



Dr. Asmawi, M.Ag

فصل في التيسير Shah Wali Allah al-Dihlawi

Serial Penelitian

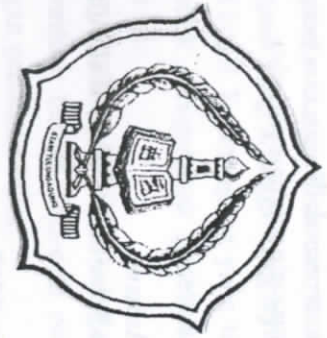


STAIN TULUNGAGUNG PRESS

Asmawi

**FIQH REKONSILIATIF
SHAH WALI ALLAH AL-DIHLAWI**

Oleh:
Dr. Asmawi



STAIN TULUNGAGUNG PRESS
2010

Perpustakaan Nasional : Katalog Dalam Terbitan (KDT)
Dr. Asmawi
Fiqih Rekonsiliatif Shah Wali Allah AL-Dihlawi / Dr. Asmawi

Ed. 1. Cetakan 1, Tulungagung; STAIN Tulungagung Press,
2010
vi+158 halaman; 20 cm.

ISBN :

Hak Cipta 2010 pada Penulis
Dilarang mengutip sebagian atau seluruh isi buku ini
dengan cara apapun, termasuk dengan cara penggunaan
mesin foto copy, tanpa izin sah dari penerbit

Penulis : Dr. Asmawi
Judul : Fiqih Rekonsiliatif Shah Wali Allah AL-Dihlawi

Cetakan 1, Desember 2010
Diterbitkan oleh:
STAIN Tulungagung Press
Jl. Mayor Sujadi Timur 46
Tulungagung 66221 Telp. (0355) 321513
Fax. (0355) 321656

ii

KATA PENGANTAR

Puja dan puji syukur Alhamdulillah senantiasa penulis panjatkan kehadirat Allah swt. atas Taufiq, Hidayah dan Inayah-Nya yang diberikan kepada penulis sehingga mampu menyelesaikan penyusunan buku ini. Sholawat dan salam semoga tetap terlimpahkan pada Nabi Besar Muhammad saw. yang telah memberikan jalan terang kepada umatnya melalui agama Islam.

Penulis yakin bahwa di dalam penyusunan ini masih jauh dari kesempurnaan, walaupun telah penulis lakukan secara maksimal. Hal ini disebabkan karena keterbatasan pengetahuan dan kemampuan penulis.

Terseleskannya penyusunan ini tidak terlepas dari bantuan semua pihak, oleh karena itu atas segala bantuan yang telah diberikan, penulis hanya bisa menyatakan rasa terima kasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada:

1. Bapak Ketua STAIN Tulungagung yang telah memberikan ijin penulis untuk mengadakan penelitian dalam rangka penulisan buku ini.
2. Ibu Kepala Perpustakaan STAIN Tulungagung yang telah memberikan bantuan berupa data-data perpustakaan yang berkaitan dengan penulisan buku.
3. Bapak Kepala P3M STAIN Tulungagung yang telah banyak memberikan motivasi dan arahan sehingga terselesainya buku ini.

iii

4. Semua rekan penulis yang tidak dapat disebutkan satu persatu yang banyak memberikan bantuan dan dorongan sehingga penulis dapat menyelesaikan buku ini.

Semoga segala bantuan dan bimbingan yang telah dibedakan mendapat balasan dari Allah swt. Amin. Dan penulis mengharapkan saran dan kritik konstruktif demi kesempurnaan buku ini dan semoga dapat bermanfaat khususnya bagi penulis dan umumnya bagi semua pihak yang membutuhkan.

DAFTAR ISI

BAB I		PENDAHULUAN	1
A.	Konteks Penelitian	1	
B.	Fokus Penelitian	19	
C.	Tujuan Penelitian	20	
D.	Pengasan Istilah	20	
E.	Metode Penelitian	23	
F.	Sistematika Penulisan	28	
 BAB II		 BIOGRAFI SHAH WALIYULLAH AL-DIHLAWI	 31
A.	Riwayat Hidup Shah Wali Allah	31	
B.	Kondisi sosial Politik India	37	
C.	Kondisi Sosial Budaya	43	
D.	Perkembangan Ilmu Pengetahuan di India	50	
E.	Kondisi Sosial Keagamaan di India	55	
 BAB III		 TUJUAN DAN KARAKTERISTIK HUKUM ISLAM	 77
A.	Tujuan Hukum Islam	77	
B.	Ciri-Ciri Hukum Islam	97	
 BAB IV		 FIQH REKONSILIA TIF AL-DIHLAWI	 103
A.	Jual Beli	103	
B.	Riba	107	
C.	Memimbun Barang	119	
D.	Penyitaan Harta	124	

E. Gadai	129
F. Wali Nikah	135

BAB V PENUTUP	149
---------------	-----

DAFTAR PUSTAKA	152
----------------	-----

BAB I PENDAHULUAN

A. Konteks Penelitian

Dinamika perkembangan hukum Islam mengalami masa keemasannya adalah pada masa perkembangan madhhab fiqh (750-1258 M). Pada awal perkembangannya, madhhab fiqh berjumlah tiga belas madhhab setelah sahabat dan *kibar al-tabi'in*. Ketiga belas madhhab ini berafiliasi dengan aliran *Ahl al-Sunnah*.¹ Dengan adanya perkembangan madhhab fiqh, berimplikasi terhadap sikap umat Islam pada masa itu. Secara positif adanya madhhab fiqh akan memberikan pencerahan kepada umat Islam yakni *leksibilitas* hukum Islam, di mana ajaran Islam dapat dipahami dengan berbagai ragam pendapat yang berbeda-beda. Tetapi di sisi lain memberikan dampak negatif terhadap sebagian umat Islam. Mereka lebih suka untuk mengambil pendapat-pendapat imam madhhab yang sudah ada, tanpa mempunyai kreatifitas sendiri untuk menggali hukum Islam dari sumbernya al-Qu'an dan al-Sunnah. Inilah kemudian yang memunculkan wacana taqlid dalam diri umat Islam.

Perkembangan hukum Islam setelah masa imam madhhab dapat disebut dengan fase "taqlid atau penutupan pintu ijtihad".² Ini terjadi pada abad ke-IV H sampai dengan

¹ Thaha Jabli al-Ulwani, *Adab al-Ikhtilaf fi al-Islam* (Washington: the International Institute of Islamic Thought, 1987), 87-88. Jaih Mubarak, *Sejarah*, 70-71.

² Kamil Musa, *al-Madkhal ila Tashir' al-Islami*, (Beirut: Al-Muasasah al-Risalah, 1989), 180-181.

akhir abad XIII H, dimana aktivitas jithad mengalami penurunan dan kelesuan baik dari sisi kualitasnya maupun kuantitasnya. Para mujtahid lebih cenderung untuk mencari dan menerapkan produk-produk jithad para mujtahid sebelumnya atau kepada madhhab³ yang dikurinya, walaupun hasil dari sebagian jithad mereka (madhabnya) mungkin sudah kurang atau tidak sesuai lagi untuk memecahkan masalah-masalah yang dihadapi ketika itu. Atau walaupun muncul kreativitas dari para fuqaha, mereka hanya melakukan komentar terhadap kitab-kitab imamnya, atau berjithad dengan tetap berdasarkan koridor imam madhhab. Para fuqaha pada masa ini adalah al-Suyūti (w. 911 H), Kamal ibn Himām (w. 861 H), dan Ibn Hajib (w. 1326 M).⁴

Pendapat mengenai pintu jithad telah tertutup ini menjadi polemik dan kontroversial. Misalnya al-Suyūti (w. 911 H) memberikan kritik tajam bagi mereka yang melestarikan taqid dan menutup jithad.⁵ Juga al-Shawkāni (w. 1250 H) berpendapat pintu jithad tidak pernah tertutup dan mujtahid akan muncul pada setiap zaman.⁶ Wael B. Hallaq telah mencoba menunjukkan informasi bahwa informasi awal yang secara langsung berkaitan dengan kontroversi mengenai kelangsungan jithad muncul sekitar abad ke-V H. Kontroversi

³ Huzaemah Tohido Yango, *Pengantar Perbandingan Madhhab*, (Jakarta: Logos, 1997), 71.

⁴ Kamal Mūsa, *al-Madhhal*, 176-177.

⁵ Jalāl al-Dīn al-Suyūti, *al-Radd 'Ala Man Akhlada Ila al-Ard wa Jabla 'an al-Jithād fi Kullī 'Asr Farḍum* (Beirut: Dār al-Fikr, 1983), 117-119.

⁶ Al-Shawkāni, *Istihād al-Fuḥūl*, 253.

tersebut berbentuk silang pendapat keserjanaan antara seorang fuqaha madhhab Hanbali, Ibn Aqil (w. 513 H/1119 M) dan seorang fuqaha dari kalangan Hanafi yang tidak diketahui namanya. Dalam silang pendapat tersebut Ibn Aqil menolak pandangan lawannya yang menyatakan *insidād bāb al-qaḍā'* (pintu pemikiran hukum dalam peradilan telah tertutup) karena tidak ada lagi yang pantas disebut mujtahid.⁷

Dari beberapa fase perkembangan hukum Islam dapat dipahami bahwa hukum Islam dinamis dalam menyikapi beberapa permasalahan yang ada di lingkungan masing-masing mujtahid. Ini terbukti dengan perbedaan penekanan dalam metode yang digunakan oleh masing-masing imam madhhab. Juga corak dan karakter fiqh imam madhhab juga berbeda. Memang produk-produk pemikiran hukum Islam yang dihasilkan melalui jithad terikat oleh waktu dan kondisi ketika jithad itu ditempuh.⁸ Bahkan Iqbal menyatakan jithad dapat dilakukan oleh badan legislatif modern,⁹ sebagai institusi yang mengeluarkan produk-produk perundang-undangan.

Formulasi Fiqh hasil kreativitas para ahli hukum Islam adalah sebagai upaya pembaruan dalam rangka menyelesaikan permasalahan yang dihadapi umat Islam di sekitarnya.

⁷ Hallaq, "On The Origin of the Controversy About the Existence of Mujtahids and the Gate of Jithad" dalam *Journal Studia Islamica*, Vol.63 (1986), 129-141.

⁸ Ato' Mudhar, *Membaca Gelombang Jithad antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titaan Ilahi Press, 1998), 61-67.

⁹ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (New Delhi: Lahori Fine Art Press, 1981), 174.

Timbulnya penemuan-penemuan baru yang mengubah sikap hidup dan menggeser cara pandang serta membentuk pola pikir, menimbulkan konsekuensi-konsekuensi dalam kehidupan masyarakat. Dalam kaitan ini, bagi seorang Muslim persoalan-persolan baru yang muncul karena kemajuan iptek (ilmu pengetahuan dan teknologi), tidak harus dihadapkan dengan ketentuan-ketentuan naş secara konfontatif, tetapi harus dicari pemecahannya secara *jithādī*.

Fiqh hasil dari *jithād* Nabi SAW. dan *jithād* sahabat (Abu Bakr (w.13 H), Umar ibn Khatab (23 H), Uthman bin Affan (35 H), Ali bin abi Talib (40 H) telah cukup memberikan semangat untuk diambil sebagai acuannya.¹⁰ Oleh karena itu penyegaran dan pembaruan pemikiran hukum Islam serta hadirnya seorang pembaru di dunia Islam merupakan keharusan sejarah, agar warisan keagamaan termasuk di dalamnya hukum Islam tidak menjadi *jimmūd* (diam di tempat). Hal ini sejalan dengan pernyataan Rasulullah dalam Ḥadīth,¹¹

إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها
(رواه أبو داود عن أبي هريرة)

Artinya: Sesungguhnya Allah Akan mengutus seorang pembaruan (*mujaddid*) untuk umat Islam setiap penghujung seratus tahun supaya memperbarui ajaran agama mereka. (Ḥadīth riwayat Abū Dawūd dari Abū Hurayrah)

¹⁰ Jaith Mubarak. *Sejarah*, 19-50. Atho' Mudhar, *Membaca Gelombang Jithād*, 39-60.

¹¹ Shams al-Haq Abādī dan Shams al-Dīn ibn al-Qayyim al-Jawziyah, *ʿAwn al-Maʿbūd Sharḥ Abī Dawūd*, 11. (Beyrūt: Dār al-Kurub al-ʿIlmiyah, 2002), 259.

Status Ḥadīth ini, Menurut imam Suyūṭī (w.911 H) telah disepakati kesahihannya oleh para muḥadīthin baik dari golongan *mutaqaddimīn* maupun *mutaʿakhirīn*. Misalnya al-Ḥākim (w.405 H) dalam kitab *al-Mustadrak*, al-Bayḥāqī (w.458 H) dalam kitab *al-Madkhal*, dari golongan *mutaqaddimīn*. Dari golongan *mutaʿakhirīn* seperti imam Ibn Hajar al-Asqalānī (1372 M/ 852 H).¹² Imam Ibn Hajar al-Asqalānī mengatakan bahwa Ḥadīth itu *mashhūr* (terkenal) pada masanya, juga kuat sanadnya karena para rawinya adalah *thiqah*.¹³ Untuk itu Ḥadīth ini dapat dijadikan dasar dari naş untuk melakukan transformasi ajaran Islam dengan melakukan pembaruan hukum Islam. Juga dapat dijadikan landasan oleh sebagian ulama untuk menetapkan tokoh pembaru disetiap abad.

Dalam iklim pembaruan yang tumbuh di dunia Islam, kehadiran tokoh dari New Delhi, India, Shāh Wali Allāh al-Dihlawī, selanjutnya disebut al-Dihlawī (1114 H/1704M-1176H/1768M),¹⁴ pada abad ke-18 dalam peta pembaruan hukum Islam merupakan hembusan angin segar bagi kalangan masyarakat yang mendambakannya. Dari teropong intelektualitas, al-Dihlawī telah menulis karya-karya orisinal

¹² Ibid.

¹³ Ibid., 261. Abd. Al-Mutaʿali al-Saʿīdi, *al-Mujaddidūn fī al-Islām* (Kairo: Dār al-Hamānī li al-Ṭibāʿah, tt), 8-10

¹⁴ Muḥammad Sharif Suḥr. Dalam "al-Muqaddimān" al-Dihlawī, *Ḥujjat Allāh al-Balighah* (Beyrūt: Dār al-ʿUlūm, 1992), 1, 13. Idem. *Pengetahuan Suci Dimensi-Dimensi Ruhani Mistisisme*, Terj. Ribut Wahyudi (Surabaya: Risaalah Gusti, 2002), v. Lihat juga M.M. Sharif, *History of Muslim Philosophy* (Lahore: Pakistan of Philosophical Congres, tt), 1557.

dan brilian di berbagai bidang ilmu. Sehingga agak kerapotan juga memastikan tentang jumlah karya ilmiah yang lahir darinya. Disebutkan dalam pengantar *al-Insāf* bahwa jumlah karya al-Dihlawī lebih dari 100 buah buku yang sebagian besar berbahasa Arab.¹⁵ Akan tetapi dalam realitasnya tidak seluruh karya intelektual al-Dihlawī yang sebagian besar berbahasa Arab tersebut menyebar ke seluruh dunia Islam. Sebagai contoh *al-Taffīmat al-Ilāhiyah*, sebagai karya penting yang memuat ilmu hakikat. Menurut penilaian putra al-Dihlawī, Shāh Abd Azis (w. 1824 M), kitab ini sebagai landas tumpu dari semua karya sang ayah. Namun sejauh yang dapat dipantau, perjujukan terhadapnya hanya tampak dilakukan oleh penulis-penulis Muslim dari Indo Pakistan saja. Begitu juga kitab *al-Budūr al-Bazighah* dan *Izalat al-Khafa'* yang menyuguhkan tentang etika dan konsep kenegaraan, beredar dengan terbatas.

Buku karya al-Dihlawī yang lain seperti *al-Insaf fi Bayāni Asbab Ikhtilaf al-Fuqahā' wa al-Muhaddithin*. Kitab ini menjelaskan tentang historisitas perkembangan hukum Islam mulai zaman Nabi sampai zaman di mana al-Dihlawī hidup (abad ke-18). Disambung dengan buku *Tqd al-Fīd fi Bayāni Ahkām al-Ījtihād wa al-Taqlīd* yang menjelaskan sistem ĵtihad dan sikap al-Dihlawī tentang taqlīd. Kitab *al-Musawwā* yang menjelaskan tentang beberapa pokok pikiran al-Dihlawī tentang fiqh hasil dari komentar dia kepada Hadīth-Hadīth Nabi SAW. Yang disusun dengan struktur kitab fiqh.

¹⁵ Ahmad Khaib Amrus, "Muqadimah" dalam al-Dihlawī, *Al-Insāf fi Bayāni Asbab al-Ikhtilaf* (Beirut: Dār al-Nafāis, 1977), 12.

Penelitian dan kajian terhadap Produk ĵtihad al-Dihlawī yang terkandung dalam beberapa karya besarnya, akan selalu menarik untuk dilakukan, karena dari hasil pemikirannya akan diimplementasikan terhadap persoalan-persoalan yang timbul di tengah masyarakat Islam. Tentunya dari hasil ĵtihadnya akan menghasilkan produk pemikiran hukum yang disebut fiqh, kemudian fiqh yang merupakan bagian dari syari'at Islam yang bersifat Ilāhiyah, dan posisinya sebagai produk *ĵtihadī* akan memiliki karakteristik berbagai nuansa pemikiran sebagai respon atas sejumlah tantangan dan persoalan hukum (*legal problems*), sehingga fiqh menjadi dinamis.

Di antara pemikiran hukum Islam al-Dihlawī yang tertuang dalam beberapa kitabnya adalah madhhab dan produk fiqh yang bersifat *rekonsiliatif* (mempertemukan di antara perbedaan pendapat madhhab fiqh). Misalnya pendapatnya tentang "kebaikan mengikuti pendapat madhhab sebagai patokan dalam pengamalan hukum Islam. Mengganggu madhhab empat-dalam pandangannya-mengandung masalah yang besar, sebaliknya berpaling dari madhhab empat secara keseluruhan bisa menimbulkan *mafsadat* yang besar pula".¹⁶ Hal ini diungkap oleh al-Dihlawī ketika Melakukan upaya rekonsiliasi (menjembatani) antara idealisme hukum Islam yang menganjurkan untuk dilaksanakannya ĵtihad, dengan realitas masyarakat yang tidak mampu untuk melakukannya, atau kalaupun mampu hanya mengikuti hawa nafsu belaka. Ini

¹⁶ *Ibid.*, 442. *Idem.* *Al-Insāf fi*, 47. *Idem.* *Iqdul Sid*, 21.

bisa dipahami, dikarenakan al-Dihlawī hidup pada abad di mana umat Islam kala itu sedang dalam keadaan krisis multidimensional, sehingga memerlukan ide-ide brilian dari al-Dihlawī yang berusaha bersikap pada posisi *equilibrium* (seimbang) antara idealisme hukum Islam yang menuntut adanya ijihad dengan realitas masyarakat Islam yang sedang dalam keadaan *stagnan*.

Contoh lain yang mencerminkan karakter fiqh *rekonsiliatif*-al-Dihlawi adalah pendapatnya tentang kebolehan melakukan penimbunan barang (*ihthak*), tetapi dengan syarat-syarat tertentu. Pendapat al-Dihlawi dalam masalah penimbunan ini menjembatani antara pendapat madhhab Hanafi yang membolehkan penimbunan dan pendapat Madhhab Shafi'i yang melarang penimbunan.

Selanjutnya, fiqh *rekonsiliatif* al-Dihlawī terlihat dalam masalah jual beli, mengutip pernyataan Imam al-Mahafi yang menyatakan tidak sah jual beli dengan cara tukar-menukar tanpa adanya *ijāb* dan *qabūl* (*bi-al-mu'athah*). Juga mengutip dalam kitab *al-Wiqāyah* mengatakan jual beli sah dilakukan dengan *ijāb* dan *qabūl* dengan memakai lafadz yang menunjukkan waktu lampau, dan dengan saling menyerahkan barang, di mana barang tersebut berharga atau tidak.¹⁷

Dalam mengemukakan pendapat tentang ayat 29 dari surat al-Nisā,¹⁸ al-Dihlawī berpegang kepada lafadz *'am*,

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Artinya: Hai orang-orang yang beriman janganlah kamu saling memakan harta sesamamu, dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama suka diantara kamu. Dan janganlah kamu membunuh dirimu, sesungguhnya Allah Maha Penyayang

tijarah (perniagaan) yang mengandung makna "segala bentuk jual beli". Yang wajib dilakukan atas dasar suka sama suka. Perasaan suka sama suka tidak mutlak harus terungkap dengan ucapan lisan secara hakiki, tetapi juga dapat dilakukan dengan cara-cara lain asal dapat dipahami oleh kedua orang yang sedang bertransaksi. Pendapat demikian juga dikemukakan oleh imam Mālik dan imam Ahmad bin Hanbal. Menurut kedua ulama ini jika seorang pembeli mengambil suatu barang dagangan dan memberikan harganya, tanpa mengucapkannya patah kata pun atau tanpa isyarat kepada penjual, jual belinya dinyatakan sah karena perbuatan tukar menukar sudah merupakan bukti dari suka sama suka. Sebab kalau salah satu pihak tidak suka, tentu tidak akan memberikan miliknya kepada pihak yang lain.¹⁹

Al-Dihlawī dalam memahami problematika sosial seperti jual beli di atas, dihubungkan dengan dalil-dalil nash adalah dengan jalan memegang prinsip-prinsip umum nash. Dengan begitu sasaran nash akan dapat diberlakukan secara umum oleh manusia. Juga dalam *beristinbath* hukum al-Dihlawī mengutip pendapat ulama dari berbagai madhhab fiqh, yang memungkinkan untuk dilakukannya sinergi (titik temu) antar pendapat-pendapat fiqh. Dengan begitu hasil fatwa dari al-Dihlawī dalam masalah hukum Islam mencerminkan pendapat yang moderat dan rekonsiliatif.

terhadapmu

¹⁹ Ibn Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtabshid*, II (Beyrūt: Dār al-Fikr, 11), 149. Al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami wa Adiatuh*, IV (Beyrūt: Dār al-Fikr, 1989), 99.

