiran Wahdah Islamiyah yang bersifat moderat dan inklusif berasal dari interaksi dengan realitas sosial. Wahdah Islamiyah dianggap sebagai bagian dari penyebar ajaran bid'ah dalam setiap respon persoalan kemasyarakatan terutama di Sulawesi Selatan. Faktanya, gaya dan bentuk hukum yang difatwakan Wahdah Islamiyah sebenarnya menekankan bahwa *maqâsid al-syarî'ah* dapat bersifat lentur, bervisi dan dinamis. Sikap dan respon masyarakat ini sebenarnya tidak terlepas dari kondisi sosial politik terkait hukum Islam yang berkembang²⁹

Kemampuan Nahdlatul Ulama sebagai benteng aqidah warga Nahdhiyin juga dikemukakan dalam tulisan Munawir. Dalam tulisannya, Munawir menemukan bahwa Aswaja NU Center sebagai tempat bermuaranya ilmu-ilmu hukum Islam terkini, mampu memberikan pelayanan yang terbaik kepada masyarakat muslim dalam membantu tentang pemahaman aqidah yang benar sesuai ajaran Rasulullah saw yang disebut *Ahlus Sunnah Wal Jama'ah* dengan cara memberikan motivasi dalam membangun pendidikan yang lebih berkualitas dan

²⁹Asmuni Mth, Muntoha, Ahmad Syarif Arif, "Dinamika Hukum Islam Di Indonesia (Studi Atas Fatwa Wahdah Islamiyah)," *Al-Ahkam*, Vol. 10, No. 1, Juni 2015, hlm. 129.

berakhlak, memberikan ceramah di mushola dan masjid, mengadakan pelatihan tentang Aswaja.³⁰

Dewan Syariah Wahdah Islamiyah merekomendasikan asuransi disyariatkan dalam Islam untuk mewujudkan *ta'awun*, *tadamun* dan *takaful*. Rekomendasi hasil istinbat Dewan Syariah Wahdah Islamiyah mengenai gagasan dan konsep jaminan sosial tidak menjadi masalah, hanya saja alur dan sistem akadnya belum sesuai dengan syariat. Rekomendasi hasil istinbat Dewan Syariah Wahdah Islamiyah mengenai keberadaan BPJS Kesehatan sangat diperlukan oleh masyarakat se-Indonesia, maka bukan sesuatu yang sulit jika membuat asuransi sosial yang berlandaskan aturan syariat, jika hal tersebut tidak memungkinkan, maka berikan pilihan kepada masyarakat untuk memilih asuransi yang sesuai dengan syariat.³¹

Sementara itu, secara kolektif, ijtihad di kalangan NU, Muhammadiyah dan MUI memiliki karakter masing-masing, yang dituliskan Sultan Mjahidin. Muhammadiyah tidak mengikat diri kepada suatu mazhab atau pendapat ulama saja tetapi menjadikannya sebagai bahan pertimbangan dalam menetapkan hukum. Sedangkan NU seringkali melakukan interpretasi terhadap dalil yang bersifat umum dan sifatnya dzani dengan pendekatan usul fikih dan merujuk ulama salaf maupun kontemporer. MUI sendiri memperhatikan situasi dan kondisi yang berkembang di masyarakat dan melakukan *ijtihad*

³⁰Munawir, "Aswaja NU Center dan Peranya Sebagai Benteng Aqidah", *Shahih*, Vol. 1 No. 1, Januari-Juni 2016, hlm. 61.

³¹Islahuddin Ramadhan Mubarak, Sulkifli Herman, Rahmat Saputra, "Metode Istinbat Dewan Syari'ah Wahdah Islamiyah dalam Menetapkan Hukum BPJS Kesehatan Mandiri", *Bustanul Fuqaha*, Vol. 1, No. 1, 2020, hlm. 60.

jami'iy yang bebas namun tetap terikat kepada kaidah *ijtihad/istinbat* yang telah dirumuskan oleh imam mazhab.³²

Peredaran keberadaan fatwa MUI menjadi bagian yang tidak dapat dikesampingkan dalam sistem hukum nasional dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia yang berdasarkan pada Pancasila sila pertama yaitu Ketuhanan Yang Maha Esa dan salah satu dari *the living law* nya adalah hukum Islam. Akan tetapi pada tatanan kewenangan, fatwa belum mendapat tempat dan posisi yang semestinya dalam kehidupan berbangsa dan bernegara bahkan fatwa MUI masih saja diperdebatkan dan dianggap sebagai ranah sensitif. Faktanya fatwa-fatwa yang diproduksi oleh MUI telah memberi kontribusi positif terhadap regulasi sistem hukum Indonesia, baik dalam bentuk hukum pidana maupun perdata³³

Proporsi penelitian hukum Islam normatif cukup besar, tetapi sasarannya masih kepada literatur hukum Islam konvensional dan belum menjamah literature hukum Islam non-konvensional. Pada masa ini, tantangan studi hukum Islam terletak pada cara pandang para pengkaji hukum Islam yang masih melihat hukum Islam hanya sebagai kajian tentang fikih dan usul fikih. Wilayah penelitian hukum Islam pada tataran filsafat juga masih kurang mendapatkan perhatian, jauh di bawah perhatian terhadap penelitian hukum Islam normatif. Perhatian penelitian terhadap wilayah studi Islam empiric masih sangat kurang, sehingga untuk menggeliatkannya

³²Sultan Mujahidin, "Penerapan Ijtihad Kolektif di Kalangan Muhammadiyah, Nahdhatul Ulama dan Majelis Ulama Indonesia (Studi Komparatif Pada Masalah-Masalah Kontemporer)", Tesis Banjarmasin: IAIN Antasari, 2016.

³³Al Fitri Johar, "Kekuatan Hukum Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) dari Perspektif Perundang-undangan di Indoensia". Mahkamah Agung Republik Indonesia, Pengadilan Agama Sukadana, Desember 2019.

memang memerlukan perluasan ilmu bantu atau kajian lintas disiplin.³⁴

Secara historis, kajian hukum Islam sudah mulai hidup sejak masa-masa awal ajaran hukum Islam dikembangkan, dan telah berkembang berbagai metode sesuai dengan kecenderungan ulamanya masing-masing. Akumulasi rumusan-rumusan metode tersebut kini sudah menjadi sebuah yang bernama usul fikih dan telah menjadi salah satu disiplin dalam ilmu-ilmu keagamaan. Selain itu, para ulama fikih dalam kajian fikihnya mempunyai kecenderungan yang berbeda dalam memahami pesan-pesan hukum dari teks al-Quran dan al-Sunah, serta dalam menyelesaikan persoalan-persoalan aktual yang dihadapi.³⁵

Pandangan Dewan Hisbah terhadap hadis, adalah bahwa hadis atau sunnah dapat dijadikan *hujjah* dalam menentukan suatu hukum, dan dapat berfungsi seperti al-quran dalam menentukan halal dan haram, dan wajib atau sunnah. Dewan Hisbah tidak memakai hadis tentang makmum *masbuq* mendapat ruku' imam di hitung satu raka'at, karena dinilai *da'if*, dan makmum yang ketinggalan al-fatimah tidak dihitung satu raka'at, artinya harus di tambah raka'at yang tertinggalnya tersebut. Rumusan metodologi *istinbat* yang digunakan Wahdah Islamiyah yaitu ber-*Istidlâl* dengan hadis yang di dalamnya disebutkan qaidah-qaidah yang diterima dan yang tidak diterima oleh Dewan Hisbah dalam menentukan kualitas hadis untuk sebuah keputusan Dewan Hisbah adalah lembaga yang berada dalam tubuh organisasi Persatuan Islam (Persis) yang bertugas meneliti masalah yang

³⁴M. Atho Mudhzar, "Tantangan Hukum Islam Dewasa Ini", *makalah, conference proceeding, Annual International Conference on Islamic Studies XII*.

³⁵Dede Rosyada. *Metode Kajian Hukum Dewan Hisbah Persis*. (Jakarta : Logos, 1999), hlm 14.

membutuhkan keputusan. Lembaga ini memberikan respon dengan dalil-dalil landasannya, yang di pandang selalu berbeda dengan oraganisasi yang lainnya yang ada di Indonesia.³⁶

Pemaparan mengenai sikap MUI terhadap wabah Covid-19 diuraikan dalam tulisan Ahmad Mukri Aji dan Diana Mutia Habibaty. Menurut tulisan tersebut, Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengeluarkan Fatwa No 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19 sebagai sikap terhadap penyebaran Covid-19 yang menyentuh negara Indonesia. Sikap ini dinilai sebagai langkah proaktif dan antisipatif Lembaga MUI yang memiliki peran sebagai pemberi fatwa di Indonesia. Formulasi MUI terhadap lahirnya fatwa ini dinilai tepat karena kegaduhan yang timbul di masyarakat membutuhkan aturan jelas. Selain itu, langkah yang diambil Majelis Ulama Indonesia juga merupakan upaya untuk berperan aktif dalam menjaga kesehatan dan menghindari dari paparan penyakit. Hal ini penting dilakukan karena merupakan bagian dari menjaga tujuan pokok beragama (*al-Darurat al-Khams*).³⁷

Perbedaan utama antara ibadah dengan mu'amalah bahwa aturan hukum dalam ibadah bersifat detail, rinci, jelas dan tegas, sementara dalam mu'amalah, aturan-aturan hukum yang mengaturnya lebih bersifat moral etik belaka. Aturan praktis dalam mu'amalah sepenuhnya diserahkan pada

³⁶Solehudin dan Widiana Rismawati, "Metode Dewan Hisbah PERSIS Dalam Ber-Istidlal Dengan Hadišt : Studi Fatwa Tentang Tambahan Raka'at Makmum Yang Masbuq," *Diroyah. Jurnal Ilmu Hadišt* 1, 2 (Maret 2017), hlm. 135.

³⁷Ahmad Mukri Aji dan Diana Habibaty., "Fatwa Majelis Ulama Indonesia Tentang Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19 Sebagai Langkah Antisipasif dan Proaktif Persebaran Virus Corona di Indonesia," *Salam*. Vol 7 No. 8 2020.

kebijakan bersama sesuai dengan ruang dan waktu tertentu. Seandainya teks suci memberikan keputusan hukum secara rinci dalam mu'alah ini, maka hal itu tidak lebih hanya sebagai kebijakan alternatif yang paling mungkin untuk masa (waktu) dimana teks itu diturunkan sehingga tidak menutup kemungkinan adanya alternatif alternatif lain yang ditemukan di kemudian hari.³⁸

Berdasarkan berbagai temuan studi atau karya ilmiah, secara spesifik tulisan ini memiliki perbedaan dengan berbagai studi yang terletak pada kerangka teori yang digunakan. Teori *multidisiplin*, *interdisiplin* dan *transdisiplin* Amin Abdullah dan pola penalaran fikih *bayani*, *burhani* dan *irfani* Al Jabiri menjadi penelaah nalar hukum penetapan fatwa terkait ibadah di masa wabah Covid-19. Selanjutnya, tulisan ini memilih 4 organisasi masyarakat Islam yang ada di Indonesia sebagai subyek pembahasan dalam merespon ibadah di masa Covid-19. Selain itu keempat ormas itu mewakili organisasi masyarakat Islam besar dan kecil. Di samping itu mereka memiliki karakteristik pemikiran fikih dalam merespon ibadah di masa Covid-19.³⁹

Berangkat dari penjelasan di atas, tulisan ini dilakukan sebagai upaya menelaah pemikiran hukum Islam yang terjadi di masa Covid-19 sebagai bentuk sosial-budaya dan sosial-keagamaan yang terjadi di masyarakat. Dengan menelaah fatwa dari MUI, NU, Muhammadiyah dan Wahdah Islamiyah, tulisan ini diharapkan dapat menjelaskan bagaimana lembaga-lembaga fatwa di Indonesia dalam melakukan manifestasi

³⁸M. Noor Harissudin. *Ilmu usul Fiqh I*. (Malang : Instrans, 2014), hlm 264.

³⁹ Yusdani dan Januariansyah Arfaizar, *Nalar Fikih Masa Covid-19 di Indonesia*.

melalui fatwa terkait peribadatan selama masa wabah virus corona-19 dan respon masyarakat terkait fatwa tersebut.⁴⁰

C. Kerangka Pemikiran Studi Fatwa

Menjawab pesatnya perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang diikuti oleh permasalahan-permasalahan umat yang makin kompleks, menuntut adanya jalan keluar berupa penyelesaian dan upaya umat Islam untuk menjawabnya. Upaya menjawab permasalahan yang dihadapi oleh umat Islam telah banyak dilakukan, baik upaya secara individu maupun upaya secara kolektif atau melalui suatu lembaga. Bentuk penyelesaian secara kolektif dapat ditemukan di lembaga-lembaga Islam di Indonesia.⁴¹

Lembaga-lembaga ini telah berusaha keras untuk dapat menyelesaikan masalah-masalah kontemporer yang dihadapi oleh umat Islam. Dalam proses upaya tersebut, lembaga-lembaga fatwa ini terkadang menghasilkan produk hukum yang tidak sama, yang tentunya dipengaruhi oleh metodologi yang dipergunakan, sosio-politik yang mengelilinginya, dan kecenderungan pembacaan realitas yang berbeda antara satu lembaga dengan lembaga yang lainnya. Apapun hasil fatwa yang dilahirkan, ini menunjukkan bahwa umat Islam di Indonesia secara *jama'i*, melalui lembaga-lembaga fatwa telah berupaya untuk menghadapi dan menyelesaikan masalah-masalah kontemporer yang dihadapinya.⁴²

Penyusunan dan pengeluaran fatwa-fatwa dilakukan oleh Komisi Fatwa MUI. Komisi ini bertugas merundingkan dan mengeluarkan fatwa mengenai persoalan-persoalan

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

hukum Islam.⁴³ Pembentukan Komisi Fatwa MUI pertama kali pada tahu 1975 dengan 7 anggota, setiap 5 tahun sekali ada pergantian anggota. Cara kerja pembuatan fatwa oleh Komisis Fatwa MUI yaitu ketika ada permasalahan hukum Islam yang muncul dipermukaan atau adanya permintaan dari masyarakat umum atau pemerintah terkait persoalan hukum Islam yang dihadapi masyarakat, Komisi Fatwa MUI melakukan persidangan. Sidang dapat dilakukan sekali atau bahkan beberapa kali tergantung pada kerumitan persoalan. Kemudian dilanjutkan dengan dalil-dalil yang digunakan sebagai dasar fatwa, dalil yang digunakan dimulai berdasarkan ayat al-Quran disertai hadis-hadis yang bersangkutan serta kutipan naskah-naskah fikih dalam bahasa Arab. Dalil-dalil menurut akal (rasional) juga diberikan sebagai keterangan pendukung.⁴⁴

Cara lainnya yaitu dengan mendiskusikan persoalan hukum Islam di dalam konferensi tahunan para ulama yang diselenggarakan MUI. Konferensi ini dihadiri oleh ulama-ulama yang cakupannya lebih luas, mendiskusikan persoalan-persoalan yang memerlukan dibuatnya fatwa, dan setelah beberapa persoalan dapat disetujui serta dilengkapi dalil-dalilnya kemudian didaftarkan pada Komisi Fatwa.⁴⁵

Fatwa menempati kedudukan strategis dan sangat penting, karena mufti (pemberi fatwa), sebagaimana dikatakan oleh Imam Asy-Syatibi, berkedudukan sebagai khalifah dan ahli waris Nabi saw. Fatwa-fatwa yang pernah dikeluarkan oleh para pendahulu merupakan bukti bahwa produk hukum berkaitan erat dengan sosio-politik dan sosio-kultural yang mempengaruhinya. Imam Syafi'i dengan dua *ifta'* yang pernah

⁴³Muhammad Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia*. (Jakarta : INIS 1993), hlm 79.

⁴⁴ Yusdani dan Januariansyah Arfaizar, *Nalar Fikih Masa Covid-19 di Indonesia*.

⁴⁵ *Ibid.*

dilakukan di dua lokasi yang berbeda sering disebut *Qoul Qodim* dan *Qoul Jadid* adalah bukti yang tidak terbantahkan.⁴⁶

Seorang mufti dapat dan boleh melakukan ijtihad kedua kalinya dalam persoalan hukum yang sama dan sudah dijawab sebelumnya. Namun sebagian lagi menolak pendapat, karena hasil ijtihad yang pertama, dapat diterapkan untuk kasus hukum. kedua yang terjadi lagi.⁴⁷ Kondisi Bagdad dengan berbagai kesederhanaan dan keterbelakangan merupakan faktor penentu lahirnya *Qoul Qodim* dan situasi di Mesir sebagai kota Metropolis, merupakan keharusan untuk berinteraksi dengan modifikasi dan inovasi baru terhadap putusan-putusan dan fatwa-fatwa hukum. Prinsip-prinsip masalah menjadi pertimbangan penting dalam pengambilan keputusan.⁴⁸

Pada dasarnya ijtihad lahir karena adanya teks yang menampilkan berbagai kalimat yang maknanya masih memerlukan penafsiran dan penalaran. Pada awal masa Islam yaitu masa Rasulullah, penyampaian hukum dalam ranah aplikatif berdialektika dengan realitas sosial tidak mengalami kendala apapun. Hal ini disebabkan karena umat Muslim saat itu dapat mengajukan pertanyaan langsung pada Rasulullah sebagai pemegang otoritas yang dapat menginterpretasikan wahyu Allah.⁴⁹

Namun setelah wafatnya Rasulullah, para sahabat menghadapi masalah baru dan lebih kompleks, dimana cakupan masyarakat lebih luas dengan masyarakat yang heterogen. Begitu juga pada masa setelah sahabat, pengambilan dasar hukum terhadap teks normatif tidak lagi bersifat

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum, Pengantar Untuk Usul Fiqh Mazhab Sunni*, (Jakarta: Rajawali, 2001), hlm 182-184.

⁴⁸*Ibid.*, hlm 165-167.

⁴⁹ Yusdani dan Januariansyah Arfaizar, *Nalar Fikih Masa Covid-19 di Indonesia*.

sederhana tetapi berujung pada keberagaman kesimpulan oleh para ahli hukum. Realitas selanjutnya, keberagaman kesimpulan dari ahli para ahli hukum kemudian terjadi pengkristalan berbagai kelompok aliran yang lebih dikenal dengan mazhab.⁵⁰

Penalaran hukum ini berusaha untuk membedah syariat yang ajaran-ajarannya termuat dalam al-Quran dan as-Sunnah. Namun dalam perjalanannya ada beberapa hal yang dapat dijabarkan secara sistematis dalam fikih.⁵¹

Fikih tidak hanya merupakan himpunan ketentuan hukum takfili seperti halal, haram, wajib, makruh, mubah dan sebagainya yang biasanya disebut ketentuan hukum konkret (*al-ahkam al-fariyyah*). Fikih secara keseluruhan terdiri dari norma berjenjang yang meliputi nilai-nilai dasar, asas-asas, dan ketentuan hukum konkret. Nilai-nilai dasar fikih adalah prinsip-prinsip universal agama Islam itu sendiri baik di bidang hukum, teologi maupun etika.⁵²

Oni Sahroni mengemukakan bahwa ada tiga madrasah (aliran) ijtihad, yaitu (1) madrasah *al-mu'attilah li al-nusus* (mengabaikan nass) yang gemar mengubah maksud nass dengan alasan maslahat, (2) madrasah *zahiriyah* (literalis) yang dengan kaku memegang *zahir nas* dan *turas* karya ulama terdahulu (salaf), dan (3) madrasah *al-wasatiyyah* (moderat atau jalan tengah) yang mempertimbangkan nass yang sifatnya *juz'i* (rincian) dan *Maqasid Syariah* yang sifatnya *kulliy* (komprehensif, menyeluruh).⁵³

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Majelis Tarjih Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah. 2016. Fikih Air. Yogyakarta : Suara Muhammadiyah. hlm x.

⁵³ Oni Sahroni, "Malamih (karakteristik) Fatwa-Fatwa KH Ma'rif Amin, " dalam Muhammad Nadratuzzaman Hosen (ed), *70 Tahun DR.*

Kebanyakan fatwa yang dihasilkan MUI mendasarkan istinbat berupa qiyas yakni mencari status hukum suatu persoalan baru dengan membandingkannya dengan persoalan lama yang telah ada dan jelas status hukumnya dalam al-qur'an atau sumber-sumber hukum lainnya (hadiś dan ijma'). Cara ini adalah logis ditempuh, karena qiyas.⁵⁴

Secara fungsional, fatwa memiliki fungsi *tabyîn* dan *taujîh*. *Tabyîn* artinya menjelaskan hukum yang merupakan regulasi praksis bagi masyarakat, khususnya masyarakat yang memang mengharapkan keberadaannya. *Taujîh*, yakni memberikan *guidance* (petunjuk) serta pencerahan kepada masyarakat luas tentang permasalahan agama yang bersifat kontemporer.⁵⁵

Tidak hanya MUI, beberapa lembaga kajian Islam di Indonesia yang dinaungi oleh organisasi masyarakat seperti NU, Muhammadiyah dan Wahdah Islamiyah juga berperan aktif dalam memutuskan fatwa sebelum disebar dan diamin pengikutnya. Keempat organisasi besar ini secara rutin mengadakan kajian terhadap permasalahan yang dihadapi masyarakat muslim saat ini, salah satunya tentang pelaksanaan ibadah selama masa wabah Covid-19. Selain pengkajian fatwa yang diputuskan, penerimaan masyarakat terhadap fatwa juga menjadi topik menarik. Karena tidak seluruh lapisan masyarakat menerima fatwa tersebut. Dengan demikian ada fatwa yang bisa diterima oleh masyarakat dan ada fatwa yang tidak bisa diterima oleh masyarakat, diterima

KH Ma'ruf Amin Pengabdian Tiada Henti Kepada Agama, Bangsa dan Negara (Jakarta: The Ibrahim Hosen Institute, 2013), 144-145.

⁵⁴Wahbah al-Zuhaili, *Al-Wasith fi Usul al-Filth al-Islami* (Damaskus : Dar alKitab, 1978), hlm 158.

⁵⁵M. Erfan Riadi, "Kedudukan Fatwa Ditinjau Dari Hukum Islam Dan Hukum Positif," *Ulumuddin*, Volume VI, Tahun IV, Januari - Juni 2010, hlm 42.

atau tidak fatwa keagamaan oleh masyarakat karena dipengaruhi oleh beberapa faktor, seperti faktor budaya, faktor politik dan faktor pemahaman keagamaan.⁵⁶

Fenomena yang sama nampaknya juga dihadapi oleh MUI, NU, Muhammadiyah dan Wahdah Islamiyah yang dihadapkan pada realitas empirik yang harus dijawab, yakni bahwa ada diantara umat muslim yang keberatan terhadap fatwa yang dikeluarkan, karena tidak sesuai dengan situasi yang mereka hadapi, yang artinya fatwa yang dikeluarkan ditetapkan hanya dapat diterapkan pada daerah dengan penyebaran Covid-19 yang tinggi. Sedangkan, dalam kajiannya fatwa tersebut sudah sesuai dengan situasi dan kondisi yang dihadapi umat muslim terkait pelaksanaan ibadah agar tidak menjadi sarang penyebaran virus.⁵⁷

Ibnu Qayyim dalam pandangan ber-ijtihad, berkembangnya harus disesuaikan dengan berkembangnya situasi dan kondisi di berbagai tempat dan zaman. Karena itu ia mengemukakan sebuah kaidah: (terjemahannya: *perubahan dan perbedaan fatwa berdasarkan waktu, tempat, kondisi, niat dan adat*). Semua ini, mempengaruhi perkembangan hukum, sehingga hukum Islam benar-benar dapat dihayati sebagai hukum yang *rahmatan lil 'alamin*, dapat menjawab tantangan perubahan dinamika sosial masyarakat. Dengan demikian hukum Islam tetap cocok untuk segala zaman dan tempat (*salih likulli zaman wa makan*).⁵⁸

⁵⁶M. Atho Mudhar'. "Pendekatan Sosiologi dalam Studi Hukum Islam", dalam Mencari Islam: Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan. Ed. M. Amin Abdullah. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), hlm. 30.

⁵⁷Yusdani dan Januariansyah Arfaizar, *Nalar Fikih Masa Covid-19 di Indonesia*.

⁵⁸Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-Alamin* (Kairo: Dar al Hadiŕ, 1993), III: 5.

Berdasarkan uraian di atas, teori *maqāsīd*, sebagai teori terapan, dapat diprioritaskan untuk digunakan menganalisis sekaligus mengelaborasi perilaku masyarakat dalam memahami, menyikapi dan menerapkan fatwa ormas-ormas Islam. Oleh karena itu penyikapan positif atau negatif masyarakat terhadap sebuah fatwa keagamaan sangat tergantung pada persepsi mereka apakah fatwa itu bernilai positif atau negatif.

Dalam khazanah filsafat Islam, dikenal ada tiga buah metodologi pemikiran, yakni *bayani*, *irfani* dan *burhani*. *Bayani* adalah sebuah metode berfikir yang berdasarkan pada teks kitab suci (al-Quran). pendekatan *bayani* banyak melahirkan produk-produk hukum Islam (fikih Islam) dan bagaimana cara menghasilkan hukum dimaksud (usul fikih) dengan berbagai variasinya. selain itu juga melahirkan sejumlah karya tafsir al-Quran.⁵⁹

Berbeda dengan metode *bayani*, metode *Irfani* adalah model penalaran yang berdasarkan atas pendekatan dan pengalaman spiritual langsung atas realitas yang ada. Bidik *irfani* adalah *esoterir* atau bagian batin, oleh karena itu, rasio yang digunakan hanya untuk menjelaskan pengalaman spritual. metodologi dan pendekatan *irfani* mampu menyusun dan mengembangkan ilmu kesufian.⁶⁰

Metode selanjutnya yaitu metode *burhani* yaitu kerangka berfikir yang tidak didasarakan atas teks suci maupun pengalaman spritual melainkan berdasarkan keruntutan logika. kebenaran dalam spekulatif metodologi ini persis seperti yang diperagakan oleh metode keilmuan yunani yang landasanya

⁵⁹Muhammad Roy Purwanto, *Dekonstruksi Teori Hukum Islam: Kritik terhadap Konsep Mashlahah Najmuddin al-Thufi*. (Yogyakarta: Kaukaba, 2014), hlm. 21

⁶⁰Abed al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiah), hlm. 18

murni pada cara kerja empirik. kebenaran harus dibuktikan secara empirik dan diakui menurut penalaran logis. pendekatan burhani mampu menyusun cara kerja keilmuan dan mampu melahirkan sejumlah teori dan praktis ilmu seperti : ilmu-ilmu biologi, fisika, astronomi, geologi dan bahkan ilmu ekonomi, pertanian dan pertambangan.⁶¹

Kolaborasi dan integrasi antara berbagai disiplin ilmu sangat diperlukan untuk memecah kebekuan dan memecahkan berbagai macam kompleksitas. Masukan dan kritik dari berbagai disiplin (*multidiscipline*) dan lintas ilmu (*transdiscipline*) menjadi sangat dinantikan untuk dapat memahami kompleksitas kehidupan dengan lebih baik.⁶²

Respons lembaga fatwa terhadap masalah yang dihadapi umat muslim dalam beribadah di masa wabah Covid-19 dengan menetapkan fatwa dapat dipahami sebagai bentuk tanggungjawab menjadi kiblat dalam beribadah khususnya para pengikut dan umumnya umat Islam di Indonesia. Namun dalam pelaksanaannya, tentu harus ditelaah sebelum mengikuti fatwa yang sudah ditetapkan. Seperti landasan ayat al-Quran dan hadis yang digunakan, serta pendapat imam terdahulu yang menjadi acuan. Penelitian ini menjelaskan nalar hukum yang digunakan dalam menetapkan fatwa terkait ibadah di masa wabah Covid-19 dengan menggunakan metodologi pemikiran Al Jabiri dan menelaahnya dengan pemikiran M. Amin Abdullah mengenai *multidisiplin*, *interdisiplin* dan *transdisiplin*.⁶³

Berbagai uraian teori-teori yang seringkali dipergunakan dalam ilmu hukum pada dasarnya antara satu

⁶¹*Ibid.*, hlm 21.

⁶²M. Amin Abdullah. *Multidisiplin, Interdisiplin, Transdisiplin : Metode Studi Agama & Studi Islam di Era Kontemporer*. (Yogyakarta : Pustaka IB, 2020), hlm 274

⁶³*Ibid*

teori atas teori lainnya saling melengkapi, dan berfungsi dalam proses memahami nalar hukum yang digunakan oleh lembaga-lembaga fatwa dalam menetapkan fatwa terkait ibadah di masa wabah Covid-19. Begitu pula dalam memahami fatwa-fatwa keagamaan ormas Islam di Indonesia (empat ormas: Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama, Majelis Ulama Indonesia dan Wahdah Islamiyah), perlu mengintegrasikan antara satu teori dengan teori lainnya.

D. Nalar Fikih Ormas Islam Indonesia Kasus Covid-19

1. Muhammadiyah

K.H. Ahmad Dahlan mendirikan Muhammadiyah pada tanggal 8 Dzulhijjah 1330 H atau 18 November 1912 di Kota Yogyakarta.⁶⁴ Muhammadiyah adalah salah satu organisasi Islam yang besar di Indonesia. Nama organisasi ini terinspirasi dari nama Nabi Muhammad saw, Muhammadiyah juga dapat dikenal sebagai orang-orang yang menjadi pengikut Nabi Muhammad Saw. Latar belakang K.H. Ahmad Dahlan memilih nama Muhammadiyah yang pada masa itu terbilang tidak biasa bagi masyarakat umum, karena untuk memancing rasa ingin tahu dari masyarakat, sehingga muncul celah untuk memberikan penjelasan dan pemahaman tentang agama Islam sebagaimana yang telah diajarkan Rasulullah Saw.⁶⁵

Kemudian Majelis Tarjih dibentuk, Majelis Tarjih adalah lembaga yang berada dibawah naungan Muhammadiyah yang mengelola masalah-masalah keagamaan, khususnya hukum bidang fikih. Majelis ini dibentuk dan disahkan pada Kongres

⁶⁴Syamsul Hidayat., *Study Muhammadiyah : Kajian Historis, Ideologi dan Organisasi*, (Surakarta : Lembaga Pengembangan Ilmu-Ilmu Dasar (LPID) Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2009), hlm 29.

⁶⁵Tentang Muhammadiyah, dikutip dari <http://www.muhammadiyah.or.id/id/content-44-cam-tentang-muhammadiyah.html> pada hari Senin 07 September 2020 jam 14.15.

Muhammadiyah XVII Tahun 1928 di Pekalongan dengan K.H. Mas Mansur sebagai ketua yang pertama. Alasan dibalik didirikannya majelis ini adalah untuk menyelesaikan masalah-masalah khilafiyat yang pada waktu itu dianggap lingkup yang rawan oleh Muhammadiyah.⁶⁶

Keinginan dari K.H. Akhmad Dahlan untuk mendirikan organisasi yang dapat dijadikan sebagai alat perjuangan dan da'wah untuk menegakan *amar ma'ruf nahyi munkar* yang bersumber pada Alquran, surat al-Imron:104 dan surat Alma'un sebagai sumber dari gerakan sosial praktis untuk mewujudkan gerakan tauhid.⁶⁷

Pemahaman ajaran Islam di Indonesiaa saat itu dipahami oleh sebagian umat Islam Indonesia sebagai bentuk adaptasi tidak tuntas antara tradisi Islam dan tradisi lokal nusantara dalam awal mula adanya faham animisme dan dinamisme. Pada prakteknya umat Islam di Indonesia mengerjakan hal-hal yang bertentangan dengan prinsip ajaran Islam, terutama yang berhubungan dengan prinsip akidah Islam yang menolak segala bentuk kemusyrikan, *taqlid*, *bid'ah*, dan *khurafat*. Sehingga tindakan pemurnian ajaran menjadi pilihan dan tujuan Muhammadiyah untuk menanamkan kembali prinsip keIslaman yang sesungguhnya pada umat Islam Indonesia.⁶⁸

Kondisi umat Islam yang masih terbelakang dalam segi kehidupan menjadi sumber keprihatinan untuk mencari solusi agar dapat keluar menjadi keterbelakangan. Selain itu, kondisi dunia pendidikan menjadi sumber utama keterbelakangan dalam peradaban. Pesantren tidak bisa

⁶⁶Fathurrahman Djamil., *Metode Ijtihad Majelis Tarjih*, (Jakarta :Logos Publishing House, 1995), hlm 64.

⁶⁷*Ibid.*

⁶⁸Yusdani dan Januariansyah Arfaizar, *Nalar Fikih Masa Covid-19 di Indonesia*.

selamanya dianggap menjadi sumber lahirnya generasi baru muda Islam yang berpikir moderen. Pada prinsipnya kesejahteraan umat Islam tidak akan berkembang dan berada di di bawah garis kemiskinan jika kebodohan masih melanda umat Islam Indonesia.⁶⁹

Berkembangnya kristenisasi di Indonesia sebagai efek panjang dari imperialisme Eropa ke dunia timur yang masyarakatnya mayoritas beragama Islam. Proyek kristenisasi satu paket dengan proyek imperialisme dan modernisasi bangsa Eropa, selain keinginan untuk memperluas daerah koloni untuk memasarkan produk-produk hasil revolusi industri yang melanda Eropa juga ingin memperluas pengikut agama yang dianut mereka.⁷⁰

Imperialisme Eropa tidak hanya menyusup pada gerilya gerejawan dan para penginjil untuk menyampaikan 'ajaran jesus' untuk menyapa umat manusia diseluruh dunia dengan tujuan 'mengikuti' ajaran jesus. Tetapi juga membawa arus modernisasi yang sedang melanda Eropa. Modernisasi yang hadir melalui model pendidikan Belanda di Indonesia menonjolkan paham-paham yang melahirkan modernisasi Eropa, seperti sekularisme, individualisme, liberalisme dan rasionalisme. Jika arus tersebut tidak dihentikan maka akan melahirkan generasi-generasi baru Islam yang berpikir rasional tetapi liberal dan sekuler.⁷¹

2. Nahdlatul Ulama

Nahdlatul Ulama atau yang lebih dikenal dengan NU lahir sebagai penerus perjuangan Walisongo yang

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰Tentang Muhammadiyah, dikutip dari <http://www.muhammadiyah.or.id/id/content-44-cam-tentang-muhammadiyah.html> pada hari Senin 07 September 2020 jam 14.15.

⁷¹Ibid.

menyebarkan agama Islam di pulau Jawa. Ajaran yang dibawa Walisongo ialah mengikuti *Ahlussunnah wal Jamaah* yang tetap dilestarikan dari generasi ke generasi, seperti tradisi-tradisi yang terdapat di masjid-masjid NU di seluruh nusantara serta amalan-amalan dari banyaknya mayoritas umat Islam di penjuru Indonesia khususnya pulau Jawa, yang kebanyakan beraliran Sunni dengan bermazhab fikih mengikuti Mazhab Imam Syafi'i dan Abu Hasan al-Asy'ari dalam bidang teologi, dalam berakhlak tasawuf mengikuti Imam al-Junaid al-Baghdadi dan Imam al-Ghazali serta imam-imam yang lain.⁷²

NU lahir pada tanggal 31 Januari 1926 tokoh-tokoh yang ikut berperan diantaranya K.H. Hasyim Asy'ari. K.H. Wahab Hasbullah dan para ulama yang saat itu kegiatan reformasi mulai berkembang luas, ulama belum begitu terorganisasi dengan benar tetapi para ulama sudah saling mempunyai hubungan yang sangat erat. Perayaan pesta seperti mengadakan haul, memperingati wafatnya seorang ulama, secara berkala mengumpulkan para ulama, masyarakat sekitar ataupun para bekas murid pesantren mereka yang kini tersebar luas di seluruh Nusantara.⁷³

Sejarah perkembangan NU secara luas terbagi ke dalam tiga fase: pada masa awal sebagai organisasi sosial keagamaan, kemudian yang kedua ketika berfungsi selain sebagai organisasi sosial keagamaan, juga berfungsi sebagai partai politik atau menjadi unsur formal dari sebuah partai, dan yang terakhir yaitu masa kembalinya ke aktivitas sosial keagamaan. NU didirikan sebagai jam'iyah diniyah atau organisasi keagamaan, konstitusi awalnya menyatakan bahwa organisasi

⁷²Amirul Ulum, *Muassis Nahdlatul Ulama; Manaqib 26 Tokoh Pendiri NU*, (Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2015), hlm. 1.

⁷³Masykur Hasyim, *Merakit Negeri Berserakan*, (Surabaya: Yayasan 95, 2002) hlm. 66.

akan berkhidmat pada kegiatan-kegiatan keagamaan, sosial, pendidikan dan ekonomi, diantaranya meningkatkan komunikasi antarulama, memperbaiki mutu sekolah-sekolah Islam, menyeleksi kitab-kitab yang dipelajari di pesantren dan mendirikan badan-badan untuk membantu kegiatan pertanian dan perdagangan umat Islam.⁷⁴

NU kemudian mengambil sikap bahwa organisasi keagamaan tersebut bertujuan menjadi pengawas Islam tradisi dengan mempertahankan ajaran keempat madzhab, meskipun pada praktiknya madzhab Syafi'i yang dianut oleh umat Islam seuruh nusantara. Ini berarti NU mempertahankan ilmu dan hak para ulama' untuk menafsirkan ayat-ayat suci dan hadis dari kekeliruan.⁷⁵

3. Majelis Ulama Indonesia

Majelis Ulama Indonesia yang sering disingkat dengan MUI berdiri sebagai hasil dari pertemuan atau musyawarah para ulama dan para cendekiawan yang datang dari berbagai penjuru tanah air, diantaranya yaitu 26 orang ulama yang mewakili 26 Provinsi di Indonesia pada masa itu, 10 orang ulama yang merupakan unsur dari ormas-ormas Islam tingkat pusat, yaitu, NU, Muhammadiyah, Syarikat Islam, Perti. Al Washliyah, Math'laul Anwar, GUPPI, PTDI, DMI dan Al Ittihadhiyyah, 4 orang ulama dari Dinas Rohani Islam, Angkatan Darat, Angkatan Udara, Angkatan Laut dan POLRI serta 13 orang tokoh/cendekiawan yang merupakan tokoh perorangan. Pertemuan tersebut menghasilkan sebuah kesepakatan untuk membentuk wadah tempat bermusyawarahnya para ulama dan

⁷⁴Greg Barton dan Greg Fealy, *Tradisionalisme Radikal Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara* (Yogyakarta: LKiS, 1997), hlm. xiii.

⁷⁵Andree Feillard, *NU vis-à-vis Negara*, (Yogyakarta: L'Harmattan Archipel, 1999), hlm. 13.

cendekiawan muslim, yang tertuang dalam sebuah “Piagam Berdirinya MUI,” yang ditandatangani oleh seluruh peserta musyawarah yang hadir dan kemudian disebut Musyawarah Nasional Ulama I. Momentum lahirnya MUI bertepatan dengan kondisi bangsa Indonesia yang tengah berada pada tahap kebangkitan kembali, setelah 30 tahun merdeka, dimana energi bangsa telah banyak terserap dalam perjuangan politik kelompok dan kurang peduli terhadap masalah kesejahteraan rohani umat.⁷⁶

Pada masa kemunduran politik, muncul gagasan untuk membentuk MUI yang diajukan oleh pihak pemerintah. Keterlibatan pemerintah dalam pembentukan MUI tidak saja pada dorongan semangat tetapi sampai kepada pemberian pengarahan pada konferensi. Umat Islam saat itu cenderung memiliki sikap menolak gagasan semacam itu karena khawatir bahwa itu akan dipergunakan pemerintah untuk lebih membatasi gerakan umat muslim. Gagasan untuk mendirikan MUI sudah muncul pada tahun 1970, tepatnya satu tahun sebelum dilangsungkan pemilihan umum. Sehingga dapat disimpulkan bahwa gagasan pembentukan MUI awalnya adalah bagian dari strategi pemerintah untuk memperoleh dukungan kaum muslimin dalam pelaksanaan pemilihan umum pada tahun 1971.⁷⁷

MUI hingga kini secara aktif terus menjembatani persoalan-persoalan keagamaan yang terjadi di Indonesia dengan produk fatwa. Selain itu, MUI juga mengeluarkan pendapat keagamaan terhadap kasus tertentu. Kedudukan pendapat dan sikap keagamaan dalam kelembagaan MUI

⁷⁶Sejarah MUI, dikutip dari <https://mui.or.id/sejarah-mui/> pada hari Selasa 8 September 2020 jam 15.00.

⁷⁷M. Atho, Mudzhar, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia “Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, (Jakarta: INIS, 1993), hlm. 59.

merupakan keputusan yang paling tinggi. Pendapat dan sikap keagamaan lebih tinggi kedudukannya dari fatwa, dimana fatwa ditetapkan atau diputuskan oleh komisi fatwa sementara pendapat dan sikap keagamaan ditetapkan oleh semua komisi-komisi yang ada di MUI, termasuk komisi fatwa.⁷⁸

4. Wahdah Islamiyah

Wahdah Islamiyah pertama kali didirikan pada tanggal 18 Juni 1988 M yang pada awalnya bernama Yayasan Fathul Muin (YFM), berdasarkan akta notaris Abdullah Ashal, SH No.20. Untuk menghindari kesan kultus individu terhadap K. H. Fathul Muin Dg. Mangading (Seorang ulama kharismatik Sulawesi Selatan yang di masa hidupnya menjadi Pembina para pendiri YFM) dan agar dapat menjadi Lembaga Persatuan Ummat, pada tanggal 19 Februari 1998 M nama YFM berubah menjadi Yayasan Wahdah Islamiyah (YWI) yang berarti "Persatuan Islam" perubahan nama tersebut dilakukan secara resmi berdasarkan akta notaris Sulprian, SH No.059.⁷⁹

Perubahan nama tersebut berkaitan dengan rencana mendirikan sebuah perguruan tinggi Islam, YWI juga menambahkan sebuah kata dalam identitasnya yaitu menjadi Yayasan Pesantren Wahdah Islamiyah (YPWI) yang memiliki tujuan agar dapat juga menaungi lembaga-lembaga pendidikan tingginya, berdasarkan Akta Notaris Sulprian, SH No.055 tanggal 25 Mei 2000. Alur perkembangan Dakwah Wahdah

⁷⁸Syahrul Ansyari, "MUI : Pendapat dan Sikap Keagamaan Lebih Tinggi Dari Fatwa "dikutip dari <https://www.viva.co.id/berita/nasional/845364-muipendapat-dan-sikap-keagamaan-lebih-tinggi-dari-fatwa> pada hari Selasa 8 September 2020 jam 15.15.

⁷⁹Sejarah Berdiri dan Manhaj, dikutip dari <https://wahdah.or.id/sejarah-berdiri-manhaj/> pada hari Selasa 8 September 2020 jam 15.50.

Islamiyah yang melaju pesat sehingga tidak memungkinkan lagi bagi lembaga Islam ini bergerak dalam bentuk yayasan, maka dalam Musyawarah YPWI ke-2, tanggal 1 Shafar 1422 H (bertepatan dengan 14 April 2002 M) disepakati mendirikan organisasi massa (ormas) dengan nama yang sama, yaitu Wahdah Islamiyah (WI). Sejak saat itulah, YPWI yang merupakan cikal bakal berdirinya ormas WI disederhanakan fungsinya sebagai lembaga yang mengelola pendidikan formal milik Wahdah Islamiyah.⁸⁰

Organisasi ini berkembang pesat khususnya di daerah timur Indonesia yang menjadi tempat lahirnya organisasi itu sendiri, yaitu kota Makassar Sulawesi Selatan. Sejak resmi menjadi organisasi masyarakat pada tahun 2002 hingga saat ini, Wahdah Islamiyah telah mengembangkan organisasinya ke seluruh wilayah Indonesia, bahkan setiap provinsi di Indonesia telah berdiri cabang dari organisasi ini. Di dalam perkembangannya, Wahdah Islamiyah termasuk ormas yang fenomenal.⁸¹

Tabel 1. Fatwa Muhammadiyah

NO	ISU	FATWA	METODE	KETERANGAN
1	Salat Jumat	Pelaksanaan Salat Jumat memperhatikan protokol kesehatan.	Metode yang digunakan adalah usul fikih dengan pendekatan masalah.	Memperhatikan keselamatan seluruh umat.
2	Ibadah Ramadhan dan Salat Idul Fitri	Pelaksanaan Ibadah ramadhan dan Salat Idul Fitri memperhatikan protokol kesehatan.	Metode yang digunakan adalah usul fikih dengan pendekatan masalah.	Memperhatikan keselamatan seluruh umat.
3	Salat Idul Adha dan Kurban	Pelaksanaan Salat Idul Adha dan Kurban memperhatikan protokol kesehatan.	Metode yang digunakan adalah usul fikih dengan pendekatan masalah.	Memperhatikan keselamatan seluruh umat.

⁸⁰*Ibid.*

⁸¹Asmuni Mth, Muntoha, Ahmad Syarif Arif, "Dinamika Hukum Islam di Indonesia (Studi Atas Fatwa Wahdah Islamiyah), *AL-Ahkam* : Jurnal Hukum dan Pranata Sosial, Vol. 10 No. 1.hlm. 129.

Tabel 2. Fatwa Nahdlatul Ulama

NO	ISU	FATWA	METODE	KETERANGAN
1	Salat Jumat	Pelaksanaan Salat Jumat memperhatikan protokol kesehatan.	Metode yang digunakan adalah usul fikih dengan pendekatan masalah.	Memperhatikan keselamatan seluruh umat.
2	Ibadah Ramadan dan Salat Idul Fitri	Pelaksanaan Ibadah Ramadan dan Salat Idul Fitri memperhatikan protokol kesehatan.	Metode yang digunakan adalah usul fikih dengan pendekatan masalah.	Memperhatikan keselamatan seluruh umat.
3	Salat Idul Adha dan Kurban	Pelaksanaan Salat Idul Adha dan Kurban memperhatikan protokol kesehatan.	Metode yang digunakan adalah usul fikih dengan pendekatan masalah.	Memperhatikan keselamatan seluruh umat.

Tabel 3. Fatwa Majelis Ulama Indonesia

NO	ISU	FATWA	METODE	KETERANGAN
1	Salat Jumat	Pelaksanaan Salat Jumat memperhatikan protokol kesehatan.	Metode yang digunakan adalah usul fikih dengan pendekatan masalah.	Memperhatikan keselamatan seluruh umat.
2	Ibadah Ramadhan dan Salat Idul Fitri	Pelaksanaan Salat Jumat memperhatikan protokol kesehatan.	Metode yang digunakan adalah usul fikih dengan pendekatan masalah.	Memperhatikan keselamatan seluruh umat.
3	Salat Idul Adha dan Kurban	Pelaksanaan Salat Idul Adha dan Kurban memperhatikan protokol kesehatan.	Metode yang digunakan adalah usul fikih dengan pendekatan masalah.	Memperhatikan keselamatan seluruh umat.

