

STUDI HUKUM ISLAM

DARI TEKSTUALIS – RASIONALIS
SAMPAI REKONSILIATIF

Buku ini, memberikan gambaran tentang dinamika perkembangan studi hukum Islam, mulai corak tekstualis yang diwakili oleh mazhab *Zahiriyah*, *Rasionalis* yang dikembangkan oleh Imam al-Shatibi dengan metode *Maqasid al-Shari'ah* sampai kepada studi hukum Islam oleh Shah Waliyullah al-Dihlawi yang berusaha untuk mensinergikan (*rekonsiliasi*) beberapa mazhab yang ada di India. Mengang Studi Hukum Islam memerlukan kapabilitas dan ketekunan, akhirnya melahikan keunikan tersendiri, karena tidak hanya terbuai dengan alam *mantuq lahiri* saja, akan tetapi akan terbawa jauh ke alam *mafhum bathini*.

Dalam buku ini bermaksud untuk memberikan nuansa studi Islam, sejarah pertumbuhan dan perkembangannya, tujuan diterapkannya hukum Islam dan rahasia dari berbagai ketentuan hukum Islam dalam rangka memperluas cakrawala berfikir Muslim. Secara khusus ditentukan agar pembaca memahami tujuan dan faktor-faktor yang menyebabkan timbulnya ketetapan Hukum Islam, memahami ciri-ciri dan wataknya yang bersifat umum maupun khusus dan memahami penerapannya (*tathbiq al-hukmi*) dalam berbagai perbedaan, perubahan dan perkembangan masyarakat.

Teras



Dr. Asmawi, M.Ag.

STUDI HUKUM ISLAM

DARI TEKSTUALIS – RASIONALIS
SAMPAI REKONSILIATIF

Teras

Asmawi

STUDI HUKUM ISLAM

DARI TEKSTUALIS - RASIONALIS
SAMPAI REKONSILIATIF

Dr. Asmawi, M.Ag.

Teras

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)
2012, Asmawi

Studi Hukum Islam

Dari Tekstualis–Rasionalis sampai Rekonsiliatif/
Asmawi, Cet. -

Bibliografi, hlm. viii + 222

ISBN: 978-406-978-373-3

STUDI HUKUM ISLAM

Dari Tekstualis–Rasionalis sampai Rekonsiliatif

Penulis: Dr. Asmawi, M.Ag.

Editor: Kutbuddin Aibak

Tata Letak & Desain Sampul: Kukuh PLMG

Cetakan I, 2012

All right reserved

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang

Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian

atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari Penerbit.

Diterbitkan oleh:

Penerbit Teras

Perum Polri Gowok Blok D 3 No. 200

Depok Sleman Yogyakarta

e-Mail: elsagok@yahoo.co.id

Telp. 081 802 715 955

Percetakan:

SUKSES Offset

Telp. 0274-486598

KATA PENGANTAR

Puji syukur kepada Allah Swt, yang telah memberikan *ma' unah*, sehingga telah selesai merangkai beberapa tulisan penulis sederhana ini. Tulisan ini disusun untuk memberikan gambaran tentang dinamika perkembangan studi hukum Islam, mulai corak tekstualis yang diwakili oleh mazhab *Zahiriyyah*, *Rasionalis* yang dikembangkan oleh Imam al-Shatibi dengan metode *Maqasid al-Shari'ah* sampai kepada studi hukum Islam oleh Shah Waliyullah al-Dihlawi yang berusaha untuk men-sinergikan (*rekonsiliasi*) beberapa mazhab yang ada di India. Memang Studi Hukum Islam memerlukan kapabilitas dan ke-tekunan, akhirnya melahirkan keunikan tersendiri, karena tidak hanya terbuai dengan alam *mantuq lahiri* saja, akan tetapi akan terbawa jauh ke alam *ma' fhum bathini*. Oleh karena itulah kadang kajian ini kurang menarik dan kurang diminati khususnya bagi mahasiswa yang berkeinginan dan berpendirian "pragmatis"

Juga dalam buku ini dimaksudkan untuk memberikan nuansa studi Islam, sejarah pertumbuhan dan perkembangan-

nya, tujuan diterapkannya hukum Islam dan rahasia dari berbagai ketentuan hukum Islam dalam rangka memperluas cakrawala berfikir Muslim. Secara khusus ditentukan agar pembaca memahami tujuan dan faktor-faktor yang menyebabkan timbulnya ketetapan Hukum Islam, memahami ciri-ciri dan wataknya yang bersifat umum maupun khusus dan memahami penerapannya (*tathbiq al-hukmi*) dalam berbagai perbedaan, perubahan dan perkembangan masyarakat. Lapangan studi Islam, khususnya studi hukum Islam adalah aktivitas yang telah mentradisi di kalangan umat Islam. Hanya saja memerlukan sudut pandang yang komprehensif, untuk disesuaikan dengan dinamika masyarakat, di mana hukum Islam itu berkembang. Untuk itu memerlukan peninjauan yang seksama, mendalam, disesuaikan dengan al-Qur'an dan al-Sunnah sehingga hukum Islam tetap relevan dalam situasi dan kondisi apapun (*salihun li kulli makan wa makan*).

Dalam proses penerbitan buku ini, saya ucapkan terima kasih kepada Ketua Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Tulungagung Jawa Timur yaitu Dr. Mafthuh Rasmami, MA dan kepala pusat penelitian dan pengabdian masyarakat (P3M), Moh. Ridlo, MA. Ketiganya telah memfasilitasi sehingga tulisan ini dapat diterbitkan. Teriring doa semoga mendapatkan balasan yang lebih baik dari Allah Swt. *Aminiiin*.

Tulungagung, 2 Januari 2012
Penulis

ASMAWI

DAFTAR ISI



KATA PENGANTAR iii
DAFTAR ISI v

**BAB I PENDEKATAN STUDI ISLAM
DALAM PERSPEKTIF** v
A. Pendahuluan 1
B. Beberapa Alternatif Studi Islam 1
C. Pendekatan Studi Islam: Kritik dan Tawaran. 5

BAB II PARADIGMA KAJIAN HUKUM ISLAM 17
A. Pendahuluan 17
B. Rancang Bangun Ilmu Hukum Islam 17
C. Pengembangan Kajian Hukum Islam 19
D. Tradisi Kritis dalam Kajian Hukum Islam 22

BAB III SRUKTUR DAN CARA KERJA Fiqih 31
A. Pendahuluan 31
B. Struktur Ilmu Fiqih 31
C. Cara Memahami Sumber Hukum Islam 33
D. Hasil Penalaran terhadap Nas 40

BAB IV KAJIAN HUKUM ISLAM DI PESANTREN	43
A. Pendahuluan	43
B. Kurikulum Fiqih Pesantren	45
C. Sikap Eksklusivisme	48
D. Konsistensi kepada Tradisi	50
BAB V PENDEKATAN TEKSTUALIS	
IBN HAZM AL-ANDALUSI	53
A. Pendahuluan	53
B. Biografi Ibn Hazm	58
C. Corak Fiqih Ibn Hazm	66
D. <i>Al-Dalli</i> sebagai Metode Istinbat Hukum	69
E. Produk Fiqih	88
1. Larangan <i>siirkah al-abadan</i>	88
2. Sanksi bagi orang yang berkumpul dengan istrinya di siang bulan ramadhan	88
3. Menjual barang dengan harga lebih rendah dari harga pasar	89
4. Wasiat Wajibah	90
F. Relevansi Metode Ibn Hazm di Zaman Sekarang	93
BAB VI PENDEKATAN RASIONALIS AL-SHATIBI ...	101
A. Biografi	101
B. Tujuan Shari'ah (<i>Maqasid al-Shari'ah</i>)	106
C. Antara Maqasid al-Shari'ah dan Masalahah ...	111
D. Relevansi Maqasid al-Shari'ah	113
BAB VII PENDEKATAN REKONSILIATIF AL-DIHLAWI	117
A. Pendahuluan	117
B. Biografi	119

C. Konsep <i>Jihhad</i> menurut al-Dihlawi	122
D. Pemikiran tentang Mazhab dan Taqlid	127
E. Relevansi Pemikiran Al-Dihlawi dalam Pembaruan Hukum Islam	153
BAB VIII PENDEKATAN SEJARAH	
DALAM STUDI ISLAM DEVIN DEEWES	163
A. Pendahuluan	163
B. Sense of Academic Crisis	166
C. Problem Tradisi Hagiografi	169
D. Kisah Publik dalam Pendekatan Sejarah	180
BAB IX PENDEKATAN SOSIOLOGI ATHO' MUZDHAR	187
A. Pendahuluan	187
B. Agama sebagai Produk Wahyu dan Sejarah	190
C. Agama sebagai Gejala Budaya dan Sosial	192
D. Islam sebagai Produk Sejarah dan Sasaran Penelitian	194
E. Bentuk-bentuk Studi Islam dengan Pendekatan Sosiologi	195
F. Bentuk-bentuk Studi Hukum Islam	198
DAFTAR PUSTAKA	203
TENTANG PENULIS	219

PENDEKATAN STUDI ISLAM DALAM PERSPEKTIF



A. Pendahuluan

Pendekatan studi Islam adalah wacana yang menarik dalam diskursus ilmu-ilmu ke-Islam-an, karena berkaitan langsung dengan sentuhan nilai ilahiyah yang merupakan *fundamental value* bagi umat Muslim, juga berhubungan dengan realitanya hidup berbangsa, bernegara dan beragama yang di dalamnya rentan dengan nilai-nilai kemasyarakatan yang kadang dipahami berjarak bahkan dipisahkan sama sekali. Dalam dasa-warsa terakhir, perkembangan metode kajian Islam mengalami kemajuan yang signifikan, disamping karena adanya warisan klasik keserjanaan muslim yang hingga kini masih eksis, juga diakibatkan baik langsung atau tidak langsung dengan tradisi keilmuan Barat yang telah lebih dahulu maju dalam berbagai disiplin ilmu.

Misalnya wacana studi Islam di belanda, yang menurut Sjoerd Van Koningsveld, studi Islam di Belanda sudah tidak lagi permasalahan mengenai wilayah studi Islam karena Para Orientalis menganggap bahwa hal tersebut sudah final.¹

¹ Jacques Wandenburg, "Studi Islam Di Belanda", Dalam Nanji Azim, Ed. *Peta Studi Islam Orientalisme Dan Arwah Baru Kajian Islam Di Barat*, (Bantul : Fajar Pustaka Baru, 2003), 114.

Mereka lebih menitik beratkan pada pendekatan studi pada ilmu-ilmu bantu yang diperlukan dalam mengkaji Islam, sehingga studi Islam di Belanda tidak lagi memperlakukan beberapa ilmu umum yang kita kenal selama ini juga menjadi kawasan studi Islam. Ini artinya mereka lebih *concern* pada kemajuan ilmu pengetahuan yang nyata, yang secara ilmiah dapat dipertanggungjawabkan, ketimbang mengkaji wilayah studi Islam.

Persepsi mereka tidak jauh berbeda dengan apa yang telah dibakukan oleh dan dipelajari di sebagian lingkungan para pemikir muslim selama ini, atau secara keindonesiaan beberapa perguruan tinggi agama Islam (PTAI). Namun demikian mereka tetap menganggap penting bahwa ilmu-ilmu tersebut secara metodologis harus didekati dan diapresiasi dengan berbagai ilmu bantu, seperti filsafat, sosiologi, fenomenologi, sejarah antropologi, psikologi dan lain sebagainya. Dengan ilmu bantu ini diharapkan pantulan empiris dari wajah Islam semakin nampak jelas.

Mumtaz Ali mengatakan, *There was a need to discuss and explain in detail how a muslim student, in Islamic Thought, in natural sciences and in human sciences, can apply the principles of empiricism, how he can benefit from pragmatic principles. What are the principles of an Islamic methodology that can provide the sustainable premise upon which an Islamic discipline in human sciences can develop...? Even today we do not have Islamically oriented text books which can be used in modern Islamic Universities in the Muslim World. We all know as educationist that no educational system can be successful without proper curriculum and syllabi.*³

² Ibid.

³ Mohammad Mumtaz Ali, "Reconstruction Of Islamic Thought And Civilization: An Analytical Study Of The Movement For The Islamization Of Knowledge" Dalam *Islamic Quarterly*, Vol. XLII, No. 1, 1999, 28-29.

Dalam hal ini, persoalan yang mendesak untuk dipecahkan adalah menemukan cetak biru metodologi studi Islam. Sebab harus diakui bahwa studi Islam (*Islamic studies*) adalah salah satu studi yang mendapatkan perhatian dikalangan ilmuwan. Di samping itu studi Islam mulai banyak dikaji oleh para peminat studi agama dan studi-studi lainnya.⁴ Di sini pantas untuk dikatakan bahwa studi Islam layak untuk dijadikan sebagai salah satu cabang favorit. Dengan kata lain studi Islam telah mendapat tempat dalam peredaran dunia ilmu pengetahuan di berbagai Universitas di Dunia ini.⁵

Untuk itu masalah yang *urgent* untuk segera dipecahkan adalah masalah metodologi atau pendekatan dalam studi Islam. Hal ini disebabkan karena kelemahan dikalangan umat Islam dalam mengkaji Islam secara komprehensif adalah tidak menguasai metode pendekatan atau metodologi.⁶ Kelemahan ini semakin kelihatan manakala umat Islam tidak menjadi produsen pemikiran, tetapi menjadi konsumen pemikiran,⁷ dalam

⁴ Kamal Hasan dalam salah satu tulisannya menyebutkan bahwa "Muslim Student in Public Universities are also exposed to few courses on Islam, while come catholic and protestant universities provided own course on Islamologi. Mohd. Kamal Hasan. "Islamic Studies In Contemporary South East Asia: General Observation" Dalam *Islamic Studies In Contemporary Studies In Asian* (Thailand: College Of Islamic Studies, Prince Of Songkla University, 2000), 481. Lihat juga: Zainudin Fanani dan M. Toyibi (Terj). *Studi Islam Asia Tenggara*, (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 1999), 153-224. Kamaruzaman Bustaman Ahmad. *Islam historis, Dinamika Studi Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Galang Press, 2002), 3-20.

⁵ Maksudnya studi Islam sudah menjadi kerangka dasar dalam kajian akademik. Louay Safi. *The Foundation Of Knowledge: A Comparative Study In Islamic And Western Methode Of Inquiry* (Malaysia: International Islamic University Malaysia Press, 1996).

⁶ Harun Nasution. "Metodologi Barat Lebih Unggul" dalam *Umm al-Qur'an*, No. 3, Vol. V, 1994, 27-30.

⁷ Nurchohis Majid. *Tradisi Islam: Peran dan Fungsinya dalam Pembangunan Indonesia* (Jakarta: Paramadnja, 1997), 3-11.

kasus di Indonesia kalaupun ada pemikiran dari internal pemikir Muslim sifatnya hanya *eklectis* tidak menampilkan *originalitas* sebuah pemikiran dan penemuan, juga disebabkan karena kurangnya kemampuan dibidang metode pendekatan atau metodologi dalam *Islamic studies*.

Di samping itu, ada anggapan bahwa studi Islam dikalangan ilmuwan telah merambah ke berbagai wilayah. Misalnya studi Islam sudah masuk studi kawasan, filologi, dialog Agama, dan sebagainya.⁸ Karenanya metode dan pendekatan yang sesuai adalah suatu keharusan yang mesti dikuasai oleh peneliti (*researcher*) Islam.

Berhubungan dengan hal tersebut di atas, penulis di sini ingin menjelaskan dari beberapa rangkuman penulis dari hasil tulisan lepas, penelitian maupun artikkel di berbagai jurnal tentang beberapa tawaran metode pendekatan studi Islam yang dari berbagai disiplin ilmu: yakni pendekatan filsafat, pendekatan sosiologi, pendekatan sejarah, pendekatan hermeneutika, pendekatan fenomenologi, yang tergalung dalam paradigma *dikotomis-*

⁸ Kamarnuzaman Bustaman Ahmad. *Islam Historis*: 3-20. Penjelasan tentang hal ini Lihat! Misalnya. Mehdi Golshani. "Islam And The Science Of Nature: Some Fundamental Question," *Islamic Studies*, Vol. 39, No. 4, 2000, 597-611. W.A.L. Stokhof Dan N.J.G. Kaptein (Red). *Beberapa Kajian Indonesia Dan Islam* (Jakarta: INIS, 1990), Matulada. "Studi Islam Kontemporer: Sintesis Pendekatan Sejarah, Sosiologi Dan Antropologi Dalam Mengkaji Fenomena Keagamaan" Dalam Taufiq Abdulah Dan M. Rusli Karim, Ed. *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), 1-13. Abudin Nata. *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 1999), Rifat Syauci Nawawi. *Metodologi Psikologi Islami* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000). Amin Abdullah Dalam Bukunya Yang Terakhir *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: pendekatan Dikotomis Atomistik—Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006). Idem. *Falsafah Kalam Di Era Post Modernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), Idem. *Studi Agama. Normativitas Atau Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

*atomistik*⁹ dan kemudian diakhiri dengan paradigma *integratif-interkonektif* sebagai terobosan baru dalam mengkaji dan meneliti masalah-masalah ke-Islaman.

B. Beberapa Alternatif Pendekatan Studi Islam

Berikut ini akan diketengahkan beberapa pendekatan yang dapat digunakan dalam Studi Islam. Untuk model pertama yaitu *Pendekatan Filsafat*. Pendekatan filsafat secara umum, terutama dalam pembuatan klasifikasi hubungan antara perkembangan ilmu pengetahuan dalam menatap alam semesta (manusia, hewan, tumbuh-tumbuhan, ruang angkasa) dan pembangunan wilayah pengalaman spiritual manusia.¹⁰ Masukan masukan yang disumbangkan oleh pendekatan filsafat ilmu akan memunculkan *kritis-historis* terhadap bangunan ilmu pengetahuan, baik yang disebut sebagai ilmu-ilmu keagamaan maupun ilmu-ilmu yang lain, sehingga mendapat perhatian yang proposional.

Pendekatan semacam ini dapat menggunakan beberapa teori para pakar filsafat ilmu kontemporer seperti Karl R. Popper dengan *Contexts of Justification* atau *contexts of discovery*, atau dalam bahasa Thomas Kuhn dengan teori *Normal Science* atau *Revolutionary Sciences*, Imre Lakatos dengan *Research Programme*-nya yang berisi tentang *Hard Core* (ajaran inti) dan *Protective Belt* (pengaman ajaran intinya).¹¹ Dalam bahasa pakar filsafat

⁹ Dikotomis-Atomistik Dan Integratif-Interkonektif Meminjam Istilah Amin Abdullah Dalam Bukunya Yang Terakhir *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Mulai Dari Pendekatan Dikotomis Atomistik Sampai Kepada Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006). 361-399.

¹⁰ Seyyed Hosein Nasr. *Knowledge An The Sacred*, (Pakistan: Suhail Akademy Lahore, 1988), 75 - 95

¹¹ Thomas Kuhn. *The Structure Of Scientific Revolution* (Chicago: University Of Chicago Press, 1970), 23-24. Imre Lakatos. "Falsification And The Methodology Of Scientific Research Programmes", Dalam *Criticism*

Indonesia dalam suatu agama mempunyai dua unsur yaitu unsur sakralitas (*taqdis al-aqfar al-diniyah*) dan Profan (*mu'ammalah ma'a al-nias*). Kedua unsur tersebut jika dikaitkan dalam studi Islam maka al-Qur'an dan Hadith merupakan sumber yang pertama. Adapun selain kedua hal tersebut disebut dengan unsur profan. Pada dasarnya pendekatan ini menurutnya memiliki sifat keilmuan, inklusif dan terbuka. Dari ketiga sifat ini, tampaknya sangat tepat untuk menjadikan filsafat sebagai salah satu pendekatan dalam studi Islam. Lebih lanjut filsafat sebagai metodologi keilmuan ditandai dengan tiga ciri, 1). Pendekatan kajian atau telaah filsafat selalu terarah pada pencarian dan perumusan ide-ide atau gagasan yang bersifat mendasar-fundamental (*fundamental ideas*) dalam berbagai persoalan. 2). Pengenalan dan pendalaman persoalan-persolan serta isu-isu fundamental dapat membentuk cara berfikir yang bersifat kritis (*critical thought*), 3). Kajian dan pendekatan filsafat yang bersifat demikian secara otomatis akan membentuk mentalitas cara berpikir dan kepribadian yang mengutamakan kebebasan intelektual (*intelectual freedom*) sekaligus mempunyai sikap toleran terhadap berbagai pandangan dan kepercayaan yang berbeda serta terbebas dari dogmatis dan fanatisme.¹²

Pemikir Muslim yang mencoba mengapresiasi pendekatan filsafat dalam studi Islam di antaranya adalah Abid al-Jabiri

And The Grow Of Knowledge, Ed. Imre Lakatos And Alan Musgrave (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 132-138. Karl R. Popper. *The Logic Of Scientific Discovery* (London: Unwin Hyman, 1987).

¹² Amin Abdullah. Relevansi Studi Agama-Agama Pada Millennium Ketiga' Dalam Amin Abdullah Dkk, *Mencari Islam: Studi Islam Dengan Berbagai Pendekatan* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), 7-8. Lihat Juga. Idem. *Falsafah Kalam Di Era Post Modernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995). Idem. *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi, Pendekatan Dikotomis-Atomistic-Integratif Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

dengan konsep tawaran epistemologi Bayani, Irfani, Burhani¹³ dan Khalid abu al-Fadl yang menawarkan tentang Hermeutika fatwa-fatwa keagamaan.¹⁴ Hermeutika yang ia tawarkan berbeda dengan apa yang sudah ditawarkan oleh Fazlurrahman, Farid Essack, Nashr Hamid abu Zaid. Kajian yang ditawarkan bersifat multidisipliner lantaran melibatkan pendekatan dari berbagai keilmuan seperti, *linguistik, interpretative social science, literary criticism*, selain ilmu-ilmu ke-Islaman yang telah baku misalnya *ulumum al-Hadith, fiqh, usul al-fiqh*, ilmu tafsir maupun kalam.

Dengan konsepnya tersebut Khalid ingin mengembalikan ilmu yurisprudensi Islam sebagai sebuah epistemologi dan sekaligus sebagai metode penelitian, bukan sebagai keilmuan Islam yang beraroma politis dan otoriter.¹⁵ Di dalamnya tersebut ada semacam integrasi antara *intellect, intuition*, dan *the moral* yang sudah dicetuskan oleh ulama-ulama klasik dan dikembangkan dengan beberapa pendekatan kontemporer.

Pendekatan selanjutnya adalah pendekatan Sosiologi. Ada beberapa tokoh sosiologi yang menawarkan beberapa ide terkait dengan Agama. Di antaranya adalah Emile Durkheim, dengan paradigma positifistiknya. Sebagaimana August Comte (penggagas positifisme dalam sosiologi), mengutarakan sebuah pertanyaan "*what Religion Does?*" apa fungsi yang dijalankan agama yang telah melalui proses institusionalisasi. Durkheim merumuskan bahwa yang menjadi kajian bagi sosiologi adalah

¹³ Muhamad Abid al-Jabiri. *Takwin al-Aqli al-Arabi* (Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdad al-Arabiyyah, 1989). Idem. *Al-Aql Siyasi al-Arabi* (Beirut: Markaz al-Thaqafi al-Arabi, 1991). Idem. *Bunyan al-Aqli al-arabi. Dirasah Tahliiyah Naqdiyah fi Nudzumi al-Ma'rifah fi al-Thaqafah al-Arabiyyah* (Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdad al-Arabiyyah, 1990).

¹⁴ Khalid Abu Fadhl. *Speaking in God's Name: Islamic law Authority and Women* (Oxford: One World Publication, 2001).

¹⁵ Amin Abdullah. *Islamic studies*, 272-285.

Fakta sosial, dengan asumsi yang mendasari pengkajian agama secara sosiologis. Ia menegaskan "All the essential elements of religious thought and life ought to be found, at least in germ, in most primitive religion".¹⁶ Oleh karenanya bagi Durkheim dalam rangka mencermati agama seseorang harus melakukan studi terhadap agama yang paling sederhana, yaitu agama primitif, dan itu dapat dijumpai pada masyarakat primitif pula. Contoh yang ia kemukakan adalah suku Aborigin di Australia sebagai bentuk keberagaman paling elementer. Dengan meneliti ini akan kelihatan bahwa upacara *totem* mempunyai fungsi sebagai sarana meneguhkan ikatan kekeluargaan di antara komunitas suku Aborigin. Sebagaimana Durkheim menegaskan bahwa kehidupan bersama itu berlandaskan kepada kesadaran kolektif (*Collective Consciousness*), maka ritual agama pada dasarnya merupakan jalan mengasah kesadaran kolektif ini.¹⁷

Konsep sosiologi agama dilanjutkan oleh Weber dengan mengagag bahwa yang menjadi obyek kajian sosiologi bukanlah fakta sosial melainkan aksi sosial. Dalam kajian agama dengan pendekatan sosiologis, paradigma Weberian berangkat dari pertanyaan "what religion is?" Kalau Durkheim dianggap mendefinisikan agama secara fungsional, Maka Weber secara substansial. Tugas sosiologi Agama adalah mengungkap makna religius dari setiap aksi sosial manusia.

Demikian juga Karl Max melihat agama dengan pisau analisa historis-materialis kemudian beranggapan bahwa kehidupan material yang mempengaruhi segala aspek hidup dan kehidupan manusia. Dalam tradisi sosiologi agama paradigma Marxian cenderung melihat agama dan menganalisa-

¹⁶ Steven Lukes. *Emile Durkheim: His Life and work* (London: Penguin Book, 1992), 9-13.

¹⁷ *Ibid.*, 458.

nya sesuai dengan sejauh mana agama yang hidup dimasyarakat itu berpihak kepada kelas yang ada. Misalnya negara melalui agen-agennya mengkhutbukan ayat-ayat Tuhan menjustifikasi kekuasaannya, suatu kecenderungan yang sangat tampak pada realitas kehidupan kekinian.

Berbeda dengan ketiga pendahulunya Clifford Geertz melihat agama sebagai simbol.¹⁸ Yang berfungsi sebagai *blue print* untuk memahami dunia yang ditangkap manusia dalam alam budayanya. Simbol religius disebut sebagai *macrosymbolic* yang membantu seseorang untuk menerjemahkan makna kehidupan dan menyediakan kosmologi atau pandangan hidup.

Dalam hal studi Islam ilmuwan Indonesia yang mencoba memasukkan pendekatan sosiologi ke dalam studi Islam adalah Aho' Mudzhar. Dia menjelaskan Studi Islam dengan pendekatan sosiologi dapat mengambil beberapa tema: *pertama*, studi tentang pengaruh Agama terhadap masyarakat atau lebih tepatnya pengaruh agama terhadap perubahan masyarakat.¹⁹ Teori ini mengingatkan kepada Durkheim yang memperkenalkan konsep fungsi sosial dari agama.²⁰ Dalam bentuk ini studi Islam mencoba memahami seberapa jauh pola-pola budaya

¹⁸ Clifford Geertz. *The Interpretation of Culture: Selected Essays* (New York: Basic Book, 1973), 90.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Paradigma Sosiologi Agama Yang Diawarkan Durkheim Beranjak Dari Positifistik August Comte. Dengan mengajukan pertanyaan "What Religion Does? Apa Fungsi Dari Agama? Durkheim Dalam konsepnya menjelaskan bahwa para ahli sosiologi modern telah mengidentifikasi fungsi-fungsi sosial agama, yaitu: fungsi solidaritas sosial, memberi arti hidup, kontrol sosial, perubahan sosial, dan dukungan psikologis. Nadhir Salahudin. Peta Kajian Islam Di Indonesia, Dalam Jurnal *Akademika*, Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, Volume 05, Nomor 1, September 1999, 27. Steven Lukes. *Emile Durkheim*, 9-13. Aho Mudzhar. "Studi Agama Dengan Pendekatan Sosiologi dalam Amin Abdullah Dkk. *Mencari Islam*", 60.

masyarakat berpangkal dari nilai-nilai agama, atau seberapa jauh struktur masyarakat (seperti supremasi laki-laki) berpangkal dari ajaran agama atau seberapa jauh perilaku masyarakat berpangkal pada suatu ajaran agama. *Kedua*. Studi tentang pengaruh struktur dan perubahan masyarakat terhadap pemahaman ajaran Agama atau konsep keagamaan.²¹ *Ketiga*. Studi tentang tingkat pengalaman beragama masyarakat. Studi Islam dengan pendekatan sosiologi dapat mengevaluasi pola perubahan agama dan seberapa jauh agama itu diamalkan oleh masyarakat. Seberapa jauh mereka misalnya melakukan ritual sesuai ajaran agama, ajaran zakat, haji, dan sebagainya.²² Informasi ini diperlukan terutama oleh dan pengembangan masyarakat. *Kempat*. Studi pola sosial masyarakat Muslim. Yakni pola-pola perilaku masyarakat Muslim kota dan desa, pola hubungan antar agama dalam masyarakat, pola perilaku masyarakat muslim terdidik dan kurang terdidik. Demikianlah seterusnya sepanjang studi perilaku itu menyangkut orang-orang Islam sudah dapat dikategorikan studi Islam.²³ *Kelima*. Studi tentang gerakan masyarakat yang membawa paham yang dapat memlemahkan atau menurjikan kehidupan beragama.²⁴ Setelah itu Atho' Muzdhar mencoba pendekatan sosiologi ini dalam studi hukum Islam yang dipandang sebagai gejala sosial, yang pada gilirannya mampu menjelaskan fenomena sosial menurut hukum Islam.

Pendekatan sejarah diajarkan oleh Devin Deweess dan Omrit Saifi²⁵ yang dalam tulisan keduanya tersebut menggambarkan

²¹ *Ibid.*, 31.

²² Atho Muzdhar. *Studi Islam*, 30.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Devin Deweess. *Sacred Places and Public Narratives: The Shrine Of Ahmad Yasafi In Hagiographical Tradition of The Yasafi Sufi Order, 16-17 Centuries*, Muslim World, 2000, V. 90. Omrit Saifi. *Bargaining With Barakati: Persian Sufism Mysticism and Pre Modern Politics*, Muslim World: 2000, V. 90, 259-286.

adanya analisa sejarah yang sangat kritis sehingga dapat menjelaskan beberapa hal penting dalam pendekatan sejarah. Yaitu: *pertama*, sumber tulisan diambilkan dari sumber yang berhubungan langsung dengan data di lapangan, sehingga dapat menampilkan dua unsur pokok dari analisa sejarah yaitu *konsep periodisasi* dan *rekonstruksi* proses *genesis* sebuah perilaku sejarah atau originalitas-nya yang berakibat kepada perubahan (*change*) dan perkembangan sejarah (*development*). *Kedua*, dapat menampilkan koherensi sebuah kisah antara teori-teori sejarah dengan praktek realitas sebagai tempat publik. Di dalamnya diidentifikasi terdapat banyak kepentingan yang terjadi akibat interaksi sosial masyarakat. Baik berupa patronage kekuasaan, rutinitas ritual atau yang lainnya. *Ketiga*, konsistensi logik alur sejarah dalam sebuah cerita sejarah sangat diperlukan, sehingga ketika asal usul sejarah dieksplorasi dapat menangkap bahwa perilaku sejarah tersebut sebenarnya telah bercampur dengan tradisi, apalagi ketika proses sejarah telah menjadi tempat publik dalam rangka legenda Islamisasi dalam sebuah komunal tertentu.²⁶

Selain tokoh di atas yang mengembangkan pendekatan sejarah ini adalah Josep Van Ess dan David S Powers dengan konsep struktur logika ilmu kalam²⁷ dan Hukum Islam.²⁸

Pendekatan Psikologi. Ini diutarakan oleh Dan Merkur dengan menggabungkan antara ilmu psikologi dengan ilmu-ilmu agama. Menurutnya Psikologi Agama adalah Mempelajari

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Josep Van Ess. "The Beginning of Islamic Theology" dalam J.E Murdoch and E.D Sylla (Ed). *The cultural Context of Medieval Learning* (Dordrecht-Holland: reidel publishing, 1975). Idem. "the Logical structure of Islamic Theology", dalam Issa Boullata(ed). *An ontology Of Islamic Theology* (Canada: Mc Gill Indonesia IAIN Development Project, 1992).

²⁸ David S. Powers. *Peralihan Kekayaan dan Politik Kekuasaan: Kritik Historis Hukum Waris, terj. Arit Mafuhin* (Yogyakarta: LKIS, 2001), viii & 1-47.

fenomena agama sebatas ia bisa dijelaskan secara psikologis. Psikologi agama merupakan istilah yang memayungi mazhab pemikiran: *Academic study of religion, Academic psychology, Psychoanalysis, Analytic psychology, Transpersonal psychology*.

Psikologi agama merupakan reduksi terhadap agama ke dalam psikologi. Dan tujuan Pendekatan dan riset psikologi merupakan alat untuk pemurnian agama dari pemujaan berhala. Konsepnya tentang psikologi agama adalah *Collective Unconscious and the Archetypes* (C.G. Jung) *Persona* yakni menutupi ego dan menyampankan wajah yang terbaik pada dunia. *Animus* yaitu aspek kelakuan pada wanita, *Anima* ialah aspek ke-wanitaan pada laki-laki dan *Shadow* adalah bagian dari pribadi di luar kesadaran.

Pendekatan fenomenologi. Banyak sekali sarjana yang tertarik terhadap fenomenologi sebagai perangkat pendekatan dalam melihat agama. Seperti Douglas Allen, ingin berusaha mempertemukan antara ilmu filsafat dengan disiplin ilmu lain, di antaranya dengan psikologi sehingga melahirkan fenomenologi psikologi, persentuhan dengan agama meretasakan fenomenologi agama. Agama dalam perspektif Barat pada masa awal didekali dengan berbagai disiplin. Di antaranya pada mulanya dengan asal-susul (*origin*) yang berbentuk normatif, *descriptiv normatif* apologetik, sampai kepada *development* yaitu berupa kesadaran murni (*transcendental intellectuality* dari pengalaman keagamaan.²⁹

Ini kemudian direspon oleh Abdul Rauf yang memberikan pandangan yang *irenic* (simpatis) kepada *outsider*, namun tetap memberikan syarat kejujuran agar Islamis Barat sampai

²⁹ Douglas Allen. "Phenomenologi Of Religion" Dalam *The Routledge Companion To The Study Of Religion*, Ed. John R. Hinnels (Great Britian: Routledge, Tt) 182-189. Francois Loyard. *Phenomenologi* (Ne2w York: State University Of New York Press, 1991), 9.

kepada kesimpulan yang terhindar dari kesalahan dalam menyimpulkan tentang Islam.³⁰ Sedangkan Fazlurrahman menjelaskan lebih mendalam dan luas tentang persyaratan jujur yang tidak berprasangka, terbuka dan instrumennya dapat dipercaya, bahkan dia menyambut fenomenologi selama al-Qur'an dan al-Sunah sebagai rujukan normatif.³¹

Pendapat Rahman ini juga diamini oleh Richard C. Martin dalam tulisannya *Approaches to Islam in Religions Studies*, dia mengatakkan tradisi orientalisme dengan menekankan pendekatan histories-filologis tidak akan dapat lepas dari kepentingan ideologis yang kemudian akan berpengaruh terhadap pemahaman yang dihasilkan. Untuk itu kedua pendekatan ini belum mencukupi untuk mengkaji tradisi keagamaan secara otentik dan empatik, disebabkan melihat tradisi keagamaan dari aspek-aspek eksternal. Pendekatan Phenomenology of religion diupayakan dapat menjembatani tension antara dimensi historis-empiris-partikular dari agama-agama dan aspek makna keagamaan umat manusia yang mendasar dan universal-transcendental.³²

Dari beberapa pendapat tentang fenomenologi tersebut diharapkan dapat membangun kerangka berpikir *logic (frame of logic)* yang tidak hanya bersumber dari asumsi, aksioma, pandangan normatif subyektif, tetapi juga harus memperhatikan realitas yang menjadi obyek kajian. Juga dalam melihat feno-

³⁰ Muhammad Abdul Rauf. " Interpretasi Orang Luar Tentang Islam" Dalam Richard Martin, *Pendekatan Kajian Islam Dalam Studi Agama*, 240-247.

³¹ Fazlurrahman. "Pendekatan Dalam Islam Dalam Studi Agama" Dalam Richard Martin, *Pendekatan Kajian Islam Dalam Studi Agama*, 249-256.