Menurut penulis, metode al-Dihlawī dapat dikembangkan dewasa ini dalam berbagai bentuk transaksi, baik domestik maupun internasional. Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi dewasa ini telah mempercepat arus transportasi, komunikasi dan informasi, sehingga membawa dampak dalam dunia bisnis. Jual beli jarak jauh sudah menjadi kebiasaan yang berlaku di dunia bisnis dewasa ini. Dalam hal ini para penjual dan pembeli tidak memperhatikan lagi masalah *ijāb* dan *qabūl* secara lisan, tetapi cukup dengan perantara kertas-kertas berharga, seperti cek, wesel, dan sebagainya.

Berhubungan dengan beberapa contoh di atas, karakter fiqh al-Dihlawī dalam beberapa kitabnya, mulai masalah ibadah, mu'amalah, munakahah, *jīnāyah* (hukum pidana), jihad, dan *qaḍā'* (peradilan) dapat diidentifikasi sebagai fiqh *rekonsiliatif*. Yaitu produk hukum Islam yang mempunyai ciri khas menjembatani atau mengambil jalan tengah antara beberapa pendapat hukum yang berbeda atau berlawanan.

Ini dikuatkan oleh pendapat al-Dihlawi tentang perbedaan pendapat di antara madhhab-madhhab hukum Islam. Menurut al-Dihlawi, bermadhhab kepada madhhab empat merupakan solusi, ketika seseorang tidak mampu untuk berijtihad secara mandiri dan akan membawa kepada kebaikan (*maslahah*).²⁰ Pendapat al-Dihlawi ini, dilihat dari perspektif historis dan sosiologis masyarakat India juga dapat disebut sebagai pendapat yang sifatnya *rekonsiliatif* antara beberapa

kelompok keagamaan pada waktu itu.

Al-Dihlawī hidup pada era kerajaan Mughal India, ketika masyarakat Muslim India dihadapkan pada krisis ekonomi, politik dan spiritual, di samping faktor kondisi sosial keagamaan di India sendiri yang tidak stabil, dikarenakan kehidupan keagamaan Muslim di Anak benua ini sangat *pluralistik*. Demikian juga struktur komunal keagamaan khususnya Muslim sebagai kaum minoritas di India tidak terbentuk dalam komunitas tunggal, melainkan terdiri dari berbagai kelompok etnik, nasab, dan sejumlah kelas penduduk, bahkan terdiri dari beberapa kasta.²¹

Muslim India membentuk sejumlah badan keagamaan berdasarkan persekutuan terhadap madhhab hukum Sunni dan Shi'i. Kelompok Sunni adalah madhhab Hanafi dan Shafi'i, sedangkan Shi'i terdiri kelompok Ithna Ash'ariyah dan Ismailiyah. Kelompok Ismailiyah terdiri dari Nizariyah dan Bohras.²² Pengaruh Shi'i sangat besar disebabkan adanya penguasa Muslim dari aliran ini. Golconda dan Kashmir diperintah oleh rezim Mughal yang mempunyai seorang istri Shi'i dan sejumlah kaum Shi'i yang menduduki jabatan tinggi.²³

²¹ Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, Terj. Gufron A.Masadi, II (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), 703.

²² Tahir Mahmud, *An Indian Civil Code and Islamic Law*

(Bombay: NM Tripathim Private Limited, 1976), 10, 24.

²³ *Ibid.*, 460

²⁰ Al-Dihlawī, *Hujat Allah*, I, 442.

Juga badan keagamaan tarīqat sufi, persekutuan terhadap ajaran *shaykh*, ulama dan wali individual.²⁴ Sebuah bentuk keagamaan di mana pemujaan terhadap wali baik yang masih hidup atau yang sudah meninggal dengan penggabungan sejumlah seremoni dhikir, penyesalan, seremoni perkawinan, dan pemakaman merupakan prinsip utama dari ekspresi keagamaan mereka.

Kelompok tarīqat yang berkembang pada periode Mughal ini adalah tarīqat Naqshabandiyah dan Qadiriyah yang menggantikan pengaruh tarīqat Suhrawardiyah dan Chistiyah. Pengikut tarīqat Naqshabandiyah mengembangkan sebuah disiplin spiritual yang mengarah kepada penglihatan (*vision*) terhadap Allah, tetapi mereka juga bersikeras akan pentingnya keterlibatan aktif dalam urusan duniawi. Pemimpin dari tarīqat ini di India adalah Mirza Mazhar (1700-1781M), kemudian dilanjutkan Shāh Ghulam Ali (1753-1824) yang menekankan peranan sosial dan politik seorang shaykh Naqshabandiyah, mengorganisir kelompok-kelompoknya, mengirimkan murid-muridnya menyusup ke Iran dan Afghanistan, memanfaatkan pengaruh morahnya terhadap tokoh-tokoh politik.²⁵ Doktrin inilah yang memuluskan konversi penguasa dalam sistem keagamaan Muslim di India. Sehingga pada masa ini ulama adalah ilmuwan-ilmuwan Muslim yang mengabdikan kepada negara yang masuk pada sistem administrasi birokrasi keagamaan seperti qadi (hakim)

²⁴ Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: University Press, 1988), 458.
²⁵ *Ibid.*, 459

yang menguasai peradilan, pemimpin para hakim (*sadr* propinsial), *mubaligh*, imam salat, mu'adhin, bertanggung jawab terhadap pengangkatan *mufti* serta menjaga hubungan antara pemerintah dan ulama. Berbeda dengan pola Naqshabandiyah, tarīqat yang lain menekankan pemujaan para wali, yang mengesampingkan aspek duniawi dan ajaran shari'ah sebagai langkah awal untuk menuju hakikat.

Keragaman keagamaan Muslim dan sejumlah kelompok sosial di India melahirkan konsep yang bertabrakan sekitar makna sosial keyakinan agama Islam (*the social meaning of Islamic religious belief*).²⁶ Kelompok shari'ah *minded* memahami masyarakat Muslim sebagai sebuah garis nasab dan garis kelas yang tidak linier. Mereka mendefinisikan Muslim tidak pada garis keturunan nasab, tidak berdasarkan posisi dalam negara, atau berdasarkan pekerjaan tetapi berdasarkan keyakinan individual terhadap Islam yang melampaui seluruh ikatan sosial dan memandang manusia sederajat dan saling bersaudara dalam agama. Muslim shari'ah juga memperlakukan hukum Islam oleh negara dan penyerahan perkara warga Hindu kepada pemerintahan Muslim dengan diskriminasi pajak dan sejumlah pembatasan. Sebaliknya sufisme yang berkembang pada saat itu memperlakukan Islam sebagai aspek integral ikatan keturunan, pekerjaan, atau ikatan ketetanggaaan.²⁷ Dengan karakter keagamaan demikian berpengaruh dalam ekspresi keagamaan dari masing-masing kelompok, yang kadang

²⁶ *Ibid.*, 461

²⁷ *Ibid.*

berakibat konflik antara kelompok satu dengan kelompok lainnya

Implikasi dari ekspresi keagamaan yang beragam, akhirnya menimbulkan krisis dalam tubuh umat Islam di India. Misalnya golongan Sunni merasa paling benar dibandingkan dengan golongan Shi'i. Juga pengikut madhhab Hanafi merasa yang paling benar dalam mengamalkan ajaran Islam disejajarkan dengan pengikut madhhab Shāfi'i. Demikian juga perbedaan pandangan tentang pengamalan ajaran Islam yang muncul dari para pengikut tarīqat yang berkembang di India.

Dalam bidang politik, penguasa-penguasa Mughal setelah Awranzeb tidak berdaya dan tidak mampu mengembalikan supremasi Mughal. Masa pemerintahan yang pendek dan banyaknya pemberontakan serta lemahnya kekuatan menjadi faktor penyebab kemunduran Mughal. Juga adanya perang saudara antar keluarga raja dalam perebutan kekuasaan sering terjadi. Setelah putra Awranzeb, Muazzam naik tahta dengan nama Bahadur Shāh, lima tahun kemudian terjadi perebutan kekuasaan antara putera-putera Bahadur Shāh. Dalam kemelut ini Jenderal Zulfikar Khān turut memainkan peranan. Atas pengaruhnya, putera terlemah Jahandar Shāh akhirnya dinobatkan sebagai Raja. Akan tetapi Jahandar Shāh mendapat tantangan dari keponakannya Muhammad Fakhruisyār.²⁸ Dalam pertempuran yang terjadi pada tahun 1713 M. Fakhruisyār memperoleh kemenangan dan dapat mempertahankan kedudukannya sampai tahun 1719

²⁸ Abdul Moqsid Ghazali, "Shah Waliyullah, 60-61.

M. Raja ini mati dibunuh oleh komplotan sayyid Husain Ali dan sayyid Hasan Ali, dua bersaudara yang pada hakikatnya memegang kekuasaan di Istana Delhi. Sebagai gantinya mereka mengangkat Muhammad Shāh (1719-1748 M) sebagai raja. Pada masa Muhammad Shāh terjadi invasi dari Nadir Shāh, penakluk Iran dari suku Asfar (1739).²⁹

Dalam keadaan tensi ketegangan politik antar penguasa Mughal, golongan Hindu berusaha untuk melepaskan diri dari kekuasaan Mughal dan mengambil sikap menentang terhadap penguasa Mughal. Bahadur Shāh, misalnya, mendapat tantangan dari golongan Sikh di bawah pimpinan Banda. Di sebelah utara Delhi mereka berhasil merampas kota Sadhaura, dalam serangan ke kota Sirhind mereka mengadakan perampasan dan pembunahan terhadap penduduk yang beragama Islam.³⁰

Dari perspektif ekonomi, kondisi umat Islam yang pernah mengalami kejayaannya pada masa rezim Mughal, juga mengalami kemunduran sejak imperialisme Inggris mengembangkan sayap kekuasaannya atas India. *The British East India Company* (perusahaan Inggris-India timur) menjalankan usaha perdagangannya pada tahun 1600 M. Sejumlah pabrik Inggris di dirikan di Surat pada 1612, di Madras pada tahun 1640, di Bombay 1674, dan di Calcutra tahun 1690. Mereka mengekspor katun dan busa sutera India,

²⁹ Dwdung Abdurrahman dan Siti Maryam, *Sejarah Peradaban Islam, Dari Masa Klasik hingga Modern*. (Yogyakarta: LESFI, 2004), 187.

³⁰ Lapidos, *Sejarah Sosial*, II, 714. Abdul Moqsid Ghazali, "Shah Waliyullah, 60-61

bahan baku sutera, sendawa, nila, rempah. Juga mengimpor perak dan jenis logam lainnya dalam jumlah besar. Kekuasaan Inggris ini didukung dengan serangkaian peperangan abad ke-18 M yang dimenangkan atas persaingan dengan kekuatan Perancis. Juga ketika kelompok Nawwab di Bengal menyerang perkampungan Inggris di Calcutta, ia dapat ditaklukkan dalam perang Plassey (1757) dan juga pertempuran di Baksar (1764) pihak Inggris memperkuat posisi mereka di Bengal. Pada tahun 1772 seorang gubernur Inggris di Bengal, mengambil alih sejumlah pabrik Inggris di Madras dan Bombay dengan membentuk sebuah kesatuan bagi sejumlah pabrik di India.³¹

Dalam berbagai situasi krisis itulah yang mendorong al-Dihlawī dengan kemampuan dan kreativitas intelektualnya membuat ide-ide baru, mencari solusi yang kemudian dapat menghasilkan fiqh yang bersifat rekonsiliatif. Sehingga Dia dapat melakukan regenerasi kehidupan intelektual dalam masyarakatnya,³² yang lebih lanjut generasi-generasi sesudahnya mengembangkan gagasan-gagasannya dengan mendirikan sejumlah gerakan Islam sebagai respon terhadap problematika masyarakat yang dihadapi masing-masing. Hasil dari gerakan pembaruan generasi penerus al-Dihlawī, muncul dengan ragam yang berbeda-beda, di

³¹ Lapidus, *Sejarah Sosial*, II, 714-715.

³² Ibid. Ahmad Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis* (Surabaya: Lpam, 2002), 15-16. John L. Esposito, Ed. *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, Wali Allah, Shāh, Vol. 4 (New York: Oxford University Press), 311-312.

antaranya, modernis,³³ reformis,³⁴ atau tradisionalis.³⁵ Menurut Khalil Abd. Hamīd, al-Dihlawī telah menanamkan dasar-dasar modernisme di India.³⁶ Dalam posisi ini dia dapat dikategorikan sebagai *mujaddid* (reformer)³⁷ dalam peta pembaruan pemikiran Islam, khususnya hukum Islam. Juga menempatkannya sebagai "master of the time" (*qaid al-zaman*)³⁸ dengan harapan besar dapat memperbaiki kemunduran masyarakat Muslim India, dengan menyatukan beberapa kelompok Muslim, merekonsiliasikan semua konflik antara Sunni dan Shi'i, bahkan antara Muslim dan Hindu. Sehingga pemikirannya tentang *manhaj* ijtihad yang di dalamnya banyak membahas tentang ijtihad dan konsep madhabnya adalah sebagai solusi problematika terhadap masyarakatnya.

Al-Dihlawī yang terlihat dari keterangan di atas, adalah seorang tokoh yang berusaha mencari solusi dari krisis umat Islam India. Dia telah membuat kreasi intelektual dengan lantang menyuarakan agar ijtihad berjalan

³³ Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis*, 15-16. Barbara Daly Metcalf, *Islamic Revival in British India, 1860-1900, Deoband* (Princeton New Jersey: Princeton University Press, 1982), 317-337.

³⁴ B. D Metcalf, *Islamic Revival*, 264-270.

³⁵ Ibid. 264-270. Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis*, 16.

³⁶ Khalil Abd. Hamid Abd. Ali, *Jawānib min al-Turāth al-Hindi al-Islāmi al-Hadith* (t: Maktabah al-Ma'arif, 1979), 21.

³⁷ Abd. Al-Mutawali al-Sa'idi, *al-Mujaddidūn fi al-Islām* (Kairo: Dar al-Hamāni li al-Tibā'ah, tt), 13-14.

³⁸ Rof'ah Muzzakir, "Reconciling Of Differences: Shah Waliyullah Concept of Ijtihad and Taqlid" dalam *al-Jam'iah*, Vol. 40, No. 2, Yogyakarta: State Institute Of Islamic Studies (IAIN Sunan Kalijaga, Juli-Desember 2002), 307.

dinamis,³⁹ terus dibukanya pintu ijihad untuk menghilangkan berbagai taqlid yang sedang dominan di kalangan umat Islam kala itu. Juga pendapat-pendapat fiqhinya mempunyai karakter rekonsiliatif di antara madhhab hukum yang berkembang, sebagai jawaban terhadap problematika sosial umat Islam India waktu yang beragam, muncul ketegangan, sehingga menimbulkan krisis di antara kelompok keagamaan. Akan tetapi bagaimana formulasi fiqh al-Dihlawī, Apakah fiqh-fiqh al-Dihlawī relevan atau kontekstual dengan masyarakat sekarang ini. Penelitian ini berupaya mengungkapkan Produk fiqh al-Dihlawī dalam beberapa kitabnya.

Dalam menghadapi problem demikian, diperlukan hukum yang dilandasi oleh prinsip-prinsip yang luwes dan mantap. Dalam hal ini dapat mengutip beberapa pendapat fiqh yang dikembangkan oleh ulama terkemuka dari India yaitu Shāh Wali Allāh al-Dihlawī yang menatap masa depan lebih jauh. Pendapat-pendapatnya dalam bidang fiqh sangat dibutuhkan bahkan diambil oleh sebagian umat Islam di dunia,⁴⁰ karena ternyata fatwanya lebih bisa diterima dan dilaksanakan oleh umat Islam. Pemikiran *transformative-rekonsiliatif* al-Dihlawī telah menembus batas-batas geografis anak benua India, ruang dan waktu. Dari wilayah negeri-negeri Islam di Timur, Barat, hingga pada era postmodernisme ini, nuansa pemikirannya tetap terasa. Lewat karya-karya

monumentalnya tersebut, ia dapat memperluas jaringan silaturahmi intelektual. Di Mesir misalnya, karya-karya tulis al-Dihlawī dalam studi ilmu hukum Islam telah dicetak untuk kesekian kalinya dan dijadikan bahan kajian tingkat tinggi. Ini menunjukkan bahwa gema gagasan-gagasan pembaruan pemikiran hukum Islam yang ditawarkan al-Dihlawī saat ini telah mendumia.

Dari latar belakang di atas penelitian ini diberi judul "Fiqh Rekonsiliatif Shāh Wali Allāh al-Dihlawī. Penulis dalam penelitian ini mengkonsentrasikan pada formulasi fiqh al-Dihlawī dalam bidang mu'amalah, sehingga dapat menampilkan produk al-Dihlawī sebagai respon terhadap situasi dan kondisi di mana al-Dihlawī hidup. Demikian juga akan dilihat latar belakang sosial politik dan keagamaan yang berpengaruh terhadap konsep-konsep hukum Islam al-Dihlawī, sehingga karakter fiqh al-Dihlawī mempunyai karakter *rekonsiliatif*.

B. Fokus Penelitian

Berangkat dari beberapa persoalan tersebut, masalah pokok yang dikaji dalam penelitian ini adalah tentang produk fiqh al-Dihlawī. Selanjutnya masalah ini akan diperinci sebagai berikut:

1. Bagaimana latar belakang munculnya Produk fiqh al-Dihlawī ?
2. Bagaimana Formulasi Fiqh al-Dihlawī menghadapi masalah dalam bidang muamalah, yang nota bene dinamis

³⁹ Al-Dihlawī, *Iqd al-Jid fi Ahkām al-Jihād wa al-Taqlid*, 3.
⁴⁰ Zaki Saritropak, "Fethullah Gulen, 326.

atau berubah, Sehingga menghasilkan fiqh yang berkarakter rekonsiliatif?

Dari jawaban atas beberapa pertanyaan tersebut akan diperoleh kejelasan mengenai konstruksi Fiqh *Rekonsiliatif* hasil jithad al-Dihlawi dalam hukum Islam.

C. Tujuan Penelitian

Kajian tentang fiqh al-Dihlawi banyak berkisar tentang pemikiran hukum Islam yang nota bene mempunyai karakteristik *Rekonsiliatif* (jalan tengah). Untuk itu fiqh al-Dihlawi dapat dijadikan alternatif pilihan yang dapat menjawab wacana dalam kajian fiqh Islam. Sehingga kalau dirinci tujuan penelitian ini adalah:

1. Untuk mengetahui latar belakang sosial historis dan faktor lainnya munculnya produk Fiqh dari al-Dihlawi.
2. Untuk mengetahui Formulasi Fiqh *rekonsiliatif*-al-Dihlawi dalam bidang muamalah.

D. Penegasan Istilah

Penelitian ini berjudul Fiqh Rekonsiliatif Shāh Wali Allāh al-Dihlawi. Agar tidak terjadi salah penafsiran dan pemahaman terhadap judul yang dibahas dalam penelitian ini, perlu dijelaskan istilah-istilah yang dipakai dalam judul tersebut.

Shāh Wali Allāh al-Dihlawi. Istilah Shāh Wali Allāh, *Shāh* adalah bahasa Parsi yang mempunyai pengertian *al-Muluk* (raja). Gelar Shāh biasanya diberikan untuk para ulama Sūfi

dan Shaykh,⁴¹ sedang kata Wali Allāh diperuntukkan bagi orang yang mempunyai struktur spiritualitas yang tinggi di Masyarakat India. Sedangkan istilah al-Dihlawi dimisalkan kepada kota yang terkenal di Delhi India.⁴² *Shāh Wali Allāh al-Dihlawi* adalah ulama besar abad ke-18 M, keturunan Delhi, India. Di kalangan para ilmuwan Islam di Timur Tengah lebih akrab dengan sebutan al-Dihlawi, sedangkan di kalangan para penulis dan masyarakat Muslim di anak benua Indo-Pakistan, demikian pula di kalangan sarjana Barat, gelar Shāh Wali Allāh nampak lebih populer. Al-Dihlawi menurut Iqbal adalah ulama Besar Islam yang terakhir (*the last great theologian of Islam*).⁴³ Ia teguh melakukan pembaruan dalam Islam, terutama yang berhubungan dengan dasar-dasar hukum Islam. Pemikirannya yang paling diperdebatkan dalam kajian ke-Islaman adalah tentang rahasia hukum Islam dan perbedaan pendapat (madhhab fiqih) para mujtahid.

Fiqh Rekonsiliatif, berasal dari dua istilah yakni fiqh dan rekonsiliatif. Fiqh berasal dari kata *al-fiqh* yang menurut bahasa adalah *al-'ilm bi al-shai' wa al-fahm lahu* (mengetahui sesuatu dan memahaminya),⁴⁴ *to understand to comprehend*

⁴¹ Al Dihlawi. *Hujat Allāh al-Bālighah* (Beirut: Dār Ihyā' al-Ulūm, 1992), 1, 13

⁴² Diberikan oleh komentator kitab *al-Insāf fī Bayāni Asbāb al-Ikhtilāf*, Abd. Fatah Abu Ghadah, dalam al-Dihlawi, *al-Insāf*, 10.

⁴³ Ahmad Tafsir, "Pemikiran Islam di Zaman Modern" dalam Taufik Abdullah, et al. *Ensiklopedi*, 407.

⁴⁴ Muhammad Ibn Muzar Ibn Madzur al-Ifrigi al-Misri. *Lisan al-Arab*. (Beirut: Dar al-sadr, T1), XIII, 522.

kondisi sosial politik, sosial keagamaan al-Dihlawi, komentar terhadap pemikirannya dalam masalah Ijtihad. Di antaranya, G.N. Jalbani, *Sufism and The lamahat and Sata'at of Shāh Waliullāh, The Sacred Knowledge of The Higher Functions of Mind, Life of Shāh Wali Allāh*.⁵² Muhammad al-Ghazali, *mensulis Universal Social Culture: An Empirico-Revelational paradigm of Shāh Waliyullāh*⁵³ Marcia Hermanen, *Shāh Wali Allāh Theory of Religion in Hujat Allāh al-Bālighah*,⁵⁴ *The Current State of Shāh Wali Allāh Studies*,⁵⁵ Mr Hammaad E. Subhani, *Locating Shāh Wali Allāh in Islamic Political Thought*,⁵⁶ Hafiz A. Ghaffar Khan, *Shāh Wali Allāh: On the Nature, Origin, Definition, and Classification of Knowledge*,⁵⁷ J.M.S Bajon, *Social and Economic Ideas of Shāh Wali*

⁵² G.N. Jalbani, *Sufism and The lamahat and sata'at of Shāh Waliullāh*, (London: Octagon Press, 1980). Jalbani, *The Sacred Knowledge of The higher Functions of Mind*, (London: Wimita, 1982).