Tabel 4. Fatwa Wahdah Islamiyah

NO	ISU	FATWA	METODE	KETERANGAN
1	Salat Jumat	Pelaksanaan Salat Jumat memperhatikan protokol kesehatan.	Metode yang digunakan adalah usul fikih dengan pendekatan masalah.	Memperhatikan keselamatan seluruh umat.
2	Ibadah Ramadhan dan Salat Idul Fitri	Pelaksanaan Salat Jumat memperhatikan protokol kesehatan.	Metode yang digunakan adalah usul fikih dengan pendekatan masalah.	Memperhatikan keselamatan seluruh umat.
3	Salat Idul Adha dan Kurban	Pelaksanaan Salat Idul Adha dan Kurban memperhatikan protokol kesehatan.	Metode yang digunakan adalah usul fikih dengan pendekatan masalah.	Memperhatikan keselamatan seluruh umat.

E. Metode Perumusan Fatwa

Lembaga fatwa yang dalam tulisan ini mencakup Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama, Majelis Ulama Indonesia dan Wahdah Islamiyah sebagai representasi organisasi ke-Islaman di Indonesia, menanggapi keresahan masyarakat terkait tata cara peribadatan selama masa wabah Covid-19. Penetapan fatwa mendapatkan beragam sambutan yang positif dari lapisan masyarakat. Pemerintah juga mengapresiasi fatwa dari lembaga-lembaga tersebut, dan dianggap sejalan dengan gerakan *stay home* di masa wabah Covid-19 ini. Hal ini tidak terlepas dari budaya-tradisi umat Islam Indonesia dalam menyambut hari raya, seperti: mudik, sholat idul fitri, dan saling bersilaturahmi kepada sanak saudara.⁸²

Dalam penetapan fatwa keempat lembaga tersebut memiliki keputusan yang sama atas peraturan ibadah selama masa wabah Covid-19. Seperti fatwa terbaru yang berisi pembolehan melaksanakan Salat Idul Fitri 1441 H di Masjid ataupun tanah lapang jika sebuah daerah telah dinyatakan terbebas dari kasus Covid-19, ataupun jika angka penularan virus sudah dinyatakan menurun dan berkurang oleh ahli-perangkat kesehatan. Terkhusus bagi umat Islam yang tinggal di kawasan penyebaran Covid-19 yang belum dapat dikendalikan, fatwa ini juga memberikan kelonggaran dalam melaksanakan Salat Idul Fitri di rumah masing-masing secara berjamaah maupun mandiri. Respons terhadap fatwa tidak jauh berbeda dengan yang sebelumnya, fatwa ini mendapat sambutan yang lebih beragam khususnya terkait pelonggaran melakukan ibadah di luar rumah walaupun melalui tahapan-tahapan dan tata cara yang ketat.⁸³

⁸²Yusdani dan Januariansyah Arfaizar, *Nalar Fikih Masa Covid-19 di Indonesia*.

⁸³ *Ibid.*

Proses lahirnya fatwa beribadah di masa wabah Covid-19 tidak lain karena adanya isu sosial yang memerlukan kejelasan secara hukum Islam. Hal ini tidak bisa dihindari mengingat isu sosial dan pendekatan sosial yang dikaji dalam ilmu-ilmu sosial riset empiris, ilmu-ilmu kealaman perlu menjadi acuan baru dalam merumuskan ulang kajian ilmu-ilmu keislaman, lebih-lebih ilmu kalam dan ilmu syari'ah, ilmu fikih, ilmu tafsir, ilmu hadis dalam payung besar transformasi hukum Islam di dunia Islam pada umumnya dan di Indonesia khususnya. Kritik terhadap pola pengembangan ilmu-ilmu keislaman mendapat banyak perhatian di Indonesia. Memodifikasi hukum yang sudah ada dengan situasi dan kondisi saat ini bukan berarti mengeksploitasi teoritis dari al-Quran dan hadis tetapi situasi saat ini perlu dikaji dengan cermat dengan mempertimbangkan berbagai unsur seperti ekonomi, sosial politik, sosio-kultural dan lainnya.⁸⁴

Kajian hukum Islam saat ini harus berani melakukan dekonstruksi secara bertanggung jawab terhadap pemikiran hukum Islam dengan mengacu pada sumber utama yaitu al-Quran dan hadis. Setelah melakukan dekonstruksi dengan bertanggung jawab, maka dimulailah proses rekonstruksi teoritis ijtihad dalam rangka menentukan hukum Islam yang tepat, actual dan proposional bagi kemaslahatan masyarakat.⁸⁵

Kaidah yang dikemukakan oleh Ibn al-Qayyim *Fi tagayyir al-fatawa wa ikhtilafiha bi hasbi tagayyir al-azminah wa al-amkinah wa al-ahwal wa al-niyat wa al-'awa'id*,⁸⁶ dalam merumuskan ketentuan hukum atau menetapkan hukum terdapat faktor penting yang harus dikaitkan dengan lima hal

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-Alamin* (Kairo: Dar al Hadi't, 1993), III: 5.

yakni *al-azminah* (situasi zaman), *al-amkinah* (situasi tempat), *al-ahwal* (keadaan), *al-niyat* (sebab niat-keinginan), dan *al-awa'id* (adat-tradisi). Saat ini, Indonesia sedang diguncang dengan wabah Covid-19 yang menularkannya sangat signifikan dan menyebabkan kematian.⁸⁷

Di zaman kemajuan teknologi, beberapa kegiatan dapat dialihkan menjadi virtual. Kemudian pertimbangan lainya yaitu situasi tempat, kegiatan keagamaan dalam hal ini beribadah di tempat yang masih dinyatakan aman dari Covid-19 dapat dilakukan dengan protokol kesehatan. Akan tetapi jika berada di tempat yang tidak memungkinkan sebaiknya tidak dilaksanakan seperti kurangnya penyediaan alat kesehatan seperti alat ukur suhu badan dan cuci tangan, atau tempat yang tidak dapat menampung jamaah sebaiknya kegiatan ditiadakan meski berada di zona aman.⁸⁸

Adanya adat-tradisi seharusnya memang menjadi pertimbangan dalam membuat keputusan, apalagi masyarakat Indonesia menjunjung tinggi adat istiadat leluhur. Hal ini mempengaruhi perkembangan hukum Islam agar hukum Islam benar-benar dapat dihayati sebagai hukum yang *rahmatan lil 'alamin*, sehingga hukum Islam dapat menjawab tantangan perubahan-perubahan dinamika sosial masyarakat. Dengan demikian hukum Islam tetap dapat diterapkan pada segala jaman dan tempat (*salih likulli zaman wa makan*).⁸⁹

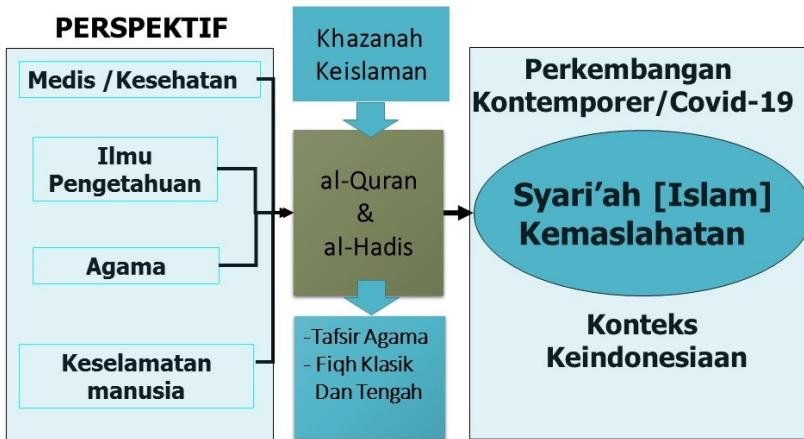
⁸⁷ Yusdani dan Januariansyah Arfaizar, *Nalar Fikih Masa Covid-19 di Indonesia*.

⁸⁸ Yusdani dan Januariansyah Arfaizar, *Nalar Fikih Masa Covid-19 di Indonesia*.

⁸⁹ *Ibid.*

Bagan No 2 Nalar Fatwa

NALAR FATWA ORMAS ISLAM INDONESIA



Secara global, keilmuan Islam dipetakan dalam tiga kategori yaitu *Bayani*, *Irfani*, dan *Burhani*. Meskipun secara literal terdapat dalam berbagai teks keislaman, seperti al-Qur'an, bahasa Arab, filsafat, dan kalam tetapi ketiga istilah tersebut hadir sebagai bentuk penalaran atau epistemologi keilmuan Islam baru belakangan ini ketika Muhammad Abed al-Jabiri melakukan dekonstruksi atas tradisi keilmuan Islam dalam proyek "Kritik Nalar Arab"-nya.⁹⁰ Perspektif Abed al-Jabiri mengaktualisasikan proses kebangkitan Islam hanya bisa ditempuh dengan sistematis *turas* dengan menggunakan pendekatan-pendekatan sistemik dan ilmiah secara integral, yaitu pendekatan yang mengedepankan nalar demonstratif (*burhani*) dalam kritisasi *turas*.⁹¹

⁹⁰al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, Terjemahan Ahmad Baso (Yogyakarta: Lkis, 2000), hlm 19.

⁹¹Asmuni Mth., dkk., *Pribumisasi Hukum Islam*, (Yogyakarta : PPs. FIAI UII, 2012), hlm. 122.

Bayani sebagai suatu sistem pemikiran dapat dipahami sebagai suatu epistemologi yang menjadikan *nas*, *ijma'*, dan *qiyas* sebagai sumber dasar dalam pengetahuan, terutama dalam menggambarkan ajaran-ajaran Islam. Nalar *bayani* bertolak pada pemeliharaan teks (*nas*), dan karena itu aktivitas intelektualnya berada dalam hegemoni *al-asl*, dan nalarnya terkungkung dalam tiga pola pemikiran yaitu, *al-istinbat*, *al-istidlal* dan *al-qiyas* yang banyak teraplikasikan dalam ilmu fikih, kalam, balaghah dan nahwu.⁹²

Muhammadiyah merujuk pada surat al-Anbiya ayat 107 sebagai salah satu sumber dasar penetapan fatwa salat jumat diganti dengan salat dzuhur di rumah sebagai perwujudan keimanan bahwa ajaran agama itu diturunkan dengan tujuan untuk rahmat bagi alam semesta, yang berarti adalah kemaslahatan⁹³. Demikian juga dengan Nahdlatul Ulama yang menggunakan hadis riwayat Muslim ini, tentang pandangan Mazhab Syafi'i, sebagaimana keterangan An-Nawawi yang menyatakan bahwa hujan dan sebab lain dapat menjadi uzur yang dapat mengugurkan kewajiban salat Jumat.⁹⁴ MUI juga menjadikan Surat at-Tagabun ayat 16 sebagai salah satu sumber penetapan hukum salat Jumat di rumah selama Covid-19, yang menyatakan bahwa bertakwalah sesuai dengan kemampuanmu.⁹⁵ Tidak jauh berbeda, Wahdah Islamiyah menggunakan surat al-Maidah ayat 6 sebagai salah satu sumber hukum yang menjelaskan bahwa Allah tidak ingin menyulitkan umatnya termasuk dalam hal beribadah.⁹⁶

⁹²*Ibid.*

⁹³surat edaran Pimpinan Pusat Muhammadiyah [nomor 05/EDR/I.0/E/2020](#).

⁹⁴Surat edaran Nahdlatul Ulama Nomor 3953/C.I.034/04/2020.

⁹⁵Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 31 Tahun 2020.

⁹⁶Surat Keputusan dan Himbauan Dewan Syariah Wahdah Islamiyah Nomor: D.035/QR/DSA-WI/07/1441.

Pola *irfani* lebih bersumber pada intuisi dan bukannya teks. Menurut sejarahnya, epistemologi ini telah ada baik di Persia maupun Yunani jauh sebelum datangnya teks-teks keagamaan baik oleh Yahudi, Kristen dan Islam. Sumber terpokok ilmu tradisi berfikir *irfani* adalah *experience* (pengalaman). Pengalaman hidup yang bersifat otentik merupakan pelajaran yang tak ternilai harganya. Pengalaman-pengalaman batin yang amat mendalam, otentik dan hampir tak terungkap oleh logika. Kebenaran apa pun, khususnya dalam hal-hal yang terkait dengan kehidupan sosial keagamaan adalah bersifat intersubjektif.⁹⁷

Pola *irfani* diterapkan Muhammadiyah dalam mengutip pelaksanaan salat Id di rumah, sebagaimana disebutkan oleh Imam al-Bukhārī. Meskipun *sabab al-wurūd* hadis ini adalah masalah menyanyi di hari raya, namun al-Bukhārī memegangi keumuman kandungan hadis tersebut, bahwa hari Id itu adalah hari raya umat Islam yang dirayakan dengan salat Id, sehingga orang yang tidak dapat mengerjakannya sebagai mana mestinya, yaitu di lapangan, dapat mengerjakannya di rumahnya.⁹⁸

Kandungan hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dengan lafal sedikit berbeda pada dua tempat lain, yaitu hadis nomor 909 dan 3716 dalam *Ṣaḥīḥ*-nya. Al-Bukhārī menyebutkan bahwa Sahabat Anas Ibn Mālīk mempraktikkan seperti ini di mana ia memerintahkan keluarganya untuk ikut bersamanya salat Id di rumah mereka di az-Zāwiyah (kampung jauh di luar kota). Ibn Rajab (w. 795/1393) dalam kitab syarahnya terhadap

⁹⁷Zainal Abidin Bagir., *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi Aksi*. (Bandung : Mizan, 2005), hlm. 246.

⁹⁸Yusdani dan Januariansyah Arfaizar, *Nalar Fikih Masa Covid-19 di Indonesia*.

al-Bukhārī, yaitu *Fath al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, menyatakan bahwa salat Id di rumah itu dianut oleh para ulama terkemuka seperti 'Aṭā' (w. 114/732), Mujāhid (w.102/721), al-Ḥasan al-Baṣrī (w. 110/728), Ibn Sirīn (w. 110/729), 'Ikrimah (w. 107/725), Ibrāhīm an-Nakha'ī (w. 96/715).⁹⁹

Rasulullah melarang penduduk daerah wabah keluar dari daerah tersebut dan melarang yang dari luar untuk masuk "Apabila kalian mendengar wabah di suatu negeri, maka janganlah kalian masuk ke dalamnya, namun jika ia menjangkiti suatu negeri, sementara kalian berada di dalamnya, maka janganlah kalian keluar dari negeri tersebut." Hadis tersebut dapat dipahami sebagai *illat* (sebab) hukumnya yaitu bahwa semua petunjuk Nabi saw di atas adalah bentuk kewaspadaan dan tindakan "mengambil sebab keselamatan".¹⁰⁰

Nalar pikir *burhani* berbeda dengan pemikiran *bayani* yang menjadikan realitas kewahyuan (al-Quran dan sunah) yang terkemas dalam wacana bahasa dan agama sebagai landasan berpijak bagi pemerolehan sumber pengetahuan dan juga berbeda dengan pemikiran *irfani* yang mendasarkan pengetahuan pada *direct experience* (pengalaman langsung). Nalar *burhani* lebih mengacu pada menganalisis faktor kausalitas dari tema yang dikajinya dan merumuskan suatu kebenaran, yaitu pengetahuan yang bersifat benar dan meyakinkan, atau yang dikenal dalam bahasa Aristoteles sebagai "ilmu". Ilmu yang lahir dari tradisi *burhani* dapat disebut sebagai *al-ilm al-husuli*, yaitu ilmu yang dikonsepsi, disusun dan disistematiskan lewat premis-premis logika atau *al-*

⁹⁹Edaran Pimpinan Pusat Muhammadiyah Nomor 04/EDR/I.0/E/2020.

¹⁰⁰Surat Keputusan dan Himbauan Dewan Syariah Wahdah Islamiyah Nomor: D.035/QR/DSA-WI/07/1441.

mantiq. Sehingga dapat diartikan ilmu-ilmu tersebut lahir tidak melalui otoritas teks atau salaf dan tidak juga melalui intuisi.¹⁰¹

Untuk mencari hubungan sebab-akibat yang terjadi pada peristiwa-peristiwa alam, sosial, budaya, kemanusiaan dan keagamaan, akal pikiran tidak memerlukan teks-teks keagamaan. Proses memahami realitas kehidupan sosial-keagamaan dan sosial-keIslaman, menjadi lebih memadai apabila digunakan pendekatan-pendekatan seperti sosiologi, antropologi, kebudayaan dan sejarah. Lebih lanjut fungsi dan peran akal tidak untuk mengukuhkan kebenaran teks seperti yang ada dalam nalar *bayani*, tetapi lebih ditekankan untuk melakukan analisis dan menguji terus-menerus (heuristik).¹⁰²

Selain nalar hukum al Jabiri, pola ijtihad ini juga mengarah pada metode hukum Islam bayani, qiyasi dan istislahi. Menurut metode ijtihad ini, bayani adalah upaya penemuan hukum melalui kajian kebahasaan (semantik). Pada metode ini konsentrasi lebih kepada penggalian pengertian makna teks, yaitu kapan suatu lafaz diartikan secara majaz, bagaimana memilih salah satu arti dari lafaz *musyarak* (ambigu), memilah ayat yang umum dan ayat yang khusus, mengartikan larangan itu haram dan makruh, hingga mengartikan suatu perintah dianggap wajib sunat dan seterusnya. Ijtihad ini hanya memberikan penjelasan hukum yang pasti dari dalil nas tersebut dan secara umum metode yang dikembangkan ulama untuk menggali fikih yang dikaji dalam bagian ilmu usul fikih.¹⁰³

Dalam memahami teks al-Quran dan hadis ada beberapa kalimat yang jelas dan tidak jelas dalam menunjukkan

¹⁰¹Muhammad Abid al-Jabiri, *al-Turats wa al-Hadatsah: Dirasah wa Munaqasyah*, (Beirut: al-Markaz al-TsaqSfi al-Arabi, 1991), hlm. 201-202.

¹⁰²Amir Mu'allim dan Yusdani. *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer*. (Yogyakarta: UII Press, 2004), hlm 72.

¹⁰³*Ibid.*

hukum yang dimaksudkan. Sehingga muncul dua konsep metode istimbat yaitu tafsir dan takwil. Takwil memiliki arti penting karena menjelaskan sejauh mana wewenang akal terhadap nas, sedangkan tafsir di satu pihak membatasi ruang lingkup ijtihad dengan *ra'yu* dan di lain pihak menentukan konsep ketertiban umum dalam fikih Islam yang tidak boleh diabaikan dalam setiap perumusan hukum.¹⁰⁴

Kemudian pola qiyasi adalah pola ijtihad untuk menggali dan menetapkan hukum terdapat permasalahan yang tidak terdapat dalam al-Quran dan sunnah dengan menggunakan metode qiyas. Dalam ijtihad qiyasi ini hukumnya memang tidak tersurat tetapi tersirat dalam dalil yang ada. Menetapkan adanya kaitan hukum dengan '*illat* yang melatar belakangi amat diperlukan untuk mengetahui peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masa Nabi dan adanya persamaan. Dengan begitu dapat dilakukan qiyas atau analogi terhadap peristiwa-peristiwa yang terjadi kemudian.¹⁰⁵

Peristiwa wabah Covid-19 tidak ada pembahasannya secara jelas dalam nas, tetapi wabah serupa sudah ada sejak jaman Rasulullah. Langkah yang ditempuh untuk menemukan hukum ketika tidak ada atau tidak ditemukan teks hukumnya adalah dengan memperluas cakupan teks hukum tersebut sehingga mampu mencakup dan menjawab kasus-kasus yang tidak ada nasnya. Untuk melakukan perluasan cakupan teks hukum yang ada, dilakukan penyelidikan terhadap ketentuan hukum yang sudah ada di dalam teks hukum guna mengkaji dan menemukan atribut atau *illat*.¹⁰⁶

¹⁰⁴Amir Muallim dan Yusdani. *Ijtihad dan*, hlm 74

¹⁰⁵*Ibid*, hlm 89.

¹⁰⁶Al Amidi, *al Ihkam fi Usul al Ahkam*, (Beirut: Dar al Fikr, 1996), III: 289.

Pola Istislahi yaitu ketika masalah tidak memiliki nas khusus sebagai rujukan. Karena itu untuk menentukan hukumnya, digunakan prinsip-prinsip umum yang ditarik dari al-Quran¹⁰⁷. Sesuai dengan situasinya, pola ini digunakan ketika tidak ada dalil khusus yang berhubungan dengan persoalan-persoalan baru yang biasanya muncul, seperti yang terjadi saat ini yaitu wabah Covid-19.¹⁰⁸

Penalaran istislahi merupakan upaya penggalian hukum yang bertumpu pada prinsip-prinsip kemaslahatan yang disimpulkan dari al-Quran dan hadis. Kemaslahatan yang dimaksudkan disini adalah kemaslahatan yang secara umum ditunjuk oleh kedua sumber hukum tersebut. Kemaslahatan itu tidak dapat dikembalikan kepada suatu ayat atau hadis secara langsung baik melalui penalaran bayani atau ta'lili melainkan dikembalikan pada prinsip umum kemaslahatan yang dikandung oleh nas.¹⁰⁹

Sayyed Hossein Nasr mengemukakan bahwa seluruh tradisi Islam mampu memberikan solusi atas sejumlah besar problem yang disodorkan oleh modernisme¹¹⁰. Hal ini dikarenakan adanya ajaran atau hukum Islam dapat dipahami secara fleksibel. Hukum Islam yang fleksibel akan memberikan rahmat bagi seluruh umat (rahmatan lil alamin). Dalam menetapkan hukum Islam harus mengutamakan keselamatan manusia sebagai sumber prioritas utama.¹¹¹

¹⁰⁷Amir Muallim dan Yusdani. *Ijtihad dan...*, hlm 96.

¹⁰⁸ Yusdani dan Januariansyah Arfaizar, *Nalar Fikih Masa Covid-19 di Indonesia*.

¹⁰⁹*Ibid.*

¹¹⁰Sayyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in The Modern World*, Ed. Terjemahan (London: KPI, 1987), hlm 110.

¹¹¹ Yusdani dan Januariansyah Arfaizar, *Nalar Fikih Masa Covid-19 di Indonesia*.

Respon lembaga fatwa dalam menetapkan fatwa terkait ibadah di masa Covid-19 mendapat beragam tanggapan dari berbagai kalangan. Anggapan bahwa lebih takut pada Covid-19 dari pada pada Allah melahirkan sikap menolak penutupan masjid sebagai sarana ibadah dan memilih menerapkan aturan sterilisasi sebelum masuk masjid. Selain itu, isu adanya konspirasi di balik munculnya Covid-19 dengan diperjual-belikannya vaksin di dunia kesehatan membuat tatanan aturan protokol kesehatan Covid-19 diyakini juga sebagai alat mematikan kegiatan ekonomi.¹¹²

Penetapan fatwa yang dinilai demi kemaslahatan umat muslim dalam beribadah selama masa wabah Covid-19 dengan berbagai sumber keilmuan dan pertimbangan hukum yang sudah ada oleh lembaga fatwa, nyatanya masih ada penolakan. Tidak hanya fatwa, peraturan pemerintah tentang protokol kesehatan Covid-19 juga masih terjadi pelanggaran. Kegiatan sosial-agama dan budaya-agama di beberapa daerah kembali diadakan tanpa mengindahkan protokol kesehatan. Sehingga dibutuhkan ruang dialog yang positif-konstruktif-produktif antara pelaku sains dan pelaku agama dan tradisi budaya di lapangan, di level masyarakat lapis bawah, dan praksis sains di lapangan cenderung melupakan dan meninggalkan peran tradisi, budaya, dan agama sama sekali.¹¹³

Masalah Covid-19 adalah masalah kesehatan yang dalam hal ini melibatkan sains, sedangkan dampak dari Covid-19 menimbulkan komplikasi yang menimbulkan efek domino, seperti kegiatan keagamaan salat di masjid, salat hari raya Idul Fitri dan Idul Adha, kegiatan sosial, ekonomi, budaya dan lainnya. Pemahaman agama selalu bercorak *subjective-cum-objective* (pemahaman agama memang subjektif, tapi jang

¹¹² *Ibid.*

¹¹³M. Amin Abdullah. *Multidisiplin*.....hlm 266.

sampai agamawan kehilangan perspektif dalam melihat persoalan) dan atau *objective-cum-subjective* (produk sains memang objektif namun para saintis juga jangan kehilangan sisi subjektif yang melekat dalam diri pribadinya). Dalam realitas dan fenomena agama memang ada unsure objektivitas, namun dalam waktu yang bersamaan, pemahaman dan penafsiran agama selalu melekat di dalamnya unsure subyektif. Karena itu perlu adanya sinergi berbagai pakar keilmuan untuk saling bahu membahu membenahi efek domino Covid-19 untuk menciptakan aturan atau hukum yang dapat diterapkan di segala kalangan.¹¹⁴

Sebagaimana diketahui bahwa sumber hukum agama Islam terletak pada al-Quran dan hadis. Namun dalam mengambil sumber hukum tersebut dibutuhkan ilmu untuk memahami kandungan isi ayat al-Quran dan hadis karena tidak semua hukum dijelaskan dengan kalimat yang mudah dipahami. Guna mengetahui dan mengkaji dalil-dalil tentang semua hukum dari ibadah, akidah, muamalah, serta akhlak, agama Islam memiliki sebuah ilmu khusus, yang disebut usul fikih.¹¹⁵

Pada fenomena wabah Covid-19, fatwa dikaji tidak hanya dalam lingkup keagamaan saja namun juga secara sains. Karena secara pengkelompokan keilmuan, Covid-19 adalah virus yang menyerang masalah kesehatan, sedangkan dampaknya menjalar ke seluruh aspek kehidupan. Maka dalam memutuskan fatwa harus disertai uji silang dengan keilmuan-keilmuan lain yang terhubung didalamnya dengan tetap mengutamakan kemaslahatan umat.¹¹⁶

¹¹⁴M. Amin Abdullah. *Multidisiplin.....*hlm 272.

¹¹⁵ Yusdani dan Januariansyah Arfaizar, *Nalar Fikih Masa Covid-19 di Indonesia.*

¹¹⁶*Ibid.*

Ibadah merupakan hak warga negara yang dilindungi negara yang dimuat dalam UUD 1945 pasal 28 E ayat 1 dan 2. Namun dalam pelaksanaannya, ibadah tetap harus menyesuaikan kondisi sosial dan budaya yang bersinggungan langsung, termasuk adanya wabah yang sedang terjadi di hampir seluruh dunia. Covid-19 hadir dengan mengubah seluruh tatanan kehidupan umat manusia dan memaksa manusia untuk menyesuaikan diri dengan keberadaannya. Hal ini juga mengubah kedamaian beribadah umat Islam yang biasanya dapat dilakukan di masjid pada jam-jam salat hingga melakukan kegiatan ibadah lainnya.¹¹⁷

Perubahan dalam berkegiatan ibadah merupakan ranah organisasi Islam yang dalam hal ini menjadi kiblat bagi umat Islam Indonesia dalam beribadah. Respons cepat dari Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama, Majelis Ulama Indonesia dan Wahdah Islamiyah dalam menanggapi persoalan hukum beribadah di masa wabah Covid-19 berupa terbitnya fatwa mendapat berbagai tanggapan. Sebagian menerima dan melaksanakannya dan sebagian lagi memilih melaksanakan apa yang diyakini, hal ini juga diperkuat dengan adanya dugaan konspirasi negara-negara adidaya dalam memanipulasi virus untuk mengontrol kebijakan-kebijakan negara lain termasuk Indonesia.¹¹⁸

Uraian tentang nalar hukum yang digunakan lembaga-lembaga tersebut di atas dapat menjelaskan bahwa setiap keilmuan sebenarnya saling terhubung dan membantu dalam menegakan sebuah hukum atau aturan. Dalam menentukannya pun tidak dapat mengesampingkan salah satu aspek yang terkena dampak. Maka sudah menjadi keseharusan bahwa

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ Yusdani dan Januariansyah Arfaizar, *Nalar Fikih Masa Covid-19 di Indonesia.*

dalam melakukan pembaharuan hukum Islam harus melibatkan disiplin keilmuan lain.¹¹⁹

F. Sikap dan Keberterimaan Masyarakat

Penjelasan dan analisis atas fatwa-fatwa keagamaan dalam merepons Covid-19 dan sekaligus metodologi yang menyertainya sebagaimana tersebut di atas menunjukkan bahwa hubungan agama dan ilmu dapat diklasifikasi menjadi corak, yaitu, Dialog dan Integrasi. Implikasi dan konsekuensi dari paradigma Dialog dan Integrasi. Hal ini penting dikemukakan sebagai sebuah dinamika dan perkembangan baru karena praktik pendidikan pada umumnya masih menggunakan paradigma Konflik dan Independensi. Baik yang menggunakan paradigma Konflik dan atau Independen maupun paradigma Dialog dan Integrasi akan besar berpengaruh pada pembentukan budaya berpikir sosial-keagamaan baik di ruang privat maupun publik.¹²⁰

Argumen yang hendak diajukan adalah bahwasanya hubungan antara agama, dalam hal ini 'Ulumu al-din (ilmu-ilmu agama Islam) dan ilmu, baik ilmu kealaman, sosial maupun budaya meniscayakan corak hubungan yang bersifat dialogis,. Hubungan antara disiplin ilmu keagamaan dan disiplin ilmu alam, sosial dan budaya di era modern dan post-modern adalah bersifat *semipermeable*, *intersubjective testability* dan *creative imagination*. Studi Keislaman (*Dirasat Islamiyyah*) kontemporer memerlukan pendekatan multidisiplin, interdisiplin dan transdisiplin. Linearitas ilmu dan pendekatan monodisiplin dalam rumpun ilmu-ilmu agama akan mengakibatkan

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Ibid.*

pemahaman dan penafsiran agama kehilangan kontak dengan realitas dan relevansi dengan kehidupan sekitar.¹²¹

Lebih lanjut dapat pula dikatakan bahwa munculnya budaya berpikir baru yang secara mandiri mampu mendialogkan sisi *subjective*, *objective* dan *intersubjective* dari ilmu dan agama menjadi niscaya dalam kehidupan multireligi-multikultural dan terlebih di era multikrisis yang melibatkan sains, kesehatan, sosial, budaya, agama, politik, ekonomi, keuangan sekaligus akibat penyebaran pandemi Covid-19 di dunia sekarang ini. Kesemuanya ini akan memperkuat upaya yang lebih sungguh-sungguh dan ketekunan untuk melakukan rekonstruksi metodologi studi keilmuan dan metodologi studi keagamaan di tanah air sejak dari hulu, yakni filsafat ilmu dan filsafat ilmu-ilmu keislaman sampai ke hilir, yaitu proses dan implementasinya dalam praksis pendidikan.¹²²

Lebih jauh lagi hasil penelitian tentang fatwa-fatwa keagamaan empat ormas Islam sebagaimana tersebut di atas menunjukkan bahwa bagaimana empat ormas tersebut melakukan relevansi mendialogkan atau mengintegrasikan agama dan sains dalam menghadapi pandemi Covid-19. Sebagian besar pengikut empat ormas tersebut patuh dan taat dalam menjalankan ibadah selama Covid-19.

Sekalipun dalam hal ini umat beragama masih ada (walaupun bukan mayoritas) yang bersikap seolah-olah tidak mau tahu terhadap pandemic Covid-19 dan ada pula umat beragama yang memiliki logika dan terminologinya sendiri? Apakah pemahaman konservatisme menghasilkan pemisahan antara agama dan ilmu pengetahuan (sains)? Pertanyaan ini

¹²¹ *Ibid.*

¹²² M. Amin Abdullah, "Mendialogkan Nalar Agama dan Sains Modern di Tengah Pandemi Covid-19", dalam *Maarif* Vol. 15, No. 1 – Juni 2020, hlm. 11 -12.

tentunya tidak mengupas penjelasan teknis biologi tentang apa itu virus dan seluk beluknya serta bagaimana ilmu kesehatan masyarakat menyikapi virus tersebut.¹²³

Dari temuan tersebut di atas nampak dengan jelas konstruksi cara berpikir keberagaman, khususnya Islam di masa pandemik Covid-19. Tentunya banyak logika dan terminology agama tertentu dalam menghadapi tantangan pandemik Covid-19 yang seringkali tidak relevan dengan logika dan terminologi sains. Misalnya dalam logika dan terminologi sains, "Covid-19" adalah wabah/penyakit menular (*infectious disease*) yang bersumber dari virus bernama SARS-CoV-2114 sedangkan dalam logika dan terminologi (beberapa tafsir Muslim) agama Islam, Covid-19 dibahasakan sebagai "tentara Allah SWT/virus korona tentara Allah". Tentara Allah dimaksudkan menyerang Cina yang telah melukai umat Islam Uighur; ada pula logika dan terminologi agama Islam lainnya, "ujian dan peringatan Allah". Hal ini dimaksudkan agar manusia sadar untuk tidak angkuh. Sekelumit fakta yang berbeda-beda ini membuat muncul pemahaman bahwa agama dan sains masing-masing berdiri sendiri secara esensial. Dalam Islam, fakta ini problematis.¹²⁴

Hasil studi ini membongkar konstruksi logika dan terminologi agama dan sains esensialis semacam itu. Sikap tidak peduli terhadap sains dan sebaliknya adalah sikap kontra produktif. Walaupun keduanya mempunyai ekspresi bahasa yang berbeda, tetapi keduanya tidak perlu dipisahkan atau bahkan dipertentangkan lalu berdiri sendiri-sendiri. Dari logika dan terminologi yang berbeda antara sains dan agama, keduanya memiliki irisan dan *shared values* dalam prinsip

¹²³ YUSDANI dan Januariansyah Arfaizar, *Nalar Fikih Masa Covid-19 di Indonesia*.

¹²⁴ *Ibid.*

prinsip universal, dan substansi yang sama, yakni keberlangsungan hidup umat manusia bersama alam semesta (*planetary*). Agar tidak terjebak pada *discourse* mempertentangkan agama dan sains, kita perlu memiliki pemahaman yang proporsional dan komprehensif atas keduanya yang dimiliki oleh para ilmuwan Islam terdahulu.¹²⁵

G. Penutup

Lembaga fatwa di Indonesia secara aktif memberi kontribusi terhadap permasalahan keagamaan yang dihadapi umat Islam Indonesia melalui fatwa. Menelaah kajian keilmuan yang digunakan masing-masing lembaga fatwa yang telah diuraikan di atas dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama, Majelis Ulama Indonesia dan Wahdah Islamiyah menggunakan metodologi usul fikih dan pendekatan kemaslahatan dengan mengintegrasikannya dengan berbagai disiplin ilmu dalam menetapkan fatwa terkait ibadah selama wabah Covid-19. Dalam menetapkan fatwa, keempat lembaga tersebut memiliki kesamaan, hal ini dikarenakan wabah serupa sudah ada sejak zaman Nabi Muhammad saw sehingga dapat dijadikan rujukan dalam menetapkan fatwa. Terdapat referensi nas dan pendapat ulama yang relevan dengan keadaan wabah Covid-19 yang dihadapi umat Islam Indonesia saat ini.

Selain terdapat referensi yang dapat digunakan, keempat lembaga tersebut juga melakukan pendekatan dengan kemaslahatan. Dalam situasi wabah Covid-19, mendahulukan kemaslahatan menjadi poin utama dalam

¹²⁵ Musa Maliki, "Covid-19, Agama dan Sains", dalam *Maarif* Vol. 15, No. 1 – Juni 2020, hlm. 60 – 61.

melaksanakan ibadah karena penyebaran Covid-19 yang belum terkendali.¹²⁶

2. Keberterimaan masyarakat terhadap fatwa yang ditetapkan oleh lembaga fatwa mendapat berbagai respons, hal ini dapat dilihat saat pelaksanaan salat jamaah di masjid, salat jumat, salat Idul Fitri dan salat Idul Adha yang dilaksanakan sesuai dengan panduan yang dikeluarkan oleh lembaga fatwa. Akan tetapi masih terdapat kegiatan jamaah yang tidak menerapkan anjuran yang tercantum dalam fatwa.¹²⁷

Secara teknis pelaksanaan salat tersebut dilakukan dengan mengambil jarak, membatasi jumlah jamaah, memakai masker, menyediakan tempat cuci tangan dan handsanitizer, bilik disinfektan, membawa alat salat sendiri dan pemeliharaan masjid sebelum dan setelah digunakan, telah diterapkan di masjid. Akan tetapi dalam pelaksanaannya tetap harus mendapat pengawasan dari pihak-pihak terkait, karena tidak semua taat dengan protokol kesehatan yang sudah ditetapkan. Hal ini dikarenakan munculnya berbagai isu di kalangan masyarakat tentang hadirnya Covid-19 seperti adanya isu konspirasi.¹²⁸

Fatwa yang ditetapkan oleh lembaga-lembaga di Indonesia dapat disimpulkan bahwa menjadi rujukan menjalankan ibadah di masa wabah Covid-19 dan juga telah mendapat respon baik dari masyarakat, akan tetapi hingga saat ini penularan Covid-19 belum dapat dikendalikan. Pelonggaran

¹²⁶ Yusdani dan Januariansyah Arfaizar, *Nalar Fikih Masa Covid-19 di Indonesia*.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ibid.*

aturan di beberapa daerah juga membuat masjid-masjid telah di buka kembali untuk umum. Terkait hal itu peneliti ingin memberikan rekomendasi agar pelaksanaan fatwa dapat diterapkan dalam kehidupan *new normal*.¹²⁹

¹²⁹ *Ibid.*

BAB IV

FIKIH DALAM REALITAS KEINDONESIAAN

A. Pengantar

Kenyataan bahwa keragaman baik agama maupun budaya di Indonesia merupakan isu sentral yang patut ditelaah secara lebih serius dalam konteks kehidupan berbangsa dan bernegara. Di satu sisi keragaman ini sebagai khazanah peradaban bangsa yang patut dilestarikan dan dikembangkan, tetapi di sisi lain kondisi keragaman bangsa ini juga dapat melahirkan sebuah masalah serius, terutama merebaknya "*clash of civilization*"¹, baik dalam skala global maupun lokal. Gerakan paham multikulturalisme dianggap relatif baru² dapat menjadi suatu alternatif dan solusi bagi persoalan kemajemukan bangsa, sehingga konsep multikulturalisme ini dapat memberikan kontribusi nyata untuk solusi resolutif di tengah

¹ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*, (New York: Simon and Schuster, 1996).

² Bhikhu Parekh, "National Culture and Multiculturalism", dalam Kenneth Thomson (ed.). *Media and Cultural Regulation*, (London: Sage Publications, 1997).

maraknya isu-isu konflik, kekerasan dan disintegrasi bangsa Indonesia dewasa ini dan masa yang akan datang.³

Kajian tentang multikulturalisme menjadi urgen dan relevan dalam konteks kewarganegaraan dan keragaman di Indonesia, karena kajian yang menyangkut multikulturalisme yang notabene dianggap baru penerapannya di dunia, sementara di Indonesia diduga kuat telah lama mengenal bahkan mungkin telah menerapkan konsep multikulturalisme ini terutama sejak diterapkannya asas Pancasila sebagai satu satunya asas organisasi sosial dan masyarakat. Indonesia sering dipandang sebagai lokus klasik bagi konsep masyarakat majemuk atau plural yang masyarakatnya terdiri dari unsur-unsur atau tatanan-tatanan sosial yang hidup berdampingan, tetapi tidak bercampur dan menyatu dalam satu unit politik tunggal⁴, sehingga wajah pluralisme kultural di Indonesia nampak sangat menonjol.⁵

Multikulturalisme sebagai khazanah peradaban merupakan isu yang terus menggugah kuriusitas sekaligus juga mengandung ketidakpastian mengenai keberhasilan harapan-harapan yang disandarkan kepadanya. Sebagai sebuah ideology, multikulturalisme adalah pandangan bahwa setiap kebudayaan memiliki nilai dan kedudukan yang sama dengan setiap kebudayaan lainnya.⁶ Isu multikulturalisme

³ Yusdani, " Meletakkan Fiqh Sebagai Etika Bersama Menuju Multikulturalitas Bangsa Indonesia ", dalam Tim Penulis UII, *Pribumisasi Hukum Islam Pembacaan Kontemporer Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: PPs FIAI UII bekerjasama dengan Kaukaba, 2012), hlm. 349.

⁴ JS Furnivall, *Netherlands India: A Study of Plural Economy*, (New York: Basic, 1973), hlm.446.

⁵ Robert W. Hefner (ed.). *The Politics of Multiculturalism: Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia*, (Honolulu: University of Hawai Press, 2001), hlm.4.

⁶ Zakiyuddin Baidhawiy, *Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural*, (Jakarta: Erlangga, 2005), hlm.4.

sesungguhnya telah muncul pada empat dekade yang lalu, termasuk di dalamnya gagasan tentang pendidikan dan politik multikultural.⁷

Pembicaraan tentang multikulturalisme akan selalu dihubungkan dengan keragaman budaya, termasuk di dalamnya adalah agama. Menurut Parekh multikulturalisme mengacu pada tiga hal, yaitu multikulturalisme yang berhubungan dengan budaya, merujuk pada keragaman budaya dan berhubungan dengan tindakan spesifik pada respons atas keragaman tersebut. Salah satu referensi, yaitu karya Bhikhu Parekh⁸ berupaya menguak beberapa persoalan yang berhubungan dengan paham multikulturalisme tersebut.⁹

Konsep multikulturalisme tidak dapat disamakan dengan konsep keanekaragaman suku bangsa atau kebudayaan suku bangsa yang menjadi ciri masyarakat majemuk, karena multikulturalisme menekankan keanekaragaman budaya dalam kesederajatan. Lebih jauh lagi dijelaskan bahwa multikulturalisme adalah sebuah ideologi yang mengakui dan mengagungkan perbedaan dalam kesederajatan, baik secara individual maupun secara kebudayaan.¹⁰ Secara sederhana dapat diterangkan bahwa multikultural sebagai *"a society containing several cultures"*.¹¹

⁷ Yusdani, "Meletakkan Fiqh Sebagai Etika Bersama Menuju Multikulturalitas Bangsa Indonesia", hlm. 350.

⁸ Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism Cultural Diversity and Political Theory*, (Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 2002).

⁹ Yusdani, "Meletakkan Fiqh Sebagai Etika Bersama Menuju Multikulturalitas Bangsa Indonesia", hlm. 350.

¹⁰ A.A.G.N. Ari Dwipayana, "Pendidikan Umat: dari Pluralism ke Multikulturalisme", dalam *Jurnal Teologi Gema*, Edisi 58, 2003.

¹¹ Bhikhu Parekh, *Rethinking....*

Namun faktanya ketika dikaitkan dengan konteks negara atau yang berkaitan dengan persatuan, kesatuan bangsa dan nasionalisme, keberagaman seakan harus tunduk pada keseragaman demi keutuhan dalam pengelolaan negara. Fenomena inilah yang terjadi di Indonesia yang konteks keberagaman masih berada pada tahap pengakuan pasif, tetapi belum pada tahap kerjasama atau pertukaran. Perhatian utama dari politik multikultural adalah pengabaian secara sistematis atas prinsip mayoritas dan mengakomodasi kepentingan minoritas, demi tegaknya prinsip keadilan dan kesamaan tanpa diskriminasi di hadapan hukum. Prinsip kesamaan atau keseragaman pada level tertentu dapat berbalik pada ketidakadilan jika kekhasan dan keberbedaan dari tiap individu atau kelompok diabaikan.¹²

B. Peran Sosial dan Politik Agama

Memperhatikan jalannya reformasi di tanah air dalam dua puluh tahun terakhir ini dari sudut pandang sosial keagamaan, nampaknya patut dipersoalkan di manakah sesungguhnya fungsi dan peranan agama-agama, terutama Islam sebagai agama yang dianut mayoritas bangsa Indonesia? Sebagai “motivator”, “aktor”, “pendamping”, ataukah sebagai “penumpang gelap” reformasi? Jawaban atas pertanyaan-pertanyaan ini penting diformulasikan karena ia akan menjadi aksioma bagi diskursus keagamaan di Indonesia masa kini dan mendatang dalam kaitannya dengan masalah posisi agama di ruang publik. Dengan sendirinya pula masalah ini secara

¹² F. Budi Hardiman, “Belajar dari Politik Multikulturalisme”, dalam Will Kymlicka, *Kewarganegaraan Multikultural*, (Jakarta: LP3ES, 2002), hlm.xix.

sosiologis akan terkait dengan pertanyaan masa depan agama-agama, terutama Islam di negeri ini.¹³

Ada tiga hipotesis (*if condition*) yang dapat dikemukakan dalam konteks diskursus di atas. yaitu:

Pertama, jika memang agama (Islam) ikut berperan dalam proses reformasi, dalam jangka panjang kemungkinan besar agama (Islam) masih akan memiliki legitimasi karena memang punya saham untuk ikut memainkan perannya di panggung publik.

Kedua, jika agama (Islam) dianggap tidak berfungsi apa-apa di dalam proses reformasi, sementara itu proses reformasi merupakan babak baru yang sangat penting dalam mengubah haluan sejarah kenegaraan dan kebangsaan di tanah air, dalam jangka panjang agama (Islam) akan kehilangan legitimasinya untuk berperan di dalam mengarahkan haluan sejarah bangsa Indonesia.

Ketiga, jika keikutsertaan agama (Islam) di dalam mengubah haluan sejarah bangsa ini hanya bersifat mozaik dan samar-samar, tidak memberikan sumbangan mendasar, hubungan antara agama (Islam) di satu pihak dan perubahan kenegaraan di pihak lain merupakan hubungan insidental, bukan substansial. Jika demikian, posisi agama (Islam) di ranah publik masa-masa yang akan datang masih akan terus dipertanyakan dan diperdebatkan.¹⁴

¹³ Komaruddin Hidayat, "Peran Sosial Agama", dalam *Kompas* (opini), Rabu, 18 Juni 2000, p. 65. dan Yusdani, "Revitalisasi Peran Publik Agama", dalam *Jawa Pos* (opini), 15 Juli 2005. Komaruddin Hidayat, "Kegagalan Peran Sosial Agama", dalam Zainuddin Maliki, *Agama Rakyat Agama Penguasa, Konstruksi tentang Realitas Agama dan Demokratisasi* (Yogyakarta: Galang Press, 2000), hlm xxv.

¹⁴ Komaruddin Hidayat, "Peran ...", hlm. 65. Komaruddin Hidayat, "Kegagalan Peran Sosial ...", hlm.xxvi.