³² Richard C. Martin. Ed. *Approaches to Islam in Religious Studies*, (Tucson: the arizona state University, 1985), 1-18. Juga Idem. *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama*, terj. Zakyudin Bhaidawi. (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002).

mena agama tidak cukup didekati dengan satu pendekatan tetapi harus holistik, integral dengan disiplin ilmu lain, sehingga kajian agama akan selalu kontekstual.

Dalam hubungannya dengan pendekatan studi Islam dan pengembangan keilmuan Islam semacam beberapa tawaran disiplin ilmu di atas, memintam teori dari Amin Abdullah masih berupa tawaran pendekatan yang *dikotomis-atomistik*. Yakni masih mengklasifikasikan beberapa keilmuan yang ada mulai dari *natural sciences*, *Human sciences* dan *social sciences* secara terpisah dan digunakan dalam wilayah masing-masing, maka sudah waktunya ada upaya menggabungkan (integrasi) epistemologi keilmuan umum dan agama dengan mengadakan dialektika dan kerjasama antara disiplin ilmu.

Paradigma *dikotomis-atomistik*,³³ aspek kehidupan dipandang dengan sangat sederhana.³⁴ Segala sesuatu dilihat dari dua sisi yang berlawanan, hitam putih, halal-haram, dunia dan akhirat. Sehingga studi Islam hanya diletakkan pada aspek kajian yang bertumpu pada pembidangan keilmuan Islam, tanpa ada apresiasi baru sesuai dengan perkembangan ilmu dan teknologi. Padahal di dalam Islam sendiri tidak pernah melihat ilmu pengetahuan secara dikotomis, karena pandangan seperti ini terasa rancu oleh makna Islam sendiri.³⁵

C. Pendekatan Studi Islam: Kritik dan Tawaran

Pengembangan studi Islam sebenarnya merupakan sebuah

³³ Idem. *Islamic Studies*, 405.

³⁴ Muhaimin Hanya Menggunakan Paradigma Dikotomis. Muhaimin. *Paradigma Pendidikan Islam* (Bandung: Rosda Karya, 2001), 39-47. Agus Maimun. Studi Islam Di Indonesia Dalam *Isiqtira'* Jurnal Penelitian Diperta, Aol. 4, No. 1, 2005, 3-21.

³⁵ Azumardi Azra. *Konteks Berkeologi Di Indonesia*, Ix. Agus Maimun. "Studi Islam Di Indonesia" Dalam *Isiqtira'* Jurnal Penelitian Diperta, Aol. 4, No. 1, 2005, 3-21.

proses kontinuitas sejarah. Islam masa lalu adalah fundamen penting yang mewariskan dan mengembangkan kekayaan intelektual umat Islam. Lebih dari itu umat Islam adalah masyarakat yang menginternasionalkan ilmu pengetahuan. Ilmu pengetahuan Islam adalah ilmu yang dilandaskan kepada iman, kepada ajaran-ajaran Allah Swt, dan dikembangkan dengan mengam-bil keseluruhan warisan setelah dipisahkan mana yang benar dan mana yang salah atau yang *haq* dan yang *batil*. Perubahan paradigma (*Shifting paradigm*) dari *dikotomis-atomistic* menuju Tawaran paradigma *integratif-interkoneksi*.³⁶ Interkoneksi antar berbagai disiplin ilmu perlu memperoleh skala prioritas dan perlu dibangun serta dikembangkan.³⁷ Dengan ungkapan lain perlunya menumbuhkan etos keilmuan yang menekankan interdisciplinary dan interkoneksi antar berbagai disiplin ilmu umum dan agama seperti di atas dari berbagai pendekatan keilmuan yakni ilmu psikologi, filsafat, sosiologi, antropologi, dan fenomenologi digunakan untuk mendekati agama secara terpisah, maka sudah waktunya ada pendekatan inter-disiplinay, interkoneksi antar disiplin ilmu.

Pandangan semacam itu menggarisbawahi pentingnya kerangka pemikiran yang dibangun diatas *fundamental doctrine* dan *fundamental value* yang terkandung dalam al-Qur'an dan al-Sunah sebagai sumber pokok. Ajaran dan nilai-nilai ilahi didudukkan sebagai sumber konsultasi yang bijak, sementara aspek-aspek kehidupan didudukkan sebagai nilai insani yang mempunyai hubungan vertikal linier dengan nilai agama. Dengan ini ilmu-ilmu keislaman yang dikembangkan tidak sekedar *common sense*.³⁸

³⁶ Idem. *Islamic Studies*, 405.

³⁷ *Ibid*.

³⁸ Jb. Connant. *Science And Common Sense* (New Haven: Yale University Press, 1951). Agus Maimun. "Studi Islam Di Indonesia" Dalam *Isiqtira'*, 21.

Melalui upaya semacam itu, maka pengembangan Studi Islam diharapkan mengintegrasikan nilai-nilai ilmu pengetahuan dan nilai-nilai keislaman, serta mampu melahirkan manusia-manusia yang menguasai dan menerapkan ilmu agama Islam, ilmu pengetahuan, teknologi, seni serta memiliki kemandirian profesional, sekaligus hidup di dalam nilai-nilai ke-Islaman secara Kaffah. []

B A B D U A PARADIGMA STUDI HUKUM ISLAM



A. Pendahuluan

Selama kurang lebih empat belas abad lamanya, khazanah intelektual Islam, lebih khusus lagi hukum Islam belum pernah terputus. Khazanah intelektual Islam masih terpelihara dengan kokoh dalam aneka ragam budaya bangsa-bangsa yang memeluk agama Islam, baik mengambil bentuk dalam literatur, seni bangunan, seni tari, seni kaligrafi dan lain sebagainya. Sebelum dunia Barat memasuki era *renaissance* dan *auflarung*, peradaban Islam secara historis telah lebih dahulu mengukir perjalanan peradaban dunia selama 7 abad. Meskipun kebudayaan Barat selama hampir 4 abad terakhir mendominasi kebudayaan dunia, namun hal demikian tidak menunjukkan adanya kevakuman peradaban dan kebudayaan Islam. Kebudayaan Islam dan pasang surutnya masih terpelihara seperti sediakala.

Islamic studies (studi Islam) di Barat yang dahulu dipelopori para orientalis dan yang sekarang telah mulai banyak pula berdatang dari bangsa-bangsa Timur (Iran, Pakistan, Turki, Arab dan sebagainya), hanya dapat dibangun di atas lahan subur khazanah intelek-

tual Islam, mustahil agaknya studi orientalisme umumnya dan *Islamic studies* khususnya dapat berkembang seperti saat ini. Lahan subur ini hampir-hampir tak mungkin kering memberi inspirasi para peneliti, ilmuwan sosial, ahli-ahli agama dan hukum Islam.

Dalam kerangka pandang seperti itu kita dapat menghargai khazanah budaya dan tradisi keilmuan pada kajian Hukum Islam (*Islamic Law*). Di dalam kajian hukum Islam, dalam berbagai variasinya merupakan pusat persemamaian dan pusat dipraktikkannya ilmu-ilmu keislaman sekaligus sebagai pusat penyebarannya. Apakah Hukum Islam merupakan karya budaya yang bersifat *indigenous* (asli) Indonesia (seperti yang tertuang dalam UU nomor 1 tahun 1974 tentang perkawinan, Kompilasi hukum Islam (KHI) ataupun kelembagaan Islam yang diimpor dari *Middle East* seperti yang diisyaratkan oleh beberapa kitab kuning (*Kutub al Safta*) yang tersebar dalam berbagai pesantren di Indonesia, seperti penelitian Martin van Bruinessen.¹ Yang jelas, peran Hukum Islam (fiqh) dalam meneruskan tradisi keilmuan Islam sangatlah besar.

Ilmu-ilmu keislaman yang berporos pada piramida fiqh, kalam dan tasawwuf dengan berbagai variasi *aksentuasi* pendidikan yang menjadi ciri khas masing-masing perguruan Islam, merupakan wilayah sekaligus media pelestarian dan pengamalan ajaran serta tradisi Islam. Jika tidak ada kajian-kajian buku klasik (kitab kuning), kita tidak dapat membayangkan lembaga apa yang dapat menjaga dan meneruskan tradisi keilmuan Islam yang mempunyai ciri spesifik seperti itu dan lagi mampu bertahan dalam arus perubahan sosial macam apapun.

¹Martin van Bruinessen, *Pesantren dan Kitab Kuning: Pemeliharaan dan Kesinambungan Tradisi Pesantren*, dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. III, No. 4 Th. 1992, 73-85.

Ambil sebuah contoh, jika seorang santri mempelajari atau mengkaji kitab *ihya' ulum al-din* atau *sullam al-taufiq* atau *taqrib* atau *mintaj al-abidin*, *Fath al Wahab*, *Tanah al Talbin*, kemudian mempraktikkan ajaran-ajaran yang terkandung dalam kitab-kitab tersebut dalam kehidupan kesehariannya, maka tampak jelas tergambar di situ betapa tali kesinambungan intelektual Islam klasik masih tampak kokoh dan kental. Dari segi tinjauan budaya, mekanisme pelestarian ajaran-ajaran agama secara turun temurun adalah merupakan peristiwa budaya yang sangat mengagumkan banyak pihak. Gambaran kesinambungan tradisi keislaman seperti itulah yang dikedepankan oleh Seyyed Hossein Nasr dalam bukunya *Traditional Islam in the Modern World*.²

B. Rancang — Bangun Ilmu Hukum Islam

Tradisi keilmuan Islam — lebih khusus tradisi ilmu Hukum Islam — dianggap sebagai kekayaan dan kekuatan spiritual yang perlu dipertahankan. Tradisi merupakan sumber kekuatan mental spiritual yang ampuh untuk menahan berbagai perubahan dan pembangunan dalam segala bidang. Bentuk piramida pemikiran Islam yang meliputi fiqh, kalam dan tasawwuf adalah bentuk bangunan yang "paten", yang *ghairu qabilin li al-taghayir*, *ghairu qabilin li al-niqas*. Generasi yang sekarang, tinggal mewarisi kekayaan intelektual-spiritual generasi terdahulu. Dengan begitu tanpa terasa tradisi tersebut diterima secara dogmatis, tidak ada kreativitas yang bersifat inovatif untuk mengembangkan tradisi sesuai dengan perkembangan wilayah pengalaman manusia.³

²Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (Kuala Lumpur: Foundation for Traditional Studies, 1988), 75-95.

Karya-karya yang menitikberatkan pada sisi *metafisik* dari rancangan-bangun keutuhan pemikiran manusia, serta penekanan pada konsepsi "ide" Plato⁴ yang tidak berubah-ubah, sangat mengilhami mereka. Dalam struktur piramida khazanah keilmuan Islam klasik, terutama kajian hukum Islam tersebut tampak mencolok belum dimasukkannya pendekatan baru yang muncul pada abad-abad ke 18-19, yaitu pendekatan ilmu-ilmu sosial dan pendekatan kesejarahan.⁵ Pendekatan filosofis memang digunakan oleh para *protagonis* alur pemikiran ini, namun penggunaannya lebih ditekankan pada aspek *ishtraq* (illumini) yakni suatu usaha yang ingin menggabungkan kemampuan akal dan kemampuan perasaan manusia dalam mencapai keutuhan pemahaman terhadap realitas.

Masukan pendekatan filasat secara umum, terutama dalam pembuatan klasifikasi hubungan antara perkembangan ilmu pengetahuan dalam menatap alam semesta (manusia, hewan, tumbuh-tumbuhan, ruang angkasa) dan pengembangan wilayah

³Fazlur Rahman. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago, 1993), 32. Bandingkan dengan Martin van Bruinessen, *Pesantren*, 79. Juga W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (USA: Edinburg at the University Press, 1962), 149.

⁴Teori *idea* Plato menyatakan bahwa ada dua macam dunia, yaitu: [a] *dunia transenden* yang absolut, sempurna, tidak berubah. Kebaikan itu hanya satu (biasanya diinterpretasikan sebagai keindahan dan kebenaran) dan sumber segala sesuatu, seperti keadilan, kesederhanaan dan keberanian dan [b] *dunia fenomenia* (dunia nampak) yaitu susunan segala sesuatu yang berusaha mencari sifat, yang tidak bisa menyangi dunia *idea*, seperti imitasi, partisipasi dan keikutsertaan. Lihat Peter A. Angeles. *Dictionary of Philosophy* (New York: Barnes & Noble Books, 1981), 105. Dengan kata lain bahwa manusia masuk ke dalam dunia dua, yaitu dunia pengalaman yang tetap, yang disebutnya sebagai dunia *idea*. Yang ada di dunia *idea* adalah *ide*, sifatnya satu dalam macmunya, tetap dari itu ke itu, tidak berubah-ubah. Lihat I.R. Poedjawijata. *Pembinbng ke Arak Alim Filasfat* (Jakarta: PT. Pembangunan, 1980), 30.

pengalaman spiritual manusia kurang begitu dipedulikan oleh kecenderungan pemikiran *ishtarqi* tersebut. Pendekatan *ishtarqi* sejarahan terhadap realitas keberagamaan manusia.⁶ Masukan sosiologi ilmu pengetahuan juga kurang mendapat perhatian yang memadai oleh kecenderungan pendekatan *ishtarqi*. Dengan begitu, pendekatan *kritis-historis* terhadap bangunan ilmu pengetahuan, baik yang disebut sebagai ilmu-ilmu keagamaan maupun ilmu-ilmu yang lain, kurang mendapat perhatian yang posional.

Implikasinya, wilayah dan muatan pengalaman manusia yang berkembang sebagai akibat persentuhannya dengan dikeutuhan pengalaman spiritualitas keberagamaan manusia. Pengalaman beragama begitu terisolir (terpencil) dan tidak menyatu dalam kehidupan yang realistik. Jika tidak cermat dalam mengapresiasi *trend* pemikiran yang pertama ini, maka kecerderungan pemikiran Islam khususnya hukum Islam model *haqliid-dogmatis*. Ini dapat dilihat dari tradisi yang bersifat penganut mazhab yang enggan untuk mengkritik pendahulunya. Padahal Tradisi *Ainiah al-Madhab* selalu mengedepankan Shafi'i bekat: *Pendapatku benar tapi ada kemungkinan salah dan pendapat selain saya salah tapi ada kemungkinan benar*.

⁵Hassan Hanafi, *Dirasat Falsafiyah* (Kairo: Maktab al-Arjilu al-Mistryah, t.t), 130-133.

⁶Seyyed Hosein Nasr. *Knowledge on the Sacred* (Pakistan: Suhail Akademy Lahore, 1988), 75-95.

C. Pengembangan Kajian Hukum Islam

Melihat perkembangan pemikiran Islam seperti di atas, maka perlu dimunculkan tradisi pemikiran *filosofis-kritis* terhadap segala bentuk pemikiran manusia, termasuk di dalamnya adalah horizon pemikiran Hukum Islam. Tradisi *kritis-filosofis* melihat khazanah intelektual Islam dan pemikiran Hukum Islam pada umumnya merupakan suatu produk sejarah biasa, yang sudah barang tentu *qabilun li al-taghyir* dan *qabilun li al-niqas*. Oleh karena pemikiran Hukum Islam adalah juga produk sejarah yang berkembang pada zaman tertentu, maka sangat boleh jadi ia juga mewakili nuansa pemikiran yang berkembang pada saat tertentu pula.

Pemikiran hukum Islam dari empat mazhab (Hanafi, Maliki, Shafi'i dan Hanbali) adalah bangunan pemikiran hukum Islam yang dibentuk oleh suatu zaman yang berkembang saat itu, tidak bersifat mutlak harus diikuti tanpa pertanyaan yang kritis, lantaran perbedaan zaman juga akan berakibat pada perbedaan muatan pengalaman dan penghayatan, yang pada gilirannya, akan membuat perbedaan rumusan, termasuk rumusan pemikiran hukum Islam itu sendiri. Tantangan dan keprihatinan zaman, adalah selalu berbeda, seperti halnya perbedaan antara akumulasi pengalaman manusia pada wilayah geografis tertentu dan akumulasi pengalaman manusia pada wilayah geografis yang lain.

Temuan-temuan ilmu kealaman (fisika, astrofisika, biologi, bio-teknologi dan sebagainya) dan ilmu-ilmu sosial (psikologi, psikoanalisis, psikologi massa, sosiologi, antropologi, hukum, filsafat dan sebagainya) perlu dimanfaatkan seperlunya untuk menjelaskan kembali konsep-konsep Hukum Islam yang terumuskan pada masa klasik, di mana ilmu pengetahuan sosial dan ilmu kealaman belum berkembang seperti saat ini. Dengan bantuan pendekatan keilmuan sosial tersebut, kita dapat secara

jernih menguraikan mengapa pemikiran Hukum Islam tertentu dapat mendominasi suatu era sejarah tertentu. Uraian-uraian keagamaan dengan pendekatan linguistik, sosiologis, psikologis, antropologis perlu juga dikedepankan untuk menjelaskan perbedaan antara "*what should be*" dan "*what it is*".⁷ Jika tahapan ini dikesampingkan begitu saja, maka paling tidak akibat langsung yang dirasakan adalah keringnya rumusan bahasa yang dipergunakan oleh ahli-ahli Hukum Islam dalam menerangkan essensi keberagamaan manusia.

Tradisi pemikiran Hukum Islam kritis ini, pada masa lalu dikembangkan oleh al-Syatibi, al-Tufo, Shah Wali Allah al-Dihlawi, kemudian diteruskan oleh Fazlur Rahman, M. Arkoun, Hassan Hanafi, al-Na'im, Shahrur, Khalid abu Fadhl dan yang lain, termasuk Hashim Kamali. Mereka, sebenarnya, sepakat bahwa dalam hal menyangkut pemahaman aspek *normativitas* al-Qur'an adalah *ghairu qabilin li al-taghyir*, *ghairu qabilin li al-niqas*, tetapi mereka juga menggaris bawahi peran *historisitas* kekhalfahan manusia di muka bumi. Aspek yang kedua ini *qabilun li al-niqas wa al-taghyir*. Trend pemikiran kritis ini melihat tradisi keilmuan Hukum Islam sebagai suatu horizon pemikiran yang tidak *lakeri for granted*. Mereka lebih melihat tradisi keilmuan hukum Islam sebagai hasil akumulasi pengalaman sejarah kemanusiaan biasa yang selalu terikat oleh keadaan ruang dan waktu, alias *ghairu ma'sum*. Tradisi yang sudah ada itu dapat dikembangkan sedemikian rupa sesuai dengan perkembangan wilayah pengalaman manusia beragama itu sendiri. Mereka sadar betul bahwa muatan pengalaman manusia beragama abad tengah dan abad modern adalah jauh berbeda, meskipun dalam aspek *normativitas*-nya bisa jadi tidak banyak berbeda. Mereka lebih melihat aspek

⁷ Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Jihad*, terj. Anas Muhyiddin (Bandung: Penerbit Pustaka, 1984), 38-127.

etika sosial dan spiritualitas keberagamaan Islam yang bersifat *inklusif-terbuka*, bukan aspek *legal-formal* yang lebih menonjolkan *eksklusifitas-tertutup*.

Rumusan piramida tradisi keislaman yang tercermin dalam *fiqh* adalah hasil rumusan manusia, yang tidak luput dari campur-tangan "ideologi" yang berkembang saat itu, meskipun di sana-sini dibalut dengan petikan wahyu atau sunnah Nabi. Ideologi yang hidup pada saat bangunan piramida keilmuan Hukum Islam itu dibangun cukup mewarnai corak dan bentuk serta isi tradisi keilmuan Hukum Islam yang dimaksud. Pendekatan filsafat ilmu, pendekatan *sociology of knowledge* (sosiologi ilmu pengetahuan) serta pendekatan kesejarahan seperti ini sangat mewarnai pemikiran Hukum Islam kritis ini. Jika tradisi kajian Hukum Islam tertentu adalah sebagai produk zaman yang mengitarinya, maka tradisi itu dapat saja dibahas, dikupas, dikritik dan dianalisis, sehingga tampak mana aspek *nohathititsnya* dan mana aspek *historisitasnya*, mana aspek tujuan dan mana aspek alat, mana dimensi *universalitas (kulliyat)* dan mana dimensi *partikularitas (juziyat)* nya.

Tradisi keagamaan apa pun — bukan dogma agamanya — dapat saja ditelaah secara kritis. Jika tradisi tidak boleh dilihat secara *kritis-historis*, maka menurut pandangan pemikiran Hukum Islam ini, secara pelan tapi pasti, akan terjadi proses *intellectual suicide*,⁸ atau proses *taqdis al-afkar al-dini*.⁹ Jika proses pensakral-an pemikiran keagamaan itu tepat sasaran, barangkali, memang tidak menjadi soal. Tetapi, jika proses *taqdis al-afkar al-dini* tadi melenceng jauh dari sasaran, dalam arti bahwa pemikiran keagamaan bercampuraduk dengan kepentingan golongan, ke-

⁸ Fazlur Rahman, *Islam*, 158.

⁹ M. Arkoun, *Al-Islam: al-Akhlak wa al-Siyasah*, terj. Hasyim Salih (Beirut: Markaz al-Imna' al-Qaumi, 1990), 171-189.

lambagaan atau politik tertentu, maka akan terjadi proses penyimpangan-penyimpangan dan distorsi dalam keberagamaan manusia, bahkan sangat dimungkinkan dapat terjadi *manipulasi* yang cuma menguntungkan pihak-pihak tertentu saja.

D. Tradisi Kritis dalam Kajian Hukum Islam

Melihat sejarah perkembangan ilmu *fiqh* (Hukum Islam), para pengamat sulit untuk tidak mengambil kesimpulan bahwa sejak dari semula, pemikiran Hukum Islam sudah tidak dapat dipisahkan dari dominasi kekuasaan politik. Essensi dan substansi pemikiran ketuhanan yang termanifestasikan dalam etika sosial dan spiritualitas keberagamaan kurang mendapat porsi yang menggigit dalam tradisi keilmuan Hukum Islam.¹⁰ Tradisi pemikiran Hukum Islam yang seperti itu, yang secara "sadar" dikaji secara turun-temurun, berkesinambungan di kalangan pesantren, madrasah dan bahkan juga sampai Perguruan Tinggi Islam.

Literatur *fiqh* klasik yang mempunyai implikasi seperti itulah yang dikaji terus-menerus secara turun-temurun, berkesinambungan di lingkungan pesantren, madrasah dan perguruan tinggi Islam. Kajian al-Qur'an secara komprehensif, inklusif, holistik, kurang mendapat porsi yang proporsional, lantaran *mujaahid-mujahid* dan *mustanbit-mustanbit* sulit dimunculkan dari tradisi keilmuan *fiqh* yang bersifat dogmatis. Hingga sekarang, sulit ditemukan kitab atau penulisan kitab *fiqh* yang bersifat komprehensif, inklusif, "munsharihu al-sadr" (lapang dada) seperti tampak dalam proses perjalanan historisitas al-Qur'an ketika menawarkan *fundamental ethical values* selama 23 tahun. Kesulitan yang sama juga melekat pada pendekatan *philosophy of religion* di Barat. Menurut sementara pengamat, istilah

¹⁰ Abdul Halim Mahmud, *Qadhiyat al-Tasawuf: al-Munqiz min al-Dhalal* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1988), 338-340.

philosophy of religion yang aturannya bersifat *comprehensif-inklusif*, justru hanya didominasi oleh teologi Kristiani melulu, tanpa memperhatikan nuansa pemikiran keagamaan yang dimiliki oleh agama dan budaya lain non-Kristiani.¹¹

Dimensi pemikiran Fiqih sebenarnya lebih kaya nuansa, dari pada hanya semata-mata diwarnai dominasi konspirasi politik. Keberagamaan manusia tidak semata-mata, menurut hemat penulis, terkurung oleh faktor sosiologis, politis atau psikologis, namun juga termuat nuansa pemikiran *transendental-filosofis*. Konsepsi ketuhanan yang bersifat eksklusif (*haaring a religion*) dan yang bersifat inklusif (*being religion*) perlu ditelaah ulang melalui sudut pandang al-Qur'an dengan menggunakan alat atau pendekatan yang komprehensif.

Kajian agama termasuk di dalamnya hukum Islam sangat erat hubungannya dengan kajian filosofis, lantaran agama juga menyangkut *fundamental values* dan *ethical values*, untuk tidak semata-mata bersifat teologis. Menurut hemat penulis, pendekatan *agama-filosofis* yang mendasar dapat membantu memilah-milah dan menjernihkan kategori-kategori sosio-politik yang sudah *kadung* mapan dan terpatni secara kokoh, baik dalam khazanah literatur Islam yang ada maupun dalam alam pergaulan masyarakat secara nyata. Namun, pendekatan filosofis sebagai alat bantu metodologi untuk mencari dan menemukan *essensi* dan *substansi* persoalan justru sedapat mungkin dihindari oleh pola berfikir teologis. Hal demikian dapat dimaklumi, lantaran pendekatan *legal-formal* dan lebih-lebih lagi pendekatan fiqh jauh dominan daripada pendekatan yang lain-lain. Jika ditelusuri jauh ke belakang, hal demikian tidak dapat terlepas dari akibat

¹¹ Ursula King, "Historical and Phenomeno-logical Approaches and Issues under Debate since 1950", dalam Frank Whaling, *Contemporary Approaches to the Study of Religion* (Berlin: Moutan Publisher, 1984), vol. I, 137.

trauma sejarah pergumulan pemikiran al-Ghazali (1058-1111) dan Ibn Sina (980-1037) pada abad tengah.

Al-Ghazali, sebenarnya, sama sekali tidak melarang menggunakan pendekatan filosofis. Yang ia tidak sukai dan ia kritik habis adalah pendekatan model *metafisika-spekulatif* Ibn Sina dan para filosof *parepatetik* yang lain. Namun ia tidak melarang orang untuk belajar logika, *tabi'iyat*, matematika dan sebagainya.¹² Namun, para pengikut al-Ghazali yang lebih suka mengambil jalan pintas dalam menyelesaikan persoalan menggambarkan al-Ghazali seolah-olah anti filsafat dalam keseluruhan cabangnya.

Agak sulit orang membayangkan al-Ghazali dapat menyusun bangunan *Ihya' Ulum al-Din* seperti sekarang ini ada, jika ia tidak mengenal khazanah intelektual-filosofis Yunani.¹³ Kitab *Maqasid al-Falsifah*—menurut penelitian Seyyed Hossein Nasr—adalah terjemahan hampir kata per kata dari buku karangan Ibn Sina "Danishnamah 'ala'".¹⁴ Jika memang demikian, maka al-Ghazali adalah seorang figur yang dengan baik menguasai filsafat. Hal itu diakuinya sendiri dalam *al-Munqiz min al-Dhalal*.¹⁵ Dengan metodologi filsafat yang ia peroleh dari para pendahulunya, maka ia dapat menggugat ide Ibn Sina secara filosofis pula. Dengan begitu al-Ghazali, menurut hemat penulis, dapat dimasukkan dalam wilayah tradisi kritis. Dia menggunakan metodologi filsafatnya yang kritis untuk mengkritik ide-ide Ibn Sina. Namun kekuatan daya *kritis-filosofis-analitis* al-

¹² Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad al-Ghazali, *Al-Munqiz min al-Dhalal* (Kairo: Matba'ah al-Islamiyah, 1303 H), 13-14.

¹³ Mohammad Ahmad Sherif, *Ghazali's Theory of Virtue* (New York: State University of New York Press, 1975), 24 & 73.

¹⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn Arabi* (Cambridge: Harvard university Press, 1964), 53 & 148.

¹⁵ Al-Ghazali, *Al-Munqiz*, 4.

Ghazali tidak dapat diwariskan kepada generasi penerusnya, lantaran generasi penerusnya kurang begitu apresiatif terhadap semangat al-Ghazali. Yang diambil adalah "produk jadi" pemikiran al-Ghazali, tetapi bukan sistem berfikir, pendekatan atau metodologi yang digunakannya. Akibatnya, produk jadi pemikiran al-Ghazali lebih diutamakan, tetapi bukan semangat metodologinya yang lincah dan kaya nuansa yang diteladani oleh para penganutnya. Dalam praktik sejarah, gambaran sosok al-Ghazali sepenuhnya terbaik dari apa saja yang dilakukan oleh al-Ghazali sendiri. Semangat anti filsafat oleh al-Gazali tertangkap, sedang metodologi berfikirnya terkesampingkan.

Jika al-Gazali sebagai figur *Faqih* (Jurist) dapat berfikir secara kritis seperti itu, aturannya yang diambil dari al-Gazali adalah semangat dan metodologi pemikiran kritisnya terhadap berbagai persoalan yang dihadapi oleh zamannya. Bukan "produkt jadi" yang bersifat "instant", yang langsung diprothol (disempal) begitu saja dari pribadi al-Gazali.

Jika tradisi keilmuan madrasah, pesantren dan perguruan tinggi Islam di Indonesia sekarang ini mampu melihat secara kritis bangunan pemikiran Hukum Islam klasik — seperti halnya al-Gazali mengembangkan tradisi kritis pada zamannya — maka aturannya dunia pesantren dan dunia perguruan tinggi Islam dalam melakukan kajian hukum Islam akan melihat dengan mudah bahwa bentuk piramida kajian hukum Islam klasik tampak minus nuansa pemikiran sejarah dan minus pendekatan sosial.¹⁶ Padahal al-Qur'an sendiri, sebenarnya kaya nuansa pendekatan sosial — sekeedar sebagai contoh: *Lau kunta fadhlan ghalidh al-qalbi la infadhu min haulik* (Ali Imron: 159) — dan pendekatan *tarrikhii* (historis) tersebut. *Asbab al-nuzul* tidak lain ada-

lah pendekatan sosio-historis terhadap realitas keberagamaan Islam yang ingin disampaikan oleh al-Qur'an kepada manusia. Namun pendekatan sejarah, sebagai pendekatan yang berdiri sendiri dalam bangunan keilmuan Islam baru dikembangkan oleh Ibn Khaldun pada abad ke 14, yakni 2 atau 3 abad sebelum dirumuskan secara lebih tajam oleh tradisi keilmuan di Barat. Di dunia pemikiran Hukum Islam sendiri, nuansa pemikiran dan pendekatan historis seperti yang dikemukakan oleh Ibn Khaldun kurang memperoleh penghargaan, lantaran telah lanjut terjadi proses pengkerakan pemikiran keagamaan-dogmatis yang berlapis-lapis.

Pendekatan historis dan pendekatan sosial pada umumnya adalah suatu keilmuan yang tertuju pada realitas empirik. Jika sudut telaah keilmuan dihadapkan pada realitas alam dan kemanusiaan maka yang akan ditemui adalah pluralitas. Jika sudut telaah keilmuan terfokus pada idealitas maka yang diperoleh adalah unitas. Jika sudut pandang analisis diarahkan kepada realitas, maka kecenderungan pemikiran untuk menuntut uniformitas, apalagi pemikiran yang ingin menuntut dualitas yang bersifat *antagonis-dikotomis*, akan sedikit terkendalikan — untuk tidak mengatakan terhapus — intensitas rigiditasnya.

Tantangan keilmuan kontemporer adalah isu-isu kemanusiaan universal, pluralisme keagamaan, kemiskinan struktural, kerusakan lingkungan dan sebagainya. Teologi dalam agama apa pun yang hanya berbicara tentang Tuhan (*teosentris*) dan tidak mengaitkan diskursusnya dengan persoalan kemanusiaan universal (*antroposentris*), maka rumusan teologinya lambat laun akan terjadi *out of date*. Al-Qur'an sendiri hampir dalam setiap diskursusnya selalu menyentuh dimensi kemanusiaan (*antroposentris*), yakni terkait dengan kemaslahatan kemanusiaan universal.

¹⁶Hassan Hanafi. *Dirasat Islamiyyah* (Kairo: Maktabah al-Arjilu al-Misriyyah, t.t.), 393-415 dan 416-456.

Dengan bantuan metodologi ilmu-ilmu sosial, yakni pendekatan ilmu-ilmu baru yang muncul setelah abad ke 18, baik etnologi, antropologi, sosiologi, psikologi, filsafat dan lain sebagainya, keprihatinan kemanusiaan universal bergeser dari yang dulunya semata-mata mementingkan kebenaran (*truth*) kearah pemikiran yang menggarisbawahi makna (*meaning*) atau essensi dari berbagai fenomena yang hanya terlihat lewat berbagai penampakan lahiriahnya. Dari pemikiran teologi yang dahulu hanya terfokus pada *metafisik-spekulatif*, ke arah etik yang preskriptif.

Tradisi Kajian Hukum Islam *kritis-analitis-filosofis-inklusif* hanya dapat berkembang dalam perguruan Islam (madrasah, pesantren dan perguruan tinggi Islam), jika literatur *al-kutub al-safira*¹ dapat bergumul dan bersentuhan langsung dan berdialog dengan literatur *al-kutub al-baidha*², lantaran dalam buku-buku putih itu termuat hal-hal yang belum pernah terurai secara akademik dalam *al-kutub al-safira*. Kajian dan pendekatan sosial-historis akan memperkaya khazanah intelektual Islam, lantaran *al-Qur'an* sangat kaya dengan berbagai nuansa pendekatan, selain pendekatan normatif.

Wadah Hukum Islam yang bagaimana yang memungkinkan bertelurnya intelektual Islam yang lebih dinamis? Pesantrenkah? Sayang sekali ia kering metodologi dan eksklusif. Perguruan Tinggi Islamkah? Sayang kering materi, meskipun "agak" inklusif namun lebih mengedepankan formalisme sistem. []

B A B T I G A

KAJIAN STRUKTUR DAN CARA KERJA HUKUM ISLAM



A. Pendahuluan

Ilmu-ilmu ke-Islaman sejak awal penyebaran agama ini mengalami dinamika yang progresif. Di antara indikator dinamika ilmu-ilmu Islam dalam konteks kekinian adalah berkembangnya berbagai disiplin keilmuan Islam yang oleh Harun Nasution dikelompokkan sebagai ilmu dasar yakni seperti ilmu tafsir, ilmu tasawuf, ilmu kalam, filsafat Islam, ilmu Hadith, dan juga ilmu-ilmu cabang¹ yang telah dikembangkan oleh para ilmuwan muslim sejak zaman klasik sampai sekarang. Bahkan secara inklusif ilmu-ilmu ke-Islaman tidak hanya terbatas pada satu rumpun ilmu saja, tetapi semua ilmu yang berkembang dewasa ini.

Dalam bab ini, penulis bermaksud membahas terhadap salah satu ilmu Ke-Islaman, yakni ilmu fiqh dari sudut epistemologinya. Yakni tentang struktur dan cara kerja dari ilmu ini. Epistemologi menurut Koento Wibisono Siswomiharjo merupa-

¹ Harun Nasution, "Klasifikasi Ilmu dan Tradisi Penelitian Islam: Sebuah Perspektif" Dalam *Tradisi Baru Penelitian Agama Islamintjiauan Antar Disiplin Ilmu* (Jakarta: Nuansa, 2001), 21-36.

kan salah satu penyangga eksistensi ilmu.² Di samping ontologi dan aksiologi. Dikemukakannya kajian ini untuk menunjukkan bahwa ilmu fiqh sebagai ilmu yang mempunyai dua sisi penekatan yakni normativitas dan historisitas,³ merupakan disiplin ilmu yang tidak *ahistoris*. Maksudnya terlepas dari logika-logika yang layaknya terpakai dalam sebuah *science*. Di samping itu fiqh juga dinamis, inklusif, dan terbuka dalam memberikan jawaban-jawaban tentang persoalan-persoalan keumatan.

Sebagaimana diketahui, bahwa epistemologi berasal dari bahasa Yunani, *episteme* yang berarti pengetahuan dan logos yang berarti teori. Epistemologi sering diartikan teori pengetahuan atau filsafat ilmu.⁴ Ada beberapa isu utama dalam bidang epistemologi ini, yaitu *pertama*, apa yang maksud dengan pengetahuan (Ilmu) Fiqh?, *kedua*, apa sumber pengetahuan itu?, *ketiga*, dari mana asal usul pengetahuan itu dan bagaimana kita mengetahuinya?, *keempat*, apakah pengetahuan yang diperoleh benar?. Tulisan ini bermaksud menjawab beberapa pertanyaan di atas, berkaitan dengan epistemologi dari ilmu fiqh, yakni dibatasi pada masalah struktur pengetahuan (ilmu) fiqh dan cara kerjanya.

² Koento Wibisono Siswomiharjo. *Hubungan Filsafat, Ilmu Pengetahuan, dan Budaya* (Hand Out Kuliah filsafat Ilmu Pada program Doktor IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2005), 12.

³ M. Amin Abdullah. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi, Pendekatan Integratif-Interkonektif*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 3.