⁵³ Muhammad al-Ghazali, menulis "Universal Social Culture: An Empirico-Revelational paradigm of Shāh Waliyullāh" dalam *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 11, No.1 (Washington: The Association of Muslim Social Sciences and The International Institute of Islamic Thought), 1994, 13-24

⁵⁴ Marcia Hermanen, *Shāh Wali Allāh Theory of Religion in Hujat Allāh al-Bālighah*, with a translation of Volume 1 of Hujatulāh al-Balighah (Phd Dissertation: University of Chicago, 1982).

⁵⁵ Hermansen, "The Current State of Shāh Wali Allāh Studies" dalam *Hamard Islamicus*, Vol.XI, No. 1, Pakistan: Bayt al-Hikmat at Madinat al-Hikmah, 1988.

⁵⁶ Mr Hammaad E. Subhani, "Locating Shāh Wali Allāh in Islamic Political Thought" dalam *Hamard Islamicus, Quarterly Journal of Studies and Research*, Vol. XXX, No. 1, Pakistan: Bayt al-Hikmat at Madinat al-Hikmah, 2007, 17-28.

⁵⁷ Hafiz A. Ghaffar Khan, "Shāh Wali Allāh: On the Nature, Origin, Definition, and Classification of Knowledge," dalam *Journal of Islamic Studies*, Vol. 3, No.2, Oxford: Oxford University Press, 1992.

Allāh,⁵⁸ Syed Vahiduddin, *Shāh Wali Allāh (1703-1763 and Allāh, Abdul Aziz (1746-1824). Critically reconsidered*,⁵⁹ *Shāh Abdul Rashid Bhat, Shāh Wali-ul Allāh Dehli: An Analysis of His Sufism*,⁶⁰ Ghulam Muhammad Jaffar, *Teachings of Shāh Wali Allāh and The Movement of Sayyid Ahmad Shāhid of Bareilly*,⁶¹ Serta beberapa buku dan artikel yang menunjang dalam penelitian ini.

2. Cara pengumpulan data

Untuk mengumpulkan data yang diperlukan dalam penelitian ini, penulis menggunakan metode dokumenter, yaitu dengan mengumpulkan dokumen-dokumen yang berupa buku, jurnal, catatan yang berkaitan dengan permasalahan hukum Islam menurut al-Dihlawī.

3. Pendekatan kajian

Sebagaimana telah dikemukakan di atas, bahwa obyek penelitian dalam penyusunan penelitian ini adalah pemikiran

⁵⁸ J.M.S Bajon, "Social and Economic Ideas of Shāh Wali Allāh" dalam *Readings in Islamic Economic Thought*, Bab XIV, Longman Malaysia Sdn. Bhd. 1992.

⁵⁹ Syed Vahiduddin, "Shāh Waliullāh (1703-1763 and Shāh Abdul Aziz (1746-1824). Critically reconsidered" dalam *Islam in India*, ed. Chr. W Troll, No. 002, (New Delhi: Ip, 1985).

⁶⁰ Abdur Rashid Bhat, "Shāh Wali-ul Allāh Dehli: An Analysis of His Sufism" dalam *Islam and The Modern Age*, Ed. Akhtarul Wasey, (New Delhi: Zahir Husein Institute of Islamic Studies Jamia Millia Islamia, 1997).

⁶¹ Ghulam Muhammad Jaffar, *Teachings of Shāh Wali Allāh and The Movement of Sayyid Ahmad Shāhid of Bareilly*, dalam *Hamard Islamicus*, Vol.XVI, No.4, Pakistan: Bayt al-Hikmat at Madinat al-Hikmah, 2007.

seorang ulama besar yang hidup pada abad ke-18 M. oleh karena itu pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan historis. Pemahaman secara historis diperlukan untuk menelaah latar belakang kehidupan al-Dihlawi dalam rangka membangun kerangka metodologis ijtihadnya. Pemikiran al-Dihlawi yang terkandung dalam kitab-kitabnya adalah produk perkembangan sejarah hukum Islam yang telah berdialog dengan zamannya. Karena itu tidak steril dari kondisi eksternal yang melingkupinya. Maka penelitian ini menggunakan pendekatan historis yang menekankan proses terjadinya perilaku manusia dalam masyarakat, menjelaskan awal kejadian dan faktor-faktor yang berperan dalam proses itu.⁶² Dengan kata lain memberikan pemahaman terhadap kejadian masa lalu dengan melihatnya sebagai kenyataan yang terikat oleh waktu, tempat dan lingkungan di mana kejadian itu muncul.⁶³ Lalu produk ijtihad al-Dihlawi akan lebih jelas kelihatannya di antara konsep-konsep yang telah ada, penulis juga menggunakan pendekatan komparatif, di mana konsep fiqh al-Dihlawi akan dibandingkan dengan ijtihad para pakar fiqh yang lain, sehingga diperoleh karakteristik fiqh ijtihad yang

⁶² Matulada, 'Studi Islam kontemporer, Sintesis Pendekatannya Sejarah, Sosiologi dan Anthropologi dalam mengkaji Fenomena Kegamaan' dalam Taufiq Abdullah dan Rusli Karim (ed). *Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990), cet. II. 7.

⁶³ Louis Gott Schalk. *Mengerti Sejarah*, terj. Nugraha Notosusanto (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1986), 37.

dikemukakan al-Dihlawi di antara konsep-konsep yang telah ada.

4. Langkah-langkah penelitian

Adapun langkah pertama yang ditempuh dalam penelitian ini setelah perumusan masalah terwujud, ialah menelaah kajian-kajian yang pernah dilakukan terhadap pemikiran al-Dihlawi, kemudian menghimpun data-data kepustakaan primer dari karya-karya al-Dihlawi yang berhubungan dengan fiqh untuk menghadapi persoalan-persolan yang muncul akibat perubahan sosial yang terjadi dan aplikasinya. Kemudian juga menghimpun data sekunder yang diperlukan untuk memperluas, membandingkan dan menganalisis lebih jauh.

Selanjutnya untuk memudahkan penganalisisan data yang ditemukan, disusun kerangka teoritis dan konseptual. Kerangka teoritis yang dikemukakan ialah tentang karakteristik dan tujuan hukum Islam. Sedangkan kerangka konseptualnya adalah fiqh *rekonsiliatif* al-Dihlawi dalam menjawab problematika ketika dia hidup.

Deskripsi tentang latar belakang pemikiran hukum Islam al-Dihlawi dianalisis dengan hermeneutika. Dalam bahasan ini hermeneutika sebagai suatu metode pemahaman – sebagaimana diangkat Emilio Betti – merupakan suatu aktivitas interpretasi terhadap suatu obyek yang mempunyai makna, dengan tujuan menghasilkan suatu makna yang

obyektif.⁶⁴ Untuk itu harus dilakukan interpretasi historis. Dalam rangka interpretasi ini, selain dituntut untuk mengetahui tentang personalitas pengarang, juga merujuk kepada aktivitas budaya di mana pengarang itu hidup. Dalam membaca atau mengkaji ini seseorang diharapkan melakukan dialog imajinatif dengan pengarangnya, meskipun mereka hidup dalam kurun waktu dan tempat yang berbeda.⁶⁵

Analisis hermeneutik digunakan, ketika penelitian ini menganalisis bagian-bagian pemikiran al-Dihlawi, sehingga bagian-bagian pemikirannya dapat dipahami sebagai pemikiran yang utuh. Demikian juga akan diaplikasikan pada saat membahas pemikiran al-Dihlawi sebagai suatu wacana intelektual yang muncul dari pemahaman dirinya tentang hukum Islam sebagai respon terhadap situasi konkrit yang mengitarinya atau yang dilihatnya.

Analisis ini dilakukan secara kritis, integral, dan menyatu dengan deskripsi pemikirannya. Melalui deskripsi analisis ini akan diperoleh temuan yang menjadi jawaban dalam penelitian ini.

F. Sistematika Penulisan

Agar pembahasan dapat dilakukan secara terarah dan sistematis, maka sistematika penulisan ditempatkan sebagai berikut:

⁶⁴ Joesef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics, Hermeneutic as methode, Philosophy and critique* (London: Routledgekega Paul, 1980), 28.

⁶⁵ Komarodin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), 132.

Bab Satu. Pendahuluan yang berfungsi sebagai pengarah penelitian. Dalam bab ini memuat Konteks Penelitian, Fokus Masalah, tujuan penelitian, pengesahan istilah, metode penelitian dan sistematika penulisan.

Bab Dua. Penulis akan melihat latar belakang kehidupan al-Dihlawi. Hal ini penting karena terkait dengan konsep dan pemikirannya yang tertuang dalam beberapa kitabnya yang tentu tidak *ahistoris*. Untuk itu dalam bab ini akan dikemukakan tentang: latar belakang sejarah kehidupannya, keluarga, aktivitas intelektual, politik, dakwah, beberapa murid yang meneruskan ide-ide pemikirannya, serta karya-karya al-Dihlawi

Bab Tiga. Karakteristik dan Tujuan Hukum Islam. Dalam Bab ini akan dijelaskan tentang ciri-ciri hukum Islam dan tujuannya. Dengan pembahasan ini akan diketahui dasar terbentuknya karakteristik hukum Islam yang menuju kepada fiqh *rekonsiliatif* dalam perspektif al-Dihlawi.

Bab Empat. Fiqh Rekonsiliatif Menurut al-Dihlawi. Dalam Bab ini dijelaskan beberapa produk fiqh Islam dari al-Dihlawi dalam bidang muamalah. Yang meliputi masalah-masalah muamalah yaitu masalah jual beli, riba, penyitaan harta, gadai, wali nikah, iddah dan masalah-masalah kontemporer yang lain.

Bab Lima. Penutup. Penulis mengemukakan kesimpulan umum dari kajian penelitian secara keseluruhan dan saran-saran. Hal ini dimaksudkan sebagai pengesahan jawaban

atas permasalahan yang telah dikemukakan, setelah itu penelitian ini akan dilengkapi dengan daftar pustaka sebagai rujukan.

BAB II

BIOGRAFI SHAH WALI ALLAH AL-DIHLAWI

A. Riwayat Hidup Shah Wali Allah al-Dihlawi

Shah Wali Allah al-Dihlawi lahir pada tanggal 4 syawwal 1114 H atau 21 februari 1704 M-1176H/1762M di Phuliat kota kecil dekat Delhi.¹ Adalah seorang intelektual Muslim India terkemuka abad ke-18.² Bahan-bahan riwayat hidup dan anekdot yang berhubungan dengan kehidupan keluarganya dapat ditemukan dalam autobiografi ringkasnya *al-Juz al-Lajif fi Tarjamaah Abd al-Da'if*, dan dalam tulisannya *Anfas al-Arifin*.³ Semula dia bernama Qutb al-Din Ahmad Abu al-Fayyad. Dilahirkan di Delhi India dengan nama lengkap Wali Allah Ahmad ibn Abd Rahim Ibn Wajih al-Din al-Shahid ibn Mu'azzam ibn Mansur ibn Ahmad ibn Mahmud ibn Qiwam al-Din ibn Qasim ibn Kabir al-Din ibn Abd al-Malik Ibn Qutb al-Din ibn Kamal al-Din ibn Shams al-Din Ibn Shayr al-Malik ibn Muhammad ibn Abi al-Fath ibn Umar ibn Adil ibn Faruq ibn Jur'esh ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Uthman ibn Mahan ibn Hamayun ibn Quraysh ibn Sulayman

¹ Muhammad Sharif Shukr, "Al-Muqdimah" dalam al-Dihlawi, *Hayat Allah al-Balighah*, I (Beyrut: Dar Ihya' al-Ulum, 1992), 14. Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, Terj. Gufron A. Masadi, III (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), 261-263. Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam*, Vol. III, (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), 148-149.

² E.J. Brill's. *First Encyclopedia of Islam* 1913-1936 (Leiden: Newyork Koben Haven Kohn, 1987), Vol.II, 971. Lihat juga John L. Espisito, *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, Terj. Eva YN, Fenny S, Jarot W, Pur Wanto, Rofiq S (Bandung:Mizan, 2002), 153-155.

³ Ibid.

ibn Affan ibn Abdillah ibn Muhammad ibn Abdillāh ibn Umar ibn Khatab al-Adawi al-Qurāsh. Dilihat dari runtut nasab tersebut, al-Dihlawī bermasab kepada khalifah kedua yaitu Umar bin Khattab ra. Kemudian terkenal dengan sebutan Shāh Wali Allāh. *Shāh* adalah bahasa Parsi yang mempunyai pengertian *al-Mulk* (raja). Gelar Shāh biasanya diberikan untuk para ulama Sūfī dan Shaykh.⁴ Keluarganya sebagai keturunan yang mempunyai status sosial di masyarakatnya terutama dalam komunitas sufi.

Ayah sekaligus pembimbing spiritual al-Dihlawī, Shāh Abd. Rahīm memberikan perhatian serius terhadap pendidikan anak laki-lakinya. Di samping belajar agama, dia juga mempelajari astronomi, matematika, bahasa dan tata bahasa Arab dan Persi, serta ilmu kedokteran (*tibb*). Dari sinilah banyak konsep dan teori kelak mempengaruhi karya-karyanya.⁵ Daya intelektualnya sangat tinggi sehingga dia dapat menghafal al-Qur'an 30 juz dalam usia yang sangat muda, yaitu 7 (tujuh) tahun.

Al-Dihlawī menikah pada usia 14 tahun dengan anak pamannya. Tatkala dia berusia 15 tahun, ayahnya menerima al-Dihlawī sebagai murid dalam *tarīqat* Naqshabandiyah, dan diapun mulai menjalankan pelatihan serta amalan sufi. Pada tahun itu pula al-Dihlawī menyelesaikan sekolahnya dalam bidang agama Islam dan diizinkan oleh ayahnya untuk mengajar teman-temannya. Kemudian pada tahun 1731

⁴ Al Dihlawī, *Hujat Allāh al-Bālighah* (Beyrūt: Dār Ihyā' al-Ulūm, 1992), I, 13

⁵ John L. Espisito, *Ensiklopedi Oxford*, 154.

(beberapa waktu setelah ayahnya meninggal) al-Dihlawī meninggalkan India untuk menunaikan ibadah haji ke Makkah dan Madinah serta tinggal di sana selama 14 bulan.⁶

Masa tinggalnya di Hijāz banyak mempengaruhi pembentukan pemikiran al-Dihlawī dan kehidupan selanjutnya. Di tempat itu, dia belajar Hadīth, fiqh dan ajaran sufi pada sejumlah guru yang istimewa. Di antara beberapa gurunya adalah orang tuanya Shāh Abd. Rahīm, Shāykh Sayalakti al-Dihlawī, Shāykh Abū Tāhir al-Kurdi al-Madani, Shāykh Wafd Allāh al-Makki, Shāykh Tājuddin al-Qala'i al-Hanafī, Shāykh Umar bin Ahmad al-Makki, Shāykh Abd. Rahman al-Makki, Shāykh Salim bin Abd. Allāh.⁷ Gurunya memperkenalkan kepada al-Dihlawī kecenderungan meningkatnya kosmopolitanisme dalam ilmu Hadīth yang mulai muncul di sana pada abad ke-18 sebagai perpaduan dari tradisi kajian dan penilaian di Afrika barat, Suriah dan India.⁸ Dilihat dari sisi pengalaman studinya dalam ilmu-ilmu Hadīth ini, nantinya akan berpengaruh kepada corak pemikiran hukum Islam al-Dihlawī yang sangat berpegang teguh kepada Hadīth Nabi SAW. terutama kepada kitab al-Muwata' imam Mālik. Sewaktu berada di Makkah, al-Dihlawī bermimpi bertemu Rasulullah SAW. yang memerintahkan agar dirinya

⁶ Ibid. Imam Abdul Wahab al-Dihlawī mengatakan, al-Dihlawī tinggal di Hijāz selama 2 tahun. Abdul Wahab al-Dihlawī, "al-Imān Wali Allāh al-Dihlawī" dalam al-Dihlawī, *al-Misawwa*, I (Beyrūt: Dār al-Kutub Ilmiyah, 1983), 7.

⁷ Hafiz Abd. Gafīr Khan, "Shāh Wali Allāh: On The Nature, Origin, Definition, and Classification of Knowledge" dalam *Journal of Islamic Studies*, Vol.3, No.2 (Oxford: Oxford University Press, 1992), 201.

⁸ John L. Espisito, *Ensiklopedi Oxford*, 154.

bekerja dalam organisasi pengembangan masyarakat Islam India. Ia pun segera kembali ke Delhi pada bulan Juli 1732 M dan memulai tugasnya dengan sungguh-sungguh. Ia sebagai *mu'alim* menghadapi tugas yang berat pada masa di mana Muslimin India sedang dalam keadaan paling kritis dalam sejarahnya, baik kondisi sosial politik, ekonomi dan keagamaan. Ia telah menulis buku-buku standar kajian ke-Islaman, yang telah selesai ditulis sebelum meninggal dunia pada 29 muharam 1176 H/20 agustus 1762 M.⁹

Sebagai seorang intelektual Muslim, dia merupakan penulis produktif dalam berbagai topik tentang Islam, yang dituangkan dalam bahasa Arab. Karyanya sangat banyak ada sekitar 100 karangan dari berbagai disiplin ilmu, mulai al-Qur'an, Hadith, tarikh, fiqh, *uṣūl al-fiqh*, tasawuf, filsafat, politik. Karya-karya tersebut sering dicirikan dengan pendekatan historis dan sistematis yang disertai upaya menjelaskan atau mengambil jalan tengah dari berbagai perbedaan kecenderungan dalam kelompok-kelompok Islam. Di antaranya adalah *Faḥḥ al-Rahman bi Tarjamat al-Qur'an*, *al-Fawz al-Kabīr*, *Faḥḥ al-Khābir*, *Al-Musawwa*, *al-Musaffa*, *Hujjat Allāh al-Bālighah*, *Al-Insāf fī Bayāni Asbāb al-Ikhtilāf*, *'Iqd al-Jid fī Ahkām al-Jihād wa al-Taḥdīd*, *Izalat al-Khafa'an Khilafat al-Khulafā'*, *Qurat al-Ayn fī Tafdīl al-Shaykhain*, *al-Irshād Ilā Muḥimat Ilm Al-Isnād* dan sebagainya.¹⁰

⁹ Hafiz Abd. Gaffar Khan, "Shāh Wali Allāh: On The Nature, 204.

¹⁰ Abdul Wahab al-Dihlawī, "al-Imām Wali Allāh al-Dihlawī, 10-12. Ratih Armush, "Shāh Wali Allāh al-Dihlawī" dalam al-Dihlawī, al-Insāf, 11.

Al-Dihlawī dilihat dari beberapa karyanya di atas adalah ulama yang menguasai beberapa keilmuan (*multiple sciences*),¹¹ baik politik, sosial, fiqh, *uṣūl al-fiqh*, sejarah, al-Qur'an, tafsir, Hadith, sosiologi agama, dan teologi. Dalam struktur keilmuan fiqh, al-Dihlawī adalah seorang ilmuwan, mujtahid *mutasib fī al-madhab* kepada Imam Shāfi'i dan ada yang berpendapat kepada madhab Māliki, karena pendalamannya kepada karya Imam Mālik al-Muwaiṭa'. Juga ada yang menilai seorang mujtahid *mustaqil*.¹² Pendapat ini didasarkan penilaian terhadap al-Dihlawī dari beberapa karyanya yang mencakup berbagai disiplin ilmu. Tetapi kalau dilihat dari konteks masyarakat Muslim India yang mayoritas bermadhab Hanafi, prinsip bermadhab al-Dihlawī tidak sama atau mungkin bertentangan dengan arus utama di India kala itu.

Pemikiran-pemikiran pembaruannya dilanjutkan oleh beberapa muridnya di antaranya, Shāh Abdul Azīz (1824), Shāh Rafī'udīn (1818), Shāh Abdul Qadir (lahir 1167/1749), Shāh Abdul Ghani (lahir 1169/1755), cucunya al-Dihlawī, Shāh Ismail Shāhid (1831). Muhammad Ashiq (1773). Pergerakan pembaruan ini, karena banyak dipimpin oleh keturunan Shāh Wali Allāh al-Dihlawī, kemudian oleh

¹¹ Dalam bahasa Khaili Abd Hamid disebut dengan *al-muyākir mawṣu'i* (pemikir yang menguasai berbagai bidang keilmuan. Khaili Abd. Hamid, *Jawānib al-Turath al-Hindi al-Hadīth*, (tr. Maktabah Ma'arif, 1979), 11.

¹² Ibid., 1, 8-9.

Ubaydillah Sindi (1944) disebut dengan pergerakan Wali Allah (*wali Allāh movement*).¹³

Selanjutnya banyak ulama India diinspirasi oleh beberapa pemikiran al-Dihlawī terutama dalam hal modernisasi atau pembaruan Islam dalam berbagai kecenderungan, misalnya tradisional, reformis, maupun modernis.¹⁴ Dari kelompok modernis gerakan Aligarh, yang didirikan oleh Sayyid Ahmad Khān (1817-1898) pada tahun 1875. Juga *Nadwat al-Ulamā* yang berdiri pada tahun 1891, dengan tokoh berpengaruh Mawlana Shibli.¹⁵ Kelompok yang berhaluan reformis adalah *Ahl al-Hadith*. Kelompok ini muncul pada akhir abad ke-19, mengajak umat Islam untuk kembali kepada norma-norma Sunnah, berjuang merevitalisasi hukum Islam, dan menolak pemikiran madhhab hukum abad pertengahan. Pemimpin dari kelompok ini adalah Mawlana Nazir Husein dan Nawwab Siddiq Hasan Khan.¹⁶ Dari kelompok tradisional adalah madhhab Deoband yang dipimpin oleh Muhammad Qasim Naunatawi (1813-1887), Rashid Ahmad Gangohi (1827-1905), dan Imdadullāh (1817-1899).¹⁷

¹³ Marcia K. Hermansen, Wali Allāh, Shāh, dalam *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito, Vol. 4, New York: Oxford University Press, 1995, 311-312.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Barbara Daly Metcalf, *Islamic Revival in British India, 1860-1900, Deoband*, (Princeton New Jersey: Princeton University Press, 1982), 317-337. Abul Hasan Ali Nadwi, *Western Civilization: Islam and Muslims* (Lucknow India: Islamic Research and Publication, tt), 61-71.