Oleh karena itu langkah-langkah pemimpin agama (Islam) secara signifikan akan ikut menentukan adakah peran agama dalam perubahan aspek kenegaraan dan sosial kebangsaan hanya bersifat *ad hoc*, atautkah memang memiliki kekuatan paradigmatik untuk membangun masa depan bangsa ini? Dalam konteks ini para pemimpin agama (Islam) dituntut untuk dapat mengambil langkah-langkah strategis dan melibatkan seluruh kekuatan dan elemen bangsa yang ada, dalam menuntaskan hubungan agama-negara atau posisi agama di ruang publik. Kalau para elite agama (Islam) tidak mampu mengemban tugas besar tersebut, dan bahkan terjatuh pada pemihakan kelompok, keraguan kian membesar mengenai kemampuan peran keagamaan (Islam) dalam wacana Indonesia modern.¹⁵

Fenomena gerakan Islam di Indonesia dalam konteks membangun masa depan bangsa saat ini mengindikasikan menguatnya komunalisme dan primordialisme. Selain itu, realitas ini menunjukkan pula keterpinggiran dan keterasingan yang dihadapi oleh umat Islam dari kekuatan ilmu pengetahuan. Akan tetapi terlepas dari realitas sosiologis ini, gejala tersebut sebenarnya juga mengandung jebakan. *Pertama*, jangan-jangan agenda besar bangsa membangun *clean government*, *civil society*, dan *demokratisasi*, tertutup oleh tembok komunalisme di atas. *Kedua*, bangsa Indonesia sekarang ini tengah kehilangan bingkai kebangsaan karena masing-masing kelompok berada dalam kurungan dan jebakan itu.¹⁶

Fenomena komunalisme dan primordialisme keislaman mengakibatkan Islam telah menjadi instrumen partikularistik gerakan-gerakan agama dan kebangkitan etnis yang kemudian

¹⁵ Yusdani, "Meletakkan Fiqh Sebagai Etika Bersama Menuju Multikulturalitas Bangsa Indonesia ", hlm. 352.

¹⁶ *Ibid.*

mendapatkan satu legitimasi dari kebijakan politik negara yang berupa otonomisasi dan desentralisasi. Padahal agama pada awalnya menjadi satu perekat pada level civil society. Jika perekat itu hilang dan kemudian diganti oleh ikatan-ikatan *komunalisme-parochialisme*¹⁷, konsep dan cita Indonesia akan lenyap perlahan-lahan.¹⁸

Sementara itu, suatu kenyataan pula secara global agama di dunia dewasa ini terkesan membuat gentar dan cemas lantaran seringnya tampil dengan wajah yang penuh kekerasan. Agama tampak kehilangan wajah ramahnya. Lihat saja serangkaian bom bunuh diri di Israel yang mewaskan

¹⁷ Wacana tentang formalisasi syariat Islam dalam beberapa tahun terakhir ini merupakan topik kontekstual bagi dunia politik Indonesia. Setidaknya ada tiga kondisi yang membuat wacana seputar formalisasi syariah kini menjadi sangat kontekstual. *Pertama*, adanya upaya sebagian partai politik, khususnya Partai Persatuan Pembangunan (PPP) dan Partai Bulan Bintang (PBB) dalam Sidang Tahunan MPR Agustus 2002 untuk mengamandemen pasal 29 UUD 1945 dengan memasukkan "tujuh kata" ("*dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya*") dalam Piagam Jakarta agar formalisasi syariah mempunyai landasan konstitusional yang jelas di Indonesia. *Kedua*, adanya formalisasi beberapa elemen syariaah Islam oleh birokrat pada sebagian daerah di Indonesia, seperti propinsi Nanggroe Aceh Darus Salam (NAD), juga di Kabupaten Cianjur dan Tasikmalaya di Jawa Barat. Patut dicatat pula adanya upaya-upaya untuk memformalisasikan syariaah Islam di tempat lain seperti di Sulawesi Selatan. *Ketiga*, adanya seruan dan kampanye untuk mengajak masyarakat untuk memformalisasikan syariat Islam dalam segala aspek kehidupan, seperti yang dilakukan beberapa kelompok dan gerakan Islam, misalnya Hizbut Tahrir, Front Pembela Islam, dan Majelis Mujahidin Indonesia, Muhammad Shiddiq Al-Jawi, "Formalisasi Syariah Suatu Keharusan", Pengantar Penyunting Muhammad Ahmad Mufti dan Sami Shalih al-Wakil, *Formalisasi Syariah Islam dalam Kehidupan Bernegara Suatu Studi Analisis*, terjemahan al-Fakhr ar-Razi dari judul asli *At-Tasyri' wa Sann al-Qawanin fi ad-Daulah al-Islamiyah: Dirasah Tahliliyah* (Yogyakarta: Media Pustaka Ilmu, 2002), hlm.v- vi.

¹⁸ Yusdani, "Meletakkan Fiqh Sebagai Etika Bersama Menuju Multikulturalitas Bangsa Indonesia ", hlm. 352-353.

warga sipil biasa, teror gas beracun Aum Shinrikyo pimpinan Asahara Shoko di Jepang (1990-an), kekerasan rezim Taliban di Afghanistan atas nama ketaatan terhadap syariat Islam sebagai hukum negara, kekerasan kelompok ekstremis Yahudi Israel, pimpinan Rabi Meï Kahape atas warga Arab Palestina, bunuh diri masal pada Peoples Temple pimpinan Jim Jones di Guyana (1970-an), dan pada gerakan David Koresh di Texas (1990-an). Puncaknya tragedi WTC 11 September di Amerika yang mewaskan ribuan manusia yang tak tahu apa-apa.¹⁹

Sementara dalam beberapa tahun belakangan ini di Indonesia, isu radikalisme agama sangat menguat dan mengguncangkan kehidupan berbangsa dan bernegara Indonesia. Peristiwa bom Bali menewaskan ratusan nyawa; ledakan bom di Hotel JW Marriot, Jakarta dan tempat-tempat lainnya. Kelompok agama fundamental berjuang sekuat tenaga dan dengan segala cara, memperjuangkan visi dan misi mereka, tanpa peduli akan kenyataan dalam masyarakat bahwa bangsa ini adalah pluralis. Di tengah-tengah pro dan kontra ancaman kelompok agama fundamentalisme ini, kini muncul pertanyaan, ada apa dengan agama? Apakah agama memang melegitimasi kekerasan, bahkan teror? Apakah agama berperan sebagai sumber problem atau sumber solusi? Apakah radikalisme agama merupakan ancaman bagi sebuah bangsa yang majemuk? Pertanyaan-pertanyaan semacam ini wajar terlontar, mengingat bahwa agama selama ini diklaim pemeluknya sebagai pembawa misi perdamaian dunia.²⁰

¹⁹ Sindhunata dalam Charles Kimball. 2003. *Kala Agama Jadi Bencana* Pengantar Dr. Sindhunata terjemahan Nurhadi dari *When Religion Becomes Evil*. Bandung: Mizan. hlm.13-21.

²⁰ Yusdani, "Meletakkan Fiqh Sebagai Etika Bersama Menuju Multikulturalitas Bangsa Indonesia ", hlm. 353-354.

C. Akar Kekerasan dan Konflik atas Nama Agama

Untuk menjelaskan lebih jauh mengapa agama demikian garang dan kejam, tidak dapat serta merta agama dituduh sebagai biang masalah. Jawaban atas pertanyaan-pertanyaan di atas bergantung pada bagaimana orang memahami hakikat agama itu sendiri. Agama, dalam kaitan ini, harus dipahami dalam konteks relasinya dengan kehidupan riil manusia. Naif jika agama diposisikan bebas dari segenap kenyataan hidup.²¹

Agama, dalam konteks di atas merupakan kekuatan penting bagi kehidupan manusia. Karena itulah agama justru harus ditempatkan secara proporsional dalam konteksnya. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa "agama bukan pulau dalam dirinya" (*no religion is an island*).²² Oleh karena itu, perlu ditegaskan bahwa sekarang agama perlu dipahami dan ditafsirkan dalam konteks pluralisme global. Kenyataan plural dunia ini hendaknya dijadikan titik tolak dalam memahami posisi agama dewasa ini.²³

Adanya berbagai bencana dan tragedi kemanusiaan yang melibatkan agama²⁴, seperti dikemukakan di atas, tidak lain

²¹ Yusdani, "Meletakkan Fiqh Sebagai Etika Bersama Menuju Multikulturalitas Bangsa Indonesia", hlm. 354.

²² Sindhunata dalam Charles Kimball. 2003. *Kala Agama Jadi Bencana* Pengantar Dr. Sindhunata terjemahan Nurhadi dari *When Religion Becomes Evil*. Bandung: Mizan, hlm.27

²³ Yusdani, " Meletakkan Fiqh Sebagai Etika Bersama Menuju Multikulturalitas Bangsa Indonesia ", hlm. 354.

²⁴ Sekalipun agama sering diposisikan sebagai obyek kajian metafisis yang hasil dan tingkatan kebenarannya dianggap spekulatif, namun secara sosial kenyataannya dampak kehadiran agama sangat dahsyat. Agama merupakan sumber peradaban yang sangat besar dalam sejarah kemanusiaan, namun agama juga merupakan sumber konflik sosial yang amat kejam dan berkepanjangan. Karena fenomena agama yang selalu tampil mendua dan ambigu ini maka agama juga sering dituduh memiliki cacat bawaan yang kronis. Ia dipuji dan dibela tetapi sekaligus juga dibenci dan dicaci. Nasib seperti ini dialami terutama oleh

adalah akibat terjadinya pembusukan dan pengorupsian agama. Setidaknya, terdapat beberapa tanda proses pembusukan dan pengorupsian agama.²⁵ Sedangkan di sisi lain

agama Yahudi, Kristen, dan Islam. Dalam sejarah Kristiani, para teolog Kristen dan Bapak-bapak gereja di Barat pernah memperoleh serangan yang amat keras dari para filosof dan ilmuwan ketika mereka mengatakan bahwa agama telah usang dan telah kehilangan kredibilitasnya untuk menyelenggarakan kehidupan yang berkeadaban, damai dan mampu melindungi hak-hak asasi manusia. Puncak perlawanan dan pengingkaran peran sosial agama ini secara lantang diproklamasikan oleh Freindrich Wihelm Nietzsche (1844-1900) dengan diktumnya "Tuhan telah mati". Pandangan Nietzsche kemudian memperoleh dukungan dari para ilmuwan ternama lainnya, seperti Sigmund Freud, Karl Marx dan sederet nama lainnya yang pada dasarnya berpendapat bahwa ajaran agama tak lebih sebagai sebuah ilusi dan hiburan sesaat untuk lari dari derita hidup, dan sama sekali bukan sebuah penyelesaian hidup itu sendiri, Komaruddin Hidayat, "Kegagalan Peran Sosial ...", hlm.xxvi.

²⁵ 1. Klaim kebenaran. Adanya klaim ini pada gilirannya mendegradasi pemahaman umat beragama terhadap ke-Segala-Maha-an Tuhan. Biasanya hal ini disebabkan pemeluk agama meyakini bahwa kitab suci mereka memang mengajarkan kebenaran monolitik (tunggal). Penafsiran kitab suci, dengan demikian berperan penting dalam mewarnai sikap umat beragama. 2. Ketaatan buta terhadap pemimpin agama. Munculnya gerakan-gerakan keagamaan radikal, seperti People Temple pimpinan Jim Jones di Guyana, atau Aum Shinrikyo di bawah pimpinan David Koresh di Texas, tak elak dari ketaatan buta ini. Darinya lahir keberagamaan yang membabi buta dan fanatisme berlebihan. 3. Upaya-upaya membangun zaman ideal. Dalam hal ini dijelaskan bahwa jika visi agama tentang zaman ideal itu diwujudkan dan para pemeluknya meyakini sebagai kehendak Tuhan sendiri, maka agama sebenarnya telah terkorup, dan karenanya jahat. Di Afghanistan, dapat disaksikan bagaimana rezim Taliban berbuat kekejaman terhadap warganya sendiri dengan dalih ketaatan terhadap syariat Islam. 4. Tujuan menghalalkan segala cara. Tanda ini biasanya terjadi pada komponen-komponen agama, baik berkaitan identitas maupun institusi agama. Ambisi menunjukkan identitas agama Kristen, misalnya, telah mengakibatkan pembantaian orang Yahudi pada masa Nazi. 5. Perang Suci. Puncak dari keempat tanda ini adalah merebaknya ide perang suci (*holy war* atau *jihad*). Di sepanjang sejarah, ide inilah yang melandasi terjadinya kekerasan dan konflik agama. Ini juga yang tampak pada

munculnya radikalisme (agama) ditandai oleh beberapa kecenderungan umum.²⁶

Penjelasan tentang sumber dan faktor penyebab timbulnya kekerasan dan radikalisme agama tersebut di atas sedikit banyak pembenarannya akan segera tampak ke permukaan tatkala terjadi konflik²⁷ atas nama agama dan aksi

peristiwa terjadinya pengeboman gedung WTC di Amerika, bom Bali dan aksi- aksi terorisme lainnya, juga berada dalam kerangka menegakkan perintah suci Tuhan yang dianggap pelakunya sebagai jalan suci. Charles Kimball.2003. *Kala Agama Jadi Bencana* Pengantar Dr. Sindhunata terjemahan Nurhadi dari *When Religion Becomes Evil.*(Bandung: Mizan, 2003).hlm. 84-263

²⁶ *Pertama*, radikalisme merupakan respons terhadap kondisi yang sedang berlangsung. Respons tersebut muncul dalam bentuk evaluasi, penolakan, atau bahkan perlawanan. Masalah- masalah yang ditolak dapat berupa asumsi, ide, lembaga, atau nilai-nilai yang dapat bertanggung jawab terhadap keberlangsungan keadaan yang ditolak. *Kedua*, radikalisme tidak berhenti pada upaya penolakan, melainkan terus berupaya mengganti tatanan lain. Ciri ini menunjukkan bahwa di dalam radikalisme terkandung suatu program atau pandangan dunia (*world view*) tersendiri. Kaum radikal berusaha kuat untuk menjadikan tatanan tersebut sebagai ganti dari tatanan yang sudah ada. *Ketiga*, kaum radikal memiliki keyakinan yang kuat akan kebenaran program atau ideologi yang mereka bawa. Dalam gerakan sosial, kaum radikal memperjuangkan keyakinan yang mereka anggap benar dengan sikap emosional yang menjurus pada kekerasan, Adrian Renaldi, "Radikalisme Agama Ancaman bagi Pemilu 2004?" From <http://www.sinarharapan.co.id/berita/0402/10/opi02.html>, accessed, 4 Agustus 2009.

²⁷ Konflik fisik antarkelompok, suku dan pemeluk agama di berbagai daerah di Indonesia dalam beberapa tahun terakhir ini tampaknya telah membuat banyak masyarakat Indonesia tersentak, terkejut, marah, kecewa dan sedih. Banyak orang tidak menyangka bahwa konflik fisik antarsuku dan pemeluk agama yang merenggut nyawa dan menghasilkan ribuan pengungsi masih dapat terjadi di bumi Indonesia dan antarorang Indonesia sendiri yang notabene biasa dikenal sebagai orang-orang yang ramah, suka menolong dan suka damai, Shri Ahimsa-Putra,"Cara-cara Menyelesaikan Sengketa dalam Masyarakat Pedesaan di Indonesia", dalam *UNISIA* Jurnal Ilmu- Ilmu Sosial

terorisme di mana-mana. Secara empirik, radikalisme agama di belahan dunia muncul dalam bentuknya yang paling konkret, yakni kekerasan atau konflik. Di Bosnia misalnya, kaum Ortodoks, Katolik, dan Islam saling membunuh. Di Irlandia Utara, umat Katolik dan Protestan saling bermusuhan. Begitu juga di Tanah Air terjadi konflik antaragama di Poso dan di Ambon. Kesemuanya ini memberikan penjelasan betapa radikalisme agama sering kali menjadi pendorong terjadi konflik dan ancaman bagi masa depan perdamaian.²⁸

Keterangan tersebut di atas juga memiliki signifikansi strategis, di tengah menguatnya sentimen keagamaan berlebihan yang acapkali tak menguntungkan banyak pihak. Di samping itu uraian tersebut menyumbangkan betapa urgennya wacana keberagaman patut diperhitungkan. Hal ini juga

No.40/XXII/IV/1999. Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia, hlm.141-173.

²⁸ Menurut sosiolog Jerman, Max Weber, struktur dan tindakan suatu kelompok sosial berasal dari komitmennya pada sistem kepercayaan tertentu, yang juga menjadi asal tujuan, standar perilaku dan legitimasi kekuasaan. Meski teori ini sampai kini masih menimbulkan pro- kontra, namun tak dapat dibantah bahwa agama merupakan salah satu faktor yang sedikit banyaknya memiliki andil dalam pembentuk hal ini, di samping faktor-faktor lain seperti politik dan ekonomi. Salah satu hal yang merupakan manifestasi dari fungsi ini adalah bahwa agama dapat terefleksi menjadi faktor integratif bagi pemeluknya, dan sekaligus faktor disintegratif antarpemeluk agama yang berbeda terutama jika agama ini dipahami secara absolut dan eksklusif. Kasus konflik sosial di Ambon yang kemudian meluas menjadi kasus Maluku merupakan contoh konkret bagi fungsi potensial agama ini. Memang kasus Maluku ini dipengaruhi oleh berbagai faktor yang sangat kompleks, termasuk faktor ekonomi dan politik. Namun jelas, bahwa agama menjadi satu faktor yang cukup dominan juga. Kenyataan ini mendorong kita untuk melihat bagaimana umat beragama memposisikan dan menginterpretasikan ajaran agama mereka masing-masing, terutama dalam konteks kehidupan masyarakat bangsa yang plural ini, baca Masykuri Abdillah, "Agama dalam Pluralitas Masyarakat Bangsa" dalam *Harian Kompas* (opini) Jumat 25 Februari 2000.

memberikan perspektif umat beragama yang banyak bergumul dengan soal-soal hubungan antaragama. Analisis tersebut dapat menyumbangkan analisis kritik terhadap akar sinisme terhadap agama sekaligus mengajak penganut agama beragama secara kritis tanpa kehilangan semangat spiritualnya. Untuk konteks keindonesiaan yang sedang *concerned* terhadap isu-isu kemanusiaan, mengajak umat beragama di Indonesia bersama-sama mengubah visi keberagamaan dari visi keberagamaan yang sempit dan normatif menjadi inklusif historis dan humanis.²⁹

Berkembangnya radikalisme agama di Indonesia, sebenarnya bukan hanya satu kenyataan sosio-historis dalam negara majemuk, juga dapat menjadi ancaman bagi masa depan bangsa yang mendambakan keamanan dan kedamaian. Tindakan radikalisme ini dilakukan bertujuan sebagai membela agama tetapi justru telah mengabaikan nilai-nilai agama sebagai pembawa damai dan kemanusiaan. Orang-orang radikal kurang begitu menyadari bahwa memperjuangkan keadilan dan kebenaran dalam agama tidak dapat dibenarkan kalau menggunakan media kekerasan.³⁰

²⁹ Pandangan senada pernah dikemukakan masing-masing dalam *Cita dan Fakta Toleransi Islam* (Arasy, 2003) karya Khaled Abou El Fadl dan *The Heart of Islam* karya Seyyed Hosein Nasr (Mizan 2003). Karya Nasr ini mencoba menghadirkan visi universal dan keterbukaan Islam baik secara normatif maupun historis. Nasr, dengan visi Islam tradisionalnya, menampik kekerasan atas nama agama. Baginya, pluralisme agama bukan untuk diperkeruh dengan berbagai konflik tetapi justru ditempatkan pada upaya pencapaian spiritualitas universal agama-agama. Jika buku El Fadl dan Seyyed Hosein Nasr berbicara dalam konteks agama Islam, Kimball dengan karyanya tersebut memberikan perspektif seorang Kristiani yang banyak bergumul dengan soal-soal hubungan antaragama.

³⁰ Yusdani, " Meletakkan Fiqh Sebagai Etika Bersama Menuju Multikulturalitas Bangsa Indonesia ", hlm. 356.

Semua orang menyambut baik ketika pengadilan Denpasar, Bali, menvonis mereka hukuman seumur hidup dan hukuman mati atas tindakan yang telah menyalakan ratusan nyawa. Akan tetapi apakah itu efektif. Sebagian orang masih meragukan efektivitas hukuman itu untuk mengatasi aksi kekerasan atau terorisme. Cara itu masih menyisakan sejumlah persoalan karena penyelesaian hukum tidak menyentuh masalah terorisme itu secara komprehensif. Hukuman hanyalah sebuah *shock therapy*. Oleh karena itu, terorisme sesungguhnya terkait dengan beberapa masalah mendasar agama.³¹

Selanjutnya Visi Religiositas dalam Masyarakat Multikultural.³² Dengan dinamika kehidupan yang terus berkembang, dan semakin kompleksnya persoalan kehidupan

³¹ Antara lain, *pertama*, adanya wawasan keagamaan yang keliru. *Kedua*, penyalahgunaan simbol agama. *Ketiga*, lingkungan yang tidak kondusif yang terkait dengan kemakmuran dan keadilan. *Keempat*, faktor eksternal yaitu adanya perlakuan tidak adil yang dilakukan satu kelompok atau negara terhadap sebuah komunitas. Akibatnya, komunitas yang merasa diperlakukan tidak adil bereaksi. Oleh karena itu, terorisme hanya dapat dicegah secara fundamental kalau keempat pokok masalah tersebut disentuh. Hasyim Muzadi, dalam *Kompas* tanggal 2/9/03.

³² Mungkin tidak terlalu berlebihan bahwa Islam diharapkan dapat menjadi landasan atau setidaknya dapat berperan penting untuk membangun basis sosial atau proses sosial yang merupakan dasar dalam pemeliharaan tatanan kehidupan bermasyarakat dan berbangsa. Mampukah Islam atau aspek-aspek tertentu dari ajaran Islam mengakomodasi nilai-nilai demokrasi seperti kebebasan, partisipasi, kesejahteraan, keadilan, dan pluralisme yang menjadi prasyarat penting bagi pertumbuhan masyarakat sipil di Indonesia? Ini adalah tantangan nyata yang kini terhampar di hadapan bangsa Indonesia. Idi Subandy Ibrahim, "Pengantar Editor", dalam Yudi Latif, *Dialektika Islam Tafsir Sosiologis atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2007), hlm. xix dan Yudi Latif, *Dialektika Islam Tafsir Sosiologis atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2007), hlm.63-64.

masyarakat sekarang ini, fokus sekarang lebih memerlukan perwujudan rasa kemanusiaan dengan pengembangan wawasan *multicultural* serta dengan pendekatan yang bersifat *Humanist Cultural*. Dalam kaitan dengan pengembangan wawasan multikultural pada segenap unsur dan lapisan masyarakat hasilnya kelak diharapkan terwujud masyarakat yang mempunyai kesadaran tidak saja mengakui perbedaan, tetapi mampu hidup saling menghargai, menghormati secara tulus, komunikatif dan terbuka, tidak saling curiga, memberi tempat terhadap keragaman keyakinan, tradisi, adat maupun budaya, dan yang paling utama adalah berkembang kerjasama sosial dan tolong menolong secara tulus sebagai perwujudan rasa kemanusiaan yang dalam dari ajaran agama masing-masing.³³

Masyarakat Indonesia dikenal sebagai masyarakat majemuk (*pluralistic society*). Hal tersebut dapat dilihat pada kenyataan sosial di seluruh wilayah Indonesia. Semboyan

³³ Parsudi Suparlan, "Menuju Masyarakat Indonesia yang Multikultural", Simposium Internasional Bali ke-3, Jurnal Antropologi Indonesia, Denpasar Bali, 16-21 Juli 2002, sumber:http://www.scripps.ohiou.edu/news/cmd/d/artikel_ps.htm accessed 4 Agustus 2009. Menurut Parsudi Suiparlan bahwa multikulturalisme merupakan sebuah ideologi yang mengakui dan mengagungkan perbedaan dalam kesederajatan baik secara individual maupun secara kebudayaan. Dalam model multikulturalisme ini, sebuah masyarakat (termasuk juga masyarakat bangsa seperti Indonesia) dilihat sebagai mempunyai sebuah kebudayaan yang berlaku umum dalam masyarakat tersebut yang coraknya seperti sebuah mosaik. Di dalam mosaik tercakup semua kebudayaan dari masyarakat-masyarakat yang lebih kecil yang membentuk terwujudnya masyarakat yang lebih besar, yang mempunyai kebudayaan yang seperti sebuah mosaik tersebut. Model multikulturalisme ini sebenarnya telah digunakan sebagai acuan oleh para pendiri bangsa Indonesia dalam mendesain apa yang dinamakan sebagai kebudayaan bangsa, sebagaimana yang terungkap dalam penjelasan Pasal 32 UUD1945, yang berbunyi: "kebudayaan bangsa (Indonesia) adalah puncak-puncak kebudayaan di daerah".

Bhineka Tunggal Ika (Berbeda-beda namun satu jua) menggambarkan bahwa sejak awal bangsa Indonesia memang ditakdirkan sebagai bangsa yang majemuk. Kemajemukan Indonesia ditandai oleh berbagai perbedaan, meliputi perbedaan horizontal seperti kesatuan-kesatuan sosial berdasarkan suku bangsa, bahasa, adat istiadat dan agama. Sedangkan perbedaan yang bersikap vertikal menyangkut perbedaan-perbedaan lapisan atas dan bawah yang dalam kondisi saat ini sangat tajam, baik di bidang sosial, ekonomi, politik maupun budaya.³⁴

Kemajemukan Indonesia seperti di atas, dipicu oleh kesenjangan sosial dan ekonomi yang tajam dan belum tumbuhnya budaya multikultural yang lebih memungkinkan masyarakat Indonesia membangun kerja sama dan kemitraan secara tulus. Fenomena yang terjadi adalah bentuk kerjasama semu dan bersifat dipaksakan. Seandainya kerjasama antar kelompok dapat berkembang secara tulus, hal ini dapat menjaga keharmonisan hubungan antara umat beragama yang sering dihadapkan pada problema kemajemukan.³⁵

Karena itulah, bentuk-bentuk radikalisme agama yang dipraktikkan oleh sebagian umat beragama seharusnya tidak sampai menghadirkan ancaman bagi masa depan bangsa. Pluralisme tetap menjadi komitmen bangsa ini untuk membangun bangsa yang modern, yang di dalamnya terdapat

³⁴ *Ibid.* Dalam soal kemajemukan agama misalnya, Biro Pusat Statistik (BPS) menurut sensus tahun 1990 mencatat agama yang dianut penduduk Indonesia sebagai berikut: Penganut Islam 156.318.610 (87,21%), Kristen Protestan 10.820.769 (6,04%), Katholik 6.411.794 (3,58%), Hindu 3.287.309 (1,83%), Budha 1.840.693 (1,02%), dan lainnya 568.608 (0,32%). Belum terhitung jumlah sekte dan aliran, Lembaga dan organisasi-organisasi keagamaan yang mencapai puluhan bahkan ratusan.

³⁵ Yusdani, " Meletakkan Fiqh Sebagai Etika Bersama Menuju Multikulturalitas Bangsa Indonesia ", hlm. 358.

banyak agama dan etnis secara damai. Pluralisme adalah simbol bagi suksesnya kehidupan masyarakat majemuk. Karena itu, agama yang dimiliki oleh masing-masing umat tetap terjaga sebagai sosok keyakinan yang tidak melampaui batas. Sebab, bagaimanapun agama sangat diperlukan untuk mengisi kehampaan spiritual umat, tetapi segala bentuk ekspresinya tidak boleh menghadirkan ancaman bagi masa depan dunia yang damai. Kalau kaum radikal agama mengekspresikan keyakinannya dalam bentuk kekerasan, ini merupakan ancaman besar bagi pluralisme.³⁶

Banyak hikmah yang dapat dipetik dari peristiwa peledakan bom atau terorisme di beberapa tempat di Indonesia. Berbagai peristiwa itu dapat digunakan untuk memperluas kembali gerakan umat beragama yang moderat, inklusif, dan pluralis di tengah-tengah masyarakat beragama.³⁷

³⁶ Adrian Renaldi, "Radikalisme Agama Ancaman bagi Pemilu 2004?" From <http://www.sinarharapan.co.id/berita/0402/10/opi02.html>, accessed, 4 Agustus 2009..

³⁷ *Ibid.* Gerakan inklusif didasarkan pada dua hal, yaitu *pertama*, secara diskursif, gerakan inklusif umat diyakini sebagai penopang bagi terciptanya harmonisasi sosial masyarakat di era multikultural. Karena bagaimanapun, multikulturalisme adalah suatu kenyataan historis di dalam masyarakat yang harus disikapi secara baik. Di sinilah eksklusivitas beragama yang diyakini secara total sebagai kebenaran agama (*religious truth*) dapat menjadi batu sandungan ideologis untuk menyampaikan pesan perdamaian. Itu sebabnya, pendidikan pluralis tetap menjadi prioritas utama dalam menjembatani doktrin eksklusif yang selama ini diyakini umat. *Kedua*, secara praksis, praktik kehidupan beragama yang masih mendikotomikan klaim kebenaran dan keselamatan di dalam masing-masing umat agama mesti dikikis habis agar tidak terjadi sikap saling menyalahkan antara satu agama dengan agama lainnya. Bukankah, problem pluralisme kerap kali disebabkan oleh fanatisme kebenaran agama yang menimbulkan sikap-sikap radikal. Karena itulah, upaya-upaya konkret untuk membangun toleransi antarumat beragama mesti terus dilakukan sebagai bagian dari proses sosial yang berkelanjutan.

Dengan demikian, secara wacana dan praksis gerakan, sikap umat agama agar tidak sampai pada kesadaran dan gerakan radikal, perlu dilakukan langkah-langkah pembokaran (*dekonstruksi*) kesadaran eksklusif, militan, dan radikal adalah langkah awal untuk menjamin masa depan pluralisme. Pada gilirannya, pembangunan kembali (*rekonstruksi*) kesadaran agama yang toleran, inklusif, dan pluralis adalah langkah terakhir untuk menyampaikan pesan perdamaian agama-agama di tengah-tengah masyarakat multikultural. Inilah kondisi yang segenap bangsa Indonesia inginkan dalam menyongsong masa depan bangsa yang lebih baik di tengah-tengah ancaman terorisme dan kekerasan.³⁸

D. Posisi Fikih dalam Konstruksi Pemikiran Islam

Dalam sejarahnya yang panjang, fikih menduduki peranan kunci sebagai parameter untuk menentukan keberislaman. Begitu banyak aspek kehidupan, terutama tradisi kultural yang dihancurkan karena secara formalistik bertentangan dengan otoritas fikih yang kokoh dan telah menghadirkan dirinya sebagai disiplin keilmuan yang mapan sejak abad kedua sampai ketiga hijriyah. Hal itu dapat dipahami karena fikih merupakan komponen terpenting fondasi keislaman, bahkan menurut Muhammad Abed al-Jabiri peradaban Islam adalah peradaban fikih (*hadarah fikih*) karena begitu kuatnya fikih mempengaruhi cara hidup kaum muslim. Berbeda halnya dengan masyarakat Yunani yang begitu gandrung dengan filsafat (*hadarah falsafah*) dan Barat yang menjunjung tinggi ilmu pengetahuan dan teknologi (*hadarah 'ilm wa tiqniyah*).³⁹

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Muhammad Abed al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al'Arabiyah, 1989), hlm. 97.

Dalam masyarakat Muslim, fikih dipahami bukan hanya sebatas aturan formal yang mengatur interaksi antar manusia, tetapi memiliki pengertian yang lebih luas menyakuti aturan perihal liturgi, etika, estetika dan soal ketatanegaraan. Fikih merupakan totalitas aturan yang diterapkan dalam segenap aspek kehidupan, karenanya kedudukannya menjadi demikian memusat sehingga turut menentukan pandangan hidup dan tingkah laku masyarakat Muslim.⁴⁰ Elemen-elemen lain semisal tasawuf dan tauhid menjadi penentu pada tingkat lebih lanjut yang hanya akan mempunyai arti jika telah memperoleh legitimasi dari fikih.⁴¹

Pada awal kemunculannya, fikih dibentuk dalam locus budaya di mana interaksi antara penafsir dan 'pesan ketuhanan' yang menjadi nilai esensialnya tidak lagi universal tetapi menjelma dalam wujudnya yang partikular. Nilai-nilai kultur lokal dengan pelbagai anasirnya turut menentukan bentuk fikih yang dalam perkembangan selanjutnya menjadi kanon ortodoksi yang pakem dan baku.⁴² Ketika kekuasaan Islam mulai meluas dan keluar dari batas-batas kultural

⁴⁰ Fiqh didefinisikan sebagai kumpulan pengetahuan mengenai berbagai hukum syara' yang berkenaan dengan perbuatan manusia dan diperoleh dari sumber-sumber yang otoritatif. Diterjemahkan dalam istilah Indonesia menjadi "hukum Islam" dan tidak jarang disebut dengan "syari'ah". Lihat Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur* (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. 35.

⁴¹ Zuhri Humaidi, "Fiqh dan Lokalitas dalam Perspektif Multikulturalisme", dalam Jurnal Tashwirul Afkar, *Islam Nusantara*, Edisi No. 26 Tahun 2008, hlm.119 dan M. Nurkhoiron, *Agama dan Kebudayaan; Menjeleajahi Isu Minoritas dan Multikulturalisme di Indonesia*, dalam Hikmat Budiman (ed), *Hak Minoritas (Dilema Multikulturalisme di Indonesia)*, (Jakarta: Yayasan TIFA, 2005), hlm. 112.

⁴² Uraian mengenai keterkaitan antara teks, penafsir dan situasi sosio-kultural yang melatarinya daalam memahami pesan-pesan Tuhan terdapat dalam Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996).

semenanjung Arabia, muncullah problem otoritas dalam penafsirannya. Fikih belum mampu melepaskan diri dari lokalitas kemuncullannya, yakni situasi sosial-kultural masyarakat Arab yang menjadi latar kehadirannya pertama kali. Partikularitas kearaban ini tampil dominan ketika bersinggungan dengan lokalitas yang lain. Oleh karena itu, dalam perjumpaan dua kebudayaan sering kali tidak tercermin adanya suatu dialog yang seimbang, karena yang pertama lebih menempatkan diri sebagai kebudayaan agung sehingga dapat menafikan keanekaragaman interpretasi dalam wilayah kultural dan pengalaman sejarah yang berbeda di luar tanah Arab.⁴³

Pemahaman dimensi partikular fikih ini amat berguna sebagai salah satu piranti untuk memahami universalitas nilai-nilai yang dibawanya. Tanpa pengetahuan yang memadai mengenai wahana kultural dan sosial ketika pertama kali dikembangkan, fikih akan kehilangan konteks historisnya. Namun ketika menyebar dan berkembang dalam kebudayaan-kebudayaan lain, fikih akhirnya harus dibaca dengan optik setempat. Identitas-identitas kultural seperti sistem nilai, adat-istiadat dan pandangan mereka tentang alam kosmos adalah elemen pokok yang mendasari seluruh penafsiran mereka terhadap fikih, yang sudah tentu berlainan dengan rumusan awal. Jika sinkretisme dipahami sebagai bentuk baru yang merupakan perpaduan antara dua paham yang berbeda, fikih selayaknya dapat mengalami proses sinkretisasi.⁴⁴

Lokalitas dan fikih adalah dua domain yang berbeda. Masing-masing memiliki independensi tertentu meski bukanlah suatu polarisasi yang absolut. Keduanya memiliki titik tumpang tindih. Fikih tidak akan berarti apa-apa tanpa

⁴³ Zuhri Humaidi, "Fiqh dan Lokalitas.", hlm. 112.

⁴⁴ *Ibid.*, hlm. 112.113.

hadirnya instrumen budaya, sedangkan perkembangan budaya belum akan memiliki arah yang jelas tanpa adanya suatu nilai yang mengaturnya.⁴⁵ Karakteristik seperti itu menjadikan fikih dapat berubah sesuai dengan pemahaman sosial dan kultural suatu masyarakat. Fikih membuka harapan bagi semua kelompok sosial, baik budaya, agama etnik, kelas dan gender yang hidup dalam wilayah masing-masing untuk meneguhkan identitas dirinya tanpa harus berseberangan dengan ajaran keislaman.⁴⁶

Persoalan di atas sejak awal telah diakomodasi dalam teknik perumusan hukum melalui *qa'idah fikihiyah* (kaidah fikih) yang berbunyi, *al-'adah muhakkamah*.⁴⁷ Kaidah tersebut menjelaskan bahwa tradisi, nilai dan kebiasaan yang berlaku dalam suatu masyarakat dapat (harus) menjadi dasar hukum. Ini disebabkan karena Al-Quran seringkali hanya menerapkan prinsip-prinsip yang menjadi sendi hukum sehingga aplikasinya membutuhkan instrumen sosial dan kultural yang nyata. Di samping karena pertimbangan kebutuhan serta persoalan masing-masing komunitas yang berbeda-beda sehingga membutuhkan aturan-aturan yang juga berlainan.⁴⁸ Secara tegas Al-Quran juga menyatakan: "*Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja)...*"⁴⁹ Demikian pula dalam ayat yang lain, "*Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa*

⁴⁵ Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (Jakarta: Desantara, 2001), hlm. 117.

⁴⁶ Zuhri Humaidi, "Fiqh dan Lokalitas.", hlm. 113.

⁴⁷ Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), hlm. 77.

⁴⁸ Zuhri Humaidi, "Fiqh dan Lokalitas.", hlm. 113.

⁴⁹ (QS. Al-Maidah (5):48).

*dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya orang-orang yang paling mulia di antara kamu ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.*⁵⁰

Dua ayat di atas menunjukkan secara eksplisit bahwa fenomena keberagaman merupakan *sunnatullah* yang perlu dikelola dan diarahkan kepada cita-cita yang lebih jauh untuk pemenuhan ketinggian hasrat kemanusiaan. Apa yang kini disebut fikih sebetulnya adalah dialektika antara wahyu dan partikularitas kesejarahan manusia. Karena itu, pembicaraan tentang fikih harus didahului oleh pemahaman mengenai nilai-nilai universal yang harus tetap dipertahankan, serta bagian yang partikular karena itu harus selalu sesuai dengan ukuran ruang dan waktu, atau dalam *usul fikih* disebut *qat'i* dan *zanni*.⁵¹

Dalam pengertian klasik, *qat'i* adalah nash yang dikemukakan dalam teks bahasa tegas (*sarih*), sedangkan *zanni* merupakan ajaran yang diungkapkan dalam bahasa teks yang tidak tegas, ambigu dan dapat dimaknai lebih dari satu pengertian. Namun, seperti ditegaskan Masdar F. Mas'udi, konsep semacam itu telah membikin fikih kehilangan watak dinamisnya. Masdar menawarkan pembaharuan pemahaman konsep *qat'i* dan *zanni*.⁵² Menurutnya *qat'i* adalah ajaran yang fundamental dan absolut, seperti misalnya nilai-nilai tentang kebebasan dan pertanggung jawaban individu, kesetaraan manusia dihadapan Allah tanpa memandang perwujudan lahiriyahnya, keadilan, kejujuran dan welas asih. Pada prinsipnya seluruh nilai-nilai yang menjunjung tinggi martabat kemanusiaan adalah *qat'i* dan universal. Sedangkan *zanni*

⁵⁰ (QS. Al-Hujurat (49):13).

⁵¹ Zuhri Humaidi, "Fiqh dan Lokalitas .", hlm. 113-114.

⁵² Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan; Dialog Fiqh Pemberdayaan* (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 27-42.

adalah hukum-hukum yang merupakan implementasi dari prinsip universal tersebut. Ajaran *zanni* tidak mengandung kebenaran dalam dirinya, sebab itu relatif dan terikat dengan hukum ruang dan waktu. Rumusan inilah yang partikular dan historis.⁵³

Fikih merupakan hasil dari proses penafsiran prinsip-prinsip universal di atas ke dalam ketentuan partikular melalui kerangka operasional tertentu yang biasa disebut usul fikih. Misalnya contoh tentang prinsip keadilan di mana setiap manusia berhak dijamin hak asasinya. Sementara itu dalam kehidupan sosial tidak semua orang mampu memenuhi hak-haknya karena sebagian yang kuat cenderung untuk menguasai dan menindas, sedangkan bagian yang lain rentan terhadap penguasaan pihak pertama. Fenomena ini mengandaikan munculnya pihak ketiga yang memiliki kewenangan dan kekuasaan untuk mendistribusikan secara adil hak-hak tadi. Pihak inilah yang kemudian dikonsepsikan oleh Islam sebagai *imarah*, atau dalam pengertian umum disebut pemerintahan. Perihal mutlaknya penegakan keadilan dan perlunya kekuasaan pemerintahan sebagai instrumen yang menjalankan merupakan ketentuan *qat'i*. akan halnya dengan pengertian keadilan yang kemudian diwujudkan dalam aturan hukum serta bentuk kenegaraan yang menopangnya adalah wilayah *zanni* yang dapat berbeda-beda sesuai dengan tradisi masing-masing masyarakat.⁵⁴

E. Fikih dalam Realitas dan Lokalitas Keindonesiaan

Fikih sebagai elemen paling penting dari Islam, sebagai unsur paling problematik ketika bersinggungan dengan nilai-nilai lokalitas dan pluralitas, memiliki dinamika kesejarahan

⁵³ Zuhri Humaidi, "Fiqh dan Lokalitas.", hlm. 114.

⁵⁴ *Ibid.*, hlm. 114-115.

yang cukup panjang. Jika ditilik dari latar belakang historisnya, Islam mula-mula datang ke Nusantara bukan dalam bentuk doktrin-doktrin fikih melainkan sebagai suatu sikap hidup yang dicirikan dengan penyerahan diri total kepada Allah serta welas asih pada sesama. Orientasi sufistik ini lambat laun mengalami transformasi yang signifikan ketika terjadi perubahan sosial dan politik di dunia Islam pada abad ke-19, yang mengubah wajah Islam Nusantara menjadi Islam dengan nalar kesyariatatan yang begitu kuat. Salah satu fenomena yang dapat dilihat dari munculnya gerakan Neo-Sufisme, yakni suatu bentuk tasawuf yang memadukan nilai kesufian dan kesyariatatan.⁵⁵

Munculnya fikih sebagai parameter keberislaman ini tak urung melahirkan berbagai peristiwa keras yang mencerminkan pertarungan antara kelompok pendukung fikih serta di pihak lain kelompok Islam lokal yang menginginkan berlanjutnya nilai-nilai budaya setempat. Kelompok ortodoks tersebut tidak memberikan ruang keragaman dalam menginterpretasikan fikih, sehingga Islam tidak lagi mengakomodasi tradisi dan kebutuhan masyarakat. Islam menjadi suatu yang berada di luar sejarah. Otentifikasi ajaran yang dilakukan oleh kelompok fikih pada akhirnya melahirkan polarisasi. Fikih menganggap praktik beragama yang dilakukan selama ini telah bercampur dengan kepercayaan lokal sehingga perlu diluruskan kembali dengan ajaran syariat.⁵⁶

Dalam hal ini, pengalaman masyarakat Minangkabau menjadi contoh kasus yang sempurna. Antara Adat Minangkabau dan Islam memang telah terjadi persentuhan

⁵⁵ Keterangan yang sangat baik mengenai hal ini terdapat dalam Alwi Shihab, *Islam Sufistik* (Bandung: Mizan, 2001).

⁵⁶ Zuhri Humaidi, "Fiqh dan Lokalitas," hlm. 115.

yang cukup panjang, yang diwarnai benturan dan konflik. Ketegangan itu dimulai sekitar abad ke-19 M dengan kedatangan tiga orang haji yang pulang membawa paham baru. Mereka adalah Haji Miskin, Haji Sumaniak, dan Haji Piobang. Bersama dengan ulama' Minangkabau reformis lainnya, di antaranya yang paling terkenal adalah Tuanku Nan Renceh, mereka melakukan gerakan pembaharuan Islam. Mereka inilah yang kemudian dikenal sebagai kaum Paderi. Sasaran pembaharuan mereka adalah kaum penghulu adat yang dianggap masih banyak melakukan kegiatan dan praktik budaya yang bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam. Tentu saja gerakan ini mendapat tantangan keras dari kaum adat, terlebih ketika Haji Miskin memberi peringatan kepada masyarakat Pandai Singkek, Kabupaten Tanah Datar agar tidak menyabung ayam lagi. Peringatan ini tidak dipedulikan sehingga Haji Miskin membakar balai yang menjadi simbol kekuasaan kaum adat. Kaum adat sangat marah, dan dimulailah konflik terbuka yang dikenal dengan Perang Paderi.⁵⁷

Setelah melewati masa yang panjang, perang akhirnya dimenangkan kaum Paderi. Berangkat dari keprihatinan karena sama-sama menderita kerugian, dua belah pihak kemudian mencari jalan penyelesaian yang diadakan di bukit Marapalam. Dalam momen inilah lahir konsensus bersama yang dikenal dengan "*Adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah*" (Adat bersendi syara', syara' bersendi kitabullah), atau juga disebut "*Sumpah Sati Bukit Marapalam*". Kesepakatan ini merupakan bukti kemenangan ulama atas kaum adat. Melalui ungkapannya jelas terlihat supremasi Islam syara' dalam tradisi kebudayaan Melayu Minang, karena sebelumnya adagium yang dikenal masyarakat Minang adalah "*Adat bersendi alur dan*

⁵⁷ *Ibid.*, hlm. 115-116.

patut, alam takambang jadikan guru" (Adat bersendikan kepatutan, alam yang terhampar jadikanlah guru).⁵⁸

Kompromi yang dilakukan oleh kaum adat tersebut membawa implikasi bahwa semua pengertian dan pemahaman tentang adat itu harus senantiasa didasarkan pada ajaran Islam. Walaupun terlihat juga dalam beberapa kasus Islam, mau tidak mau mengalami proses akulturasi. Akan tetapi jelas bahwa kini komunitas adat Minangkabau tidak lagi solid dan kuat seperti dulu dalam menghadapi intervensi pihak luar, setelah elemen serta pranata adatnya dihancurkan.⁵⁹

Jika pada kasus Minangkabau dua pihak akhirnya dipersatukan oleh misi melawan kolonialisme, lain halnya dengan fenomena Islam *Wetu Telu* di Lombok. Islam syara' dalam hal ini memiliki kepentingan yang sama dengan negara dalam melakukan normalisasi dan penyeragaman atas kehidupan agama dan budaya *Wetu Telu*. Islam *Wetu Telu* adalah tipologi Islam lokal yang banyak dianut oleh masyarakat Sasak asli di Lombok. Islam jenis ini adalah Islam yang dimanifestasikan dalam bentuk kepercayaan dan tradisi setempat, seperti pemujaan terhadap roh dan kepercayaan animistik lainnya. Mereka lebih mengutamakan upacara keagamaan dari pada melaksanakan ibadah formal yang terumuskan dalam ajaran Islam sebagaimana umumnya. Bahkan praktik keagamaan mereka berbeda dengan Islam ortodoks, seperti hampir semua ibadah Islam menjadi tiga. Akibatnya dalam kehidupan keagamaan di Lombok ada semacam penegasan bahwa *Wetu Telu* menganut Islam yang belum sempurna, dan karenanya diperlawankan dengan Islam

⁵⁸ Edy Utama, "Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah" (Konstruksi tentang Islam dan Adat), terlampir dalam Ahmad Baso, *Plesetan Lokalitas: Politik Pribumisasi Islam* (Jakarta: Desantara, 2002), hlm. 124-129.