⁴ Epistemologi adalah cabang ilmu filsafat yang meniti asal, struktur, metode-metode dan kesahihan pengetahuan. Istilah ini pertama kali dipakai oleh J.F. Ferrier (1854) yang membedakan dua cabang filsafat: Epistemologi dan ontologi. Epistemologi berbeda dengan logika. Logika adalah sains formal yang berkenaan dengan prinsip-prinsip penalaran yang sah. Paul edward. Ed. *The Encyclopedia of Philosophy* (New York-London: Macmillan Publishing Co & The free-Press-Collier Macmillan, 1972). VIII. 5-36. Juhaya S. Praja. *Filsafat dan Metodologi Ilmu dalam Islam* (Bandung: Teraju, 2002), 117.

B. Struktur Ilmu Fiqh

Sebagai hahan pertimbangan, sebagaimana telah dijelaskan dzlam kajian ontology hukum Islam, "apa ilmu fiqh itu?". Fiqh berasal dari kata *al-fiqh* yang menurut bahasa adalah *al-'ilm bi al-shai' wa al-fahm lahu* (mengetahui sesuatu dan memahaminya),⁵ *to understand to comprehend* (memahami, mengetahui),⁶ *dan idrak al-daqaq al-umur* (mengetahui perkara-perkara rahasia).⁷ Sedangkan menurut istilah fiqh adalah mengetahui hukum-hukum sharā' yang bersifat amaliyah dari dalil-dalil yang terperinci (*al-ilmu bi al-ahkam al-shar'iyah al-amaliyah al-mustafadah min adliatila al-tafsiliyah*).⁸ Dari pemaknaan fikih secara terminologi tersebut dapat diketahui bahwa obyek ilmu ini berupa perbuatan lahir manusia yang ditinjau dari perlu atau tidaknya beberapa dalil (*adillah*) melakukan penilaian sebagai landasan teologis sebuah perbuatan seorang muslim. Atau dapat dikatakan bahwa ilmu fiqh itu adalah ilmu pengetahuan tentang wahyu.

Pertanyaan kedua "apa sumber pengetahuan dari ilmu fiqh?". yang nanti akan menjelaskan struktur pengetahuan fiqh. Kalau dilihat dari penjelasan di atas sudah sangat jelas sekali bahwa fiqh adalah sebuah aktivitas mencari pengetahuan dari dalil teologis yang bersifat ilahiyah maka dapat diambil sebuah pemahaman bahwa sumber pengetahuan dari ilmu fiqh adalah wahyu (*adillah*) dan akal. Dalam tradisi ilmu-ilmu keislaman-

⁵ Muhammad ibn Mukaram ibn Madzur al-Ifrigi al-Misri. *Lisan al-Arab* (Beirut: Dar al-sadr, t.th.), XIII, 522.

⁶ Hans Wehr. *Arabic-English dictionary. A Dictionary of Modern Written Arabic*. JM. Cowan. ed. (New York: Ihaca, spoken Language service, 1976), 723.

⁷ Muhammad Rawas al-Qalaji dan Hamid Sadig Unabi. *Mu'jam al-Lughah al-Fuqaha Arab-Ingiliz* (Beirut: Dar al-Nafaiz, 1985), 348.

⁸ Abu Zahra. *Usul al-fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr al-arabi, 1978), 6. Abdul Wahab Khalaf. *Ilm usul al-fiqh* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1978), 11.

an, wahyu (nas al-Qur'an atau al-Sunah) bertindak sebagai sumber pengetahuan. Pengetahuan manusia yang diperoleh melalui wahyu memiliki status yang spesifik, karena seorang penerima pengetahuan melalui wahyu adalah orang yang memiliki otoritas keagamaan tinggi yang sering distilahkan dengan Nabi (*prophet*). Sementara manusia biasa menerima keberadaan wahyu sebagai rukun iman yang harus dipercayai secara *taken for granted*, para filosof berusaha untuk mendudukan wahyu sebagai realitas kelimuan yang bisa dikaji secara teoretis. Posisi wahyu dalam Islam sangatlah sentral. Berdasarkan kondisi historis maupun normatif, posisi wahyu itu demikian penting dalam mengarahkan, membimbing, dan meletakkan dasar relasi antara manusia dengan realitas *transenden* yang diyakininya. Wahyu pulalah yang mampu menjadi mediasi strategis bagi proses komunikasi ilahiyah antara manusia dengan Tuhan⁹. Argumen ini menjadi argumen dasar bagi penerimaan Hadith nabi Muhammad Saw, sebagai sumber kebenaran dan sumber ilmu agama kedua. Dengan demikian dasar ilmu-ilmu agama yang murni ada dua: *ulum-al-Qur'an* dan *ulum-al-Hadith*.

Pemahaman terhadap kedua sumber ilmu ini dengan menggunakan penalaran akal, *al-hawas*, para ulama banyak sekali yang mengajukan beberapa dalil yang termasuk dalam kategori penalaran akal, yaitu *Ijma'*, *Qiyas*, *Istislah*, *Ufj*, *shar'un man qablana*, *sad al-dzari'ah*, *istislah*, *istislah*, *bara'ah al-asliyah*, *qaul sahabi*, *istiqra'* dan sebagainya.¹⁰

Untuk itu dari penjelasan tersebut dapat dipahami bahwa struktur ilmu fiqh adalah *Pertama* adalah sumber hukum

⁹ Fazlurahman. *Al-Islam*. Ter. Ahsin Muhammad (Pustaka: Bandung, 2003), 90-94.

¹⁰ Abdul Wahab Khalaf. *Masadir al-Tashri' al-Islami fi ma La Nasu Fih* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1982), 109.

(*Masadir al-Ahkam*),¹¹ yaitu wahyu yang meliputi al-Qur'an dan al-Sunah dan kedua dalil Hukum (*alillah al-Ahkam*)¹² yang merupakan beberapa metode para ahli hukum (*mujtahid*) dalam menggali hukum Islam dari sumbernya yakni al-Qur'an atau al-Sunah yang biasa disebut dengan *Ijtihad*, *Istinbat*, *istidlal*.¹³

C. Cara Memahami Sumber Hukum Islam

Sebenarnya dalam al-Qur'an ataupun al-Sunah sudah disebutkan mengenai terbit urutan pemakaian beberapa sumber dan dalil hukum yang ada, seperti disebutkan dalam al-Qur'an "*wahai orang-orang yang beriman ta'atlah kamu kepada Allah, dan Tatallah kepada rasul utusan Allah, dan orang yang menguasai urusan diantara kamu. Seandainya ada perselisihan diantara kamu tentang sesuatu maka kembalikanlah kepada Allah dan Rasulnya, jika kamu semua beriman kepada Allah dan hari akhir, hal demikian lebih baik bagimu dan lebih akibatnya*".¹⁴ Dalil ini ditopang dengan Hadith Nabi yang mengutus Mu'adz bin Jabal ke Yaman, dengan kesimpulan bahwa mu'adz memutuskan perkara pertama kepada al-Qur'an, selanjutnya dengan al-Sunah, kalau tidak ada dalam sunah Rasul, maka Mu'adz akan berijtihad dengan nalar¹⁵. Untuk itu dapat diambil pemahaman bahwa dalam mencari fiqh seorang mujtahid akan memahami nas al-Qur'an atau al-Sunah, kemudian kalau tidak ada dalam keduanya mereka

¹¹ Wahbah al-Zuhaili. *Usul al-Fiqh al-Islami* (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), I, 415. Lihat Juga Abdurrahman al-Sabuni. *Al-Madkhal li Dirasah al-Tashri' al-Islami* (Damaskus al-Mababah Riyadh, 1980), 23.

¹² Zakiyudin Sha'ban. *Usul al-Fiqh al-Islami* (Mesir: Dar al-Ta'lib, TT), 29-30.

¹³ Al-Gazali. *Al-Mustasfa fi Ilmi al-Usul* (Bairut: Dar al-Kutub allmiyah, TT), 374-380, Zakariya al-Ansari. *Ghayah al-Wusul* (Semarang: Usaha Keluarga, TT0), 147.

¹⁴ Surat al Nisa'.

¹⁵ Hadith diriwayatkan oleh al-Baghawi.

akan berijtihad dengan berbagai metode yang beragam mulai dengan jima', qiyas yang dalam kategori *adillah al-ahkam*.¹⁶ Untuk itu munculah istilah *ijtihad, istidlal, isitibah, istiqrā'* dan sebagainya dalam rangka mencari pemahaman status hukum dari sebuah persoalan yang ditemui sehingga pada akhirnya akan menghasilkan fiqh.

Hanya saja kajian cara kerja semacam itu antar mujtahid juga berbeda-beda kualitas penggunaan *ra'yu*-nya dalam rangka menjawab pertanyaan bagaimana kita mengetahuinya (ilmu fiqh), atau sarana apa yang dapat dipakai untuk memperoleh ilmu fiqh? Ilmu itu pada hakikatnya adalah dari Allah dan manusia diberi alat untuk mengetahuinya yakni akal dan indera. Al-Shatibi mengelompokkan empat macam bentuk pola pikir dalam memenuhi maksud Nas. Yaitu pola pikir *Zahiriyyah* (teks-tualis), *Batiniyyat* (esoteris), *Maknawiyat* (kontekstualis), dan Gabungan antara tekstualitas dan kontekstualitas.¹⁷ Dengan penjelasan sebagai berikut:

a. Pola pikir *Zahiriyyat*.

Mazhab ini dibidani oleh Dawud bin ali Khalaf al-Asbahani al-Zahiri. Ia lahir di Kufah tahun 202 H dan Wafat di Baghdad tahun 270 H, dalam usia 68 tahun.¹⁸ Menurut pola pikir kaum tekstualis maksud *sharra'* hanya dapat diketahui dari lafadz teks sebagaimana apa yang tersurat. Alasannya maksud *shari'* yang tertuang dalam redaksi nash menurut mereka masih misterius tanpa ada penjelasan dari nas itu sendiri.¹⁹ Untuk itu

¹⁶ Abdul Wahab Khalaf. *Usul al-fiqh*, 21.

¹⁷ Abi Ishaq Ibrahim al-Lahmi al-Shatibi. *Al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'at* (Beirut: Dar al-Ma'rifat, tt), II, 391-392.

¹⁸ Abu Zahra. *Tarikh Madzhab al-Islamiyyah*, (Beirut: Dar al-Fikr, TT), 111.

¹⁹ al-Shatibi. *Al-Muwafaqat*, 39.

melalui firman-firman yang tertuang itulah kita dapat memahami nas. Berhubung kaum *zahiriyat* hanya berpegang pada lahirnya nas, maka tidak memerlukan bantuan pemahaman di luar nas didalam menetapkan hukum. Menurut Golongan ini pengetahuan fiqh cukup didapatkan dari al-Qur'an dan al-Sunah tanpa ada dalil lain selain kedua sumber tersebut. Sehingga seandainya tidak didapatkan sebuah hukum persoalan dari keduanya, maka masalah waq'iyyah akan *dima'uqykan*. Atau ada kecenderungan *permissif*, karena pemahaman yang muncul adalah seandainya al-Qur'an dan al-sunah tidak menyebutkan hukum sesuatu, maka hukumnya adalah boleh (*ibahah*)

b. Pola Batiniyyat

Pola pikir batiniyyat ini, dalam menetapkan hukum tidak seperti kaum *zahiriyat* yang menangkap makna lahir dari nas, bukan pula memahami makna yang terkandung dalam lafal (kontekstual), tetapi pola pikir yang dipakai oleh sekte *Shi'ah batiniyyah*.²⁰ Mereka hanya mempercayai imannya yang ma'sum-kebal salah dan kebal dosa- apa kata iman itulah kebenaran.²¹ Golongan ini dinamai *Batiniyyat* karena mempunyai pendirian setiap yang lahir ada batinya, dan setiap yang turun dalam arti wahyu ada *ta'wilnya*.²²

Jadi pola pikir ini sangat liberal dan tidak menggunakan kaidah umum sebagaimana yang terdapat dalam kajian ilmu *usul al-fiqh*. Seperti dalam penafsiran al-Qur'an begitu liberal dan batiniyyat, tidak ada aturan apapun kecuali kehendak mereka.²³

²⁰ Shi'ah batiniyyat identik dengan shi'ah ismailiyah karena pemimpinnya Ismail bin Ja'far al-Sadiq. Populer dengan garmatiah, Ta'limiyat, dan Muhiid. *Al-Milal wa al-Nihal* (Beirut: Dar al-Fikr, Ty), 168 dan 192.

²¹ al-Shatibi. *Al-Muwafaqat fi*, 392.

²² Al-Shahrastani. *Al-Milal*, 192.

²³ Al-Dzahabi. *Al-Tafsir wa al-Mufasirin* (Beirut: Dar al Kutub al Hadithah, Th), II, 336-338.

Kata Kafir mereka artikan orang yang ingkar kepada ali bin Abi Thalib, Taharat diartikan mengambil sesuatu yang diizinkan oleh imam, puasa berarti tidak membuka rahasia.²⁴

Karena corak tafsiran kaum batinayat yang begitu liberal, tanpa menggunakan kaidah apapun layaknya para mufasirun, takwilannya merusak al-Qur'an. Al-Dzahabi menghujat kaum batinayat sebagai kaum Majusi.²⁵ Memperhatikan cara penafsiran dan pengambilan hukum dalam al-Qur'an serta kritik tajam dari para ulama, nampak jelas bahwa kaum batinayat memang bukan orang Islam dan berusaha merusak ajaran Islam. Untuk itu menurut mereka segala persoalan hukum dapat ditemukan dalam ketiga sumber hukum yaitu al-Qur'an, al-Sunah dan ketiga adalah fatwa imam mereka yang maksud.

c. Pola pikir kontekstual

Pola pikir kontekstual menurut al-Shatibi adalah kaum *al-muta'aminin fi al-qiyas* (kelompok yang amat gemar melakukan qiyas dan analogi). Kelompok ini lebih memprioritaskan makna lafadz dari pada lafadz itu sendiri. Doktrin yang mereka ajukan dalam memahami nash adalah mencari makna disebatang teks selagi hasil yang diperoleh tidak bertentangan dengan teks-teks tersebut, kecuali teks-teks tersebut bersifat mutlak.²⁶ Sedangkan yang dimaksud mutlak lafadz adalah lafadz yang menunjukkan kesatuan makna yang utuh. Jika ada pertentangan teks nas dengan makna teks atas dasar *nazar'iyat*, kelompok kontekstualisme akan mengutamakan makna hasil penalaran dengan alasan demi tegaknya kemashlahatan, atau mencari makna baru karena tak kewajiban bagi mujtahid untuk bertahan pada

pengambilan maksud nas secara tekstual.²⁷ Nampaknya Para pendukung *al-muta'aminin fi al-qiyas* mengembangkan paham bahwa hukum Allah itu ditegakkan karena adanya illat atau kemashlahatan bagi umat manusia.

d. Gabungan antara tekstualis dan kontekstualis

Al-Shatibi menyatakan bahwa golongan pola pikir gabungan antara tekstualis dan kontekstualis merupakan golongan yang benar-benar matang intelektualitasnya (*rasikhun*) dalam mengetahui maksud *shara'*. Ia sendiri menyatakan bahwa dirinya masuk golongan ini. Mereka menggabungkan antara yang tersurat dan tersirat dari makna teks adalah tidak bertentangan.²⁸ Metode yang dikembangkan kelompok ini sama dengan kelompok kontekstualis yang salah satu wujud nyatanya adalah *al-muta'aminin fi al-qiyas* dan *zahiriyat* dengan pendirian bahwa *shari'* (Tuhan dan Rasul) di dalam mensharifatkan hukum, apakah berhubungan dengan masalah adat atau ibadah, masing-masing mempunyai maksud yang asli (*asliyat*) dan maksud yang mendampinginya (*tab'iyat*).²⁹

Dari sini sudah kelihatan bahwa dengan beberapa tipologi berpikir tersebut dapat dipahami bahwa pola pikir tekstual (*zahiriyat*) dengan menekankan pemahaman teks tanpa mau berpaling kepada rasionalitas dengan perangkat akalunya. Berarti Wahyu sebagai sumber informasi satu-satunya. Di samping *zahiriyat* adalah adalah kaum batinayat yang menggunakan perasaan (*zauq/al-hawas*) untuk memperoleh ilmu. Pola pikir kontekstual (*al-muta'aminin fi al-qiyas*) lebih cenderung kepada *reasoning* sehingga ilmu menurut mereka lebih dipahami dari

²⁴ Muhammad Abdul Azim al-Zarkoni. *Manahil al-irfan fi Uloom al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikr, Th), II, 75.

²⁵ Al-Dzahabi. *Al-Tafsir wa al-Mufasirun*, 336-338.

²⁶ Abdul Wahab Khalaf. *Ilm usl*, 192.

²⁷ al-Shatibi. *Al-Muwafaqat fi*, 392.

²⁸ Abdul wahab Khalaf. *Ilm usl*, 71-74.

²⁹ *Ibid*.

makna yang tersirat (implisit) dari pada yang tersurat. Sedangkan pola pikir keempat rupanya ada pemilahan dalam memahami nas sehingga menurut mereka harus ada sinergisitas dalam memahami makna tesk dan konteks itu sendiri. Untuk itu dari penjelasan ini dapat disimpulkan bahwa alat untuk memperoleh ilmu dalam kajian keislaman terutama fiqh adalah Wahyu, Akal, Indera (*al-hawas*).

D. Hasil Penalaran terhadap Nas

Al-Qur'an dan Hadith sebagai sumber ilmu fiqh, dengan bantuan *ulum a-Qur'an* dan *ulum al-Hadith*, mencakup tiga macam hukum. Pertama, hukum yang menyangkut keyakinan orang dewasa (*mukallaf*), kedua, hukum-hukum etika yaitu keharusan seseorang berbuat kebaikan dan meninggalkan keburukan, ketiga. Hukum-hukum praktis (*amaliyah*) yang mengatur perbuatan maupun ucapan seseorang. Hukum-hukum praktis meliputi dua cabang besar, ibadah (*fiqh al-ibadah*), yakni hukum yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya, dan *muamalah* (*fiqh al-muamalah*), yaitu hukum yang mengatur hubungan manusia dengan individu lainnya dalam keluarga maupun sistem kekerabatannya kemudian melahirkan hukum keluarga (*ahwal al-shakhsiyah*).³⁰

Hukum yang mengatur antar manusia sebagai individu dengan individu lainnya dalam hubungannya dengan perserikatan, pertukaran, kepemilikan harta, dan sebagainya melahirkan hukum perdata (*al-ahkam al-madaniyah*). Tujuan hukum ini adalah mengatur sistem hubungan perorangan dalam bidang kebendaan dan memelihara hak-hak masing-masing.

³⁰ Wahbah Zuhaili. *Al-Fiqh Islami wa adiliatuhu* (Beirut: dar al-Fikr 1984), I, 15.

Hukum yang mengatur manusia sebagai dengan individu dengan individu lainnya dalam komunitas melahirkan hukum pidana (*al-ahkam al-jina'i*). Tujuan hukum ini adalah menjamin kelangsungan hidup manusia, harta, kehormatan, dan hak maupun pembatasan hubungan antar pelaku kejahatan. Hukum yang mengatur manusia dengan manusia lainnya dalam masyarakat dan negara melalui proses pengadilan melahirkan hukum acara (*al-ahkam al-murafa'at*), hukum yang mengatur hubungan manusia dengan alam dan manusia lainnya dalam masyarakat dan negara melahirkan hukum ketatanegaraan (*al-ahkam al-dusturiyah*). Tujuan hukum ini adalah mengatur tertib hukum dan pembatasan hubungan antar penguasa dan rakyat, menetapkan hak-hak pribadi dan umum.

Hukum yang mengatur hubungan negara Islam dengan negara lain, hubungan antara orang non Muslim dinegara Islam dan sebaliknya, melahirkan hukum internasional (*al-ahkam al-duwaliyah*). Tujuan hukum ini adalah menjelaskan batasan hubungan antara negara Islam dengan negara lain, hubungan antara non Muslim di negara Islam atau sebaliknya. Hukum yang mengatur hubungan yang berkenaan dengan fakir miskin dalam harta orang kaya dan mengatur sumber pendapatan dan pengeluaran negara melahirkan hukum ekonomi dan keuangan (*al-ahkam al-iqtisadiyah wa al-maliyah*). Tujuan hukum ini adalah mengatur hubungan orang kaya dengan fakir miskin dan hubungan antara warga suatu negara dengan negara lain.³¹

Dari beberapa kajian diatas dapat diambil beberapa pemahaman terhadap hukum Islam, yaitu:

- a. Struktur ilmu fiqh pertama adalah Sumber hukum (*masadir al-ahkam*) yaitu al-Qur'an dan al-Sunah kedua adalah Ijtihad

³¹ *Ibid.*, 120-124.

yang digunakan oleh para ahli hukum (*mujtahid*) dalam menangkap atau memahami beberapa dalil hukum (*adillah alahkam*) yang terdiri dari *Jima' Qiyas*, masalah, istisnā, istishab, 'urf, bara'ah alasiyah.

- b. Cara kerja ilmu fiqh adalah menggali fiqh (hukum) dari sumbernya (al-Qur'an dan al-Sunah) kemudian kalau tidak ada maka akan jithad menggunakan dalil. Hanya saja para ahli usul berbeda-beda dalam pemahaman baik yang menggunakan pendekatan tekstualis, (*lafzhiyat*), batinayat (*esoteris*), kontekstualis (*maknawiyat*), atau sinergi antara maknawiyat dan batinayat sehingga pada akhirnya sama-sama dapat memproduksi fiqh.

- c. Hasil penalaran ilmu fiqh menghasilkan berbagai macam aturan yang dapat mengatur kehidupan muslim sebagai berikut : *al-ahkam al-'itqadiyah* (fiqh ibadah, shalat, puasa, zakat, haji), *al-ahkam al-madaniyah* (fiqh mu'amalat/hukum perdata, sekitar jual beli (*al-buyu'*), dan perjanjian (*al'aqd*), *ahkam al-ahwal al-shakhsiyah*; fiqh munakahah, fiqh mawaris, *al-ahkam al-jina'iyah* (fiqh jinayah, hukum pidana), *al-ahkam al-murafa'at* (hukum acara perdata dan pidana), *ahkam al-dusturiyah* (Siyasah al-dusturiyah, politik hukum ketatanegaraan). *ahkam al-duwaliyah* (fiqh siyasah al-duwaliyah/hukum internasional, fiqh siyasah alharbiyah/hukum perang dan damai, *ahkam al-iqtisadiyah wa al maliyah*, hukum perdatan negara, fiqh siyasah maliyah/hukum perpajakan, perhubungan, perburuhan, dan sebagainya. []

KAJIAN HUKUM ISLAM DI PESANTREN



A. Pendahuluan

Dalam pendidikan pesantren, umumnya materi ajaran yang diberikan secara intens dan *simultan* lebih menekankan ajaran kitab kuning yang meliputi hampir seluruh aspek kehidupan yang dijadikan pedoman sebagai pemahaman dan ajaran dasar. Lebih menyempit lagi *discours* yang sangat mengemban dan dianggap penting hanyalah bidang fiqh *oriental*. Semantara kajian tentang ajaran dasar atau sekurang-kurangnya ajaran-ajaran yang dibutuhkan dalam usaha memahami ajaran dasar kurang mendapat perhatian yang serius. Hal ini dapat dilihat pada wacana-wacana yang beredar di pesantren yang diwakili oleh kitab kuning. Wacana fiqh terasa sangat dominan ketimbang wacana, misalnya *usl al-fiqh*, ilmu mantiq, tafsir, hadits, logika, *ulum al Hadits*, *ulum al-Qur'an*, palagi filsafat. Fenomena tersebut terutama menjaral terutama di pesantren-pesantren salaf yang notabene tidak mempunyai lembaga pendidikan yang menjalankan aktivitas pendidikan semisal madrasah atau sekolah formal lainnya.

Kurikulum dalam pendidikan Islam klasik tentu tidak sama dengan kurikulum sekarang. Kurikulum pada pendidikan Islam Klasik pada mulanya berkisar pada bidang studi tertentu. Namun seiring dengan perkembangan sosial dan kultural, materi kurikulum semakin luas. Pada masa kejayaan Islam mata pelajaran pada kurikulum sekolah tingkat rendah al Qur'an dan Agama, Membaca, menulis, dan Sy'ir. Dalam berbagai kasus ditambahkan nahwu, cerita, dan berenang.

Setelah usai menempuh pendidikan tingkat rendah, siswa bebas memilih bidang studi yang ingin dia dalam tingkat tinggi nanti. Jika ingin mandalami fiqh, ia harus belajar fiqh kepada ulama fiqh yang ia kehendaki. Begitu pula hadits tafsir dan lain sebagainya. Tidak pelak lagi fiqihlah dari semua materi pelajaran yang dianggap paling penting. Sebab lebih dari agama lainnya, fiqh mengandung berbagai aplikasi konkrit bagi pelaku keseharian individu maupun masyarakat. Fiqihlah yang menjelaskan kepada kita hal-hal yang dilarang dan tindakan-tindakan yang dianjurkan. Sampai kepada mereka yang ingin memperoleh jabatan dalam pengadilan harus memilih untuk mendalami bidang studi ini. Seperti yang diungkapkan Hanun Asrahah, banyaknya muslim yang mempelajari ilmu fiqh karena besarnya penghasilan yang diperoleh oleh ahli fiqh dalam memecahkan masalah fiqiyah. Ini juga dikritik oleh al-Chazali tentang banyaknya ulama yang memberikan fatwa demi mengharap imbalan harta.

Di pesantren, fiqh merupakan materi idola di antara semua pelajaran, Walaupun disana juga diajarkan materi nahwu, tauhid, akhlaq, tasawuf dan lain-lain, Namun pendidikan pesantren sebenarnya terdiri dari karya-karya fiqh. Hal demikian sangatlah wajar, sebab ulama-ulama terdahulu terutama pengarang-pengarang kitab fiqh mempunyai keyakinan bahwa fiqihlah

ilmu yang utama dipelajari setelah orang beriman. Assumsi diatas didasarkan kepada al Qur'an Surat al-Taubah :122, Mungkin karena itu fiqh menjadi primadona untuk dikaji pesantren. Lebih ironis lagi dijadikan jufifikasi demi untuk mengangkat martabat fiqh bagi pengarang-pengarangnya.

Dari paparan prolog di atas banyak sekali *pre assumption* diberikan kepada pesantren terutama dalam bidang kurikulum (belajar mengajarnya), maka dari itu tulisan ini ingin mengkritikalkan pembahasan dan analisisnya terhadap kitab-kitab fiqh yang diajarkan di pesantren sebagai langkah awal menemukan suatu titik terang untuk melangkah lebih jauh dalam rangka memberikan sumbangan ide konstruktif pembaharuan yang dilakukan oleh pesantren-pesantren tradisional di Indonesia.

B. Kurikulum Fiqih Pesantren

Pada dasarnya pesantren tidak mempunyai standarisasi tentang kurikulum fiqh. Hampir disetiap pesantren mengajarkan kombinasi kitab yang berbeda-beda. Dan banyak kyai terkenal mempunyai spesialisasi dalam kitab tertentu. Banyak santri yang mempunyai ketekunan dan haus akan pengetahuan berpindah dari satu pesantren ke pesantren lainnya dalam upaya mempelajari semua kitab yang ingin mereka kuasai.

Tidak adanya standar tersebut menurut hemat penulis ada dua hal, *pertama*, tidak adanya koordinasi antar pesantren yang mampu secara sadar (*conciosnes*) dalam membentuk visi dan tujuan yang dibawa pesantren. Terlebih lagi proses belajar mengajar yang dikembangkan masih saja berorientasi pada materi, bukan pada tujuan. Proses pembelajaran dianggap telah berhasil bila para santri telah menguasai betul materi dan menghafalnya diluar kepala. Apakah santri mampu mentransformasikan dan mensosialisasikan diengah dinamika masyarakat atau tidak, tampaknya kurang menjadi perhatian. *Kedua*, adanya

kecenderungan pendiri ataupun pemilik pesantren untuk membentuk kurikulum tersendiri berdasarkan kemampuan *his-torisitas* dan sosiologis pesantrennya. Sebagaimana kita tahu bahwasanya pesantren itu hasil usaha pribadi (*Individual enterprise*). Disamping itu ada pengaruh sangat pribadi pendirinya terhadap pesantren itu memang tidak bisa dihindarkan dan ini bukanlah kesalahan mereka. Sebab seorang pribadi tentunya tidak lepas dari kapasitas-kapasitas fisik maupun mentalnya dan ia juga mempunyai kemampuan yang terbatas.

Kurikulum Pesantren pada garis besarnya dapat dikelompokkan kedalam kedua metode, *Pertama*, kurikulum fiqih madrasah pesantren dan kurikulum fiqih non madrasah pesantren. Sebagaimana hasil penelitian yang dilakukan oleh Marten Van Bruinessen terhadap 18 pesantren di Jawa Timur rata-rata kurikulum fiqih madrasah pesantren yang paling populer digunakan adalah:

Kitab Fiqih Populer di Pesantren Daerah Jawa Timur

No	Nama kitab	Jml pesantren	Tingkat
1.	Fathul Mu'in	16	Aliyah
2.	'Anah al talibin	0	
3.	Taqrib	7	Tsanawiyah
4.	Fath al Qarib	9	Aliyah
5.	Kifayat al akhyar	7	Tsanawiyah/aliyah
6.	Bajuri	1	
7.	Iqna'	5	
8.	Min haj al talibin	1	
9.	Minhaj al tulab	1	Aliyah
10.	Fath al Wahab	10	
11.	Mahalli	1	
12.	Minhaj al qawim	3	

13.	Safinah	7	Tsanawiyah
14.	Kasifah al Saja'	3	
15.	Sulam al Tawfiq	13	Tsanawiyah
16.	Tahrir	5	Aliyah
17.	Riyadi al badi'ah	3	
18.	Sulam al Munajat	2	
19.	Uqud al Iujain	2	Tsanawiyah
20.	Syarah al Sittin	0	
21.	Muhadzah	2	
22.	Bughyah al mustasyidin	2	
23.	Mabadi' al Fiqhiyah	5	Tsanawiyah
24.	Fiqih al waduih	3	Tsanawiyah

Urutan tersebut tidak berhubungan deangan urutan kitab yang dipelajari, hanya berdasar popularitas saja. Adapun kurikulum madrasah dan Non madrasah dipesantren pada umumnya sebagai berikut:

Kurikulum Fiqih Madrasah Pesantren	Kurikulum Fiqih Non Madrasah
Mabadi' al Fiqhiyah	Taqrib
Taqrib	Fath al qarib
Fath al qarib	Fath al Mu'in
Fath al Mu'in	Fath al wahab
Fath al wahab/Kifayat al akhyar	Hasiyah (Bajuri)
	Iqna'
	'Anah al talibin

Walaupun pesantren secara umum mempunyai kurikulum sebagai mana disebut diatas, dalam praktek pengajarannya berbeda. Ada yang memakai berdasarakan urutan diatas ada

yang tidak. Dan pesantren yang tidak menggunakan urutan seperti yang tercantum dalam tabel mempunyai tujuan mempersiapkan para santri yang merasa belum puas menggali pengetahuan atau yang ingin memperdalam lagi ilmu fiqihnya. Para santri yang belajar disini kebanyakan mereka yang sudah alumni dari pesantren lain dan merasa paham kemudian materi-materi yang telah diserap belum mencukupi dan ingin lebih memperdalam lagi pemahamannya.

C. Menuju Sikap Eksklusivisme

Dari paparan dan tabel diatas terdapat beberapa gambaran tentang kegagalan kurikulum fiqh pesantren; *Pertama*, tidak dikajinya karya fiqh yang sangat penting-seperti *al Miharar Tuftah* – yang menjadi induk dari beberapa kitab yang dikembangkan kemudian menjadi komentar (*syarah*), catatan pinggir (*hasyiyah*), bahkan adakalanya muncul dalam bentuk ringkasan (*muhtasar*) dan syair (*madharit*).

Kedua, Kurikulum fiqh pesantren berjalan dalam siklus yang tetap. Mengembang menyempit, berputar dan berulang. Beberapa contoh untuk itu dapat dikemukakan misalnya *Taqrib* karya Abu Syuja' 593H/1196 dengan *fath al qarib* karya al Bajuri, *Qurrah al 'Ain* karya Zaimudin al Milibari w 975 H dengan *Fath al Mu'in* yang dikarang oleh orang yang sama.

Ketiga, Sebuah cabang ilmu boleh jadi dikupas dan diringkaskan dalam puluhan kitab kuning, namun semuanya diajarkan secara berulang-ulang dan bertahun-tahun selama mengikuti pendidikan di Pesantren. Kita juga dapat melihat bahwa kitab fiqh yang diajarkan di pesantren lebih menitik beratkan aspek pendalaman dan penghayatan materi, sedikit yang diarahkan kepada pengembangan teori, metodologi dan wawasan. Pada hal semua yang disebut terakhir ini sesungguhnya justru menjadi unsur-unsur keilmuan yang mendasar. Tidak salah kalau Husein

Muhamad mengatakan "Pesantren memang lebih kaya materi, tetapi miskin teori dan metodologi".

Keempat, kajian filologis yang dilakukan oleh pesantren masih serba kurang lengkap. Kajian itu masih menyentuh aspek-aspek yang dangkal dan diarahkan kepada pemahaman harfiyah atas teks kitab kuning tanpa mengaitkan khazanah itu dengan *setting social* dari khazanah itu lahir. Kesenjangan interpretatif antara teks dan konteks akhirnya mengundangi timbulnya penafsiran-penafsiran keagamaan yang kaku, *Rigid*. Hal demikian biasanya perkembangan sosial diakomodasikan dengan cara-cara *artifisial* dan bahkan apologetik. Pananganan atas masalah baru dapat dilakukan lewat penyelesaian formalistik tanpa meninjau lebih dalam akar-akar konteks masalah itu.

Kedua kurikulum fiqh yang demikian memberikan sebuah konkwensi pada eksklusivisme pondok pesantren dari alternatif pemikiran yang lain, kecuali pemikiran yang dikembangkan oleh madhab yang dianut pesantren (*Syafiyah*). Bahkan hampir-hampir ajaran islam hanya dipahamni sebuah ajaran yang menyangkut fiqh yang dikembangkan oleh para pemikiran masa klasik dan pertengahan. Eksklusivisme ini wujud dari tiadanya budaya kritis, analitis, dan reflektif dalam tradisi pesantren. Usaha merekonstruksi kebenaran-kebenaran yang telah mengakar di dunia pesantren menjadi hal yang tabu. Akibatnya sistem pendidikan ini tidak menganggap penting meninjau pola pikir dan hasil jerih payah para ulama ketika berhadapan dengan dinamika era kekinian.

Ini sebenarnya bertentangan dengan ruh keilmuan itu sendiri yang seharusnya harus selalu ada *siclus* antara tesis, anti tesis ataupun teori-teori baru yang dapat mensinergikan antara beberapa penemuan-penemuan baru (*sintesis*).

D. Konsistensi Kepada Tradisi

Usaha mengadakan evaluasi dan reaktualisasi konsep-konsep yang tertuang dalam kitab kuning belum dilakukan. Pada hal kalau ditelaah dan diteliti lebih jauh lagi sejarah munculnya kitab kuning—khususnya kitab fiqh—dijazirah Arab dan sekitarnya sampai tersebar di Indonesia, maka keadaan kurikulum demikian dapat kita maklumi. Mengapa demikian? ada dua hal yang perlu diperhatikan

Pertama, jika ditilik munculnya pesantren dan penyebarannya tidak lepas dari peran serta masyarakat yang naik haji yang kemudian bermukim dan belajar disana untuk mengaji tentang Kitab Kuning. Sedangkan kitab dan guru yang mereka kaji dari golongan madhab syafi'i. Ungkapan ini didukung oleh dua alasan 1). Para penyebar agama Islam di Indonesia dapat dikatakan madhab Syafi'i. Disamping membawa madhab Syafi'i mereka juga membawa misi tasawuf, sehingga dapat dipisahkan 2). madhab fiqh, teologi, dan tasawuf tidak dapat dipisahkan Masyarakat Indonesia merasa cocok dengan amalan ubudiyah Syafi'iyah. Kemudian mereka pegang kuat-kuat sebab dirasa tidak berentangan dengan budaya yang mereka anut selama ini.