¹⁶ B. D Metcalf, *Islamic Revival*, 264-270

¹⁷ Ibid. Rizwan Malik, "The Ulama and Religio-Political Development in Modern India dalam *The American Journal of Islamic*

B. Kondisi Sosial Politik di India

Dalam konteks socio-politik, data historis menunjukkan bahwa semenjak akhir abad ke-17 dan awal abad ke-18 M. Kerajaan Mughal¹⁸ di India memasuki masa kemunduran. Sejumlah faktor mempengaruhi terciptanya krisis kepercayaan, baik secara intelektual maupun secara socio-politik di keluarga Muslim India. Ini terjadi setelah sistem pemerintahan Aurranzeb (1658-1707) berakhir, berpengaruh terhadap kondisi internal maupun eksternal kerajaan Mughal. Diceritakan bahwa Aurranzeb mengakhiri kebijakan konsiliasi Hindu masa Akbar Shāh I (1556-1605), yang digantikan dengan kebijakan supremasi Islam. Pada tahun 1659 Aurranzeb mengharamkan minuman keras, perjudian, prostitusi, penggunaan narkotik, dan sejumlah pengharuman lainnya. Karena secara personal, Aurranzeb adalah penguasa yang berpegang teguh kepada shari'ah.¹⁹ Pada tahun 1654, ia mengharamkan *sati*, praktek pengorbanan Hindu terhadap para janda, menghapuskan berbagai pajak yang dipandang tidak sesuai dengan prinsip hukum Islam. Pada tahun 1668 ia melarang musik masuk istana, memberlakukan pajak kepala kepada non-Muslim, memerintahkan menghancurkan patung-patung Hindu, dan

Social Sciences, Nol. 5, No. 2 (Pakistan: The International Institute of Islamic Thought, 1988), 252-251. Jainuri, *Ideologi Kamm Reformis*, 16. Mushir U. Haq, *Muslim Politics in Modern India*, 5-6.

¹⁸ Zafar Iqbar, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Taufik Abdullah, et.al (Jakarta: Ikhian Van Hoeve, 2002), 281.

¹⁹ Marshall G.S Hodgson, *The Venture of Islam*, III (Chicago: The university of Chicago Press, 1974), 93.

mempraktisai kodifikasi hukum yang disebut dengan *Fatawa-i-Alamghiri*.²⁰

Beberapa pembaruan Awranzeb menimbulkan kebencian warga Hindu, walaupun selaras dengan kepentingan Muslim reformis, menimbulkan banyak pemberontakan, seperti yang dilakukan oleh orang-orang Jat dari Mathura pada 1669, Satmani pada tahun 1672, dan orang Sikh di Punjab yang dipimpin oleh guru Tegh Bahadur yang kemudian terbunuh pada 1675. Di antara pemberontakan yang cukup besar adalah yang dilakukan oleh Rajput. Pemberontakan ini muncul karena Awranzeb secara paksa memasukkan negeri mereka, Jodhpur, dalam wilayah kerajaan Mughal. Pemberontakan yang memakan waktu 27 tahun ini meluas sampai Mewar, walaupun pada akhirnya dapat dipadamkan oleh Awranzeb. Tetapi setelah Awranzeb meninggal Ajit Singh kembali merebut Jodhpur.²¹

Masa pemerintahan Awranzeb juga mempertahankan sejumlah perubahan yang berhubungan dengan struktur kebangsawanan Mughal. Ia merupakan penguasa pertama sejak Akbar (1556-1605) yang memperluas batas-batas wilayah kekuasaan Imperium Mughal. Ia merebut Bengal Timur, menentralkan daerah perbatasan di Barat Laut, mengambil kekuasaan atas Rajhastan, dan memperluas kekuasaan Imperium Deccan. Invasi Mughal terhadap Deccan

melahirkan penyatuan kekuatan para pembesar Hindu menjadi sebuah elit imperial. Akibatnya propinsi warga Hindu meningkat dari 20% menjadi 30%.²²

Tetapi akibat dari penyatuan kekuatan Hindu itu, berakibat kepada krisis Mughal yang lain. Yaitu wilayah kerajaan yang begitu luas-mulai dari Kabul sampai Chittagong-membuka peluang terjadinya disintegrasi, karena pada saat itu sistem komunikasi sangat buruk. Para bangsawan Mughal yang menunggu masa berakhirnya kekuasaan Awranzeb memimpin pasukan melawan Awranzeb. Di kalangan para panggeran itu pun terjadi perselisihan, yang akhirnya melemahkan kekuatan kerajaan.

Kekuasaan Awranzeb berjalan selama 49 tahun dan ia menghabiskan waktu di Deccan. Selama itu pula ia berhasil menguasai Bijapur pada 1686, Golkonda pada 1687, dan melawan bangsa Maratha selama 20 tahun. Namun perlawanan terakhir ini tidak berhasil hingga akhirnya ia meninggal pada 3 maret 1118 H/1707 M (beberapa tahun sesudah lahirnya al-Dihlawi).²³

Penguasa-penguasa Mughal setelah Awranzeb tidak berdaya dan tidak mampu mengembalikan supremasi Mughal. Masa pemerintahan yang pendek dan banyaknya pemberontakan serta lemahnya kekuatan menjadi faktor penyebab kemunduran Mughal. Juga adanya perang saudara antar keluarga raja dalam perebutan kekuasaan sering terjadi. Setelah putra Awranzeb, Muazzam naik tahta dengan nama

²⁰ Lapidos, *Sejarah Sosial*, II, 711. Ali Sodikin, Duding Abdurahman, *Sejarah Peradaban Islam. Dari Masa Klasik Hingga Modern*, ed. Siti Maryam, Moh. Wildan (Yogyakarta: Lestfi, 2004), 186.

²¹ Zafar Iqbar, *Ensiklopedi Tematis*, 288.

²² Zafar Iqbar, *Ensiklopedi Tematis*, 288

²³ *Ibid.*

Bahadur Shāh, lima tahun kemudian terjadi perebutan kekuasaan antara putera-putera Bahadur Shāh. Dalam kemelut ini Jenderal Zulfikar Khān turut memainkan peranan. Atas pengaruhnya, putera terlemah Jahandar Shāh akhirnya dinobatkan sebagai Raja. Akan tetapi Jahandar Shāh mendapat tantangan dari keponakannya Muhammad Fakhrusiyār.²⁴ Dalam pertempuran yang terjadi pada tahun 1713 M. Fakhrusiyār memperoleh kemenangan dan dapat mempertahankan kedudukannya sampai tahun 1719 M. Raja ini mati dibunuh oleh komplotan sayyid Husain Ali dan Sayyid Hasan Ali, dua bersaudara yang pada hakikatnya memegang kekuasaan di Istana Delhi. Sebagai gantinya mereka mengangkat Muhammad Shāh (1719-1748 M) sebagai raja. Pada masa Muhammad Shāh terjadi gerakan invasi dari Nadir Shāh, penakluk Iran dari suku Asfar (1739).²⁵

Dari dinamika peralihan kekuasaan itu, terlihat bahwa penguasa-penguasa Mughal setelah Awrangzeb memang tidak berdaya dan tidak mampu mengembalikan supremasi Mughal.²⁶ Penguasa-penguasa Mughal setelah Awrangzeb antara lain: Bahadur Shāh (1707-1712), Jhandar Shāh (1712-1713), Azim al-Shāh (1713), Fakhrusiyār (1713-1719), Muhammad Shāh (1719-1748).²⁷

²⁴ Abdul Moqsid Ghazali: "Shah Waliyullah, 60-61.

²⁵ Duding Abdurahman dan Siti Maryam, *Sejarah Peradaban Islam, Dari Masa Klasik hingga Modern*, (Yogyakarta: LESFI, 2004), 187.

²⁶ Hodgson, *The Venture of Islam*, 144-145.

²⁷ Duding Abdurahman dan Siti Maryam, *Sejarah Peradaban Islam*, 187.

Dalam keadaan tensi ketegangan politik peralihan kekuasaan dalam keluarga raja-raja Mughal, golongan Hindu juga berusaha untuk melepaskan diri dari kekuasaan Mughal dan mengambil sikap menentang terhadap penguasa kerajaan. Bahadur Shāh, misalnya, mendapat tantangan dari golongan Sikh di bawah pimpinan Banda. Di sebelah utara Delhi mereka berhasil merampas kota Sadhaura, dalam serangan ke kota Sirhind mereka mengadakan perampasan dan pembunuhan terhadap penduduk yang beragama Islam.²⁸

Demikian juga golongan Maratha di bawah pimpinan Bajirau yang bermakas di Dacca dapat merebut sebagian tanah Gujarat (1732M). Bahkan pada tahun 1737 M mereka dapat menyerangnya sampai ke perbatasan ibu kota. Namun setelah mereka mengetahui bahwa tentara Mughal maju bergerak menuju Delhi, mereka mengundurkan diri.²⁹

Demikian dinamika politik internal India-baik dari dalam golongan Muslim maupun non Muslim (Hindu)- yang menyebabkan krisis internal dan melermahkan kekuasaan Mughal di India. Kelompok-kelompok Muslim yang tidak diuntungkan dengan kebijakan kerajaan Mughal melakukan perlawanan terhadap penguasa Mughal. Juga dari kelompok gerakan non-Muslim menjadi gerakan nasionalis etnis. Bangkitnya identitas etnis merupakan gejala sosial-politik tersendiri. Sebelumnya, konflik politik seringkali disebabkan oleh perbedaan etnis, agama, dan kasta. Kini etnisitas sebagai

²⁸ Lapidos, *Sejarah Sosial*, II, 714. Abdul Moqsid Ghazali: "Shāh Waliyullah, 60-61

²⁹ Lapidos, *Sejarah Sosial*, II, 714.

faktor penyebab utama kekuatan politik semakin berkembang dari masa ke masa, yang mengancam pemerintahan di anak benua India. Hal ini terbukti dengan gerakan orang Maratha dan Sikh di atas yang memainkan peranan besar dalam melemahkan Mughal.

Di lain pihak, Inggris mulai memperoleh daerah-daerah kekuasaan di India, terutama di kawasan Bengal. Menurut L. Stoddard pada mulanya Inggris tidak berniat menaklukkan India yang dikuasai oleh Kerajaan Mughal. Hubungan India dengan Inggris semata-mata hanya di bidang perdagangan dengan *The East India Company* sejak tahun 1610 M. Akan tetapi ketika terjadi kekacauan di India, Inggris segera berupaya menguasai pemerintahan setempat dengan maksud untuk melindungi pabrik-pabrik mereka, lalu tertarik untuk menguasai daerah-daerah tertentu.³⁰

Hal ini terlihat dalam berbagai pertempuran yang terjadi antara tentara Inggris dengan tentara Mughal, seperti di Plassey pada tahun 1757 M dan di Buxar pada tahun 1763 M. Dalam pertempuran itu, Inggris memperoleh kemenangan dan berhasil menguasai daerah-daerah Bengal, Plassey dan Buxar.³¹ Akhirnya daerah Mughal makin lama makin mengecil.

Kecadaan ini diperburuk lagi dengan datangnya serangan dari luar India. Di Persia Nadir Shāh dapat merebut kekuasaan. Selanjutnya karena duta yang ditutus oleh Nadir Shāh untuk beraudiensi tidak diterima oleh raja Mughal,

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid.

Mahmud Shāh, ia akhirnya memutuskan untuk menyerang Delhi. Pesywar dan Lahore dapat dikuasainya pada tahun 1739 dan dari sana menuskan serangan sampai ke ibukota. Di Tentara Mughal yang menemunya dapat ia tumbangkan. Di Delhi ia mendapat perlawanan dari rakyat dan sebagai hukuman dia memberi izin kepada tentaranya untuk mengadakan perampasan dan pembunuhan besar-besaran. Kerajaan Mughal iawajibkan membayar upeti dan daerah-daerah yang terletak di barat sungai Indus ia gabungkan dengan Persia. Mahmud Shāh ia tetapkan sebagai raja di Delhi,³² tetapi prestise kerajaan Mughal telah jauh sekali menurun.

C. Kondisi Sosial Budaya di India

Pada waktu kerajaan Mughal mengalami kememasannya, pihak penguasa juga memberikan perhatian dalam pengembangan peradaban. Kemajuan dalam bidang pendidikan, keilmuan dan ke-Islaman telah ikut mewarnai tumbuh dan berkembangnya peradaban era kerajaan ini. Upaya pengembangan ini tampak dilakukan antara lain dalam bidang seni lukis. Cabang seni ini juga memperoleh tempat yang terhormat. Pada masa Raja Barbur (1526-1530 M), misalnya dikenal sebagai seorang raja yang gemar mengoleksi berbagai lukisan pemandangan telaga, air terjun, bunga, dan taman.³³

³² Ibid., 62.

³³ Zafar Iqbal, *Ensikopedi Tematis Dunia Islam*, ed. Taufik Abdullah et.al. (Jakarta: Ikhtiar Van Hoeve, 2002), 299.

Di masa Humayun (1530-1556), banyak pelukis Iran yang datang ke India dan tinggal di istana. Begitu pula pada masa Akbar (1556-1605) di antaranya Abd. Samad, karena keindahan lukisannya, Akbar memberikan julukan *Shireen Qalam* (pena indah). Juga dibentuk sebuah lembaga bagi para pelukis, yang bertugas mengundang para pelukis dari seluruh dunia tanpa membedakan agama dan ras untuk secara bersama-sama menciptakan berbagai lukisan. Lukisan-lukisan tersebut kini bisa dilihat di sejumlah museum terkenal di dunia. Salah satu karya monumental pada era Akbar ini adalah karya Abdul Samad, yang menulis surat al-Ikhlās di atas butir biji opium (*Khashkhashi*).³⁴ Juga dihasilkan beberapa buku pada zaman ini, misalnya *Cengiz Namah* (biografi Jenghis), *Zafar Namah* (biografi Zafar).³⁵

Kebijakan kultural yang diambil pada masa Akbar dimaksudkan untuk memfokuskan loyalitas kepada penguasa dengan menanamkan adanya kultur bersama antara Hindu-Muslimin dalam bentuk perabotan, busana, kesenian, arsitektur, sya'ir, dan seni tulis. Gaya kultural ini dapat diamati adanya penonjolan dalam beberapa arsitektur istana, benteng pertahanan besar di Ajmer, Agra, Lahore, dan Fatehpuri, didasarkan pada motif-motif yang berasal dari gaya arsitektur Muslim-Hindu.³⁶ Kombinasi dari elemen-elemen tersebut mengingatkan kepada bangunan India masa silam. Konstruksi ruangan utama dan teras secara luas digunakan dalam

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid.

³⁶ Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, II, 701.

arsitektur domestik pada periode kesultanan Delhi (1206-1526 M). Sejumlah bangunan dinding yang berkelok-kelok untuk menyangga bagian atap, bentuk-bentuk *zoomorphic*, motif lonceng dan rantai, serta sejumlah sarana lainnya, digunakan dalam konstruksi bangunan masjid dan istana zaman sebelumnya. Demikian juga beberapa istana dan kuil Hindu pada umumnya menggunakan dekorasi geometris yang abstrak dan beratap kubah yang berasal dari tradisi Muslim.³⁷ Dengan demikian arsitektur India pada masa Akbar memiliki bentuk-bentuk asimilasi yang khas dalam berbagai aspek dan tidak lagi mempertahankan sisi sektarianisme. Sebuah gaya yang melampaui corak keagamaan dan regional telah menjadi bagian bagi arsitektur India yang unik. Dengan mengadopsi gaya arsitektur ini, Akbar dapat mengembangkan sebuah kultur masyarakat umum untuk sekelompok tertentu di India.

Selanjutnya pada zaman Jahangir (1605-1627), lukisan juga mencapai kemajuan. Ada sejumlah pelukis pada masa ini, antara lain Farukh Beg, Muhammad Nadir Khan, Muhammad Murad, dan Aqa Reza. Reza bahkan pernah mendapat julukan pelukis *Nādir al-Zaman* (yang tidak mempunyai tandingan di dunia). Pada masa Shāh Jihan (1627-1658), lukisan juga memperoleh kemajuan.³⁸ Lukisan India dikembangkan dari ragam Persia tentang penggambaran sosok, pencerahan, dan kaligrafi, tetapi secara khusus beberapa corak Mughal menekankan garis dan bentuk daripada menekankan warna. Ketika lukisan Mughal menggambarkan suasana lingkungan

³⁷ Ibid.

³⁸ Zafar Iqbal, *Ensiklopedi Tematis*, 299.

istana dan perburuan, peperangan, dunia binatang, bunga, potret, dan motif-motif lainnya dari kesenian Persia, ia juga menyerap aspirasi dari tema-tema Hindu dan panorama Alam. Beberapa karya lukisan digunakan untuk mengilustrasikan karya-karya sastra Persia dan Hindu, termasuk *Mahabharata* dan *Ramayana*, dan karya sastra yang dihasilkan oleh seniman dari latar belakang kedua Agama tersebut.³⁹

Namun suasana perkembangan kultur lukisan ini, tidak diperoleh pada masa Awranzeb (1658-1707), karena dengan alasan agama, ia mengusir pelukis dari kerajaannya.⁴⁰ Tapi yang dapat dipahami seni lukisan, sebagaimana seni arsitektur merupakan sarana untuk melepaskan implikasi sektarian.

Selain seni lukis, seni musik juga mendapatkan perhatian pada masa Humayun. Misalnya ada seorang penyanyi yang terkenal bernama Baccu. Kemudian pada masa Akbar tercatat ada 36 penyanyi yang berasal dari Iran, Kashmir dan Asia Tengah yang tinggal di kerajaan. Setiap hari mereka memperhatikan kebolehan mereka di hadapan keluarga raja. Di antara para penyanyi itu adalah raja Bahadur dan Tan Seen. Di masa Jahangir musik juga mengalami perkembangan dengan keberadaan ratusan para penyanyi di istananya, baik laki-laki maupun perempuan. Demikian juga seni mengalami perkembangan pada masa Shāh Jihan. Berbeda dengan raja di atas, Awranzeb dinilai sebagai raja yang tidak menyukai seni,

termasuk musik. Karena itu dia mengusir semua penyanyi dari istananya.⁴¹

Selain seni dan musik, seni bangunan pada masa kerajaan Mughal juga mengalami perkembangan. Raja-raja Mughal terkenal gemar mendirikan gedung-gedung baru. Pada masa Akbar misalnya, terdapat corak bangunan Iran. Bahkan Barbur dikenal sebagai raja yang tidak menyukai arsitektur bangunan India. Karena itu unsur luar begitu nampak pada masa Barbur. Di antara bangunan Barbur yang sampai kini masih ada adalah sebuah masjid di Kabul Bagh di Panipat dan masjid agung di kota Sampil India. Humayun sendiri, mendirikan beberapa gedung, misalnya masjid di kota Fatehabad. Di Delhi dia juga membangun gedung yang diberi nama *Din Penah* (pelindung Agama).⁴²

Di antara raja Mughal yang mendirikan bangunan bersejarah dan Indah adalah raja Akbar. Tidak sedikit dari gedung-gedung itu yang menggambarkan penghormatannya terhadap kehidupan beragama, misalnya Fatehpur Sikri dan istana Agra yang menampilkan corak Hindu dan Islam. Fatehpur Sikri adalah sebuah kota yang dibangun oleh Akbar pada tahun 1569 untuk mengenang seorang sufi bernama Hazrat Salim Chisti. Selain itu Akbar juga mendirikan sejumlah benteng, di antaranya Agra, Lahore, Attak dan Skandarrah. Bahan yang digunakan untuk membangun gedung-gedung pada masa Akbar umumnya adalah batu merah (*sang-*

³⁹ Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, II, 703.

⁴⁰ Zafar Iqbal, *Ensikopedi Tematis*, 299.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid.

imamnat) dan corak yang dipilih mewakili campuran seni bangunan corak Islam dan Hindu.⁴³

Pada masa Shāh Jehan, seni bangunan juga mengalami kemajuan yang sangat berarti. Bahkan Shāh Jehan dituluki bapak pembangunan. Gedung-gedung yang dibangun Shāh Jehan pada umumnya menggunakan batu marmer dan terletak di tengah-tengah kebun yang sangat indah. Ada beberapa bangunan yang terkenal yang dibangun masa shah Jehan, diantaranya adalah Taj Mahal. Bangunan ini salah satu keajaiban dunia dibidang seni bangunan. Di Taj Mahal inilah istri Shāh Jehan, Mumtaz Mahal, dikuburkan. Gedung makam terletak di pinggir sungai Jamuna di Agra ini dibangun selama dua belas tahun, dari 1631-1643. Untuk melaksanakan pembangunan gedung ini Shāh Jehan mengundang para ahli dari Iran, Arab, Turki. Sementara itu yang menyiapkan gambar rancang sekaligus pengawas pembangunan ialah ustadh Isa Irani.⁴⁴

Bangunan lainnya adalah masjid agung Delhi yang hingga kini dikenal sebagai masjid terindah dan terbesar di India. Masjid ini di bangun selama enam tahun dan terbuat dari batu merah. Selain masjid agung ini di bangun juga sebuah masjid Indah di Agra yang diberi nama *Moti* (mutiara). Di Bangunan yang lain ialah *Takht-i Taus* (tahta kerajaan). Di atas bangunan ini terdapat dua burung merak (*taus*) yang

terbuat dari emas. Karena indah dan amat mahal, ketika Nadir Shāh menyerang India, ia membawa tahta ini ke Iran.⁴⁵

Sementara itu di antara bangunan yang cukup indah pada masa Alamghir atau Awranzeb (1658-1707) adalah masjid Badyahi. Masjid ini terletak di sebelah benteng Lahore. Pintu besarnya adalah di bagian timur yang terbuat dari batu merah. Untuk mencapai pintu ini harus melalui 22 anak tangga. Di setiap sudut masjid terdapat empat menara. Di dalam setiap menara terdapat 204 anak tangga. Masjid terbesar yang kini berada di Pakistan ini mampu menampung sekitar 75.000 orang untuk melaksanakan salat. Namun setelah itu tidak ada lagi bangunan-bangunan baru yang besar yang didirikan oleh kerajaan Mughal di anak benua India.⁴⁶

Pada masa Awranzeb ini perkembangan seni, termasuk musik tidak kurang mendapatkan tempat, karena karakter Awranzeb sebagai raja yang tidak menyukai budaya-budaya selain yang berasal dari Islam. Ini pernah dibuktikan ketika dia mengusir para penyanyi yang ada di Istananya. Juga suasana perkembangan kultur lukisan, tidak diperoleh pada masa ini, karena dengan alasan agama, ia mengusir pelukis dari kerajaannya.⁴⁷

Walaupun demikian yang dapat dipahami dari perkembangan budaya di India, di sana pernah terjadi akulturasi dan transformasi kebudayaan antara budaya lokal India dengan budaya masyarakat Islam, baik berupa tempat

⁴³ Ibid., 300.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid., 301.