⁵⁹ Zuhri Humaidi, "Fiqh dan Lokalitas.", hlm. 116.

Waktu Lima, suatu bentuk Islam mayoritas yang lebih ortodoks. Islam *Waktu Lima* sengaja diciptakan oleh otoritas keagamaan di Lombok untuk menandingi, dan lebih-lebih menginvasi keberadaan Islam *Wetu Telu*.⁶⁰

Penafsiran secara lain terhadap Islam ini, didasarkan pada kosmologi dan kepercayaan lokal masyarakat *Wetu Telu* sendiri. *Wetu* berasal dari kata *metu* yang berarti keluar sedangkan *telu* bermakna tiga. Mereka mempercayai kemunculan makhluk hidup berawal dari tiga proses, yaitu *menganak* (melahirkan) seperti manusia dan mamalia, *menteluk* (bertelur) seperti burung, serta *meniuk* (berbiji) seperti tumbuh-tumbuhan. Konsep *wetu telu* merepresentasikan kemahakuasaan Tuhan yang mengizinkan siklus kehidupan bermula dari tiga proses reproduksi tersebut.⁶¹

Pandangan kosmos di atas akhirnya turut menentukan cara pembacaan terhadap Islam sehingga melahirkan corak keberagaman berbeda, dan ironisnya lantas dianggap sebagai keyakinan menyimpang yang tak punya rujukan meyakinkan pada sumber-sumber ajaran resmi. Terhadap sistem kekuasaan dan pengetahuan di luar komunitas adat itu yang menilai dan menghakimi berbagai praktik adat. Dengan kata lain label 'belum sempurna' adalah hasil representasi dari otoritas Islam syara' yang dalam konteks ini berkolaborasi dengan negara

⁶⁰ *Ibid.*, hlm.116-117.

⁶¹ Sebutan *Wetu Telu* menurut Erni Budiwanti, di kalangan penduduk mayoritas Lombok diubah menjadi *Waktu Telu* (waktu tiga) yang dikaitkan dengan reduksi ibadah formal menjadi tiga. *Waktu Telu* adalah bentuk stigmatisasi yang diberikan untuk menandai komunitas yang mempraktikkan sinkretisme serta larangan agama lainnya, seperti minum-minuman keras. Erni sendiri cenderung negatif dalam memberikan penilaian terhadap komunitas ini. Baginya *Wetu Telu* tidak lain dari agama tradisional yang berciri parokial dan lebih mementingkan hal-hal duniawi. Selanjutnya baca Erni Budiwanti, *Islam Sasak* (Yogyakarta LKiS, 2000), hlm. 33.

untuk melakukan upaya Islamisasi. Negara dalam hal ini berkepentingan melancarkan modernisasi berbagai aspek kehidupan yang dianggap masih ‘terbelakang’, dan di sisi lain mempertahankan beberapa elemen adatnya sebagai komunitas turisme.⁶² Usaha purifikasi, ambiguitas kebijakan pemerintah dan sederet tekanan lainnya menjadikan Islam Wetu Telu sebagai komunitas marginal di Lombok. Saat ini keberadaannya tercatat hanya di beberapa desa di Lombok Barat. Itupun dalam skala yang tidak seberapa banyak.⁶³

Fakta yang dialami Islam *Wetu Telu* hanyalah eksemplar dari fenomena komunitas kultural lainnya di Indonesia. Ini dapat dibaca sebagai kegagalan Islam syara’ dalam membangun dialog dan asimilasi budaya yang tepat. Apalagi di negara yang dirajut dengan beragam etnisitas dan tradisi. Karena itu, klaim dan upaya untuk membatasi nilai-nilai syariat hanya pada satu bentuk saja merupakan pilihan naif. Lokalitas budaya Arab memang tidak dapat diabaikan begitu saja, akan tetapi syariat mau tidak mau harus diletakkan pada konteks ketika ia ditafsirkan dan dihayati oleh komunitas penerimanya. Nilai-nilai syariat adalah nilai universal, namun artikulasinya dalam kehidupan konkret dapat jadi beragam sesuai kebutuhan dan bentuk penafsiran masyarakatnya.⁶⁴

Fakta ketegangan di atas pada gilirannya bertambah rumit dengan masuknya kolonialisme Barat. Islam (*fikih*) mau

⁶² Zuhri Humaidi, “Fiqh dan Lokalitas,” hlm. 117.

⁶³ Berbeda dengan Erni, Heru Prasetya melihat komunitas ini dari perspektif relasi kuasa yang lebih luas yang selalu ditandai dengan ketegangan antara ajaran-ajaran agama resmi dan agama lokal. Heru Prasetya, *Masyarakat Adat Wet Semokan: di tengah ketegangan ujaran dan ajaran*, dalam Hikmat Budiman (ed), *Hak Minoritas (Dilema Multikulturalisme di Indonesia)*, (Jakarta: Yayasan TIFA, 2005), hlm. 107-168.

⁶⁴ Abdul Mu’im DZ, “Mempertahankan Keragaman Budaya,” dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, Edisi 14, 2003, hlm. 7.

tidak mau masuk dalam medan pertarungan kekuasaan. Pemerintah kolonial memanfaatkannya sebagai sarana pengawasan dan stabilisasi masyarakat untuk menjaga dominasi kekuasaannya di Indonesia. Islam yang diperkenalkan dan didukung kolonialisme adalah Islam yang diatur, diadministrasi dan mudah dikontrol. Sementara Islam yang liar, bebas dan susah diatur seperti kelompok-kelompok kultural dan mistik digeser ke pinggir dan dicap kriminal.

Pendekatan terhadap Islam ini memungkinkan Belanda menempatkan Islam pertama-tama sebagai objek kajian, dan akhirnya sebagai media pengawasan seperti dipraktikkan dengan sangat baiknya oleh seorang sarjana Belanda, Snouck Hurgronje. Ia berhasil konstruksi tentang Islam serta menjadikan praktik-praktik adat dan keagamaan tradisional sebagai objek pengawasan polisi dan kejaksaan. Dalam kacamata pemerintah, agama harus tampil sebagai pengawas yang akhirnya menentukan mana cara beragama yang asli dan benar serta mana yang khurafat. Karena yang menyimpang dari 'garis resmi' ini dapat melahirkan teologi pembaharuan serta resistensi terhadap kekuasaan kolonial di Indonesia.⁶⁵

Ketika Indonesia merdeka, strategi politik dan kebijakan terhadap agama semacam ini pada gilirannya diadopsi, direproduksi, dan direposisi ulang oleh rezim-rezim yang berkuasa. Baik Orde Lama maupun Orde Baru mempraktikkan sejenis otoritas terhadap agama. Pada masa Orde Lama, untuk menangkal paham agama dan kepercayaan yang dianggap liar oleh pemerintah pada tahun 1958, Kejaksaan Agung membentuk Gerakan Agama dan Masyarakat. Pada 1960, lembaga ini ditingkatkan lagi menjadi Biro PAKEM (Pengawas

⁶⁵ Ahmad Baso, *Islam Pasca Kolonial: Perselingkuhan Agama, Kolonialisme dan Liberalisme* (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 214-256.

Aliran Kepercayaan Masyarakat) dengan tugas pengawasan sampai tingkat provinsi dan kabupaten.

Dengan cara yang lebih represif Orde Baru kemudian melanjutkan praktik ini, kebijakan yang berorientasi menertibkan komunitas-komunitas kultural serta 'mengamankan' agama-agama resmi yang diakui negara dari tindakan penyimpangan dan penistaan, yang pada hakikatnya juga mengamankan stabilitas kekuasaan negara. Wacana kemurniaan jelas akan dipergunakan oleh kalangan agamawan dan negara untuk mengendalikan sejauh mana praktik-praktik agama yang dijalankan oleh individu ataupun kelompok tidak menyimpang dari pokok ajaran-ajaran resmi, seperti selama ini dituduhkan pada kelompok sinkretik. Inilah momen dimana agama dan negara saling bertukar tempat dan memperlak satu sama lain.⁶⁶

Sebab itu, Jane Monnig Atkinson menunjukkan dengan gamblang bagaimana Islam dan umumnya agama-agama resmi lainnya sesungguhnya merupakan bagian dari lanskap pembangunisme Orde Baru, yang di dalamnya mengurai makna tentang kemajuan yang bertolak belakang dengan citra agama pagan, tradisionalis, primitif.⁶⁷ Namun demikian, Islam dengan dimensi fikihnya yang sangat protektif, terutama sejak abad-abad terakhir, tidak mampu sepenuhnya menggusur pemaknaan-pemaknaan lokal terhadapnya. Selalu ada ruang bagi negosiasi dan kontestasi atas konstruksi dominan tentang agama (fikih) sehingga tidak jarang melahirkan pertarungan di wilayah budaya ataupun politik.⁶⁸

Beberapa kasus di atas memberikan argumentasi yang cukup akan pentingnya sinergi antara fikih dan teori

⁶⁶ Zuhri Humaidi, "Fiqh dan Lokalitas.", hlm. 118-119.

⁶⁷ *Ibid.* hlm. 44.

⁶⁸ *Ibid.* hlm. 119

multikulturalisme yang terbukti lebih apresiatif terhadap heterogenitas budaya. Apalagi kini seiring dengan munculnya era keterbukaan, kembali marak terdengar usulan penegakkan syariat Islam yang kemudian disusul dengan aksi kekerasan yang demonstratif. Meskipun gerakan ini tidak cukup meraih simpati publik, namun ini menyiratkan bahwa implementasi fikih di negeri ini masih menyisahkan suatu persoalan serius.⁶⁹ Oleh karena itu, studi fikih perlu dikembangkan sebagai ilmu di samping sebagai produk ilmu.⁷⁰

F. Konstruksi Fikih Sebagai Ilmu

Ahli hukum Islam (*fuqaha*) mendefinisikan fikih dalam dua sisi, yaitu fikih sebagai ilmu dan fikih sebagai hasil (produk) ilmu. Sisi yang terakhir ini disebut dengan kumpulan hukum-hukum syara' yang dihasilkan melalui *ijtihad*. Fikih sebagai ilmu didefinisikan oleh Abu Zahrah dengan "ilmu yang mengupayakan lahirnya hukum syara' amali dari dalil-dalil rinci" (satuan teks Alquran dan hadis).⁷¹ Pengertian ini mengandung unsur-unsur: (1) sebagai ilmu, (2) hukum-hukum syara' amali, dan (3) dalil-dalil rinci. Fikih sebagai ilmu dibuktikan dengan karakteristik keilmuan sebagai berikut:

1. Dihasilkan dari akumulasi pengetahuan-pengetahuan yang tersusun melalui asas-asas tertentu.
2. Pengetahuan-pengetahuan itu terjaring dalam satu kesatuan sistem.
3. Mempunyai metode-metode tertentu.⁷²

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Yusdani, "Meletakkan Fiqh Sebagai Etika Bersama Menuju Multikulturalitas Bangsa Indonesia ", hlm. 368.

⁷¹ Muhammad Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh*, hlm. 5 dan bandingkan dengan Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilmu Usul al-Fiqh*, hlm. 11

⁷² Sidi Gazalba, *Sistematika Filsafat* (Jakarta : Bulan Bintang, 1973), hlm. 22.

Pengetahuan-pengetahuan dalam fikih meliputi pengetahuan tentang dalil (nas-nas), tentang perintah dan larangan (tuntutan), dan lain-lain. Pengetahuan-pengetahuan ini diakumulasikan melalui asas-asas tertentu sehingga tersusun baik. Asas-asas dimaksud misalnya asas tasyri' bertahap (*al-tadrij fi al-tasyri'*), sedikitnya tuntutan *syara'* (*taqlil al-takalif*), dan tiada kesulitan (*'adam al-haraj*). Pengetahuan-pengetahuan itu dapat diakumulasikan dan disusun dengan baik karena setiap pengetahuan satu sama lain terkait secara fungsional dalam suatu sistem tertentu. Pengetahuan tentang dalil itu tidak berdiri sendiri, melainkan berkaitan dengan pengetahuan tentang perintah dan larangan, sebab suatu pesan itu berwujud dalil manakala berkaitan makna dengan perintah atau larangan (tuntutan), sebagaimana wujud pesan itu makna tuntutan (perintah/larangan) manakala kemunculannya dari dalil dalam satu kesatuan sistem.⁷³ Karakteristik yang ketiga bagi fikih sebagai ilmu ialah adanya metode-metode tertentu dalam fikih. Karakteristik ini menunjukkan adanya aspek epistemologi dalam fikih. Metode-metode ini tertuang dalam ushul fikih dan *qawaid al-fikihiyah* yang dalam operasionalnya meliputi:⁷⁴

1. Metode deduktif (*istinbat*), yaitu metode penarikan kesimpulan khusus (mikro) dari dalil-dalil yang umum (Al-Qur'an dan hadis). Metode ini dipakai untuk menjabarkan atau menginterpretasikan dalil-dalil Al-Qur'an dan hadis menjadi masalah-masalah ushul fikih aliran mutakalimin (fokus kajian kebahasaan/skripturalis).

⁷³ Abdul Wahab Afif, *Fiqh (Hukum Islam) antara Pemikiran Teoritis dengan Praktis* (Bandung: IAIN Sunan Gunung Djati) hlm.3.

⁷⁴ A. Chozin Nasuha, "Epistemologi Kitab Kuning" dalam *Pesantren*, I Vol. VI (Jakarta: P3M, 1989), hlm.16

2. Metode induktif (*istiqra'i*), yaitu 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 Al-Qur'an dan hadis. Misalnya untuk menentukan kapasitas air yang dapat berubah dan tidak dapat berubah karena sesuatu hal (benda), menentukan jangka waktu (lamanya) haid bagi wanita, dan lain-lain. Metode ini pernah dilakukan oleh Imam Syafi'i dalam menetapkan hukum tentang waktu yang terpendek dan terpanjang bagi haid. Imam Syafi'i melakukan penelitian terhadap beberapa wanita (sebagai sampel) di Mesir. Dari penelitian tersebut diperoleh data yang beragam tentang lamanya haid itu, artinya para wanita yang diteliti mempunyai pengalaman yang berbeda dalam waktu haid itu. Kesimpulan yang dapat diambil adalah waktu yang terpendek dalam haid adalah sehari semalam, sedangkan waktu yang terpanjang adalah lima belas hari/malam. Jika lebih dari masa terpanjang ini berarti bukan haid, melainkan istihadah. Kesimpulan Syafi'i ini diperlihatkan dari kurva normal pengolahan data dimana waktu singkat dan waktu panjang menunjukkan jumlah yang relatif kecil, sedang yang galib (biasa) menunjukkan jumlah responden yang besar. Metode induktif inilah yang banyak dipergunakan oleh para fuqaha *ahlu al-ra'yi* (rasionalis).
3. Metode genetika (*takwini*), yaitu metode penelusuran titi mangsa dalam mengetahui latar belakang terbitnya nas dan kualitas nas (Hadis). Metode ini

memprioritaskan kajian tentang sebab-sebab terjadinya atau melihat sejarah kemunculan masalah yang dipecahkan oleh nas atau memperhatikan kualitas periwayatan nas (Hadis). Oleh karena itu, metode ini menggunakan pendekatan sejarah (*historical approach*). Metode ini biasa dipergunakan oleh ulama-ulama ahli hadis dalam meneliti status hadis dari segi riwayat dan dirayahnya. Bagi fuqaha, metode ini berguna/dilakukan untuk menentukan hukum terhadap sesuatu masalah dengan melihat nas (dalil) dari sebab-sebab/latar belakang turunnya nas Al-Qur'an dikenal dengan *asbab al-nuzul*, dan dalam nas hadis dikenal dengan *asbab al-wurud*. Demikian pula untuk menentukan kewenangan dalil hadis dengan mempertimbangkan kualitasnya, misalnya hadis sahih, daif, hasan, dan lain-lain.

4. Metode dialektika (*jadali*), yaitu suatu metode yang menggunakan penalaran melalui pertanyaan-pertanyaan atau pernyataan-pernyataan yang bersifat tesa (tesis-tesis) dan antitesa. Kedua pernyataan ini kemudian didiskusikan dengan prinsip-prinsip logika untuk memperoleh kesimpulan (*tesa akhir*). Metode ini biasa juga menggunakan pendekatan analogi (*qiyas*) dan argumentasi (*illat*), rumus-rumus prinsip/ asas, dan termasuk konsiderasi tujuan. Para fuqaha menggunakan metode ini untuk menentukan hukum terhadap sesuatu masalah yang secara fisik tidak disebut dalam nas, tetapi secara simbolik diisyaratkan oleh nas karena ada referen-referen (penunjukkan)

tertentu. Misalnya penentuan zakat profesi, perikanan, peternakan unggas, dan lain-lain.⁷⁵

Dari karakteristik fikih sebagai ilmu tersebut di atas memperlihatkan bahwa apapun yang dikeluarkan dari fikih adalah suatu produk penalaran (ijtihad) yang berarti pula menerima konsekuensi-konsekuensinya sebagai ilmu. Di antara konsekuensi-konsekuensi itu adalah:

1. Fikih sebagai ilmu adalah skeptis
2. Fikih sebagai ilmu bersedia untuk diuji dan dikaji ulang
3. Fikih sebagai ilmu, tidak kebal kritik.⁷⁶

Skeptisitas fikih sebagai ilmu berarti bahwa statemen-statemen atau keputusan-keputusan yang dihasilkan dari fikih melalui metode dan pendekatan-pendekatannya hanya bernilai zani (tidak mutlak). Kapasitas nilai zani adalah kehampiran pada kebenaran ajeg, jadi artinya kapasitas zani adalah kebenaran zanni, yaitu suatu kebenaran yang dihasilkan dari perjuangan, perjuangan inilah yang disebut ijtihad, sebab ijtihad menurut Abu Zahrah adalah:⁷⁷

Upaya seorang faqih (mujtahid) dengan kemampuannya untuk mewujudkan hukum-hukum amaliyah yang diambil dari dalil-dalil terinci.

Pengertian tersebut menunjukkan bahwa ijtihad adalah perjuangan (upaya) memperoleh kepastian hukum dari dalil-dalil (nas-nas). Berarti bahwa ijtihad adalah perjuangan memahami nas saja, sementara ada (kemungkinan banyak)

⁷⁵ Yusdani, " Meletakkan Fiqh Sebagai Etika Bersama Menuju Multikulturalitas Bangsa Indonesia ", hlm. 370.

⁷⁶ Abdul Wahab Afif, *Fiqh*, hlm.5.

⁷⁷ Muhammad Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh*, hlm.379.

masalah-masalah (al-waq'a'i) yang tidak terliput dalam nas karena terjadinya perubahan/perkembangan peradaban manusia. Kondisi inilah yang disinyalir oleh al-Syahrastani dengan menyebutkan:⁷⁸

.....nas-nas boleh jadi terhenti (berakhir), sedangkan peristiwa-peristiwa hukum tak pernah berhenti, sesuatu yang tidak berhenti tidak diatur (diliput) oleh sesuatu yang terhenti.

Dari sisi inilah ijtihad bukan hanya terhadap materi-materi nas melainkan pula terhadap masalah-masalah di luar muatan nas. Ijtihad yang terakhir ini dinamakan oleh ahli-ahli fikih sebagai *ijtihad bi al-ra'yi* (ijtihad ra'yu). Abdul Wahhab Khallaf mendefinisikan ijtihad ra'yu ini dengan:⁷⁹

Upaya optimal dengan menggunakan pemikiran dan metode-metode tertentu untuk memperoleh suatu hukum syara' atas suatu peristiwa/masalah yang tidak dihukumi oleh suatu nas.

Baik ijtihad terhadap nas-nas tertentu maupun ijtihad ra'yu dalam rangka memperoleh suatu ketetapan hukum, hasil dari keduanya adalah skeptis atau zani. Ijtihad terhadap nas-nas tertentu yang artinya nas-nas yang zani dalam signifikansi pendalilannya (bukan nas-nas qat'i) sebagai lapangan ijtihad, jelas menghasilkan kesimpulan yang zani pula, apalagi terhadap suatu masalah yang tidak dimuat dalam nas zani sekalipun, tentu juga bernilai zani. Nilai inilah yang dimaksud dengan konsekuensi logis dari kedudukan fikih sebagai ilmu.⁸⁰

⁷⁸ Abu al-Fath Muhammad al-Syahrastani, *al-Milal wa an-Nihal* (Beirut: Dar al-Fikr,t.t), hlm. 200.

⁷⁹ Abdul Wahhab Khallaf, *Masadir at-Tasyri' Fima la Nassa Fih* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1979), hlm.7.

⁸⁰ Abdul Wahhab Afif, *Fiqh*, hlm.6.

Skeptisitas fikih seperti tersebut di atas jelas memberi peluang dikaji ulang. Artinya, kesimpulan-kesimpulan fikih bersedia untuk diuji. Misalnya pengujian/pengkajian ulang terhadap kesimpulan fikih yang dihasilkan dari metode *istiqrā'i* (*induktif*) yang pernah dilakukan oleh Imam Syafi'i dalam menentukan waktu lamanya haid bagi wanita. Ada kemungkinan generalisasi al-Syafi'i terhadap seluruh wanita berdasarkan sampel wanita Mesir tidak tepat sebab fisik dan genetik manusia di dunia ini tidak sama, apalagi bila bioteknologi ikut campur tangan. Akibatnya, kemungkinan bias dari sampel yang ditetapkan adalah tidak mustahil. Oleh karena itu, tetap berpeluang terhadap masalah ini untuk dilakukan pengujian (eksperimen). Demikian pula kesimpulan-kesimpulan yang dihasilkan dari metode *qiyas* (analogi), bersedia untuk dikaji ulang karena *qiyas* berpusat pada kategori yang kriterianya nisbi.⁸¹

Konsekuensi yang ketiga dari fikih sebagai ilmu adalah bahwa hasil-hasil kajian/metode fikih tidak kebal kritik. Artinya, ketetapan menggunakan metode dan pendekatan tertentu terhadap suatu masalah dan alasan-alasan tertentu terhadap suatu keputusan (*natijah*) terbuka untuk dikritik. Upaya kritik ini bisa melalui studi perbandingan mazhab, tarjih, dan tashih. Konsekuensi inilah yang menunjukkan bahwa suatu pemikiran (*mazhab*) fikih bisa jadi benar, tetapi ada kemungkinan salah. Terhadap adanya kemungkinan benar dan salah inilah yang memberi peluang untuk dilakukan kritik. Jika suatu pendapat fikih merasa benar berarti penilaiannya subjektif yang cenderung nisbi. Karena itu, kritik atas pengakuan kebenaran yang subjektif ini adalah wajar (harus).

⁸¹ *Ibid*, hlm.7.

Apalagi jika pernyataan dalam pendapat itu ada kemungkinan salah. Tepat sekali apa yang dikatakan oleh al-Madani.⁸²

Mazhabku benar tetapi ada kemungkinan salah, dan selain mazhabku salah tetapi ada kemungkinan benar.

Dari kedudukan fikih sebagai ilmu dengan karakteristik, metode-metode, dan konsekuensi-konsekuensinya seperti tersebut di atas, dapat dipahami bahwa kitab-kitab fikih yang disusun oleh ulama-ulama fikih (fuqaha), di samping masalah-masalahnya yang menyangkut masalah-masalah fikihiyah (furu'iyah), juga sebagai hasil ilmu. Sebagai hasil-hasil ilmu tentu mempunyai konsekuensi-konsekuensi tertentu, yaitu bersifat skeptis, bersedia dikaji ulang, dan tidak kebal kritik.⁸³

Dengan kata lain, hasil-hasil fikih sebagai ilmu yang termuat dalam kitab-kitab fikih itu adalah komoditi informasi saja yang menunjukkan bahwa para ulama telah membahas masalah-masalah fikihiyah. Dengan konsekuensi-konsekuensi tersebut juga menunjukkan bahwa fikih sebagai ilmu tidak pernah berhenti melakukan tugasnya, bahwa dengan konsekuensi-konsekuensi itu pula fikih berkemampuan untuk menyesuaikan diri dengan tempat (*amkan*) dan waktu (*azman*), atau menjadi motivasi lahirnya pembaruan peradaban manusia dan konsep-konsepnya yang prospektif.⁸⁴

Penjelasan di atas senada dengan pandangan bahwa ilmu apapun yang disusun dikonsepsi, ditulis secara sistematis kemudian dikomunikasikan baik lewat lisan maupun tulisan mesti mempunyai paradigma kefilsafatan (keilmuan). Asumsi

⁸² Muhammad Muhammad al-Madani, *Manahij at-Tafkir fi asy-Syari'at al-Islamiyah* (Kairo: al-Azhar,t.t), hlm.15.

⁸³ YUSDANI, " Meletakkan Fiqh Sebagai Etika Bersama Menuju Multikulturalitas Bangsa Indonesia ", hlm. 372-373.

⁸⁴ Abdul Wahab Afif, *Fiqh*, hlm. 7.

dasar seorang ilmuwan berikut metode (*process and procedur*) yang diikuti, pendekatan (*approach*) berikut kerangka teori (*the way to think*) yang digunakan, peran akal, tolak ukur validitas keilmuan, prinsip-prinsip dasar, hubungan subjek dan objek merupakan beberapa hal pokok yang terkait dengan struktur fundamental yang melekat pada bangunan sebuah bangunan keilmuan, tanpa terkecuali masalah keilmuan kajian fikih dan multikulturalitas. Dengan demikian tidak ada sebuah ilmupun – lebih-lebih yang telah tersistematiskan sedemikian rupa – yang tidak memiliki stuktur fundamental yang dapat mengarahkan dan menggerakkan kerangka kerja teoritik maupun praksis keilmuan serta membimbing arah penelitian dan pengembangan lebih lanjut. Stuktur fundamental yang mendasari, melatarbelakangi dan mendorong kegiatan praksis keilmuan adalah yang dimaksud dengan filsafat ilmu.⁸⁵

Dalam membahas wilayah kerja filsafat ilmu (keilmuan) ini, Harold I. Brown menulis sebagai berikut:

"Most scientific research consists, in this view of a continuing attempt to interpret nature in terms of a presupposed theoretical framework. This framework plays a fundamental role in determining what problems must be solved and what are to count as solutions to these problems; the most important events in the history of science are revolutions that change the framework. Rather than observations providing the independent data against which we test our theories, fundamental theories play a crucial role in determining what is observed, and the significance of observational data is changed when a scientific revolution takes pace. Perhaps the most important theme of the new philosophy of science is its empashis on continuing research, rather than accepted result, as the core of science. A

⁸⁵ Yusdani, " Meletakkan Fiqh Sebagai Etika Bersama Menuju Multikulturalitas Bangsa Indonesia ", hlm. 373.

result, analysis of the logical structure of completed theories is of much less interest than attempting to understand the rational basis of scientific discovery and theory change."⁸⁶

Terjemahan bebas ke dalam bahasa Indonesia kurang lebih sebagai berikut:

"Sebahagian besar penelitian keilmuan merupakan usaha yang terus- menerus untuk menafsirkan dan memahami seluk beluk alam (juga sosial, kemanusiaan, keagamaan, keislaman) lewat kerangka kerja teoritik yang disusun terlebih dahulu oleh para ilmuan/ peneliti: Kerangka kerja teoritik memainkan peran yang sangat besar dalam menentukan permasalahan (problem) apakah yang harus dipecahkan dan hal-hal apa sajakah yang dapat dianggap sebagai pemecahan terhadap permasalahan tersebut; Sebahagian besar peristiwa-peristiwa penting yang tercatat dalam sejarah ilmu pengetahuan (history of science) selalu merupakan temuan- temuan radikal (revolution) yang mampu merubah kerangka kerja teoritik keilmuan yang disusun oleh para ilmuan sebelumnya. Bukannya penelitian dan pengamatan (observation) yang menyuguhkan data lepas dan dengan data tersebut diuji oleh teori-teori yang dipergunakan oleh peneliti, tetapi teori-teori fundamentallah yang lebih memerankan peran yang sangat berarti di dalam menentukan arti data yang sedang diteliti. Lebih-lebih lagi, dalam kenyataan di lapangan, arti penting data yang terkumpulkan di lapangan akan segera berubah maknanya ketika revolusi ilmu pengetahuan terjadi. Boleh jadi, tema-tema yang paling penting dalam filsafat ilmu yang baru adalah penekanannya pada penelitian yang berkesinambungan dan bukannya pada hasil-hasil yang telah diterima sebagai inti pokok kegiatan ilmu pengetahuan. Sebagai hasilnya, analisis terhadap struktur logika dari teori-teori yang telah mapan dan sempurna tidak lagi begitu menarik

⁸⁶ Untuk wilayah *Humanities* dan *Social Science* lihat Steve Fuller, *Social Epistemology*, (Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1988). sedangkan untuk wilayah ilmu kealaman/ eksakta baca Harold 1. Brown, *Perception, Theory and Commitment: The New Philosophy of Science*, (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1977), hlm. 9-11.

dibandingkan usaha untuk memahami basis rasionalitas dari penemuan ilmiah dan penemuan teori".⁸⁷

Dalam sudut pandang filsafat ilmu, kerangka teori atau kerangka konseptual ternyata sangat pokok dan memiliki kedudukan yang vital dalam wilayah kerja keilmuan, karena basis rasionalitas keilmuan memang ada di dalamnya. Tidak hanya itu, arah dan kedalaman analisis akademik juga dapat dilacak dan dipantau dari kerangka teori yang digunakan. Untuk itu, adalah tugas para pemerhati, praktisi dan pengajar studi fikih dan multikulturalisme untuk menjawab, mencermati dan merumuskan ulang kerangka berpikir filsafat ilmu untuk wilayah fikih dan multikulturalisme Studies. Jika fikih dan multikulturalisme Studies adalah bangunan keilmuan biasa, karena ia disusun dan dirumuskan oleh cerdik pandai pada era terdahulu dengan tantangan kemanusiaan yang dihadapi saat itu seperti layaknya bangunan ilmu-ilmu yang lain, tidak ada alasan lain yang dapat dipertanggungjawabkan untuk menghindarkan diri dari pertemuan, dialog, perbincangan dan pergumulannya dengan tela'ah filsafat ilmu.⁸⁸

Pemikiran fikih preskriptif ini bertujuan menggali norma-norma Islam dalam tataran *das sollen*, yaitu norma-norma yang dipandang ideal untuk dapat mengatur tingkah laku manusia dan menata kehidupan bermasyarakat yang baik. Dalam pandangan yang tidak tepat dari banyak orang Muslim, dengan fikih biasanya hanya dimaksudkan kumpulan peraturan konkret berupa halal, haram, makruh, mubah, atau sunnah saja. Bila disebut fikih yang terbayang oleh mereka hanyalah

⁸⁷ M. Amin Abdullah, "Preliminary Remarks on the Philosophy of Islamic Religious Science" *al-Jami'ah*, No. 61, TH. 1998, hlm. 1-26; juga "Kajian ilmu Kalam di IAIN Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman Pada Era Melenium Ketiga" *al-Jami'ah*, No. 65/ VI/ 2001. hlm. 78-101.

⁸⁸ Ibid..

kategori-kategori tersebut. Pengertian seperti ini jelas tidak tepat. Selain terdiri atas kategori penilaian seperti halal atau haram, fikih juga terdiri atas kategori-kategori relasional. Lebih penting lagi adalah bahwa Islam sesungguhnya terdiri atas norma-norma berjenjang (*bertingkat/berlapis*).⁸⁹

Di zaman lampau pelapisan itu terdiri atas dua tingkat norma: peraturan konkret (*al-ahkam al-far'iyah*), dan asas-asas umum (*al-usul al-kuliyah*). Asas-asas umum itu dalam pandangan para ulama Islam klasik mencakup kategori yang luas sehingga meliputi pula nilai-nilai dasar (*al-qiyam al-asasiyah*) Islam. Oleh karena itu, untuk praktisnya norma-norma tersebut dapat dibagi ke dalam tiga tingkatan, yaitu (1) *peraturan konkret*, (2) *asas-asas umum*, dan (3) *nilai-nilai dasar*.⁹⁰

Di dalam Alquran secara harfiyah dan secara implisit banyak ditemukan nilai-nilai dasar fikih yang menjadi nilai-nilai dasar norma Islam juga. Misalnya *tauhid, keadilan, persamaan, kebebasan, tasamuh, taawun*, dan sebagainya. Dari nilai-nilai dasar ini diturunkan asas-asas umum Islam dan dari asas-asas umum diturunkan peraturan konkret. Dengan kata lain dapat dikatakan bahwa suatu peraturan norma konkret berlandaskan kepada atau dipayungi oleh asas umum dan asas umum dipayungi oleh nilai dasar. Dari nilai dasar kebebasan misalnya diturunkan suatu asas hukum dalam hukum perikatan, yaitu asas kebebasan berkontrak (*mabda hurriyah al-ta'aqud*) dan dari asas ini diturunkan peraturan konkret berupa, misalnya, kontrak berjangka komoditi adalah mubah

⁸⁹ Syamsul Anwar, "Membangun Good Governance dalam Penyelenggaraan Birokrasi Publik di Indonesia: Tinjauan dari Perspektif Syariah dengan Pendekatan Ilmu Usul Fikih", Pidato Pengukuhan Guru Besar Ilmu Usul Fikih pada Fakultas Syari'ah di Hadapan Rapat Senat Terbuka UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tanggal 26 September 2005, hlm. 4.

⁹⁰ *Ibid.*

hukumnya.⁹¹ Oleh karena itu, idealnya studi fikih untuk merespons persoalan multikulturalitas di Indonesia juga diarahkan kepada penggalian asas-asas dengan mempertimbangkan pendekatan peningkatan norma sehingga lebih mudah merespons berbagai perkembangan masyarakat dari sudut hukum Islam, termasuk dalam merespon persoalan multikulturalitas.⁹²

Apabila fikih (hukum Islam) dikaitkan dengan masalah multikulturalitas di Indonesia pada masa akan datang, memahami teori tentang peningkatan hukum menjadi relevan. Teori peringkatan hukum beranggapan bahwa berlakunya suatu hukum harus dapat dikembalikan kepada hukum yang lebih tinggi kedudukannya. Dengan demikian, akan terdapat tingkatan cita-cita hukum yang merupakan norma yang abstrak; norma antara yang dipakai sebagai perantara untuk mencapai cita-cita hukum; dan norma konkret (*concrete norm*) yang dinikmati orang sebagai hasil penerapan norma oleh pengadilan.⁹³

Apabila teori peningkatan hukum ini diterapkan pada UUD 1945, sebagaimana dijelaskan oleh para perumus UUD 1945 pada bagian penjelasan, diperoleh gambaran bahwa pokok-pokok pikiran yang terkandung di dalam Pembukaan, mewujudkan cita-cita hukum yang menguasai hukum dasar negara, baik hukum yang tidak tertulis bagi bangsa Indonesia

⁹¹ *Ibid.* hlm. 5.

⁹² YUSDANI, "Meletakkan Fiqh Sebagai Etika Bersama Menuju Multikulturalitas Bangsa Indonesia ", hlm. 376.

⁹³ Padmo Wahjono, "Budaya Hukum Islam dalam Perspektif Pembentukan Hukum di Masa Datang", dalam Amrullah Ahmad dkk (Ed.), *Demensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional: Mengenang 65 Th. Prof. Dr. H. Busthanul Arifin, SH* (Jakarta; Gema Insani Press, 1996), hlm.175.

(Norma Hukum Abstrak) merupakan cita-cita hukum bangsa Indonesia (Norma Hukum Abstrak).⁹⁴

Undang-Undang Dasar menciptakan pokok-pokok pikiran dalam pasal-pasalnya dan aturan-aturan menyelenggarakan aturan pokok diserahkan kepada undang-undang (Norma Hukum Antara). Jadi, norma hukum antara adalah peraturan perundang-undangan diawali oleh pasal-pasal UUD 1945. Pedomannya ada di dalam penjelasan Pasal 28, dengan hukum (konkret) harus berdimensi tiga, yaitu demokratis, berperikemanusiaan, dan keadilan sosial,⁹⁵ yang merupakan dasar terbentuknya masyarakat multikultural.

Apabila teori pertingkatan hukum di atas diterapkan pada permasalahan hukum Islam sebagai sumber etika terbentuknya multikulturalisme di Indonesia pada masa yang akan datang, gambaran pertingkatan hukumnya adalah nilai-nilai di dalam Kitab Suci Al-Qur'an (universal dan abadi dan tidak boleh diubah manusia) merupakan norma abstrak dan cita-cita hukum. Sedangkan asas-asas (*principles*) serta pengaturan, hasil kreasi manusia sesuai dengan situasi, kondisi, budaya, dan kurun waktu, yang muncul sebagai peraturan negara, pendapat ulama, pakar/ilmuwan, atau kebiasaan, menjadi norma antara. Semua (hasil) penerapan dan pelayanan hukum kreasi manusia bukan nabi, serta hasil penegakan hukum di pengadilan (hukum positif, living-law) merupakan norma konkret.⁹⁶ Secara ringkas, dapat dirumuskan, yaitu:

⁹⁴ Yusdani, "Meletakkan Fiqh Sebagai Etika Bersama Menuju Multikulturalitas Bangsa Indonesia ", hlm. 376.

⁹⁵ Padmo Wahjono, "Budaya Hukum Islam dalam Perspektif Pembentukan Hukum di Masa Datang", dalam Amrullah Ahmad dkk (Ed.), *Demensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional: Mengenang 65 Th. Prof. Dr. H. Busthanul Arifin, SH* (Jakarta; Gema Insani Press, 1996), hlm.175.

⁹⁶ *Ibid.* hlm.175-176.

nilai-nilai Islam; asas-asas dan penuangannya ke dalam hukum nasional; dan penerapan serta penegakannya di dalam hukum positif.⁹⁷

Berpangkal tolak dari kerangka pemikiran bahwa hukum positif Islam pada masa mendatang adalah hukum yang bersumber dari nilai-nilai agama Islam dan dihubungkan pula dengan teori peringkatan hukum, masalah dalam hukum Islam dapat diterjemahkan sebagai cita-cita untuk mewujudkan multikulturalisme masyarakat bangsa di Indonesia (kepentingan umum rakyat dalam segala aspeknya), mencakup bidang yang begitu luas, seperti ekonomi, hukum, politik dan sebagainya (mu'amalah). Masalah menempati posisi sebagai nilai-nilai Islam (norma hukum) yang abstrak atau cita-cita hukum. Oleh karena itu, dibutuhkan formulasi asas-asas, peraturan (perundang-undangan) atau bentuk legislasi lainnya sebagai norma antara yang merupakan kreativitas ijtihad yang disesuaikan dengan situasi, kondisi, budaya dan kurun waktu. Semua hasil penerapan dan penegakan norma antara tersebut menjadi hukum positif yang merupakan norma konkret (*living law*) masyarakat.⁹⁸

Apabila formulasi dan aplikasi suatu peraturan perundang-undangan dalam berbagai bidang seperti ekonomi, politik, hukum (norma antara) mampu mewujudkan kepentingan umum rakyat banyak dalam arti sebenarnya dan dapat pula merekayasa tercapainya cita-cita kehidupan rakyat banyak, berarti aturan-aturan tersebut masih mungkin dan dapat dipertahankan. Akan tetapi, jika sebaliknya, justru formulasi dan aplikasi berbagai peraturan perundang-

⁹⁷ *Ibid.* hlm.176

⁹⁸ Yusdani, " Meletakkan Fiqh Sebagai Etika Bersama Menuju Multikulturalitas Bangsa Indonesia ", hlm. 376.

undangan dalam berbagai lapangan kehidupan rakyat banyak itu tidak mampu lagi menampung aspirasi kerakyatan dikarenakan adanya faktor perubahan situasi dan kondisi, dibutuhkan aturan-aturan yang baru sama sekali. Dengan demikian, kepentingan umum rakyat merupakan cita-cita atau tujuan yang hendak diwujudkan, sedangkan peraturan-peraturan undang-undang merupakan sarana untuk mewujudkan cita-cita kerakyatan. Oleh karena itu, efektivitas suatu sarana dapat dipantau oleh masyarakat. Dalam kaitan ini, yang terpenting adalah bagaimana nilai-nilai Islam dapat terpatri dalam kehidupan bernegara, masyarakat, bangsa, keluarga dan individu, kemudian menegakkan keadilan sosial dan menciptakan suatu masyarakat egalitarian, jauh dari eksploitasi manusia atas manusia lain maupun eksploitasi satu golongan atas golongan lain. Dengan kata lain, hukum Islam tidak sekadar dalam norma, melainkan dalam substansi nilainya.⁹⁹

Berpangkal tolak dari penjelasan di atas, pengembangan pemikiran hukum Islam di Indonesia di masa datang sesungguhnya memiliki dua dimensi wilayah keagamaan yang satu sama lain perlu memperoleh perhatian yang seimbang. Yang pertama adalah wilayah "*religious practical guidance*" (tuntutan keagamaan yang bersifat praktis terutama ihwal ibadah mahdhah), dan kedua wilayah pemikiran keagamaan yang meliputi visi, gagasan, wawasan, nilai-nilai dan sekaligus analisis terhadap berbagai persoalan (ekonomi, politik, sosial-budaya, hukum, ilmu pengetahuan, lingkungan hidup dan lain-lain) yang mungkin terus berubah dan berkembang. Relevansi memperhatikan wilayah pemikiran hukum Islam ini, secara implisit ketika berbagai aspek kehidupan yang mungkin

⁹⁹ Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, (Yogyakarta: UII Press, 2001).

akan berkembang di masa mendatang, dan belum tercover dalam pemikiran fikih selama ini. Atas dasar ini, masih banyak materi yang perlu diujelmakan di Indonesia, dan dapat memulai hal ini, menyusun materi dan metodologi fikih (*usul al-fikih*) baru, seperti fikih multikultural sekaligus usul al-fikih multikultural. Untuk itu, uraian berikut ini menjelaskan tentang multikulturalitas.¹⁰⁰

G. Fikih Multikulturalitas di Indonesia

Studi multikulturalitas menimbulkan suatu kebutuhan mendesak (*urgent needs*) bagi masyarakat Islam/Muslim (termasuk di Indonesia) untuk memiliki sebuah mekanisme penanganan yang tepat bagi permasalahan sosial yang mungkin timbul akibat multikulturalitas ini. Salah satu alternatifnya adalah kebijakan multikulturalitas yang wacananya mulai berkembang sejak awal 1970-an. Pada dasarnya yang ditawarkan oleh pendekatan multikulturalitas, yaitu pengakuan terhadap keberagaman budaya dan penerapannya dalam berbagai aspek kehidupan. Hanya saja, banyaknya literatur Barat yang membahas pemikiran ini, telah memberikan bobot pengaruh liberalisme yang terlalu berlebihan pada ide-ide multikulturalitas, sehingga seolah-olah pemikiran ini identik dengan liberal multikulturalitas padahal sesungguhnya tidak harus demikian. Operasionalisasi dari *underlying idea* dari multikulturalitas dapat saja (dan memang seharusnya) bersifat kontekstual.¹⁰¹

¹⁰⁰ Yusdani, "Meletakkan Fiqh Sebagai Etika Bersama Menuju Multikulturalitas Bangsa Indonesia ", hlm. 378.

¹⁰¹ Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism Cultural Diversity and Political Theory*, (Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 2002), hlm. 196-263.

Jika pemikiran ini diterapkan di negara Barat yang masyarakatnya meyakini nilai-nilai liberalisme, ide dasar multikulturalitas dapat diterjemahkan dalam bentuk liberal multikulturalisme seperti yang selama ini diterapkan di Canada dan Australia serta beberapa negara Barat lainnya; dan jika pemikiran ini akan diterapkan di masyarakat Islam/Muslim seperti Indonesia, kerangka acuannya adalah *Islamic Values* dan *local wisdom*. Sehingga seperti yang ditawarkan dalam tulisan ini, model yang tepat adalah bersifat *accommodative*.¹⁰² Akan berbeda pula operasionalisasinya di kawasan lain yang meyakini nilai-nilai yang berbeda.

Penjelasan pemikiran tersebut menggambarkan alur logika yang dikembangkan dalam tulisan ini. Sebagai sebuah wacana yang baru, masih banyak yang dapat lebih lanjut dikaji dari ini. Antara lain misalnya dari landasan filosofi, bagaimana *critical theory* (yang menjadi landasan ide *accommodative multiculturalism*) dapat berjalan seiring dengan liberalisme (yang mendasari perkembangan *multiculturalism*). Dan tentu saja dari tinjauan praktis, harus dianalisa secara lebih mendalam bagaimanakah kemungkinan penerapan wacana ini dalam keseharian.¹⁰³ Dalam bingkai multikulturalitas bangsa Indonesia, pengembangan fikih perlu diposisikan sebagai ilmu dengan segala konsekuensinya sebagaimana dijelaskan dalam uraian terdahulu.

Kenyataan bahwa masyarakat Indonesia sangat majemuk, dengan beragam sosial budaya, agama, kesukuan, dan ideologis yang tajam merupakan tantangan tersendiri. Di satu sisi, kenyataan ini adalah rahmat, dapat menjadi modal sosial

¹⁰² Dwi Ardhanariswari Sundrijo, "Accommodative Multiculturalism: Alternatif Pendekatan terhadap Masalah Keragaman Budaya di Asia Tenggara", dalam Jurnal Politik Internasional *Global*, vol. 9 No. 2 Desember 2007-Mei 2008, hlm 166-167.