Kedua, Karena apa yang mereka kaji tidak banyak dan menurut pandangan mereka dirasa tidak bertentangan dengan tradisi dan budaya yang ada, apa yang didapat itulah yang disampaikan kepada murid-muridnya. Mereka tidak akan berani mengajarkan sesuatu yang tidak pernah didapat dari guru-guru mereka. Mereka punya tradisi sanad (*transmission*) yang bersambung sampai kepada pengarang sebuah kitab. Belum lagi ketakutan para kyai yang punya pegangan bahwa "siapa yang belajar tanpa bimbingan guru maka guru mereka adalah syaitan. Bagi masyarakat pesantren ilmu adalah sesuatu yang hanya dapat diperoleh melalui jalan pengalihan, pewarisan, trasmisi, bukan sesuatu yang dapat diciptakan (*created*). Dalam salah satu kitab pegangan pesan-

tren *Ta'lim Al Muta'alim Fi Tarig Al Ta'alum* diajarkan bahwa "ilmu adalah sesuatu yang kamu ambil dari *lisan al ri'jal*, karena mereka telah menghafal bagian dari yang paling baik dari apa yang mereka dengar dan menyampaikan yang paling baik dari yang pernah mereka hafal.

Ketiga, bagi kaum muslimin ketidak berubahannya adalah suatu idaman bagi individu maupun masyarakat manusia, dan juga merupakan suatu persepsi tentang sifat dasar manusia dan lingkungan yang sebenarnya. Ini dapat dipahaminya dari doktrin tasawuf atau fatwa beberapa ulama tradisional yang menyerang beberapa ulama yang lain yang berbeda metode yang *rationalistic*. Seperti apa yang terjadi pada gerakan Imam syafi'i yang ingin mensinergikan kedua aliran *Ahl ra'y* (rationalistic) (Imam Abu Hanifah) dan *Ahl Hadits* imam (Malik). Yang pada akhirnya lebih condong kepada rasionalisme. Ternyata gerakan ini memperoleh serangan dari ulama tradisional. Sebagaimana diungkapkan oleh Ulil Absar Embrio gerakan balik dari beberapa ulama mula-mula diprakarsai oleh Imam Syafi'i dengan metode Istiqra' (induksi) nya yang cukup terkenal. Upaya ini lebih lanjut dilanjutkan oleh Ibn Khaldun yang menulis *Muqadimah*, Ibn Rusd dengan karyanya *talkhis nab'ada al tabi'ah*, (ikhtisar tentang metafisika, al Ghazali dengan kitabnya *al munqid mi al dhalal* (penyelamat dari kesesatan) dan Ibn Taimiyah dengan *al Radd ala mantiqiyin* (kritik atas ahli logika).

Keempat, adanya kesinambungan antara kitab yang satu dengan lainnya. Hampir semua kitab fiqh yang beredar di lingkungan pesantren bermadhab Syafi'i. Ini diungkap dalam survei Martin van Bruineisen yang menyatakan bahwa Karya-karya fiqh al Syafi'i berasal atau kreasi lanjutan dari tiga kitab kuning pendahulu-masing-masing *al Muharrar* karya al Rafi'i W. 625 H/ 1226M, *Kitab al Taqrib* karya abu Syuja' al Isfahani W. 593 H/ 1197, dan *Qurrah al Ain* karya al Malibari W. 975H/1567. ketiga

kitab kuning ini masing-masing membuat garis sejarah perkembangan sejumlah kitab fiqh tersendiri sesudahnya. Dari sini kelihatan kenapa semisal Kitab *Muharrarnya* al Rafi'i yang menjadi induknya tidak pernah dikaji? Ulama terkemuka berpendapat bahwa kitab-kitab induk ini merupakan karya acuan dalam menghadapi masalah-masalah rumit.

Pendekatan lain yang mungkin dapat menjawab bahwa para kyai membuat semacam konsensus yang menjadi pedoman (*mu'tamad*) dalam pengambilan keputusan hukum dan fatwa ialah pendapat yang disepakati oleh "*al Syaikhani*" yakni imam Nawawi dan Imam Rafi'i. Kemudian pendapat mayoritas ulama dan seterusnya.

Perlu dijelaskan bahwa ternyata banyak sekali faktor yang menyebabkan pesantren tetap memegang teguh kurikulum fiqh yang pernah ia terima dari guru-gurunya. Mereka lebih suka dikatakan kaum tradisional yang tidak mau berubah dengan perubahan zaman, tetapi menurut mereka justru karena itu mereka berpegang teguh kepada sunah perilaku salafi (Nabi). dari pada merubahnya dan jauh dari tradisi nabawi.

Kesimpulan ini bukan berarti mengeneralisir seluruh pesantren bahwa setiap pesantren semacam itu, ini hanya berdasarkan kepada rata-rata pesantren umumnya yang mempunyai keyakinan seperti data di atas. []

PENDEKATAN TEKSTUALIS IBN HAZM AL-ANDALUSI



A. Pendahuluan

Di dalam *usul al-fiqh* ada tiga belas mazhab yang muncul setelah sahabat dan *kibar al-tabiin*. Ketiga belas aliran ini berahliasi dengan aliran *ahl al-sunnah*. Namun tidak semua aliran itu dapat diketahui dasar-dasar dan metode istinbat hukumnya.¹

Dalli-dalli shara' yang dipegangi oleh mazhab Hanafi adalah *al-Qur'an, Sunnah, ijma' sahabat, qiyas, istihsan (juristic preference) dan 'urf (custom)*.² Mazhab Maliki berpegang kepada *al-Qur'an, Sunnah, ijma' ahl Madinah, Fatwa sahabat (fatawa of companion), khabar ahad, Qiyas, istihsan, istislah, sadd al-dharr'a'i (Blocking the*

¹ Adapun pendiri aliran-aliran tersebut adalah: 1. Hasan al-Basri (w. 110 H). 2. Abu hanifah al-Nukman bin Thabit bin Zuhri (w. 150 H). 3. Al-Auzal (w. 157 H). 4. Sufyan al-Thauri (w. 160 H). 5. Al-Layth bin Sa'd (w. 175H). 6. Malik bin Anas (w. 179 H). 7. Sufyan bin uyainah (w. 198 H). 8. Idris al Shafi'i (w. 204H). 9. Ahmad bin Hanbal (w. 241 H). 10. Daud bin ali al-Asbahani (w. 270H). 11. Ishaq bin Rawayh (w. 238 H). 12. Al-Kalabi (w. 240 H). Lihat Dr. Ja'ih Mubarak. *Sejarah Perkembangan Hukum Islam* (Jakarta: Rosda Karya, 2000), 70-71.

² Muhammad Khudori Beik. *Tarikh al-Tasri' al-Islam I* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), 129.

means), *mura'at al-khila'f al-mujtahidin, istishab, shar'u man qablana*.³ Sedangkan dalil shara' yang dipegangi oleh mazhab Shafi'i, *al-Qur'an, Sunnah, ijma', qiyas, istislah, dan istislah (presumption of continuity)*.⁴ Mazhab Hanbali berpegang kepada *al-Qur'an, Sunnah, fatwa sahabat, dan qiyas*.⁵ Adapun mazhab Zahiri dalam berijtihad berpegang kepada *al-Qur'an, Hadith, Ijma' dan al-dali*.⁶

Mazhab yang disebut terakhir dipelopori Oleh Daud bin Ali al-Asbahani. Di dalam literatur Islam golongan ini namanya tidak disebut secara lengkap, hanya disebut dengan *Daud al-Zahiri*. Kemudian dalam perkembangannya dilanjutkan oleh murid imam Daud yakni *Ibn Hazm al-Andalusi* (384-456).⁷

Ibn Hazm merupakan salah seorang tokoh mujtahid yang mempunyai metode istinbat hukum yang berbeda dengan beberapa mujtahid lain yang mendahulunya. Ia banyak membantingkan antara pendapat-pendapat pendahulunya, dan sebagai hasilnya ia mencoba menghindari perbedaan-perbedaan yang muncul dalam pendapat-pendapat tersebut. Akhirnya dia pindah dari mazhab satu ke mazhab yang lain. Mulanya ia mempelajari fiqh imam Malik, karena mazhab inilah yang dianut oleh masya-

³ Ahmad Ibrahim Beik. *Tarikh Tasri' al-Islam* (Kairo: Dar al-Ansar, tt), 39. Lihat juga I. Muhammad Musa Tiwana. *Al-Jithad*, 73.

⁴ *Ibid*. Bandingkan dengan I. Mu'hammad 'Ali al-Sayis. *Nashi'ah al-Fiqh al-Jithadi wa al-Tatawuruhi* (Kairo: Majma' al-Buhuth al-Islamiya, 1970), 101.

⁵ Ibn Qayyim al-Jawziyah. *I'lam al-Muwaqqi'in* (Beirut: Dar al Fikr, tt), 1. 29-33.

⁶ Abu Zahra. *Tarikh Madhahib al-Fiqhiyah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 347. Definisi al-Dalil secara terminologi adalah sesuatu yang mendukung petunjuk (dialalah) atau bimbingan (irshad). Lihat I. Al Amidi. *Al-Ihkam Fi Usul al-Ahkam* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 13. Kemudian yang dimaksud al-dalil sebagai metode istinbat hukum, diperluas oleh golongan al-Zahiri sebagai sistem berpikir untuk menggali hukum. Tetapi menurut an al-Zahiri ini juga, praktek seperti itu tidak akan keluar dari ma'na-na'na yang terkandung dalam Nas.

rakat Andalus dan Afrika Utara. Hasil pemahaman yang dipelajarinya mendorong dia untuk pindah mempelajari fiqh yang mempunyai corak yang berbeda, pindah dan mempelajari fiqh imam Shafi'i.⁸ Tapi setelah mempelajari kitab fiqh karangan Ibn Mundir bin Sa'd al-Zahiri, Ibnu Hazm pindah lagi ke aliran ini.⁹

Perjalanan intelektual dia membuatnya mempunyai corak fiqh yang sangat khusus, pendapat-pendapatnya dalam bidang fiqh sangat berbeda dengan imam-imam mazhab yang lain. Perbedaan Ibn Hazm dengan imam mazhab yang lain tidak hanya dalam masalah *fur'u'* tetapi juga dalam memberlakukan dasar-dasar istinbat. Ia hanya berpegang kepada kitab Allah, Sunnah Rasul, *ijma' sahabat*. Sedangkan Imam mazhab yang lain berpegang kepada kitab Allah, Sunnah Rasul, *ijma' dan ra'y*. Hal ini berarti Ibnu Hazm tidak mengakui *ijtihad bi al-ra'y*, sedang metode ijtihad imam mazhab yang lain mengakuinya.¹⁰

Penolakannya terhadap *ra'y* tersebut bukan semata-mata dia apriori terhadap mazhab yang dikutunya yakni al-Zahiri (*eksoteris*), tetapi mencari solusi alternatif atas permasalahan-permasalahan yang dihadapi masyarakat kala itu, yaitu kemelut politik yang berkepanjangan.¹¹ Menurut pandangan Ibnu Hazm,

⁷ *Ibid*. Lihat juga I. Jaih Mubarak. *Sejarah*, 122.

⁸ Abu Zahra. *Tarikh Madhahib al-Fiqhiyah*, 356-357.

⁹ *Ibid*. Faktor dominan yang menyebabkan dia pindah dari aliran Malik ke mazhab Shafi'i. Dari fiqh Shafi'i ke Mazhab Zahiri, Tidak diketahui secara jelas. Namun yang pasti, khususnya perpindahan dari mazhab Malik ke mazhab Shafi'i karena jiwa kritis yang dimilikinya. Keterangan yang lain menyebutkan perpindahan itu karena ia tidak mau terikat dengan mazhab tertentu, ia hanya terikat dengan Al-Qur'an, Hadith, *ijma' sahabat*. Dr. Jaih Mubarak. *Sejarah perkembangan Hukum Islam*, 152.

¹⁰ Faruq 'Abd al-Mu'ti. *A'lam al-Fuqaha' wa al-Muhadithin, Ibnu Hazm al-Zahiri* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992), 108-109.

¹¹ Jaih Mubarak. *Sejarah Perkembangan*, 151.

¹² Abu Zahra. *Tarikh Madhahib al-Fiqhiyah*, 356.

mazhab resmi dinasti Umayyah yaitu fiqh Maliki yang menggunakan masalah mursalah, *consideration of public interest* (yang nota bene menggunakan ra'yu) ternyata tidak mampu mengatasi kemelut politik yang berkeparjangan ditubuh Bani Umayyah.¹²

Inilah yang mendorong Ibn Hazm untuk melakukan pengkajian dan penelitian ulang tentang hukum yang berlaku. Sehingga dia mengajukan pengganti mazhab resmi (mazhab Maliki), sebuah pedoman untuk melakukan istinbat hukum, yaitu empat sumber yang harus diperhatikan dan dipegangi dalam membangun dan melaksanakan hukum Islam yaitu al-Kitab, al-Sunnah, Ijma' Sahabat, dan apabila tidak diketemukan dalam ketiga sumber tersebut dia menggunakan *al-Dalil*.¹³

Posisi *al-dalil* adalah metode istinbat pengganti qiyas dan segala macam ra'yu yang ditolak Ibn Hazm. *Al-Dalil* adalah cara istinbat yang dilakukan dengan cara mengaplikasikan teks-teks nas dan ijma', maksudnya ketiga sumber yang telah diutarakan kadang-kadang sama-sama menerangkan makna suatu hukum dan azas-azas terbinanya hukum, lalu dari azas itulah diketahui hukum suatu urusan yang dicakup dalam ma'na yang diambil dari pokok yang ketiga itu.¹⁴

Dia (Ibn Hazm) mencoba menerapkan nilai-nilai yang telah ia peroleh dari Al Qur'an, Hadith dan ijma' untuk diterapkan dalam kasus-kasus lain yang sama, sehingga *al-dalil* tidak keluar dari Nas. Sebagai contoh penerapan *al-dalil* persoalan pengharaman anggur. Hadith Nabi menyebutkan: *كل مسكر حرام كل مسكر حرام* (Setiap yang memabukkan itu haram dan setiap haram

¹² Ibn Hazm. *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tt), Vol. II. 100. Abu Zahra. *Tarikh Madinah al-Fiqhiyah*; 388.

¹⁴ Ibn Hazm. *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*; II. 100. Hasbi Ash-Shiddiqy. *Pokok-pokok Pegangan Imam-Imam Madhab dalam Membina Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), 349-350.

adalah haram). Maka *كل مسكر حرام كل مسكر حرام* (Setiap yang memabukkan adalah haram).¹⁵

Sabda Nabi Saw. tersebut terdiri dari dua *muqadimah*. *Muqadimah sughranya* adalah setiap yang memabukkan adalah haram. Sedang *muqadimah qubra* nya adalah setiap khamr adalah haram. Maka *natijah* atau kesimpulan yang diambil adalah setiap yang memabukkan adalah haram.¹⁶

Aliran ini memandang bahwa kesimpulan yang demikian bukan analogi (qiyas). Tetapi penerapan *nass* dan pengembangan dengan konsep *al-dalil*. Meskipun *nass* secara tersurat tidak menyatakan bahwa setiap yang memabukkan adalah haram tetapi dua *muqadimah* tersebut memberikan jalan kepada kita untuk memahaminya secara langsung bahwa setiap yang memabukkan adalah haram.

Hal yang patut dicatat bahwa Ibn Hazm menolak adanya pengeluaran *'illat* suatu hukum dan menetapkan dalam kasus lain yang mempunyai *'illat* yang sama. Oleh karena itu Ibn Hazm membedakan antara *qiyas* dan *dalil*.¹⁷ Qiyas dasarnya adalah mengeluarkan *'illat* dari Nas dan memberikan hukum nas kepada masalah lain yang mempunyai *'illat* yang sama sedangkan *al dalil* diambil langsung dari nas atau ijma' tanpa mengeluarkan *'illat*nya.

Dengan idenya yang kontroversial ini, tidak salah kalau sebagian Ulama ada yang mengkritik tentang penggunaan *al-dalil*. Salah satunya dari Khatib al-Baghdadi, "ulama Zahiri secara teoritis berpendapat bahwa setiap hukum yang didasarkan pada qiyas adalah batal. Namun secara praktis mereka terpaksa menggunakan qiyas yang dinamakan *al-dalil*". Demi-

¹⁵ Ibn Hazm *al-Ihkam fi*; Vol. II. 100.

¹⁶ *Ibid*.

¹⁷ *Ibid*, II. 100.

kianlah apa yang disebut *al-dalil* oleh Ibn Hazm sebenarnya tidak berbeda jauh dari *qiyas*.¹⁸

B. Biografi Ibn Hazm

Nama lengkapnya Ali ibn Ahmad ibn Sa'id ibn Hazm ibn Chalib ibn Salih ibn Khalaf ibn Ma'dan ibn Abi Sufyan ibn Yazid al-Andalusī. Dengan kunyah (*laqab*) Abu Muhammad. Nama inilah yang sering dipergunakan pada kitab-kitabnya tetapi terkenal dengan nama Ibn Hazm. Lahir di Andalusia (Semenanjung yang diberi nama Sepanyol dan Portugal sekarang) pada akhir bulan Ramadhan tanggal 7 november 994 M / 384 H.¹⁹ Seorang tokoh terkenal dalam berbagai bidang keilmuan, baik sosial politik, atau pengabdianya dalam bidang ilmu-ilmu ke-Islaman lainnya.

Dari sisi Nasabnya dia orang yang punya status sosial yang tinggi, tidak ada cacat dalam hal keturunannya beserta materi yang kecukupan. Kakaknya bernama Yazid Maula Yazid bin Abi ibn Abi Sufyan, saudara Mu'awiyah yang diangkat oleh Abu Bakr menjadi penglima tentara yang dikerahkan untuk mengalahkan negeri Sham. Bapakinya, Ahmad, menjabat sebagai menteri dalam dua "kabinet" pada masa pemerintahan Banu Umayyah di Andalusia Spanyol. Yaitu zaman pemerintahannya Mansur Muhammad ibn Abi Amir berikut anaknya berkebangsaan Persia yang dimasukkan ke dalam golongan

¹⁸ Jaith Mubarak, *Sejarah*, 153. Lihat juga: Ash-Shiediqy, *Pokok-Pokok*

Pegangan, 3496.

¹⁹ Ibn Hazm Al-Zahiri, *Al Fisal Fi al Milal wa al Ahwaa' wa al Niha* (Tl: Maktabah al Salamah al Alamiyah, tt), 3. Faruq Abd Mu'ti, *Ibn Hazm al zahiri, A'lam al Fuqaha wa al Muhadithin* (Beirut: Dar al Kutub Ilmiyyah, 1992), 7-8. Bandingkan dengan E. J. Brill, *Encyclopedia of Islam* (Leiden: J. Brill, 1991), Vol. II, 790.

²⁰ *Ibid.*

Qurays dengan jalan mengadakan sumpah setia dengan Yazid ibn Abi Sufyan.²¹ Karenayalah Ibn Hazm dalam bidang politik menihak kepada Bani Umayyah. Ini dapat dilihat dalam per-gulatanya dalam bidang politik.

Sebagai seorang putera seorang menteri tidak membuat dia congkak atau sombong atas segala kelebihan yang dia miliki, ini terlihat dari ketekunannya dalam mempelajari ilmu-ilmu keagamaan. Seperti menghafal Al Qur'an, sya'ir, menulis, yang diasuh oleh para kerabat-kerabatnya, pelayan-pelayannya di lingkungan istana.²² Demikian juga ayahnya memberi perhatian yang penuh kepada pendidikannya, dan memperhatikan bakat dan arah kehidupannya.²³

Ilmu-ilmu yang dipelajari oleh Ibn Hazm adalah ilmu-ilmu yang biasa dipelajari oleh pemuda bangsawan dan pengusaha. Pada mulanya Ibn Hazm tidak memusatkan perhatiannya kepada ilmu fiqh, dia hanya mempelajari Hadith, kesusasteraan Arab, sejarah dan beberapa cabang ilmu filsafat. Baru pada tahun 408 H, ia memusatkan pikirannya kepada ilmu fiqh walaupun tidak meninggalkan ilmu-ilmu yang lain.²⁴

Setelah beranjak besar dan telah menghafal al-Qur'an ia diasuh dan dididik oleh Abu Husein Ali al-Fasi. Seorang yang terkenal saleh, *zahid* dan tidak beristri. Al-Fasi inilah yang pertama kali membentuk dan mengarahkan Ibn Hazm, yang sangat terkesan pada dirinya. Al-Fasi membawa Ibn Hazm ke majlis pengajian al-Qur'an Abu al-Qasim Abdurrahman al-Azdi (w. 410 H) untuk belajar bahasa arab dan Hadith.²⁵

²¹ *Ibid.*, lihat juga Habi Ash Shidiqy, *Pokok-Pokok Pegangan Imam Mazhab*, 545.

²² Faruq Abd. Mu'ti, *Ibn Hazm al Zahiri*, 11.

²³ *Ibid.*

²⁴ Hasbi Ash Shidiqy, *Pokok-Pokok Pegangan*, 546.

²⁵ *Ibid.*, 556. Faruq Abd, Mu'ti, *Ibn Hazm al-Zahiri*, 12.

Ibn Hazm belajar Hadith sejak dari kecil pada guru-guru, Ahmad bin Muhammad al-Jasur (w. 401H), dan al-Hamdani. Pada tahun wafatnya al-Jasur ia pergi belajar Hadith pada Abu bakar muhammad ibn Ishaq. Ia juga belajar dari ulama-ulama lain, hampir semua ulama Hadith yang berdiam di Cordova dan kota-kota lain yang disinggahinya.²⁶

Ketika menginjak dewasa dilanjutkan dengan mendatangi majlis-majlis ilmu yang ada di Cordova.²⁷ Semasa umur 26 tahun, keinginannya untuk memperdalam ilmu-ilmu ke-Islaman semakin menggebu-gebu. Di pelajari ilmu-ilmu yang berlaku dan dipelajari oleh para menteri-menteri istana. Mulai aktivitas menulis (*ta'liif*), berdebat dalam berbagai masalah (mazhab fiqh, teologi) yang kemungkinan semua berlawanan dengan jalan fikiran dia (Ibn Hazm). Belajar tentang ilmu Hadith, sastra arab, serta ilmu-ilmu shari'ah, pengetahuan tentang nasab, pengobatan, filsafat dan sebagainya.²⁸ Semua dipelajarinya demi memenuhi tuntutan hati nuraniya yang memang telah *concent* dengan ilmu.

Tidak kalah pentingnya kedalaman ilmunya tentang ilmu mantiq. (logika), yang kemudian digunakan sebagai metode *istidlal* dalam bidang fiqh. Metode (memasukan ilmu logika ke dalam metode *istidlal*) ini menurut dia belum pernah digunakan oleh tokoh-tokoh sebelumnya. Gurunya dalam ilmu berfikir adalah Muhammad bin Hasan al Mudhahaji al-Qurdabi. Yang terkenal dengan sebutan Ibn al-Kanani.²⁹ Sehingga boleh dikata

²⁶ Muhammad ibn Nasir al Hamdi, *Ibn Hazm wa Mauqifihi min al-Lahiyat Ardun wa Naqduh*, 52-58.

²⁷ Abu Zahra, *Tarikh mathalib al-Islamiyah*, 356.

²⁸ *Ibid.*, Ibn Hazm, *Al-Muhalla bi al-Athar* (Beirut: Dar al Fikr, tt), 6.

²⁹ Ibn Hazm, *Al-Fisal fi al-Milal wa al-Ahwal wa al-Nijal* (Beirut: Maktabah al-Salam al-Alamiyah, tt), 1, 4.

bahwasanya ilmu-ilmu yang dipelajarinya tidak diperoleh oleh ulama-ulama lain di Andalusia.³⁰

Demikian pula pemahaman dan pendalamannya tentang fiqh, terutama fiqh imam Malik, karena mazhab inilah yang banyak dianut oleh masyarakat Andalus dan Afrika utara. Kepada Ahmad bin Du'um (Muti Cordova) dia belajar al-Muwata', sampai dia benar-benar menguasai fiqh imam Malik. Bersamaan dengan memperdalam fiqh Malik dipelajari juga mazhab mazhab yang lain supaya dia bebas tidak terikat dengan mazhab tertentu. Dipelajari juga kitab al-Shafi'i yang mengkritik imam Malik dalam masalah usul dan furu' yakni *ikhtilaf al-Malik*.³¹

Dari pengalaman inilah dia pindah dari mazhab Malik ke mazhab Shafi'i. Ini dilakukan sangat lama melebihi dia memperdalam fiqh Malik dengan seorang guru bernama, Abdurrahman bin Abi Laela. Pemahamannya terhadap mazhab Shafi'i membuat dia kagum terhadap prinsip-prinsip yang dipegang imam Shafi'i. Imam Shafi'i dikenal sebagai Imam Mazhab yang teguh dalam memegang Nas, dan qiyas yang diqiyaskan kepada nass mengkritik kepada fatwa yang didasarkan kepada *istihsan*, atau *maslahah mursalah*.³²

Ini tidak berlangsung lama, setelah dia mempelajari kitab karangan Mundir bin Ibn Sa'd al Zahiri, Ibn Hazm pindah ke mazhab Zahiri. Faktor dominan yang menyebabkan dia pindah ke mazhab Zahiri tidak diketahui dengan jelas, yang pasti khususnya perbandingan dari Malik ke Shafi'i dan dari Shafi'i ke Zahiri, karena jiwa kritis yang dimilikinya. Menurut analisis Abu

³⁰ *Ibid.*

³¹ Abu Zahra, *Tarikh al-Madhahib*, 357.

³² Ada sebagian riwayat yang mengatakan Ibn Hazm pernah bersikap fanatik terhadap mazhab Shafi'i, Faruq Abd. Mu'ti, *Ibn Hazm al Zahiri, A'lamu Fuqaha' wa al-Muhathihin*, 22-23. Wahbah Zuhaili, *Al-Fiqhu al-Islami wa Adliatuhu* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), Vol. 1, 41. Bandingkan dengan Muhib, *Etika Politik Menurut Ibn Hazm*, 75.

Zahra, sebab-sebab yang mempengaruhi Ibn Hazm pindah dari mazhab Maliki ke Shafi'i dan dari Shafi'i ke Zahirī karena dia tidak mau terikat dengan mazhab tertentu, ia hanya terikat kepada Al Qur'an, Hadith dan Ijma' sahabat.³³ Di samping itu dia juga melihat dalil-dalil yang dipakai Shafi'i untuk membatalkan istihsan juga dapat digunakan untuk membatalkan qiyas dan semua istinbat hukum yang menggunakan *ra'y*.³⁴

Dari *rihlah* menuntut ilmu Ibnu Hazm tersebut dapat dilihat, adanya silsilah (turun temurun) di antara mazhab-mazhab fiqh sampai akhirnya kepada mazhab Zahirī di Andalusia yang dikembangkan oleh Ibn Hazm. Dengan bekal keluasan ilmunya dia mempunyai pola pikir sama atau menentukan pilihannya pada mazhab Zahirī, yang menurutnya lebih sesuai dengan Nas.

Ini ditunjang dengan kondisi yang ada pada saat abad ke III H. Banyak ulama Cordova yang belajar ke Timur, antara lain ke Bagdad, pusat dinasti Abbasiyah. Di antara ulama Cordova yang belajar ke Iraq adalah Baquq ibn Mukhalid, Abu Abdullah ibn Wahdah Bazbazi, dan Qasim ibn Asbagh ibn Muhammad ibn Yusuf. Setelah tidak puas kepada fiqh Hanafi, Maliki, Shafi'i dan Hanbali yang telah dipelajari, mereka tertarik dan memilih aliran Zahirī sebagai mazhabnya. Mereka tertarik aliran Zahirī karena aliran ini hanya terikat kepada Al Qur'an dan Sunnah. Hal ini dipandang cocok dengan jiwa mereka yang tidak mau terikat dengan mazhab. Atas jasa ulama tersebutlah Mazhab Zahirī berkembang di Andalusia.³⁵ Dan jejak ulama-ulama tersebut diikuti oleh Ibn Hazm.

³³ Abu Zahra, *Tarikh Madhahib al-Islamiyah*, 357.

³⁴ *Ibid.*, lihat juga Faruq abd Mu'ti, *Ibn Hazm al-Andalusī 'alam al-Fuqaha' wa al-Muhaddithin*, 25.

³⁵ Jaih Mubarak, *Sejarah perkembangan Hukum Islam* (Bandung: Rosda Karya, 2000), 149.

Diantara nama guru-guru Ibn Hazm yang namanya tercatat adalah³⁶,

1. Ibn Abdul Birri al-Maliki
2. Abu al-Huseini
3. Abu Bakr Muhammad ibn Ishaq
4. Abdullah al-Azdi
5. Abu Khiyar Mas'ud ibn Sulaiman ibn Mafiat al-Zahirī
6. Abu Abdillah ibn Hasan al-Madhaji

Dari himpunan ilmu yang diperoleh dari berguru, bacaan dan pengalaman hidup, terbentuklah kepribadian akalnya yang menggunakan yang membuat namanya tercatat dalam sejarah. Ia membangun aliran fiqh yang berdiri sendiri. Perlu dicatat pengembangan dirinya dalam bidang ilmu baru dilakukannya setelah dia mengundurkan diri dari kegiatan politik praktis. Ketika itulah ia merasa bebas berdebat dan mengkritik siapapun, baik ulama muslim ataupun Nasrani dan Yahudi. Posisinya yang bukan pejabat memungkinkannya berbuat begitu. Posisinya selaku ilmuwan juga mendatangkan kawan dan lawan. Karena la menentang arus maka lawan lebih sedikit daripada kawan.

Selain faktor di atas, sesuatu yang mendorong dan membentuk Ibn Hazm adalah masa di mana pada saat itu Andalusia tempat kelahiran Ibn Hazm sedang mencapai puncak ilmu. Pada masa itu lahir ulama-ulama terkenal yang luas ilmunya. Tidak saja dalam bidang fiqh, bahkan mereka terkenal dalam bidang sastra dan sejarah. Diantara mereka adalah Ibn Abdil Bar teman Ibn Hazm dan Abu al-Walid al-Baji penantang Ibn Hazm dalam bidang ilmu.³⁷

³⁶ *Ibid.*, 252. Dan Faruq Abd Mu'ti, *Ibn Hazm al-Andalusī*, 25-26. Ahmad bin Muhammad Nasir al Hamdi, *Ibn Hazm wa Maqajihahu Al-Ilahiyat*, 52-58.

³⁷ Faruq Abdul Mu'ti, *Ibn Hazm al-Zahirī*, 62.

Selain itu dari pribadinya (Ibn Hazm) memang dikondisikan untuk menjadi tokoh yang inklusif terhadap semua kekurangan, tanpa ada perasaan berbangga diri terhadap apa yang telah dicapai. Sehingga semua informasi keilmuan, diserap olehnya tanpa membedakan ilmu dari negeri mana dan dibawa oleh siapa. Ini yang tidak dilakukan oleh ulama-ulama terdahulu, membatasi diri dalam ilmu tertentu, yang akhirnya kebenaran adalah sesuatu yang sudah umum dilakukan oleh mereka.

Di masa itu pula berkembang ilmu-ilmu falsafah di Andalus dan dibawa ke Barat. Ilmu-ilmu falsafah di Andalus berkembang dengan baik di akhir abad ketiga dan keempat dan timbullah filsuf-filsuf Islam di Andalusia, seperti Ibn Rusyd dan Ibn Bajjah.³⁸ Ibn Hazm mendalami ilmu-ilmu falsafah sebagaimana yang dapat kita lihat dari hasil-hasil karyanya dan pola pikirnya ketika memahami teologi. Dari bekal inilah nantinya ditransformasikan dalam penggalan hukum Islam (*istinbat al-Hukmi*). Yang akhirnya dia mempunyai corak tersendiri dalam produk-produk hukumnya (*fiqh*).

Jiwa ilmiah yang bergetar di Andalusia adalah atas jasa Abdurahman al-Nasir yang berkuasa selama 50 tahun, mulai tahun 300 H hingga 350 H.³⁹ Putranya al-Hakam banyak pula jasanya dalam mengembangkan ilmu di sana. Dia mendatangkan ulama-ulama timur, membangun perpustakaan dan mendatangkan kitab-kitab yang berkembang di Timur. Di perpustakaan itulah Ibn Hazm mengadakan *research* dan studi. Demikian juga dengan perantaraan perpustakaan itu berjudulah di Andalusia suatu masyarakat ilmu yang dapat mengumpulkan antara *mangul* dan *ma'qul*.⁴⁰

³⁸ Ashidiqi, *Pokok-pokok Pegangan Inam-inam Mazhab*, 561.

³⁹ *Ibid.*, dan Faruq abd Mu'th. *Ibn Hazm*, 62.

⁴⁰ *Ibid.*, 66.

Dari keterangan perkembangan ilmu di Andalusia itu merupakan satu sisi yang membentuk Ibn Hazm menjadi seorang yang berilmu sangat luas. Sebuah lingkungan yang antusias untuk meningkatkan taraf hidup dengan mengetahui berbagai keilmuan, tidak *ekklusif* (menutup diri) dari kekurangan terutama dalam bidang ilmu pengetahuan.

Ibn Hazm hidup dalam dua kekuasaan Islam di Andalusia, yaitu pada akhir dinasti Umayyah dan zaman *Muluk al-Tawafif*. Andalus mulai dikuasai Islam pada zaman al-Walid dari dinasti Umayyah (705-715 M). Penyerangan ke-Andalus pertama kali dipimpin oleh Tafif ibn Malik (711 M). Pada tahun yang sama Musa ibn Nushr (Gubernur Afrika Utara) mengutus Tariq ibn Ziyad untuk merebut Andalus dari tangan raja Roderick. Musa ibn Nusr sendiri akhirnya memimpin penyerangan ke Andalus. Setelah Andalus berhasil dikuasai, Abd Aziz putra ibn Nusr diangkat menjadi wali di Andalus sehingga secara resmi Andalus menjadi salah satu kekuasaan Umayyah.⁴¹

Zaman kekuasaan Dinasti Umayyah dilalui oleh Ibn Hazm sampai dinasti tersebut berakhir. (1031). Ia meninggal tahun 1064 M ketika *muluk al-Tawafif* berkuasa di Andalus. Dengan demikian Ibn Hazm hidup pada zaman dinasti Umayyah selama 37 tahun (994-1031M), dan selama 32 tahun hidup pada zaman *muluk al-Tawafif*.⁴²

Ibn Hazm terlibat dalam kancah politik secara langsung pada zaman khalifah Abdurahman V (1023 M). dan Hisham al-Mu'tamid (1028-1031 M) dari Umayyah. Pada zaman Abdurrahman V, Ibn Hazm bersama khalifah berusaha mengatasi berbagai kerusuhan dan berusaha merebut wilayah Granatah. Akan tetapi dalam usaha tersebut Khalifah terbunuh dan Ibn Hazm

⁴¹ Jaith Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, 150.

⁴² *Ibid.*

ditangkap kemudian dipenjarakan.⁴³ Pada zaman pemerintahan al Mu'tamid, Ibn Hazm melakukan kegiatan yang sama, yaitu memadamkan beberapa keributan tetapi kemudian ia dipenjarakan kembali. Setelah keluar dari penjara yang kedua kalinya ia mencurahkan perhatiannya kepada aktivitas-aktivitas keilmuannya lagi.⁴⁴

Kemelut politik yang berkepanjangan mendorong Ibn Hazm untuk melakukan penelitian tentang hukum yang berlaku, yakni mazhab resmi Dinasti Umayyah adalah Maliki.⁴⁵ Dalam pandangan Ibn Hazm Fikih Maliki yang menggunakan *masalah mursalah* yang notabene menggunakan ra'yu ternyata tidak mampu mengatasi kemelut yang berkepanjangan di tubuh bani Umayyah.

C. Corak Fiqih Ibn Hazm

Bila diruntut dari biografinya, dapat dikatakan bahwa Ibn Hazm adalah mujtahid mutlak. Ia bukan pengikut atau muntasib Imam Dawud. Karenanya tidak dapat dikatakan pula Ibn Hazm seorang mujtahid atau mujtahid *fi al-mazhab*.⁴⁶ Hanya saja *minhaj* yang ditempuh oleh Ibn Hazm sesuai dalam *minhaj* Dawud dalam garis besarnya. Masing-masing dari mereka (Dawud dan Ibn Hazm), mengambil langsung dari nur Muhammad. Dalam hal ini tidak ada perbedaan antara keduanya.

Keterangan di atas didukung oleh pendapat Ibn Hazm sendiri dalam masalah Taqlid. Menurutya Taqlid adalah Haram.

⁴³ Abu Zahra, *Tarikh Madhahib*, 358. Jaih Mubarak, *Sejarah Perkembangan Hukum Islam*, 150.

⁴⁴ *Ibid.*, Ibn Hazm al Andalusi, *Al-Muhala bi al-Ahhar*, 6-7.