⁴⁷ Zafar Iqbal, *Ensikopeidi Tematis*, 299.

ibadah, makam, benteng, lukisan, musik dan sebagainya. Hal ini sebagai sarana melepaskan implikasi sektarianisme dalam kultur masyarakat yang plural.

D. Perkembangan Ilmu Pengetahuan di India

Pada masa kerajaan Mughal, pendidikan juga memperoleh perhatian yang besar pula. Untuk keperluan ini pihak kerajaan mendorong untuk menjadikan masjid-masjid selain sebagai tempat ibadah, juga sebagai tempat belajar agama bagi masyarakat. Di masjid memang telah tersedia ulama yang akan memberikan pengajaran berbagai cabang ilmu agama, dan tidak sedikit masyarakat yang mengikutinya. Bahkan di masjid juga telah disediakan ruangan khusus bagi para pelajar yang ingin tinggal di masjid selama mengikuti pendidikan. Karena itu hampir setiap masjid merupakan pengembang ilmu-ilmu keagamaan tertentu dengan guru-guru spesialis.⁴⁸

Dalam perkembangan selanjutnya, masjid raya telah berkembang menjadi sebuah universitas tempat para ulama mengajarkan ilmu pengetahuan agama dan sejumlah pelajar memilih untuk mengikuti pelajaran tertentu pada masa tertentu. Ini berarti perhatian sejumlah penguasa Mughal terhadap pembinaan agama dengan membangun masjid-masjid amat bermanfaat bagi pengembangan pendidikan Islam dan ajaran Islam dalam masyarakat.

⁴⁸ Ibid., 297. Ali Sodikin, Nunung Abd. Rahman, *Sejarah*, 188-189.

Selain masjid, juga terdapat *khanqah* (pesantren) yang dipimpin ulama atau wali yang secara umum berada di daerah atau pedalaman. *Khanqah* para era ini merupakan pusat studi Islam yang dinilai baik. Di *khanqah* diajarkan berbagai ilmu pengetahuan seperti matematika, mantiq (logika), filsafat, tafsir, Hadith, fiqh, sejarah dan geografi. Pendidikan yang diselenggarakan ini boleh diikuti siapa saja, baik laki-laki atau perempuan. Maka dari itu muncul sejumlah kaum wanita yang terdidik saat itu, di antaranya Gulbadan Begum menulis buku berjudul *Humayun Namah* (biografi Humayun), Jahan Ara menulis buku yang menguraikan tentang para Wali Allah SWT. Dengan judul *Munis Arwah*, Zaibun Nisa' penulis syair dengan sebutan *makhfi* (sembunyi), bahkan dia juga menjadi pembimbing penulisan buku tafsir berjudul *zair al-tafsir*.⁴⁹

Selain dunia pendidikan di atas dalam memajukan dan mengembangkan ilmu-ilmu ke-Islaman, kerajaan Mughal juga menyediakan perpustakaan yang dapat dimanfaatkan oleh siapa saja. Di antara koleksi bukunya adalah kitab Hadith karangan Badayuni tentang empat puluh Hadith, *Hadith Arba'in*. Ada sejumlah buku yang ditulis pada masa Akbar di antaranya *Tuzk-I-Baburi* (yang menguraikan kehidupan Babur), *Tarikh-I-Ahli* (buku tentang sejarah) yang ditulis Mullah Daud, *Akbar Namah* (biografi Akbar). Selain itu para era ini juga banyak buku diterjemahkan, seperti kisah *Mahabharata* dan *Ramayana* yang dibuat oleh Badayuni.⁵⁰

⁴⁹ Ibid., 298.
⁵⁰ Ibid., 298.

masa al-Dihlawī juga bukan inisiatif oleh pihak penguasa, akan tetapi oleh kalangan ulama, meskipun tidak seluruh tamplinya penguasa atau keluarga raja sebagai pelopor pembaruan tampaknya bertali-temali dengan realitas politik di India saat itu yang lagi carut marut, terjadi instabilitas yang rupanya sangat meresahkan. Bahkan bukan saja dalam dunia politik, tapi juga sudah masuk dalam dunia teologis. Jika instabilitas politik terjadi dalam panggung pertikaian para penguasanya, maka instabilitas teologis terjadi dipentas percekocokkan para ulamanya.

Akhirnya, paparan di atas dapat memberikan penjelasan terhadap perkembangan kehidupan intelektual al-Dihlawī yang terbentuk dalam komunitas yang tidak linier, kecenderungan yang dibentuk oleh *milieu* yang mempunyai intelektual, sosial budaya, keagamaan yang plural, juga sosial politik yang sedang terpuruk bagi kehidupan Muslim India. Maka pemikir modern seperti Muhammad Iqbal (1938) dan Fazlur Rahman (1988) melihat al-Dihlawī sebagai pemikir dalam masa krisis yang berusaha mengakomodasi perbedaan madhhab hukum dan pandangan-pandangan ideologi.¹¹⁵

¹¹⁵ Hermansen, Wali Allāh, Shāh, dalam *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, 311-312.

BAB III TUJUAN DAN CIRI HUKUM ISLAM

A. Tujuan Hukum Islam

Shari'at Islam diturunkan oleh Allah SWT, sebagai wujud kasih sayangnya (rahmat) bagi seluruh alam ini, sebagai mana firman Allah dalam surat Al-Anbiya' ayat 107:

وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين (الأنبياء: 107)....

Artinya :.....dan tidaklah kami mengutusmu kecuali untuk kasih sayang bagi seluruh alam.¹

Dalam surat Yunus ayat 57 Allah berfirman:

يا أيها الناس قد جئناكم موعظة من ربكم وشفاء لصُدُورِ
وهدى ورحمة للمؤمنين (يونس: 57)

Artinya: Wahai para manusia sesungguhnya telah datang kepadamu pengajaran dari tuhanmu dan obat yang menyembuhkan bagi yang ada dalam dadamu (hati) lagi sebagai petunjuk dan rahmat bagi oprang-orang yang beriman.²

Oleh karena itu arah dan tujuan diterapkannya hukum Islam ada tiga bagian, Yaitu :

Pertama: Pendidikan dan Penuhucian.

Diterapkannya hukum Islam untuk umat manusia pertama - tama ditujukan untuk mendidik (*tarbiyah*) dan membersihkan diri seseorang (*Tazkiyah al-nafsi*). Agar dia

¹ Mahmud Yunus, *Tafsir Qur'an Karim*, (Jakarta : Al hidayah, 1969), XII, 276

²ibid, 175

mampu menjadi sumber kebaikan bagi kelompok dan masyarakatnya, bukan menjadi petaka dan penyebar keburukan bagi orang lain. Pendidikan itu diwujudkan dalam perintah melakukan ibadah. Hal ini semuanya untuk mendidik dan membersihkan diri serta memperkokoh hubungan kemasyarakatan.

Pelaksanaan ibadah juga diharapkan dapat menyembuhkan jiwa dari penyakit hati seperti dengki, iri, sombong dan sebagainya yang bersemayam dalam hati (*Qalbu*) manusia. Untuk itu orang yang beriman harus selalu bersahabat dan bersatu dengan sesama, bukan menganiaya, berbuat jahat terhadap yang lain, sebagaimana firman Allah dalam surat Al Ankabut ayat 45:

ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر
(المكذوبت: 45)

Artinya : Sesungguhnya sembahyang itu dapat mencegah dari pada perbuatan yang jahat dan mungkar, sesungguhnya mengingat Allah itu besar sekali faedahnya.³

Ibadah dengan segala tatacaranya yang dilaksanakan bersama-sama oleh banyak manusia, adalah merupakan pendidikan langsung individu dan masyarakat. Misalnya ibadah puasa, ibadah haji, jelas sekali mengandung maksud mengatur dan menertibkan kehidupan masyarakat. Untuk zakat tujuan utamanya adalah menumbuhkan sikap solidaritas, tolong - menolong diantara yang mampu dan yang miskin, sebagaimana disabdakan Rasulullah:

³ Ibid. 336

خذ من أغنياءهم ورتد إلى فقرائهم

Artinya : Ambililah harta zakat itu dari orang-orang yang mampu diengah-tengah masyarakat dan kembalikan atau berikan kepada para fakir miskin diantara mereka.

Kedua: Menegakkan Keadilan.

Diterapkannya shari'at Islam bagi umat manusia ditujukan untuk menegakkan keadilan (*Iqamah al Adalah*) diengah - tengah masyarakat, baik adil terhadap dirinya maupun adil terhadap orang lain. Allah berfirman dalam surat Al Maidah ayat 8 :

ولا يجر منكم شأن قوم على الاتعد لو اعدوا هو أقرب للتقوى

Artinya : Janganlah kamu tertarik menjadi aniaya oleh karena kebencian kamu kafir kepadamu, hingga kamu tidak berbuat adil & hendaklah kamu adil karena adil itu lebih dekat kepada taqwa.⁴

Keadilan dalam Islam memiliki tujuan yang luhur dan diterapkan pada arah yang bermacam-macam, seperti keadilan dalam hukum, yakni dalam peradilan dan kesaksian. Demikian pula keadilan dalam kehidupan sehari - hari diantara sesama, masing - masing mempunyai tanggung jawab dan hak - hak yang seimbang.

Islam mengarahkan keadilan yang bersifat kemasyarakatan dengan bentuk ketetapan bahwa semua manusia dianggap sama didepan hukum, dan undang - undang. Tidak ada bedanya antara si kaya dan si miskin, tidak ada status

⁴ Ibid. 89

sosial yang dapat membedakan satu sama lain dihadapan hukum dan undang - undang, mereka dianggap benar - benar sederhana. Bahkan sikuat akan berada pada posisi lemah apabila ia berada pada pihak yang salah, sebaliknya si lemah akan menjadi kuat apabila ia berada pada posisi yang benar. Dan termasuk cara menerapkan keadilan sosial yang adil dan beradab, Islam telah mewajibkan untuk menghormati manusia dari segi kemanusiaanya, bahkan dalam perang sekalipun.

Demikian pula dalam rangka mengegakkan keadilan, Islam telah mengatur hak dan kewajiban diantara manusia laki-laki atau perempuan, disesuaikan dengan kondisi masing-masing secara seimbang. Demikian halnya dalam penerapan sanksi hukum diantara hamba sahaya dan manusia merdeka. Misalnya, Islam menerapkan hukuman disesuaikan dengan hak dan tanggung jawabnya seperti hukuman separoh bagi hamba sahaya bila dibanding dengan manusia merdeka. Dan dalam rangka mengegakkan keadilan sosial ini pula Islam mengatur pembayaran dan pemberian upah harus disesuaikan dengan kadar dan jerih payah para karyawan atau buruh.

Sesungguhnya tiada jalan untuk menerapkan suatu keadilan kecuali apabila keutamaan dan kasih sayang selalu dihormati dan dijunjung tinggi, serta diperhatikannya kemastlahatan masing-masing individu diantara kemastlahatan sesama. Allah Swt berfirman dalam surat al-Nahl ayat 90 ;

ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاني ذى القربى ويهيى عن الفخشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلمم تذكرون (النحل: 90)

Artinya : Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi pada kaum kerabat, dan Allah melarang dari berbuat keji, kemungkaran dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran.⁵

Ketiga : Mewujudkan Kemastlahatan.

Bagian ketiga dari dishari'atkannya hukum Islam adalah untuk mewujudkan kemastlahatan (*Jalb Al-Naf'i*). Dan kemastlahatan ini merupakan tujuan yang hakiki dari ditetapkannya tiap - tiap hukum dalam Islam. Oleh karena itu setiap aturan hukum yang terkandung dalam al kitab maupun Al -Sunah pasti harus mengandung kemastlahatan yang nyata. Kemastlahatan yang dimaksud Islam adalah kemastlahatan yang hakiki yang bersifat umum (*Kully*), bukan kemastlahatan sebagian (*juz'i*) dan sempit yang kadang diukur oleh keinginan nafsu. Allah Swt. dalam menciptakan shari'at untuk merealisasikan kemastlahatan umum tersebut dan memberikan kemanfaatan serta menghindarkan kemafsadatan (kerusakan) bagi umat manusia.

Dengan mengetahui tujuan umum dari shari'at ini, akan dapat ditarik suatu peristiwa yang sudah ada nashnya secara tepat dan benar, dan selanjutnya dapat ditetapkan hukum suatu peristiwa yang tidak ada ketentuan nashnya berdasarkan pertimbangan-pertimbangan tujuan hukum diatas. Untuk kepentingan itulah maka penting untuk dikemukakan tujuan

⁵Departemen Agama RI, *Al Qur'an dan Terjemahnya*, (Jakarta:Tp,1997), 415.

yang hakiki dari diterapkannya shari'at Islam yaitu kemashabatan. Tujuan shari'at baik dalam arti agama maupun hukum Islam adalah sama, yaitu mewujudkan kemashabatan manusia dengan memenuhi kebutuhan primer (*zarruri*), sekunder (*hajiy*), dan kebutuhan kesempurnaan (*ihasiyy*).⁶ Oleh karena itu segala sesuatu yang dishari'atkan oleh Allah hanya untuk memenuhi kebutuhan - kebutuhan tersebut.

Maslahat yang akan diwujudkan oleh hukum Islam dan telah ditetapkan dalam teks nash hukum shari'at adalah masalah yang hakiki yaitu memelihara lima hal, agama (*hifz al-din*), jiwa (*hifz al-nafs*), harta (*hifz al-mal*), (*hifz al-'aql*) akal dan (*hifz al-nasl*) keturunan.⁷

Sebagaimana diketahui bahwa dunia yang dihuni oleh manusia ini akan terjaga dengan tegaknya lima hal diatas, dan kehidupan manusia yang luhur akan terwujud apabila kelima hal diatas itu terpenuhi. Oleh karena itu memulyakan manusia terkait dengan pemeliharaan itu. Agama harus dimiliki oleh setiap manusia dimaksudkan agar tumbuh dan berkembang arti serta inti kemanusiaan, sebab beragama adalah salah satu ciri khas manusia. Untuk itu manusia harus berusaha menyelamatkan agama dari tiap-tiap rongrongan.

Dalam hal ini Islam melindungi kebebasan beragama dengan menerapkan aturan - aturan hukum tentang itu, misalnya firman Allah dalam surat Al-Baqarah ayat 256 :

لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي... (البقرة : 265)

⁶ Al Syatibi. *Al Mawafiqat*, (Beirut : Dar al Fikr, 1996), II, 21.

⁷ Al Ghazali. *Al Mughshafa*, (Beirut : Dar al fikr, T1), 78.

Artinya : Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); sesungguhnya telah jelas jalan yang benar dari pada jalan yang salah.....⁸

Demikian pula agama melarang fitnah dan menggagapnya lebih kejam dari pada pembunuhan, dijelaskan dalam firman Allah surat Al baqarah ayat 191 :

وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ... (البقرة : 191)

Artinya: dan fitnah itu lebih berbahyanya dari pembunuhan.⁹

Fitnah maksudnya ialah menimbulkan kekacauan, seperti mengusir sahabat dari kampung halamannya, merampas harta mereka, dan menyakiti atau mengganggu kebebasan mereka beragama.

Untuk menjaga dan memelihara agama serta menyelamatkan jiwa, Islam menyari'atkan pelaksanaan kesemua ibadah, yang dimaksudkan untuk membersihkan diri dan untuk menumbuhkan jiwa dan semangat beragama.¹⁰

Menyelamatkan dan menjaga jiwa (*hifz al-nafs*) yang dimaksud ialah memelihara dan menjaga hak hidup yang mulia ini. Bentuk pemeliharaan jiwa antara lain dengan menjaganya dari setiap bahaya yang mengancam seperti pembunuhan, penganiayaan dan sejenisnya. Termasuk dalam rangka menyelamatkan dan menjaga jiwa serta kemuliaan manusia, Islam melarang menuduh dan mengumpat serta bentuk - bentuk ucapan lain yang merendahkan martabat kemanusiaan.

⁸Departemen Agama RI, *Al Qur'an dan Terjemahnya*...: 63

⁹Ibid. 46

¹⁰Ibid.

Untuk itu, Islam memberi kebebasan untuk bekerja, berfikir dan kebebasan mengeluarkan pendapat serta kebebasan menentukan tempat tinggal dan lain - lain kebebasan yang ditujukan untuk megakkan kemuliaan hidup manusia.

Memelihara akal (*hifz al-'aql*) yang dimaksudkan ialah memelihara dan menjaganya dari bahaya yang akan membuat seseorang menjadi beban masyarakat dan menjadi sumber kejahatan atau penyakit bagi orang lain. Menjaga akal ini diarahkan kepada beberapa tujuan, antara lain ;

Pertama : agar tiap - tiap anggota masyarakat itu dalam keadaan selamat dan sehat yang diharapkan dapat mengembangkan unsur-unsur kebaikan dan kemanfaatan. Memang sebenarnya akal seseorang yang menjadi anggota masyarakat itu bukan murni wewenang masyarakat itu, akan tetapi masyarakat mempunyai hak untuk menganggap bahwa anggota masyarakat itu adalah bagian penting dari pembinaan masyarakat. Oleh karena itu wajar apabila masyarakat kemudian selalu mengawasi keselamatan jiwa dan akalnya.

Kedua : orang yang akalnya rusak akhirnya menjadi beban kelompok atau masyarakatnya dan akhirnya mereka harus ikut menanggung, oleh karena itu apabila demikian keadaannya, maka anggota masyarakat itu harus tunduk pada aturan - aturan hukum yang arahnya mencegah akal agar tidak terjerumus kedalam kerusakan.

Ketiga : orang yang akalnya terkena kerusakan menjadi jelek diengah masyarakat yang dapat menimbulkan penyakit, permusuhan dan perkelahian. Untuk mencegah ini, Allah Swt mengatur dan mewajibkan menjaga akal, dari kejahatan dan

dosa. Hukum shari'at itu memang ditetapkan untuk menjaga hal itu , sebagaimana ditetapkan untuk mengobati. Untuk itulah hukum shari'at memberikan sanksi hukum pada peminum minuman (*sharib al-khamri*) dan minuman keras lainnya. Dan menggunakan barang yang dapat menghilangkan ingatan akal , hukumnya dianggap sama dengan meminum khamer.¹¹

Memelihara keturunan(*hifz al-nasli*) maksudnya ialah memelihara jenis manusia dan mendidiknya dengan pendidikan yang dapat menumbuhkan sikap persahabatan atau persatuan diantara sesamanya. Oleh karena itu tiap - tiap anak harus dididik oleh kedua ibu bapaknya, diasuh, dipelihara sesuai dengan ajaran agama. Itu semua memerlukan tata aturan rumah tangga yakni aturan yang mampu mencegah keharmonisan kehidupan rumah tangga. Aturan itu bisa berupa larangan menuduh atau berupa larangan perzinaan, karena hal ini merupakan nyia - nyaian amanah kemanusiaan yang diamankan Allah melalui badan laki - laki dan perempuan.

Hal ini semua ditujukan agar dapat menurunkan keturunan yang dapat mencegah kepunahan umat manusia dan ditujukan agar tercipta kehidupan yang sejahtera, bersih aman dan tentram. Dan untuk inilah antara lain diterapkannya sanksi hukum perzinaan, penuduhan perzinaan, disamping memelihara kebersihan keturunan.

Memelihara harta benda (*hifz al-mal*) dimaksudkan untuk mencegah pelanggaran terhadap harta kekayaan seperti

¹¹ Muhammad Abu Zahroh, *Ushul Fiqh*, (Kairo : Darul Fikri Araby, T0), 193

pencurian, penyerobotan dan lain-lain. Disamping dimaksudkan untuk mengatur lalu lintas kehidupan manusia dalam memenuhi kebutuhannya, dengan dasar keadilan dan kekeluargaan (tanpa paksaan) dan ditangani oleh orang - orang yang dapat mengembangkan, memelihara dan menjaganya. Disamping itu dimaksudkan untuk mencegah terjadinya memakan harta benda dengan cara yang tidak dibenarkan oleh Agama. termasuk dalam menjaga harta benda ini, ditetapkan peraturan-peraturan hukum mu'amalah seperti akad jual beli, sewa menyewa, perikatan yang objeknya harta benda.¹²

Kelima hal diatas yang untuk memeliharanya, telah diatur oleh shari'at samawy dan dalam pelaksanaannya diatur dengan shari'at wadh'iy. Imam Al Ghazaly berpendapat yang dikutip oleh Imam muhammad abu Zahra bahwa meraih manfaat dan menolak bahaya (*yalbu al-naf'i wa daf'u dharar*) itu tujuan maqlug dan kepatutan maqlug untuk meraih dan merealisasikan tujuan tujuannya. Inilah yang dimaksud masalah yaitu memelihara kelima pokok hal tersebut diatas dan tiap tindakan yang menghilangkan kelima pokok ini adalah *maf'sadah*(kerusakan).¹³

Sementara para ulama fiqh sepakat bahwa tiap - tiap hukum Islam terdapat permasalahan yang nyata, dan Allah Swt. telah menetapkan bahwa shari'at Islam sebagai rahmat, obat sekaligus petunjuk. Kalaupun ada perbedaan pendapat, hanya dikaitkan mengenai keberadaan masalah masalah dapat

¹² Ibid.