¹⁰³ *Ibid.*

yang sangat berharga di dalam membangun pluralitas. Di sisi lain, kenyataan ini merupakan tantangan dalam menganyam dan merekayasa masa depan kehidupan bangsa Indonesia,¹⁰⁴ terutama dalam bidang hukum resolusi konflik.¹⁰⁵

Ada berbagai cara dan prosedur penyelesaian perkara yang dapat dan biasa ditempuh oleh warga suku-suku di Indonesia. Mulai dari penyelesaian lewat perang kata-kata atau perang mulut, ganti rugi, musyawarah, hingga perang suku betul-betul atau adu kekuatan antarkelompok. Masing-masing cara dan prosedur penyelesaian ini tidak dapat dilepaskan dari konteks sosial, ekonomi dan budaya yang bersangkutan. Cara dan prosedur tersebut tampaknya hanya efektif untuk masyarakat yang bersangkutan, atau untuk kelompok-kelompok dengan sistem budaya yang kurang lebih sama, dan ini berarti adalah untuk masyarakat yang relatif homogen sistem budayanya.¹⁰⁶

Ketika cara dan prosedur di atas diterapkan pada masyarakat dengan budaya yang lebih heterogen, efektivitasnya mungkin akan sangat berkurang atau hilang sama sekali. Ini berarti bahwa cara dan prosedur tersebut telah kehilangan fungsinya untuk menyelesaikan persengketaan. Dengan kata lain, untuk sebuah sistem sosial dan budaya yang lebih heterogen, sistem penyelesaian perkara kecil, lokal dan khusus. Akibatnya, upaya penyelesaian persengketaan antarwarga masyarakat dengan sistem-sistem budaya yang

¹⁰⁴ Bahtiar Efendy, "The State of Our Democracy: Manata Ulang Gagasan dan Praktik Demokrasi di Indonesia", Pidato Pengukuhan Gurubesar Ilmu Politik, (Jakarta: UIN Jakarta Press dan PPIM UIN Jakarta, 2009), hlm.56-57.

¹⁰⁵ Yusdani, "Meletakkan Fiqh Sebagai Etika Bersama Menuju Multikulturalitas Bangsa Indonesia", hlm. 380.

¹⁰⁶ Shri Ahimsa - Putra, "Cara-cara .. hlm.172

berbeda menjadi lebih sulit. Inilah yang kini banyak terjadi di berbagai masyarakat dan tempat di Indonesia.¹⁰⁷

Untuk mengatasi hal tersebut diperlukan sebuah payung baru yang lebih baik dan lebih akrab dengan masyarakat lokal di Indonesia, dengan bagian-bagian yang berasal dari berbagai masyarakat Indonesia sendiri. Salah satu upaya yang dapat dilakukan tentunya adalah merakit payung semacam itu, yang akan membuat masyarakat suku di Indonesia merasa akrab dan nyaman di bawahnya. Untuk itu dibutuhkan pengetahuan yang luas tentang berbagai cara dan prosedur penyelesaian sengketa yang ada dalam masyarakat suku di Indonesia. Inilah tantangan yang menghadang bangsa Indonesia di bidang hukum di masa yang akan datang.¹⁰⁸

Persoalan hukum berkaitan dengan masyarakat majemuk di Indonesia adalah adanya kesenjangan antara hukum nasional dan hukum lokal. Kesenjangan hukum nasional dan hukum lokal seperti Indonesia sebenarnya merupakan sebuah fenomena yang perlu dikaji lebih intensif dan lebih luas lagi karena banyaknya permasalahan yang berujung pada dua jenis hukum yang berlainan, namun sama-sama berlaku dalam masyarakat ini.¹⁰⁹

Hukum nasional yang berlaku umumnya merupakan warisan dari zaman Belanda, dan karena itu juga merupakan produk dari sebuah sistem budaya dan sosial Eropa yang sangat berbeda dengan sistem-sistem sosial dan budaya di Indonesia. Namun demikian banyak elemen dari sistem hukum Belanda ini yang kini tetap dipakai. Meskipun telah ada upaya-upaya untuk memperbaharui berbagai hukum Belanda ini agar lebih sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat Indonesia

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ibid* hlm.172.

¹⁰⁹ *Ibid.*

sekarang, namun belum seluruh upaya tersebut berhasil. Oleh karena itu kesenjangan antara dua sistem hukum yang berbeda ini juga belum dapat diatasi.¹¹⁰

Ketidak-cocokan atau kesenjangan antara hukum lokal (adat) dengan hukum nasional ini dapat terjadi pada beberapa aspek, yakni: aspek isi hukum, aspek interpretasi atau penafsiran hukum, aspek prosedur atau cara penerapan hukum/pengadilan, aspek penerapan sanksi/hukuman yang dijatuhkan, dan aspek sistem nilai yang mendasari sistem hukum yang diberlakukan.¹¹¹ Dalam kaitan inilah peluang pengembangan ilmu fikih dalam bingkai multikulturalitas bangsa. Untuk itu, penjelasan di bawah ini mencoba mempertautkan antara fikih di satu pihak dan multikulturalitas di pihak lain.¹¹²

Berdasarkan penjelasan di atas, *fikih multikultural* berangkat dari pemahaman yang berbeda dan menyeluruh mengenai universalisme dan kosmopolitanisme Islam. Jika selama ini gerakan otentifikasi syariah merujuk pada formulasi fikih sebagaimana pertama kali diwahyukan di tanah Hijaz, sebagai rumusan ideal yang mesti diterapkan dalam *locus* sosial dan budaya yang berbeda, fikih multikultural menganggap bahwa hal ini mulai dengan pendasaran yang salah mengenai universalisme fikih (Islam). Universalisme fikih adalah prinsip-prinsip dasar yang sangat mengagungkan unsur-unsur utama kemanusiaan, yang dalam ilmu *usul* fikih dikategorikan ke dalam lima hal mendasar (*al-kulliyatul khams*).¹¹³ Universalitas

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.* hlm.167.

¹¹² Yusdani, " Meletakkan Fiqh Sebagai Etika Bersama Menuju Multikulturalitas Bangsa Indonesia ", hlm. 381.

¹¹³ Lima prinsip itu adalah memelihara agama (*Hifzhud din*), memelihara jiwa (*hifzhun nafs*), memelihara akal (*hifzhul 'aql*), memelihara keturunan (*hifzhun nasl*) dan memelihara harta (*hifzhul mal*). Menurut

fikih inilah yang kemudian mewujud dalam suatu medium budaya Arab yang partikular sehingga terikat dalam ruang dan waktu.¹¹⁴

Dalam rentang kesejarahan yang panjang, fikih telah menyerap berbagai manifestasi kultural dan wawasan kepercayaan sehingga menghasilkan kehidupan beragama yang eklektik selama berabad-abad, suatu hal yang menunjukkan watak kosmopolit dari ajaran Islam. Universalitas ajarannya bersinggungan dengan unsur-unsur lokalitas yang membentang di seluruh penjuru dunia Islam, mulai dari Arab, tempat pertama kali ia dibentuk, hingga ke pelosok dunia lainnya seperti Indonesia. Kosmopolitanisme fikih (Islam) ini membuktikan keterbukaan serta kearifannya dalam mengakomodasi nilai dan kepercayaan lokal, yang kemudian dipersempit oleh sikap dogmatis umat Islam sendiri.¹¹⁵

Dengan kata lain, fikih sesungguhnya dibentuk oleh dialektika terus menerus antara dimensi universalitas dan partikularitas.¹¹⁶ Hal ini didukung oleh suatu fakta lain yang cukup mengejutkan, bahwa fikih banyak mewarisi secara kreatif tradisi dan kepercayaan Arab Pra Islam. Ibadah haji, mengagungkan ka'bah, menyucikan bulan Ramadhan,

Abu Zahra ke lima dasar itu telah menjadi salah satu dalil pengambilan dan penetapan hukum yang dikenal dengan Maslahat Mursalah. Muhammad Abu Zahrah, *Usul Fiqh* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), hlm. 423.

¹¹⁴ Zuhri Humaidi, "Fiqh dan Lokalitas.", hlm.120.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ Lebih jauh Noel J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1960), menguraikan secara rinci tentang dialektika fiqh tersebut, yaitu antara Revelation and Reason, hlm, 3-19, Unity and Diversity, hlm.20-39, Authoritarianism and Liberalism, hlm.40-57, Idealism and Realism, hlm.58-76, Law and Morality, hlm.77-95, dan Stability and Change, hlm.96-116.

hukuman bagi pelaku zina, pencuri dan peminum khamar, hukum qisas dan diyat, tradisi syura, poligami, dan lain-lain adalah tradisi masyarakat Arab yang telah diadopsi oleh hukum Islam.¹¹⁷ Bahkan ibadah shalat, dengan bacaan-bacaan ayat suci menyertai rukuk dan sujud, merupakan sisa-sisa pemujaan yang dilakukan orang-orang Kristen Syiria.¹¹⁸ Ini berarti bahwa hukum Islam yang kini telah hadir dalam bentuk yang mapan dan kokoh selalu merupakan racikan antara wahyu dan tradisi.¹¹⁹

Penjelasan tersebut tidak bermakna bahwa *Fikih Multikultural* dimaksudkan untuk menciptakan bentuk-bentuk ritual dan aturan yang sama sekali lain dari yang sudah ada, akan tetapi mencoba menampilkan watak dinamis dari hukum. Fikih layaknya tumbuh sebagai organisme yang hidup, mengakomodasi kebutuhan-kebutuhan masyarakat lokal, harapan dan problem yang dihadapinya, di dalam merumuskan hukum agama tanpa harus mengubah inti dasar ajarannya karena itu, *Fikih multikultural* memiliki dua fungsi sekaligus. Di satu sisi ia melestarikan segi positif dari tradisi dan kepercayaan kultural serta peradaban Islam yang telah merentang selama berabad-abad. Di sisi lain ia mengubah unsur-unsur destruktif dari keduanya dan kemudian mengarahkannya pada cita-cita pemenuhan harkat kemanusiaan.¹²⁰

¹¹⁷ Khalil Abdul Karim, *Sejarah, Perkelahian, Pemaknaan*, Terj. Kamran As'ad dari judul asli *al-Juzur at-Tarikhiyah li asy-Syariat al-Islamiyah*, (Yogyakarta: LKiS,1990), hlm.5-154.

¹¹⁸ Zainul Milal Bizawie, "Dialektika Tradisi Kultural: Pijakan Historis dan Antropologis Pribumisasi Islam", *Jurnal Tashwirul Afkar*, edisi 14, 2003, hlm. 41.

¹¹⁹ Zuhri Humaidi, "Fiqh dan Lokalitas.", hlm. 120.

¹²⁰ *Ibid.*, hlm. 121.

Pola seperti ini telah terlihat di masa-masa awal Islam. Nabi tidak begitu saja menebas keyakinan serta sisa-sisa kebudayaan yang sebelumnya jauh mengakar, tetapi mempertahankan dan mendialogkannya dengan wahyu. Oleh karena itu, dapat dimengerti intensi dasar wahyu, yang akhirnya memunculkan aturan-aturan legalistik, di Makkah maupun Madinah memperlihatkan diferensitas yang nyata. Ayat-ayat Makkah menekankan martabat yang inheren pada seluruh umat manusia, seperti kebebasan dan demokrasi tanpa membedakan jenis kelamin, agama, suku, ras, dan lain-lain. Sedangkan ayat-ayat Madinah merupakan kompromi praktis dengan Islam di sana sehingga cenderung diskriminatif. Untuk itu, Abdullahi Ahmed An-Na'im merekomendasikan suatu titik tolak radikal dalam teori naskh. Syariat Islam yang dikembangkan oleh Muslim selama ini didasarkan hanya pada wahyu dan pengalaman historis masyarakat Islam di Madinah pada abad ke-7. Menurutnya hal itu tidak memungkinkan perubahan yang signifikan dalam syariah. Prinsip naskh klasik yang membatalkan pesan Makkah dan mengangkat pesan Madinah, seharusnya dibalik dengan menekankan pesan Makkah sebagai basis pembaruan syariah. An-Na'im berkeyakinan bahwa hal itu akan membawa perubahan mendasar bagi suatu upaya pembaharuan yang formatif dan menyeluruh.¹²¹

Dengan begitu, evolusi syariah dari waktu ke waktu sejalan dengan tatanan sosial dan kebudayaan masyarakatnya adalah truisme yang tak dapat disangkal. Frase ini sebenarnya telah menyertai kajian keislaman di Indonesia dalam dasawarsa terakhir. Hanya saja perdebatan yang berkembang, seperti

¹²¹ Abdullahi Ahmed an-Na'im, 1990. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, (Syracus: Syracuse University Press, 1990), hlm. 79-90.

wacana kontekstualisasi misalnya, masih diorientasikan pada persoalan bagaimana fikih menyesuaikan diri dengan unsur-unsur kebudayaan lokal sehingga lambat laun diharapkan untuk berubah sesuai dengan fikih 'resmi'. Yang terjadi kemudian, kebudayaan lokal tersebut tetap dalam posisi sebagai 'yang lain', sub-ordinat, marjinal, ketika berhadapan dengan fikih 'resmi'.¹²²

Sejumlah karya masih memperlihatkan kerangka yang sama, misalnya penulisnya menggunakan perspektif sinkretisme dalam menilai hubungan antara Islam dan lokalitas. Untuk tujuan ini, Clifford Geertz, melalui *Religion of Java* (1976) dapat diambil sebagai sample. Pembagian Islam di Jawa ke dalam tiga varian, santri, priyayi, abangan, di mana dua yang terakhir dianggap merupakan bentuk penyimpangan, menunjukkan bahwa Geertz melihat kejawaan semata-mata sebagai unsur luar yang membuat Islam mengalami transformasi bentuk.¹²³

Ungkapan 'Islam Sinkretis' yang telah akrab digunakan untuk menggambarkan genre Islam lokal sebenarnya juga mengandung asumsi tersembunyi. Unsur utama disitu adalah Islam, sementara lokalitas adalah unsur luar yang menyebabkan unsur utama tersebut mengalami distorsi. Pertama-tama perhatian diberikan pada Islam sebagai "tradisi agung" yang mempunyai elemen-elemen kanonik yang bersifat

¹²² Zuhri Humaidi, "Fiqh dan Lokalitas.", hlm. 121-122.

¹²³ Tesis Geertz ini ditolak oleh seorang pakar studi Islam yang lain bernama Mark R. Woodward. Bagi Woodward tidak ada bentuk sinkretisme dalam Islam Jawa. Islam Jawa setara dengan Islam yang berkembang di belahan dunia lainnya. Konflik yang selama ini muncul bukanlah konflik antara Islam dan kejawaan, melainkan persaingan internal antara Islam normatif dan Islam kultural. Lihat Mark R. Woodward, *Islam Jawa* (Yogyakarta: LKiS, 1999).

universal, baru kemudian tradisi lokal yang terbatas ruang lingkungannya.¹²⁴

Fikih multikultural mencoba menerobos asumsi di atas dengan menawarkan hubungan baru antara subjek-objek, antara universalitas, multikulturalitas dan partikularitas. Localitas dan multikulturalitas diposisikan sebagai subjek yang berbicara, menyiasati, menyesuaikan, dan memaknai fikih sesuai dengan kepentingan serta kebutuhannya. Lokalitas dan multikulturalitas adalah elemen dasar yang membentuk cara baca masyarakat Indonesia, dengan kulturnya yang begitu rumit dan kaya, terhadap fikih. Karena itu, persoalan *fikih multikultural* bukan hanya melestarikan kultur asli dengan mengupayakan bagaimana pakaian, pagelaran, seni, masjid, dan lain-lain mencerminkan citra lokal. Akan tetapi ia adalah proses timbal balik yang sejajar, produktif dan kreatif, yang kemudian terejawantahkan dalam perilaku serta sikap hidup sehari-hari.¹²⁵

Pada tataran yang lebih jauh, *fikih multikultural* diletakkan sebagai siasat perlawanan terhadap hegemoni kebudayaan yang selama ini direpresentasikan oleh negara dan kelompok-kelompok dominan. Agama dalam dinamika sosial dan berbangsa di Indonesia lebih banyak tampil dalam suatu bentuk yang telah distabilkan oleh negara serta lembaga-lembaga keagamaan. Muncullah wacana beragama yang murni dan modern, dimana makna kemurniaan dan kemodernan itu

¹²⁴ Ulil Abshar Abdalla, "Serat Centhini", Sinkretisme Islam dan dunia orang jawa", Kompas, 04 Agustus 2000.

¹²⁵ Zuhri Humaidi, "Fiqh dan Lokalitas.", hlm. 122. tentang hal ini lebih lanjut Ki Hadjar Dewantara, *Kebudayaan*, (Yogyakarta: Madjelis Luhur Taman Siswa, 1967), menguraikan bahwa dalam teori trikon, yaitu Konvergensi, Konsentrisitas, dan Kontinyuitas. Artinya pengmebangan relasi fiqh dan multikulturalitas di Indonesia dapat memanfaatkan teori trikon ini.

sendiri dikonstruksikan dalam ukuran-ukuran lazim. Tentu saja, langkah berikutnya adalah marjinalisasi terhadap sesuatu yang dianggap tidak murni dan modern. *Fikih multikultural* lahir dari etos menjadikan fikih tidak melulu sebagai sistem yurisprudensi, namun sebagai medium tempat masyarakat mencipta dan menghayati kebudayaannya. Bersamaan dengan itu, melakukan resistensi terhadap hegemoni makna-makna agama.¹²⁶

Pilihan seperti ini tentunya menghawatirkan sebagian pihak yang menginginkan diterapkannya syariat Islam, atau minimal diadopsi, sebagai hukum nasional. Mereka meyakini syariat sebagai solusi alternatif bagi pemecahan berbagai persoalan kontemporer yang terjadi. Berbagai wacana dan gerakan yang muncul tersebut didasari oleh sikap etatisme dalam melihat hubungan antara syariat dan negara. Padahal belakangan, beberapa studi menunjukkan bahwa penerapan syariat secara formal menimbulkan masalah baru seperti otoritarianisme, hilangnya kebebasan, ketidakadilan, diskriminasi perempuan, serta kecurigaan akan tendensi politik yang berlebihan dari umat Islam.¹²⁷ Wacana tersebut telah menyita energi dan perhatian umat Islam sehingga mengabaikannya dari masalah-masalah yang lebih prinsipil. Bahkan justru menciptakan konflik yang berlarut-larut tidak

¹²⁶ *Ibid.*, hlm. 122-123.

¹²⁷ Di antaranya penelitian yang dilakukan Taufik Adnan Amal dan Samsul Rizal Panggabean terhadap sejumlah daerah dan organisasi radikal di Indonesia, serta beberapa negara Muslim seperti Mesir, Sudan, Nigeria, Pakistan, Afghanistan dan Malaysia. Isu penerapan syariat Islam di beberapa daerah tersebut cenderung simplistic dan tidak didasarkan pada analisis yang serius terhadap masalah kontemporer yang dihadapi masyarakat Muslim. Mereka didorong oleh semangat: "Gunakan syariat dan semuanya akan beres". Taufik Adnan Amal dan Samsul Rizal Panggabean, *Politik Syariat Islam* (Jakarta: Alfabeta, 2004).

saja di tubuh umat Islam, melainkan juga dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.¹²⁸

Jika ditilik secara historis, fikih di Indonesia, tanpa harus diformalisasikan, dalam institusi maupun undang-undang tertentu, telah menjadi semacam *platform* sosial yang mendasari tindakan serta keyakinan masyarakat. Penerapan fikih tidak menunggu campur tangan lembaga resmi, melainkan diwujudkan dalam suatu artikulasi kultural dan sosial yang berjalan wajar. Justru ketika muncul tuntutan formalisasi fikih, ada kekhawatiran di kalangan elemen masyarakat lainnya akan kuatnya ambisi politik umat Islam. Ini tentu saja membawa resiko fragmentasi di tubuh masyarakat, yang jika dibiarkan berlarut-larut akan berujung pada hancurnya ikatan sosial yang sebelumnya terbangun. Sedangkan di sisi lain juga mendorong tumbuhnya skripturalisme dalam memahami agama. Maka tidak dapat dipungkiri bahwa tendensi ke arah formalisasi dengan segala variasinya tersebut adalah gejala anakronisme dalam sejarah umat Islam.¹²⁹

H. Gerak ganda Fikih Multikultural

Fikih multikultural mempunyai dua gerak sekaligus, yaitu gerak mengubah dan gerak melestarikan. Mengubah artinya ia diarahkan untuk mengevaluasi sejumlah elemen destruktif dalam tradisi pemikiran fikih. Feodalisme, patriarkhi, serta sikap hidup yang eksklusif misalnya, masih akrab dijumpai dalam kultur etnik di Indonesia. Kecenderungan yang bukan saja menyalahi nilai dasar syariat, tetapi bertentangan dengan etika global saat ini. Ironisnya, masyarakat etnik memperlakukannya sebagai unsur-unsur nativistik yang perlu

¹²⁸ Zuhri Humaidi, "Fiqh dan Lokalitas.", hlm. 123-124.

¹²⁹ *Ibid.*, hlm. 124.

dijaga, sehingga tradisinya menjadi beban kultural yang membuatnya sulit berkembang.¹³⁰

Pada titik ini, jika tidak dipahami secara tepat, *fikih multikultural* dapat memberikan semacam pembenaran bagi eksklusivisme seperti di atas. Sikap yang akhirnya menumbuhkan isolasi diri kolektif serta etnosentrisme yang mengganggu hubungan saling menghargai antar komunitas di dalam masyarakat multietnis dan kultural. Fikih multikultural sebaliknya justru menjadi energi evaluatif masyarakat dalam mengartikulasikan kembali tradisi serta nilai-nilai yang mereka anut. Proses ini mengandaikan keterbukaan dalam menerima unsur-unsur luar, karena hanya dengan itu suatu tradisi dapat mengalami transformasi yang kreatif sambil tetap menjaga vitalitas nilai-nilainya. Kekhasan suatu tradisi tidak lantas mematikan daya reflektif penganutnya dengan menegasikan eksistensi kelompok lain, akan tetap menumbuhkan kesadaran untuk terus belajar dan mengambil sesuatu yang positif di luar dirinya.¹³¹

Sedangkan gerak melestarikan bukan hanya diproyeksikan sebatas membangkitkan dan mengembangkan nilai-nilai kultur asli dan memperlakukannya seperti barang-barang di mesium. Namun, sebagai satu cara menyiasati kontinuitas budaya dalam konteks yang terus berubah, dalam hal ini tradisi menghadapi dua problem sekaligus. *Pertama*, ia dihadapkan pada usaha puritanisasi yang sejak dua abad terakhir semakin intensif, yang *kedua* ancaman modernitas. Berbeda dengan yang pertama, modernitas tidak berusaha menyingkirkan tradisi dari kehidupan kekinian, dalam mengangkat dan menghadirkannya. Namun tradisi yang dihadirkan itu sudah mengalami seleksi, ada yang dibuang dan

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ibid.*, hlm. 124-125.

ada yang diangkat, tergantung pada relasi kuasa dan kepentingan modernitas yang bermain di sekitarnya.¹³²

Karenanya, proyek pelestarian kembali tradisi tidak lain upaya membangun, menghadirkan dan mereifikasi demi kepentingan modernitas sendiri. Tradisi dalam pengertian ini bukan lagi seperangkat acuan nilai sosial dan kultural melainkan sebagai komoditas yang laris diperjualbelikan dalam industri kapitalisme. Modernitas pada hakikatnya mengabaikan tradisi. Ia menggerus maknanya, membekukan gerak dinamisnya dan mengubahnya menjadi rangkaian asesori yang unik. Fikih multikultural adalah usaha menumbuhkan spirit tradisi dan menjadikannya medium perlawanan terhadap konversi kultural tersebut. Konversi yang dihidupkan industri kapital dan dijaga keutuhannya oleh negara serta lembaga-lembaga keagamaan.¹³³

Jika demikian, *fikih multikultural* bukan semata-mata membela tradisi, tetapi bagaimana keyakinan dan aturan-aturan masyarakat itu tetap bertumpu pada keadilan. Wahid menyebutnya sebagai hal-hal yang mengagungkan martabat kemanusiaan, yang kemudian disimpulkan dalam lima prinsip dasar (*al-kulliyat al-khamsah*) lima prinsip yang mendasari pembacaan dan manipulasi fikih dalam kehidupan bermasyarakat. Adapun mengenai prinsip-prinsip manakah yang lebih diprioritaskan diantara lima prinsip tersebut, tergantung dari kebutuhan serta problematika yang berjalan dalam satu komunitas. Ada kalanya *hifzhud din* lebih didahulukan dari pada yang lainnya, demikian pula sebaliknya. Ini dapat saja berbeda-beda sejalan dengan situasi yang dihadapi masing-masing komunitas. Dalam hal ini,

¹³² Mengenai hal ini baca Ahmad Baso, "Tradisi Sebagai Invensi," Kompas, 06 September 2002, hlm. 27.

¹³³ Zuhri Humaidi, "Fiqh dan Lokalitas," hlm. 125.

menurut Asy-Syatibi tujuan dibentuknya syariat pertama-tama dimaksudkan untuk menegakkan maslahat dan mencegahnya timbulnya kerusakan dan ketidakadilan (*jalbul masalih wa dar'ul mafasid*) semua aturan hukum selayaknya diorientasikan untuk mewujudkan tujuan dasar tersebut.¹³⁴

I. Penutup

Langkah untuk menuju bangsa yang multikulturalitas di atas, dibutuhkan peran negara yang bersungguh-sungguh dalam memperlakukan semua masyarakatnya secara sama tetapi tidak harus memerlukan perlakuan yang serupa. Dengan perlakuan yang sama, dapat jadi minoritas malah merasa dirugikan dan didiskriminasi karena kesamaan yang tanpa batas bisa jadi justru menguntungkan mayoritas.¹³⁵

Keragaman multidimensi di Indonesia jelas merupakan anugerah sekaligus potensi yang dapat menjadi dasar bagi kemajuan kemanusiaan, demokrasi dan peradaban. Akan tetapi tidak seorangpun yang dapat menyangkal bahwa keberagaman juga dapat memberikan dampak yang sebaliknya. Problem yang dihadapi Indonesia sebagai bangsa dan negara saat ini bukan sekedar persoalan polietnisitas tetapi juga multinasionalitas yang dapat mengancam keutuhan komunitas bangsa Indonesia atau mendorong terjadinya disintegrasi bangsa.¹³⁶

Gagasan liberal tentang multikulturalisme jelas masih menyisakan persoalan yang perlu disikapi secara arif karena

¹³⁴ Imam Asy-Syatibi dikenal sebagai bapak *Maqashidusy Syariah*. Di tangannya, *Maqashidusy Syariah* menjadi teori perumusan hukum yang utuh dan sistematis. Asy-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul isy Syariah* (Beirut: Darr al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t), juz II.

¹³⁵ Bhikhu Parekh, *Rethinking....*, hlm..195.

¹³⁶ Yusdani, "Meletakkan Fiqh Sebagai Etika Bersama Menuju Multikulturalitas Bangsa Indonesia ", hlm. 389.

konteks keindonesiaan tampaknya masih belum dapat mentransmisi gagasan multikulturalisme tersebut secara apa adanya. Problem etnosentisme di Indonesia masih membutuhkan penyelesaian yang tidak mudah, sehingga alih-alih menerapkan gagasan multikultural yang lebih cocok bagi masyarakat liberal, Indonesia sebaiknya memperbaiki dulu sistem dan pranata kehidupan bernegara sebagai *starting point* kuat bagi terbentuknya negara yang betul-betul multikultural.¹³⁷

Keinginan untuk memulai mengembangkan fikih sebagai model etika negara dan bangsa yang berwawasan multikultural (etika bersama) di Indonesia patut diapresiasi dengan positif. Artinya, walaupun pada dasarnya Indonesia belum mampu menerapkan gagasan multikultural secara utuh, tidak berarti paham ini tidak memiliki relevansinya bagi kepentingan format masa depan Indonesia yang membutuhkan semacam cagar budaya dalam rangka menemukan dasar dan etika kenegaraan dan kewargaan yang lebih egaliter.¹³⁸

Tantangan hukum Islam dalam menjawab isu-isu multikultural yang akhir-akhir ini ramai diperbincangkan dalam tulisan ini, hanya mungkin dilakukan jika hukum Islam ditempatkan dalam koridor yang tepat, sebagai sarana pembebasan, emansipasi sosial, nilai-nilai dasar etika dan moralitas hukum.¹³⁹ Berdasarkan tinjauan tinjauan terhadap aspek-aspek filosofis dan sejarah sosial hukum Islam (fikih) di atas, tampaknya hukum Islam akan lebih berartiguna apabila ia hidup berkembang dalam kehidupan masyarakat, menjadi etika, sarana kontrol dan pembebasan serta emansipasi sosial.

¹³⁷ Ibid, hlm. 390.

¹³⁸ Ibid,

¹³⁹ Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia dari Nalar Partisipatoris hingga Emansipatoris*, (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm.297-298.

Emansipatorisasi merupakan pola pemikiran yang paling mungkin dijadikan landasan pengembangan lebih lanjut hukum Islam di era modern. Karakter inklusif- pluralis pola ini akan mengantarkan tingkat akurasi yang tinggi dalam diagnose pelbagai masalah hukum Islam yang dilakukan termasuk masalah multikulturalitas.¹⁴⁰

Dari beberapa catatan di atas, jelaslah pengembangan fikih ke depan untuk menjawab kebutuhan masyarakat multikultural Indonesia diarahkan pada upaya menjadikannya etika bersama.¹⁴¹ Suatu etika yang mampu menciptakan

¹⁴⁰ Yusdani, "Meletakkan Fiqh Sebagai Etika Bersama Menuju Multikulturalitas Bangsa Indonesia ", hlm. 390.

¹⁴¹ Sebagai bahan dan contoh serta pertimbangan untuk keperluan pengembangan fiqh sebagai metaetika dalam bingkai baik resolusi konflik maupun multikulturalitas di Indonesia seperti penelitian yang dilakukan oleh Muslikh, Imam Samroni, dan Budi Suprojo, yaitu "Teks Kajen dan Serat Cebolek Sebagai Model Pembelajaran Resolusi Konflik (Studi Metaetika)". Jenis penelitian ini adalah penelitian pustaka dengan pendekatan filosofis "penelitian mengenai suatu konsep sepanjang sejarah." Sumber data primer penelitian yaitu Teks Kajen dan Serat Cebolek. Untuk data sekunder merujuk tulisan dan kajian yang relevan. Objek material penelitan adalah konsep resolusi konflik sebagai ide filosofis dan objek formalnya adalah keputusan Pakubuwana II sebagai raja yang tidak menghukum mati al-Mutamakkin sebagaimana fatwa ulama. Unsur- unsur metodis untuk analisis yaitu interpretasi, induksi dan deduksi, koherensi intern,holistika, kesinambungan historis, periodisasi, kesinambungan, serta deskripsi. Penelitian ini mengajukan tiga kesimpulan. *Pertama*, latar belakang timbulnya konflik antara ulama dan pejabat dengan al- Mutamakkin disebabkan anggapan bahwa al-Mutamakkin telah menyebarkan ilmu hakikat ke khalayak umum, perilakunya menyimpang dari syariah (memelihara anjing dan gemar cerita wayang Bima Suci), serta membangkang pada kekuasaan raja. *Kedua*, Paku Buwana II sebagai raja tidak melaksanakan fatwa ulama untuk menghukum mati al-Mutamakkin disebabkan faktor politik, ekonomi, konsep raja sufi, serta sosial keagamaan. Faktor politik yaitu terjadinya perebutan pengaruh di antara Ratu Pakubuwana, Demang Urawan, dan Patih Danurejo serta "Geger Pecinan" (1725-1743). Faktor ekonomi yaitu tanggung jawab Paku Buwana II untuk membayar hutang

pandangan hidup yang baru, yang lebih dapat menjamin kebutuhan akan pengembangan dan perubahan. Dalam hal ini, reinvensi menjadi sesuatu yang amat penting. Bagaimanapun "teks fikih" harus diciptakan serta direposisi kembali ketika bertemu dengan konteks kebudayaan dan sosial yang berbeda-beda. Tidak sekedar memberikan cap Islam kepada sejumlah anasir lokal dan perkembangan sosial, melainkan memberikan ruang penafsiran¹⁴² berdasarkan kemungkinan epistemis yang

peninggalan Paku Buwana I kepada VOC. Konsep raja sufi adalah ilmu mistik al-Mutamakkin dipergunakan untuk diri sendiri dan tidak untuk merubah pandangan Jawa secara menyeluruh serta kewajiban sebagai raja untuk mengobati mereka yang gila dan menyehatkan yang sakit. Sedangkan faktor sosial keagamaan adalah untuk menciptakan kerukunan umat beragama dan stabilitas negara. *Ketiga*, model pembelajaran resolusi konflik meliputi tiga tahapan yaitu negosiasi (keberatan para ulama di pesisir utara atas metode dakwah al-Mutamakkin), mediasi (kehadiran Raden Demang Urawan menyelesaikan kasus), dan mediasi-arbitrasi (keputusan Paku Buwana II untuk mediasi). Model lain adalah tradisi khaul setiap 10 Sura/Muharam di Kajen sebagai media penyampaian resolusi konflik. Penelitian ini mengajukan saran-saran: Bagi ilmu pengetahuan yaitu pengembangan metodologi khasanah lokal Serat Cebolek dan Teks Kajen sebagai sumber pembelajaran resolusi konflik. Bagi aparat pemerintah yaitu penerbitan peraturan perundangan tentang etika pejabat publik. Dan bagi masyarakat yaitu elaborasi khasanah lokal yang lain untuk pengayaan dan penguatan ketahanan masyarakat serta mampu mengingatkan para pemimpin untuk bertindak adil. (Yogyakarta: DPPM UII, 2007). Sedangkan cara-cara penyelesaian sengketa berbasis kearifan lokal (local wisdom) di Indonesia, periksa lebih lanjut Shri Ahimsa-Putra, "Cara-cara Menyelesaikan Sengketa dalam Masyarakat Pedesaan di Indonesia", dalam *UNISIA* Jurnal Ilmu-Ilmu Sosial No.40/XXII/IV/1999. Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia, hlm.141-173.

¹⁴² Ide Penafsiran ini agak mirip dengan konsep Bassam Tibi, seorang cendekiawan Syiria yang sekarang tinggal di Jerman, tentang "Cultural Accomodation". Hanya saja Tibi memaksudkannya tela'ah hubungan antara Islam dan modernisme yang datang dari barat. Lihat Ulil Abshar Abdalla, "Kegelisahan Kyai Desa di Kota Metropolitan Jakarta," *Majalah Basis*, No. 03-04, Tahun ke- 49, 2000), hlm. 24.

disediakan oleh tradisi, kebudayaan dan dinamika masyarakat itu sendiri.¹⁴³

Penjelasan di atas mensyaratkan tumbuhnya etos baru, yang tidak sekedar repetisi dari kajian sebelumnya. Selama ini, studi tentang fikih dikuasai oleh kecenderungan untuk semata-mata melihat fikih dari karya-karya tertulis yang representatif. Terlihatlah tekanan yang berlebihan, perhatian yang hanya bertumpu pada tulisan, kebudayaan elit, dan budaya resmi. Sementara aspek- aspek lainnya, seperti bagaimana teks tersebut dihayati seorang muslim, tulisan- tulisan yang karena tekanan sosial dan politik terpinggirkan, serta kehidupan yang tidak tertulis pada kebudayaan yang tidak mempunyai tradisi penulisan semuanya luput dari perhatian. Suatu pembaharuan fikih hanya dapat dilakukan dengan memberikan “cetak biru” pada dinamika kehidupan umat muslim sendiri.¹⁴⁴

¹⁴³ Zuhri Humaidi, “Fiqh dan Lokalitas”, hlm. 126.

¹⁴⁴ YUSDANI, “ Meletakkan Fiqh Sebagai Etika Bersama Menuju Multikulturalitas Bangsa Indonesia ”, hlm. 392.

BAB V

PENUTUP

A. Strategi Pengembangan Fikih

Sebagai penutup dari keseluruhan uraian buku ini dapat dikemukakan bahwa untuk mengembangkan kajian fikih terhadap isu-isu kehidupan masyarakat di Indonesia, fikih dalam kaitan ini diposisikan selain sebagai produk ilmu juga sebagai ilmu. Adapun pilihan strategi dan model kajian fikih dapat diklasifikasikan menjadi tiga level, yaitu level (1) fundamental, (2) kebijakan negara/pemerintah, dan (3) praksis. Termasuk kategori kajian level fundamental adalah model kajian fikih preskriptif (pertingkatan norma). Sedangkan kajian yang bersifat tinjauan fikih terhadap perundang-undangan berbagai aspek kehidupan bangsa yang telah menjadi regulasi di Indonesia, termasuk pada level kajian kebijakan negara/pemerintah dan menggali kearifan lokal yang hidup dalam masyarakat di Indonesia terkait dengan masalah lingkungan hidup dan kemudian mengembangkannya dapat mewakili kajian praksis.

Kajian fikih secara preskriptif bertujuan menggali norma-norma hukum Islam dalam tataran *das sollen*, yaitu norma-norma yang dipandang ideal untuk dapat mengatur tingkah laku manusia dan menata kehidupan bermasyarakat yang baik. Usul al-fikih termasuk ke dalam bidang studi fikih secara preskriptif, yang bertujuan menemukan norma-norma syariah untuk merespons berbagai permasalahan dari sudut

pandang normatif, termasuk untuk merespons berbagai persoalan yang menjadi hajat keseluruhan rakyat Indonesia.

Dalam pandangan yang tidak tepat dari banyak orang Muslim, dengan fikih biasanya hanya dimaksudkan kumpulan peraturan konkret berupa halal, haram, makruh, mubah, atau sunat saja. Bila disebut hukum Islam yang terbayang oleh mereka hanyalah kategori-kategori tersebut. Pengertian seperti ini jelas tidak tepat. Selain terdiri atas kategori penilaian seperti halal atau haram, fikih juga terdiri atas kategori-kategori relasional. Lebih penting lagi adalah bahwa fikih sesungguhnya terdiri atas norma-norma berjenjang (bertingkat/berlapis).

Di zaman lampau pelapisan itu terdiri atas dua tingkat norma: peraturan konkret (*al-ahkam al-far'iyah*), dan asas-asas umum (*al-usul al-kuliyah*). Asas-asas umum itu dalam pandangan para ahli hukum Islam klasik mencakup kategori yang luas sehingga meliputi pula nilai-nilai dasar (*al-qiyam al-asasiyah*) hukum Islam. Oleh karena itu, untuk praktisnya norma-norma tersebut dibagi ke dalam tiga tingkatan, yaitu (1) peraturan konkret, (2) asas-asas umum, dan (3) nilai-nilai dasar.¹

Nilai-nilai dasar fikih (hukum Islam) adalah juga dan berasal dari nilai-nilai dasar Islam. Di dalam Alquran secara harfiyah dan secara implisit banyak ditemukan nilai-nilai dasar Islam yang menjadi nilai-nilai dasar fikih (hukum Islam) juga. Misalnya tauhid, keadilan, persamaan, kebebasan, tasamuh, taawun, dan sebagainya. Dari nilai-nilai dasar ini diturunkan asas-asas umum hukum Islam dan dari asas-asas umum diturunkan peraturan konkret. Dengan kata lain dapat dikatakan bahwa suatu peraturan hukum konkret

¹ Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Fikih Kebencanaan (Yogyakarta: Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2016), hlm. 5-6.

berlandaskan kepada atau dipayungi oleh asas umum dan asas umum dipayungi oleh nilai dasar. Misalnya dari nilai dasar persamaan dapat diturunkan asas umum dalam kehidupan politik bahwa laki-laki dan perempuan mempunyai hak politik yang sama. Dari asas ini diturunkan peraturan konkret (*al-hukm al-far'i*) bahwa mubah hukumnya perempuan menjadi presiden. Dari nilai dasar kebebasan diturunkan suatu asas hukum dalam hukum perikatan, yaitu asas kebebasan berkontrak (*mabda hurriyah al-ta'aqud*) dan dari asas ini diturunkan peraturan konkret berupa, misalnya, kontrak berjangka komiditi adalah mubah hukumnya.²

Dalam kajian fikih penggunaan usul fikih sebagaimana banyak berlaku selama ini lebih banyak terarah kepada penelitian peraturan hukum konkret: apa hukum bunga bank? Apa hukum kawin antara pasangan yang berbeda agama? Apa hukum kartu kredit? Apa hukum perempuan menjadi kepala negara? dan sebagainya. Seharusnya kajian hukum Islam juga diarahkan kepada penggalian asas-asas dengan mempertimbangkan pendekatan peningkatan norma sehingga lebih mudah merespons berbagai perkembangan masyarakat dari sudut hukum syariah, termasuk untuk menjawab persoalan-persoalan rakyat dan negara di Indonesia dewasa ini.³

Kajian fikih model preskriptif ini dapat dipergunakan sebagai premis mayor untuk menelaah berbagai persoalan lingkungan hidup dalam berbagai aspeknya. Studi fikih model preskriptif ini adalah suatu studi terhadap norma kongkrit, norma asas dan norma nilai secara bersamaan.

² *Ibid.*

³ *Ibid*, hlm. 6.

B. Kajian Fikih Genetivus Subyektivus dan Objektivus

Dalam kajian fikih model preskriptif di atas, perlu pula mempertimbangkan dua pendekatan, yaitu pendekatan secara genetivus subyektivus, yaitu pendekatan yang menempatkan fikih atau hukum Islam sebagai subyek (subyek di sini dijadikan sebagai titik-tolak berpikir). Dari titik-tolak ini persoalan-persoalan yang terkait dengan lingkungan hidup akan dijadikan bahan/objek kajian. Sedang pendekatan kedua, secara genetivus obyektivus, yaitu yang menempatkan persoalan-persoalan kehidupan rakyat Indonesia dalam berbagai aspeknya sebagai subyek (sebagai titik-tolak berpikir) yang membicarakan Islam sebagai obyek kajian.

Dari kedua pendekatan yang ditawarkan di atas, nampaknya pendekatan yang pertama lebih tepat, yakni pendekatan secara genetivus subyektivus. Alasan-alasan yang dapat diajukan, antara lain: persoalan hidup sebagai hasil pikiran manusia, tidak bermaksud untuk menafsirkan Islam, tetapi tujuannya adalah, bagaimana cara memperoleh pengetahuan tentang berbagai aspek kehidupan rakyat Indonesia, bagaimana hakekat kehidupan rakyat Indonesia, dan sebagainya yang menyangkut hajat hidup rakyat. Dengan demikian, Islam atau fikih dengan sendirinya menelaah bagaimana berbagai persoalan hajat hidup tersebut menurut pandangan fikih, bagaimana metodologinya, bagaimana kebenaran tentang hajat hidup yang diperoleh manusia menurut pandangan fikih.

Alasan lain, apabila persoalan berbagai aspek kehidupan dijadikan pangkal pikir, berarti membahas Islam atau fikih dengan menggunakan pisau analisa ilmu - ilmu terkait dengan berbagai aspek kehidupan masyarakat Indonesia. Oleh karena itu corak kajian fikih Indonesia ini lebih bersifat multidisiplin, interdisiplin dan transdisiplin.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdalla, Ulil Abshar. 2000. "Kegelisahan Kyai Desa di Kota Metropolitan Jakarta, "*Majalah Basis*, No. 03-04, Tahun ke- 49, 2000), hlm. 24.
- Abdalla, Ulil Abshar. 2000. "Serat Centhini", Sinkretisme Islam dan Dunia Orang Jawa", *Kompas*, 04 Agustus 2000.
- Abdillah, Masykuri. 2000. "Agama dalam Pluralitas Masyarakat Bangsa" dalam *Harian Kompas* (opini) Jumat 25 Februari 2000.
- Abdullah, M. Amin 1992. "Aspek Epistemologi Filsafat Islam", dalam Irma Fatimah (ed.), *Filsafat Islam*, Yogyakarta: LESFI.
- Abdullah, M. Amin. 2000. *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan atas Wacana Keislaman Kontemporer*. Bandung: Mizan.
- Abdullah, M. Amin. 2019. *Fresh Ijtihad Manhaj Pemikiran Keislaman Muhammadiyah di Era Disrupsi*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.
- Abdullah, M. Amin. 2020. "Mendialogkan Nalar Agama dan Sains Modern di Tengah Pandemi Covid-19", dalam *Maarif* Vol. 15, No. 1 – Juni 2020, hlm. 11 -12.
- Abdullah, M. Amin. 1998. "Preliminary Remarks on the Philosophy of Islamic Religious Science" *al-Jami'ah*, No. 61, TH. 1998, hlm. 1-26;
- Abdullah, M. Amin. 2001. "Kajian ilmu Kalam di IAIN Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan

Keislaman Pada Era Melenium Ketiga" *al-Jami'ah*, No. 65/ VI/ 2001. hlm. 78-101.

Abdullah, M. Amin. 2002." al-Ta'wil al-Ilm ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", dalam M. Amin Abdullah dkk, *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multi Kultural*. Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta. hlm. 28-34.

Abdullah, M. Amin. 2021. *Multidisiplin, Interdisiplin, & Transdisiplin Metode Studi Agama & Studi Islam di Era Kontemporer*, Yogyakarta: IB Pustaka PT Litera Cahaya Bangsa.

Abdullah, M. Amin.1995. *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Abdullah, M. Amin.2001. "Al-Ta'wil al-'Ilmi: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", *Al-Jami'ah*, vol. 39, 2. 2001. hlm.359-391.

Abdurrahman, Muslim. 1995. *Islam Transformatif*. Jakarta: Pustaka Firdaus.

Abdurrahman. 1992. *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Akademika Pressindo.

Abidin, Ibnu.1344. *Raddul Mukhtar*. Mesir: al-Amiriyah.

Abidin, Zainal. 2009. "Islam dan Tradisi Lokal dalam Perspektif Multikulturalisme", dalam *Millah Jurnal Studi Agama* Vol. VIII, No. 2, Februari 2009, hlm. 290-291.

Absor, Muhammad Ulil. 2016. "Dinamika Ijtihad Nahdlatul Ulama (Analisis Pergeseran Paradigma dalam Lembaga Bahtsul Masail NU), *Millati*, Vol. 1 No. 2, Desember 2016, hlm 22.

Affandi, Nur Achmad. 2005 "Hak Rakyat Atas APBD", *Kedaulatan Rakyat*, 18 Pebruari.

Afif, Abdul Wahab. *Fiqh (Hukum Islam) antara Pemikiran Teoritis dengan Praktis*. Bandung: IAIN Sunan Gunung Djati.

Agustianto, *Urgensi Hukum Ekonomi Islam*, dikutip dari <http://www.pesantrenvirtual.com/index.php/ekonomi-syariah/1109-urgensi-kodifikasi-hukum-ekonomi-syariah> accessed pada tanggal 23 Feb 2009 00:24:59 GMT.

Aji, Ahmad Mukri dan Diana Habibaty. 2020. "Fatwa Majelis Ulama Indonesia Tentang Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19 Sebagai Langkah Antisipatif dan Proaktif Persebaran Virus Corona di Indonesia," *Salam*. Vol 7 No. 8 2020.

Alam, Andi Syamsu. 2007. *Implikasi revisi Undang-undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama dan Langkah Strategis bagi Praktisi Hukum Pengadilan Agama*", dalam *Jurnal Mawarid* Edisi XVII. Yogyakarta: FIAI UII.

Alfian. 1989. *Muhammadiyah, The Political Behaviour of a Muslim Modernist Organization Under Dutch Colonialism*. Yogyakarta: Gajahmada University Press.