⁴⁵ Abu Zahra, *Tarikh*, 356.

⁴⁶ Istilah-istilah mujtahid tersebut meminjam istilah pembagian wahbah al Zuhaili. *Usul al-Fiqih* (Beirut: Dar al-Fikr, tt), II, 1079.

Untuk itu dia mengajak para ulama untuk mencegah taqlid dalam segala bidang agama, amaliyah atau ilmiyah.⁴⁷ Ini menunjukkan Ibn Hazm adalah mujtahid yang bebas, tidak terikat dengan mazhab apapun. Sehingga corak fiqihnya sangat khusus, pendapat-pendapatnya dalam fiqh sangat berbeda dengan imam-imam mazhab yang lain, tidak hanya dalam masalah furu', tetapi juga dalam memberlakukan dasar-dasar istinbat.⁴⁸ Ia hanya berpegang kepada *kitabullah*, *al-Hadith*, dan *ijma'*, sedang imam-imam yang lain (mazhab empat) berpegang kepada Kitabullah, sunnah Rasul, dan *ra'y*. Hal ini berarti dia tidak mengakui jithad *bi al-ra'y* sebagai metode istinbat hukum, sementara imam mazhab yang lain (mazhab empat) mengakuinya. Disamping itu imam empat menerima pendapat sahabat sebagai dasar hukum, sedangkan Ibn Hazm menolaknya.

Dalam memahami dalil-dalil *manqul*, Ibn Hazm berpegang kepada *zahir al-Kitab dan al-Sunnah*, yaitu menanggapi makna yang segera terlintas dihati sewaktu menyebut lafaz-lafaz itu tanpa meneliti illatnya dan tanpa mengisyaratkan sesuatu ke-

⁴⁷ Ibn Hazm kepada orang yang mengikuti mazhab dikatakan dalam kitabnya *al-Nubdah al-Kafiyah fi al-kam al-Lsul al-din*, Maka hendaklah diketahui oleh orang yang mengambil semua pendapat Imam Abu Hanifah, semua pendapat Imam Malik semua pendapat imam Syafi'i atau imam Ahmad, padahal orang-orang tersebut dapat melakukan anzar, dan dia tidak meninggalkan orang yang dikukunya dan menerima pendapat imam yang lain. Bahwasanya dia itu benar-benar telah menyalahi umat seluruhnya. Ibn Hazm al-Andalusi, *Al-Nubdah al-Kafiyah fi Ahkam Usul al-Din* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1985), 70-72.

⁴⁸ Di antara pendapat-pendapatnya yang berbeda dengan madhab empat yaitu; *Pertama*, Pembuatan orang sakit yang membawa kenatannya dipandang sama dengan perbuatan orang yang masih kuat, *kedua*, Istri boleh bersedekah dengan harta suaminya, *ketiga*, Hakim boleh membatalkan wasiat seseorang yang dipandang merugikan suatu pihak, *keempat*, Orang yang junub, haid, nufas' boleh memegang dan membaca al Qur'an. Lihaat: Faruq abd, Mu'ti. *Ibn Hazm al-Zahir, A'lam al-Fuqahat' wa al-Muhallihin*, 108.

padanya. Oleh karena itulah fiqh Ibn Hazm disebut pula *fiqh al-Zahiri*.⁴⁹

Akan tetapi dalam beberapa hal tidak sama dengan Daud al-Zahiri, walaupun Daud adalah dapat dikatakan pengembang pertamanya mazhab tersebut. Hal ini dapat dilihat dari pendapatnya tentang orang yang berjunub, haid boleh menyentuh al-Qur'an, dan Al-Qur'an itu bukan makhluk. Sedangkan Daud berpendapat Al-Qur'an itu makhluk sehingga orang yang junub dan haid boleh menyentuhnya.⁵⁰

Corak pemikiran fiqh Ibn Hazm ini sangat jelas, bila dilihat pula dasar utama bagi istinbat hukum. Yakni berpegang kepada nas-nas al-Qur'an dan *al-Sunnah*. Sehingga menurutnya akal tidak mempunyai tempat dibalik nas-nas itu. Dengan demikian dalam masalah fiqh ini seorang tidak boleh melaksanakan ijthad dengan akal secara mutlak, baik dengan menggunakan *qiyas*, *maslahah*, *al-darari*, maupun *istisnas*.⁵¹

⁴⁹ *Ibidi*, 109. Abu Zahra. *Tarik Madhahib al-Islamiyah*, 387.

⁵⁰ Hasbi Ash Shidiqy, *Pokok-pokok Pegangan Iman Mazhab*, 575. Jaih Mubarak, *Sejarah Perkembangan Hukum Islam*, 128.

⁵¹ Adapun alasan-alasan Ibn Hazm dalam menolak ijthad dengan akal sebagai berikut: Firman Allah dalam surah al-An'am: 38, bahwa al-Qur'an telah menerangkan seluruh shari'ah dan tidak seorang pun berhak menambahnya. Juga firman Allah dalam surat al-Nisa' 59, menjelaskan sumber-sumber shari'ah, yaitu *al-Kitab al-Sunnah*, dan *ijma'*. Dan apabila terjadi perselisihan, dikembalikan kepada kedua sumber. Hadith Nabi yang artinya: *Allah tidak akan menghilangkan ilmu dari dada manusia secara langsung, tetapi Allah akan menghilangkan ilmu dengan wafatnya para ulama dan apabila tidak ada seorang yang alim maka manusia akan menjadikan orang bodoh menjadi pemimpin mereka. Takala mereka berfatwa akan berfatwa dengan akal, maka sesatlah mereka (dan orang-orang yang mengikutinya)*. Pendapat sahabat Umar, Beliau berkata: *Berhati-hatilah kamu terhadap akalmu dalam masalah agama. Ibn Hazm juga menolak kesahihan hadis Mu'ad bin Jabal "Bahwa ia akan menggunakan akal takala tidak menemukan Nas. Ibn Hazm. Al-Muhalla bi al-Athar, 77. Faruq Abd, Mu'ti. Ibn Hazm al-Zahiri, 22-23. Abu Zahra, Tarikh Madhahib al-Islamiyah, 388.*

Ibn Hazm sangat tidak setuju dengan metode pengeluaran illat dari suatu nas, karena mencari illat hukum suatu nas merupakan dasar-dasar (pokok-pokok) akal. Sedangkan seluruh nas yang ada bersifat ta'abudi. Sehingga seseorang tidak boleh keluar dari teks (*zahir*) nas itu.⁵²

D. Al-Dalil sebagai Metode Istinbat Hukum

Al-Dalil menurut istilah kebahasaan mengandung beberapa makna, yakni penunjuk, tanda atau alamat, daftar isi buku, bukti dan saksi.⁵³ Ringkasnya dalil ialah penunjuk (petunjuk) kepada sesuatu, baik yang material (*hissi*) atau non material.⁵⁴

Dalil secara khusus dan komprehensif dibahas dalam *usul al-Fiqh*, dalam hal ini, para *usuli* (ulama *usul al-Fiqh*) mengemukakan berbagai definisi, antara lain Abd. Wahab Subhi (w. 771) memberikan definisi dalil dengan "sesuatu yang mungkin dapat mengantarkan (orang) dengan menggunakan pikiran yang benar untuk mencapai obyek informatif yang diinginkannya."⁵⁵ Dari definisi ini terlihat bahwa bahwa pengertian dalil mengacu pada landasan berpikir yang dapat mengantarkan seseorang untuk memperoleh suatu obyek yang diinginkannya. Sebagai contoh untuk definisi ini, Al-Banani mengemukakan alam ini merupakan dalil yang menunjukkan adanya Tuhan penciptanya. Menukutinya orang yang akan sampai pada kesimpulan demikian bila

⁵² Faruq Abd Mu'ti, *Ibn Hazm al-Zahiri*, 121-122.

⁵³ Raghb al-Isfahani, *Mu'jam Mufradat Al-Faz al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), 113. Muhammad bin Ya'qub al-Fairuz Zabadi, *al-Qamus Muhiid* (Beirut: Dar Fikr, 1978), III, 516. Ahmad Warson Munawir, *Kamus al-Munawir* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1984), 450-1.

⁵⁴ Wahbah Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami* (Beirut: Dar al-Fikr, 1986) I, 417.

⁵⁵ Abd. Wahab Ibn al-Subki, *Mathn Jani'u al-Jawami'*, dalam teks al-Banani, *Hasyiyah al-Alamiah al-Banani* (Indonesia: Dar al-Ihya' Kutub al-Arabiyyah, tt), I, 24-5.

dasarakan Hadith Nabi.¹³⁰ Secara doktriner dan normatif semua umat Islam memahani dan menerima hukum Allah dan Rasulnya tentang poligami tersebut. Menolak ajaran poligami berarti menolak ajaran Islam. Namun dalam perkembangannya pada masa modern sekarang ini, mulai muncul pertanyaan tentang realisasi ajaran poligami itu. Kitapun melihat kenyataan tentang negara-negara muslim sekarang pada dasarnya terbagi dalam tiga kelompok, yang membolehkan seperti Saudi Arabia, yang melarang seperti Tunisia, dan yang membolehkan tetapi pelaksanaannya dipersulit seperti Indonesia.

Boleh tidaknya ajaran poligami ini, kemudian menuntut dilaksanakannya satu penelitian yang kurang lebih berlaku dalam penelitian-penelitian sosial pada umumnya. Yang terkait antara lain kondisi sosial masyarakat pada saat ayat al-Qur'an diturunkan juga perkembangan masyarakat pada masa-masa sesudahnya termasuk perkembangan masyarakat kontemporer, untuk menyelesaikan persoalan tersebut diperlukan suatu pendekatan yang dalam bahasa Noeng Muhajir mondar-mandir antara induksi dan deduksi.¹³¹

¹³⁰ Hazm, *Al-Muhala*; IX, 5.

¹³¹ Noeng Muhajir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rakesarasin, 1998), 6.

PENDEKATAN RASIONALIS AL-SHATIBI



A. Biografi al-Shatibi

Meneluri jejak langkah al-Shatibi secara utuh dan lengkap tidak dapat dilakukan tanpa mengetahui lebih dulu gambaran sejarah kota Granada, sebuah kota di Spanyol tempat menetap al-Shatibi. Hal ini penting dilakukan karena sebuah temuan karya ilmiah oleh seorang tokoh seringkali merupakan hasil suatu proses akumulasi dari temuan-temuan sebelumnya, atau dapat juga dikatakan bahwa temuan-temuan seorang tokoh tidak dapat dilepaskan dari pengaruh sosio kultural, politik, baik pada masanya maupun masa-masa sebelumnya.

Islam masuk di Spanyol pada tahun 711 M. dengan merebut kekuasaan dari Goh Barat, yaitu dari kekaisaran Visigoth (419-711). Pada saat itu panglima perang Islam Tariq bin Ziyad melakukan ekspansi besar-besaran ke Spanyol atas perintah Musa bin Nusair, seorang gubernur Afrika Utara di bawah pemerintahan khalifah Walid bin Abdul Malik atau al-Walid I

(705-715) dari dinasti Umayyah yang berkedudukan di Damaskus.¹

Semasa dinasti Umayyah ditumbangkan oleh Dinasti Abbasiyah (750-1031), kemudian dinasti ini membangun kekuasaan di Spanyol dan menjadikan Cordoba sebagai ibu kota pemerintahan di bawah kekuasaan Abdurrahman al-Dakhil, yang memerintah semenjak tahun 756 hingga 788 M. Di bawah kekuasaannya Cordoba mulai melangkah menuju puncak kejayaan.²

Selama kurun waktu delapan abad Islam menguasai Spanyol, tentu mengalami pasang surut. Yang paling menonjol adalah di masa pemerintahan Abdurrahman III (912-961) dan al-Hakam II (961-976) kemajuan terlihat dalam berbagai bidang. Di antaranya adalah bidang pendidikan, ilmu pengetahuan, dan intelektual. Dalam hal ini universitas Cordoba sangat berperan dan merupakan salah satu universitas yang menjadi kebanggaan umat Islam.³

Siklus sejarah sebuah peradaban suatu bangsa dapat mengalami dinamika, mulai masa pertumbuhan, perkembangan, sampai masa kehancuran. Masa kejayaan pada era Abdurrahman III tidak dapat berlangsung lama karena setelah masa pemerintahan berikutnya, kemunduran tidak dapat dihindarkan. Sebab-sebab kehancuran itu sendiri disebabkan oleh faktor intern dan ekstern dari dinasti yang berkuasa. Faktor internalnya adalah karena adanya konflik-konflik dalam tubuh pemerintahan Islam sendiri.⁴

¹ Hasan Muarif Ambari dkk. *Ensiklopedi Islam*, Cet. VI, Jilid I (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1999), 275.

² *Ibid.*

³ Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI Press, 1985), 62.

⁴ Hasan Muarif Ambari dkk., *Ensiklopedi*, 275.

Sedangkan faktor eksternalnya karena kuatnya desakan kekuatan Kristen di Spanyol. Kekuatan ini memakai propaganda bahwa orang Islam adalah penjajah, maka pada gilirannya tertanamlah kesan kebencian yang luar biasa terhadap orang Islam. Melalui propaganda ini, kekuatan kaum Kristen dapat bersatu dan semakin kuat mendesak kekuasaan Islam. Faktor-faktor inilah yang menyebabkan kehancuran luar biasa pada keadaulatan Islam di Spanyol. Tetapi masih ada satu kerajaan yang mampu bertahan dari hancurnya kekuasaan Islam di Spanyol, yakni kerajaan Granada.⁵

Kerajaan Granada merupakan kerajaan yang kaya akan sumber alam, lembah-lembah yang subur, pertanian dan perkebunan yang maju merupakan salah satu daya dukung kemajuan ekonomi kerajaan tersebut. Kerajaan ini terbentang dari daerah selatan Andalusia sampai laut Tengah dan selat Gibraltar atau yang lebih dikenal dengan Jabal Tariq.⁶

Kerajaan ini didirikan oleh Muhammad bin Yusuf bin Ahmad al-Hazraj al-Ansary. Beliau lebih dikenal dengan sebutan bin Ahmar, yang dinisbatkan kepada salah seorang sahabat besar Nabi Saw. yakni Sa'ad bin Ubadah, pemimpin suku Khazraj.⁷ Dalam rentang waktu dua setengah abad, kerajaan ini mampu bertahan sebelum akhirnya jatuh ke tangan kekuatan Kristen.

Di tengah terpaan dan goncangan-goncangan politik yang terjadi di kerajaan Granada, keterlibatan para ulama turut menyelesaikan kemelut di kerajaan ini. Di antara ulama yang aktif berperan adalah Abu Ishaq al-Shatibi. Sejarah juga mencatat bahwa keterlibatan al-Shatibi dalam kancanh politik kerajaan

⁵ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut al-Shatibi* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), 15.

⁶ *Ibid.*, 16.

⁷ *Ibid.*

ini terjadi pada masa pemerintahan Ismail bin Farraj (713 H), Muhammad bin Ismail (725 H), Abu Hajjaj bin Yusuf bin Ismail (734 H), dan terakhir Muhammad al-Ghani Billah bin Abi Hujjaj Yusuf (755 H).⁸

Kemelum yang terjadi di pusaran kekuasaan kerajaan Granada tersebut tidak berarti terjadi pula kemunduran dalam bidang ilmu pengetahuan, ini dibuktikan dengan berdirinya dua yayasan ilmu pengetahuan, yakni Yayasan Masjid Besar yang menyelenggarakan beberapa materi pelajaran, dan Yayasan Nashariat yang didirikan oleh Sultan Abu Hujjaj Yusuf di bawah naungan Perdana Menteri Abi Naim Ridwah.⁹ Selain itu kota Granada juga menjadi sentra kegiatan keilmuan dengan berdirinya Universitas Granada

Al-Shatibi mempunyai nama lengkap Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Garnati al-Shatibi. Namun sejauh ini belum dapat diketahui tanggal dan tahun kelahirannya. Data yang dapat dilacak adalah bahwa ia berlatar belakang keluarga Arab dari suku Lukhmi, sedangkan nama "al-Shatibi" diambil dari tempat asal keluarganya yaitu Syatbah (Xativa atau Jativa) yang terletak di negara Spanyol sebelah Timur. Meski namanya dinisbahkan ke daerah tersebut, bukan berarti ia lahir di daerah tersebut, karena dalam catatan sejarah, kota Jativa pada saat itu termasuk di bawah kekuasaan Kristen, umat Islam telah diusir dari daerah tersebut semenjak tahun 645 H/1247 M, sekitar satu abad sebelum kelahiran al-Shatibi.¹⁰ Perkembangan intelektualnya, dimulai dengan mempelajari berbagai macam disiplin ilmu. Ia terkenal sebagai ahli bahasa, ahli tafsir, ahli debat, ahli fikih.

⁸ *Ibid.*, 17.

⁹ *Ibid.*, 18.

¹⁰ Hasan Muarif Ambari, *Suplemen Ensiklopedi Islam*, cet. IV, Jilid II (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1999), 187.

Selain itu, juga sebagai pengembang ilmu ushul fiqh. Kepribadiannya sebagai orang yang tekun dalam belajar dan ibadah, bersikap rendah hati, jauh dari sikap sombong, baik dan sederhana.¹¹

Dalam pengembaraan intelektualnya, ia berguru kepada banyak ulama, di antaranya adalah Abu Abdillah Muhammad bin al-Fakhar al-Birri (w. 754 H), Abu Qashim Muhammad bin Ahmad al-Shibli (w. 760 H), Abu Ja'far Ahmad al-Shaqwari. Kepada merekalah al-Shatibi belajar kitab Sibawaih dan Alfiah. Kepada merekalah al-Shatibi belajar ilmu Hadith, ia banyak menimba ilmu kepada Abu al-Qasim bin Bina dan Syamsuddin al-Tilimsani (w. 781 H). Kepada kedua ulama ini, ia belajar al-Jami' al-Sahih al-Bukhari dan al-Muwatta'-nya Imam Malik. Di bidang ushul fiqh dipelajarinya dari Abu Abdillah ibn Ahmad al-Miqarri dan dari imam mazhab Maliki di Spanyol Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Sharif al-Tilimsani.¹²

Karya Al-Shatibi yang dapat dilacak hingga sekarang adalah *Sharh al-Jalil ala al-Khulasah fi Ilm al-Nahw al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*, *al-'I'tisam*, *al-Ifadat wa al-Insyadad*, *Urwan al-Ittifaq fi Ilm al-Ishtiqaq*, dan *Ushul al-Nahw*. Namun hanya dua kitab saja yang merupakan karya monumental al-Shatibi, yakni *al-Muwafaqat* dan *al-'I'tisam* yang sampai kini beredar luas serta dijadikan bahan rujukan diberbagai perguruan tinggi Islam sampai sekarang.¹³

Pada kitab *al-Muwafaqat* ini, al-Shatibi berusaha menekankan kajian secara mendalam dan menyeluruh tentang rahasia-rahasia pentaklilan (perintah Allah) dan tujuan-tujuan Pen-

¹¹ Abdullah Mustofa al-Maraghi, *Pakar-pakar Fiqh Sepanjang Sejarah*, Terj. Husein Muhammad dari *Fath al-Mu'bin fi Tahqiqat Al-Ushuliyin* (Yogyakarta: LKPSM, 2001), 276.

¹² Asatri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Syari'ah*, 23.

¹³ Hasan Muarif Ambari, *Suplemen Ensiklopedi Islam*, 187.

syariat hukum, serta sisi-sisi lain dari kajian usul fiqh. Judul asli dari kitab tersebut adalah *Urwan al-Ta'rif bi Ushul al-Taklif*. Ini sebuah kitab yang sangat penting, bermutu tinggi dan tak tertandingi, karya ini merupakan indikasi puncak kepekarannya dalam bidang ushul fiqh.¹⁴

Kitab al-Muwafiqat sendiri diterbitkan pertama kali di Tunisia pada tahun 1302 H/1884 M. dan diedit oleh Salih al-Qa'ji Ali al-Shanufi dan Ahmad al-Wartani. Kemudian kitab tersebut dicetak ulang pada tahun 1327 H/1909 M. Selain itu juga diedit oleh Hasanain Muhammad Makhluuf dan Abdullah Darraz (w. 1351 H/1932 M).¹⁵ Al-Shatibi meninggal pada hari Selasa pada bulan Sya'ban pada tahun 790 H/1388 M. dan dimakamkan di Granada Spanyol.¹⁶

B. Tujuan Shari'ah (*Maqasid al-Shari'ah*)

Hukum Islam dapat dipahami sebagai hukum Allah yang menciptakan alam semesta ini. Aturan hukumnya pun meliputi semua sendi-sendi kehidupan, baik yang berhubungan dengan sesama manusia, dengan alam sekitar maupun dengan Allah SWT (*hablu min Allah wa hablu min al-nas*). Hukum-hukum tersebut ada yang jelas aturannya, sebagai mana yang tersurat dalam al-Qur'an dan al-Hadith, adapula yang tersirat dibalik hukum yang tersurat dalam al-Qur'an dan al-Hadith tersebut. Selain yang tersurat dan tersirat tersebut, ada lagi hukum-hukum Allah yang tersembunyi dibalik kedua sumber tersebut. Hukum yang tersembunyi inilah yang harus dicari, di gali, dan ditemukan oleh manusia yang memenuhi syarat melalui penalaran-

¹⁴ Abdullah Mustofa al-Maraghi, *Pakar-pakar Fiqh*, 276.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Ahmad Munit Suratna Putra, *Filsafat Hukum Islam Al-Gazali: Masalahah Muasalaha dan Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002), 83.

nya. Kemudian penalaran ini harus berperan mengikuti dan mengarahkan perkembangan masyarakat, menentukan perkembangan hukum, dan mengatasi berbagai masalah yang timbul sebagai akibat perkembangan zaman, ilmu, dan teknologi, yang terus menerus mengalami perubahan dan perkembangan. Dalam rangka menemukan hukum-hukum yang tersembunyi tersebut, diperlukan wawasan dan kemampuan untuk mencari serta menggali hakikat hukum Allah atau tujuan-tujuan Allah menciptakan hukum-hukumnya itu.

Pada dasarnya Allah menciptakan dan menetapkan hukum bertujuan untuk menciptakan kemaslahatan dan keselamatan hidup manusia. Baik kemaslahatan tersebut berupa manfaat atau menolak *mu'dharat* (kerugian) bagi kehidupan manusia. Hakikat tujuan hukum Ilahi inilah yang harus senantiasanya dijadikan pegangan dan pedoman oleh para mujtahid dalam berijtihad merumuskan hukum-hukum yang tersembunyi itu.¹⁷ Secara umum dapat dirumuskan bahwa tujuan hukum Islam adalah kebahagiaan hidup manusia di dunia dan di akhirat, dengan jalan mengambil yang bermanfaat dan mencegah atau menolak yang merusak. Dengan kata lain, tujuan hukum Islam adalah kemaslahatan hidup manusia, baik rohani maupun jasmani, individual dan sosial.

Membicarakan masalah upaya ijtihad hukum menuju tujuan hukum, tidak bisa lepas dari aspek *maqasid al-shari'ah* yang telah dipopulerkan oleh Abu Ishaq al-Shatibi. Karena dengan konsep *maqasid al-shari'ah*, hukum Islam mampu beradaptasi dengan perubahan sosial. Konsep *maqasid al-shari'ah* tersebut termaktub dalam kitab *al-Muwafiqat* yang oleh Imam al-Hafiz bin Marzuq disebut sebagai "kitab paling cerdas"¹⁸

¹⁷ Mas'ud Zuhdi, *Pengantar Hukum Syariah* (Jakarta: Haji Masagung, 1987), 27.

¹⁸ Abdullah Mustofa al-Maraghi, *Pakar-pakar Fiqh*, 276

Maqasid al-shari'ah adalah rangkaian kata bahasa Arab yang mempunyai arti maksud atau tujuan disyariatkannya hukum Islam.¹⁹ Secara kebahasaan, *maqasid al-shari'ah* terdiri dari dua kata, yaitu *maqasid* dan *shari'ah*. *Maqasid* merupakan bentuk jamak dari akar kata *qasada* yang berarti kesengajaan atau tujuan. Sedangkan *shari'ah* secara bahasa mempunyai arti jalan ke sumber (mata) air, yakni jalan lurus yang harus diikuti oleh setiap muslim. Syariat merupakan jalan hidup muslim, syariat memuat ketetapan-ketetapan Allah dan ketentuan Rasul-nya, baik berupa larangan maupun perintah, meliputi seluruh aspek hidup dalam kehidupan manusia.²⁰

Menurut al-Shatibi, syari'ah adalah:²¹

ان وضع الشرائع انما هو لمصالح العباد في المآجل والاجل مما

"Sesungguhnya diwujudkannya syariat itu bertujuan untuk kemashlahatan manusia baik di alam dunia maupun di alam akhirat secara bersamaan".

Pada bab berikutnya al-Shatibi mengemukakan:²²

وان الأحكام مشروعة لمصالح العباد

"Hukum-hukum disyariatkan untuk kemashlahatan hamba".

Dari kedua definisi syariah menurut al-Shatibi di atas, dapat dipahami bahwa tujuan disyariatkannya hukum adalah untuk kemashlahatan dan kebaikan umat manusia, baik di dunia maupun akhirat.

¹⁹ Muhammad Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam*, 225.

²⁰ Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), 46.

²¹ Al-Shatibi, *Al-Muwajfaqat* (Beirut: Dar Al-Arafah, t.t.h), II, 6.

²² *Ibid.*, 54.

Sedangkan menurut imam Shafi'i, seperti yang kami kutip dari buku "hukum Islam", bahwa yang di maksud dengan syariat adalah "peraturan-peraturan yang bersumber dari wahyu dan kesimpulan-kesimpulan yang dapat dianalisis dari wahyu itu mengenai tingkah laku manusia".²³ Pengertian yang dikemukakan Shafi'i ini masih dalam pengertian syari'ah secara garis besar. Shafi'i menarik garis pemisah antara hukum syariat dan hukum fiqh. Namun demikian, tujuan akhir dari syari'ah itu sendiri tetap merujuk pada kepentingan dan kemashlahatan manusia, sepanjang faktor manusianya memiliki perilaku yang selaras dengan aturan-aturan hukum syariat.

Seperti yang telah dikaji di atas, bahwa *maqasid shari'ah* berarti maksud dan tujuan disyariatkannya hukum. Kajian tentang tujuan ditetapkan hukum dalam Islam merupakan kajian dalam wilayah hukum fiqh, yang kemudian pada gilirannya menjadi kajian utama dalam filsafat hukum Islam. Sehingga dapat dikatakan bahwa *maqasid al-syari'ah* identik dengan filsafat hukum Islam.²⁴ Terkait dengan tujuan disyariatkannya hukum untuk memelihara kemashlahatan manusia sekaligus untuk menghindari kerusakan atau *mafsadah*, al-Shatibi mengatakan:²⁵

ان الأحكام الشرعية انما شرعت لجلب المصالح أو دفع المفاسد
ووسى مسبباتها قطعاً

"Sesungguhnya hukum-hukum syariah tersebut disyariatkan untuk menarik kemashlahatan dan menolak kerusakan dan hal tersebut merupakan sebab-sebab adanya hukum dengan pasti".

²³ Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam*, 50.

²⁴ Fathurrahman Jamil, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Logos Wacana

Ilmu, 1999).

²⁵ Al-Shatibi, *Al-Muwajfaqat*, 195.

Pembagian Maqasid Shari'ah

Allah SWT. Menurunkan agama senantiasa mempunyai tujuan untuk kemaslahatan umat manusia baik di dunia maupun di akhirat. Kemaslahatan di dunia itu sendiri bertujuan untuk kemaslahatan di akhirat. Oleh sebab itu, setiap mukallaf (Orang yang dibebani hukum) harus senantiasa mempertimbangkan setiap perbuatannya dari sisi masalah (kebaikan) dan mudaratnya (bahayanya) serta harus senantiasa mengambil yang ber-sifat maslahat atau manfaat dan menolak semua hal yang akan meniatuhkan kepada kerusakan. Terkait dengan persoalan maslahat al-Shatibi mengatakan:²⁶

والقاصد التي ينظر فيها قسما: أحدهما يرجع ال قصد الشارع
والآخر يرجع ال قصد الكالف. فالأول يعتبر من جهة قصد الشارع
في وضع الشريعة ابتداءً من جهة قصد في وضعها للافهام، ومن
جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، ومن جهة قصده في
دخول الكلف تحت حكمها

"Maksud-maksud penyari'atan hukum itu di lihat dari dua bagian, yang pertama adalah kembali kepada tujuan al-Syari', yang kedua adalah kembali kepada tujuan mukallaf. Yang pertama dari tujuan Syari' adalah memperhitungkan tujuan awal dari dielakkannya syari'ah, kemudian dari sisi bahwa syari'ah mesti difahami, kemudian dari sisi syariat sebuah hukum taklifi yang harus dijalankan dan kemudian dilihat dari sisi tujuan syariat didalam memasukkan mukallaf di bawah lindungan hukum".

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa pada level pertama, al-Shatibi mendiskusikan *maqasid al-Shari'* (tujuan Allah menetapkan hukum) dan pada level kedua membicarakan *maqasid al-mukallaf* (subyek hukum). Pada level yang per-

²⁶ *Ibid.*, II, 5.

tama mengandung empat hal, *pertama*. Terkait erat dengan tujuan penyariatatan hukum. Kedua menegaskan bahwa eksistensi hukum agar dapat dipahami. Ketiga menegaskan bahwa tujuan hukum tersebut menuntut taklif (beban hukum), yang terakhir adalah bahwa syariat akan membawa dan melindungi mukallaf di bawah perintah hukum syari'at tersebut.

Kemudian, pada level kedua membicarakan tentang masalah-masalah kehendak dan perbuatan-perbuatan manusia dengan menganalisa beberapa konsep yang terkait dengan *qasid al-mukallaf*, yakni masalah, keharusan pemahaman mukallaf terhadap syari'at, kewajiban yang mesti dipenuhi harus selaras dengan kemampuan fisik, ketaatan, dan tujuan-tujuan mukallaf dalam melaksanakan hukum karena tujuan mukallaf tersebut berhubungan erat dengan niat mukallaf dan berpengaruh kepada kegunaan suatu perbuatan hukum.²⁷

Dengan demikian, dapat ditarik benang merah bahwa menurut al-Shatibi secara garis besar tujuan penyariatatan sebuah produk hukum, untuk kemaslahatan manusia baik di alam dunia maupun di alam akhirat secara bersamaan, tidak hanya itu, bahwa penyariatatan sebuah hukum juga tetap mengacu kepada penolakan terhadap segala bentuk kerusakan atau kemafsadatan baik yang mempunyai eksese di dunia maupun diakhirat.

C. Antara Maqasid Shari'ah dan Masalahah

Dalam rangka menetapkan hukum al-Shatibi berpendapat semua ketetapan hukum berporos kepada lima hal pokok yang disebut dengan *kulliyatul Khams* (lima hal pokok yang harus dijaga. Yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Hal ini kemudian dibedakan lagi menjadi 3 (tiga) peringkat, yakni: *daruriyat, hajiyyat, dan tahsiniyyat*.²⁸ Pengelompokan ini didasar-

²⁷ Muhammad Khalid Mas'ud. *Filsafat*, 228.

²⁸ Abu Ishaq Al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, II, 8.

kan pada tingkat kebutuhan dan skala prioritas. *daruriyat* menjadi peringkat yang pertama, kedua *hajiyat*, kemudian *tahsiniyat*. Selain peringkat prioritas tersebut, pada prinsipnya urutan ketiga melengkapi urutan kedua, dan peringkat kedua melengkapi urutan yang pertama.

1. *Daruriyat* adalah memelihara kebutuhan-kebutuhan yang bersifat esensial bagi kehidupan manusia. Kebutuhan penting tersebut adalah memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Tidak terpeliharanya kebutuhan-kebutuhan tersebut tentu akan berakibat negatif pada kelima unsur pokok tersebut.²⁹
2. *Hajiyat*, bukan merupakan kebutuhan esensial, tapi kebutuhan yang dapat menghindarkan manusia dari kesulitan dalam hidupnya.³⁰ Tidak terpenuhinya kebutuhan *hajiyat* ini tidak lantas mengancam eksistensi kelima hal pokok di atas, tapi hanya akan menimbulkan kesulitan bagi seseorang.
3. *Tahsiniyat* adalah kebutuhan yang menunjang peningkatan martabat seseorang dalam masyarakat dan dihadapan Tuhan-nya, sesuai dengan keputatan dan kesempurnaan akhlak yang mulia.³¹

Dengan demikian, pada prinsipnya ketiga unsur tersebut dimaksudkan untuk mewujudkan kelima hal pokok di atas, hanya saja tingkatan *urgensitasnya* berbeda satu sama lain. Dengan kata lain, kebutuhan pada unsur kelompok pertama dalam rangka pemenuhan kebutuhan primer, bila kelima aspek tersebut diabaikan maka akan berakibat fatal.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, 11.

Pemenuhan unsur *hajiyat* tergolong sebagai kebutuhan sekunder. Maksudnya, tidak terpenuhinya *hajiyat*, tidak sampai mengancam eksistensinya, hanya saja mempersulit kehidupan manusia. Sedang pada *tahsiniyat*, terkait dengan upaya melestarikan etiket dan kepatutan, akhlak yang mulia. Maka *tahsiniyat* tidak akan berpengaruh buruk kepada eksistensi lima hal pokok di atas, atau dengan kata lain, *tahsiniyat* ini lebih bersifat tersier.

Seperti yang telah dikemukakan di atas, bahwa teori *Maqasid Shari'ah* menurut al-Shatibi menjelaskan bahwa tujuan akhir hukum adalah satu, yaitu masalah atau kebaikan umat manusia. Bahkan menurut Muhammad Khalid Mas'ud, doktrin *Maqasid Shari'ah* al-Shatibi merupakan suatu usaha untuk memecahkan masalah sebagai unsur esensial bagi tujuan-tujuan hukum.³² Dengan demikian, maka dapat dipahami bahwa cara substansial, *Maqasid Shari'ah* adalah masalah.

Al-Shatibi mengklasifikasikan kemashlahatan ke dalam 2 (dua) macam,³³

1. *al-masalih al-dunyawiyyah* (kebaikan di dunia).
2. *al-masalih al-ukhrawiyyah* (kebaikan di akhirat).

Kedua hal tersebut bermuara kepada kepentingan manusia sebagai hamba Allah SWT. Kepentingan yang dimaksudkan adalah kemashlahatannya baik di dunia maupun akhirat.

D. Relevansi *Maqasid Shari'ah*

Hakikat atau tujuan awal pemberlakuan syariat adalah untuk mewujudkan kemashlahatan manusia. Kemashlahatan tersebut dapat diwujudkan apabila kelima unsur pokok (*kulliyat al-khams*) tersebut di atas dapat diwujudkan dan dipelihara yaitu,

³² Muhammad Khalid Mas'ud, *Elisifat Hukum Islam*, 227.

³³ Abu Ishaq, *Al-Shatibi al-Muwafaqat*, II, 6.

agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta atau dalam literatur-literatur hukum Islam lebih dikenal dengan istilah *usul al-khams*. Pemikiran al-Shatibi tentang *maqasid al-Shariah* dihubungkan dengan hukum positif di Indonesia nampaknya menemukan relevansinya di masa kekinian. Misalnya dihubungkan dengan keharusan pencatatan pernikahan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI). Hal ini dapat diidentifikasi dalam latar belakang atau maksud tujuan keharusan pencatatan pernikahan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI). Kharusan pencatatan pernikahan an dimaksudkan untuk memelihara dan menjaga ketertiban perkawinan masyarakat Islam. Selain itu, di dalam penjelasan umum pasal 2 ayat (2) Undang-undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974, juga menerangkan bahwa tiap-tiap perkawinan adalah sama halnya dengan pencatatan peristiwa-peristiwa penting dalam kehidupan seseorang. Umpanya kelahiran, kematian yang dinyatakan dalam surat-surat keterangan suatu akta resmi yang juga dimuat dalam daftar pencatatan.³⁴

Maka dapat dikatakan bahwa pencatatan pernikahan ditujukan agar peristiwa pernikahan itu dapat menjadi jelas, baik bagi yang bersangkutan maupun bagi masyarakat luas. Karena dengan adanya bukti otentik yang berupa surat akta nikah, dapat diterima maupun dicegah sesuatu perbuatan hukum seseorang yang ada hubungannya dengan tindakan dari pernikahan tersebut. Sebaliknya, apabila sebuah pernikahan dilakukan sanakan tanpa mengindahkan aturan pencatatan pernikahan, maka sangat dimungkinkan akan memicu maraknya pernikahan an di bawah tangan yang pada gilirannya akan menimbulkan terjadinya kekacauan proses-proses hukum yang akan terjadi berikutnya implikasi adanya pernikahan atau juga akan meng-

³⁴ Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 (Surabaya: Karya Anda, 1975), 35.

acaikan hak-hak hukum atas suami istri yang bersangkutan dan anak hasil hubungan keduanya. Dengan asumsi dasar bahwa di dalam melakukan transaksi penting seperti hutang piutang hendaknya dicatatkan,³⁵ apalagi perkawinan adalah suatu transaksi yang jauh lebih penting dari pada sekedar transaksi hutang piutang.