¹³ Ibid.

membatasi hukum syara'. Dalam hal ini ada tiga kelompok pendapat :

Kelompok pertama, mengingkari bahwa hukum syara' itu dekaikan dengan masalah, maksudnya ada kemungkinan Allah Awl menetapkan hukum,tanpa menetapkan masalah didalamnya. Hal demikian ini telah ditetapkan oleh kelompok '*ash'ariyah dan Zahiriyah* dengan satu catatan bahwa menurut penelitian yang mendalam telah ditetapkan bahwa hukum-hukum syara' semuanya untuk kemaslahatan yang terbatas pada lima hal sebagaimana dijelaskan diatas, akan tetapi Allah Swt tidak mempertanggung jawabkan apa yang dilakukannya.

Kelompok kedua, yang dipelopori sebagian pengikut Imam syafi'i dan sebagian Hanafiyah mengatakan bahwa masalah dapat memperbaiki *illat* hukum, akan tetapi hanya sebagai tanda atau alamat hukum saja, bukan menjadi pembangkit ditetapkannya suatu hukum.

Kelompok ketiga, menetapkan bahwa hukum-hukum syara' itu didasarkan atau dikaitkan dengan masalah, dengan alasan bahwa Allah Swt telah menjanjikan hal itu, dan Allah lah yang melindungi maqlug dari kerusakan dan menghilangkan kesulitan. Pendapat ini ada di lingkungan kaum mu'tazilah, sebagian pengikut Imam Hanbali, Imam Maliki dan kaum Maturidiyah. Mereka mengisyaratkan bahwa hukum-hukum nash itu didasarkan pada masalah tanpa menghendaki kehendak Allah, dan dengan catatan bahwa penetapan alasan

atau sebab tidak mengarah kepada pengalahan atau peniadaan nash.¹⁴

Maka apabila tidak jelas kemaslahatannya menurut akal, maka akal lah yang dianggap tidak mampu mememukannya, dan harus menganggap bahwa nash itu tetap mengandung kemaslahatan, karena Allah Swt maha pengasih dengan hamba - hambanya, maha mengetahui akan segala sesuatu, dan Allah selalu menetapkan perintah dan larangannya disertai penjelasan bahwa yang tidak mematuhiya dianggap menggangainya dirinya sendiri.¹⁵ Sebagaimana yang banyak disebutkan dalam firman-firmanNya.

Masalah yang harus dipelihara dalam hal ini terdiri dari tiga tingkatan yaitu :

تحقيق مصالح الناس في هذه الحياة لجلب النفع لهم ودفع الضرر عنهم
لأن مصالح الناس في هذه الحياة تتكون من أمور ضرورية
وأمر حاجية وأمر تحسينية فإذ افترت لهم ضرورياتهم وحاجياتهم
وتحسينياتهم فقد تحقق مصالحهم

Artinya: Mewujudkan kemaslahatan hidup manusia dengan cara mendatangkan manfaat dan menolak kemadharatan dari kerusakannya. Karena kemaslahatan hidup manusia itu terdiri dari kebutuhan primer, skunder, dan kebutuhan kesempurnaan.¹⁶

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid. 294.

¹⁶ Atang Abd. Hakim, *Filsafat Hukum Islam*, (Bandung : Yayasan Pengembangan Ilmu Agama dan Humaniora (PIARA), 1997), 42.

Pertama : Tingkatan Zaruriyyah (Primer)

ماتقوم عليه حياة الناس ولا يمتنه لاستقامه مصالحهم واذ اقتاحت نظام
حياتهم ولم نستقم مصالحهم وصفت فيهم الفوضى والفساد

Artinya : sesuatu yang harus ada dalam kehidupan manusia demi tegaknya kemaslahatan hidupnya, apabila kebutuhan tidak terpenuhi maka keonaran dan kerusakandan ketidaktertibannya melanda hidupnya.¹⁷

Tingkatan ini yang dimaksud ialah sesuatu yang mesti harus ada dalam mewujudkan kemaslahatan tersebut diatas. Zarury bila dikaitkan dengan jiwa itu berarti pemeliharaan kehidupan dan pemeliharaan segi-segi kehidupan yang lain, atau dengan kata lain Zarury adalah sesuatu yang harus ada dalam mengakkan dan mewujudkan kehidupan diri. Apabila di kaitkan dengan harta benda, Zarury berarti sesuatu yang harus dapat dijadikan sarana untuk perlindungan dan pengamanan harta tersebut.

Menurut Imam al-Ghazali yang dikutip oleh Imam Muhammad abu Zahrah, bahwa masalah yang lima itu pemeliharannya ada pada tingkatan dharuriyah ini, yang merupakan tingkatan terkuat dalam pemenuhan dan perwujudan kemaslahatan, contohnya keputusan hukum berupa penetapan hukuman mati bagi orang kafir yang tetap menunjukkan permusuhan dan penyesatan, penetapan sanksi berat berupa siksa bagi ahli bid'ah yang selalu menjajakan bi'ahnya dengan terang terangan, sebab ini akan membuat

¹⁷ Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Usul Fiqih*, (Beirut : Dar al fikr, T0),36.

rusak dan meniadakan agama seseorang. Demikian pula ketetapan hukum syara' gishas, ditujukan untuk menjaga jiwa, ketetapan had pezina, ditujukan untuk memelihara nasab dan keturunan, penetapan hukum bagi penjahat dan pencuri ditujukan untuk menjaga harta kekayaan yang menjadi sumber kehidupan manusia yang dibutuhkan.¹⁸

Secara keseluruhan mencegah sesuatu yang menyebabkan hilang atau rusaknya pokok yang lima (*Kulliyah al Khamsi*) sebagaimana tersebut diatas, digolongkan Zaruri atau sesuatu yang harus dilakukan. pembuat hukum shari'at telah memperkuat penjiagaan dan pemeliharannya dengan memberi penekanan lebih. Akan tetapi dalam memelihara dan menjaga hidup yang menjadi pokok ini, ada keterpaksaan untuk melakukan hal-hal yang dilarang, Allah Swt. membolehkan bahkan mengharuskan apabila memang tidak ada yang mampu mengatasinya. Oleh karena itu diharuskan bagi yang dikehawatirkan untuk memakan misalnya bangkai, daging babi hutan dan bahkan minuman khamer, sebab bila tidak segera makan Ia akan mati kelaparan atau mati tercekik.

Kedua: Tingkatan Hajiyat (*Skunder*).

الاحتياجات فمعناها انها مقتر اليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤرد في الغالب الي الصرح والمشقة اللاحقة بوقت المطرب فاذا لم تراخ دخل على المكلفين على الجملة الصرح والمشقة ولكنه لم يبلغ مبلغ الفساد المعادي المتوقع في المصالح العامة...

¹⁸Muhammad Abu Zahroh, *Ushul Fiqh*...: 295

Artinya : Hajiyat itu artinya segala sesuatu yang dibutuhkan oleh manusia dalam rangka meraih kemudahan atau keringanan dan menghilangkan kesulitan. Bila kebutuhan skunder itu tidak terpenuhi maka akan menimbulkan kesulitan hidup manusia. Akan tetapi kesulitan hidup tersebut tidak akan sampai menimbulkan kerusakan yang parah bagi kehidupan umat manusia secara keseluruhan.¹⁹

Tingkatan hajiyat ini dimaksudkan untuk menghilangkan kesulitan atau menolak kesempitan serta diwujudkan untuk menanggulangi kemungkinan *ikhthiyat* (hati-hati) dalam menjaga kelima pokok diatas. Seperti dilarangnya menjual minuman keras agar tidak mudah memperolehnya, diharamkannya melihat aurat wanita, dilarangnya sholat ditempat yang bukan haknya, diharamkannya menimbun barang dengan maksud menaikkan harga dan lain - lain akad yang rusak. Demikian pula diperkenalkannya banyak perikatan yang sangat dibutuhkan banyak orang seperti akad *mizara'ah*, *musqah*, pesanan barang, murabahah dan lain-lain.

Termasuk dalam kaitan *hajiyat* adalah memelihara kebebasan pribadi, kebebasan dalam mengamalkan ajaran Agama, sebab hal ini akan menjadi sebab tegaknya kehidupan ini, apabila tidak, niscaya seseorang akan mengalami kesulitan. Masalah Hajiyat apabila dikaitkan dengan pemeliharaan keturunan dan kehormatan, maka ada ketetapan hukum haram diperlukan dengan yang bukan mahrom, dikaitkan dengan harta, ada ketentuan larangan ghasab dan jamret serta

¹⁹ al Syathi. *Al Mawqafat*, (Beirut : Dal al Fikr, T'v), II, 4

menyerobot milik orang lain. Memang *ghasab* dan menyerobot itu tidak langsung menghancurkan dan menghilangkan bendanya sebab ada kemungkinan akan dikembalikan atau diminta untuk mengembalikannya. Termasuk keterkaitan hajiyyat dengan urusan akal, dilarangnya mencoba atau minum sedikit dari minuman keras yang memabukkan.

Ketiga : Tingkatan Tahsiniyyat (*Tersier*).

واماالتحسينيات فمعناهاالاخذ بعاليق من محاسن العادة وتجنب الاحوال المنست التي تنفعها العقول الراجحات ويجمع ذلك قسم مكارم الاخلاق

Artinya: *al tahsiniyah* yaitu memenuhi dan melaksanakan sesuatu yang paling layak dan pantas bagi kehidupan manusia menurut kebiasaan serta menghindari hal-hal yang tercela menurut akal. Aspek tahsiniyah ini sangat erat kaitannya dengan etika atau akhlak yang mulia.²⁰

Tahsiniyyah atau kesempurnaan yang dimaksud ialah hal-hal yang dapat menghilangkan perasaan takut, yang dapat menjaga kemuliaan dan memelihara pokok - pokok yang lima (*Kulliyah al-Khams*). Bila dikaitkan dengan jiwa, tahsiniyyah ini berupa perlindungannya dari tuduhan yang salah dan umpatan, dan hal yang tidak sampai mengenai pokok kehidupan kelengkapannya. Tahsiniyyah ini hanya mengenai kesempurnaan saja. Oleh karena itu apabila dikaitkan dengan pemeliharaan harta benda, ditetapkan hukum haram menipu tidak langsung mengenai bendanya tetapi kesempurnaan, sebab

²⁰ Ibid. 5

hanya mengenai kemauan penggunaannya yang harus jelas dan terbuka. Apabila dikaitkan dengan pemeliharaan kehormatan dan keturunan, diharapkannya wanita keluar di jalan -jalan dengan perhiasan yang berlebihan, sebagaimana dijelaskan dalam al Qur'an. Apabila dikaitkan dengan perlindungan Agama, maka telah ditetapkan larangan mempelajari kitab - kitab dan perbandingan agama bagi yang tidak mampu membuat pertimbangan diantara hakikat agama yang benar.

Demikian pula menutup aurat dan menjaga najis serta sedikit berhias pergi ke masjid. Sebagian ada tahsiniyyah ini yang hukumnya wajib, adapula yang sunah. Dan tidak menutup kemungkinan bahwa tahsiniyyah itu terkadang wajib pada keadaan tertentu. Dan untuk tujuan tahsiniyyah ini pula dilarang orang - orang kafir dzimmi mengiklankan minuman keras dan memasarkannya di tengah - tengah kaum muslimin, sekalipun yang membeli kelompok mereka sendiri .

Dari uraian dan penjelasan diatas dapat diketahui bahwa permasalahan itu ternyata bertingkat - tingkat bila dilihat dari kaidah-kaidah umumnya zaruriyyah ketentuannya harus didahulukan dari pada Hajiyyat dan Hajiyyat harus didahulukan dari pada tahsiniyyah.

Sebagian ulama telah mengadakan penyelidikan yang seksama untuk mengungkapkan tingkatan dan tertib hukum - hukum apabila dikaitkan dengan masalah, kemudian mereka menetapkan bahwa tiap - tiap hukum yang telah ditetapkan Allah mesti mengandung permasalahan yang nyata, dan permasalahan tersebut tingkat dan tertibnya berbeda - beda menurut kadar tuntutan didalamnya. Demikian pula apabila

Allah melarang sesuatu yang dimaksudkan tiada lain untuk menghilangkan kerusakan.

Dalam hal ini Imam Izzuddin Abdussalam membagi kemaslahatan menjadi tiga macam,²¹ yaitu :

Pertama : Masalah Wajibah.

Yang dimaksud masalah ini adalah masalah yang telah ditetapkan atau diwajibkan Allah untuk hamba - hambanya, yang tingkatannya terbagi kepada "yang utama" (الفاضل), "yang lebih utama" (الافضل) , dan "pertengahan" (المتوسط) diantara keduanya.²² Masalah yang paling utama adalah masalah yang menjadikan dirinya mulya (terhormat), yang mampu menghilangkan bahaya (kerusakan) dan dapat menarik manfaat (maslahat) yang tinggi.

Hukum-hukum wajib berbeda tingkatannya berdasarkan kadar masalahnya, maka apabila masalah didalamnya itu ketentuan hukum wajibnya lebih kuat maka harus lebih dulu dilakukan, misalnya seperti ketentuan kafarah atau denda pelanggaran puasa Ramadhan, pertama memerdekakan budak baru kemudian puasa berturut-turut selama enam puluh hari, lalu memberi enam puluh orang miskin makanan. Tentu yang pertama masalahnya lebih besar dan manfaatnya lebih banyak, yang kedua karena lebih mampu menahan nafsu berarti lebih manfaat, sedang yang ketiga seolah memberi makan orang-orang miskin itu sebagai bentuk

taubat dan sebagai ganti puasanya dihari - hari bulan Ramadhan.

Demikian pula dalam kasus pertolongan terhadap orang yang akan tenggelam, hal ini harus diutamakan dalam sholat, karena maslahatnya jelas lebih utama atau lebih sempurna jika dapat mengumpulkan dua masalah sekaligus yaitu dengan menolong orang yang hampir tenggelam, lalu setelah itu melaksanakan sholat. atau jika seseorang melihat orang yang hampir tenggelam di bulan Ramadhan yang tidak mungkin menyelamatkannya kecuali harus membatalakan puasanya, maka seseorang itu harus membatalakan puasanya sekaligus menyelamatkannya, karena dalam jiwa itu ada hak Allah dan hak bagi pemilik jiwa itu.

Kedua : Masalah Mandubah.

Maslahah ini yang dimaksud ialah masalah yang disunnahkan oleh Allah bagi hamba - hambanya karena untuk membuat bagi mereka.

Ketiga : Masalah Mubah.

Maslahah mubah yaitu masalah yang terbatas hanya untuk kepentingan sesaat, yang satu sama lain ada yang lebih besar dan lebih manfaat bagi yang lainnya.²³ Mengang masalah mubah ini ada unsur kemaslahatan atau menolak kerusakan dan biaya, akan tetapi masalah yang terbatas kepada masalah pribadi atau dalam lingkup kecil, seperti makan, minum jalan dan lain-lain yang masalahnya hanya

²¹ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al Fiqh...*: 297-298

²² Ibid.

²³ Ibid.

dirasakan oleh pelakunya saja. Berbeda dengan masalah wajib atau mandub yang masalahnya disamping kembali kepada pelakunya juga kembali kepada orang lain, seperti orang yang bersedekah atau menyingkirkan duri di tengah jalan, disamping bermanfaat bagi dirinya, tetapi bermanfaat juga bagi orang lain, dan itu berarti masalah bagi orang lain, dan pelakunya akan mendapat pahala di akhirat, sedangkan yang lalai akan kewajiban akan menerima siksa. Seperti orang yang menolak membayar zakat, ia bisa dipaksa oleh penguasa untuk menunaikannya,²⁴ dan ia tidak akan selamat dari siksa Allah jika ia tetap tidak mau menunaikannya, karena dalam pelaksanaan zakat ada masalah wajibah tersebut.

Demikian halnya bentuk masalah pada ketentuan hukum yang berisi mencegah bahaya. Urutan dan tertib larangan didalamnya juga tergantung pada kadar kekuatan kerusakan yang ditimbulkan. Kerusakan atau bahaya dalam hukum haram tentu lebih besar dari hukum makruh. Seperti ketentuan haram zina tidak sama dengan ketentuan haaram dalam pelukan dan ciuman, sekalipun keduanya juga haram, demikian pula antara minum khamer dan menjualnya, antara ghasab dan mencuri, antara melukai dan membunuh, antara zina dengan orang yang berkeluarga dengan yang belum, dan sebagainya. Walaupun keduanya sama-sama haram tetapi kadarnya berbeda. Menurut kekuatan daya kerusakannya.

Mafasid atau kerusakan menurut Imam 'Izzuddin Abdussalam terbagi menjadi dua bagian, pertama *mafsadah*

yang diharamkan mendekatinya dan kedua *mafsadah* yang dimakrurkan mendatangnya. Yang diharamkan terbagi menjadi dua tingkatan, tingkatan *kabair* yang terdiri dari *Kabir*, *Akbar* dan *Mutawassit*, yang Akbar (dosa yang paling besar) paling tinggi tingkat pengrusakannya. Kedua tingkat *Saghair* (dosanya lebih kecil bila dibandingkan dengan yang lain), apabila tingkat pengrusakannya berkurang, dapat menjadi makruh, dan apabila terus berkurang daya rusaknya, bisa menjadi mubah.²⁵ Jadi sesuatu yang besar daya rusaknya, dosanya lebih besar atau *Akbarul Kabair*, kemudian apabila berkurang terus, dapat sampai pada tingkatan mubah yang memang tidak ada lagi kerusakan dalam pelaksanaannya maupun meninggalkannya.

Dan dalam rangka mewujudkan masalah, menolak kerusakan dan mempermudah melaksakan kewajiban inilah, dibina beberapa kaidah oleh para ahli Hukum Islam.

B. Ciri - ciri Hukum Islam

Setelah kita membahas tentang tujuan Hukum Islam, maka langkah selanjutnya adalah membahas tentang ciri - ciri Hukum Islam, yang menjadi perbedaan dengan Hukum lain dalam keistimewaan dan kelebihan - kelebihannya.

Ciri-ciri khas (*Khasai al-Ahkam*) bagi hukum Islam antara lain :

1. Hukum Kemannusiaan

Pada asalnya semua undang - undang adalah bersifat kemanusiaan, yaitu ingin mewujudkan kebahagiaan manusia

²⁴Ibid.

²⁵ Ibid..

Nabi Muhammad Saw juga satu - satunya Rasul yang berda'wah keluar tanah airnya. Rasulullah mengirim surat kepada raja-raja, pemimpin suku dan bangsa lain untuk memeluk Islam.

Demikian pula Islam menshari'atkan haji yang mengandung dasar dan jiwa universal sebagai pertemuan dunia, yang tidak ditemukan dasar-dasar seperti itu dalam agama-agama lain. Keuniversalan hukum Islam dapat dilihat dari berbagai macam hukum seperti hukum ibadah dan sebagainya, dari pemikiran dan gagasan-gagasan, dari cara berda'wah dan dari tatanan-tatanan lain yang didalamnya mengatur secara umum bagi seluruh umat manusia.

BAB IV FIIQH REKONSILIATIF AL-DIHLAWI>

Dalam bab ini penulis akan memaparkan beberapa pemikiran fiqih al-Dihlawi> dalam bidang mu'amalah, yang diharapkan dapat diketahui konsistensi al-Dihlawi> dalam memegangi prinsip-prinsip dalam berjihad, yang mencerminkan tentang fiqih rekonsiliatif dalam produk hukum al-Dihlawi.

A. Akad Jual Beli

Bila dilihat dari perkembangan model transaksi jual beli di Indonesia, maka akan dijumpai beberapa formulasi. Dalam masyarakat tradisional di desa-desa, model akad jual dilakukan dengan dimulai tawar-menawar harga, kemudian kalau sudah terjadi kesepakatan kedua belah pihak, maka terjadilah tukar-menukar barang atau jual beli tanpa memperhatikan lafaz} akad. Berbeda dengan masyarakat tradisional, adalah masyarakat modern yang hidup di perkotaan. Jual beli dilakukan di supermarket, mal, atau swalayan, yang di sana tidak terdapat tawar-menawar, melainkan harga sudah tertera di barangnya. Para pembeli dapat mengambil sendiri barang yang diinginkan tanpa ada akad. Dari model-model transaksi jual beli tersebut bagaimana perspektif hukum Islam, terutama pemikiran al-Dihlawi> menyikapinya?.

Al-Dihlawi> menjelaskan bahwa prinsip dalam jual beli adalah adanya perasaan suka sama suka antara penjual dan pembeli dan jual beli tidak dilakukan dengan akad yang batil.

Dalam kitab *al-Masawwa*> dia menyatakan:¹

يشترط في كل عقد أن يكون بتراضي العاقدين وأن لا يكون
عقدا على باطل

(Disyaratkan dalam setiap jual beli adanya saling menerima di antara dua orang yang melakukan akad, dan akad tidak dilakukan dengan cara yang batil).

Prinsip ini diambil dari dalil al-Qur'an surat al-Nisa>, 4: 29,

يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون
تجارة عن تراض منكم، ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم
رحيما

Artinya: Hai orang-orang yang beriman janganlah kamu saling memakan harta sesamamu, dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama suka di antara kamu. Dan janganlah kamu membunuh dirimu, sesungguhnya Allah maha penyayang terhadapmu²

Dalam menyikapi ayat itu, al-Dihlawi> mengatakan Allah mengharamkan sebagian kita memakan harta sebagian yang lain dengan cara yang batil. Batil ini mengandung makna memakan barang dengan tanpa ada transaksi atau akad seperti *ghasab* atau pencurian, atau dengan akad yang haram seperti *riba*>. Juga dengan akad terhadap barang yang tidak ada manfaatnya seperti jual beli nyamuk, atau akad jual beli terhadap sesuatu yang tidak dapat diserahterimakan seperti

¹ Al-Dihlawi>, *Al-Masawwa*>, II (Beirut>: Da>r al-Kutub al-ilmiah, 1983), 3.