Alim, Yusuf Hamid al-. 1991. *al-Maqashid al-'Ammah asy-Syari'ah al-Islamiyyah*. Herndon, Virginia: IIIT.

Alwani, Taha Jabir al-. 1994. *Source Methodology in Islamic Jurisprudence*, edisi 2, Edisi bahasa Inggris oleh Yusuf Talal De Lorenzo dan Anas S. al- Shaikh-Ali, Herdon - Virginia: IIIT.

Amal, Taufik Adnan dan Samsul Rizal Panggabean (2004). *Politik Syariat Islam*. Jakarta: Alvabet.

Amalia, Husna. 2019. "Muhammadiyah : Metode dan Praktik Berijtihad", *MUADDIB: Studi Kependidikan dan Keislaman*, Vol. 9 No. 2, Juli-Desember 2019, hlm 119.

Amaruddin, Didin, *Jadilah Muslim yang Membela Syari'at*
file:/H:/Poligami/index.php.htm

Amidi, 'Ali bin Muhammad, 2003, *al-Ahkam fi Ushl al-Ahkam*,
Vol. 4, Riyadh: Dar al-Shami'iy.

Amidi, Al. 1996. *al Ihkam fi Usul al Ahkam*, Beirut: Dar al Fikr.

Amien, Miska Muhammad (1983). *Epistemologi Islam Pengantar
Filsafat Pengetahuan Islam*. Jakarta: UI Press.

Amin, Ahmad. 1991, *Etika (Ilmu Akhlaq)*, Terjemahan Farid
Ma'ruf. Jakarta: Bulan Bintang.

Andalusi, Abu Hayan al-. Tanpa Tahun. *Tafsir al-Bahr al-Muhit*.
Beirut: Dar al Kutub al-Imamiyyah.

Anderson, JND. 1991. *Hukum Islam di dunia Modern*, alih bahasa
Machnun Husein. Surabaya: Amarpress.

Ansyari, Syahrul. "MUI : Pendapat dan Sikap Keagamaan
Lebih Tinggi Dari Fatwa "dikutip dari
[https://www.viva.co.id/berita/nasional/845364-
muipendapat-dan-sikap-keagamaan-lebih-tinggi-dari-
fatwa](https://www.viva.co.id/berita/nasional/845364-muipendapat-dan-sikap-keagamaan-lebih-tinggi-dari-fatwa) pada hari Selasa 8 September 2020 jam 15.15.

Anwar, Syamsul, 2002. "Pengembangan Metode Penelitian
Hukum Islam" dalam Ainurrofiq (ed.), "*Mazhab*" *Jogja,
Mengagas Paradigma Usul Fiqh Kontemporer*, cet. 1.
Yogyakarta: Penerbit ar-Ruzz Press.

Anwar, Syamsul. 2002. "Fatwa, Purification and Dynamization:
A Study on Tarjih in Muhammadiyah," *Islamic law and
Society*, Vol. 12 No. 1(2002), hlm.27-44.

Anwar, Syamsul. 2005. *Membangun Good Governance dalam
Penyelenggaraan Birokrasi Publik di Indonesia: Tinjauan dari
Perspektif Syariah dengan Pendekatan Ilmu Usul Fikih*,
Pidato Pengukuhan Guru Besar Ilmu Usul Fikih pada
Fakultas Syari'ah di Hadapan Rapat Senat Terbatas UIN

Sunan Kalijaga Yogyakarta tanggal 26 September 2005.
Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.

Anwar, Syamsul. 2007. *Hukum Perjanjian Syari'ah*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.

Arif, Ahmad. 2009. "Perjuangan Kritis untuk Lingkungan Hidup"
[http://cetak.kompas.com/read/xml/2009/11/18/03020242/perjuang](http://cetak.kompas.com/read/xml/2009/11/18/03020242/perjuang_an.kritis.untuk.lingkungan.hidup)
an.kritis.untuk.lingkungan.hidup
accessed 18 Nop 2023

Arifin, Bustanul. 1996. *Pelebagaian Hukum Islam di Indonesia Akar Sejarah, Hambatan dan Prospeknya* Jakarta: Gema Insani Press.

Arkoun, Muhamad, 2002, *al-Fikr al-'Ushuli wa istihalah at-Ta`shil: Nahwa Tarikhin 'Akhar li al-Fikr al-Islami*, London: Dar as-Saqi.

Arkoun, Muhamad. 1996. *Rethinking Islam*, terj. Yudian W. Asmin dan Lathiful Khuluq, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Arkoun, Muhamad. 1997. *Berbagai Pembacaan al-Qur'an*, terj. Machasin, Jakarat: INIS.

Arkoun, Muhamad. 1996. *Pemikiran Arab*, terj. Yudian W. Asmin, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Arkoun, Muhamad. tt. *Tarikhayah al-Fikr al-'Arabi al-Islami*, Beirut: Markaz al-Inima` al-Qaumi.

Arsan, Kailani Majid. '1389 H, *Falsafah al-Tarbiyah al-Islamiyah*, dalam al-Minhaj al-Islamiyah wa al'Ulum al-Sulukiyah wa al-Tabawiyah, Virginia: The International Institute of Islamic Thought.

- Assyaukani, A. Lutfi. 1998. "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", *Jurnal Paramadina* Vol. I, NO 1 / 1998.
- Asy'ari, Hasyim.1971. *Qanun Asasi Nahdlatul Ulama*. Kudus: Menara.
- Asy'arie, Musa.2002. *Filsafat Islam Sunnah Nabi dalam Berpikir*. Yogyakarta: Lesfi.
- Asygar, Umar Sulaiman Abdullah al-. 2002. *Nahwa Saqafah Islamiyah Asilatan*, al-Urdun, Dadun Nafa'is.
- Asymawi, Muhammad Said.1983. *Ushul asy-Syari'ah*. Beirut: Dar Iqra'.
- Asyur, Muhammad Thohir Ibn', 1988, *Maqasid al-Syari'ah al-Islamiyah*, Tunis: al-Syarikah al-Tunisiah li al-tauzi'.
- Athiyah, Jamal al-Din, 2001, *Nahwa Taf'il Maqashid al-Syari'ah*, Amman: al-Ma'had al-'alami li al-Fikr al-Islami.
- Auda, Jasser, 1429 AH/2008 CE), *Maqashid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*, Herndon: The International Institute of Islamic Thought.
- Azhar, Muhammad.1996. *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neo-Modernisme Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Aziz, Ahmad Amir .2009. "Islam Sasak: Pola Keberagaman Komunitas Islam Lokal di Lombok", dalam *Millah Jurnal Studi Agama* Vol. VIII, No. 2, Februari 2009, hlm.232.
- Azizi, A. Qodri. 2003. *Reformasi Bermazhab, Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Sainifik Modern*. Jakarta: Penerbit Teraju.
- Azra, Azyumardi. 2001."Belum Ada Negara Sebagai Acuan Pelaksanaan Syariat Islam,' dalam Kurniawan Zein dan Sarifuddin HA (Editor), *Syariat Islam Yes Syariat Islam No Dilema Piagam Jakarta dalam Amandemen UUD 1945*. Jakarta: Penerbit Paramadina., hlm.183.

- Badawi, Yusuf Ahmad, 2000, *al-Maqashid 'inda Ibn Taymiyah*, Beirut: Dar al-Nafais.
- Bagdadi, Ahmad, 1999. *Tajdid al-Fikr al-Dini Da'wah li Istikhdam al-'Aql*, Damaskus: Dar al-Mada.
- Bagir, Zainal Abidin. 2005. *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi Aksi*. Bandung : Mizan.
- Bagus, Lorens, 2003. *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Baidhawiy, Zakiyuddin. 2005. *Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural*. Jakarta: Erlangga.
- Bakhtiar. 2017. "Corak Pemikiran Hukum Majelis Tarjih Muhammadiyah", *AL-Qalb : Jurnal Psikologi Islam*, Jilid 9, Edisi 1, Maret 2017, hlm. 77.
- Baqi, Muhammad Fuad, 1412 H/2001 M, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim*, al-Qohirah: Dar al-Hadis.
- Barlas, Asma. 2005. "Cara Quran Membebaskan Perempuan," Terj. R. Cecep Lukman. Jakarta: Serambi.
- Barton, Greg dan Greg Fealy. 1997. *Tradisionalisme Radikal Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*. Yogyakarta: LKiS.
- Bashin, Kamla. 2001. *Memahami Gender*. Jakarta: Teplok Press.
- Baso, Ahmad. 2000. "Pengantar" dalam Muhammad `Âbid Al-Jâbirî, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso. Yogyakarta: LKiS.
- Baso, Ahmad. 2002. "Tradisi Sebagai Invensi, " *Kompas*, 06 September 2002, hlm. 27.
- Baso, Ahmad. 2005. *Islam Pasca Kolonial: Perselingkuhan Agama, Kolonialisme dan Liberalisme*. Bandung: Mizan.

- Basyir, Ahmad Azhar .1965. *Nizam al-Miras fi Indonesia*, Tesis Magister belum diterbitkan. Cairo: Cairo University.
- Basyir, Ahmad Azhar.1990. *Hukum Adat bagi Umat Islam*. Yogyakarta: Fakultas Hukum Universitas Islam Indonesia.
- Basyir, Ahmad Azhar.1993. *Refleksi atas Persoalan Keislaman Seputar Filsafat, Hukum, Politik dan Ekonomi*. Bandung: Mizan.
- Bayyah, Abdullah, 2006, *'Alaqah al-Maqashid bi Ushul al-Fiqh*, London: Muassasah al-Furqon Li al-Turas al-Islami, Markaz Dirasat Maqashid al- Syari'ah al-Islamiyah.
- Beik, Muhammad Khudari. 2008. "Pemikiran T. M. Hasbi Ash Shiddieqy : Sumber Hukum Islam dan Relevansinya dengan Pemikiran Hukum Islam di Indonesia". *Al Ahwal*. Vol. 1 No. 1 2008.
- Berry, James F dan Mark S. Dennison (2000). *The Environmental Law and Compliance Handbook*. New York: McGraw-Hill.
- Bertens, K..2001. *Filsafat Barat Kontemporer: Perancis*, Jakarta: Gramedia.
- Bizawie, Zainul Milal. 2003. "Dialektika Tradisi Kultural: Pijakan Historis dan Antropologis Pribumisasi Islam", *Jurnal Tashwirul Afkar*, edisi 14, 2003, hlm. 41.
- Boullata, Issa J.,2001. *Dekonstruksi Tradisi, Gelegar Pemikiran Arab*, terj. Imam Khoiri, Yogyakarta: LKIS.
- Bracher, Mark, 2005.*Jacques Lacan, Diskursus dan Perubahan Sosial, Pengantar Kritik-Budaya Psikoanalisis*, terj. Gunawan Admianto, Yogyakarta: Jalasutra.
- Brown, Daniel,1999, "Islamic Ethics In Comparative Perspective" dalam *The Muslim World*, Vol. LXXXIX No.2.April.

- Brown, Harold 1. 1977. *Perception, Theory and Commitment: The New Philosophy of Science*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Bruinessen, Martin van.1995.*Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat :Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Bruinnessen, Martin Van.1997. *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, dan Pencarian Wacana Baru*, Yogyakarta: LKiS.
- Buchori, Muchtar. 1991. “ Ilmu Pendidikan di Indonesia Dewasa ini”, makalah disajikan dalam Seminar di FIP IKIP Yogyakarta, 14 Maret 1991.
- Budiwanti, Erni.2000. *Islam Sasak*. Yogyakarta LKiS.
- Capra, Fritjof,2001. *Jaring-jaring Kehidupan, Visi Baru Epistemologi dan Kehidupan*, terj. Saut Pasaribu, Yogyakarta: Fajar Pustaka.
- Coulson, Noel J. 1960. *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Dahlan, Abdul Azis. (et al). 1996. *Ensiklopedi Hukum Islam*, cet.1. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve.
- Dasuqi, Syams al-Din al-Syaikh Muhammad al-. t.t., *Hasyiyah al-Dasuqi 'ala al-Syarh al-Kabir*, juz 2, Beirut: Dar al-Fikr.
- Departemen Agama RI,1989, *Al Qur'an dan Terjemahnya*, Semarang: Toha Putera.
- Dewantara, Ki Hadjar.1967. *Kebudayaan*. Yogyakarta: Madjelis Luhur Taman Siswa.
- Dhofir, Zamakhsyari.1982. *Tradisi Pesantren*. Jakarta: LP3ES.
- Dihlawi, Syah Wali Allah Ad-.1965. *Iqdul Jid fi Ahkamil Ijtihad wa Taqlid*. Cairo: Dar Uts-Tasqafah.

- Dimasyqi, al-Hafiz Imaduddin Abu al-Fada Ismail Ibnu Katsir al-Quraisyi ad-. 1997. *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*. Riyadh: Dar al-Alam al-Kutub.
- Dimasyqi, Kasir al-.1389H/1970M, *Tafsir al-Qur'an al-'Zim*, Tashih Lajnah Min al-'ulama' , Beirut: Dar al-Fikr.
- Direktorat Pemberdayaan Wakaf. 2008. "Data Luas dan Lokasi Tanah Wakaf Nasional Sampai Dengan Tahun 2008", Jakarta.
- Djamil, Fathurrahman. *Metode Ijtihad Mejlis Tarjih*, Jakarta :Logos Publishing House, 1995.
- Djamil, Fathurrahman. Tanpa Tahun. *Pokok-Pokok Manhaj Majlis Tarjih Yang Telah Dilakukan dalam Menetapkan Keputusan*. Dokumen resmi Pimpinan Pusat Muhammadiyah Majlis Tarjih, Yogyakarta.
- Djamil, Fathurrahman.1995. *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah*.nJakarta: Logos Publishing House.
- Djamil, Fathurrahman.1999. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Djazuli, H.A.. 2006. *Kaidah-kaidah Fikih: Kaidah-kaidah Hukum Islam Dalam Menyelesaikan Masalah-masalah Yang Praktis*, Edisi Pertama, Cetakan Ke-1. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.
- Donny Reza, Saya dan Polemik Poligami <http://psychoavatar.blogspot.com/2006/12/saya-dan-polemik-poligami.html>.
- Duraini, Fathi, *Manahij al-Ijtihad wa al-tajdid fi al-fikr al-islami*, Majallah al-ijtihad, no.2, tahun 1990, terbit di Lebanon.
- Dwipayana, A.A.G.N. Ari.2003. "Pendidikan Umat: dari Pluralism ke Multikulturalisme", dalam *Jurnal Teologi Gema*, Edisi 58, 2003.

- DZ, Abdul Mu'im.2003. "Mempertahankan Keragaman Budaya," *Dalam Jurnal Tashwirul Afkar*, Edisi 14, 2003, hlm. 7.
- E., Gellner. 1988. "Teori Ayunan Bandul Tentang Islam" dalam Roland Roberston (ed), *Agama: Dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*. Jakarta: Rajawali., hlm. 150-165.
- Edaran Pimpinan Pusat Muhammadiyah Nomor 04/EDR/I.0/E/2020.
- Efendy, Bahtiar. 2009. "The State of Our Democracy: Manata Ulang Gagasan dan Praktik Demokrasi di Indonesia", Pidato Pengukuhan Gurubesar Ilmu Politik. Jakarta: UIN Jakarta Press dan PPIM UIN Yakarta.
- Ellethy, Yaser. 2015. *Islam, Context, Pluralism and Democracy Classical and Modern Interpretations*, London & New York: Routledge.
- Fadl, Khaled Abou El. 2003. *Cita dan Fakta Toleransi Islam*. Tnp: Arasy.
- Fairuzabadi, Majduddin, tt. *al-Qamus al-Muhit*, Kairo: Dar al-Hadis.
- Fakhry, Majid. 1991, *Ethical Theories in Islam*, Leiden: E.J. Brill.
- Fasi, Alla al-. 1963. *Maqashid as-Syari'ah al-Islamiyyah wa Makarimuha*, Casablanca: Maktabah al-Wahdah al-'Arabiyah.
- Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 31 Tahun 2020.
- Faure, Michael and Nicole Niessen (2006). (editor), *Environmental Law in Development Lessons from the Indonesian Experience*. Cheltenham, UK Northampton, MA, USA: Edward Elgar.

Fauzi, Niki Alma Febriana. "Nalar Fikih Baru Muhammadiyah : Membangun Paradigma Hukum Islam yang Holistik", *Afkaruna*, Vol. 15, No. 1, Juni 2019.

Feally, Greg dan Greg Berton.1997. *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*, Yogyakarta: LKiS. Feener, R. Michael (2007). *Muslim Legal Thought in Modern Indonesia*. New York: Cambridge University Press.

Feilard, Andree.1999. *NU vis-à-vis Negara*.Yogyakarta: LKiS.

Fennell, D.A. 2002. *Ecotourism Programme Planning*. New York: CABI Publishing.

Fikri, Muchsin al-.2009."Fikih Lingkungan dan Kearifan Lokal diunduh dari <http://74.125.153.132/search?q=cache:DjBcxzpBkt8J:agamadanekeologi.blogspot.com/2007/09/fikih-lingkungan-dan-kearifan-lokal.html+fiqh+lingkungan&cd=70&hl=id&ct=clnk&gl=id> accessed 11 Nop 2009, <file:///H:/Poligami/showthread.php.html.htm> Copyright ©2000 - 2009, Jelsoft Enterprises Ltd. CyberForums - Indonesian Cyber Community.

Fiqh Lingkungan Sesajen Kali dan Kearifan Lokal (Study kasus di Muneng, Munengwarangan, akis, Magelang) <http://74.125.153.132/search?q=cache:ZB-FaEK5nx4J:www.bergaul.com/pages/blog/showblog.php%3Fblogid%3D2891+fiqh+lingkungan&cd=12&hl=id&ct=clnk&gl=id> accessed 10 Nop 09

Firdaus, Salsabila dan Ulfah Rahmawati. 2013." Hadišt dalam Tradisi Nahdlatul Ulama : Studi Atas Pemahaman Hadišt Lajnah Bahtsul Masail, *Addin*, Vol. 7, No. 2, Agustus 2013, hlm. 425.

- Forshee, Jill. 2006. *Culture and Customs of Indonesia*. Westport, Connecticut London: Greenwood Press.
- Franz Magnis Suseno, 1993, *Etika Dasar: Masalah-masalah Pokok Filsafat Moral*, Yogyakarta: Kanisius.
- Fuad, Mahsun. 2004. *Hukum Islam Indonesia dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, Yogyakarta: LKiS.
- Fuller, Steve. 1988. *Social Epistemology*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- Furnivall, JS. 1973. *Netherlands India: A Study of Plural Economy*. New York: Basic.
- Garisyah, Ali. 1989. *Metode Pemikiran Islam (Manhaj al-Tafkir al-Islami)*, Jakarta: Gema Insani Press.
- Gashib, Hisyam Gashib, 1993. *Hal Hunaka 'aqlun 'arabiyun? Qira'ah Naqdiyah li Masyru' Muhammad 'Abed al-Jabiri*. Amman Yordania: Dar al-Tanwir al-'ilmi li al-Nasyri wa al-tauzi'.
- Gazalba, Sidi. 1973. *Sistematika Filsafat*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Gazali, Abu Hamid al-. 1971. *Syifa' al-Galil fi Bayan al-Syibh wa al-Mukhil wa Masalik al-Ta'lil*. Bagdad: Matba'ah al-Irsyad.
- Gazali, Muhammad, 1428 H/2007 M, *Turosuna al-Fikri fi Mizan al-Syar'I wa al-'Aqli*, al-Qohirah: Dar al-Syuruq.
- Geertz, Clifford. 1983. *Abangan Santri Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Ghazali, Abu Hamid al, 1997, *al-Mustashfa min 'ilm al-Ushul*, cet.1 Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-'Arabi & Muassasah at-târikh al-'Arabi.
- Ghazali, M. Bahri. 2001. *Pendidikan Pesantren Berwawasan Lingkungan Kasus Pondok Pesantren An-Nuqayah Guluk-Guluk Sumenep, Madura*. Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya.

Gunadha, Reza, Chyntia Sami Bhayangkara., " 6 Kejadian Warga Tetap Salat Jumat Meski Ada Corona" dikutip dari

<https://www.suara.com/news/2020/03/20/173744/6-kejadian-warga-tetap-salat-jumat-meski-ada-corona-sampai-ngamuk?page=all>, pada Senin, 3 Agustus 2020, pukul 15:40 WIB.

Guralnik, David B. 1966. *Webster's New World Dictionary of the American Language*. Cleveland & New York: The World Publishing Company, hlm. 498 dan 748.

Habib, Muhammad Baker Ismail, 1427 H, *Maqashid al-Syari'ah Ta'shilan wa Taf'ilan*, Seri Buku Da'wah al-Haq, volume 213, Rabithah 'Alam al- Islami.

Hadi, Hardono. 1994. *Epistemologi Filsafat Pengetahuan*, Yogyakarta: Kanisius.

Haj, Sasy Salim, 1992, *al-Zohirah al-Istisyraqiyah wa Asaruha 'ala al-Dirasat al-Islamiyah*, Markaz al-Dirasat al-'Alam al-Islami.

Hallaq, Wael B. 2001. *Sejarah Teori Hukum, Pengantar Untuk Usul Fiqh Mazhab Sunni*, Jakarta: Rajawali, 2001.

Hallaq, Wael B. .1991." The Primacy or the Qur'an in Shatibi's Legal Theory", dalam *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, ed Donald P. Little Wael B. Hallaq. Leiden: E.J. Brill. hlm, 69-90,

Hallaq, Wael B..1987. *A. History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul Fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hallaq, Wael B..1990. "On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunni Legal Thought", dalam *Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh*, ed. Nicholas Heer. Seattle: University of Washington. hlm. 24-31,

- Hanafi, Hassan.1956. *Yusr al-Islam wa Ushul at-Tasri' al-Am*, Kairo: Mathba'ah Nahdlah Mishr,
- Harb, Alî, 1995. *Naqd an-Nash*. Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfi al-'Arabi.
- Harb, Alî, 2002, *al-'Alam wa Ma'zaqohu Manthiqotu al-Soddam wa Lugatu al-Tadawul*, Dar al-Baidho': Al-Markaz as-saqofi al-'Arabi.
- Hardiman, F. Budi. 2009. *Demokrasi Deliberatif Menimbang Negara Hukum dan Ruang Publik dalam Teori Diskursus Jürgen Habermas*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- Hardiman, F. Budi.2002. "Belajar dari Politik Multikulturalisme", dalam Will Kymlicka, *Kewarganegaraan Multikultural*.Jakarta: LP3ES. hlm.xix.
- Harissudin, M. Noor. 2014. *Ilmu usul Fiqh I*. Malang : Intrans.
- Haryatmoko,2003. *Etika Politik dan Kekuasaan*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas.
- Hasan, Ahmad, 2004. "Epistemologi Akal Arab" *Khazanah*, Bandung, vol. 1, No. 6, Juli-Desember 2004.
- Hasan, Husain Hamid, 1366 H, *Nazariyât al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islâmi*.
- Hasan, Husein Hamid.1971. *Nazariah al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islami*. Kairo: Dar an-Nahdah al-Arabiyah.
- Hasan, Thalhah (Ketua Badan Pelaksana Badan Wakaf Indonesia (BWI). "Peran LKS di Era Wakaf Produktif", dalam <http://bw-indonesia.net/>, akses 10 Agustus 2009.
- Hasan, Thalhah. "Perkembangan Kebijakan Wakaf di Indonesia", dalam *Republika*, Rabu, 22 April 2009.
- Hasil-hasil keputusan Muktamar XXX Nahdlatul Ulama, khususnya bab Tausiyah (rekomendasi) pada Sekretaris

Jenderal Pengurus Besar Nahdlatul Ulama, Hasil-Hasil Mukhtamar XXX Nahdlatul Ulama. Jakarta: Sekretaris Jenderal Pengurus Besar Nahdlatul Ulama.

Hassan, Riaz. 1985. *Islam dan Konservatisme sampai Fundamentalisme*. Jakarta: Rajawali.

Hasyim, Masykur. 2002. *Merakit Negeri Berserakan*, Surabaya: Yayasan 95.

Hazairin.1982. *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut al-Qur'an dan Hadith*. Jakarta: Tintamas.

Hefner, Robert W. dan Zainal Abidin Bagir. 2021.*Indonesian Pluralities Islam, Citizenship, and Democracy*, Indiana: University of Notre Dame Press.

Hefner, Robert W. (ed.).2001. *The Politics of Multiculturalism: Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia*. Honolulu: University of Hawai Press.

Hidayat, Komaruddin.1996. *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina.

Hidayat, Komaruddin.2000. "Kegagalan Peran Sosial Agama", dalam Zainuddin Maliki, *Agama Rakyat Agama Penguasa, Konstruksi tentang Realitas Agama dan Demokratisasi*. Yogyakarta: Galang Press. hlm xxv- xxvi.

Hidayat, Komaruddin.2000. "Peran Sosial Agama", dalam *Kompas* (opini), Rabu, 18 Juni 2000, p. 65.

Hidayat, Pro Kontra Poligami; *Upaya Mencari Solusi* <http://tsaqafah.multiply.com/journal/item/24>.

Hidayat, Syamsul .2003" Tafsir Dakwah Muhammadiyah" dalam *Republika* (opini), Selasa 24, 25, 26 dan 27 Juni 2003.

Hidayat, Syamsul. 2009. *Study Muhammadiyah : Kajian Historis, Ideologi dan Organisasi*, Surakarta : Lembaga

Pengembangan Ilmu-Ilmu Dasar (LPID) Universitas Muhammadiyah Surakarta.

Himpunan Fatwa DSN Edisi kedua, 2003. Jakarta: Kerjasama DSN MUI dengan Bank Indonesia.

Hooker, M.B. 2002. *Islam Mazhab Indonesia Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial*, Terj. Iding Rosyidin Hasan, Editor Ilham B. Saenong, Kata Pengantar Prof. Dr. H.M. Quraish Shihab. Jakarta: Teraju.

Hosseini, Ziba Mir.1993. *Marriage on Trail: A Study of Islamic Family Law, Iran and Morocco Compared*. London-New York: I.B. Tauris & Co. Ltd.

Hourani, Albert,2004. *Pemikiran Liberal di Dunia Arab*, terjm. Suparno dkk, Bandung: Mizan.

HS, Hairussalim dan Nuruddin Amin (1993)., "Ijtihad dalam Tindakan" dalam Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, hlm. xviii.
<http://media.isnet.org/Islam/Etc/Poligami1.html> akses 2 juli 2009.

<http://74.125.153.132/search?q=cache:PIBM53e7LuUJ:www.syarikat.org/content/pidato-penerimaan-gelar-doktor-kehormatan-kh-sahal-mahfudz+fiqh+budaya&cd=40&hl=id&ct=clnk&gl=id>
accessed 20 Oktober 2009.

<http://media.isnet.org/Islam/Etc/Poligami1.html> akses 2 juli 2009.

<http://suhadi-blog.blogspot.com/2006/12/kawin-lintas-agama-beda-warna-dalam.html> accessed 7 Maret 2009.

http://syiar.republika.co.id/36836/Payung_Hukum_Pajak_Untuk_Syariah_Telah_Terbit, diakses 9 Nopember 2009
<http://tsaqafah.multiply.com/journal/item/24>.

<http://www.kr.co.id/web/detail.php?sid=206148&actmenu=39> accessed 16 Nopember 2009.

<http://www.kr.co.id/web/detail.php?sid=206148&actmenu=39> accessed 16 Nopember 2009.

http://www.menegpp.go.id/index.php?option=com_content&view=article&id=105:poligami--tanggapan-atas-keputusan-mahkamah-konstitusi-&catid=49:artikel-gender&Itemid=116.

<http://www.muhammadiyah.or.id/id/content-44-cam-tentang-muhammadiyah.html> pada hari Senin 07 September 2020 jam 14.15.

<http://www.muhammadiyah.or.id/id/content-44-cam-tentang-muhammadiyah.html> pada hari Senin 07 September 2020 jam 14.15.

<http://www.pkpu.or.id/>, diakses 9 Nopember 2009
<http://sychoavatar.blogspot.com/2006/12/saya-dan-polemik-poligami.html>.

<http://environment.harvard.edu/religion/religion/islam/islam/pdf>.

<http://environment.harvard.edu/religion/religion/islam/islam/pdf>.

Humaidi, Zuhri.2008. "Fiqh dan Lokalitas dalam Perspektif Multikulturalisme", dalam Jurnal Tashwirul Afkar, *Islam Nusantara*, Edisis No. 26 Tahun 2008, hlm.119-126.

Humam, Al-Imam Kamal al-Din Ibn 'Abd al-Rahid al-Sirasi Ibn al-. 1970, *Syarh Fath al-Qadir*, jil. 6, Beirut: Dar al- Kutub al-'Ilmiyyah.

Huntington, Samuel P. 1996. *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.

- Ibrahim, Gufran Ali. 2005. "Budaya Patriarchi, Sumber Ketidakadilan Gender" dalam Adnan Mahmud, dkk. (2005). *Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, hlm. 93-100.
- Ibrahim, Idi Subandy. 2007. "Pengantar Editor", dalam Yudi Latif, *Dialektika Islam Tafsir Sosiologis atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia*. Yogyakarta: Jalasutra. hlm. xix
- Idris, Hammadi, 1994, *al-Khitab al-Syar'i Thuruqu Istismarihi*, Beirut: al-Markaz al-Saqofi al-'Arabi.
- Imarah, Muhammad, tt, *Ma'âlim al-Manhaj al-Islâmî*, Kairo: Dar asy-Syuruq, tt.
- Imarah, Muhammad. 1972. *al-'Amal al-Kamilah li al-Imam Muhammad 'Abduh*, Beirut: Al-Mu'assasah al-'Arabiyah li ad-Dirasah wa an-Nasyr.
- Indonesia Corruption Watch. 2006. *Korupsi Anggaran*. Materi Training. Jogjakarta 29 Agustus – 1 September.
- Iqbal, Muhammad. 1971. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore: Ashraf Press.
- Ishfahânî, Ar-Râghib al-(Tanpa Tahun). *Mufradât Alfâzh al-Qur`ân*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Izutzu, Toshihiko, 1995, *Konsep Etika Religius dalam Al-Qur'an*, Terj. Agus Fahrie dkk. Yogyakarta: Tiara Wacana
- Jabiri, Abed al-. *Bunyah al-Aql al-Arabi*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiah.
- Jabiri, al-. 2000. *Post Tradisionalisme Islam*, Terjemahan Ahmad Baso. Yogyakarta: LKiS.
- Jabiri, Al-. 2008. *Fahmu al-Qur'an al-Hakim al-Tafsir al-Wadhih Hasba Tartib al-Nuzul*. Markaz al-Dirasat al-Wahdah al-Islamiyah.

- Jabiri, Muhamad 'Abed al-,1994. *Fikr Ibnu Khaldun. Al-Ashabiyah wa ad-Daulah Ma'alim Nazhariyah Khladuniyah fi At-Tarikh al-Islami*, Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-'Arabiyah.
- Jabiri, Muhamad 'Abed al-. 1989. *Takwîn al-'Aql al-'Arabî*, Beirut: Markaz Dirâsât al-Wihdah al-'Arabiyah.
- Jabiri, Muhamad 'Abed al-. 1991. *Al-'Aql asy-Syiyâsî al-'Arabî, Muhaddadâtuhu wa Tajalliyâtuhu*, Beirut: Markaz Dirâsah al-Wihdah al-'Arabiyah.
- Jabiri, Muhamad 'Abed al-. 1997. *Hafriyât fî adz-Zhâkirah min Ba'id*, Beirut: Markaz Dirâsât al-Wihdah al-'Arabiyah.
- Jabiri, Muhamad 'Abed al-. 2000. *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso, Yogyakarta: LKIS.
- Jabiri, Muhamad 'Abed al-. 2001. *Al-'Aql al-'Akhâlâqî al-'Arabiyah, Dirâsah Tahlîliyah Naqdiyyah li Nadzm al-Qiyam fî ats-Tsaqâfah al-'Arabiyah*. Beirut: Markaz Dirâsah al-Wihdah al-'Arabiyah.
- Jabiri, Muhamad 'Abed al-.1990. *Bunyah al-'Aql al-'Arabî, Dirâsah Tahlîliyah Naqdiyyah li Nadzm al-Ma'rifah al-'Arabiyah*, Beirut: Markaz Dirâsah al- Wihdah al-'Arabiyah.
- Jabiri, Muhamad 'Abed al-.1991. *At-Turats wa al-Hadatsah: Dirasah wa Munaqasyah*, Beirut: Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi.
- Jabiri, Muhamad 'Abed al-.1992. *Wijhah Nadzr Nahw I'adah Bina Qadlaya al-Fikr al-Mu'ashir*, Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi.
- Jabiri, Muhamad 'Abed al-.1994. *Isykaliyah al-Fikr al-'Arabi al-Mu'ashir*, Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-'Arabiyah.

- Jabiri, Muhamad 'Abed al-.1996. *Ad-Din wa ad-Daulah wa at-Tathbiq asy-Syari'ah*, Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-'Arabi.
- Jabiri, Muhamad 'Abed al-.1996. *Rethinking Islam*, terj. Yudian W. Asmin dan Lathiful Khuluq, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Jabiri, Muhamad 'Abed al-.2001. *Al-'Aql al-'Akhlâqî al-'Arabiyah, Dirâsah Tahlîliyah Naqdiyah lî Nadzm al-Qiyam fi ats-Tsaqâfah al-'Arabiyah*. Beirut: Markaz Dirâsah al-Wihdah al-'Arabiyah.
- Jabiri, Muhamad 'Abed al-.2001. *Ma'arik min Ajl al-Ansanah fi as-Syaqat al-Islamiyah*, London: Dar as-Saqi.
- Jabiri, Muhamad 'Abed al-.2003. *Kritik Pemikiran Islam: Wacana Baru Filsafat Islam*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.
- Jabiri, Muhamad 'Abed, 1991, *Takwîn al-'Aql al-'Arabî*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabî.
- Jabiri, Muhamad 'Abed, 2002, *Fahmu al-Qur'an al-Hakim al-Tafsir al-Wadhih Hasba Tartib al-Nuzul* (Markaz al-Dirasat al-Wahdah al-Islamiyah).
- Jabiri, Muhammad Abid al-. 1991. *al-Turats wa al-Hadatsah: Dirasah wa Munaqasyah*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991.
- Janku, Andrea, Gerrit J. Schenk, dan Franz Mauelshagen. 2012. *Historical Disasters in Context Science, Religion, and Politics*. New York dan London: Routledge.
- Jauziyyah, Ibnu al-Qayyim al-. Tanpa Tahun. *A'Iam al-Muwaqqi'in*. Beirut: Daral-Fikr.
- Jawi, Muhammad Shiddiq Al-. 2002. "Formalisasi Syariah Suatu Keharusan", Pengantar Penyunting Muhammad Ahmad Mufti dan Sami Shalih al-Wakil,

Formalisasi Syariah Islam dalam Kehidupan Bernegara Suatu Studi Analisis, terjemahan al-Fakhr ar-Razi dari judul asli *At-Tasyri' wa Sann al-Qawanin fi ad-Daulah al-Islamiyah: Dirasah Tahliliyah*. Yogyakarta: Media Pustaka Ilmu. hlm.v-vi.

Jawziyyah, Ibnu Qayyim al-. 1993. *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-Alamin*. Kairo: Dar al Hadiŕ.

Johar, Al Fitri. 2019. "Kekuatan Hukum Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) dari Perspektif Perundang-undangan di Indoensia". Mahkamah Agung Republik Indonesia, Pengadilan Agama Sukadana, Desember 2019.

Jurjani, Al-. 1938. *at-Ta'rifat*. Mesir: Mustafa al-Halabi.

Juwaeli, Nashr, "Mas'alatan al-Turtas fi al-Fikr al-'Arobi al-Mu'ashir", dalam Jurnal tahunan *al-Turats wa al-Tajdid fi al-Hadharoh al-Islamiyah al-Yaum*, Universitas el-Zeitouna, Tunis, Tahun akademik 2003-2004.

Juwaini, Abd al-Malik ibn Yusuf Abu al-Ma'ali al-.1400. *Al-Burhan fi Usul al-Fiqh*. Kairo: Dar al-Ansar

K. Bertens, 1999, *Etika*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama

Ka'bah, Rifyal.2004. *Penegakan Syari'at Islam di Indonesia*. Jakarta: KhairulBayan.

Kantor Menteri Negara Pemberdayaan Perempuan RI, 2001. *Fakta, Data dan Informasi Kesenjangan Gender di Indonesia*. Jakarta: Kantor Menteri Negara Pemberdayaan Perempuan RI.

Kantor Menteri Negara Pemberdayaan Perempuan RI. 2001.*Fakta, Data dan Informasi Kesenjangan Gender di Indonesia*. Jakarta: Kantor Menteri Negara Pemberdayaan Perempuan RI.

- Karim, Khalil Abdul. 2003. *Syari'ah Sejarah, Perkelahian, Pemaknaan* terj. Kamran As'ad dari *al-Juzur at-Tarikhiyah li asy-Syariah al-Islamiyah*. Yogyakarta: LKiS.
- Kasir, Ismail bin Umar bin. 2001., *Tafsir Ibnu Katsir*, juz 1, Riyad: Dar al-Salam.
- Katjasumkana, Nursyahbani dan Mumtahanan. 2002. *Kasus-kasus Hukum Kekerasan terhadap Perempuan*. Jakarta: LBH APIK.
- Kattani, Muhammad Al-, 2004, *Manzumat al-Qiyam al-Marji'iyah fi al-Islam*, Rabat, Marocco.
- Keputusan Komisi Masail Diniyyah dari Mu'tamar ke Mu'tamar, sebagian besarnya telah dihimpun dalam buku *Ahkamul Fuqaha'* yang diterbitkan oleh penerbit Menara Kudus.
- Keputusan Muktamar Tarjih Muhammadiyah XXII, hlm. 8-10
- Khairi, Zuriatul. 2019. "Teologi muhammadiyah (Kasus Pernikahan dengan Ahli Kitab dan Kepemimpinan Wanita)", *Al Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, Vol. 8, No. 2, Juli-Desember 2019, hlm 360.
- Khalid, Fazlun M. dan Joanne O'Brein. 1992. *Islam and Ecology*. New York: Cassel.
- Khallaf, Abdul Wahhab. 1979. *Masadir at-Tasyri' Fima la Nassa Fih* Kuwait: Dar al-Qalam.
- Khodimi, Nuruddin Ibn Mukhtar, *Kitab al-Ummah: al-Ijtihad al-Maqashidi, Hujjiyatuhu, Dhawabithuhu, Majalatuhu*, Tahun 10, Jumadi al-Ula, 1419 H, No. 65.
- Kholil, Ahmad Kholil, 1993. *al-Aql fi al-Islam: Bahtsun Falsafi fi Hudud al-Syarakah baina al-Aql al-'Ilmi wa al-Aql al-Dini*. Beirut: Dar al-Thali'ah.

- Khotobi, Muhammad, 2006. *Lisaniyat al-Nas Madkhal ila Insijam al-Khithob*, al-Dar al-Baidho': al-Markaz al-Saqofi al-'Arobi.
- Khun, Thomas S..1970. *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Kimball, Charles.2003. *Kala Agama Jadi Bencana Pengantar Sindhunata* terjemahan Nurhadi dari *When Religion Becomes Evil*. Bandung: Mizan.
- Kleden, Ignas.1985. " Kebudayaan: Agenda buat Dayacipta" dalam *Prisma* No.1 ,1985 Th XIV, Jakarta: LP3ES,hlm.73-88.
- Kontowijoyo, 1999. *Budaya dan Masyarakat*, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Kuhn, Thomas. 1970. *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago: University of Chicago Press.
- Kurzweil, Edith. 2004. *Jaring Kuasa Strukturalisme*, terjm. Nurhadi, Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Latif, Yudi. 2007. *Dialektika Islam Tafsir Sosiologis atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Lev, Daniel S. 1972. *Islamic Courts in Indonesia*. Berkeley-California-London: University of California Press.
- Lubis, Nur A. Fadhil. 1995. *Hukum Islam dalam Kerangka Teori Fikih dan Tata Hukum Indonesia*. Medan: Pustaka Widyasarana.
- Lukito, Ratno. 1998. *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia*. Jakarta: INIS.
- Ma'luf, Louis 1973. *al-Munjid fi al-Lugah wa al-Adab wa al-'Ulum*, cet. 22 .Beirut: Dar al-Masyriq.

- Ma'sum, Ali. 1981." Imam Syafi'i," dalam *Bangkit* No. 16 Tahun II Juli 1981, hlm. 20-21.
- Madani, Muhammad Muhammad al-.Tanpa Tahun. *Manahij at-Tafkir fi asy-Syari'at al-Islamiyah*. Kairo: al-Azhar.
- Madany, A. Malik. 1993. "Pola Penetapan Hukum Islam "(Antara Fakta dan Cita), dalam M. Masyhur Amin dan Islamil S. Ahmad, *Dialog Pemikiran Islam & Realitas Empirik*.Yogyakarta: LKPSM NU DIY bekerjasama dengan Pustaka Pelajar. hlm.162 -171.
- Madany, Malik.1997. "Perlu Cara Pandang Baru terhadap Kitab Kuning",*Tilawah* Edisi III Tahun VI/ 1997, hlm. 17.
- Madjid, Nurcholish dkk., 2003. *Fiqih Lintas Agama; Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina - The Asia Foundation.
- Madjid, Nurcholish. 1992. *Islam, Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina.
- Mahfudz, KH. M.A. Sahal, Pidato Promovendus Pengukuhan Gelar Doktor Honoris Causa Di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta.
- Mahfudz, KH. Sahal, 2009. "Fiqh Sosial, Suatu Upaya Pengembangan Madzab Qauli dan Manhaji" di UIN Syarief Hidayatullah Jakarta <http://74.125.153.132/search?q=cache:PIBM53e7LuUJ:www.syarikat.org/content/pidato-penerimaan-gelar-doktor-kehormatan-kh-sahal-mahfudz+fiqh+budaya&cd=40&hl=id&ct=clnk&gl=id> accessed 20 Oktober 2009.
- Mahfudz, Mahsun.2007."Menuju Rekonstruksi Nahdkatul Ulama Menuju Ijtihad Sainifik Modern", dalam Jurnal Ilmiah *Citra Ilmu*, Kajian Kebudayaan dan Keislaman, Edisi 6, Vol. III, Oktober 2007, hlm. 45- 47.

Mahfudz, Sahal. 1994, *Nuansa Fiqh Sosial*, Yogyakarta: LKiS.

Majalah Ekonomi dan Bisnis Syai'ah "SHARING", Edisi 24 Thn III-Desember 2008, Edisi 25 Thn III-Januari 2009, Edisi 26 Thn III-Februari.2009.

Majalah Prisma, LP3ES, 1985. Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah. 2016. *Fikih Air*. Yogyakarta : Suara Muhammadiyah. hlm x.

Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2016. *Fikih Kebencanaan*. Yogyakarta: Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah.

Malaki, Fathi Hasan (ed),2000. *Nahwa Nizhamin Ma'rafiyin Islamiyin*, Aman: al-Ma'had al-Alami li al-Fikr al-Islami.

Malaki, Fathi Hasan Al- (ed), 2000, *Nahwa Nizhamin Ma'rafiyin Islamiyin*, Aman: al-Ma'had al-Alami li al-Fikr al-Islami.

Maliki, Musa. 2020. "Covid-19, Agama dan Sains", dalam *Maarif* Vol. 15, No. 1 – Juni 2020.

Manzur, Ibn. 1954. *Lisan al-'Arab*, jil. 11, Kairo: al-Dar al-Misriyyah li al-Ta'lif wa al-Tarjamah.

Martin, Richard C. (ed),2001. *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama*, terjm. Zakiyuddin Bhaidawy, Surakarta: Muhammadiyah University Press.

Marzuki, Peter Mahmud, 2006. *Penelitian hukum*, Jakarta: Kencana.

Marzuqi, Abu Ya'rib Al-, dan Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi. 2006. *Isykaliyat Tajdid Ushul Fiqh*, Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, Damaskus: Dar al-Fikr.

Marzuqi, Abu Ya'rib, Sa'id Ramdhan al-Buthi al-, 2006, *Isykaliyat Tajdid Ushul al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Fikr.

- Mas'udi, Masdar F.2000. *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan; Dialog Fiqh Pemberdayaan*. Bandung: Mizan.
- Masdar Awan,"Etika Ekonomi Islam" dalam http://www.kammiuin.or.id/readarticle.php?article_id=64 yang direkam pada 5 Jan 2008 00:32:05 GMT.
- Mashri, Aiman, 2010.*Ushul al-Ma'rifah wa al-Minhaj al-'Aqli*. Dar al-Baidho': Al-Markaz as-saqofi al-'Arabi.
- Masodah, "Penganggaran Perusahaan (Budgeting)",. Dalam <http://www.google.co.id/search?hl=id&cr=countryID&q=related:masodah.staff.gunadarma.ac.id/Downloads/files/6633/Pp3.doc>.
- Mas'ud, Muhammad Khalid.1977. *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Shatibi's Life and Thought*. Islamabad: Islamic Research Institute.
- Masyhuri, Aziz.1997. *Masalah Keagamaan NU*. Surabaya: PP. RMI dan Dinamika Press.
- Miftah, Muhamad,1994. *al-Talaqqi wa al-Ta'wil: Muqorabah Nasaqiyah*, Dar al-Baidho': al-Markaz al-Saqofi al-'Arabi.
- Miftah, Muhamad. 2006. *Dinamiyatu al-Nash : Tanzhir wa Injaz*. Dar al-Baidho': al-Markaz al-Saqofi al-'Arabi.
- Miftah, Muhamad.2005. *Ru'ya al-Tamasul*, al-Dar al-Baidho': al-Markaz al-Saqofi al-'Arobi.
- Miftah, Muhammad, 1994, *al-Talaqqi wa al-Ta'wil: Muqorabah Nasaqiyah*, (Dar al-Baidho': al-Markaz al-Saqofi al-'Arabi.
- Miftah, Muhammad, 2006, *Dinamiyatu al-Nash : Tanzhir wa Injaz*, (Dar al-Baidho': al-Markaz al-Saqofi al-'Arabi.
- Minhaji, Akh.1999."Reorientasi Kajian Ushul Fiqh" dalam *al-Jami'ah*, No.63/ VI/ 1999, hlm. 13-28.