Di dalam ayat al-Qur'an dijelaskan betapa pentingnya suatu bukti tertulis dalam bertransaksi. Bukti tertulis tersebut berguna sebagai langkah preventif dan antisipatif bila suatu waktu muncul permasalahan di antara pasangan suami isteri, hingga dapat diselesaikan di muka Pengadilan Agama atau Pengadilan Negeri dengan alat bukti yang dimiliki. Pihak Pengadilan dapat menangani dan menyelesaikan kasus apabila suatu per-kawinan sah dan dapat dibuktikan di depan Pengadilan. Hal ini juga senada dengan sabda Rasulullah SAW. yang berbunyi:

عن ابي سعيد سعد بن مالك بن سنان الخدري قال، قال رسول الله
صلي الله عليه وسلم: لا ضرر ولا ضرار

"Rasulullah SAW. Bersabda: janganlah berbuat aniaya kepada diri sendiri dan jangan berbuat aniaya pula pada orang lain".³⁶

Akad pernikahan seseorang yang tidak melalui prosedur yang telah ditentukan, tentu akan menyulitkan kepada pihak-pihak yang bersangkutan apabila suatu saat perjalanan rumah tangganya mengalami suatu permasalahan. Dalam kondisi yang demikian, bukan hanya salah satu pihak yang menjadi korban, namun juga anak-anak hasil perkawinan menjadi per-jelas *nasab* keturunannya, karena ketiadaannya alat bukti perkawinan kedua orang tuanya.

³⁵ Q. S. Al-Baqarah Ayat 282.

³⁶ Yahya Syarifuddin Al-Nawawi, *Syarah al-Arbain al-Nawawi* (Surabaya: Al-Miftah, T'1), 71.

Dalam kaitannya dengan konsep *maqasid al-shari'ah*-nya al-Shatibi, keharusan pencatatan pernikahan yang tercantum dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI), dengan menyatakan kata "harus" yang tercantum dalam pasal 5 KHI, adalah mempunyai makna "wajib" sebagaimana halnya menurut pengertian hukum Islam. Mengingat aturan hukum dalam KHI berkembang dalam situasi kehidupan berbangsa dan bernegara dan juga sesuai dengan tuntutan perkembangan zaman, serta pertimbangan kemasa-lahatan. Kemasa-lahatan sendiri merupakan sisi paling substansial dalam hukum Islam. Sisi kemasa-lahatan menjadi inti dari hukum Islam, mengingat tanpa adanya pencatatan pernikahan maka pernikahan tidak mempunyai kekuatan hukum. Implikasi yang muncul kemudian adalah apabila salah satu pihak melalaikan kewajibannya, maka pihak yang lain tidak dapat melakukan upaya hukum, karena tidak memiliki bukti otentik dari pernikahan yang dilangsungkannya. Dengan demikian, kondisi tersebut sangat bertentangan dengan misi dan tujuan perkawinan itu sendiri. []

PENDEKATAN REKONSILIATIF SHAH WALIYULLAH AL-DIHLAWI



A. Pendahuluan

Shah Waliyullah al-Dihlawi (1114H/1704M-1176H/1768M)¹ dari New Delhi India, merupakan salah seorang tokoh pembaharu dengan ide paling mendasar adalah kembali kepada al-Qur'an dan al-Sunah, seperti *mainstream* para modernis lainnya ketika menyuarakan ide-ide *purifikasi*,² sehingga tidak boleh ada suatu aktivitas yang keluar dari sumber asasi keduanya (al-Qur'an dan al-Sunah). Dari ide purifikasi tersebut, ketika suatu realitas kehidupan tidak tertuang secara jelas dalam kedua sumber asasi Islam (*Ma la nasa fih*)³ maka membutuhkan kreativitas mujtahid dalam mencari jawabannya.

¹ Muhammad Sharif Sukr, dalam muga-dimah kitab Waliyullah al-Dihlawi *Hujjatullah al-Balighah* (Beirut: Dar al-Ihya' al-Ulum, 1992), 1, 13. Idem, *Pengethahuan Suci Dimensi-dimensi Ruhani Misticisme*, Terj. Ribut Wahyudi (Surabaya: Risalah Gusti, 2002), v. Lihat juga! M.M. Sharif, *History of Muslim Philosophy* (Lahore: Pakistan of Philosophical Congress, T), 1557.

² M.M. Sharif, *History of Muslim Philosophy*, 1558-1559.

³ Meminjam istilah Abd. Wahab Khalaf.

Demikian juga corak pemikiran al-Dihlawi yang mengedepankan pendekatan *tatbiq* (penterapan) sebagai cara sistematis untuk memahami al-Qur'an dan Hadith. *Tatbiq* menyedikan metode untuk melakukan *istinbat* hukum sekaligus memberikan arahan yang jelas bagaimana menerapkannya. Selain itu Shah Waliyullah adalah orang pertama yang menggabungkan sejarah Nabi secara sistematis dan menjelaskan bahwa aturan sosial yang diberikan para Nabi itu dapat secara rasional diinterpretasikan sesuai dengan kebutuhan umat Islam pada masanya masing-masing.⁴ Untuk itu ia berusaha mengintegrasikan beragam ilmu pengetahuan Islam dari Hadith, fiqh, teologi, filsafat dan sufisme, yang menurut hemat penulis semua itu dilakukan untuk mendekati Islam sebagai sebuah agama yang dinamis dan dapat diterapkan sesuai dengan konteks zamannya.

Ketika menyikapi beberapa perbedaan pendapat imam mujtahid pendahulunya yang dirangkum dalam satu bukunya *Al-Insaf Fi Bayani Ikhtilaf Al-Fuqaha Wa Al-MuHadithin*, dan sebagai hasilnya ia mencoba menghindari perbedaan-perbedaan yang muncul dalam pendapat-pendapat tersebut dengan mengajukan beberapa argumentasi sehingga mendapatkan solusi yang sinergis dari perbedaan para mujtahid.

Berhubungan dengan hal ini, model perkembangan jithhad al-Dihlawi selalu mewarnai karyanya dalam membahas masalah-masalah aktual di masyarakat. Tulisan ini mengangakat beberapa pokok pikiran tentang hukum Islam dari al-Dihlawi yang termuat dalam beberapa kitabnya, sehingga dapat menampilkan pola berpikir Shah Waliyullah al-Dihlawi dalam menjelaskan

⁴ Syifa' Amin, *Fazlurrahmani; Rekonstruksi pemikiran Islam dan Neo Modernisme* (Jakarta:ICAS, Tt), 2. Zeki Saritoprak. "Fehlullah Gulen And The People: A Voice From Turkey for Interaith Dialogue" dalam *The Muslim World*, Special Issue, Juli 2005, Vol.95, 326.

pembaruan hukum Islam yang dilakukannya dalam konteks masyarakat India abad 18, yang menampilkan sebuah dualitas pemikiran hukum Islam dengan kondisi sosial budaya masyarakat India.

B. Biografi

Shah Waliyullah (1114 H/1703M-1176H/1762M)⁵, Adalah seorang intelektual Muslim India Terkemuka abad-18.⁶ Bahan-bahan riwayat hidup dan anekdot yang berhubungan dengan kehidupan keluarganya dapat ditemukan dalam autobiografi ringkasnya dalam bahasa Parsi, *al-Juz al-Latif fi tarjama Abd al-Dhafi*, dan dalam tulisannya dalam bahasa parsi *Arifas al-Arifin*.⁷ Semula dia bernama Qutbuddin Ahmad abu al-Fayyad. dilahirkan di Delhi India dengan nama lengkap Waliyullah Ahmad ibn Abd Rahim Ibn Wajih al-Din al-Shahid ibn Mu'dham 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 Jurjesh ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Uthman ibn Mahan ibn Hamayun ibn Qurays ibn Sulayman ibn Affan ibn Abdillah Ibn Muhammad ibn Abdillah ibn Umar ibn Khatab al-Adawi al-Quraysh.

Dilihat dari runtut nasab tersebut Shah Waliyullah bermasab kepada khalifah kedua yaitu Umar bin Khattab ra. Keluarganya sebagai keturunan yang mempunyai status sosial di masyarakat

⁵ Muhammad Sharif Sukr. Dalam mugaadimah kitab Waliyullah al-Dihlawi. *Hujatullah al-Balighah*, 1, 13. Idem. *Pergelehan Suci Dimensi-Dimensi Rulani Mistsisme*, Terj. Ribut Wahyudi (Surabaya: Risalah Gusti, 2002), v. Lihat juga M.M. Shari. *History of Muslim*, 1557.

⁶ E.J. Brill's, *First Ensiklopedi of Islam 1913-1936* (Leiden. New York KobenHaven. Kohn:1987), Vol.II, 971. Lihat juga, John L. Espisito, *Ensiklopedi Oxford Dunia Islami Modern*. Terj. Eva YN, Femmy S, Jarot W. Purwanto, Rofiq S. (Bandung:Mizan, 2002), 153-155.

rakatnya, ini dapat dilihat dari sisi keilmuan ayahnya (Shah abd. Rahim/1054-1131h) sehingga dapat menduduki posisi *Qadhi* (hakim), juga sebagai ustadz di madrasahya sendiri "*al-Rahimiyyah*".⁸

Ayah sekaligus pembimbing spiritual Shah Waliyullah, shah Abd. Rahim adalah seorang sarjana yang masyhur yang mengajar di madrasahya sendiri di Delhi serta menjalankan praktik mistik. Shah Abdurrahim memberi perhatian serius terhadap pendidikan anak laki-lakinya yang terlampau cepat dewasa. Disamping 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.⁹

Shah Waliyullah menikah pada usia 14 tahun dengan anak pamannya. Tatkala dia berusia 15 tahun, ayahnya menerima Shah Waliyullah sebagai murid dalam *tariqat* Naqshabandiyah, dan diapun mulai menjalankan pelatihan serta amalan sufi. Pada tahun itu pula Shah Waliyullah menyelesaikan sekolahnya dalam bidang Islam serta diizinkan oleh ayahnya untuk mengajar teman-temannya. Kemudian pada tahun 1731 Shah Waliyullah meninggalkan India untuk menunaikan ibadah haji ke Makkah dan Madinah serta tinggal disana selama 14 bulan.¹⁰

Masa tinggalnya di Hijaz banyak mempengaruhi pembentukan pemikiran Shah Waliyullah dan kehidupan selanjutnya. Di tempat itu dia belajar Hadith, fiqh dan ajaran sufi pada sejumlah guru yang istimewa. Di antara beberapa gurunya adalah orang tuanya Shah abd. Rahim, Shah Sayalakuhi al-Dihlawi, Shah Abu Tahir al-Kurdi al-Madani, Shah Wifid Allah al-Makki,

⁷ *Ibid.*

⁸ Al-Dihlawi, *Al-Maswaa Sharih al-Muwata'* (Beirut: Dar al-Kutub Ilmiyah, 1983), 5-6.

⁹ John L. Espisito, *Ensiklopedi Oxford*, 154.

¹⁰ *Ibid.*, ada yang mengatakan dia tinggal di Hijaz selama 2 tahun.

Shah Tajudin al-Qal'i al-Hanafi. Guru-gurunya memperkenalkan kepada shah Waliyullah kecenderungan munculan di kosmopolitanisme dalam ilmu Hadith yang mulai muncul di sana pada abad ke-18 sebagai perpaduan dari tradisi kajian dan penilaian di Afrika barat, Suriah dan India.¹¹

Dalam struktur keilmuan fiqh Shah Waliyullah adalah seorang ilmuwan, mujtahid *muftasib fi al-Madhab* kepada imam Hanafi (dan ada yang berpendapat identik dengan mazhab Maliki, karena pendalamannya kepada karya imam Malik al-Muwata'), karena memang mendalami kedua madhab besar tersebut, walaupun kadang banyak yang menilai dia adalah seorang mujtahid *muftaqil*.¹² Pendapat ini didasarkan penilaian terhadap Shah Waliyullah terhadap beberapa karyanya dari berbagai disiplin ilmu.

Sebagai seorang intelektual Muslim, dia merupakan penulis produktif dalam berbagai topik tentang Islam, yang dituangkan dalam bahasa persi dan Arab. Karyanya sangat banyak ada sekitar 50 karangan dari berbagai disiplin ilmu, mulai al-Qur'an, Hadith, tarikh, fiqh, Usl al-Fiqh, Tasawuf, filsafat dan sebagainya. Karya-karya tersebut sering dicirikan oleh pendekatan historis dan sistematis yang disertai upaya menjelaskan dan menengahi kecenderungan-kecenderungan yang membabi bagi. Diantaranya adalah *Fath Al-Rahmani Bi Tarjamat Al-Qur'an*, *Al-Fawz al-Kabir*, *Fath al-Khabir*, *Bima Labuda Min Hijathini Fi al-Tafsir*, *Al-Maswaa Min Ahaith al-Muwata'*, *Al-Musajfa*, *Hujjatullah al-Balighah*, *Al-Insaf Fi Bayani Asbab al-Ikhtilaf*, *Iqd al-Jid Fi Ahkam al-Ijtihad Wa al-Taqlid*, *Izalat Al-Khafa 'An Khilafat al-Khulafa'*, *Qurat al-Ayn Fi Tafatihil Al-Shaykhain*, *Al-Irshad Ila Muhiimat Ilm Al-Isnad* dan sebagainya.¹³

¹¹ *Ibid.*

¹² Al-Dihlawi, *Al-Maswaa Sharih al-Muwata'*, 8-9.

¹³ *Ibid.*, 10-12.

Dia hidup pada era kerajaan Mughal India, ketika masyarakat Muslim Indo-Pakistan ini dihadapkan pada krisis ekonomi, politik dan spiritual. Krisis inilah yang mendorong dia dengan kemampuan intelektualnya untuk mencari problem masyarakat, dengan ide-ide baru dan kreativitas intelektual sehingga dapat membuat regenerasi kehidupan intelektual dalam masyarakatnya.¹⁴ Sampai sekarang banyak ulama India dan Pakistan diinspirasi oleh beberapa pemikiran Shah Waliyullah terutama dalam hal modernisasi.¹⁵

C. Konsep Ijtihad Menurut al-Dihlawi

Kata *ijthad*¹⁶ berakar dari kata *al-juhdu* yang berarti *al-tsaqah* (daya, kemampuan atau kekuatan) atau dari kata *al-jahd* yang berarti *al-mashaqah* (kesulitan atau kesukaran). Dari itu, *ijthad* menurut pengertian keahsaannya bermakna *badz al-taw' wa al-majhud* (pengerahan daya dan kemampuan). Atau pengerahan daya dan kemampuan dalam suatu aktivitas dari

¹⁴ Mi'raj Muhammad, *Islamic Perspective* (Saudi Arabia: Saudi publishing House, 1979), 343.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Terdapat dua istilah keislaman yang seakar dengan kata *ijthad*, yaitu *jihad* dan *mujahadah*. Wacana *ijthad* biasa dipakai dalam usul al-Fiqh dan tidak jarang pula dipakai dalam pemikiran Islam lainnya, yang pengertiannya mengacu kepada pengerahan kemampuan intelektual secara optimal untuk mendapatkan suatu solusi hukum atau untuk mendapatkan suatu pengetahuan. Pengertian demikian tercermin dalam Hadith yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dan Tirmidzi dari Mu'adz yang diriwayatkan ungkapan "*qitahu bi ra'yi*" (aku akan berijtihad dengan pikiranku. Dari ungkapan demikian terungkap bahwa *ijthad* mengacu kepada penalaran intelektual. Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud* (Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1952), II, 272. Al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi* (Beirut: Dar al-Fikr, 1967), I, 157. Ibn Hazm memandang Hadith tersebut sebagai Hadith palsu dan dusta. Ibn Hazm, *al-Ihkam fi Usl al-Ahkam* (Beirut: Dar al-Fikr, tt), II, 438.

aktivitas-aktivitas yang berat dan sukar.¹⁷ Dari pengertian ke-bahasaan terlihat ada dua unsur pokok dalam berijtihad yaitu daya atau kemampuan dan obyek yang sulit dan berat.

Kajian tentang *ijthad* oleh Shah Waliyullah secara panjang lebar dibahas dalam tiga kitabnya yaitu *Taqd al-jid fi Ahkam al-Ijtihad wa al-Taqlid*, *Hujjatullah al-Balighah*, *al-Insaf fi Bayani Ashab al-Mtliq*. Di dalam tiga karyanya tersebut Shah Waliyullah mengkaji konsep *ijthad* dengan pendekatan historis, sehingga sangat jelas sekali dinamika perkembangan *ijthad* dari masa Nabi Saw. sampai pada zaman pra-modern. *Ijthad* menurutnya adalah:

استفراغ الجهد في ادراك الاحكام الشرعية من ادلتها التفصيلية
الراجعة كليتها الى اربعة اقسام : الكتاب والسنة والاجماع والقياس

Mengerahkan kemampuan dalam menemukan hukum-hukum shara' yang bersifat cabang (*al-far'iyah*) dari dalil-dalil yang terperinci, dan kesemuanya dikembalikan kepada empat bagian yaitu al-Qur'an al-sunah, *ijma'* dan *qiyas*.¹⁸

Jika dikomparasikan dengan para *usuliyyun* masa sebelumnya pengertian *ijthad* Shah Waliyullah tidak banyak mengandung perbedaan. Seperti pandangan al-Ghazali dan al-Amidi¹⁹

¹⁷ Ibn Manzur al-Itriqi, *Lisan al-Arab* (Beirut: Dar al-Sadr, tt.h), 133-135. Al-Shawkani, *Istiad al-Fuuhul ia Tahqiq al-Haq min 'Ilm al-Usul* (Beirut: Dar al-Fikr, tt.h), 250.

¹⁸ Al-Dihlawi, *Taqd al-jid fi Ahkami ijtihad*, 1. juga. *al-Insaf fi Bayani al-Ikhtlaf*, 77-80., dan, *Hujjatullah al Balighah*, I, 444.

¹⁹ Al Ghazali mendefinisikan *ijthad* dengan pengerahan kemampuan seorang mujtahid dalam mencari pengetahuan hukum-hukum shari'at, sementara definisi al-Amidi tentang *ijthad* adalah menerangkan kemampuan dalam mendapatkan hukum-hukum shara' yang bersifat zanni, sehingga dirinya tidak mampu lagi mengupayakan lebih dari itu. Al-Ghazali, *Al-Mustasfa min Ilm al-Usul* (Beirut: Dar al-Fikr, tt.h), 350, al-Amidi, *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), IV, 309.

²⁰ Al-Shawkani, *Istiad al-Fuuhul* (Beirut: Dar al-Fikr, tt.h), 250.

dari kalangan Shafi'iyah, al-Shawkani dari kalangan Zaydiyah,²⁰ Ibn Hazm al-Andalusi dari golongan Zahiriyah,²¹ ataupun Ibn Humam dari kalangan madhab Hanafi.²² Hanya saja ada yang masih *debatable* dikalangan ulama *usul*, tentang masalah-masalah yang sudah difatwakan oleh ulama sebelumnya. Menurut al-Dihlawi pengerahan kemampuan dalam menemukan hukum dapat dilakukan baik sudah difatwakan oleh ulama terdahulu atau belum, bertentangan (kontra) atau berseduaian dengan produk jithad yang telah ada. Demikian juga interpretasi tentang "pengerahan kemampuan dalam pencarian hukum", apa yang dikatakan secara implisit oleh al-Dihlawi ketika mengkritik dan membantah pendapat bahwa masalah-masalah yang dibahas oleh beberapa ahli hukum Islam seandainya sesuai dengan para pendahulunya atau gurunya bukanlah mujtahid.²³

Dari Penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa shah Waliyullah al-Dihlawi sangat teguh dalam berpegang teguh terhadap sumber hukum Islam yaitu al-Qur'an, Sunah, Ijma' dan Qiyas, walaupun sebenarnya jithad adalah ranah logika (*reasonable*). Menurutnnya sebenarnya ilmu shari'at itu ada tiga. *Pertama*. al-Qur'an, untuk itu wajib bagi seseorang yang ingin mengetahui hukum-hukum Allah mengetahui sebab-sebab turunnya, *mutshabih*, *gharib al-Qur'an*, *nasikh dan mansukh*, sedangkan hukum *mutashabih* adalah *ta'waquf* atau dikembalikan kepada *muhkam*.²⁴ *Kedua* adalah al-Sunah. Yang di dalamnya mengandung shari'at Islam tentang ibadah dan *irtifaq* (ajaran yang mengatur hubungan sesama manusia dan makhluk lain). *Ketiga*

²¹ Ibn Hazm, *Al-Ihkam fi usul al-Ahkam* (Beirut: Dar Kutub al-Ilmiyah, T1), II, 629.

²² Ibn Amir al-Hajj, *Al Taqirir wa al-Tahbir fi 'Ilm al-usul* (Beirut: Dar Il Fikr 1996), III, 388.

²³ Al-Dihlawi, *Hujjatullah al Balighah*, I, 444.

²⁴ *Ibid*.

adalah *al-faridha al-adiliah*, sebuah aturan-aturan yang dapat menjamin keadilan antar sesama.²⁵ Sehingga untuk memahami hukum-hukum Allah menurut al-Dihlawi dengan dua cara yaitu dengan dalil *naqli* (al-Qur'an dan al-Sunah) dan *istinbat al-Ahkam*.²⁶

Berdasarkan hal ini kemudian diderivasikan beberapa syarat jithad yaitu mengetahui al-Qur'an dan Hadith (*Khas, Am, Mujmal, Mubayan, nasikh, mansukh, mutawatir, ahad, mutasil, mursal*, dan keadaan rawi hadis) yang berhubungan dengan hukum, ilmu logika (cara berpikir), mengetahui bahasa arab, mengetahui pendapat-pendapat ulama pada masa sahabat atau sesudahnya, masalah-masalah yang diperselisihkan atau disepakati oleh para fuqaha', serta macam-macam qiyas.²⁷

Besarnya perhatian al-Dihlawi tentang jithad dan syarat-syaratnya, dia ekspresikan juga dalam beberapa pembagian mujtahid sebagai pelaku jithad. Menurutnnya Mujtahid ada dua, pertama *mujtahid mutlaq* yang di dalamnya ada dua macam mujtahid *mutlaq mustaqil*: yakni orang yang mempunyai dasar sendiri (*usul*) dalam membangun jithadnya, dapat meneliti beberapa ayat, Hadith, Ahsar untuk mengetahui hukum-hukum beberapa ayat, Hadith, Ahsar untuk mengetahui beberapa masalah hukum yang belum ada jawabannya. Dan mujtahid *mutlaq muntasib* yaitu orang yang mengikuti dasar-dasar jithad imamnya. Kedua. Mujtahid *fi al-Madhah*: orang yang taqlid terhadap mazhab imamnya.²⁸

Untuk membatani antara orang-orang yang mampu memahami al-Qur'an dan al-Sunah sebagai sumber ajaran Islam

²⁵ *Ibid*. Lihat juga Mi'raj Muhammad. "Shah Wali-Allah Concept of the Shari'ah" dalam *Islamic Perspective*, 343-358.

²⁶ Al-Dihlawi, *Hujjatullah al Balighah*, I, 416.

²⁷ Al-Dihlawi, *al-Ushul fi Bayani Asbab al-Ijtihad*, 77-80.

²⁸ Al-Dihlawi, *Iqd al-jid fi Ahkami*, 5

dengan orang-orang awam sebagai keniscayaan, era dimana al-Dihlawi hidup dihadapkan kepada krisis multidimensi dalam diri umat Islam, dia tidak ragu-ragu juga untuk memfatwakan bahwa *taqlid* bagi orang awam adalah merupakan solusi. Dan ini menjadi kesepakatan para ulama bagi orang-orang yang tidak mampu *ijtihad*.²⁹

Ini diikuti dengan beberapa praktek yang terjadi dikalangan muslim pada waktu itu ketika mengerjakan sholat dengan imam yang berbeda madhab, misalnya orang yang bermadhab Shafi'i ma'mum kepada imam yang bermadhab Maliki walaupun xdi

n tanpa membaca *al-Fatihah* dengan terang-terangan atau disembunyikan. Dirwayatkan bahwa imam Shafi'i pernah sholat subuh dekat makam abu Hanifah tanpa membaca qunut karena ingin mengormatinya. Demikian juga ketika orang yang tidak mempunyai pengetahuan agama sama sekali, ketika menghadapi masalah hukum, maka seandainya terjadi pertentangan antara fatwa ulama atau *fugaha'* dengan Qadhi, maka menurut Shah Waliyullah harus mengikuti pendapat atau ketetapan Qadhi dengan meniggalkan pendapat *fugaha'*.³⁰

Pemikiran hukum Islam yang lain, dia juga banyak mengupas tentang beberapa prinsip masalah yang harus dijadikan pijakan bagi setiap orang yang ingin melakukan *ijtihad* (*al-qawaid al-kuliyah allati yastanbitu minha al-masalih al-mura'iyah fi al-ahkam al-Shar'iyah*).³¹ Di antaranya kajian tentang sebab-sebab taklif atau pembebanan kepada mukalaf di dalamnya terdapat tujuan kebahagiaan manusia (*asbab al-taklif*).³² Kajian tentang balasan terhadap amal yang dilakukan ketika hidup dunia dan akhirat (*mu'jazah fi al-hayat wa ba'da al-mamat*), bahasan tentang kasih sayang (*irrifagat*), Bahasan

tentang prinsip kebahagiaan (*mabhas al-sa'adah*), prinsip kebaikan dan dosa (*al-bir wa al-itsmi*), Prinsip *al-siyasat al-miliyah* (pengaturan agama). Semua prinsip tersebut dijadikan pedoman dalam rangka menggali rahasia-rahasi hukum yang ditetapkan Allah melalui Rasuhnya Saw.³³

Kajian filosofis tentang sebab-sebab taklif atau pembebanan kepada mukalaf yang di dalamnya terdapat tujuan kebahagiaan manusia (*asbab al-taklif*)³⁴ diatas, Shah Waliyullah mengeksplorasi beberapa rahasia hukum dan hikmah *taklif*, misalnya Perintah sholat dishar'atkan untuk ingat kepada Allah, Puasa untuk mengekang hawa nafsu, haji untuk untuk mengagungkan *shir'ar* Islam, Hukum *qisas* diterapkan dalam rangka memberi pelajaran bagi pelaku kejahatan, Jihad untuk meningkatkan kalimat Allah, hukum-ketahanan muamalat di shari'atkan untuk menegakkan keadilan dalam interaksi sosial kemanusiaan.³⁵ Dari beberapa hikmah tujuan hukum Islam ini, dia berpendapat bahwa beberapa hukum selalu mempunyai *'illat* kemashlahatan bagi manusia.³⁶

Konsep *ijtihad* al-Dihlawi tersebut menunjukkan sikap keterbukaan (*inklusif*) dalam *ijtihad* dengan memberikan beberapa akomodasi dan adaptasi terhadap perkembangan hukum Islam. Ditambah lagi pendapatnya yang menganjurkan untuk selalu dilakukan *ijtihad* dalam rangka mencari solusi hukum Islam terhadap permasalahan yang timbul, dengan menyalahkan pendapat seseorang yang mengatakan bahwa *ijtihad* telah tertutup (*insida>d bab al-ijtihad*) atau pendapat yang menyatakan "pada zaman ini sudah tidak ditemukan lagi seorang mujtahid".³⁷

D. Pemikiran tentang Mazhab dan Taqlid

Menurut sebagian sejarawan hukum Islam, kegiatan

Dalam perspektif sosiologis terutama teori strukturasi-nya Anthony Giddens "Konsep jithad al-Dihlawi dan perubahan masyarakat India adalah *da'itas* yang saling mengisi dan saling mempengaruhi". []

PENDEKATAN SEJARAH DALAM STUDI ISLAM DEVIN DEEWES¹



A. Pendahuluan

Studi Islam (*islamic studies*) merupakan bidang kajian dan penelitian ilmiah yang memerlukan perhatian khusus, karena berhubungan langsung dengan makna-makna keagamaan, baik yang bersifat normatif teologis maupun yang histories empiris. Untuk itu sangat diperlukan bantuan metodologis.² Banyak sudah yang dilakukan oleh para peneliti dan pengkaji Islam untuk mem-

¹ Professor of Central Eurasian Studies: Director of The Denis Sinor Institut for Inner Asian Studies. Receive his Ph.D from Indiana University in 1985. His Research interest includes Islamic Central Asia, Soviet Central Asia, Sufism, Islamization, religions and Inner Asia, and Islamic Hagiography. His Current projects in shrine and pilgrimage in Inner Asian Islam <http://www.indiana.edu/~ceus/faculty/stihnl>.

² Atau kajian tentang Islam membuka peluang bagi aplikasi metodologi dari disiplin ilmu lain. Khususnya sosial Sciences dan *humanities*. Amin Abdullah. Dalam pengantar Richard Martin (Ed). *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama* (Surakarta: Universitas Muhammadiyah, 2001), iii. Lihat juga Idem. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi, Pendekatan Dikotomis Atomistic-Integratif Interkonkretif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

beri makna fenomena keagamaan dengan berbagai metode dan pendekatan.³ Namun setiap metode dan pendekatan selalu mempunyai kelemahan-kelemahan dalam memaknai data keagamaan secara akurat. Untuk itu perlu dilakukan usaha-usaha baru pengkajian keislaman dengan menggunakan metode dan pendekatan yang lebih baik dan integratif.

Salah satu pendekatan yang diperlukan dalam menutupi kekurangan pendekatan dalam studi Islam tersebut adalah pendekatan sejarah. Yakni mengkaji Islam dari sudut proses terjadinya perilaku.⁴ Ibn Khaldun menjelaskan Makna hakiki sejarah adalah melibatkan upaya menemukan kebenaran dengan melibatkan spekulasi, eksplanasi kritis tentang sebab dan genesis kebenaran sesuatu, kedalaman pengetahuan tentang "bagaimana" dan "mengapa" mengenai peristiwa-peristiwa sejarah.⁵ Dari proses kesejarahan akan diketahui latar belakang terjadinya sebuah perilaku yang terjadi pada masa lalu atau dapat mengajar *Man of Action*⁶ (manusia pelaku) tentang orang lain bertindak dalam keadaan-keadaan khusus, pilih-

³ Kalau dilihat dari perkembangan studi Islam pada abad 19 sampai 20 ini maka akan didapati beberapa fase perkembangan, *pertama*. Studi yang menekankan pada aspek filologi atau orientalis, dilakukan dengan memahami Islam dari teks-teks klasik, fase *kedua* menitik beratkan kepada sahs. Zakyudin Baidhawi. "Perkembangan Kajian dalam Studi Agama". Sebuah pengantar dalam Richard Martin (Ed). *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama* (Surakarta: Universitas Muhammadiyah, 2001), xi.

⁴ Matulada. "Studi Islam Kontemporer", Dalam *Metodologi Penelitian Agama* sebuah Pengantar, Taufiq Abdullah dan Rusli Karim (Ed). (Yogyakarta: Tiara wacana, 1989), 1.

⁵ Ibn Khaldun. *Al-Muqadimah* (Beirut: Dar al-Fikr, Th), 329. Lihat juga: Nouruzaman Shidiqi. "Sejarah Pisu Bedah Ilmu Keislaman", Dalam *Metodologi Penelitian Agama sebuah Pengantar*, Taufiq abdullah dan Rusli Karim, Ed. (Yogyakarta: Tiara wacana, 1989), 69-70.

⁶ Ahmad Syafi'i Maarif, *Keterkaitan antara Sejarah, Filsafat dan Agama* (Jakarta: Pusat Studi Agama dan Peradaban (PSAP) Muhammadiyah, 2005), 321.

an-pilihan yang dibuatnya, tentang keberhasilan dan kegagalan mereka.

Masalah yang sangat urgent membutuhkan pendekatan kesejarahan adalah kajian tentang tasawuf (*sufisme*).⁷ Karena potensi-potensi dari ajaran dan lembaga serta praktek sufi, enginspirasi nilai-nilai yang belum diteliti secara sistematis, meskipun sudah banyak literatur yang sudah mengkaji tentang ajaran sufi.⁸ Demikian juga praktik sufi merupakan sebuah pengalaman ekspresi muslim dalam berinteraksi dengan dunia internasional spiritual mereka ataupun interaksi eksternal sosial yang sarat dengan lingkungan (*environment*) di mana mereka hidup.

Sebenarnya di dalam pemikiran muslim sendiri sudah banyak kajian tentang model tradisi keislaman tasawuf ini, seperti apa yang dikatakan oleh Ibn Khaldun bahwa sebenarnya kajian tasawuf pada awalnya hanya sebagai ibadah semata, kemudian setelah ilmu-ilmu keislaman sudah terkodifikasikan, maka para ulama sufi mulai menulis *tariqah* mereka. Kemudian muncul beberapa nama tentang ilmu tasawuf yaitu ilmu hakikat, ilmu *zahiriah*, ilmu batin, ilmu *diriyah* dan lain-lain.⁹ Hanya saja kajian

⁷ Dilihat dari kaca mata sufsime, istilah ini diperkenalkan pertama kali oleh ahli ketimuran dari Inggris Sir William Jones dalam karyanya yang terbit di London pada tahun 1807, On the Mystical Poetri of the persians and Hindus. Carl W ernst. "The Studi Of Sufism in Colonial and Post-Colonial South Asia" dalam *Encyclopedi of Islam*, 2002), juga *Sambala to Guide to Sufisme* (Boston: Shambala, 1997), Syamsudin Arief. "Manipulasi Kajian tentang Sufism", dalam *jurnal Islamia* Vol. III, No. 1, 2006, 23-24.

⁸ Julia D. Howell. "Sufisme dan Islam Liberal" dalam *Islam Negara dan Civil Society*, Komarudin Hidayad, Ed. (Jakarta: Paramadina, 2005), 441-460.

⁹ Ibn Khaldun. *Al-Muqadimah*, 329. Lihat juga: Abu al-Wafa al-Taftazani, *Maqhal ila Tasawuf al-Islami* (Kairo: Dar al-Thaqafah, 1979), 97. Amien Syukur. "Perkembangan Tasawuf dan Fiqih di Indonesia" dalam *Epistemologi Syara'* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 14.

yang sudah ada apakah sudah memenuhi idealisme akademik dengan seperangkat metodologi, pendekatan dan analisis kritis? Ini yang memerlukan jawaban sehingga dapat menutupi kekurangan dalam kajian tentang tasawuf (sufisme). Inilah yang menjadi perdebatan hangat bagi pengkaji *mysticism*, baik dari kalangan Muslim sendiri atau orang diluar Islam di sekitar abad 20.

Tulisan dalam bab ini ingin membahas beberapa pemikir-an Devin Deewes, seorang pemikir yang menulis tentang historisitas tasawuf Persia, yang berjudul *Sacred Places and Public Narratives: The Shrine of Ahmad Yasawi in Hagiographical Tradition of the Yasawi Sufi Order, 16-17 Centuries* (Tempat Keramat dan Narasi Publik: Tempat Suci Yasawi dalam Tradisi Hagiografinya pada abad 16-17 M). Dari tulisannya ini mengkaji latar belakang dan seluk beluk tentang tempat keramat sebagai basis kegiatan ritual *tariqah* Yasawi. Ajaran-ajaran Yasawi dalam mendekatkan diri dengan Tuhan, beberapa keajaiban Yasawi sebagai hasil klimaks *tariqahnya*. Dia tinjau dengan pendekatan historis kritis dari beberapa sumber teks otentik dalam tasawuf.