² Khadim al-Haramayni, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 124

transaksi barang yang sudah hilang atau barang bukan milik penjual melainkan milik orang lain.³

Masih tentang ayat di atas, menurut al-Dihlawi> syarat perdagangan harus ada perasaan saling suka sama suka (*tara>dlin*). Hakikat suka sama suka tersebut tidak ada yang dapat mengetahui kecuali Allah. Maka yang dimaksud di sini adalah tanda-tandanya (*ama>rat*) seperti *ijab* (ungkapan penyerahan), *qabu>l* (ungkapan penerimaan, dan adanya saling menyerahkan ketika terjadi transaksi (*mu'athah*). Akad jual beli juga sah dilakukan dengan kinayah (*implicit*). Dalam redaksi arab dinyatakan,⁴

وشرط في التجارة أن تكون عن تراض، وحقيقة التراضي
لا يعلمها إلا الله، والمراد هنا إمارته بالإيجاب والقبول وكما
لنعاطي عند الفائل به وينعقد بالكتابة

(Disyaratkan dalam perdagangan itu harus ada perasaan saling suka sama suka (*tara>dlin*). Dan Hakikat suka sama suka tersebut tidak ada yang dapat mengetahui kecuali Allah. Yang dimaksud di sini adalah tanda-tandanya (*ama>rat*) seperti *ijab*, *qabu>l*, dan adanya saling menyerahkan ketika terjadi transaksi (*mu'athah*). Akad jual beli juga sah dilakukan dengan *kinah>yah*).

Sebagai perbandingan hukum al-Dihlawi> mengutip pernyataan Imam al-Mahali> yang menyatakan tidak sah jual beli dengan cara tukar-menukar tanpa adanya *ijab>b* dan *qabu>l* (*bi-al-mu'athah*). Juga mengutip dalam kitab *al-*

³ Al-Dihlawi, *Al-Masawwa*>, II, 3.

⁴ Ibid

Wiga>yah mengatakan jual beli sah dilakukan dengan *tja>b* dan *gabul>l* dengan memakai lafadz yang menunjukkan waktu lampau, dan dengan saling menyerahkan barang, di mana barang tersebut berharga atau tidak.⁵

Dalam mengemukakan pendapat tentang ayat 29 dari surat al-Nisa>' di atas, al-Dihlawi> berpegang kepada lafadz '*am, tijarah* (perniagaan) yang mengandung makna "segala bentuk jual beli". Yang wajib dilakukan atas dasar suka sama suka. Perasaan suka sama suka tidak mutlak harus terungkap dengan ucapan lisan secara hakiki, tetapi juga dapat dilakukan dengan cara-cara lain asal dapat dipahami oleh kedua orang yang sedang bertransaksi. Pendapat demikian juga dikemukakan oleh imam Ma>lik dan imam Ahmad bin Hanbal. Menurut kedua ulama ini jika seorang pembeli mengambil suatu barang dagangan dan memberikan harganya, tanpa mengucapkan satu patah kata pun atau tanpa isyarat kepada penjual, jual belinya dinyatakan sah karena perbuatan tukar menukar sudah merupakan bukti dari suka sama suka. Sebab kalau salah satu pihak tidak suka, tentu tidak akan memberikan miliknya kepada pihak yang lain.⁶

Al-Dihlawi> dalam memahami problematika sosial seperti jual beli di atas, dihubungkan dengan dalil-dalil nash adalah dengan jalan memegang prinsip-prinsip umum nash. Dengan begitu sasaran nash akan dapat diberlakukan secara

⁵ Ibid.

⁶ Ibn Rusyd, *Bida>yat al-Mujtahid wa Nihay>yat al-Muqasid*, II (Beyru>t: Da>r al-Fikr, th), 149. Al- Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami wa Adilannya*, IV (Beyru>t: Da>r al-Fikr, 1989), 99.

umum oleh manusia. Juga dalam beristinbath hukum al-Dihlawi> mengutip pendapat ulama dari berbagai madhhab fiqh, yang memungkinkan untuk dilakukannya sinergi antar pendapat-pendapat fiqh. Dengan begitu hasil fatwa dari al-Dihlawi> dalam masalah hukum Islam mencerminkan pendapat yang moderat.

Menurut penulis, metode al-Dihlawi> dapat dikembangkan dewasa ini dalam berbagai bentuk transaksi, baik domestik maupun internasional. Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi dewasa ini telah mempercepat arus transportasi, komunikasi dan informasi, sehingga membawa dampak dalam dunia bisnis. Jual beli jarak jauh sudah menjadi kebiasaan yang berlaku di dunia bisnis dewasa ini. Dalam hal ini para penjual dan pembeli tidak memperhatikan lagi masalah *tja>b* dan *gabul>l* secara lisan, tetapi cukup dengan perantara kertas-kertas berharga, seperti cek, wesel, dan sebagainya.

Jika prinsip bisnis yang dikemukakan al-Dihlawi> dikembangkan, maka akan diperoleh jawaban bahwa jual beli yang demikian adalah sah dan tidak melanggar etika bisnis dalam ajaran Islam, karena melalui penukaran kertas-kertas berharga dari pihak pembeli dan barang dari pihak penjual telah terungkap rasa suka sama suka antara penjual dan pembeli. Cara demikian sudah dipandang memenuhi kriteria akad jual beli.

B. Riba>

Menurut al-Isfaha>ni riba> secara bahasa adalah al-

ziya>dah,⁷ artinya tambahan. Sedangkan menurut terminologi *riba>* adalah

الرِّبَا الزِّيَادَةُ عَلَى رَأْسِ الْمَالِ لَكِنْ خَصَّ فِي الشَّرْعِ بِالزِّيَادَةِ عَلَى وَجْهِ دُونَ وَجْهِ

(*Al-riba>* adalah tambahan terhadap modal, tetapi dalam istilah hukum Islam (*syara'*) *riba>* diartikan sebagai tambahan dengan kriteria tertentu).⁸

Pengertian yang hampir sama diberikan oleh *al-Jurja>ni* dan *al-Jaziri*. *Al-Jurja>ni* memberikan pengertian tentang *riba>* adalah kelebihan sepihak yang dilakukan oleh salah satu dari dua orang yang bertransaksi. Sedang *al-Jaziri* mengatakan, *riba>* adalah tambahan salah satu dari alat tukar sejenis yang dilakukan oleh salah satu dari dua orang yang bertransaksi

Al-Dihlawi> menjelaskan *riba>* adalah,

وَكَيْفَ الرِّبَا وَهُوَ الْقَرْضُ عَلَى أَنْ يُؤَدَّى إِلَيْهِ أَكْثَرَ أَوْ أَفْضَلَ مِمَّا اخْتَذَ

(Demikian juga transaksi yang diharamkan adalah *riba>* yakni hutang piutang (*al-Qardlu*) dengan mendapatkan pengembalian lebih banyak atau lebih utama dari apa yang telah diutangkan).⁹

⁷ *Al-Ra>ghib al-Isfaha>ni, al-Mufradat fi Ghari>b al-Qur'an* (Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, t), 187.

⁸ *Ibid.*. Lihat: *Al-Jurja>ni, al-Tarri>fat* (Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, t), 97. *Al-Jaziri, al-Fiqh 'Ala Maadha>hib al-irba>ah*, II, (Mesir: Maktabah al-Tija>riyah, 1970), 245.

⁹ *Al-Dihlawi>*, *Hujat Alla>h al-Ba>ighah*, II, 283.

Dalam berbagai pengertian di atas dapat diambil sebuah pemahaman bahwa *riba>* menurut bahasa adalah tambahan (*al-ziya>dah*). Sedangkan dalam merumuskan arti istilah *riba>*, walaupun rumusan para ulama berbeda dengan *al-Dihlawi>*, walaupun intinya sama. Yaitu tambahan tanpa adanya perimbangan yang disyaratkan oleh salah satu dari kedua belah pihak yang melakukan transaksi hutang piutang atau tukar menukar. Sehingga jika dikaitkan dengan hutang-piutang, makna *riba>* ialah tambahan tanpa perimbangan yang disyaratkan oleh pihak yang meminjamkan atau berpiutang (*kre<diur*) kepada pihak meminjam atau berhutang (*debiur*)

Dasar pengharaman *riba* menurut *al-Dihlawi>* adalah surat *al-Baqarah*, 2:275-280:¹⁰

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقْوَمُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَخْبِطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلَ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ . يَحِقُّ لِلَّهِ الرِّبَا وَرَبَّى الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ . إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ . يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذُرُوا مَلَاقِيكُمْ مِنْ الرَّبَا إِنَّ كَيْفَ مَوْعِظِينَ . فَإِنْ لَمْ تَقْعُوا فَادْنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ كَانَ بَيْنَكُمْ فَتْرَةٌ فَاذْكُرُوا أَمْوَالَكُمْ لِاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تَطْلُمُونَ وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

¹⁰ *Al-Dihlawi>*, *Al-Masawwa>*, II, 45.

Artinya: Orang-orang yang makan(mengambil) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan syaitan lantaran (tekanan) penyakit gila. Keadaan mereka yang demikian itu adalah disebabkan mereka berkata jual beli itu sama dengan riba, padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. Orang-orang yang telah sampai kepadanya larangan Tuhannya, lalu terus berhenti (dari mengambil riba), maka baginya apa yang diambilnya dahulu (sebelum datang larangan) dan urusanya terserah kepada Allah. Orang yang mengulangi (mengambil riba), maka orang-orang itu adalah penghuni-penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya. Allah memusnahkan riba dan menyuburkan sedekah dan Allah tidak menyukai setiap orang yang tetap dalam kekafiran dan selalu berbuat dosa. Sesungguhnya orang-orang yang beriman, mengerjakan amal shaleh, mendirikan sembahyang, dan menunaikan zakat, mereka mendapatkan pahala disisi Tuhannya. Tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak pula mereka bersedih hati. Hai orang-orang yang beriman bertaqwalah kepada Allah dan tinggalkan sisa riba (yang belum) dipungut jika kamu orang-orang yang beriman. Maka jika kamu tidak mengerjakan (meninggalkan sisa riba) maka ketahuilah, bahwa Allah dan Rasulnya akan memerangimu. Dan jika kamu bertaubat (dari pengambilan riba), maka bagimu pokok hartamu, kamu tidak menganiaya dan tidak pula dianiaya. Dan jika orang yang berhutang itu dalam kesukaran maka berilah tangguh sampai dia

berkelapangan. Dan menyedekahkan (sebagian atau semua hutang) itu lebih baik bagimu, jika kamu mengetahui.¹¹

Berdasarkan ayat di atas, menurut al-Dihlawi>, sudah menjadi kesepakatan ahli ilmu bahwa praktek riba> termasuk dosa besar (*min al-kaba>ir*). Semua transaksi yang di dalamnya terdapat praktek riba maka hukumannya *ba>thil*, karena dua orang yang bertransaksi hutang-piutang tidak ada kewajiban baginya kecuali mengembalikan piutangnya (*ra's al-mal*) atau pokok harta, dan seandainya terdapat kesempatan maka prinsip transaksi Islam menunggu sampai dia mendapatkan kelonggaran untuk mengembalikan hutang.¹²

Larangan riba> menurut al-Dihlawi> juga berdasarkan atha>r yang menjelaskan tentang praktek zaman jahiliah yang bertentangan dengan aturan syari>ah. Pendapat ini mengutip atha>r yang dirwayatkan oleh imam Ma>lik dari Zayd ibn Aslam bahwa praktek riba> pada masa jahiliah adalah seseorang yang mempunyai hak yang menjadi tanggungan orang lain, jika sudah jatuh tempo, maka dia mengatakan "apakah kamu akan membayar hutangmu atau akan mengembangkannya? Jika orang yang mempunyai hutang tadi membayarnya maka diambilnya, dan jika tidak maka yang memiliki hak memberikan tambahan hak dan mengakhirkannya pada waktu tertentu.¹³

Karena para penghutang pada umumnya adalah orang-

¹¹ Mujamma' Kha>dim al-Haramyuni al-Sharifayni al-Ma>lik Fahd, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 69-70.

¹² Al-Dihlawi>, *Al-Musawwa*, II, 45

¹³ Ibid., II, 45.

orang yang mengalami kebangkrutan (*muflis*), yang pada akhirnya tidak mampu mengembalikan hutang pada waktu jatuh tempo yang telah ditentukan, sehingga hutang menjadi berlipat, tidak mungkin bagi yang berhutang dapat membayarnya, untuk keluar dari himpitan hutang. Hal demikian akan menyebabkan timbulnya permusuhan yang tidak ada akhirnya. Melihat praktek riba> tersebut apabila dijadikan aturan untuk menggelembungkan harta, akan berakibat ditinggalkannya beberapa pekerjaan sebagai pokok mata pencaharian.¹⁴

Ada dua macam riba> yang dipraktikkan dalam masyarakat menurut al-Dihlawi>. Pertama adalah *riba> haki>ki*. Dalam sebuah akad (transaksi) hutang-piutang yang mengandung riba> dapat disaksikan adanya pembalikan dari prinsip muamalah yang ada dalam ajaran Islam. Prinsip muamalah adalah adanya unsur tolong-menolong, sedangkan dalam riba> pada zaman jahiyah selalu melakukan pelanggaran terhadap prinsip ini. Sebagai akibatnya terjadi permusuhan yang berkepanjangan, mereka berharap sesuatu (harta) yang sedikit bisa mendapatkan harta yang berlipat dengan mengeksploitasi kepada orang lain.. Maka wajib untuk mencegah dan melarang praktek semacam ini.¹⁵

Kedua adalah *riba> fadlal*. Dasar pengharman dari praktek ini adalah Hadits mashu>r "emas ditukar dengan emas, perak dengan perak, gandum dengan gandum, kurma dengan kurma, garam dengan garam, dengan jenis yang sama,

¹⁴ Al-Dihlawi>, *Hujat Alla>h al-Ba>lighah*, II, 284.

¹⁵ Ibid., II, 284.

dibayar secara langsung".¹⁶ Hal ini dipandang riba karena dipersamakan dengan riba> haki>ki. Dengan berpedoman kepada Hadits Nabi SAW. "*al-Munajjim Kahinun*" (orang-orang yang menghitung nasib itu seperti peramal).¹⁷ Dari penjelasan ini dapat dipahami makna Hadits "*La riba> illa fi al-nasi>'ah*" (tidak ada riba> kecuali dalam tanggungan waktu).¹⁸ Kemudian pemahaman riba> dengan makna semacam ini dapat menghasilkan pemahaman riba> menurut shari'at yang hakiki.¹⁹

Pendapat al-Dihlawi> tentang pembagian riba> menjadi dua hakiki dan *fadli* berikut alasannya di atas juga dilakukan oleh Ibn Qayyi>m al-Jawziyah yang membedakan riba> menjadi riba> *jali* dengan riba *khafi*. Riba *jali* diharamkan dikarenakan mendatangkan madharat yang besar. Sedangkan riba *khafi* diharamkan untuk menutup adanya praktek riba *jali* (*wa al-khafi haraman li-annahu dhari'atan ila al-jali*).²⁰ Jadi titik persamaan antara al-Dihlawi> dengan Ibn Qayyi>m

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Muhammad Ibn Abd Rahman al-Mubarakfuri Abu> al-'Ala, *Tuhfat al-Ahwadhi*, Vol. IV, hal. 413 dalam CD al-Maktubah al-Alfiyah li al-Sunah al-Nabawiyah, Markaz li Abh}a>ts al-Ha>sib al-'Ali, tt. Al-Mubarakfuri Abu> al-'Ala, *Tuhfat al-Ahwadhi*, IV (Beyru>t: Da>r al-Kutub al-Ilmiyah, tt), 413.

¹⁸ Al-Bukhari, *Shah}i>h} Bukha>ri*, III (Beyru>t: Da>r al-Fikr, 2000), 31. Al-Nassari, *Sunan al-Nasari*, Kitab al-Buy'u>, Ba>b Ba'y al-Fid}ah bi al-hahab wa Ba'y al-Dhahab bi al-Fid}ah, Nomor H}adi>ts, 454 dalam CD, Mawsu>'ah al-H}adi>ts al-Syari>'f, H}arf Information Technology, Egypt, Ver 2.1. Ibn Yazid Abu Abdillah al-Qazwiny, *Sunan Ibn Majlah*, II (Beyru>t: Da>r al-Fikr, tt), 758.

¹⁹ Al-Dihlawi>, *Hujat Alla>h*, II, 394.

²⁰ Ibn Qayyi>m al-Jawziyah, *I}ia>m al-Mawaqi'i>n*, II (Beyru>t: Da>r al-Jayl, 1973), 154.

(w.751 H) terletak kepada pengharaman praktek riba > *hakiki* atau riba > *jali*, karena terdapat madharat yang besar, yang ini semua adalah praktek masyarakat jahiliyah, sedangkan pengharaman riba > *fadi* atau riba > *khafi* untuk mengantisipasi supaya tidak terjadi adanya praktek riba > *hakiki*.

Dari praktek riba > al-Dihlawi > menjelaskan rahasia pengharaman riba > adalah Allah membenci hidup yang berlebih-lebihan (*al-rifa > hiyah al-ba > lighah*), seperti berpakaian dengan sutera, Sistem *irtifaqa > 1* (peradaban) yang menampilkan pencarian dunia yang berlebih-lebihan. Hal ini akhirnya mengantarkan orang-orang kepada derajat yang rendah, mengantarkan manusia kepada pikiran-pikiran yang berbau kezaliman. Hakikat berlebihan adalah mencari sesuatu yang bagus dalam setiap *irtifaq* (peradaban) dan berpaling dari segala sesuatu yang jelek.

Rahasia yang lain, seharusnya dalam kehidupan ini terdapat makanan pokok, dan *al-muqu > d* (mata uang) sebagai penakar. Dalam kehidupan ini, satu sisi dibutuhkan makanan pokok, di sisi yang lain juga dibutuhkan uang sebagai alat penakar. Tukar-menukar salah satu dari dua arah kepada yang lain adalah dasar-dasar dari *irtifaqa > 1* (pendukung peradaban antar sesama manusia), yang menjadi keharusan bagi kehidupan manusia. Bersamaan dengan ini terdapat perbedaan kebutuhan hasil dari interaksi antar sesama anggota masyarakat, juga perbedaan adat yang pada akhirnya berbeda pula dalam tingkatan kehidupan mereka. Maka sebagian dari mereka memakan beras, gandum, sementara sebagian yang lain memakan biji-bijian. Seiring dari itu sebagian dari mereka

memakai perhiasan perak.²¹

Perbedaan manusia dalam makanannya, pangkatnya, pekerjaannya, juga perhiasannya, bagi orang yang mempunyai adat bermewah-mewahan, maka akan mengarahkan kepadanya untuk cinta kepada dunia (*hub al-dunya >*). Maka dari itu *Maslahah menghukumi untuk mencegahnya*. Dan dengan kecerdasan para fugaha > ' menyatakan bahwa keharaman riba > juga berlaku bagi selain benda-benda yang disebutkan dalam nash. Dengan demikian hukum berkembang kepada setiap perkara yang mempunyai kesamaan dari benda-benda yang telah disebutkan, tergantung para ulama untuk menentukan *illat* hukumnya.²²

Dalam masalah riba > ini al-Dihlawi > mencontohkan tentang *al-Naqdayn* (emas dan perak) serta makanan pokok. Dia menyatakan yang lebih sesuai dengan aturan shara' adalah apabila dalam dua barang terdapat harga (*tsaman*) atau nilai barang. Dikarenakan syara' mensyaratkan harga sebagai sebuah kewajiban dalam sebuah transaksi.

Seperti wajibnya *tagqa > bud fi > al-majlis* (saling menerima dalam sebuah tempat transaksi). Syara' menetapkan kewajiban dalam transaksi adanya *tagqa > bud* (saling menerima) dalam transaksi mengandung dua makna: *pertama*, Bahwa makanan dan *al-naqd* adalah sesuatu yang sangat dibutuhkan. Untuk memanfaatkannya tidak dapat kecuali telah dilepaskan oleh pemiliknya atau bebas dari kepemilikan seseorang. Terkadang terjadi pertengkaran atau permusuhan dalam cara

²¹ Al-Dihlawi >, *Hujat Alla > h al-Ba > lighah*, II, 285.

²² Ibid.

penerimaan barang dikarenakan salah satu barang yang ditukarkan terjadi kersakan. Maka syara' mencegahnya supaya tidak terjadi permusuhan dalam transaksi tukar menukar barang dengan larangan tidak boleh berpisah kecuali dengan sudah saling menerima dalam sebuah majlis (tempat).

Kedua. Hubungan *Nuqu>d* dengan makanan pokok adalah sebagai perantara untuk memperoleh suatu barang. Maka yang benar adalah menyerahkan *nuqu>d* sebelum barang diterima. Ketika hukum penyerahan *nuqu>d* dan makanan sangat kuat, maka scandainya tidak dilakukan penyerahan dari dua arah, ini disebut jual beli dengan jatuh tempo (*al-nasi>'ah*).

Masalah makanan pokok dan *al-muqu>d* (emas dan perak) dibahas secara khusus, karena pada umumnya keduanya adalah harta yang paling pokok dimiliki oleh setiap orang. Juga keduanya selalu dijadikan ukuran (standar) bagi harga untuk barang-barang yang lain. Untuk itu pemanfaatan keduanya tidak mungkin dilaksanakan kecuali sudah tidak ada hak kepemilikan dalam keduanya. Untuk itu untuk menghilangkan kesulitan yang terjadi dalam masalah ini harus ada penyerahan barang sebelum ada perpisahan oleh keduanya, sehingga dilain waktu tidak menimbulkan permusuhan diantara orang yang bertransaksi.²³

Dari sini sudah jelas filosofi tentang larangan riba> menurut al-Dihlawi> dilihat dari perspektif nah, atsar sahabat, juga logika hukum dari al-Dihlawi> yaitu *mashlahah* untuk

²³ Ibid., 287.

menwujudkan transaksi yang dapat menguntungkan kedua belah pihak yang bersepakat(*mula'at>qidam*). Dengan memenuhi prinsip-prinsip dasar dari transaksi dalam Islam yaitu saling tolong-menolong (*ta'awunyah*), menghindari eksploitasi kepada orang lain, dan adanya sikap saling menerima dari kedua belah pihak (*tarfa>dlin*), maka seseorang akan terhindar dari praktek riba>. Sehingga kegiatan ekonomi apapun harus memenuhi prinsip-prinsip tersebut, yang dapat menciptakan kemashlahatan bersama.