- Minhaji, Akh. 2008. *Islamic Law and Local Tradition A Socio-Historical Approach*. Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta
- Minhajie, Akh. 2008. *Islamic Law and Local Traditon A Socio - Historical Approach*, Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta Press.
- Miskawih, Ibnu. 1994, *Menuju Kesempurnaan Akhlak*, terjm. Helmi Hidayat, Bandung: Mizan
- Motzki, Harald. 2000. *The Origin of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*, Leiden-Boston-Koln: Brill.
- Motzki, Harald. 2000. *The Origin of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools*. Leiden-Boston-Koln: Brill.
- Mth, Asmuni, Muntoha, Ahmad Syarif Arif. 2015. "Dinamika Hukum Islam Di Indonesia (Studi Atas Fatwa Wahdah Islamiyah)," *Al-Ahkam*, Vol. 10, No. 1, Juni 2015, hlm. 129.
- Mth, Asmuni, dkk., 2012. *Pribumisasi Hukum Islam*, Yogyakarta : PPs. FIAI UII.
- Mu'allim, Amir dan Yusdani. 2004. *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer*. Yogyakarta: UII Press.
- Mu'allim, Amir dan Yusdani. 2001. *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*. Yogyakarta: UII Press.
- Mubarak, Islahuddin Ramadhan, Sul kifli Herman, Rahmat Saputra. 2020. "Metode Istinbat Dewan Syari'ah Wahdah Islamiyah dalam Menetapkan Hukum BPJS Kesehatan Mandiri", *Bustanul Fuqaha*, Vol. 1, No. 1, 2020, hlm. 60.
- Mubarok, Jaih. 2002. *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*. Yogyakarta: UII Press.

- Muchlas, H. Imam .1994. "Beberapa Tantangan Ulama Tarjih" dalam majalah *Suara Muhammadiyah*, No. 14/ 79/ 1994, hlm. 32
- Mudhar, M. Atho. 2000. "Pendekatan Sosiologi dalam Studi Hukum Islam", dalam *Mencari Islam: Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan*. Ed. M. Amin Abdullah. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Mudhzar, M. Atho. "Tantangan Hukum Islam Dewasa Ini", *makalah, conference proceeding, Annual International Conference on Islamic Studies XII*.
- Mudhzar, M. Atho. 1993. *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia "Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, Jakarta: INIS.
- Mudhzar, M. Atho.1999. "Studi Hukum Islam dengan Pendekatan Sosiologis," pidato pengukuhan Guru Besar Madya pada IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tanggal 15 September 1999.
- Mudhzar, Muhammad Atho. 1993. *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta : INIS 1993.
- Mughits, Abdul. 2008. "Kompilasi Hukum Ekonomi Syari'ah (KHES) Dalam Tinjauan Hukum Islam" dalam *Al Mawarid* Jurnal hukum Islam. Yogyakarta: Jurusan Syari'ah FIAI UII.
- Muhammad, Husein. 2001. *Fiqh Perempuan*. Yogyakarta: LKiS.
- Muhammad, Husein. 2005. "Tafsir Gender dalam Pemikiran Islam Kontemporer", dalam Adnan Mahmud, dkk, *Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Muhammad, Yahya.1999. *Madkhal ila Fahmi al-Islam, al-Fikr al-Islami Nuzumuhu, Adawatuhu, Ushuluhu*. Beirut: al-Intisyar al-'Arabi.

- Mujahidin, Sultan. 2016. "Penerapan Ijtihad Kolektif di Kalangan Muhammadiyah, Nahdhatul Ulama dan Majelis Ulama Indonesia (Studi Komparatif Pada Masalah-Masalah Kontemporer)", Tesis Banjarmasin: IAIN Antasari, 2016.
- Mulia, Siti Musdah. 2006. "Peminggiran Perempuan dalam Perda Syari'at", dalam Jurnal *Tashwirul Afkar, Perda Syari'at Islam Menuai Makna*, Edisi No. 20 Tahun 2006.
- Mulia, Siti Musdah. 2006. "Peminggiran Perempuan dalam Perda Syari'at", dalam Jurnal *Tashwirul Afkar, Perda Syari'at Islam Menuai Makna*, Edisi No. 20 Tahun 2006.
- Mulkhan, Abdul Munir. 2000. *Neo-Sufisme dan Pudarnya Fundamentalisme di Pedesaan*. Yogyakarta: UII Press.
- Munawir. 2016. "Aswaja NU Center dan Peranya Sebagai Benteng Aqidah", *Shahih*, Vol. 1 No. 1, Januari-Juni 2016, hlm. 61.
- Mundy, Martha. 1988. "The family, Inheritance and Islam; a Reexamination of Sociology of Fara'id Law," dalam Aziz al-Azmeh (ed.), *Islamic Law Social and Historical Contexts*. London-New York: Routledge.
- Muqoddas, Muh. Busyro. 2002. "Menakar Draft Akademik RUU tentang Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Yogyakarta (Tinjauan Filsafat Hukum dan HAM)", (makalah) disampaikan pada diskusi public tentang mengkritisi RUU Keistimewaan Propinsi DIY, tanggal: 8 Agustus 2002.
- Muslimna, Chairul. 2009. Upaya Penanggulangan Krisis Lingkungan dengan Fiqhul Bi'ah
<http://74.125.153.132/search?q=cache:LLOcJwDdB14J:c hairulmuslimna.blogspot.com/2009/06/tulisan-ilmiah.html+fiqh+lingkungan&cd=9&hl=id&ct=clnk&gl=id> accessed 10 Nop 09

- Musodiq, Muhammad Agus dan Ali Imron,. 2020.“Peran Majelis Ulama Indonesia Dalam Mitigasi Pandemi Covid-19: Tinjauan Tindakan Sosial dan Dominasi Kekuasaan Max Weber”, *Salam: Jurnal Sosial dan Budaya Syar’i*, Vol 7 No. 5 (2020), hlm 455.
- Muthali’in, Ahmad. 2001.*Bias Gender dalam Pendidikan*. Surakarta: Muhammadiyah University Press.
- Muzadi, Hasyim. 2003. *Kompas* tanggal 2/9/03.
- Muzadi, Hasyim.1999.“Sekoci-koci dari Perahu yang Besar” dalam *Taswirul Afkar*, No. 6. 1999, hlm. 84-90.
- Na’im, Abdullahi Ahmed An-. 1994. *Dekonstruksi Syariah*. Yogyakarta: LKiS.
- Na’im, Abdullahi Ahmed an-.1990. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Syracus: Syracus University Press.
- Nafis, Muhammad Wahyuni.1995. (ed), *Kontekstualisasi Ajaran Islam, 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali*. Jakarta: Paramadina.
- Naisabury, Abu al-Husain bin al-hajaj al-Qusyairy an-. 1992. *Shahih Muslim*, Juz: 4, Bairut: Libanon, Dar al-Kitub al-Ilmiyah.
- Najib, Agus Moh..2003. “Nalar Burhani dalam Hukum Islam: Sebuah Penelusuran Awal”, dalam *Hermenia*, Yogyakarta, vol. 2, No. 2, Juli- Desember, 2003.
- Nakamura, Mitsou, 1983.*Bulan Sabit Muncul Dari Balik Pohon Beringin*. Yogyakarta, Gajahmada University Press.
- Nakamura, Mitsou.1981.“The Radical Traditonalism of Nahdlatul Ulama in Indonesia”. dalam *Southeast Asian Studies*, Jepang.

- Nashr, Seyyed Husain dan Oliver Leaman (eds).1996.*History of Islamic Philosophy*, London: Routledge.
- Nasih, Ahmad Munjin. 2009. “Bahtsul Masail dan Problematikanya di Kalangan Masyarakat Muslim Tradisional”, *Al-Qanun*, Vol. 12, No. 1, Juni 2009.
- Nasir, Mohamad Abdun. 2023. *Syariah Sebagai Kritik Everyday Life, Politik dan Masa Depan Hukum Islam Indonesia*. Mataram: Sanabil.
- Nasr, Hossein dan Oliver Leaman,1996, *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge.
- Nasr, Sayyed Hossein. 1987. *Traditional Islam in The Modern World*, Ed. Terjemahan. London: KPI.
- Nasr, Seyyed Hosein.2003. *The Heart of Islam*.Bandung: Mizan.
- Nasuha, A. Chozin.1989. “Epistemologi Kitab Kuning” dalam *Pesantren*, I Vol. VI. Jakarta: P3M.
- Nasution, Harun.1992. *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta : Bulan Bintang.
- Nasution, Lamhuddin, 2001, *Pembaruan Hukum Islam dalam Mazhab Syafi'i*, Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Nasution, Mustafa Edwin dan Uswatun Hasanah (Editor). 2005. *Wakaf Tunai Inovasi Finansial Islam, Peluang dan Tantangan dalam Mewujudkan Kesejahteraan Umat*, Jakarta: PKTTI-UI.
- Noor, Farish A.. 2006. *Islam Progresif: Peluang, Tantangan dan Masa depannya di Asia Tenggara*. trans. Moch. Nur Ichwan dan Imron Rosyadi, Yogyakarta: SAMHA.
- Novialdi. 2019. “Peran Nahdlatul Ulama dalam Pembangunan Hukum Islam di Indonesia, *Al-Qisthu*, Vol. 17, No. 1, 2019, hlm. 11.

- Nurdin, Faisal bin Hj. Muhammad Ali.1996. *Sadd al-Zara'i, Pemakaiannya dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia*. Disertasi untuk memenuhi keperluan Ijazah Sarjana Syari'at., Kuala Lumpur: Universitas Malaya
- Nuria, Shinta, et. al. 2001, *Wajah Baru Relasi Suami Istri: Telaah Kitab 'Uqud al-Lujain*. Yogyakarta: LKiS.
- Nurkhoiron, M. 2005. *Agama dan Kebudayaan; Menjeleajahi Isu Minoritas dan Multikulturalisme di Indonesia*, dalam Hikmat Budiman (ed), *Hak Minoritas (Dilema Multikulturalisme di Indonesia)*, Jakarta: Yayasan TIFA. hlm. 44.
- Page, Edward A. 2006. *Climate Change, Justice and Future Generations*. Edward Elgar Cheltenham, UK Northampton, MA, USA: Edward Elgar Publishing, Inc.
- Panitia Penerbitan.1967.*Karya Ki Hadjar Dewantara bagian II A: Kebudayaan*. Yogyakarta: Madjleis Luhur Persatuan Taman Siswa.
- Parekh, Bhikhu.1997. " National Culture and Multiculturalism", dalam Kenneth Thomson (ed.). *Media and Cultural Regulation*. London: Sage Publications.
- Parekh, Bhikhu.2002. *Rethinking Multiculturalism Cultural Diversity and Political Theory*. Cambridge Masachussets: Harvard University Press.
- Paryanto. 2001. "Islam, Akomodasi Budaya dan Poskolonial", dalam Zakiyudin Baidhawiy dan Motahharun Jinan, *Agama dan Pluralitas Budaya*. Surakarta: PSB-PSI UMS. hlm.65-66.
- Percetakan Taman Siswa. 1982. *Buku Peringatan Taman Siswa 60 Tahun 1922-1982*. Yogyakarta: Percetakan Taman Siswa.
- Perkins, John. 2004. *Confessions of an Economic Hit Man*. San Fransisco: Berret-Koehler.

- Perkins, John. 2007. *The Secret History of American Empire* diterjemahkan ke Indonesia oleh Wawan Eko Yulianto dan Meda Satrio yang berjudul *Pengakuan Bandit Ekonomi Kelanjutan Kisah Petualangannya di Indonesia & Negara Dunia Ketiga* yang diberi pengantar oleh Budiarto Shambazy. Jakarta: Ufuk Press.
- Philips, Jamilah Jones Abu Aminah Bilal. 2001. *Monogami dan Poligini dalam Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Piscatori, James P. 1985. "Politik Ideologis di Arab Saudi", dalam Harun Nasution dan Azyumardi Azra (eds), *Perkembangan Modern dalam Islam*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, hlm. 200.
- PP. Muhammadiyah. Tanpa Tahun. *Himpunan Putusan Tarjih*. Yogyakarta: PP Muhammadiyah.
- PP. Muhammadiyah. Tanpa Tahun. *Pokok-Pokok Manhaj Majelis Tarjih Yang Telah Dilakukan dalam Menetapkan Keputusan*. Dokumen resmi Pimpinan Pusat Muhammadiyah Majelis Tarjih, Yogyakarta.
- Praja, Juhaya S. 2002. *Filsafat Hukum Islam*. Bandung: Pusat Penerbitan Universitas LPPM - Universitas Islam Bandung.
- Prasetya, Heru. 2005. "Masyarakat Adat Wet Semokan: di Tengah Ketegangan Ujaran dan Ajaran", dalam Hikmat Budiman (ed), *Hak Minoritas (Dilema Multikulturalisme di Indonesia)*, Jakarta: Yayasan TIFA, hlm. 107- 168.
- Priyono, B Herry-.2005. "Neoliberalisme" *Kompas (Opini)* 15 Desember 2005, dan dapat juga diunduh melalui http://72.14.235.104/custom?q=cache:ezPEAi_8bc8J:www.kompas.com/kompas-cetak/0512/15/opini/2290496.htm+B.HerryPriyono&hl=en&ct=clnk&cd=2.

- Purwanto, Muhammad Roy. 2014. *Dekonstruksi Teori Hukum Islam: Kritik terhadap Konsep Mashlahah Najmuddin al-Thufi*. Yogyakarta: Kaukaba.
- Putra, Shri Ahimsa-.1999."Cara-cara Menyelesaikan Sengketa dalam Masyarakat Pedesaan di Indonesia", dalam *UNISIA Jurnal Ilmu-Ilmu Sosial* No.40/XXII/IV/1999. Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia, hlm.141-173.
- Qaradhâwî, Yûsuf al-.2002. *Ri'âyat al-Bî'ah fî Syari'at al-Islâm*, buku ini diterjemahkan ke bahasa Indonesia oleh Abdul Hakim Shah *et.al.* *Islam Agama Ramah Lingkungan*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar.
- Qaradhawi, Yusuf, al-, 1973. *Fiqh az-Zakah*, Beirut: Muassasah al-Risalah.
- Qardhawi, Yusuf al..1987. *Ijtihad Kontemporer* .Jakarta: Bulan Bintang.
- Qazwainy, Abu Abdillah Muhammad bin Yazid al-. 1995. *Sunan Ibnu Majah*, Jilid I Beirut: Dar al-Fikr.
- Qomar, Mujamil.2002. *NU Liberal: Dari Universalisasi Ahlussunnah ke Universalisme Islam*.Bandung: Mizan.
- Qudamah, Ibn. 1972. *Al-Mughni Wa al-Syarh al-Kabir*, jil. 6, Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi.
- Qurafi, Syihab al-Din Al-, 1973, *Tanqih al-Fushul*, Beirut: Dar al-Fikr.
- Qurthubi, Abu Adillah Muhammad ibn Ahmad al-Anshari al-.1996. *Al-Jami' li Ahkami al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Hadis.
- Qurthubi, Al-, tt, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, tahqiq Muhammad Bayyumi wa Abdullah al-Mansyawi, al-Qohirah: Maktabah al-Iman.

Qurtuby, Sumanto al-.1999. *KH. MA. Sahal Mahfudh Era Baru Fiqih Indonesia*, Pengantar Dr. HA. Qodi Azizy, MA. Yogyakarta: Cermin.

Rabbani, Muhammad Hisyam Kabbani ar, *Encyclopedia of Islamic Doctrine Vol 5: Self-Purification and the State of Excellence*, published on <http://barrynuqoba.wordpress.com/wp-comments-post.php>

Rachman, Budhy Munawar-. 2003. "Dimensi Esoterik dan Estetik Budaya Islam", dalam Zakiyuddin Baidhawiy dan Mutohharun Jinan (editor), *Agama dan Pluralitas Budaya Lokal*. Surakarta: Pusat Studi Budaya dan Perubahan Sosial Universitas Muhammadiyah Surakarta.,hlm. 104-105.

Rahardjo, M. Dawam. 1990. "Etika Ekonomi dalam Al Qur'an", dalam Nurcholish Madjid, 1990, *Al Qur'an dan Tantangan Modernitas*, penyunting Ahmad Syafii Ma'arif dan Said Tuhuleley, Yogyakarta: SIPRES.

Rahman, Fazlur. 1987, *Neomodernisme Islam: Metode dan alternatif*, cet. Pertama, penyunting Taufik Adnan Amal, Bandung: Mizan, hlm.65-67.

Rahman, Fazlur.1979." Toward Reformulating the Methodology of Islamic Law: Sheikh Yamani on Public International on Islamic Law", *New York University Journal of International Law and Politics* 12 (1979): 219-24.

Rahman, Fazlur.1984.*Islam*, alih bahasa Ahasin Muhammad, Bandung: Pustaka.

Rahman, Jamal D.1997. *Wacana Fiqh Sosial: 70 Tahun KH. Ali Yafie*. Bandung: Mizan.

Raisuni, Ahmad Al-, 1992, *Nazariyat al- Maqosid 'inda Al-Imam Syatibi*, Riyadh: al-Dar al-'ilmiah li al-Kitab al-Islami.

- Raisuni, Ahmad Al-, al-Zuhaily, Muhammad, 1423 H, *Huquq al-Insan Mihwaru al-Maqashid al-Syari'ah* (Kitab al-Ummah PDF), al-Sanah al-Saniyah wa al-'Isyrun..
- Raisuni, Ahmad Al-,1999, *al-Fikr al-Maqashidi Qawa'iduhu Wa Fawaiduhu*, Rabat: Maktabah al-Najah.
- Raisuni, Muhmmad Al-..1992. *Nazariyât al- Maqasid 'inda Al-Imam Syatibi*. Riyadh : al-Dâr al-'Ilmiah li al-Kitab al-Islami.
- Rajafi, Ahmad. 2011. "Ijtihad Eksklusif ; Telaah Atas Pola Ijtihad 3 Ormas Islam di Indonesia". *Al-Syir'ah*, Volume 9, Nomor 2, Tahun 2011.
- Ramadan, Tariq. 2004. *Muslim Barat dan Masa Depan Islam*, New York: Oxford University Press.
- Renaldi, Adrian.2009."Radikalisme Agama Ancaman bagi Pemilu 2004?" From <http://www.sinarharapan.co.id/berita/0402/10/opi02.html>,accessed, 4 Agustus 2009.
- Riadi, M. Erfan. 2010. "Kedudukan Fatwa Ditinjau Dari Hukum Islam Dan Hukum Positif," *Ulumuddin*, Volume VI, Tahun IV, Januari - Juni 2010, hlm 42.
- Ridha, Sayyid Muhammad Rasyid. t.t. *Tafsir al Qur'an al-Hakim as-Syahir bitafsiral-Manar*, Juz ke 4, Beirut: Dar al-Fik.
- Riley, Naomi Schaefer. 2013. *Til Faith Do Us Part The Rise of Interfaith Marriage and the Future of American Religion, Family, and Society*, New York: Oxford University Press.
- Riyadi, Ahmad Ali, 2003. "Agama, dan Negara dalam Kritik Nalar Arab al-Jabiri, *Millah*, Yogyakarta, vol. 2, No. 2, Januari 2003.
- Rofiq, Ahmad.1997. *Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

- Rofiq, Ahmad. 2001. *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Gama Media.
- Rosyada, Dede. 1999. *Metode Kajian Hukum Dewan Hisbah Persis*. Jakarta : Logos.
- Russell, Bertrand, 2002. *Sejarah Filsafat Barat*, terj. Sigit Jatmika dkk. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Rusydi, M. 2007. "Formalisasi Hukum Ekonomi Islam: Peluang dan Tantangan (Menyikapi UU No.3 Tahun 2006) dalam Jurnal Hukum Islam *Al-Mawarid*, Edisi XVII. Yogyakarta: FIAI UII.
- Sabiq, Sayyid. 1983. *Fiqh al-Sunnah*, Beirut: Dar al-Fikr.
- Saeed, Abdullah. 2018. *Human Rights and Islam An Introduction to Key Debates between Islamic Law and International Human Rights Law*, Cheltenham, UK + Northampton, MA, USA: Edward Elgar Publishing Limited.
- Saeed, Abdullah. 2006. *Islamic Thought An Introduction*, London dan New York: Routledge.
- Safi, Louay, 2001. *Ancangan Metodologi Alternatif*, terj. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Safi, Omid. "Apa itu Islam Progresif?" , di dalam www.muslimwakeup.com/main/archieves/2005/04/wahat_is_progres_1.php diakses 7 Juli 2014,
- Sahroni, Oni. 2013. "Malamih (karakteristik) Fatwa-Fatwa KH Ma'ruf Amin, " dalam Muhammad Nadrattuzaman Hosen (ed), *70 Tahun DR. KH Ma'ruf Amin Pengabdian Tiada Henti Kepada Agama, Bangsa dan Negara*. Jakarta: The Ibrahim Hosen Institute, 2013, 144-145.
- Salam, Izzuddin ibn Abd al-. Tanpa Tahun., *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*. Kairo: al-Istiqamat.

- Salam, Izzuddin ibn Abd al-.Tanpa Tahun. *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*. Kairo : al-Istiqamat.
- Salim, Emil. 1980. "Islam dan Lingkungan Hidup" ,dalam *Al-Jami'ah* Majalah Ilmu Pengetahuan Agama Islam No.: 24 Tahun 1980. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1980. hlm.1-78.
- Sarakhsi, As-. 1341. *al-Mabsut*, Mesir: Dar as-Sa'adah.
- Sejarah Berdiri dan Manhaj, dikutip dari <https://wahdah.or.id/sejarah-berdiri-manhaj/> pada hari Selasa 8 September 2020 jam 15.50.
- Sejarah MUI, dikutip dari <https://mui.or.id/sejarah-mui/> pada hari Selasa 8 September 2020 jam 15.00.
- Shalibâ, Jamîl,1996. *al-Mu'jam al-Falsafi bi al-Alfâdz al-'Arabiyah wa al-Faransiyah wa al-Inklîziyah wa al-Lâtiniyah*, Libanon: asy-Syirkah al-'Âlamiyah li al- Kutub.
- Shiddiq, Machfud.1950. *Di Sekitar Soal Ijtihad dan Taqlid*. Surabaya: Pengurus Besar Nahdlatoel Oelama.
- Shiddiqi, Nourouzzaman.1986. *Tamaddun Islam Bunga Rampai Kebudayaan Muslim*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Shiddiqi, Nouruzzaman.1997. *Fiqh Indonesia Penggagas dan Gagassannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Shihab, Alwi.2001.*Islam Sufistik*.Bandung: Mizan.
- Shihab, M. Quraish (Ketua Tim Editor), 2007, *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata*, Jakarta: Lentera Hati.
- Shugaiyar, Abdul Majid al-, 1994. *al-Fikr al-Ushuli wa Isykaliyat as-Sulthah al- Ilmiyah fi al-Islam: Qira'ah fi Nasy'ah 'Ilm al-Ushuli wa Maqashid al- Syari'ah*, Beirut: al-Mu`assasah al-Jami'iyah li ad-Dirasat wa an-Nasyr, wa at-Tauzi'.

- Simuh.1988. *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita Suatu Studi Terhadap Serat Wirid Hidayat Jati*. Jakarta: UI-Press.
- Sindhunata. 2003. "Pengantar", dalam Charles Kimball. *Kala Agama Jadi Bencana*. terjemahan Nurhadi dari *When Religion Becomes Evil*. Bandung: Mizan. hlm.13-21.
- Siraj, Ilyas.Tanpa Tahun."Sistem dan Metode Istimbath Hukum dalam Perspektif NU", Makalah disampaikan dalam diskusi panel HMJ, PMH. Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, hlm. 1-3.
- Siroj, Said Aqiel. 2006. *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial Mengedepankan Islam Sebagai Inspirasi bukan Aspirasi*. Bandung: Mizan dan Yayasan Khas.
- Siroj, Said Aqiel. 2008. "Kata Pengantar" buku *Da'i Siaga Bencana Panduan Praktis Dakwah Pengurangan Risiko Bencana*. Jakarta: Community Based Disaster Risk Management - Nahdlatul Ulama. hlm. vii - ix.
- SJ, Ahmad Syafi'i. 2009."Fiqh Lingkungan: Revitalisasi Ushul al-Fiqh Untuk Konservasi dan Restorasi Kosmos". Makalah yang dipresentasikan pada on Annual Conference of Islamic Studies Direktur Pendidikan Tinggi Islam Depag RI, Surakarta 2-5 Nopember 2009.
- Sjadzali, Munawir.1991. "Landasan Pemikiran Politik Hukum Islam dalam Rangka Menentukan Peradilan Agama di Indonesia" dalam Tjun Surjaman (ed), *Hukum Islam di Indonesia Pemikiran dan Praktek*. Bandung: Rosda Karya. hlm. 45.
- Soekanto, Soerjono.1994. *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Soetrisno, Loekman.1995. *Menuju Masyarakat Partisipatif*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

- Solehudin dan Widiana Rismawati. 2017. "Metode Dewan Hisbah PERSIS Dalam Ber-Istidlal Dengan Hadišt : Studi Fatwa Tentang Tambahan Raka'at Makmum Yang Masbuq," *Diroyah. Jurnal Ilmu Hadišt* 1, 2 (Maret 2017), hlm. 135.
- Subki, Ali. b. Abd. Al-Kafi as-.1995.*al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah,
- Subki, Tajuddin Al-, tt, *Jam'u al-Jawami' bi Hasyiyah al-Bannani*, Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah.
- Sudiarja, A. 2009. "Dari Inisiasi Kultural ke Multikulturalisme", dalam *BASIS* No. 07 - 08, tahun-58, Juli - Agustus 2009, hlm.5.
- Sulaiman, Abd Wahab Ibrahim, 1984, *al-Fikr al-Ushuli Dirasah Tahliliyah Naqdiyyah*, Beirut: Dar al-Syuruq.
- Sulaiman, Abdul Hamid A. Abdul Hamid A..1993. *Crisis in The Muslim Mind*, Herdon Virginia: IIIT.
- Sulaiman, Abdul Hamid A.. 1993. *Towards ad Islamic Theory of International Relations: New Direction for Methodology and Thought*, Herdon, Virginia: IIIT.
- Sularto, St,2009. Pemanasan Global Asketisme Lingkungan Vs Musuh Besarnya
http://cetak.kompas.com/read/xml/2009/11/06/03131421/asketisme_lingkungan.vs.musuh.besarnya
accessed 6 Nopember 2009.
- Sulfiantono, Arif.2009.Kearifan Lokal Menopang Mitigasi Bencana diunduh dari
<http://www.kr.co.id/web/detail.php?sid=206148&act=menu=39> accessed 16 Nopember 2009.
- Sundrijo, Dwi Ardhanariswari.2008. "Accomondative Multiculturalism: Alternatif Pendekatan terhadap Masalah Keragaman Budaya di Asia Tenggara", dalam

Jurnal Politik Internasional *Global*, vol. 9 No. 2 Desember 2007-Mei 2008, hlm 166-167.

Suparlan, Parsudi.2002. "Menuju Masyarakat Indonesia yang Multikultural", Simposium Internasional Bali ke-3, Jurnal Antropologi Indonesia, Denpasar Bali, 16-21 Juli 2002, sumber: http://www.scripps.ohiou.edu/news/cmdd/artikel_ps.htm accessed 4 Agustus 2009.

Surat edaran Nahdlatul Ulama Nomor 3953/C.I.034/04/2020.

Surat edaran Pimpinan Pusat Muhammadiyah [nomor 05/EDR/I.0/E/2020](#).

Surat Keputusan dan Himbauan Dewan Syariah Wahdah Islamiyah Nomor: D.035/QR/DSA-WI/07/1441.

Surat Keputusan dan Himbauan Dewan Syariah Wahdah Islamiyah Nomor: D.035/QR/DSA-WI/07/1441.

Surjo, Joko dkk, 1993. *Agama dan Perubahan Sosial; Studi tentang Hubungan Antar Islam, Masyarakat, dan Struktur Sosial Politik Indonesia*.Yogyakarta, Pusat Antar Universitas-Studi Sosial UGM.

Suseno, Franz Magnis, 2005.*Fijar-Fijar Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius.

Suseno, Franz Magnis,2005. *13 Tokoh Etika Sejak zaman Yunani sampai Abad ke-19*, Yogyakarta: Kanisius.

Suseno, Franz Magnis. 2000. "Peta Epistemologi Islam Menurut Abed al-Jabiri", *Mukaddimah*, Yogyakarta, No. 9, Th. VI/2000.

Suyono. 2020. "Konstruksi Hukum Islam di Indonesia: Studi Terhadap Fatwa-Fatwa Majelis Tarjih dan Tajdid Muhammadiyah Tentang Hukum Keluarga (1980-2017)". *Al Mabsut*.Vol. 14, No. 1, Maret 2020. hlm. 133.

- Suyuti, As-. 1938. *al-Asybah wan Nazair*. Mesir: Mustafa al-Halabi.
- Syafi'i, Muhammad. Idris asy-. 1979. *Ar-Risalah*. Kairo: Darut-Turats.
- Syahatah, HH. 2005. *Suap dan Korupsi Dalam Perspektif Syariah*. Edisi terjemahan oleh K.A. Irsyadi, Jakarta: Amzah.
- Syahir, Irdlon. 2015. "Ijtihad Nahdlatul Ulama", *Syaikhuna*, edisi 10 No. 2, Maret 2015, hlm 127.
- Syahrastani, Abu al-Fath Muhammad al-.Tanpa Tahun. *al-Milal wa an-Nihal*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Syahrur, Muhammad, tt, *al-Islam wa al-Iman Manzumat al-Qiyam, Dirasat Islamiyah Mu'ashirah*, Beirut: al-Ahali.
- Syahrur, Muhammad.1992. *Al-Kitab wa al-Qur'an dan Qira'ah Mu'asirah*. Damaskus: al-Ahab li ath-Thiba'ah li an-Nasyr wa at-Tauzi.
- Syakur, Ahmad Abd.2002.*Islam dan Kebudayaan Sasak: Studi tentang Akulturasi Nilai-Nilai Islam ke dalam Kebudayaan Sasak*, belum diterbitkan. Yogyakarta: Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga.
- Syamhudi, Kholid, makalah *Sejarah Hidup Imam Al Ghazali I*, published on <http://muslim.or.id/2007/06/27/sejarah-hidup-imam-al-ghazali-1>.
- Syamhudi, Kholid, makalah *Sejarah Hidup Imam Al Ghazali II*, published on <http://muslim.or.id/2007/06/27/sejarah-hidup-imam-al-ghazali-2>.
- Syamsuddin, Sahiron, 2015. "Islam Progresif dan Upaya Membumikannya di Indonesia" dikutip dari <http://nahdliyinbelanda.wordpress.com/2007/09/29/islam-progresif-dan-Efforts-Embracing-it-di-Indonesia/> diakses 7 Juli 2015.

- Syarbini, Muhammad al-Khatib al-. 1958. *Mughni al-Muhtaj*, juz 2, Kairo: Syarikah Maktabah wa Matba'ah Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladih.
- Syarifuddin, Amir, 2001, *Ushul Fiqh*, jilid II, Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Syatibi, Abu Ishaq Al-, *al-I'tisham*, tt, Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Syatibi, Abu Ishaq Al-, tt, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, tahqiq Muhammad Abdullah Darraz, Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Syatibi, Asy-. Tanpa Tahun. *al-Muwafaqat fi Ushul asy- Syariah*. Beirut: Darr al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Syatibi, Imam Asy-.Tanpa Tahun. *al-Muwafaqat fi Usul isy Syariah*. Beirut: Darr al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Syaukani, as-Muhammad bin Ali bin Muhammad. 2001. *Fathul Qadir*, Riyadh: Maktabatur-Rusyd.
- Tabari, Abu Ja'far Muhammad Ibnu Jarir al-.(1988). *al-Jami' al-Bayan 'an Ta'wi Aay al-Qur'an*. Beirut: Muassasah al-Alami lil Mathbu'at.
- Taha, Mahmud Muhammad.1987. *The Second Message of Islam*, alih bahasa: Abdullahi Ahmed an-Na'im. Syracuse: Syracuse University Press.
- Tahanawi, Muhammad Ali At-, *Mausu'ah Kasyyaf ishtilihat al-funun wa al ulum*, Beirut: Maktabah Lubnan Nasyirun.
- Tarabisyi, George,1996. *Naqdu Naqdi al-'Aql al-'Arabi*, Nazariyat al-'Aql, Beirut: Dar al-Saqi.
- Thompson, John B.,2003. *Analisis Ideologi: Kritik Wacana-wacana Ideologi Dunia*, terj. Haqqul Yaqqin, Yogyakarta: Ircisod.
- Tihami, M.A.1999.*Antropologi Fiqh (Gambaran tentang Isyarat dan Pendekatan)* Pidato Pengukuhan Guru Besar Tetap dalam

- Ilmu Fiqh pada Jurusan Syari'ah Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri " Sultan Maulana Hasanuddin Banten' Serang, 28 Agustus 1999. Banten Serang: STAIN Sultan Maulana Hasanuddin. hlm.27-28.
- Tim Penyusun. 2004. *Kesetaraan dan Keadilan Gender dalam Perspektif Agama Buddha*. Jakarta: Kementerian Pemberdayaan Perempuan Republik Indonesia.
- Tim Penyusun.2004. *Kesetaraan Gender dan Keadilan Gender dalam Perpektif Agama Kristen Protestan*. Jakarta: Kementerian Pemberdayaan Perempuan Republik Indonesia.
- Tim Penyusun.2008. *Da'i Siaga Bencana Panduan Praktis Dakwah Pengurangan Risiko Bencana*. Jakarta: Community Based Disaster Risk Manajement - Nahdlatul Ulama.
- Turabi, Hasan.1980. *Tajdid Ushul al-Fiqh*, Beirut and Khortoum: Dar al-Fikr.
- Turabi, Hasan.1986. *Pembaharuan Ushul Fiqh*, Bandung: Penerbit Pustaka. Turabi, Hasan.1993. *Tajdid al-Fikr al-Islami*, Rabat: Dar al-Qarafi li an-Nasyr wa at-Tauzi..
- Turki, Abdu Al-Majid, "Syatibi wa al-ijtihad al-tasyri' al-mu'ashir", Majalah al-ijtihad, no.2, tahun 1980, Beirut, Libanon.
- Turki, Abdu Al-Majid, *Munazharat fi Ushuli al-syari'ah al-islamiyah baina Ibn Hazm wa Al-Baji*, terjemah wa tahqiq wa ta'liq Abdu Al-Shobur Syahin, muroja'ah Muhammad Abdu Al-Halim Mahmud, Beirut: Dar Al-Garb Al-Islami, cet.I, 1404H/1986M.
- Turmuzy, Muhammad bin Isa al-. 1931. *Sunan al-Turmuzy*, Qahirah: Misriyah. Muhammad Hashim Kamali, 1989. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Selangor Darul Ehan: Publication.
- Turner, B.S, 1984. *Sosiologi Islam, Suatu Telaah Analitis Atas Tesa Sosiologi Weber*. Jakarta: Rajawali.

- Uli, Sholih Ahmad, 1994. *Makanatu al-Aql fi al-Fikr al-'Arabi*. Bagdad: al-Majma' al-'ilmi al-Iraqi.
- Ulum, Amirul. 2015. *Muassis Nahdlatul Ulama; Manaqib 26 Tokoh Pendiri NU*, Yogyakarta: Aswaja Pressindo.
- Umar, Umar Shalih, 2003, *al-Maqashid 'Inda al-Imam al-'Iz Ibn Abd Salam*, Amman: Dar al-Nafa'is.
- Undang-Undang No.1 tahun 1974 tentang Perkawinan dan PP No. 9 tahun 1975 tentang Pelaksanaan Undang-Undang No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan, .
- Uraibi, Muhamad Yasin, 1991. *al-Istisyraq wa Tagrib al-'aql al-Tarikhi al-'Arabi*,: *Naqd al-'aql al-tarikhi*. Rabat: al-Majlis al-Qaumili al-Tsaqofah al- 'Arabiyah.
- Utama, Edy .2002. "Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah" (Konstruksi tentang Islam dan Adat), terlampir dalam Ahmad Baso, *Plesetan Lokalitas: Politik Pribumisasi Islam*. Jakarta: Desantara, hlm. 124- 129.
- Veeger, K.J.,1985. *Realitas Sosial: Refleksi Filsafat Sosial atas Hubungan Individu-Masyarakat dalam Cakrawala Sejarah Sosiologi*, Jakarta: Gramedia.
- Wahid, Abdurrahman.1999. *Prisma Pemikiran Gus Dur*. Yogyakarta: LKiS. Wahid, Abdurrahman (1999). *Prisma Pemikiran Gus Dur*.Yogyakarta: LKiS. Wahid, Abdurrahman (2001). *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* Jakarta: Desantara.
- Wahid, Abdurrahman.2001.*Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*. Jakarta: Desantara.
- Wahjono, Padmo.1996."Budaya Hukum Islam dalam Perspektif Pembentukan Hukum di Masa Datang", dalam Amrullah Ahmad dkk, *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional Mengenang 65 Th Prof. Dr. H.*

Busthanul Arifin, SH. Jakarta: Gema Insani Press. hlm.172- 176.

Wardani.2007.,“Harus Bermula dari Membangun Paradigmanya Dulu”, dalam *Risalah: Majalah Da`wah Islamiyah*, Nomor 11

Wardani.2007.“Harus Bermula dari Membangun Paradigmanya Dulu”, dalam *Risalah: Majalah Da`wah Islamiyah*, Nomor 11 tahun 44, Muharram 1428/ Februari 2007, hlm. 26-31.

Wardani.2009.“Memformulasikan Fikih al-Bi’ah (Prinsip-prinsip Dasar Membangun Fikih Lingkungan)”, dalam *al-Mustawa Jurnal Ilmu Sosial Keislaman* Tahun 1 No. 1/Februari 2009,Yogyakarta: LPPAI Universitas Islam Indonesia, 2009, hlm. 9-25.

Weber, Max. 1972. *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press.

Welsch, Glenn A. 1981. *Budgeting Profit Planning and Control*, fourth edition. New Delhi: prentice hall of India Private Limited.

Wertheim, W.F.1985. *Evolutions and Revolutions: The Rising Wares of Emancipation*, sebagaimana dikutip oleh James L. Scott, *Perlawanan Kaum Tani*, Jakarta: Yayasan Obor, 1985, hlm. 32.

Westra, Laura. 2006. *Environmental Justice and the Rights of Unborn and Future Generations*. London: Earthscan in the UK and USA.

Wijaya, Abdi. 2019. “Manhaj Majelis Tarjih Muhammadiyah Dalam Transformasi Hukum Islam (Fatwa), *Ar-Risalah* , Vol. 19, No. 1 , Mei 2019, hlm 67.

Wijaya, Abdi. 2019. “Respon Lembaga Fatwa Terhadap Isu Fikih Kontemporer (Studi Komparatif Lembaga Fatwa

MUI, Majelis Tarjih Muhammadiyah dan Bahtsul Masail NU)”, *Mazahibuna*, Volume 1, Nomor 2, Desember 2019. hlm 180.

Wijdan SZ, Aden, Dkk, 2007. *Pemikiran dan Peradaban Islam*, Kata Pengantar Prof. Dr. H. Ahmad Syafi’i Ma’arif, M.A. Yogyakarta: PSI UII dan Safiria Insania Press.

Woodward, Mark R. 1999. *Islam Jawa Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*, alih bahasa Hairus Salim. Yogyakarta: LKiS.
Woodward, Mark R. (1999). *Islam Jawa*. Yogyakarta: LkiS.

www.nu.or.id.php

www.wwf.or.id/index.php?fuseaction=press.detail&language=i&id=PRS1139449660.

www.wwf.or.id/index.php?fuseaction=press.detail&language=i&id=PRS1139449660.

Yafie, Ali, makalah *Konsep-Konsep Istihsan, Istishlah dan Mashlahat al-Ammah*, publishedin <http://media.isnet.org/islam/Paramadina/Konteks/Istihsan.html>.

Yafie, Ali. 1985. “Mata Rantai yang Hilang”, dalam *Pesantren*, 21 Vol II/ 1985, hlm. 32.

Yafie, Ali.1994. *Menggagas Fiqh Sosial dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi hingga Ukhuwah*, Pengantar K.H. Ahmad Azhar Basyir. Bandung: Mizan.

Yafie, M. Ali. 2006. *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup*. Jakarta: Yayasan Amanah dan Ufuk Press.

Yusdani dan Januariansyah Arfaizar, 2021. *Nalar Fikih Masa Covid-19 di Indonesia*. Yogyakarta: Mirra Buana Media dan PHIPD FIAI UII.

- Yusdani, 2012. " Meletakkan Fiqh Sebagai Etika Bersama Menuju Multikulturalitas Bangsa Indonesia ", dalam Tim Penulis UII, *Pribumisasi Hukum Islam Pembacaan Kontemporer Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: PPs FIAI UII bekerjasama dengan Kaukaba, hlm. 349-391.
- Yusdani, Junanah, dan Muhammad Husnul. "Pudarnya Pesona Hukum Islam di PTAI", dalam *Millah* Vol. XII.
- Zahrah, Muhammad Abu. 2000. *Usul Fiqh*. Mesir: Dar al-Fikr.
- Zahrah, Muhammad Abu. tt. *Ushul al-Fiqh*, Al Qahirah: Dar al-Fikri al-'Araby.
- Zahro, Ahmad. 2004. *Tradisi intelektual NU*. Yogyakarta : LKiS.
- Zahro, Ahmad.2004. *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masail 1926-1999*. Yogyakarta: LKiS.
- Zayd, Faruq Abu.Tanpa Tahun. *Al-Syari'ah al-Islamiyyah baina al-Muhafizhin wa al-Mujaddidin*. Kairo: Dar al-Taufiq al-Arabi.
- Zein, Satria Effendi M.1996.*Metodologi Hukum Islam*", dalam Amrullah Ahmad, dkk, *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional Mengenang 65 Tahun Prof. Dr. Busthanul Arifin, SH*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Zubaidi.2007. *Pemberdayaan Masyarakat Berbasis Pesantren: Kontribusi Fiqh Sosial Kiai Sahal dalam Perubahan Nilai-Nilai Pesantren*. Yogyakarta: Pustaka Relajar.
- Zubair, K.H. Maimun.1990. "Fiqh itu Luwes", dalam *Pesantren*, No. 2, Vol. VII, 1990, hlm. 47-54.
- Zuhaili, Wahbah al-. 1978. *Al-Wasith fi Usul al-Filth al-Islami*. Damaskus : Dar al-Kitab.
- Zuhaili, Wahbah az-. tt. *Usul al-Fiqh al-Islami*, Damascus: Al-Matba'ah al-'Ilmiyyah.

Zuhroni. 2012. "Studi Komparasi Metodologi Penetapan Hukum Islam Lembaga-Lembaga Fatwa di Indonesia", *Adil: Jurnal Hukum*, Vol. 3 No. 1, 2012, hlm. 47.