B. Sense of Academic Crisis

Di permulaan abad hijriyah yakni dari Abad 3H/9M, praktis semua perkembangan penting dalam sejarah awal sufisme secara geografis berhubungan dengan Persia Besar. Meskipun wilayah tempat perkembangannya berlangsung tidak hanya di perbatasan Iran, (sekarang ini), melainkan mencakup tanah Mesopotamia. Dan perlu diketahui bahwa sebagai besar tokoh-tokoh besar sufisme adalah orang Persia.¹⁰ Salah satunya

¹⁰ Sayyed Husein Nasr: Kemunculan dan Perkembangan Sufisme Persia dalam, *Warisan Sufi*, Annemarie Schimmel, Leonard Lewisohn (Ed), (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 1999), 1, 32-33.

adalah Ahmad Yasawi, seorang tokoh suci yang hidup di Asia Tengah (*central Asia*) pada abad 12, dan meninggalkan warisan (*legacy*) bersejarah yang kadang kala disalah artikan, yaitu sebuah tempat suci (*the shrine*), hadiah dari rezim Timur. Tempat ini sekarang menjadi pusat kajian yang menarik karena dapat memunculkan berbagai varian bentuk dari perkembangan perilaku sufi, seperti kerjasama (*patronage*) negara Kazakhstan bekas Unisoviet, tempat mengasingkan diri (*khilwat/seclusion*), pusat dari kegiatan ritual *tariqah* Yasawi dan lain-lain.

Pada abad 15 sampai 20 oleh pengikut *tariqah* Yasawi digunakan sebagai legitimasi politik pemerintah (*ruler*), dengan disatukannya kehidupan ekonomi suatu wilayah (*region*) dengan memperluas area wakaf bagi yang mendukung pemerintahan, juga menegaskan identitas *patronage* dengan kelompok-kelompok yang berhak atas manajemen tempat keramat tersebut, sebagai pusat jama'ah ritual bagi komunitas sufi. Dengan demikian tempat keramat Yasawi menyediakan kisah (cerita dan tradisi ritual) yang memberikan pengetahuan tentang pengalaman Islam dan sufisme dalam berbagai variasi pengikutnya, yang semuanya mengklaim warisan Ahmad Yasawi.¹¹

Devin Deewes dalam mengkaji tasawuf Ahmad Yasawi didorong oleh paradok sederhana, bahwa sumber-sumber awal yang menjelaskan tentang kisah Ahmad Yasawi dan karir sufinya dimulai dari abad 15 dan 16, ketika di tempat keramat tersebut sedang dibangun makam kuburannya oleh rezim Timur. Sedangkan akhir abad 14 sudah ada bukti yang jelas tentang reputasi (nama besar) Yasawi sebelum waktu itu. Berarti pengetahuan yang berhubungan dengan tempat keramatnya pada abad-

¹¹ Devin Deewes. *Sacred Places and Public narratives: The Shrine of Ahmad yasafi in Hagiographical Tradition of the Yasafi Sufi Order, 16-17 centuries*, Muslem World, 2000, Vol. 90, 353.

abad sebelumnya diperoleh dari teks hagiografi atau sumber-sumber tulisan yang dihasilkan oleh para *shaykhi* sufi yang hidup sezaman dengan Ahmad Yasawi.¹² Kajian yang dilakukan oleh Deewes ini tidak hanya memberikan gambaran penting tentang waktu, kapan *tariqah* Yasawi muncul dan berkembang tetapi juga akan memberikan penjelasan kisah atau materi cerita kepahlawanan yang dapat membedakan dengan tradisi *tariqah* sufi yang lain.

Untuk itu kajian Deewes berkisar tentang tempat keramat Yasawi yang memberikan pelajaran tentang *patronage*, legitimasi, proyek kekuasaan, politisasi pemerintah terhadap agama, dan seterusnya. Dari tempat keramat ini pula mengesankan tentang asal-usul perkembangan dari ajaran-ajaran sufi Yasawi, hubungan antara tradisi publik (keduanya ritual dan kisah) yang berhubungan dengan tempat keramat serta orang-orang yang *ziyarah* kesana, atau para pemelihara warisan orang suci, pertalian keluarga atau yang mengaku kerurunnannya, yang itu semuanya menjadi perjalanan tersendiri dari komunitas sufi. Atau tidak kalah *urgennya* keterangan mengenai tempat keramat sebagai tempat suci publik yang membuat kharisma¹³ seorang tokoh sufi Yasawi menjadi lebih luas untuk diakses.¹⁴

¹² *Ibid.*, 354. Kalau dilihat dari tulisan Deewes yang lain ketika mengangkat hagiografi Kubrawi dari Sayyid Ali Hamadani maka akan ditemukan kecenderungan menafsirkan sejarah Kubrawi dengan bertumpu pada sumber-sumber tulisan yang berbasis pada perkembangan di Iran Barat pada abad 13 samapi 15 tanpa memberikan perhatian yang wajar terhadap lingkungan agama di Asia tengah di dunia Iran lain di Asia tengah dimana kenyataan-kenyataan peristiwa menentukan yang membentuk Kubrawiyah tersingkap. Devin Deewes, *Sayyid Ali Hamadani dan Tradisi Hagiografi Kubrawinya* (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2001), 1, 213.

¹³ Max Weber menyusun/membagi tiga tipologi otoritas kepemimpinan yaitu Kharismatis, tradisional dan legal formal. *The theory of Social Economic Organization* (New York: The ree Press, 1964), 324-382.

¹⁴ *Ibid.*

Tempat suci (*Shrine*) dalam kasus Ahmad Yasawi, nampak sebagai sebuah sumber untuk ajaran sufi Yasawi, yang mungkin relevan untuk memperluas isu kisah populer dari ajaran sufi dan doktrin tradisi hagiografinya. Sebagai sebuah isu, sering didekati dari perspektif yang menurunkan nilai dari kisah sufi, pengajaran, dan praktek mitologi ritualnya. Bagaimanapun juga Kasus tempat suci Yasawi dan ajarannya, akan mengkonstruksi sejarah masa lalu, dan mendorong adanya spiritualisasi dalam kisah hagiografi.

C. Problem Tradisi Hagiografi

Hagiografi dalam bahasa arab disebut dengan *sirah al-qadisiri*¹⁵ adalah *Literatur Form the Lives and legends of Saints*, sumber tulisan yang menceritakan tentang kehidupan dan legenda orang suci.¹⁶ Sumber-sumber yang bercerita tentang Ahmad Yasawi dapat dikatakan langka, apalagi kalau dikaitkan dengan tulisan-tulisan tentang sufisme di berbagai kajian akademik di Indonesia. Ini juga di akui oleh Devin Deewes, kelangkaan materi tulisan dari tradisi Yasawi disebabkan karena ketidakbiasaan untuk menggunakan perjalanan saat terbentuknya sufi abad 12, 13, 14.¹⁷ Sedangkan tulisan yang digunakan untuk mengkaji tradisi doktrin hagiografi sufi yang ada, hanya dalam bentuk surat menyurat. Seperti sebagian karya dalam kasus yang didefinisikan sebagai tradisi *kubrawi*,¹⁸ Chistiyah dan

¹⁵ Attabik Ali, *Kamus Inggris Indonesia Arab* (Yogyakarta: Mulih Karya Grafika, 2003), 572

¹⁶ AS Forrby, *Oxford Advance Learners Dictionary of Current English* (Oxford University Press, 1983), 386.

¹⁷ Deewes. *Sacred Places*, 355.

¹⁸ Tariqah sufi yang didirikan oleh Najm al-Din Kubra, diteruskan oleh Najm al-Din Razi, Sa'd al-Din Hamuyyi, Ali al-Da'wah al-Sim'ani dan Ali ibn Shihab al-Din Hamadani, yang konon punya kecenderungan kepada shi'ah. Devin Deewes, *Sayyid Ali Hamadani*, 214.

Suhrawadiyah di India, atau tulisan-tulisan substantif yang didasarkan pada pusat masyarakat sufi warisan Ahmad I'jam Khurasan dan Khajagan Mawarannahar, pendahulu dari *Nag-shabandiyah*, namun karakternya lebih sulit untuk dipahami dari pada kasus *Kubrawiyah*.¹⁹

Walaupun demikian tulisan yang ada tentang Yasawi mengisyaratkan ketertarikan yang sangat mendalam dalam kehidupan keseharian komunitas sufi. Misalnya metode didaktik *shaykh*, hubungan murid dan guru, gambaran pengalaman ritual, kisah kontemplatif, praktik ritual, ketegangan pada pengikut *shaykh*, isu suksesi, dan hubungan kelompok dengan masyarakat luas. Kisah-kisah ini didasarkan kepada kehidupan sehari-hari dari komunitas sufi, seperti isu-isu praktik ritual, pengalaman *khanqah* politik. Ringkasnya banyak literatur dari tradisi sufi banyak memperhatikan praktik keseharian para sufi dan interaksi sosial para pengikutnya.²⁰

Dalam kasus Ahmad Yasawi, dan figur-figur awal pengikutnya ada beberapa materi kisah yang diungkap dan dianalisa oleh Devin Deewes, *Pertama*. Batasan pengelompokan sejarah, *kedua*. Penekanan pada jejak sejarah sampai abad 16, *ketiga*. Memfokuskan tulisan pada realita, yang berbeda dari yang dikisahkan dalam cerita ketatanan kepada *shaykh* sufi yang lain sebagai pendiri ajaran sufi (seperti Najmudin Kurbra, Bahaudin al-Naqshabandi, dan Abdul Khalik Ghijduvani).²¹ Karena ini untuk mengetahui adanya hukum kausalitas dalam sejarah. Yang dapat menjelaskan adanya interaksi antara ide dan peristiwa sejarah.²²

¹⁹ Deewes, *Sacred Places*, 355.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² Nouruzaman Shidiqi, dalam *Metode Penelitian Agama sebuah Pengantar*, Taufiq Abdullah, Ed. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), 70.

Demikian juga keajaiban Ahmad Yasawi bukanlah keajaiban kecil (biasa), tetapi keajaiban yang spektakuler mengalihkan seperti angin topan, bisa terbang dari tempat satu ke tempat yang lain, memattkan bara api.²³ Dan kisah-kisah ini walaupun tidak mendominasi, merefleksikan kisah perkembangan tradisi hagiografi dalam perjalanan kehidupan sufi serta menampakan ekspresi secara umum tentang kisah tokoh suci.

Sebelum menggambarkan kisah penting itu, penting untuk memperhatikan dua hal. *Pertama*. Kita mempunyai beberapa sumber tulisan tentang kisah Ahmad Yasawi pada abad 14 yang dikumpulkan oleh Ishaq Khoja bin Ismail. Yang secara jelas merefleksikan jenis materi yang kita temukan dalam garis keturunan kubrawi. Karya ini berhubungan dengan hubungan guru dan murid, praktik spiritual khusus, dzikir, dan beberapa isu yang berkaitan dengan sufi. Karya ini telah mengingatkan secara khusus tentang pengetahuan sufi, tetapi ini bukanlah sebagai alasan bahwa itu sebagai ajaran dalam tradisi Yasawi. Alasannya adalah karya ini tidak merefleksikan garis keturunan para sufi kemudian, tetapi dihasilkan oleh para sufi dalam tradisi yang lain yang disebarkan oleh pemimpin utama yang mengikuti proses komunal kelompok-kelompok *nomadic* dalam bentuk menjadi guru atau murid. *Kedua*. Ketiadaan beberapa materi dari pusat garis keturunan Yasawi karena tidak sering untuk mencatat. Tradisi Yasawi sering digambarkan dalam beberapa literatur kurang adanya perluasan produk literatur atau memperlihatkan hagiografinya. Tradisi ajaran ini seperti dikatakan, adalah lazim dalam masyarakat *nomad*, dalam bentuk sederhana dan kampung, atau secara taktik dalam rangka mem-

²³ *Ibid.*

bujuk para nomad Turki yang diduga akan melepaskan agamanya, atau dapat juga disebut "Islam Heterodok".²⁴

Beberapa argumentasi yang berkaitan dengan tradisi Ahmad Yasawi sebagai wujud pemeliharaan literatur yang dihasilkan, harus diletakkan pada posisinya. Kasus Sufi Yasawi- seperti dalam beberapa kasus sufi yang lain pada era yang sama- untuk mengingat kembali pemahaman kejadian dalam realitas sejarah, mata rantai personal di antara beberapa figur, juga akan menunjukkan silsilahnya. Ini memungkinkan realitas sejarah tetap eksis.

Dan sisi lain, ajaran Yasawi muncul pada abad 15 hijriyah dengan menghasilkan karya hagiografi dalam rangka merespon hagiografi Naqshabandiyah. Ini sangat berharga sebagai suatu jenis materi yang tersedia untuk menulis biografi Ahmad Yasawi, ketika ahli hagiografi menawarkan pentingnya untuk mengingat kembali bentuk dari sejarah Yasawi, dan secara makro mengenai asal usul dan perkembangan tariqah Yasawi.

Untuk itu, Materi kisah tentang Ahmad Yasawi dapat dilihat dari dalam tariqah Yasawi sendiri yang diproduksi pada abad 16 dan 17 oleh dua pengarang. Yang pertama adalah Hazini, seorang yang hadir ke Tajikistan untuk mendirikan tariqah Yasawi pada Rezim Usmani. Hazini mempunyai beberapa karya yang penting untuk memahami tradisi Yasawi. Yaitu kitab *Jamii'ah al-Murshidin* (Ditulis di Persia pada tahun 972H/1564) yang banyak menuturkan silsilah dari Yasawi. Kedua adalah *Jawahir al-Abrrar* ((1002/1593) yang berbicara tentang keajaiban Yasawi.²⁵ Pengarang yang lain adalah Alim Shaykh dari Aliyabad dekat Samarkand telah mengarang *Lamahat min Nafahat al-Quds* (1035/1626). Karya ini penting dalam rangka pemahaman terhadap tradisi

²⁴ *Ibid.*, 357.

²⁵ *Ibid.*, 358-359.

Yasawi apalagi untuk mengkonfirmasi beberapa keterangan yang telah dihasilkan oleh Hazini tentang tradisi Yasawi.²⁶

Dua catatan kisah tersebut dapat menguatkan sejarah dalam struktur penemuan tentang tempat keramat Ahmad Yasawi, dan untuk menampakan koherensi tentang keaslian teks yang ditulis dalam kisah-kisah populer tentang tempat keramat.

1. Ajaran Kematian dan Makam Ahmad Yasawi

Kisah ini dimulai dengan gambaran tentang *uzlah* (*seclusion*) dari Yasawi di bawah tanah ketika dia berumur 63 tahun. Tradisi ini dilakukan dalam rangka melaksanakan Sunnah Nabi Saw, yakni Nabi Muhammad wafat ketika beliau berusia 63 tahun. Atas dasar ini Yasawi mempersiapkan sebuah tempat di bawah tanah dalam rangka ingin mengasingkan diri dari interaksi sosial dalam jangka waktu yang sangat lama. Dia juga memerintahkan kepada para pengikutnya untuk membuat lubang sebagai tempat mengasingkan diri. Dari pengalaman ritual ini, pada masa-masa awal muncul istilah yang berbeda yakni *burial*, dan *Retirement*. Yang sama-sama sebagai tempat untuk mengasingkan diri dari urusan keduniaan dan interaksi sosial.²⁷

Sesuai dengan kisah yang di temukan dalam buku *Jawahir al-Abrrar*, Yasawi menjelaskan bahwa kematian Nabi pada umur 63 tahun berarti beliau telah meninggalkan dunia dan menyembunyikan dirinya dari para sahabatnya sebagaimana *uzlah* (*seclusion*) atau *retirement* (*khilwat*) dalam gua sebagai ibarat makam (*maqbarah ghairul-lahd*). Untuk itu Yasawi ketika berumur 63 tahun juga menyiapkan sebuah lubang di bawah tanah sebagai usaha untuk menyesuaikan pada apa yang telah terjadi pada diri Nabi. Inilah yang disebutkan dalam kitab *jawahir al-*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, 359-360.

murshidin sebagai ajaran sufi yang berbunyi *mutu qabla 'an tamutu* (matilah kamu sebelum kamu dimatikan).²⁸

Di dalam kisah ini yang dijelaskan oleh Hazini bahwa para pengikut Yasawi membuat lubang di bawah tanah yang menyamai makam, dengan menghadap ke kiblat. Dari sisi utara nya dibuat gundukan kecil agar badan Yasawi dapat masuk di dalamnya seperti ketika Nabi melaksanakan hal yang sama. Di tempat inilah para pengikut Yasawi melakukan ibadah *dzikir*. Dikisahkan dalam sebuah riwayat bahwa dia tidak pernah keluar dari tempat *dzikirnya* selama 57 tahun, dari umurnya 120-133 tahun. Tetapi tentang kisah Yasawi ini yang masih dalam perdebatan adalah apakah Yasawi melaksanakan sholat wajib di masjid dekat gua tersebut atau dia tetap berada dalam guanya?²⁹

Kisah yang dituturkan didasarkan kepada observasi langsung dari tempat keramat (*shrine*) Yasawi, yang dilakukan oleh Hazini dan gurunya. Di dalam keterangan tersebut tidak hanya berisi sebuah penjelasan yang akurat tetapi juga menggambarkan kondisi fisik Yasawi berada di dalam gua bawah tanah. Kemudian yang mungkin juga penting adalah ketika menggambar-bungkan dengan tujuan pokok dari aktivitas ritual tersebut. Kita akan menemukan satu tradisi yakni mengikuti sunah Nabi dengan melakukan kematian dan penguburan atau dengan *khaliwat* secara fisik dibawah gua, sebagai idealisme sufi untuk mati di dalam kehidupan awalnya (dunianya). Kisah tersebut juga menggunakan bahasa *burial* (penguburan) dan *grave* (kuburan) dapat dipahami bahwa Yasawi mempunyai pengalaman dengan dimakamkan di suatu tempat dengan kondisi belum mati, dan melakukan *dzikir* di dalamnya.³⁰

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, 361

³⁰ *Ibid.*

Apapun tingkat perkembangannya, beberapa elemen-elemen kisah tertentu dapat diberi komentar, bahwa kisah Yasawi ini menjadi sebuah cerita sejarah tentang tempat keramat Yasawi, yang diperlukan untuk memberikan masukan kepada para pengamal spiritual *tariqah* Yasawi dan memberikan pemahaman tentang maksud sebuah ajaran dan *koherensi* ceritanya.³¹ Demikian juga kalau dilihat dari perspektif Durkheim maka situs makam keramat Yasawi dan ritualnya tersebut akan menggambarakan pemahaman tentang bagaimana ide-ide atau pikiran (*Things*) pengikut Yasawi dan hubungan-hubungan sosial terbentuk (*Social Environments*).³²

Kisah Hazini yang menyatakan bahwa sebuah cerita pada abad 16 kurang koherensi dan kurang relevan dengan maksud aslinya. Kesimpulan ini terdapat inkonsistensi Hazini dalam kisahnya tentang Yasawi, bahwa Yasawi tidak pernah meninggalan lubang semedinya, tetapi dari kisahnya menjelaskan tentang interval waktu Yasawi ketika berada di dalam gua, dan selama itu pula bergantian para pengikutnya datang kepadanya.³³

Analisa Deewes tentang tulisan Hazini sangat mendalam melibatkan, eksistensi fakta, metode, dua teori yang menopang analisa sejarah ditambah lagi dengan interpretasi³⁴ sehingga mencapai sebuah kesimpulan tentang koherensi sebuah fakta sejarah dengan realitas praktik sufi Yasawi. Inilah yang membedakannya dalam kajian ilmiah.

³¹ *Ibid.*

³² Irwan Abdullah. *Kraton Upacara dan Politik Simbul: Kronologi dan Sinkretisme*, dalam *Humaniora*, 1990, No. 1, Vol. 1, 87. Lihat juga Nursyam. *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKiS, 2005), 245.

³³ *Ibid.*

³⁴ Nouruzaman Shidiqi, *Sejarah*, 72.

2. Keajaiban Ahmad Yasawi: Bisa Terbang dari Tempat Khalwat

Salah satu cerita tentang Yasawi lagi adalah dia bisa terbang dari tempat *khalwatnya* untuk menunjukkan bahwa shalatnya dikerjakan di Mesir, atau perjalanannya berakhir di Makkah atau Bukhara. Dalam satu kasus dijelaskan bahwa itu bukan keajaiban terbang tetapi memang Yasawi dapat membawa templat keramatnya ketujuan yang ingin dicapai. Dikisahkan juga bahwa Yasawi ketika melaksanakan shalat *jum'at* selalu dilakukan di masjid al-Azhar Mesir, untuk itu dia harus mondar-mandir ke Mesir setiap Minggu.³⁵

Satu versi menjelaskan dari kisah ini, bahwa ketika semua pemerintah serta pejabatnya mempelajari kekuatan keajaiban dari Yasawi tentang "dapat berpindah tempat dan waktu dengan cepat" yang itu hanya mungkin bagi orang-orang suci, maka mereka menyerahkan kendali pemerintahan kepada Yasawi dalam naungan (pengayoman) *kequdusannya*. Membuat sebuah ikatan batin dengan shekh (*bai'at*) dan kembali ke jalan yang benar (*inabat*) sebagai inti dari ajaran pengikut *tariqah*. Ini kemudian berakhir dengan pernyataan eksplisit bahwasanya keajaiban orang suci telah lepas dari tempat keramatnya, masuk ke dalam diri penguasa. Dengan pernyataan seperti ini rakyat akan tunduk kepada penguasa sebagai wujud ketundukan murid kepada Yasawi.³⁶

Di dalam keterangan di atas tidak menyebutkan secara khusus tentang ritual yang dipraktikkan di tempat keramat Yasawi, hanya didasarkan kepada tempat keramat bawah tanah Yasawi. Ini yang kemudian terjadi *sakralisasi* masyarakat terhadap tempat keramat tersebut, juga meneguhkan kharisma³⁷

³⁵ *Ibid.*, 362.

³⁶ *Ibid.*, 363.

³⁷ Konsep ini mula diungkap oleh Max Weber dalam rangka upayanya menyusun tipologi kepemimpinan menjadi tiga, yaitu Kharismatis,

seorang pemimpin. Seperti penjelasan tentang perjalanan Yasawi ke Mesir, melakukan shalat *jum'at* di Makkah, ini semua selanjutnya menjadi isu yang varian dalam kajian tentang *misticism* di Asia Tengah.³⁸

3. Khum Ishq "Minuman Suci"

Terakhir yang perlu dijelaskan dari *tariqah* ini adalah apa yang disebut dengan "*Khum 'Ishq*" (minuman mistisic). Di dalam sebuah kisah diceritakan bahwa Hakim Ata merasa sangat dahaga, "tiba-tiba tempat di bawah tanah tempat dia berpijak berguncang" seperti terbelah, dan menyalaikan bara api seperti seorang pembuat roti yang memanggang rotinya. Sama seperti kejadian yang terjadi dalam suku Darwis.³⁹ Dalam kisah tersebut menunjukkan adanya hubungan dengan keajaiban dari Ahmad Yasawi ketika ditangganya terdapat secangkir air panas kemudian diberikan kepada Hakim ata untuk diminum. Dia merasakan sesuatu yang lebih manis dari madu, dan lebih dingin dari pada sajiu. Itu juga dirasakan oleh semua pengikut Yasawi untuk menghilangkan dahaganya dengan air panas tersebut.⁴⁰

Apa yang dipraktikkan oleh pengikut Yasawi tersebut adalah sebagai *iluminasi mistisic* yang memancarkan sesuatu yang dapat dilihat tanpa mata dan didengar tanpa telinga. Setelah

Tradisional & Legal Form. Max Weber. *The Theory of Social and Economic Organization* (New York: The Free Press, 1964), 324. Juga Imron Arifin. *Kepemimpinan Kyai Kasus Pesantren Tebuireng* (Malang: Kalimasada Press, 1995), 45.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Suatu hari dalam pengikut Darwis merasa ada kegersangan, kehausan dan kepanasan, kemudian mengeluarkan ucapan-ucapan mistisik (yang dalam suatu kisah disebutkan mereka hampir tiga hari pingasan). Pengikut Yasawi Hakim Ata melihat pengikut Darwis terpanggang di kelilingi bara api, seperti yang dia temukan dalam aktivitas penjual roti yang sedang memanggang roti atau mandi dengan air mendidih di kamar mandi. Hakim ata melihatnya dengan kagum dan terheran-heran. *Ibid.*, 364.

⁴⁰ *Ibid.*

**PENDEKATAN SOSIOLOGIS
DALAM HUKUM ISLAM
ATHO' MUZDZHAR**



A. Pendahuluan

Ilmu (*science*) biasanya didefinisikan dengan sebagai kumpulan pengetahuan yang diorganisasi secara sistemik. Definisi semacam ini benar, tetapi baru memadai kalau kata-kata pengetahuan (*knowledge*) dan sistemik (*systematic*) didefinisikan lagi secara benar. Kalau tidak, pengetahuan teologis disusun secara sistematis, dipandang sama ilmiyahnya dengan ilmu pengetahuan alam (*natural science*).¹ Padahal pengetahuan teologis betapapun sistematisnya tetap deduktif sedangkan pengetahuan alam bersifat induktif.

Kajian Islam (*islamic studies*) yang merupakan disiplin modern sebenarnya sudah berumur sangat tua. Dimasa lampau kajian Islam berasal dari tradisi panjang kaum muslimin untuk

¹ William J. Good dan Paul K. Hatt, *Method in Social Research* (Tokyo: McGraw Hill Kogakusa, 1952), 7. Lihat juga. Atho Muzdhar. "Studi Islam dengan Pendekatan Sosiologi", dalam Amin Abdullah. *Mencari Islam* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), 27.

memahami agama mereka sendiri.² Yang belum atau kurang mengikuti ilmu-ilmu terkait dalam memahami Islam. Semisal ilmu filsafat, sosiologi, antropologi, sejarah, atau ilmu-ilmu terapan (*tajribiyah*), sehingga banyak sisi-sisi yang kurang dalam memahami ajarannya sendiri. Kalaupun ada kajian dari ilmu tersebut nampaknya kurang diminati, penuh dengan polemik, dan sifatnya selalu antitesa.

Itu sebabnya pendekatan secara komprehensif dan metodologi yang diterapkan dalam mempelajari suatu masalah amatlah penting untuk mengetahui derajat keilmuan studi yang dihasilkan. Dalam hal ini tidak terkecuali studi Islam maupun Hukum Islam. Harus dilihat dengan kaca mata yang sama. Disamping itu, bentuk piramida pemikiran Islam, di dalamnya termasuk fiqh, sering dipahaminya sebagai bentuk bangunan yang dianggap "paten", yang *ghairu qablin li al-tahyir*, *ghairu qablin li al-niqas*. Generasi yang sekarangpun, sebenarnya tinggal mewarisi kekayaan intelektual-spiritual generasi terdahulu, tanpa terasa tradisi tersebut diterima secara dogmatis, tidak ada kreativitas yang bersifat inovatif untuk mengembangkan tradisi sesuai dengan perkembangan wilayah pengalaman manusia.³

Dalam struktur piramida khazanah keilmuan Islam klasik tersebut tampak mencolok belum dimasukkannya pendekatan baru yang muncul pada abad-abad ke 18-19, yaitu pendekatan ilmu-ilmu sosial dan pendekatan kesejarahan.⁴ Pendekatan filo-

² Azim Nanzi, Ed. *Peta Studi Islam, Orientalisme dan Arah Baru Kajian Islam di Barat*, Terj. Muamiroton (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003), vii.

³ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago, 1993), 32. Bandingkan dengan Martin van Bruinessen, "Pesantren dan Kitab Kuning: Pemeliharaan dan Keshambungan Tradisi Pesantren", dalam *Ummul Qur'an*, Vol. III, No. 4 Th. 1992, 79. Juga W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (USA: Edinburg at the University Press, 1962), 149.

⁴ Hassan Hanafi, *Dirasat Falsafiyah* (Kairo: al-Misriyah, T.t.), 130-133.

sofis memang digunakan oleh para *protagonis* alur pemikiran ini, namun penggunaannya lebih ditekankan pada aspek *ishraq* (illumini) yakni suatu usaha yang ingin menggabungkan kemampuan akal dan kemampuan perasaan manusia dalam mencapai keutuhan pemahaman terhadap realitas.

Masukan pendekatan filsafat secara umum, terutama dalam pembuatan klasifikasi hubungan antara perkembangan ilmu pengetahuan dalam menatap alam semesta (manusia, hewan, tumbuh-tumbuhan, ruang angkasa) dan pengembangan wilayah pengalaman spiritual manusia juga kurang begitu dipedulikan oleh kecenderungan pemikiran *ishraqi* tersebut. Pendekatan *ishraqi* kurang simpati terhadap pendekatan sosial dan pendekatan kesejarahan terhadap realitas keberagamaan manusia.⁵ Masukan masukan yang disumbangkan oleh pendekatan filsafat ilmu serta sosiologi ilmu pengetahuan juga kurang mendapat perhatian yang memadai oleh kecenderungan pendekatan *ishraqi*. Dengan begitu, pendekatan *kritis-historis* terhadap bangunan ilmu pengetahuan, baik yang disebut sebagai ilmu-ilmu keagamaan maupun ilmu-ilmu yang lain, kurang mendapat perhatian yang proporsional.

Disinilah letak Urgensitas pendekatan sosiologi Atho' Muddzhar akan menutup celah kekurangan dan mengisi *discourse* dalam kajian Islam terutama dinamika pemikiran hukum Islam. Dia mencoba mensinergikan antara teori-teori sosiologi dan sejarah dengan doktrin-doktrin Agama Islam.⁶ Sehingga ide yang

⁵ Seyyed Hosein Nasr, *Knowledge an the Sacred* (Pakistan: Suhail Akademy Lahore, 1988), 75-95

⁶ Seperti dinyatakan oleh Noeng Muhajir bahwa pengkajian Islam tidak sekedar normatif dan dogmatis, tetapi sekaligus disertai aspek sosiologis. Noeng Muhajir, "Wahyu dalam Paradigma Penelitian Ilmiah, Pluralisme Metodologi: metodologi Kualitatif", dalam *Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar*, Ed. Taufik Abdullah, M. Rusli Karim (Yogyakarta: Tiara wacana, 1989), 59.

dapat dipahami tentang Islam akan terlihat proporsional. Seperti dijelaskan oleh Atho' Mudzhar, bahwa Untuk mengawali kajian tentang Islam, kita harus meluruskan pemahaman tentang Islam. Artinya Islam harus dikaji dari berbagai perspektif. Apakah Islam sebagai wahyu dan produk sejarah? Kemudian apakah Islam sebagai produk sejarah dapat dijadikan sasaran penelitian?, serta Dimana posisi kajian Islam ditempatkan?, yang akhirnya akan dapat sebuah pengetahuan tentang Islam sebagai gejala sosial budaya. Dengan basis pemahaman seperti itu akan dapat dipetakan beberapa bentuk studi Islam maupun studi hukum Islam.⁷

Kajian terhadap ilmu-ilmu ke-Islaman termasuk di dalamnya hukum Islam diletakkan dalam ilmu-ilmu sosial yang digagas oleh Atho' Mudzhar, terlihat utuh, tidak ahistoris, lepas dari misi kesejarahan dan faktor-faktor yang mempengaruhi lahirnya sebuah produk pemikiran hukum Islam. Disinilah sebenarnya pendekatan sosiologis berada. Dalam Bahasa lain bahwa artikulasi dan ekspresi ajaran Islam senantiasa berbeda berdasarkan konsep ruang dan waktu.

B. Islam sebagai Produk Wahyu dan Sejarah

Diskursus pertama yang diangkat oleh Atho' Mudzhar adalah pemahaman tentang Islam adalah membedakan antara Islam sebagai produk wahyu dan sebagai produk sejarah kenusiaan. Islam biasanya didefinisikan sebagai wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw, bertujuan untuk

⁷ Atho Mudhar, *Pendekatan Studi Islam, antara Teori dan Praktek* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 12-24. Lihat juga! Atho Mudhar, *Membaca Gelombang Jilid 1: Antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titan Lahi Press, 1998), 103-127. Atho Mudhar, "Faktor Sosial Budaya dan Dinamika Penikiran Hukum Islam" dalam *Mimbar Hukum*, Al Hikmah dan Direktorat Badan Pembinaan peradilan Agama Islam, No. 4, Tahun II, 21.

pedoman hidup dalam mencapai kebahagiaan di dunia dan akhirat. Di dalamnya yang dapat disebut wahyu adalah al-Qur'an dan al-Sunah. Untuk itu sasaran studi dan penelitian adalah persoalan-persoalan di sekitar al-Qur'an atau Sunah Nabi.⁸

Tujuan studi terhadap al-Qur'an tidak mempertanyakan kebenaran al-Qur'an sebagai wahyu tetapi berhubungan dengan semua aktivitas yang berkaitan dengan al-Qur'an. Misalnya berapa jenis bacaan al-Qur'an?, kenapa harus dibaca seperti ini atau seperti itu?, apa sebenarnya yang melatar belakangi turunnya (*asbab al-nuzul*) ayat al-Qur'an?, kalau suatu ayat al-Qur'an dahulu dipahami dengan makna tertentu, apakah perlu dikaji dengan pemahaman baru ataupun tetap sama?⁹

Demikian juga wahyu yang disebut dengan Hadith Nabi. Wilayah kajian terhadap Hadith, seperti tentang teori *ulum al-Hadith*, Hadith sahlh, mutawatir, hadith *mauflu*. Atau mungkin juga perlu memasukkan saran dari Fazlurrahman tentang penggunaan pendekatan *Historical criticism* terhadap Hadith, atau juga pendekatan Hermeneutika dalam memahami matan suatu Hadith tertentu.¹⁰

Dari sini dapat dipahami bahwa wahyu, baik dari al-Qur'an atau Hadith Nabi, sebagai sasaran studi dan penelitian tidak masuk wilayah yang sifatnya normatif artinya mempertanya-

⁸ Atho Mudhar, *Pendekatan Studi Islam*, 19-20

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.* Lihat juga! Fazlur Rahman. *Islam and Modernity*, 32. Fazlurrahman dalam upayanya mencanangkan kembali kepada pandangan dunia al-Qur'an mengatakan, "Tidak dapat disangka setiap penafsiran dengan sendirinya akan dipengaruhi oleh cara-cara berpikir kontemporer. Hal ini memang perlu dalam arti bahwa hanya dengan cara semacam itulah pesan nash al-Qur'an atau hadith dapat menjadi relevan dengan situasi kontemporer". Adnan Anan. *Islam dan tantangan Modernitas* (Bandung: Mizan, 1993), 205. Anang Haris Himawan, *Refleksi Pemikiran Hukum Islam, Dalam Epistemologi shara', mencari format baru Fiqih di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 74-75.

kan kebenaran wahyu itu sendiri, tetapi wilayah kajian dan penelitiannya adalah pada proses, pemahaman, dan faktor kesejarahan dari wahyu itu sendiri. Ini memang wilayah kemanusiaan yang sifatnya adalah kesejarahan (*historis*). Dengan kajian semacam ini, ilmu-ilmu seperti sosiologi, botani, dan semacammnya, dapat digunakan dalam memahami ayat al-Qur'an atau al-Sunah.¹¹

C. Agama sebagai Gejala Budaya dan Sosial

Pada awalnya ilmu itu ada dua yakni ilmu kealaman dan ilmu budaya. Ilmu alam sifatnya teratur, ajeg, yang mempunyai tujuan utama mencari hukum-hukum alam. Penemuan yang dihasilkan oleh seseorang pada suatu waktu mengenai gejala atau sifat alam dapat dites kembali oleh peneliti lain, pada waktu lain dengan memperhatikan gejala *ekscac*.¹² Contohnya kalau sekarang air mengalir dari tempat yang tinggi menuju ke tempat yang rendah, maka kalau dites lagi juga menghasilkan kesimpulan penelitian yang sama. Itulah inti dari penelitian dalam ilmu-ilmu eksakta, yakni mencari keterulangan dari gejala-gejala, kemudian diangkat menjadi sebuah teori, yang akhirnya menjadi hukum.

Sebaliknya ilmu budaya mempunyai sifat dan karakteristik tidak berulang, tetapi unik. Contohnya Budaya Kraton Yogya unik buat Yogya, batu nisan seorang tokoh sejarah unik untuk yang bersangkutan, dan sebagainya. Disini tidak ada keterulangan.¹³

Kemudian, diantara ilmu kealaman dan budaya terdapat ilmu-ilmu sosial berada diantara ilmu budaya dan ilmu kealaman. Mencoba memahami sesuatu yang tidak berulang tetapi

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.* 12. Lihat juga Idem, Studi Islam dengan Pendekatan Sosiologi, 28-30

¹³ *Ibid.*

dengan cara memahami keterulangannya.¹⁴ Karena itu penelitian ilmu sosial mengalami problem dari sisi obyektivitasnya. Benarkah penelitian ilmu sosial dapat dites kembali keterulangannya? Untuk menjawabnya ada dua kelompok aliran. *Pertama*, mengatakan bahwa ilmu sosial lebih dekat dengan ilmu budaya yang berarti sifatnya unik, dan *kedua* mengatakan bahwa ilmu sosial lebih dekat kepada ilmu alam. Dan konsekwensinya sifatnya juga *Observable* (dapat diamati), *measurable* (dapat diukur), dan *verifiable* (dapat dibuktikan).¹⁵ Di kalangan sosiologi Indonesia pun juga terjadi dua kelompok, kelompok kualitatif dan kelompok kuantitatif, yang keduanya memiliki kelemahan dan kekurangan.