Untuk itu seperti praktek ekonomi perbankan yang menemukan momentumnya pada saat ini, senyampang memenuhi prinsip-prinsip tersebut akan dihukumi boleh. Ini juga diungkap oleh Mahmu>d Syaktu>t dalam bukunya *al-Fatawa* yang menjelaskan bahwa praktek perbankan pada zaman ini sudah dikategorikan kepada kebutuhan (*hajat*) dan sesuatu yang mendesak(*dlaru>riyah*) dalam praktek ekonomi sekarang ini. Karena tanpa perbankan yang melaksanakan transaksi utang-piutang dengan jasa, maka kegiatan ekonomi tidak akan berjalan dan berkembang. Masyarakat pertanian membutuhkan modal untuk menggarap sawahnya, pemerintah membutuhkan biaya untuk mensejahterakan rakyatnya, para pedagang membutuhkan modal untuk menghidupkan pasar yang menjadi kebutuhan masyarakat. Dari kondisi ini Islam membangun hukum-hukumnya berdasarkan kaedah memberikan kemudahan kepada manusia dan menghilangkan kersakan, dengan membolehkan transaksi hutang-piutang dengan memberikan keuntungan kepada pemilik modal (*al-qardl bi al-rah*) untuk menyatakan kemashlahatan dan

menegakkan kehidupan umat.²⁴

Ini dikuatkan oleh ahli fiqh kontemporer Ahmad al-Syirba>si, dosen universitas al-Azhar yang mengatakan apabila seseorang sangat membutuhkan (*idhtirar*) untuk pinjaman modal dari bank karena darurat yang dialami, sedangkan kebutuhan tersebut tidak terpenuhi kecuali dengan perantara hutang riba> (*illa wasilah al-igirad bi al-riba>*), maka kejadian seperti ini diperbolehkan dan tidak ada baginya keharaman untuk melakukan transaksi hutang menurut syariat. Ini didasarkan kepada kaidah shara' *al-dlارا>ru yuza>lu*, dan *al-dlarura>tu nabi>hu al-mahdlarar*.²⁵

Ditambah lagi bahwa prinsip riba> yang dilarang al-Quran menurut Abdullah Saeed tidak berlaku pada "tiap tambahan" dari pokok (bunga), tetapi di sisi lain berarti "eksploitasi" pada kaum tidak mampu. Menurutnnya, sebelum ayat-ayat tentang riba> turun, ayat-ayat tentang derma (zakat, sedekah) lebih dahulu diturunkan tidak menunjukkan relevansi antara riba> sebagai bunga, tetapi lebih kepada upaya pelarangan eksploitasi dan anjuran untuk menyantuni kaum papa (fakir, miskin, orang melarat, dan anak-anak yatim).²⁶

Sinergi pemikiran al-Dihlawi> dengan ulama kontemporer yang berhubungan dalam masalah riba> dapat

²⁴ Mahmud>d Syaltu>t, *Al-Fara>wa* (Kairo: Da>r al-Qalam, tt), 353-355.

²⁵ Ahmad Syi>rbasi, *Yas'alu>naka fi al-Di>ni wa al-Haya>t*, 1, (Beyru>t: Da>r al-Jayli, tt), 277-278.

²⁶ Abdullah Saeed, *Mensyal Bank Syarlah, Krilik atas Interpretasi Bunga Bank Kaum Neo-Revivalis*. Terj. Arif Matfuhin (Jakarta: Paramadina, 2004), 101.

dipahami, bahwa pemikiran ekonomi al-Dihlawi> yang notabene dikreasikan pada abad ke-18, masih dapat dikembangkan pada era kekinian. Ini juga diperkuat oleh Umar Chapra, yang mengatakan al-Dihlawi> dimasukkan sebagai salah satu pemikir Islam yang membawa konsep ekonomi, dapat menjadi pencerahan dan pembaruan dari konsep ekonomi selama ini.²⁷

Ini berbeda dengan pemikiran para ulama klasik yang mengharankan transaksi yang di dalamnya terdapat pengembalian berlebih dari barang yang diutang, dikarenakan hal seperti ini dinamakan riba>. Hal ini didasarkan kepada mutlaknnya Hadits Nabi SAW. yang melarang adanya hutang-piutang yang di dalamnya mengambil kemanfaatan (*kalila qarall hjarra manfalan fahwa riba>*).²⁹

C. Menimbun Barang (*h>tika>r*)

Penimbunan barang dalam aktivitas jual beli hanya dikenal dalam sistem ekonomi kontemporer yang dianut kapitalis dalam sistem pasar bebas. Bagi dunia usaha kontemporer penumpukan barang bertujuan untuk mendapatkan keuntungan yang berlipat ganda bila didistribusikan pada saat harga naik, dan para konsumen

²⁷ Chapra, M. "Islamic Economics: What It Is and How It Developed dalam ". E.H.Net Encyclopedia, edited by Robert Whaples.. URL <http://eh.net/encyclopedia/article/chapra.islamic>. 14 October, 2005

²⁸ Al-Shayra>zi, *Al-Mihadhab fi Fiqh al-Ima>m al-Sha>fi*, 1, (Beyru>t: Da>r al-Fikr, tt), 304.

²⁹ Ahmad Ibn Husayn Ibn Ali Ibn Mu>sa Abu> Bakr al-Bayhaqi, *Sunan al-Bayhaqi*, V (Makkah al-Mukarramah: Maktabah Da>r al-Ba>z, tt), 349.

pasangannya, perpisahan adalah sebuah musibah yang besar, karena bertentangan dengan keindahan atau kebaikan pernikahan. Kalaupun terjadi perpisahan, yang merupakan kehendak Allah, maka *Iddah* adalah kesempatan seseorang untuk berduka atas kematian suaminya.

Dari pendapat al-Dihlawi> tentang *iddah* di atas dapat dipahami bahwa *iddah* memiliki berbagai segi yang masing-masing mempunyai hubungan yang tidak dapat dipisahkan. Berhubungan dengan itu maka dapat disimpulkan bahwa perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi modern tidak dapat mengubah ketentuan panjang-pendeknya *iddah*, terutama dalam kasus-kasus yang sudah jelas dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Meskipun terdapat penemuan teknologi modern dalam bidang medis yang dapat mengetahui kebersihan rahim wanita (*bara'at al-rahmi*), tidak diperbolehkan bagi wanita yang diceraikan oleh suaminya, baik cerai mati atau cerai thalaq, melanggar ketentuan *iddah* yang telah ditetapkan.

BAB V PENTUTUP

Dari paparan data pada bab sebelumnya dapat diambil kesimpulan sebagai berikut:

1. Latar belakang munculnya fiqh al-Dihlawi adalah untuk menjembatani pengikut beberapa madhhab yang ada di masyarakat muslim India. Ini dia lakukan dengan memberikan apresiasi yang sama kepada semua madhhab Sunni (empat madhhab Hanafi, Maliki, Shafi'i dan Hanbali). Al-Dihlawi melakukan ini, karena ada dua Faktor: *Pertama*, Al-Dihlawi melihat bahwa konflik internal dalam masyarakat muslim India telah menghasilkan *kollapnya* politik umat Islam di India, kemudian mengantarkan al-Dihlawi untuk menghasilkan ide yang bersifat umum untuk melakukan rekonsiliasi. Sikap *taswub* madhhab (fanatisme) dalam dunia Islam digabungkan dengan keseluruhan ide rekonsiliasinya, telah memberikan inspirasi al-Dihlawi menawarkan solusi preventif untuk semua kepentingan di India. *Kedua*, Pertentangan Sunni-Shi'i adalah sesuatu yang menyolok mata bagi al-Dihlawi pada waktu itu, berpengaruh untuk bersikap di antara sisi yang dia harus berdiri dalam konflik tersebut. Dia tidak mengutuk kelompok Shi'i sebagai kelompok ekstrem sebagaimana ulama madhhab Hanafiah, tetapi dia mendasarkan pendapatnya kepada beberapa sikap keagamaan yang menyebabkan dia berpendapat bahwa Shi'i adalah batil. Pertimbangan al-Dihlawi terhadap Shi'i ini sebagai tindakan penyelamatan yang dilakukan al-Dihlawi

terhadap Sunni. Dia menginginkan menempatkan Sunni sebagai kelompok yang lebih baik dibanding Shi'i, tidak hanya dalam bidang teologi tetapi juga dalam bidang politik. Dengan kata lain dengan memberikan apresiasi yang sama kepada semua madhhab secara *implicit* dia sudah merasa menyatukannya. Konsekwensinya tidak ada lagi konflik berkepanjangan dalam masyarakat Sunni, pada gilirannya kelompok Sunni akan kembali kepada posisinya sebagai yang terdepan, tidak hanya untuk Muslim India, tetapi juga untuk masyarakat India secara umum. Di samping tujuan rekonsiliasi madhhab, apresiasi yang diberikan oleh al-Dihlawi kepada madhhab juga mengindikasikan sikap al-Dihlawi untuk memelihara tradisi. Sebagaimana dia nyatakan dalam prinsipnya bahwa dia berusaha menyatukan (integrasi) secara keseluruhan struktur Islam dengan memasukkan dan menganalisa tradisi. Madhhab adalah salah satu pembentuk dari beberapa tradisi tersebut.

2. Dari paparan dari data bab III menjelaskan bahwa dalam masalah muamalah yang tercermin dari fiqh tentang jual beli, riba, penimbunan barang, sita harta, pemanfaatan gadai, wali nikah, iddah dalam konteks dunia modern, *manhaj* ijihad dalam penyelesaian masalah-masalah menurut al-Dihlawi adalah mengambil dalil al-Qur'an dan Hadith, jima', qiyas. Dalam artian menggunakan keumuman nas) untuk suatu masalah. Dalam memahami Hadith Nabi SAW. Al-Dihlawi memposisikan Hadith sebagai dalil yang sama pentingnya dengan al-Qur'an. Kitab Hadith yang dianggap paling tinggi adalah kitab al-Muwata' karangan

imam Malik. Kemudian jika terjadi pertentangan di antara beberapa dalil akan berusaha mensinergikan dengan jalan *takhsis*. Untuk itu dalam pandangan al-Dihlawi, *Fiqh* *Rekonsiliasi* tampak dalam menggunakan metode menggabungkan beberapa pendapat imam madhhab empat atau mengambil jalan tengah di antara perbedaan pendapat.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu>di, Shams al-H}aq dan Shams al-Di>n ibn al-Qayyim al-Jawziyah, *'Awn al-Ma'bu>d Sharh} Abi> Dawu>d*, Jilid II, Beirut>t: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyah, 2002.
- Abd. Al-Ali, Khalil Abdul Hamid. *Jawa>nib mi al-Turath al-Hindi>*: *al-Islami al-H}adi>th*, Iskandariyah: Maktabah al-Ma'arif al-Hadi>thah, 1979.
- Al-A<mid. *Al-Ih}k>am F>i Us>jul al-Ah}k>am*, Beirut>t: Da>r al-Fikr, 1996.
- Al-Asimi, Abd. Rahman ibn Muhammad ibn Qasim. *Majm>u' al-Fatawa Shaykh Islam Ibn Taimiyah*, Vol. XX, t.tp.
- Al-Ashqar, Umar Sulayman. *Tari>kh al-Fiqh al-Islami*, Amman: Dar al-Nafa>is, 1991.
- Abu> Zahra, Muhammad. *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*, Terj. Abdurahman Dahlan dan Ahmad Qarib, Bandung: Logos, 1996.
- _____. *Us}u>l al-Fiqh*, Beirut>t: Da>r al-Fikr, 1958.
- _____. *Tari>kh Madha>hib al-Fiqhiyah*, Vol.II, Beirut>t: Da>r al-Fikr al-'Arabi, Tt.
- Al-Dihlawi>. *Hujat Alla>h al-Ba>lighah*, I, II, Beirut>t: Da>r Ihya>' al-Ulu>m, 1992.
- _____. *Iqd al-Ji>d fi Ah}ka>m al-Ji>thad> wa al-Taqlid>*, Lahore: Maktabah al-Ashrafia, tt.
- _____. *Al-Ins}a>fi Baya>ni Asba>b al-Ikhtilaf*, Beirut: Da>r al-Nafa>is, 1977.
- _____. *The Sacred Knowledge of the Higher Functions of The Mind*, terj. G.N. Jabani, London: Octagon Press, 1982.

_____. *Pengalaman Suci: Dimensi-dimensi Ruhani Mistisisme*, terj. Ribut Wahyudi, Surabaya: Risalah Gusti, 2002.

_____. *Al-Musawa fi Sharh al Muwa>tt)a*, Beirut: Da>r al-Kutub al-Ilmiyah, tt.

Al-Ghazali, Muhammad. "Universal Social Culture: An Empirico-Revelational paradigm of Sha>h Waliyulla>h" dalam *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Washington DC: The Association of Muslim Social Sciences and The International Institute of Islamic Thought, Vol. 11, No.1, 1994.

Al-Isfahani, al-Raghib. *Mu'jam Mufradat Alfa>z} Al-Qur'an*, Beirut: Da>r al-Fikr, 1992.

Ali, Attabik. *Kamus Inggris-Indonesia-Arab*, Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 2003.

Al-Jawziyah, Ibn Qayyim. *I'lam al-Muwa>qi'Y>n*, Vol. 1, Beirut: Da>r al-Fikr, tt.

Al-Khat} >b, Muhammad Ajjaji. *Al-Sunnah Qabla al-Tadwi>n*, Beirut: Da>r al-Fikr, 1963

Al-Suyu>ti, Jala>l al-Di>n bin Abd al-Rahman bin Abi Bakar. *Jami>' al-Syaghi>r min Aha>di>th al-Bashi>r al-Nadhi>r*, Beirut: Da>r al-Fikr, tt.

_____. *Al-Rad ala man Akhlada ila al-Ard}i wa Jahila ila Anna al-Jiitha>d fi Kull} 'Asrin Fard}un*, Beirut: Da>r al-Fikr, 1983.

_____. *Taysi>r al-Jiitha>d*, Makkah: Da>r al-Fikr, tp.

Al-Sa>yis, Muhammad Ali. *Nash'ah al-Fiqhi al-Jiitha>di wa al-Taljawuruhu*, Kairo: Majma>' al Buh}u>th al Islamiyah, 1970.

Ash-Shidiqi, Hasbi. *Pokok-Pokok Pegangan Imam-Imam*

Madhhab dalam Membina Hukum Islam, Jakarta: Bulan Bintang, 1974.

Azizy, A. Qodri. *Reformasi Bernadhab. Sebuah Ikhitar Menuju Jiithad sesuai Sainifik-Modern*, Jakarta: Teraju, 2003

Bustami Muhammad Sa'ad. *Mafhu>m Tajidi>d al-Di>n*, Kuwait: Da>r al-Dakwah, 1984.

Coulson. Nj. *History of Islamic law*, Edinburg: University Press, 1964.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1997

Friedman, W. *Legal theory*, london : Steven and Limited, 1953.

Ghazali, Abdul Moqsid "Gagasan Pembaruan Pra-Modern untuk Post Modern" dalam *ALIA Magalah Nahdhatul Ulama*, Pengurus Wilayah Nahdhatul Ulama Jawa Timur, No.03 Tahun XXV Maret 2003

Hodgson, Marshall. G.S. *The Venture of Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1974

Ibn H}a>zm. *Al-Ih}ka>m Fi Usyu>l al-Ah}ka>m*, Vol. I. II, Beirut: Da>r al-Kutub al-Ilmiyah, tt.

_____. *Al-Muhyalla bi al-Athar*, Tahqi>q Abd al-Goffar al-Bandari, Beirut: Da>r al-Fikr, 1984

_____. *Mara>tib al-Jima>'*, Beirut: Da>r al-Kutub al-Ilmiyah, tt.

_____. *Al-Nubad fi Usu>l al-Fiqh al-Zyahir}i*, Beirut: Da>r al-fikr, 1993.

Ibn H}anbal, Ahmad. *Musnad Ahmad bin H}anbal*, , Vol. III, Beirut: Da>r al-Fikr.

Ibrahim Byek, Ahmad. *Tari>kh Tashri>' al-Islam}i*, Kairo:

- Da>r al-Ansar, tt.
- Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, New Delhi: Lahoti Fine Art Press, 1981.
- Isra'el, Samuel. "Nashr al-Kutub fi al-Hindi: fi al-Ma>d) i wa al-Ha>d}ir dalam *Thaqafah al-Hindi*, Vol. 1-2, Tp:1983, jilid. 34.
- John Naisbit dan Patricia Aburdene, *Megatrend 2000*, terj. Budiyanto. Jakarta: Bina Rupa Aksara, 1990.
- Khalaf, Abdul Wahab. *Usul al-Fiqh*, Kairo: Da>r al-Qalam, 1878.
- Khudjori Byek, Muhammad. *Tari>kh Tashri>' al-Islam*, Beirut: Da>r al-Fikr, 1995.
- Kamali, Muhammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge: Islamic Texts Society, 1991.
- Lapidus, Ira, M. *History of Islamic Society*, Cambridge: University Press, 1993
- _____. *Sejarah Sosial Umat Islam*, Jakarta: Raja Grafindo persada, 1996.
- Madani, A. Malik. *Sha>h Waliyullah>h al-Dihlawi> dan Studi Umm al-Qur'an*, Yogyakarta: Fakultas Pascasarjana IAIN sunan Kalijaga, 1987
- Ma'lu>f, Louis. *al-Munjid*, Beirut: Matjba'ah al-Katolikiyah, tt.
- Muhzar, Ato'. *Membaca Gelombang Jihad. Antara Tradisi dan Liberasi*, Yogyakarta: Titiian Ilahi Press, 1998.
- Mu>sa, Ka>mil. *Madkhal Ila Tashri>' al-Islam*, Beirut: Mu'asasah Risalah, 1989.
- Mubarak, Jaih. *Sejarah Perkembangan Hukum Islam*, Bandung: Rosdakarya, 2000.

- Matulada. *Studi Islam Kontemporer. (Sintesis Pendekatan Sejarah, Sosiologi, Anthropologi dalam Mengkaji Fenomena Keagamaan)* dalam Taufiq Abdullah. Rusli Karim. (ed). *Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990.
- Munawir, Warson. *Kamur al-Munawir*, Yogyakarta: Unit Pengaduan Buku-Buku Ilmiah Pondok Pesantren al-Munawir Krapyak, 1984.
- Nasution, Harun. *Pembaruan dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1982.
- Qardjawi, Yu>suif. *Al Hala>l wa al-Haram fi> al-Islam*, Mesj}i>r: Da>r al-Ma'rifah, 1985.
- _____. *Jihah>d Kontemporer*, Surabaya : Risalah Gusti, 1995.
- _____. *al-Jihah>d fi Shari>'ah al-Islamiyah Ma'a Nadjrah Tahliyyah fi al-Jihah>d al-Mu'a>syir*, Kuwait: Da>r al-Qalam, 1985.
- _____. *Al- Mariyyah al-Ulya Fi al-Islam*, Beirut: Mu'asasah Risalah, 1995.
- _____. *Kafja Nata'amlu Ma'a Al-Sunah Al-Nabawiyah*, Yordania: Ma'had al-'alami li al-Fikri al-Islami, tt.
- _____. *Awlawiyat Al-Harakah Al-Islamiyah*, Mesir: Maktabah Wahbah, 1992.
- _____. *Al-Hulu>l Al-Mustawradah*, Beirut: Mu'asasah Risalah, 1995.
- Rusli, Nasrun. *Konsep Jihah>d al-Syawkani. Relevansinya terhadap Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Logos, 1999.

- Sukr, Muhammad Shari>f. "al-Mugadi>mah" dalam al-Dihlawi>. *H}ujatulla>h al-Ba>lighah*, Vol. I Beirut: Da>r al-Ihya>' al-'Ulu>m, 1992.
- Sharif, M.M. *History of Muslim Philosophy*, Lahore: Pakistan of Philosophical Conggres, Tt
- Shalut>t, Mahmu>d. *Aqi>dah wa al-Shar>'i'ah*, Kairo: Da>r al-Shuru>q, 1980.
- _____, dan Ali al-Sa>yis. *Mugaramah al-Madha>hib fi al-Fiqh*, Mesir: Da>r al-Ma'arif, 1986.
- Schalk, Luis Gott. Terj. Nugraha Natasusanta. *Mengerti Sejarah*, Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1986
- Syifa' Amin. Fazlurahman. *Rekontruksi pemikiran Islam dan Neo Modernisme*, Jakarta: ICAS, tt.
- Sa>biq, Sayid "pengantar kitab H}ujatulla>h al-Bali>ghah" dalam al-Dihlawi>. *H}ujatulla>h al-Ba>lighah*, Beirut>t: Da>r al-Ihya>' al-'Ulu>m, 1992
- Surahmad, Winarno. *Dasar dan Tehnik Research*, Bandung: Tarsito, tt
- Tafsir, Ahmad. "Pemikiran Islam di Zaman Modern" dalam Taufik Abdullah.et al. *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 2002.
- Tiwa>na, Sayyed Musa. *Al-Jihta>d wa Mada Hajatuna> Ilayhi Fi> Hadha> al-'Asri*, Kairo: Da>r al-Kutub al-H}adi>thah, tt
- Wahyudi, Yudian. *The Slogan Back to Qur'an and The Sumna as The Ideal Solution to The Decline of Islam in The Modern age 1774-1974*, Yogyakarta: Pesantren Nawesca Press, 2007.
- Zahro, Ahmad. *Tradisi Intelektual NU*, Yogyakarta: LKIS, 2004

Zeki Saritoprak. "Fethullah Gulen And The People : A Voice From Turkey for Interfaith Dialogue" dalam *The Muslim World*, Special Issue, Juli 2005, Vol. 95.

STAIN TULUNGAGUNG PRESS



ISBN 978-602-8615-25-9



9 786028 615259