INDEKS

A

adat, 92, 108
agama, 72, 89, 90, 95, 97, 98,
110, 113, 117, 118, 120,
121, 122, 123
Ahlussunah wal Jamaah, 75
Ahmad Azhar Basyir, 30,
39, 52, 264, 283, 286, 295
akademis, 69
akal, 72, 74, 87, 113, 114
Al Ittihadiyyah, 100
Al Jabiri, 84, 94
Al Washliyah, 100
al-ahwal, 107
al-amkinah, 107
al-Anbiya, 110
al-arba'ah, 75
alat kesehatan, 108
alat ukur suhu badan, 108
al-awa'id, 108
al-Baghdadi, 98
al-Ghazali, 98
Ali Yafie, 30, 42, 44, 47, 48,
250
al-ilm al-husuli, 113
al-Imron, 96
al-Junaid, 98
al-kutub, 75
Al-ma'un, 96
al-Maidah, 111
al-mazahib, 75
al-niyat, 107

al-qiyas, 110
al-Quran, 66, 69, 71, 74, 78,
82, 87, 89, 92, 94, 107, 113,
114, 115, 116, 118
amalan, 76, 98
Analisis, 76, 210
Angkatan Darat, 100
Angkatan Laut, 100
Angkatan Udara, 100
anjuran, 64, 125
antarulama, 99
Antropologi, 17, 144, 256,
259
Arab, v, 13, 25, 87, 109, 136,
149, 159, 186, 187, 213,
217, 225, 227, 238, 247, 251
Aristoteles, 113
Asia Tenggara, 2, 20, 182,
245, 256
as-Sunnah, 75, 89
astronomi, 93
Australia, 9, 181
az-Zāwiyah, 112

B

Bahtsul Masail, 65, 68, 76,
77, 78, 210, 222, 244, 263
balaghah, 110
Bayani, 92, 109, 110
Belanda, 281
Bencana, 63
berakhlak, 79, 98

berbudaya, 55, 62
berhasil, 64
beribadah, 64, 65, 66, 68, 94,
106, 111, 117, 119, 120
beribadah, 108
berjamaah, 106
berjuang, 64
berkembang, 69, 73, 76, 77,
79, 80, 82, 97, 98, 103
berpikir, 97, 98, 121, 123
bid'ah, 79, 96
bidang, 63, 70, 71, 89, 95, 98
biologi, 93, 123
Brunei, 8
buka puasa, 64
burhani, 71, 84, 92, 93, 110,
113

C

Cak Nur, 286
cendekiawan, 100
cendekiawan, 64
civilized, 45, 49, 55, 58, 62
corona, 65, 66, 67, 85, 223
Covid-19, 63, 64, 65, 66, 67,
83, 91, 105, 106, 108, 111,
115, 116, 117, 118, 119,
120, 122, 123, 124, 125,
126, 208, 237, 243, 284, 291
cuci tangan, 108, 125

D

dalil, 72, 73, 80, 83, 86, 87,
114, 115, 116, 118
dampak, 64, 118, 120
darurat, 65
Darurat, 63, 84

dekonstruksi, 107, 109
demokrasi, 2, 4, 7, 16, 62,
143, 188, 197
demonstratif, 110
Dewan Hisbah, 68, 82, 83,
251, 254
Dewan Syariah, 65, 79, 111,
113, 256
diniyah, 99
diri sendiri, 64, 77
diwajibkan, 64
DKI Jakarta, 64
dominan, 66
dominasi, 66
Dr. Drs. Yusdani, M.Ag, iv,
278, 295
dunia, 63, 71, 97, 107, 117,
119, 122
Dunia, 63
Dusun, 285

E

edaran, 65, 110, 111, 256
ekonomi, 71, 78, 93, 99, 107,
117, 118, 122
empirik, 91, 93
empiris, 66, 107
epistemologi, 109, 111
Eropa, 9, 12, 20, 97, 185
experience, 111, 113

F

fada'il al-'amal, 76
fasilitas kesehatan, 63
Fath al-Bārī Syarḥ Şaḥīḥ al-
Bukhārī, 112

fatwa, 64, 65, 66, 67, 68, 69,
71, 72, 74, 78, 81, 83, 84,
85, 86, 87, 88, 90, 91, 92,
94, 101, 102, 105, 106, 110,
117, 119, 120, 122, 124,
125, 126, 212, 241

Fatwa, 64, 65, 68, 69, 71, 72,
79, 81, 83, 84, 86, 87, 90,
101, 102, 103, 104, 105,
111, 126, 210, 212, 220,
233, 240, 241, 250, 252,
254, 257, 263, 265

fikih, 68, 70, 72, 73, 76, 80,
81, 82, 84, 87, 89, 92, 95,
98, 107, 110, 114, 115, 119,
124

Fikih, 281, 282, 283, 284, 285,
289, 290, 294, 295

Fikih Agraria, 19

Fikih Air, 19, 89, 237

Fikih Anggaran, 19

Fikih Astronomi, 19

Fikih Difabel, 19

Fikih Energi, 19

Fikih Gender, 19

Fikih Hak Asasi Manusia, 19

Fikih Indonesia, 14

Fikih Interfaith Relation, 19

Fikih Kebencanaan, 19, 204,
237

Fikih Kebudayaan, 19

Fikih Ketahanan Pangan, 19

Fikih Keuangan, 19

fikih klasik, 43, 45, 46, 49,
50, 52, 56, 57, 58, 60, 73

Fikih Lingkungan, 19, 221,
262

Fikih Minoritas, 19

Fikih Pangan, 19

Fikih Pengelolaan Sampah,
19

Fikih Perbankan, 19

Fikih Perlindungan Anak,
19

Fikih Politik, 19, 281, 282

Fikih Tata Kelola Kelautan,
19

Fikih Tata Kota, 19

Fikih Tata Ruang, 19

filsafat, 81, 92, 109, 122

fisika, 93

fresh ijtihad, 5, 6, 7

fundamental, 4, 14, 136, 142,
152, 171, 172, 202

G

gagasan, 80, 101

generasi, 97, 98

geologi, 93

gerejawan, 97

gerilya, 97

gulung tikar, 63

H

hadis, 66, 74, 75, 82, 90

Hak, 288

HAM, 281, 294

haram, 65, 82, 89, 114

harta, 72

Hasby Ash Shiddiqie, 14

hujjah, 82

hukum, 68, 69, 70, 71, 72, 73,
 74, 75, 76, 78, 79, 80, 81,
 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89,
 90, 92, 94, 95, 106, 107,
 108, 111, 114, 115, 116,
 117, 118, 120
 hukum Islam, vii, 5, 8, 9, 10,
 11, 12, 13, 14, 20, 21, 23,
 24, 25, 29, 33, 42, 46, 49,
 55, 57, 61, 68, 70, 71, 73,
 81, 82, 86, 92, 107, 108,
 116, 148, 162, 176, 177,
 178, 180, 187, 198, 203,
 204, 205, 241, 295
 Hukum Islam, 278, 281, 282,
 283, 284, 285, 289, 290, 295

I

ibadah di rumah, 65, 66
 ibukota, 64
 Idul Adha, 118, 125
 Idul Fitri, 106, 118, 125
 ijma, 6, 8, 13, 75, 90, 110
 ijma', 75, 90, 110
 ijtihad, 70, 71, 72, 75, 76, 80,
 87, 88, 89, 91, 107, 114, 115
 Ijtihad kemanusiaan, 16, 17
 ijtihad progresif, 5
ilhaqi, 75
 ilmiah, 84, 110
 ilmu-ilmu, 79, 82, 107, 113,
 121, 122
 imam, 75, 77, 80, 82, 94, 98
 imperialisme, 97
 independen, 64
 individualisme, 98

Indonesia, v, vi, vii, ix, x, 2,
 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14,
 15, 17, 18, 19, 20, 21, 23,
 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30,
 40, 41, 42, 43, 44, 46, 47,
 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55,
 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63,
 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70,
 71, 72, 74, 75, 78, 79, 80,
 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90,
 91, 94, 95, 96, 97, 98, 100,
 101, 103, 105, 106, 107,
 108, 111, 112, 116, 117,
 119, 120, 123, 124, 125,
 126, 128, 129, 130, 131,
 132, 133, 134, 135, 136,
 137, 140, 141, 142, 143,
 144, 145, 146, 147, 148,
 158, 159, 160, 162, 166,
 170, 171, 172, 175, 176,
 177, 178, 179, 180, 181,
 182, 183, 184, 185, 187,
 189, 191, 192, 193, 194,
 197, 198, 199, 201, 202,
 203, 205, 206, 209, 210,
 212, 213, 216, 217, 220,
 221, 222, 225, 226, 227,
 229, 233, 235, 236, 240,
 241, 242, 243, 244, 245,
 246, 247, 248, 249, 250,
 251, 253, 254, 256, 257,
 258, 259, 260, 262, 264,
 265, 283, 284, 285, 286,
 288, 289, 290, 291, 292,
 294, 295

instrumentally, 66

integral, 110

integrasi, 93
interdisiplin, 84, 94, 121
 internasional, 295
 IPTEK, 68
 Islam, 64, 68, 69, 70, 71, 72,
 73, 74, 75, 78, 79, 81, 82,
 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89,
 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96,
 97, 98, 99, 100, 101, 102,
 103, 106, 107, 108, 109,
 110, 111, 112, 114, 115,
 116, 118, 119, 120, 121,
 122, 123, 124, 125, 215,
 216, 221, 230, 240, 241, 244,
 245, 248, 250, 257, 263,
 265, 279, 281, 283, 284,
 285, 286, 288, 289, 290,
 294, 295
 Islam Liberal, 2, 3
 Islam moderat, v
 Islam modern, 10
 Islam Nusantara, 10, 148,
 154, 229
 Islamic Studies, 18, 82, 224,
 241, 254, 279, 289, 292, 293
istinbat, 24, 50, 51, 75, 76, 79,
 80, 82, 90, 110, 164

J

Jabir, 281
 jamaah, 108, 125
 jam'iyah, 99
 Januariansyah Arfaizar, 284,
 285, 290, 291
 Jawa, 283, 294
 jiwa, 72, 74, 78

K

K.H. Ahmad Dahlan, 95
 K.H. Mas Mansur, 96
 K.H. Wahab Hasbullah, 98
 kader, 65
Kajian, 68, 82, 95, 107, 226,
 251
 karakteristik, 73, 85, 90, 252
 kasus, 64, 68, 69, 71, 76, 88,
 101, 106, 115
 keadilan, 2, 3, 4, 7, 33, 39, 51,
 131, 142, 143, 152, 153,
 175, 177, 179, 196, 204
 keagamaan, 64, 65, 71, 75,
 76, 82, 91, 92, 94, 95, 99,
 101, 102, 108, 111, 113,
 118, 119, 120, 121, 122,
 124, 212
 kebekuan, 93
 kebenaran, 93, 113, 114
 Kecamatan, 282
 kegelisahan, 66
 kehidupan, 68, 70, 81, 94, 97,
 111, 113, 119, 121, 122, 126
 keilmuan, 93, 109, 117, 118,
 119, 120, 122, 124
 keimanan, 110
 Keindonesiaan, 288, 290, 295
 keislaman, 107, 122
 kekuasaan, 66
 kelongaran, 106
Keluarga, 281, 282
 kemaslahatan, 74, 107, 110,
 116, 117, 119, 124, 125
 kematian, 108
 kemiskinan, 97
 kemusyrikan, 96

kepercayaan, 73
 keputusan-keputusan, 73
 keresahan, 64, 105
 keruntutan, 93
 kesehatan, 63, 64, 83, 106,
 108, 117, 118, 119, 122,
 123, 126
 kesetaraan, 2, 4, 152
 ketahanan, 63
 keterbelakangan, 88, 97
 keturunan, 72
 KH Abdurrahman Wahid,
 14
 khas, 73
 khazanah, 92
khurafat, 96
 kitab-kitab, 75, 76, 99
 Knowledge, 288
 Kolaborasi, 93
 koloni, 97
 kompleksitas, 93
 konkret, 73, 89
 konstitusi, 99
Konstruksi Pemikiran, vii, x,
 147
 kontemporer, 68, 73, 80, 86,
 90, 121
 kristenisasi, 97
 Kritik Nalar, 109

L

LBM, 65, 76, 77
 lembaga, 64, 67, 68, 69, 71,
 74, 77, 83, 85, 86, 90, 94,
 95, 102, 106, 117, 120, 124,
 125, 126

Lembaga, 65, 68, 69, 76, 83,
 86, 95, 102, 105, 124, 210,
 226, 263, 265
 liberal, 1, 98, 181, 197
 liberalisme, 98
 literal, 109
Local Wisdom, 291
 Lombok, 12, 156, 157, 158,
 214

M

M. Amin Abdullah, 91, 94,
 118, 122, 208, 241
 madani, 2
 Madinah, 11, 31, 188
 madzhab, 76, 99
mainstream, 50, 55, 59, 61, 62
 Majelis Tarjih dan Tajdid,
 65, 71, 72, 257
 Majelis Ulama Indonesia,
 64, 67, 83, 120
 Makassar, 103
 Malaka, 12
 Malaysia, 8, 9, 11, 23, 129,
 192, 226
 mandiri, 106, 121
Manhaj, 71, 102, 252, 263
maqasid Syariah, 20
 masa, 65, 66, 67, 68, 78, 81,
 82, 84, 85, 88, 91, 94, 95,
 99, 100, 101, 102, 105, 106,
 115, 117, 120, 123, 126
 masjid, 64, 65, 66, 79, 98,
 117, 118, 119, 125, 126
 Masjid, 66, 106
masalah, 35, 37, 54, 88
 maslahat, 65, 89

- masyarakat, 64, 65, 66, 67,
 69, 70, 73, 76, 77, 79, 80,
 83, 84, 85, 86, 88, 90, 92,
 95, 99, 103, 105, 107, 108,
 117, 123, 125, 126
 Masyarakat, 294
Mataram, 289
 Math'laul Anwar, 100
 Mazhab, 88, 98, 110, 224
 Mazhab fikih, 8
 medis, 63, 71
 Melayu, v, 156
 memecah, 93
 memecahkan, 76, 93
 mendesak, 64
 mengaminkan, 65
 menghimbau, 65
 mengikuti, 64, 77, 94, 97, 98
 mengurangi, 66
 menimbulkan, 64, 118
 menjaga jarak, 64
 mentolerir, 75
 menyerang, 63, 119, 123
 menyita, 64
 merumuskan, 70, 107, 108,
 113
 Mesir, 11, 25, 88, 164, 169,
 192, 209, 233, 252, 257, 264
 metodologi, 73, 76, 82, 86,
 92, 93, 94, 120, 122, 124
 minoritas, 2, 4, 131, 197
 moderat, 1, 4, 78, 89, 146
 modernisme, 2, 40, 41, 61,
 116, 200
 motif, 66
 Muhammad Abed al-Jabiri,
 109
 Muhammadiyah, 65, 67, 68,
 70, 71, 72, 73, 74, 78, 80,
 85, 89, 90, 91, 95, 96, 97,
 100, 105, 110, 111, 112,
 120, 124, 211, 215, 220,
 221, 226, 237, 242, 256,
 257, 263
 MUI, 64, 65, 66, 67, 68, 80,
 81, 83, 85, 86, 87, 90, 91,
 100, 101, 102, 111, 212,
 233, 253, 263
multidiscipline, 94
multidisiplin, 84, 94, 121
 multikultural, 2, 4, 16, 69,
 122, 130, 131, 143, 145,
 146, 147, 177, 180, 186,
 188, 191, 193, 194, 195,
 196, 197, 198, 199
 Munawir Sjadzali, 14, 26, 29,
 60, 243
 muslim, 64, 65, 66, 79, 91,
 94, 100, 101, 117
 Muslim, 281, 282, 283, 285,
 289, 294
 Musyawarah, 100, 103
musytarak, 114
- N**
- Nabi Muhammad, 95, 125
 Nahdiyin, 65, 79
 Nahdlatul Ulama, 24, 42, 55,
 58, 65, 67, 75, 76, 77, 79,
 95, 98, 99, 104, 105, 110,
 111, 120, 124, 210, 214,
 215, 221, 222, 225, 244,
 245, 254, 256, 257, 260, 261
 nahwu, 110

nalar, 67, 73, 84, 94, 110, 114,
120
nalar fikih, 73
Nalar fikih, 73
nalar hukum, 67, 84, 94, 114,
120
nas, 89, 110, 114, 115, 116,
125
nasional, 295
negara, 63, 64, 68, 70, 71, 83,
119, 120
negeri, 112
NU, 65, 67, 68, 74, 75, 76, 77,
78, 79, 80, 85, 90, 91, 98,
99, 100, 210, 242, 261, 263,
264

O

obat, 63
orang, 64, 95, 100, 112
Orde Baru, 56, 59, 160, 161
organisasi, 65, 83, 84, 90, 95,
96, 99, 103, 120
organisasi keagamaan, 99
organisasi sosial, 99
ormas-ormas, 69, 92, 100
ortodok, 48
ortodoksi, 14, 47, 51, 56, 149
ortopraksi, 14
otentik, 111

P

paham-paham, 97
Palembang, 278
partai, 99
pelarangan, 65, 66
Pelarangan, 64

pemerintah, 64, 67, 86, 101,
117
Pemikiran, 281, 283, 284,
285, 295
Pemutusan Hubungan
Kerja, 63
penalaran, 78, 84, 88, 93,
109, 116
Penanganan, 64
pandemi, 63, 64, 68
pendidikan, 79, 97, 99, 103,
121, 122
penelitian, 81, 85, 122
pengajian, 64
pengamatan, 66
penularan, 66, 106, 126
Penyakit, 63
penyebaran, 64, 83, 91, 106,
122, 125
penyumbang, 64
peradaban, 97
Perguruan Tinggi Islam, 14
perhatian, 64, 68, 81, 107
peribadatan, 64, 66, 85, 105
Persia, v, 111
PERSIS, 68, 83, 254
persoalan, 64, 70, 73, 74, 76,
77, 79, 82, 86, 87, 90, 101,
116, 118, 120
pertanian, 93, 99
pesantren, 75, 77, 99
Pesantren, 97, 102
PHK, 63
Pimpinan, 65, 89, 110, 112,
220, 237, 256
pluralisme, 2, 129, 137, 141,
143, 146, 147

Pluralisme, 282
 politik, 78, 86, 87, 91, 99,
 101, 107, 122
 positif, 64, 67, 81, 92, 105,
 117
 praktis, 73, 84, 93, 96
Problem, 63
 produk fikih, 74
 Program Doktor, 282, 283,
 295
 Protokol, 64
 protokol kesehatan, 65, 117
 Provinsi, 100

Q

qauli, 75
 qiyas, 6, 8, 13, 25, 75, 90, 110,
 115, 166, 169

R

rahmatan lil 'alamin, 92, 108
 Ramadan, 64
 rasionalisme, 98
rational, 66
 reformasi, 98
 representasi, 105
Research, 291
 Respons, 94, 106, 120
 riset, 107
 ritual, 17, 188
 riwayat, 110

S

sabab al-wurūd, 111
 Sahal Mahfudh, 30, 42, 44,
 45, 47, 48, 51, 53, 227, 249,
 286, 295

salat jamaah, 64, 65, 125
 salat jumat, 66, 110, 125
Sejarah, 281
 sekularisme, 98
 semesta, 110, 124
 Simbur Cahaya, 285
 simpatisan, 66
 Singapura, 8
 sistemik, 110
 sosial, 66, 70, 71, 78, 80, 85,
 88, 92, 96, 99, 106, 109,
 111, 113, 117, 118, 119,
 121, 122
 sosio-kultural, 87, 107
 Sosiologi, 17, 91, 241, 254,
 260, 261
 spekulatif, 93
 substansial, 76
 suci, 84, 92, 93, 100
 Sulawesi Selatan, 79, 102,
 103
 Syafi'i, 98, 99, 110

T

ta'awun, 79
tadamun, 79
 tadarus, 64
tajdid, 24, 41, 47, 57, 70, 219
takaful, 79
 tanah air, 100, 122
taqlid, 96
 tarawih, 64
 tasawuf, 98
 teologi, 74, 89, 98
 teori-teori, 94
 terkungkung, 110
 teroris, vi

Thailand, 8, 289, 294
tidak keluar rumah, 64
tindakan, 66, 96, 113
tipologi, 68
tradisi, 77, 96, 98, 99, 106,
108, 109, 111, 113, 116, 117
tradisional, 1, 3, 10, 40, 47,
158, 160
tradisionalis, 48, 161
traditional, 66
transdiscipline, 94
transdisiplin, 84, 94, 121
tumbang, 63
turas, 89, 110
Turki, v, 25, 260

U

ulama, 64, 68, 75, 76, 80, 82,
87, 89, 98, 100, 102, 112,
114, 125
umat, 64, 65, 66, 68, 69, 85,
86, 88, 91, 94, 96, 97, 98,
99, 101, 106, 112, 116, 117,
119, 120, 122, 123, 124, 125
UMKM, 63
undang-undang, iv
Undang-Undang, 284
universal, 4, 5, 11, 89, 124,
141, 148, 151, 152, 159,
177, 190
Universitas Islam, 14, 140,
200, 216, 236, 247, 248,
262, 279
Urdu, v
Usaha Mikro Kecil
Menengah, 63

V

value, 66
virtual, 108
virus, 65, 66, 85, 91, 106, 119,
120, 123
Virus Corona, 63, 84, 210

W

Wabah, 63, 83, 84, 210
wafatnya, 88, 98
Wahdah Islamiyah, 65, 67,
78, 79, 80, 82, 85, 90, 91,
95, 102, 103, 105, 111, 113,
120, 124, 240, 256, 284, 291
warga, 65, 67, 77, 79, 119,
223
WHO, 63
World Health Organization,
63

Y

Yogyakarta, iv, 78, 89, 91,
93, 94, 95, 98, 99, 100, 109,
110, 114, 215, 230, 237,
240, 241, 248, 261, 264,
278, 282, 285, 289, 290,
294, 295
yunani, 93
Yusdani, 283, 295

Z

Zina, 285
zona aman, 108
zona hijau, 65
zona merah, 65

CV PENULIS



A. Identitas Diri

Nama : Assoc. Prof.Dr. Drs. Yusdani,
M.Ag
Tempat/tgl Lahir : Palembang, 11 Nopember 1961
NIK : 924210101
NIDN : (0511)116104
Scopus Id : 57214994363
Sinta Id : 6165290

Pangkat/Golongan : Lektor Kepala/IV c - Pembina
Utama Muda

Jabatan : Dosen Tetap Hukum Islam FIAI
UII Yogyakarta

Alamat Kantor : Jl. Kaliurang No.KM 14.5, Lodadi,
Umbulmartani, Kec. Ngemplak,
Kabupaten Sleman, Daerah
Istimewa Yogyakarta 55581

Telp/Fax : (0274) 523637
Alamat Rumah : Sompilan RT. 01, RW 26 No. 39
Tegaltirto Berbah Sleman
Yogyakarta 55773
Telp/Hp : (0274) 4435416/081804350066
Email : yusdani@uui.ac.id

B. Riwayat Pendidikan

1. S3 Studi Islam/Islamic Studies Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (Lulus 2016).
2. S2 dalam bidang Kajian Islam/Islamic Studies IAIN Syarif Hidayatullah (lulus 1999)..
3. Sarjana Lengkap Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga (lulus 1989).
4. Sarjana Muda Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga (lulus 1984).
5. MA Pondok Pesantren Raudhatul Ulum Sakatiga (lulus 1980).
6. Madrasah al-Falah Sakatiga Indralaya (lulus 1978).
7. MTs.Pondok Pesantren Raudhatul Ulum Sakatiga (lulus 1977).
8. Sekolah Dasar Negeri Penyandingan (lulus 1974).

C. Riwayat Pekerjaan dan Jabatan

1. Dari tahun 2022 - sekarang menjabat Direktur Pusat Studi Siyasah dan Pemberdayaan Masyarakat (PS2PM) Yogyakarta.
2. Dari tahun 2018-2022 menjabat Ketua Program Studi Hukum Islam Program Doktor (PHIPD) JSI FIAI UII.
3. Dari tahun 2016-2018 menjabat sebagai Sekretaris Program Studi Ilmu Agama Islam Program Magister JSI FIAI UII.

4. Dari Tahun 2014-2016 menjabat Direktur Pusat Studi Islam UII.
5. Dari tahun 1995-1996 menjabat Ketua Pusat Bidang Dakwah LPPAI (sekarang DPPAI) UII.
6. Dari tahun 1999 - 2001 menjabat Ketua Bidang Akademik Magister Studi Islam (MSI) UII.
6. Dari tahun 2002-2015 menjadi Pemimpin Redaksi Jurnal Millah PPS FIAI UII.
7. Dari tahun 2005-2009 pernah menjadi Pemimpin Redaksi Jurnal La Riba Prodi EKIS FIAI UII
8. Dari tahun 2012 - 2015 Pernah menjadi Ketua Dewan Redaksi Jurnal al-Mawarid Prodi AS FIAI UII
9. Sejak tahun 2016 - sekarang menjadi Editor in Chief Jurnal IJIIS Prodi Hukum Islam Program Doktor FIAI UII.
10. Dari tahun 2002 - 2004 TIM Menanamkan Nilai-Nilai Civic Education dalam Pendidikan Agama kerjasama PSI UII dan The Asia Foundation.
11. Dari tahun 2007-2011 sebagai Pimpinan Proyek Program Kesetaraan Gender dalam Keluarga Lintas Agama, Kerjasama PSI UII dan Cordaid Belanda.
12. Dari tahun 2010-2012 Tim *Program Islam and Human Rights* Kerjasama PSI UII dan NCHR Norwegia.
13. Dari tahun 2011-2012 *Tim Save Children from Cyberbullying*, Kerjasama PSI UII dan Kindermissionwerk German.

D. Karya Ilmiah dan Penelitian (Publikasi Ilmiah)

Buku

1. *Ijtihad Suatu Kontroversi antara Teori dan Fungsi* (bersama Amir Mu'allim) diterbitkan 1997 oleh Titian Ilahi Press.

2. *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam* (bersama Amir Mu'allim) diterbitkan 1999 oleh UII Press.
3. *Peran Kepentingan Umum dalam Reaktualisasi Hukum: Kajian Hukum Islam Najamuddin at-Tufi* diterbitkan tahun 2000 oleh UII Press.
4. *Metodologi Hukum Islam Kontemporer* (karya terjemahan dari karya Taha Jabir Alwani *Source Methodology in Islamic Jurisprudence*) diterbitkan tahun 2001 oleh UII Press.
5. *Agama dan Nalar Sekuler* (terjemahan bersama Aden Wijdan, SZ dari karya Robert Audi *Religion and Secular Reason*) diterbitkan tahun 2002 oleh UII Press bekerjasama dengan Pusat Studi Islam (PSI) UII.
6. *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer* (bersama Amir Mu'allim) diterbitkan tahun 2005 oleh UII Press.
7. *Pemikiran dan Peradaban Islam* (anggota tim penulis) diterbitkan oleh PSI UII dan Safiria Insania Press tahun 2007.
8. *Bersikap Adil Jender Manifesto Keberagamaan Keluarga Jogja Setara Jender Lintas Iman dalam Keluarga* (anggota tim penulis) diterbitkan tahun 2009 oleh PSI UII & Cordaid Belanda.
9. *Modul Kursus Gender Jogja* (anggota tim penulis) terbitan PSI UII tahun 2010.
10. *Fikih Politik Muslim Doktrin, Sejarah dan Pemikiran* diterbitkan oleh Amara Books tahun 2011.
11. *Mendialogkan HAM Syariah: Pembelajaran HAM di Kampus Islam* (anggota tim penulis) diterbitkan oleh Kaukaba 2011.
12. *Tipologi Wacana Keislaman Yogyakarta: Studi terhadap Buletin-Buletin Jum'at di Jogja* (ketua tim penulis) diterbitkan oleh Kaukaba 2011.
13. *Studi Konvergensi dan Divergensi Pengetahuan dan Tatanilai: Warga Desa Girikerto Kecamatan Turi Sleman terhadap*

- Gunung Merapi Pasca-Letusan 2010* (ketua tim penulis) diterbitkan oleh Kaukaba 2011.
14. *Wong Cilik Peretas Karakter Bangsa* (anggota tim penulis) diterbitkan oleh Sebelas Maret University Press, 2012.
 15. *Kemiskinan Perspektif Agama-Agama* (anggota tim penulis) diterbitkan oleh Amara Books, 2012.
 16. *Pribumsasi Hukum Islam* (anggota tim penulis) diterbitkan oleh Program Doktor (S3) PPS FIAI UII, 2013.
 17. *Mencintai Perbedaan Renungan Lintas Iman Pluralisme dan Kerukunan* (anggota tim penulis) diterbitkan oleh Yayasan Bonet Pinggupir, 2013.
 18. *Robohnya Martabat Kemanusiaan* (anggota tim penulis) diterbitkan oleh Yayasan Bonet Pinggupir, 2013.
 19. *Nilai Tubuh Renungan Lintas Iman* (anggota tim penulis) diterbitkan oleh Yayasan Bonet Pinggupir, 2013.
 20. *Keluarga Masalah* (ketua tim penulis) diterbitkan oleh PSI UII dan Kaukaba, 2013.
 21. *Demokrasi Lokal* (anggota tim penulis) diterbitkan oleh Amara Books tahun 2014.
 22. *Fikih Politik Muslim Progresif* diterbitkan oleh Kaukaba Dipantara, 2015.
 23. *Menuju Fikih Keluarga Progresif* diterbitkan oleh Kaukaba Dipantara, 2015.
 24. *Pemikiran dan Peradaban Islam* (anggota tim penulis) diterbitkan UII Press dan PSI UII, 2016.
 25. *Kepemimpinan Profetik* (anggota tim penulis) diterbitkan UII Press dan PSI UII, 2016.
 26. *Konfigurasi Pemikiran Politik Islam Antara Tradisi dan Liberasi* diterbitkan atas Kerjasama Rona Pancaran Ilmu dan PSI UII, 2016.

27. *Muslim Kampung Jawa di Bangkok Perspektif Sosial, Ekonomi dan Budaya*, (anggota tim penulis) diterbitkan oleh UII Press tahun 2017.
28. *Meretas Islam Indonesia*(anggota tim penulis) diterbitkan oleh UII Press tahun 2018
29. *Metodologi Hukum Islam Kontemporer Karya Terjemahan*, diterbitkan oleh Pustaka Satu, 2020.
30. *Epistemologi Ekonomi Islam Telaah Pemikiran Abbas Mirakhor* (bersama Imam Khoiri) diterbitkan oleh Pustaka Satu bekerjasama dengan Prodi MIAI FIAI UII, 2020.
31. *Fikih Kebebasan Beragama Telaah Pemikiran Abdullah Saeed* (bersama Eva Fadhilah) diterbitkan oleh Pustaka Satu bekerjasama dengan Prodi MIAI FIAI UII, 2020.
32. *Fikih Keluarga Era Milenial Menuju Fikih Keluarga Berkeadaban* diterbitkan Pustaka Satu bekerjasama dengan Prodi MIAI FIAI UII, 2020.
33. *Fikih dan Pranata Sosial di Indonesia Refleksi Pemikiran Ulama Cendekia K.H. Ahmad Azhar Basyir, M.A.* Terj,. Yusdani, dkk, diterbitkan kerjasama UII Press dan Program Studi Hukum Islam Program Doktor FIAI UII, 2020.
34. *Rakyat Berdaulat Negara Kuant Studi Kontestasi dan Fragementasi Pemikiran Islam di Indoneisa Era Reformasi* diterbitkan oleh Relasi Inti Media, 2021.
35. *Nalar Fikih Masa Covid-19 di Indonesia* (bersama Januariansyah Arfaizar) diterbitkan oleh Diandra Creative, 2021.
36. *Peran Tenaga Kerja Perempuan dalam Meningkatkan Kesejahteraan Keluarga Perspektif Ekonomi Islam* (bersama Ibnul Jauzi Abdul Ceasar) diterbitkan oleh Diandra Creative, 2021.
37. *Sanksi Kebiri Kimia Kejahatan Seksual Terhadap Anak dalam Undang-Undang No. 17 Tahun 2016 Perspektif Hak Asasi*

- Manusia dan Maqasid Syariah* (bersama Ayik Muhammad Zaki) diterbitkan oleh Diandra Creative, 2021.
38. *Pengelolaan Bank Sampah Gemah Ripah Bantul Untuk Pemberdayaan Ekonomi Masyarakat Perspektif Maqasid Syariah* (bersama Muhammad Zaki Fadli Supandi) diterbitkan oleh Diandra Creative, 2021.
 39. *Maqasid Syari'ah Dalam Pembaharuan Hukum Keluarga Studi Terhadap Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam* (bersama Nirmalasanti Anindya Pramesi) diterbitkan oleh Diandra Creative, 2021.
 40. *Dinamika Pemikiran Hukum Islam Wahdah Islamiyah Perspektif Ijtihad Akademik* (bersama Siti Nurul Muhlisah) diterbitkan oleh Diandra Creative, 2021.
 41. *Studi Pengantar dan Sejarah Metodologi Hukum Islam Kontemporer*, diterbitkan oleh Diandra Creative, 2021.
 42. *Hukum Islam Studi atas Sanksi Mbasuh Dusun Bagi Pelaku Zina di Kota Bengkulu Dalam Kitab Simbur Cahaya* (bersama Linda Wahyuni) diterbitkan oleh Diandra Creative, 2021.
 43. *Fikih Keluarga Muslim Milenial*, diterbitkan oleh Diandra Creative, 2021.
 44. *Islam dan Negara Sejahtera Studi Kontestasi Pemikiran Muslim di Indonesia Era Reformasi*, diterbitkan oleh Diandra Creative, 2021.
 45. *Epistemologi Kausasi Teleologis Hukum Islam Muhammad Abduh*, diterbitkan oleh Diandra Creative Yogyakarta, 2022.
 46. *Dinamika Studi Hukum Islam dan Keindonesiaan* (Bersama Januariansyah Arfaizar) diterbitkan oleh Diandra Creative Yogyakarta, 2022.
 47. "Dekonstruksi Karakter Hermeneutik Patriarkhalisme dalam Telisik Epistemologi Egaliterianisme Asma Barlas", dalam buku *Revitalisasi Studi Tokoh Muslim dalam Pengembangan Pemikiran Islam*, Yogyakarta: DIVA Press, 2022.

48. "Strategi Membangun Ketahanan Keluarga Muslim Masa Kini" (bersama Januariansyah Arfaizar), dalam buku *Peningkatan Kualitas Hidup Islami*, Yogyakarta: DIVA Press, 2022.
49. *Islam dan Isu-Isu Politik Kontemporer*, diterbitkan oleh Diandra Creative Yogyakarta, 2022.
50. *Turas dan Rancang Bangun Peradaban Ilmu Perspektif Muslim Progresif Telaah atas Pemikiran Abdullah Saeed*, dalam buku *Agama Filsafat dan Ilmu Pengetahuan Sintesis Kreatif Epistemologi Pemikiran Islam*, diterbitkan oleh Diandra Creative Yogyakarta, 2022.
51. *Neomodernisme Islam Nurcholish Madjid (Cak Nur) Sebagai Sosok Shopisticated Santri*, dalam buku *Agama Filsafat dan Ilmu Pengetahuan Sintesis Kreatif Epistemologi Pemikiran Islam*, diterbitkan oleh Diandra Creative Yogyakarta, 2022.
52. *Kitab Simbur Cahaya dalam Kehidupan Masyarakat Ogan Ilir Penerapan Aturan Bujang Gadis Perspektif Sosio-Historis dan Yuridis* (Bersama Nurmala HAK dan Januariansyah Arfaizar), diterbitkan oleh PHIPD Bekerjasama dengan Penerbit Diandra Creative Yogyakarta. 2022.
53. *Tata Kelola Pemerintahan Marga Dalam Kitab Simbur Cahaya Perspektif Fikih*. Yogyakarta: Penerbit Diandra Creative dan PS2PM. 2022.
54. *Kontestasi dan Fragmentasi Pemikiran Islam Tentang Indonesia Sejahtera*. Yogyakarta: Penerbit Diandra Creative dan PS2PM. 2022.
55. *Transformasi Permikiran Islam di Indonesia Era Reformasi Pemikiran Mainstream*. Yogyakarta: Penerbit Diandra Creative dan PS2PM. 2022.
56. *Fikih Keindonesiaan Pemikiran MA Sahal Mahfudh dan Ahmad Azhar Basyir* (bersama Januariansyah Arfaizar). Yogyakarta: Penerbit Diandra Creative dan PS2PM. 2022.

57. *Mimpi Negara Sejahtera Pemikiran Political Islamists Indonesia*. Yogyakarta: Penerbit Diandra Creative dan PS2PM. 2022.
58. *Islam dalam Dinamika Wacana Marginalisasi Negara*. Yogyakarta: Penerbit Diandra Creative dan PS2PM. 2022.
59. *Islam dan Cita-Cita Politik Era Reformasi Pemikiran Muslim Progresif*. Yogyakarta: Diandra Kreatif dan PS2PM. 2022.
60. "Hukum islam dan Tantangan Kontemporer: Perspektif Fresh Ijtihad", dalam Yusdani, dkk, *Syariat islam Antara Utopisme dan Tuntutan Modernitas*, Yogyakarta: PHIPD FIAI UII dan Diandra, 2023, hlm. 3-26.
61. *Islam dan Gender dalam Kitab Simbur Cahaya* (bersama Winda Nurkhalifah dan Januariansyah Arfaizar), Yogyakarta: PS2PM dan Diandra, 2023.
62. *Ijtihad Kemanusiaan*, Yogyakarta: PS2PM dan Diandra, 2023.
63. *Hukum Islam Mazhab Utilitariansitik Studi Pemikiran Hukum Najmuddin at-Tufi* (bersama Januariansyah Arfaizar), Yogyakarta: PS2PM dan Diandra, 2023.
64. *Perlindungan Hak Kekayaan Intelektual Perspektif Fikih* (bersama Dr. Drs. Asmuni, MA dan Januariansyah Arfaizar), Yogyakarta: PS2PM dan Diandra, 2023.
65. *Dinamika Islam di Kawasan Balkan Pemikiran Modernis dan Reformis Husein Dozo* terjemahan karya Prof. Sejad Mekic, MA., PhD, Yogyakarta: PS2PM dan Diandra, 2023.
66. *Teologi Baru Politik Muslim Pertautan Agama, Negara, Politik dan Isu-Isu Politik Kontemporer*. Yogyakarta: PS2PM dan Diandra, 2023.
67. *Kearifan Lokal di Tengah Arus Globalisasi Resiliensi Tradisi Perkwainan dan Waris Suku Komering di Sumatera Selatan* (bersama Dr. Ahamd Rifai, STHI, MSI), Yogyakarta: PS2PM dan Diandra, 2023.
68. Konsep Agama Hijau (greendeen) atas Kerusakan Lingkungan Hidup (bersama NUR KHAFI UDIN) No.

ISBN: 978-623-499-531-2, Yogyakarta: KBM Indonesia, 2023.

69. Waris Beda Agama Perspektif Keadilan (bersama Dra. Nurmala HAK, MHI dan Januarainsyah Airfaizar, SHI, ME), Yogyakarta: Diandra Creative, 2023).

Artikel Jurnal

1. "Menggalikan Makna Mitos dalam Sastra dan Budaya Nusantara" dimuat dalam Jurnal *Millah* edisi Agustus 2010.
2. "Kebebasan Beragama Perspektif Hak Asasi Manusia" dimuat dalam Jurnal *Al-Mawarid* edisi Januari 2011.
3. "The Convergence and The Divergence of The Knowledge and the Value System of Girikerto Villagers of Turi Subdistrict of Sleman," dimuat dalam Jurnal *Millah* edisi Februari 2011.
4. "Keragaman Berkeadaban dalam Bingkai Keindonesiaan" (artikel opini) dimuat dalam Harian *Kedaulatan Rakyat* 17 Juni 2011.
5. "Meretas Agama Berkeadaban dalam Bingkai Keindonesiaan" dimuat dalam Jurnal *Millah* edisi Februari 2012.
6. "Pembumih Misi Profetik di Tengah Arus Globalisasi Perspektif Islam Humanis" dimuat dalam Jurnal *Akademika* edisi Desember 2012
7. "Pengelolaan Konflik Umat Agama di Indonesia" dimuat dalam Jurnal *Millah* edisi Februari 2013.
8. "Inseminasi Nilai-Nilai Islam dalam Pembelajaran Ekonomi di MAYOGA" (anggota tim penulis) dimuat dalam Jurnal *Tapis* 2015.
9. "Ideologisasi Agama Kasus MTA" dimuat dalam Jurnal *Akademika* 2015.

10. "Usul al-Fikih dalam Hukum Islam Progresif" dimuat dalam Jurnal Kajian ke-Islaman *Madania*, 2015.
11. "The Life of Javanese Moslems in Sathorn Bangkok Thailand" dalam *International Journal of Business, Economics and Law*, Vol. 9, Issue 5 (April 2016).
12. "Reconfiguring Islamic Discourse on Religious Freedom and The Rights for Religious Minorities: Progressive Muslim Perspective" dalam *Indonesian Journal of Interdisciplinary Islamic Studies (IJIIS)* [Vol. 1, No. 1, September 2017](#).
13. "Indonesia, Islam and Multicultural Citizenship" dalam *Millah Jurnal Studi Agama* Vol. 18, No. 1, Agustus 2018.
14. "Building Civilised Family Relations: Towards A New Discourse of Family Fikih in The Millennial Era", dalam *Al-Shajarah: Journal of The International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)*, IIUM, Vol.58, No.1, 58 Tahun 2019.
15. "Yogyakarta Urban Middle Class Sufism: Economic, Political and Cultural Networks", dalam *Ulumuna Journal of Islamic Studies* Published by State Islamic University Mataram Vol. 23 , No.2, 2019, p. 266 – 293.
16. "Membangunan Basis Metodologi Untuk Memperkokoh Keilmuan Fikih Berwawasan Keindonesiaan", dalam *Jurnal Hukum Islam IAIN Pekalongan* Vol. 17, Nomor 2, Desember 2019, p. 173-188.
17. "Islam and the Rearrangement of Society-State Relation in the Reformation Era of Indonesia" dimuat dalam *International Journal of Islamic Thought* Vol. 17: 9(June) 2020, p. 111 - 118.
18. "Islamic Law and Indonesianness: Critical Study of Graduations Dissertations of Doctorate Program of Islamic Law Islamic University of Indonesia Yogyakarta (bersama

- Januariansyah Arfaizar) dalam *AZJAF Vol.1 No. 2 (Special Issue 2021)*).
19. "Death Penalty for The Narcotics Traffickers in Article 114 Verse (2) And Article 119 Verse (2) Law Number 35 Of 2009 Concerning Narcotics in The Perspectives of Human Rights Perspective and Islamic Law" (bersama Fachri Wahyudi) dalam *Asian Journal of Law and Governance e-ISSN: 2710-5849 | Vol. 3, No. 1, 22-32, 2021*.
 20. "[An Alternative Path to Prosperity: A Critical Discourse on Islamic Thought in Reformation Era](#)" (bersama Januariansyah Arfaizar) dalam *proceeding Insla Usim Vol.4 No.1 (2021): Syariah and Law in Facing Covid-19: The Way Forward, 2021*.
 21. "Implementation of Maqasid Syari'ah in the Concept of Reforming the Indonesian Marriage Law Based on Gender Equality: Study of the Counter Legal Draft Compilation of Islamic Law" (bersama Nirmalasanti Anindya Pramesi) dalam *International Journal of Advanced Research in Islamic and Humanities e-ISSN: 2682-8332 | Vol. 3, No.1, 1-10, 2021*.
 22. "The Fatwa of Wahdah Islamiyah About Guidelines for Jum'at Prayer in The Time of The Covid-19 Pandemic Perspective Ijtihad Academic "(bersama Siti Nurul Muhlisah) dalam *International Journal of Advanced Research in Islamic and Humanities e-ISSN: 2682-8332 | Vol. 3, No.1, 1-10, 2021*.
 23. "Strategy for Building Muslims Family Resilience in Contemporary Era" (bersama Burhan Nudin, Januariansyah Arfaizar) dalam *International Journal of Advanced Research in Islamic and Humanities e-ISSN: 2682-8332 | Vol. 3, No.1, 11-22, 2021*.
 24. "Local Wisdom and Regional Sustainable Economic Development" (bersama Adiarrahman) dalam *Advances in Economics, Business and Management Research, volume 168*

- Proceedings of the 2nd Southeast Asian Academic Forum on Sustainable Development (SEA-AFSID 2018), Atlantis Press. 2021.
25. "The Dynamics of Indonesian Jurisprudence in Responding to the Corona Virus Disease Pandemic" (bersama Januariansyah Arfaizar) dalam *International Journal of Social Science Research* eISSN: 2710-6276 | Vol. 3, No. 1, 83-94, 2021.
 26. "[The Fiqh Of Mainstreaming Of Disabilities People In Indonesia The New Paradigm Construction](#)" (bersama Januariansyah Arfaizar dan Navirta Ayu) dalam *International Journal For Studies On Children, Women, Elderly And Disabled People*, Vol. 13, October 2021.
 27. "Islamic Law and Contemporary Challenges From Fresh Ijtihad Point of View", dalam *Proceeding International Conference on Sharia and Legal Studies (ICSLS) Volume 1*, 2021, hlm. 23-33.
 28. "Islam and Prosper Indonesia: Contestation and Fragmentation of Contemporary Islamic Thought", dalam *Millah* Vol. 22, No. 1, February 2023, hlm. 205 - 233.
 29. "Gagasan Politik Gus Dur dan Cak Nur tentang Indonesia Pasca Reformasi ", dalam *SEIKAT: Jurnal Ilmu Sosial, Politik dan Hukum*, <https://ejournal.45mataram.ac.id/index.php/seikat> Vol. 2 No. 2 April 2023 hlm. 165-174, <https://doi.org/10.55681/seikat.v2i2.482>.
 30. "Islamization as a Paradigmatic Dichotomic Solution to Islamic Education Critical Epistemic Review", dalam *EDUCATE : Journal of Education and Culture* Vol. 01 No. 02 ISSN-e: 2985-7988, hlm. 71-80.
 31. *The Dynamics of Islamic Law in the Balkans: Husein Dozo's Renewal Thoughts* (bersama Januariansyah Arfaizar,

Ahmad Arifai) dalam *Jurnal Madania*, UIN Bengkulu [Vol 27, No 1 \(2023\)](#) hlm. 117-130.

32. The Environmental Crisis in The Perspective of Contemporary of Islamic Studies in Indonesia (bersama Januariansyah Arfaizar) dalam *Russian Law Journal* Volume XI (2023) Issue 5, hlm. 412 -427.
33. Reasons for Divorce Claims of Female Migrant Workers at the Religious Courts (bersama Dr. Khoirul Anam dan Prof. Dr. Amir 9698, Vol. 6 No. 1 (2023) hlm. 71-84. DOI: <https://journal.uui.ac.id/IJIS/issue/view/1789>.
34. Traditional Marriage of Wayah Dalem Keraton Surakarta Hadiningrat in the Perspective of Islamic Law (berama KARLIN PERMATA SURI) dalam *UNISIA* P-ISSN: 0215-1421 E-ISSN: 2829-1573, hlm 391- 420, Vol. 40 No. 20 tahun 2022, DOI: <https://journal.uui.ac.id/Unisia/article/view/26736>
35. Turats and the Reconstruction of Scientific Civilization in Progressive Muslim Perspective (bersama Supriyanto Adi) dalam *The 4th International Conference on Islamic Epistebmology (4th ICIE)*, P-ISSN: 2807-6699 E-ISSN: 2807-5803, Agustus 2023, <https://proceeding.researchsynergypress.com/index.php/rsfconferenceseries1/article/view/654>
36. Reasons for Divorce Claims of Female Migrant Workers at the Religious Courts (bersama Dr. Khoirul Anam dan Mu'allim, MIS) dalam *Indonesian Journal of Interdisciplinary Islamic Studies (IJIIS)* e-ISSN: 2615-5184 p-ISSN: 2597-9698, 18 Oktober 2023, hlm. 71-84. DOI: <https://journal.uui.ac.id/IJIS/issue/view/1789>
37. The *Jejuluk* in Komerling tribe weddings in the globalization from a *siyasa* perspective (bersama Ahmad Arifai dan Januariansyah Arfaizar) dalam *Ijtihad Jurnal Wacana*

Hukum Islam dan Kemanusiaan Syariah UIN Salatiga, Desember 2023.

Penelitian

1. Pandangan PTAI Yogyakarta tentang HAM dan Syariah, 2010.
2. Studi Konvergensi dan Divergensi Pengetahuan dan Tata Nilai Warga Desa Girikerto Turi Sleman Terhadap Gunung Merapi Pasca-Letusan 2010, 2011.
3. Konstruksi Sosial Tata Ruang Studi di Pondok Pesantren al-Muayyad Surakarta, 2012.
4. Face Book Sehat dalam Pandangan Siswa SMU di DIY, 2012.
5. Kurikulum dan Kompetensi Lulusan Syari'ah PTAI Yogyakarta, 2013.
6. Nalar Islam Dosen UII, 2013.
7. Agama dan Negara di Era Reformasi Pandangan Ormas Mainstream dan Non Mainstream di Indonesia, 2013.
8. Etos Kerja dan Budaya Masyarakat Nunukan Kalimantan Utara, 2014.
9. Kehidupan Muslim Kampung Jawa di Bangkok Thailand, 2014.
10. Relasi Kampus UII Demangan Baru dan Masyarakat, 2014,
11. Ideologisasi Agama Studi Kasus Gerakan MTA di Yogyakarta, 2015.
12. Dakwah Islam Kampus UII Demangan Baru Perspektif Masyarakat Sekitar Kampus UII Demangan Baru, 2017,
13. Sufi Kota Studi Keberagamaan Kelas Menengah Yogyakarta, 2017.
14. Fikih HAKI Studi tentang Kajian Fikih di Indonesia, 2018.

15. Peta Kajian Hukum Islam Keindonesiaan di PTAI (Studi Terhadap Disertasi Program Doktor Hukum Islam FIAI UII 2012-2019).
16. Dinamika Pemikiran Keagamaan Ormas Islam Dalam Merespon Persoalan Covid-19 di Indonesia, 2020.
17. Pemikiran M.A. Sahal Mahfudh dan Ahmad Azhar Basyir Tentang Fikih Keindonesiaan, 2021.
18. Dinamika Kajian Fikih HAKI di Indonesia, 2022
19. Fikih at-Ta'ayusy di Indonesia Studi atas Pemikiran Islam di Indonesia, 2022

Seminar dan Konferensi

Aktif sebagai narasumber baik dalam seminar nasional maupun internasional tentang hukum Islam, Hukum Keluarga, Studi Islam, Islam dan Hak Asasi Manusia, Islam dan Gender, Islam dan Isu Minoritas, Islam dan Negara, Islam dan Isu - Isu Multikultural.

Yogyakarta, Desember 2023

Dr. Drs. YUSDANI, M.AG.