Dapatkan agama didekati secara kualitatif dan kuantitatif? Jawabnya adalah bisa, tergantung agama yang diteliti itu dilihat sebagai gejala apa. Atho' Muzdhar menyatakan ada lima bentuk gejala agama yang perlu diperhatikan, kalau menginginkan mempelajari suatu agama. *Pertama*. Naskah-naskah sumber ajaran dan simbol agama, *kedua* para penganut atau pemimpin agama, yakni perilaku dan penghayatan terhadap agamanya, *ketiga*, ritus-ritus, lembaga-lembaga, dan ibadat-ibadat, *keempat*. Alat-alat seperti masjid, gereja lonceng dan peci, *kelima*. Organisasi-organisasi keagamaan tempat para penganut agama berkumpul dan berperan. Seperti Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, persis, Jama'ah Islamiyah, Ahmadiyah dan lain-lain.¹⁶

Apa yang dikaji diatas, adalah sebuah perangkat pemahaman terhadap suatu agama (Islam) yang disitu banyak dipengaruhi oleh kepentingan, situasi, dan keadaan di tempat tertentu. Tentunya sebuah penelitian terhadap agama dalam waktu dan

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, 12-18.

tempat tertentu akan memakai pendekatan yang berbeda, apakah dimasukkan kepada ilmu alam, budaya atau sosial, pada akhirnya akan menghasilkan hasil studi yang berbeda pula pada tempat dan waktu yang lain.

D. Islam sebagai Produk Sejarah dan Sasaran Penelitian

Banyak sekali bangunan pengetahuan tentang Islam, sebenarnya adalah produk sejarah, semuanya itu dapat dan perlu diadakan dalam sasaran penelitian.¹⁷ Seperti teologi shi'ah, konsep tentang *khulafa' al-rashidin*, dan seluruh bangunan sejarah Islam klasik, Pertengahan, dan modern adalah produk sejarah. Demikian juga filsafat Islam, kalam, fiqh, *usl al-fiqh*, tasawuf, akhlaq sebagai ilmu juga merupakan produk sejarah. Andai kata khalifah al-Mansur tidak meminta Malik bin Anas menulis al-Muwata', kitab Hadith semacam itu mungkin tidak akan ada, karena itu al-Muwata' sebagai kumpulan kitab Hadith adalah produk sejarah. Sejarah politik, ekonomi, dan sosial Islam, sejarah regional Islam di Pakistan, di Asia Tenggara, di Indonesia, di Brunei Darussalam, dan di manapun juga adalah bagian dari Islam sebagai produk sejarah.

Kebudayaan Islam Klasik, tengah, modern, arsitektur Islam, seni, lukis, musik, bentuk-bentuk masjid Timur Tengah, di Jawa, bentuk Pagoda di China, serta kesamaannya dengan bentuk masjid di Jawa merupakan bagian dari kebudayaan Islam yang dapat di jadikan obyek studi dan Penelitian.¹⁸

Memelajari sejarah berarti juga seseorang melakukan kritik terhadap sumber informasi. Dengan begitu seseorang tidak akan terperangkap di dalam ketidakbenaran berita atau informasi. Ini yang dikatakan oleh Ibn Khaldun ahli sejarawan muslim

¹⁷ *Ibid.*, 22-24.

¹⁸ *Ibid.*

tentang hakekat sejarah, yaitu spekulasi atau upaya menemukan kebenaran, eksplanasi kritis tentang sebab dan genesis kebenaran sesuatu dan kedalaman pengetahuan.¹⁹

E. Bentuk-bentuk Studi Islam dengan Pendekatan Sosiologi

Sebelum masuk wilayah hukum Islam secara praktis, Atho' Muzdhar menjelaskan tentang beberapa bentuk dalam kajian keislaman. Studi Islam dengan pendekatan sosiologi tentu saja adalah bagian dari sosiologi agama. Ada perbedaan tentang tema sentral sosiologi agama klasik dan modern. Dalam sosiologi agama klasik tema pusatnya adalah hubungan timbal balik antara agama dan masyarakat, pemikiran dan pemahaman keagamaan. Sedangkan dalam sosiologi agama modern tema pusatnya hanya satu arah. Yaitu bagaimana agama mempengaruhi masyarakat. Tetapi studi Islam dengan pendekatan sosiologi, tampaknya lebih luas dari sosiologi agama modern. Dan lebih dekat dengan konsep sosiologi agama klasik yaitu mempelajari hubungan timbal balik antara agama dan masyarakat.²⁰

Studi Islam dengan pendekatan sosiologi dapat mengambil beberapa tema: *pertama*, studi tentang pengaruh Agama terhadap masyarakat atau lebih tepatnya pengaruh agama kepada hadap perubahan masyarakat.²¹ Teori ini mengingatkan kepada Durkheim yang memperkenalkan konsep fungsi sosial dari agama.²² Dalam bentuk ini studi Islam mencoba memahami se-

¹⁹ Nourazzaman Shidiqie. "Sejarah Pisan Bedah Ilmu Keislaman" dalam *Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar*, Ed. Taufik Abdullah, M. Rusli Karim (Yogyakarta: Tiara wacana, 1989), 69-70.

²⁰ Atho Muzdhar, "Studi Islam dengan Pendekatan sosiologi", 30.

²¹ *Ibid.*

²² Paradigma sosiologi Agama yang ditawarkan Durkheim beranjak dari positivistik August Comte. Dengan mengajukan pertanyaan "What religion Does?, Apa fungsi dari Agama? Durkheim dalam konsepnya menjelaskan bahwa para ahli sosiologi modern telah mengidentifikasi

berapa jauh pola-pola budaya masyarakat berpangkal dari nilai agama, atau seberapa jauh struktur masyarakat (seperti supremasi laki-laki) berpangkal dari ajaran agama atau seberapa jauh perilaku masyarakat berpangkal pada suatu ajaran agama. Seperti bagaimana pengaruh ajaran Islam tentang *muhrim* yang dipraktikkan oleh masyarakat Arab Saudi, ajaran waris Islam yang mendorong kaum laki-laki berkuasa di atas kaum perempuan, atau bagaimana pengaruh larangan riba dalam ajaran Islam terhadap perilaku perbankan dalam perbankan konvensional.

Kedua. Studi tentang pengaruh struktur dan perubahan masyarakat terhadap pemahaman ajaran Agama atau konsep keagamaan.²³ Pada masa klasik dapat dilihat bagaimana pertentangan politik *ahl sunah wal al-jama'ah* dengan kaum kharidj dan shi'ah telah melahirkan konsep-konsep teologi Islam yang berbeda-beda mengenai konsep imamah, dosa besar dan sebagainya. Dalam bidang hukum bagaimana tingkat urbanisme Kufah telah melahirkan pendapat-pendapat hukum Islam Hanafi yang rasional, perbedaan geografis Basrah telah melahirkan *qawul qadim* dan *qawul jadid* Shafi'i.²⁴ Di Indonesia di beberapa daerah industri ada desakan agar diperbolehkan shalat

fungsi-fungsi sosial agama, yaitu: fungsi solidaritas sosial, memberi arti hidup, kontrol sosial, perubahan sosial, dan dukungan psikologis. Nadhir Salahudin. *Peta Kajian Islam di Indonesia*, dalam *Jurnal Akademika*, Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, Volume 05, Nomor 1, September 1999, 27. Steven Lukes. *Emile Durkheim: His Life And Work* (London: Penguin Book, 1992), 9-13. George Ritz. *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, Terj. Alimandani (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), 69-70. Atho Mudzhar. "Studi Islam dengan Pendekatan sosiologi, 60.

²³ *Ibid.*, 31.
²⁴ Abu Zahra. *Tarikh Mafatih al-Islamiyah* (Beirut Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Tt), 111.

jum'at secara bergiliran agar pabrik dapat berjalan selama 24 jam.²⁵

Ketiga. Studi tentang tingkat pengalaman beragama masyarakat. Studi Islam dengan pendekatan sosiologi dapat mengevaluasi pola penyebaran agama dan seberapa jauh agama itu diamalkan oleh masyarakat. Seberapa jauh mereka misalnya melakukan ritual sesuai ajaran agama, ajaran zakat, haji, dan sebagainya.²⁶ Informasi ini diperlukan terutama oleh dan pengembangan masyarakat. Studi evaluasi ini juga dapat digunakan untuk eksperimentasi dan mengukur efektifitas suatu program. Misalnya paket UU perkawinan nomor 1 tahun 1974, Undang-Undang tentang kompetensi Peradilan Agama no. 7 tahun 1989 telah berhasil mengurangi angka perceraian.

Keempat. Studi pola sosial masyarakat Muslim. Yakni pola-pola perilaku masyarakat Muslim kota dan desa, pola hubungan antar agama dalam masyarakat, pola perilaku masyarakat muslim terdidik dan kurang terdidik, Demikianlah seterusnya sepanjang studi perilaku itu menyangkut orang-orang Islam sudah dapat dikategorikan studi Islam.²⁷

Kelima. Studi tentang gerakan masyarakat yang membawa paham yang dapat melemahkan atau menunjang kehidupan beragama.²⁸ Gerakan-gerakan kelompok Islam yang mendukung paham kolonialisme, kapitalisme, sekulerisme, komunisme, ateisme. Demikian pula munculnya kelompok Islam yang men-

²⁵ Demikian juga belajar dari pengalaman Indonesia sekurang-kurangnya mengenai tahapan berlakunya teori hukum Islam di negeri ini. Yaitu teori kredo atau syahadat, *Teori Receptio in Complex*, *teori receptie*, *teori Receptie exiti*, *teori Receptio in Contrario*. Juhaya S. Praja. "Aspek Sosiologi dalam Pembaharuan Fiqh di Indonesia," dalam *Epistemologi Syara'.* *Mentari Formasi baru Fiqh Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 119-132.

²⁶ Atho Mudzhar, *Studi Islam*, 30.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

dukung spiritualisme yang pada tingkat tertentu dapat menunjang kehidupan beragama.

F. Bentuk-bentuk Studi Hukum Islam

Mengacu kepada gejala studi Islam pada umumnya, maka hukum Islam juga dapat dipandang sebagai gejala budaya dan sebagai gejala sosial. Filsafat dan aturan hukum Islam adalah gejala budaya, sedangkan interaksi orang-orang Islam dengan sesamanya atau dengan masyarakat non-muslim disekitar hukum Islam adalah gejala sosial.

Secara lebih terperinci Atho' Mudzhar membedakan studi Hukum Islam sebagai berikut:²⁹

- a. Penelitian Hukum Islam sebagai doktri azas.³⁰ Dalam penelitian ini sasaran utamanya adalah dasar-dasar konseptual hukum Islam seperti masalah-masalah filsafat hukum, sumber-sumber hukum, konsep *maqashid al-shari'ah*, *qawa'id al-fiqhiyah*, *manhaj al-ijtihad*, *tarig al-istinbat*, konsep *qiyas*, konsep *'am* dan *khas*, konsep *nasikh* dan *mansukh*, dan lain-lain.
- b. Penelitian Hukum Islam Normatif. Dalam penelitian ini sasaran utamanya adalah hukum Islam sebagai norma atau aturan, baik yang masih dalam bentuk nas maupun yang sudah menjadi produk pemikiran manu-

²⁹ *Ibid.*, 33-35.

³⁰ *Ibid.* Jika dilihat dari kaca mata model penelitian Hukum yang berlaku dalam hukum umum, maka penelitian hukum terhadap azas-azas hukum dilakukan terhadap norma-norma hukum yakni, patokan-patokan dalam bertindak laku yang sifatnya sangat filosofis sekali. Roni Hanitjo Soemitro. *Metodologi Penelitian Hukum dan Jurimetri* (Jakarta: Ghalia Indah, 1990), 15. Soetandyo Wiguno Soebroto. *Hukum, Paradigma, Metode dan Dinamika Masyarakat*, (Jakarta: Lembaga studi advokasi Masyarakat (ELISAM) dan HUMA, 2002), 148.

usia.³¹ Aturan yang masih dalam bentuk nash meliputi ayat-ayat ahkam dan Hadith-Hadith ahkam, sedangkan kitab-kitab fiqh perbandingan, keputusan pengadilan, undang-undang, *fatwa* ulama, dan bentuk aturan lainnya yang mengikat seperti Kompilasi Hukum Islam (KHI), konstitusi (*dustur*), kodifikasi, perjanjian-perjanjian Internasional, deklarasi hak-hak manusia, surat-surat kontrak, surat wasiat, kesaksian, dan sebagainya.³²

- c. Penelitian hukum Islam sebagai gejala sosial. Sasaran utama dari penelitian ini adalah perilaku hukum masyarakat Muslim dan masalah-masalah interaksi antar-rakat Muslim dan masalah-masalah interaksi antara sesama manusia, baik antara sesama Muslim atau antara Muslim dan non Muslim di sekitar masalah-masalah hukum ini mencakup masalah-masalah politik (*siyasah*), perumusan dan penetapan hukum (*siyasah al-shar'iyah*), perilaku penegak hukum (*qadhi*), mujtahid, fuqaha, mufti dan lain-lain.³³

Demikianlah tiga bentuk studi hukum Islam yang dapat dilakukan. Ketiga bentuk studi tersebut dapat dilakukan secara terpisah dan bersama-sama. Untuk melihat keterkaitannya satu sama lainnya mengenai masalah hukum Islam. Dua bentuk studi Islam yang pertama yakni studi hukum Islam sebagai doktrin Islam dan penelitian hukum Islam sebagai normatif, dapat digabungkan disebut sebagai studi hukum Islam doktrinal. Sedangkan bentuk studi hukum Islam yang ketiga dapat disebut

³¹ Atho Mudzhar. *Studi Islam*, 30.

³² *Ibid.* Lebih lanjut dari beberapa karakteristik fiqh sebagai produk pemikiran hukum Islam, lihat dalam bukunya Atho Mudzhar. *Idem. Membaca Celombang Ijtihad*, 91-93. *Idem.* "Faktor Sosial Budaya, 21.

³³ Atho Mudzhar. *Studi Islam*, 30-35.

sebagai studi hukum Islam sosiologis (nondoktrinal).³⁴ Dua bentuk studi yang pertama melihat Islam sebagai gejala budaya, dan bentuk studi Islam yang ketiga melihat Islam sebagai gejala sosial.

Seperti halnya penggunaan pendekatan sosiologis dalam studi Islam pada umumnya, penggunaan pendekatan sosiologi dalam studi hukum Islam dapat mengambil tema sebagai berikut:³⁵ *Pertama*, Pengaruh hukum Islam terhadap masyarakat dan perubahan masyarakat. Seperti contoh bagaimana hukum Islam ibadad haji yang wajib itu telah mendorong ratusan umat Islam Indonesia setiap tahun berangkat ketanah suci Mekkah, dengan segala akibat ekonomi, penggunaan alat transportasi, dan organisasi manajemen dalam penyelenggaraannya, serta akibat-akibat struktural dan sosial yang terbentuk setelah pulang dari menunaikan ibadad haji.

Kedua. Pengaruh perubahan dan perkembangan masyarakat terhadap perkembangan pemikiran hukum Islam. Sebagaimana pengaruh *Oil Booming* di negara-negara Timur Tengah dan semakin mengentahnya Islam sebagai ideologi ekonomi negara-negara teluk pada awal tahun 1970-an telah menyebabkan lahirnya sistem perbankan Islam, yang kemudian berdampak ke Indonesia menjadi bank mu'amalah.

Ketiga. Tingkat pengamalan hukum agama masyarakat, misalnya bagaimana perilaku masyarakat mengacu kepada

³⁴ Sebenarnya model penelitian dengan dua kategori ini sudah dilakukan oleh beberapa tokoh yang mewakilinya yakni. Penelitian hukum doktrinal diwakili oleh Soeryono Sukanto dan Roni Haritjo Soemitro, sedang model penelitian sosiologis diwakili oleh Soetandyo Wigyo subroto, Soetandyo Wigyo Soebroto, *Hukum, Metode dan dimintaka masalahnya*, 123, Syaifulloh, Paradigma Epistemologi Penelitian Hukum, dalam *El-Qist* jurnal Fakultas Syariah UIN Malang, Volume 1 nomor 1 tahun 2004, 17.

³⁵ Atho' Mudzhar, *Studi Islam*, 33-35.

ajaran-ajaran agama? Seberapa jauh mereka melakukan ritual sesuai ajaran agama, ajaran zakat, haji, dan sebagainya?³⁶ Informasi ini diperlukan terutama oleh dan pengembangan masyarakat. Studi evaluasi ini juga dapat digunakan untuk eksperimenasi dan mengukur efektifitas suatu program. Misalnya paket UU perkawinan nomor 1 tahun 1974, Undang-Undang tentang kompetensi Peradilan Agama no. 7 tahun 1989 telah berhasil mengurangi angka perceraian.³⁷

Keempat. Pola interaksi masyarakat disekitar hukum Islam. Bagaimana kelompok-kelompok keagamaan dan politik di Indonesia merespon RUU anti pornoografi dan pornoaksi (RUUP), atau boleh tidaknya wanita menjadi pemimpin negara ketika fatwa tersebut muncul ditengah gagap gempitanya kampanye pilihan presiden.

Kelima. Gerakan atau organisasi kemasyarakatan yang mendukung atau tidak mendukung terhadap formalisasi peraturan hukum Islam. Seperti penghimpunan penghulu, penghimpunan Hakim agama, penghimpunan pengacara di negeri-negeri Muslim. Dalam hubungan ini dapat dipaparkan beberapa contoh dinamika pemikiran hukum sebagai sasaran hukum Islam sosiologis.³⁸ Bentuk yang terakhir ini sudah masuk wilayah aksi atau gerakan. Kalau dilihat dari paradigma Weberian, maka makna religius apa yang dapat ditangkap dari gerakan-gerakan tersebut. Apakah dalam rangka pemurnian ajaran, atau sikap

³⁶ *Ibid.*, 30.

³⁷ UU No 7 tahun 1989 tentang kompetensi Peradilan Agama akan di revisi dengan diadakan beberapa tambahan tentang masalah-masalah ekonomi atau perbankan Islam.

³⁸ Syari'at Islam oleh sebagian kelompok dapat menjadi sistem ideal dalam menyelesaikan berbagai problem kehidupan umat Islam. Masykuri Abdillah, *Formalisasi Syari'at Islam di Indonesia, Sebuah Pergulatan Yang Tak Pernah* (Jakarta:Renaissance, 2005), 221.

sebagai tradisi bermazhab, atau menginginkan perubahan dan rasionalitas ajaran.³⁹

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa Hukum Islam dapat dipahami sebagai hukum asas, sebagai hukum normatif, dan sebagai hukum sosiologis. Karena itu pendekatan sosiologis dapat diterapkan dalam studi-studi hukum Islam seperti pada studi hukum Islam pada umumnya. Pendekatan sosiologi dalam hukum Islam mempunyai sasaran utama perilaku masyarakat atau interaksi antar sesama manusia, baik antara sesama muslim maupun antara muslim dan non muslim disekitar masalah-masalah hukum Islam.

Pendekatan sosiologi dalam hukum Islam dapat mengambil beberapa tema, yaitu:

1. Pengaruh hukum Islam terhadap masyarakat dan perubahan masyarakat.
2. Pengaruh perubahan dan perkembangan masyarakat terhadap pemikiran hukum Islam.
3. Tingkat pengamalan hukum agama masyarakat.
4. Gerakan atau organisasi kemasyarakatan yang mendukung atau kurang mendukung hukum Islam. []

³⁹ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991), Nadhir Solahudin. *Peta Kajian Islam*, 36-37.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Halim Mahmud. *Qadhiyyat al-Tasawuf: al-Munqiz min al-Dhalal*. Mesir: Dar al-Ma'arif, 1988.
- Abu Zahra. *Tarikh Madhahib al Fiqhiyyah*. Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- _____. *Usul Al-Fiqh*. Beirut: Dar Al-Fikr Al-Arabi, tt.
- Abu Dawud. *Sunan Abi Dawud*. Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1952.
- Abdul Wahab Khalaf. *Ilm Usl Al-Fiqh*. Kuwait: Dar Al-Qalam, 1978.
- _____. *Mashadir Al Tashri' Al-Islami Fi Ma Lanasa Fih*. Kuwait: Dar Al-Qalam, 1982.
- Abdurrahman. *Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia*. Jakarta: Akademika Pressindo, 1992.
- Abd. Wahab Ibn al-Subki. *Matn Jani' u al-Jawami'*, dalam teks al-Banani, *Hashiyah al-Alannah al-Banani*. Indonesia: Dar al-Ihya' Kutub al Arabiyah, tt.
- Abdurrahman Al-Sabuni. *Al-Madkhal Li Dirasah Al-Tashri' Al-Islami*. Damaskus: Al-Matba'ah Riyadh, 1980.
- Abudin Nata. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: Rajagrafindo Persada, 1999.

- Abu al-Wafa al-Taftazani. *Makhdhal tila Tasawuf al-Islami*. Kairo: Dar al-Thaqafah, 1979.
- Adnan Amal. *Islam dan Tantangan Modernitas*. Bandung: Mizan, 1993.
- Agus Maimun. *Studi Islam Di Indonesia Dalam Istiqra' Jurnal Penelitian Diperta*, Vol. 4, No. 1, 2005.
- Ahmad Azhar Basyir. *Pokok-Pokok Ijtihad dalam Hukum Islam dalam Ijtihad dalam sorotan*, Ed. Haidar Baqir. Bandung: Mizan, 1988.
- Ahmad Ibrahim Beik. *Tarikh Tasri' al-Islami*. Kairo: Dar al-Ansar, tt.
- Ahmad Munif Suratna Putra. *Filsafat Hukum Islam Al-Gazali; Masalahah Mursalah dan Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002.
- Ajjaj al-Khatib. *Al-Sunnah Qabla al-Tadwin*. Beirut: Dar al-Fikr, 1963.
- Akh. Minhajii. "Reorientasi Kajian usul Fiqh", dalam *al-Jami'ah, Journal of Islamic Studies*, No. 63, Vol. VI, 99.
- Ahmad Syafiqi Ma'arif. *Keterkaitan antara Sejarah, Filsafat dan Agama*. Jakarta: Pusat Studi Agama dan Peradaban (PSAP) Muhammadiyah, 2005.
- Ahmad Warson Munawir. *Kamus al-Munawir*. Surabaya: Pustaka Progresif, 1984.
- Al-Amidi. *Al-Ihkam Fi Usul al-Ahkam*. Beirut: Dar al-Fikr, 1996
- Al-Dihlawi. *Hujjatullah al-Balighah*. Beirut: Dar Ihya' al-Ulum, 1992.
- _____. *Al-Insaf fi Bayani Ikhtilaf al-Fuqaha' wa al-Muhaditsin*. Beirut: Dar al-Nafais, tt.
- _____. *Iqd al Jid fi Ahkam al-Ijtihad wa al-Taqlid*. Delhi: Maktabah al-asharafia, tt.
- _____. *Al-Maswua Sharh al-Muwata'*. Beirut: Dar al-Kutub Ilmiah, 1983.
- Al-Shahrastani. *Al-Milal Wa Al-Nihal*. Beirut: Dar Al-Fikr, Tt.
- Al-Dzahabi. *Al-Tafsir Wa Al-Mufasirun*. Beirut: Dar Al Kutub Al Hadithah, tt.
- Ali al-Shami. *Manalij 'inda Mufakir al-Islam*. Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- Ali Hasbalah. *Usul Tashri' al-Islami*. Mesir: Dar al Ma'rifat, tt.
- Al-Jurjani. *Al-Ta'rifat*. Beirut: Dar al-Kutub Ilmiah, 1988.
- Al-Gazali. *Al-Mustasfa Fi Ilmi Al-Usul*. Bairut: Dar Al-Kutub Alilmiah, tt.
- _____. *Al-Munqiz min al-Dhalal*. Kairo: Matba'ah al-Islamiyyah, 1303 H.
- Al-Maraghi. *Pakar Pakar Fiqh Sepanjang Sejarah*, Terj. Husein Muhammad dari *Fath al-Mubin fi Tabaqat Al-Usuliyin*. Yogyakarta: LKPSM, 2001.
- Al-Sayis. *Nashah al-Fiqh al-Ijtihadi*, Majma' al-Buhuth al-Islamiyah.
- _____. *Tarikh al-Fiqh al-Islami*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1990.
- Al-Shatibi. *Al-Muwafaqat Fi Usul Al-Shari'at*. Beirut: Dar Al-Ma'rifat, tt, II.
- Al-Shaukani. *Irshad al-Fuhul*. Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- Al-Tirmidzi. *Sunan al-Tirmidzi*. Beirut: Dar al-Fikr, 1967.
- Anang Haris Himawan. *Refleksi Penikiran Hukum Islam, Dalam Epistemologi shara', mencari Format Baru Fiqih di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Anthony Giddens. *The Constitution Of Society: Outline Of Theory Of Structuration*. East Sussex: Politi Press, 1984.
- Amin Abdullah. *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Dikotomis Atomistik—Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- _____. *Falsafah Kalam Di Era Post Modernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.

- _____. *Studi Agama, Normativitas Atau Historisitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996
- Amien Syukur. "Perkembangan Tasawuf dan Fiqh di Indonesia" dalam *Epistemologi Syara'*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Amir Muallim dan Yusdani. *Jithad antara Teori dan Fungsi*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997.
- Angeles, Peter A. *Dictionary of Philosophy*. New York: Barnes & Noble Books, 1981.
- Arkoun, Mohammed. *Al-Islam: al-Akhlak wa al-Siyasah*, terj. Hasyim Salih. Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumi, 1990.
- Arso Sasroatmojo dan A. Wasit Aulawi. *Hukum Perkaawinan di Indonesia*. Jakarta: Bulan Bintang, 1981.
- Asatri Jaya Bakri. *Konsep Magashid Syari'ah Menurut al-Syathbi*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
- AS Formby. *Oxford Advance Learners Dictionary of Current English*, Oxford University Press, 1983.
- Atho Mudhar. *Islam and Islamic Law, A Socio-Historical Approach*. Jakarta: Litbang Departemen Agama Republik Indonesia, 2003.
- _____. *Pendekatan Studi Islam, antara Teori dan Praktik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- _____. *Membaca Gelombang Jithad: Antara Tradisi dan Liberasi*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.
- _____. "Faktor Sosil Budaya dan Dinamika Pemikiran Hukum Islam" dalam *Mimbar Hukum*, Al Hikmah dan Direktorat Badan Pembinaan peradilan Agama Islam, No. 4, Tahun II.
- _____. "Studi Islam dengan Pendekatan Sosiologi", dalam Amin Abdullah. *Mencari Islam*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.
- _____. dan Khairuddin Nasution. *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern*, Jakarta: Ciputat Press, tt.
- Attabik Ali. *Kamus Inggris Indonesia Arab*. Yogyakarta: Multi karya Grafika, 2003.
- Azumardi Azra. *Konteks Berteologi Di Indonesia*. Bandung: Mizan, 2000.
- Aziz Nanzhi. Ed. *Peta Studi Islam, Orientalisme dan Arah Baru Kajian Islam di Barat*, Terj. Muamirotn. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003.
- Carl W ernst. "The studi Of Sufism in Colonial and Post Colonial South Asia", dalam *Encyclopedi of Islam*, 2002.
- Cik Hasan Bisri. *Kompilasi Hukum Islam dan Peradilan Agama dalam Sistem Hukum Nasional*. Jakarta: Logos, 1992.
- Clifford Geertz. *The Interpretation Of Culture: Selected Essays*. New York: Basic Book, 1973.
- Daniel Ross. "Anthony Giddens" dalam Peter Beilharz. *A Guide to Central Thinkers: Social Theory*. Australia: Allen & Awin Pty Ltd, 1991.
- David S. Powers. *Peralihan Kekayaan Dan Politik Kekuasaan: Kritik Historis Hukum Waris*, Terj. Arif Matuhin. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Dede Rosada. *Hukum Islam dan Pranata Sosial*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
- Douglas Allen. "Phenomenologi Of Religion" Dalam *The Routledge Companion To The Study Of Religion*, Ed. John R. Hinnels. Great Britian: Routledge, Tt
- Departeman Agama RI. *Al Qur'an dan Terjemahnya*. Jakarta: Depag, 1985.
- _____. *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia, 1997/1998*.
- _____. *Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 9 Tahun 1975*. Jakarta: Tp, 2004.

- Devin Dewees. *Sacred Places And Public Narratives: The Shrine Of Ahmad Yasafi In Hagiographical Tradition Of The Yasafi Sufi Order, 16-17 Centuries*, Muslim World: 2000, Volume. 90.
- _____. *Sayyid Ali Hamadani dan Tradisi Hagiografi Kubrawiyya*. Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2001.
- E.J. Brill's. *First Ensiklopedi of Islam 1913-1936*, Leiden. Newyork Koben Haven. Koln: 1987.
- _____. *Encyclopedia of Islam*, Leiden: E. J. Brill, 1991.
- Fathurahman. *Ilmu Waris*. Bandung: Ma'arif, 1994.
- Fathurrahman Jamil. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.
- Faruq 'Abd al-Mu'ti. *Al'am al-Fuqaha' wa al-Muhadithin*, Ibnu Hazm al-Zahiri. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992.
- Francois Loytard. *Phenomenologi*. New York: State University Of New York Press, 1991.
- Fazlur Rahman. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago, 1993.
- _____. *Al-Islam*. Ter. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 2003.
- _____. "Pendekatan Dalam Islam Dalam Studi Agama" Dalam Richard Martin, *Pendekatan Kajian Islam Dalam Studi Agama*, Terj. Zakiyudin Bhaidawi. Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002.
- _____. *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Muhyiddin, Bandung: Pustaka, 1984.
- George Ritz. *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, Terj. Alimandan. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.
- Hasbi Ash-Shiddiegy. *Pokok-Pokok Pegangan Imam-Imam Madhab dalam Membina Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1974.

- Hassan Hanafi. *Dirasat Islamiyyah*. Kairo: Maktabah al-Anjilu
- _____. *al-Misriyyah*, t.t.
- _____. *Dirasat Falsafiyah*. Kairo: Maktab al-Anjilu al-Misriyah, t.t.
- Hashim Kamali. *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge: Islamic Texts Society, 1991.
- Harun Nasution. "Metodologi Barat Lebih Unggul" Dalam *Ulum Al-Qur'an*, No. 3, Vol. V, 1994.
- _____. "Klasifikasi Ilmu Dan Tradisi Penelitian Islam: Sebuah Perspektif" Dalam *Tradisi Baru Peneklitian Agama Islam Tinjauan Antar Disiplin Ilmu*. Jakarta: Nuansa, 2001.
- Hans Wehr. *Arabic-English Dictionary, A Dictionary Of Modern Written Aerabic*, JM. Cowan. Ed. Newyork: Ithaca, Spoken Language Service, 1976.
- Hasan Muarif Ambari dkk. *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1999.
- Ibn Amir al-Hajj. *Al-Taqrir wa al-Tahbir fi 'Ilm al-Usul*. Beirut: Dar al Fikr, 1996.
- Ibn Hajib al-Nahwi al-Maliki. *Al-Kafiyah fi al-Nahwi*. Beirut: Dar al-Kutub ilmiyah, t.t.
- Ibn Hazm. *Al-Ilkani fi Usul al-Ahkam*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.
- _____. *Al-Fisal Fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal*. Tt: Maktabah al-Salamah al-Alamiyah, t.t.
- _____. *Al-Nubdhal al-Kafiyah fi Ahkam Usul al-Din*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1985.
- Ibn Khaldun. *Al-Muqadimah*. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Ibn Madzur Al-Ifrigi Al-Misri. *Lisan Al-Arab*. Beirut: Dar Al-Sadr, t.t.
- Ibn Qayyim al-Jawziyah. *Ilam al-Muru'at*. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.

- Ibrahim Husein. *Memecahkan Permasalahan Hukum Baru dalam Ijtihad dalam Sorotan*, ed. Haidar Bagir. Bandung: Mizan, 1988.
- Imam Bukhari. *Sahih Bukhari*. Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- Imron Arifin. *Kepercayaan Kyai Kasus Pesantren Tebuireng*. Malang: Kalimasada Press, 1995.
- Imre Lakatos. *Falsification And The Methodology Of Scientific Research Programmes*, Dalam *Criticism And The Growth Of Knowledge*, Ed. Imre Lakatos And Alan Musgrave. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Instruksi Presiden RI No. 1 Tahun 1991, *Kompilasi Hukum Islam*. Jakarta: Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, 2000.
- Irwan Abdullah. "Kraton Upacara dan Politik Simbul: Kronologi dan Sinkretisme", dalam *Humaniora*, 1990, No. 1, Vo. 1.
- Jacques Wandenburg, "Studi Islam Di Belanda", Dalam Nanji Azim. Ed. *Peta Studi Islam Orientalisme Dan Arah Baru Kajian Islam Di Barat*. Bantul: Fajar Pustaka Baru, 2003.
- Jaih Mubarak. *Sejarah Perkembangan Hukum Islam*. Jakarta: Rosda Karya, 2000.
- Ja'far Idris. *Taufiq Yahya. Hukum Kewarisan Islam*. Jakarta: Dunia Pustaka jaya, 1995.
- Jb. Connant. *Science And Common Sense*. New Haven: Yale University Press, 1951.
- John L. Espisito. *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*. Terj. Eva YN, Femmy S, Jarot W, Pur Wanto, Rofiq S. Bandung: Mizan, 2002.
- John Naisbit dan Patricia Aburdune. *Megatrend 2000*, terj. Budiyanto. Jakarta: Bina rupa Aksara, 1990.
- Josep Van Ess. "The Beginning Of Islamic Theology" Dalam J.E.Murdoch And E.D.Stylla (Ed). *The Cultural Context Of Medieval Learning*. Dordrec-Holland: Reidel Publishing, 1975.
- _____. "The Logical Structure Of Islamic Theology", Dalam Issa Boullata(Ed). *An Ontology Of Islamic Theology*, Canada: Mc Gill Indonesia IAIN Development Project, 1992.
- Juhaya S. Praja. *Filsafat Dan Metodologi Ilmu Dalam Islam*. Bandung: Teraju, 2002.
- Julia D. Howell. "Sufisme dan Islam Liberal" dalam *Islam Negara dan civil Society*, Komarudin Hidayad, Ed. Jakarta: Paramadina, 2005.
- Kamaruzaman Bustaman Ahmad. *Islam Historis, Dinamika Studi Islam Di Indonesia*. Yogyakarta: Galang Press, 2002.
- Kamil Musa. *Makhal ila Tasri' al-Islami*. Beirut: Mu'asasah Risalah, 1989.
- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan, 1991.
- Karl R. Popper. *The Logic Of Scientific Discovery*, London: Unwin Hymann, 1987 Amin Abdullah. Relevansi Studi Agama-Agama Pada Millenium Ketiga" Dalam Amin Abdullah Dkk, *Mencari Islam: Studi Islam Dengan Berbagai Pendekatan*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.
- King, Ursula, "Historical and Phenomeno-logical Approaches an Issues under Debate since 1950", dalam Frank Whaling, *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, vol. 1. Berlin: Moutan Publisher, 1984.
- Khalid Abu Fadhl. *Speaking In God's Name: Islamic Law Authority And Women*. Oxford: One World Publication, 2001.
- Koento Wibisono Siswomiharjo. *Hubungan Filsafat, Ilmu Pengetahuan, Dan Budaya*, Hand Out Kuliah Filsafat

- Ilmu Pada Program Doktor IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2005.
- Louay Safi. *The Foundation Of Knowledge: A Comparative Study In Islamic And Western Methode Of Inquiry*. Malaisia: International Islamic Universtity Malaysia Press, 1996.
- Louis Ma'luf. *Al-Murjid fi al-Lughah*, Beirut: Dar al-Misriyah, 1998.
- Luckes. *Emile Durkheim His Life and Work*. London: Penguin Book, 1992 Jakarta: ICAS, tt.
- Malcom Waters. *Modern Sociologi Theory*. London: Sage Publication, 1994.
- M.M. Sharif. *History of Muslim Philosophy*. Lahore: Pakistan of Philosophical Conggres, tt.
- Martin van Bruinessen, "Pesantren dan Kitab Kuning: Pemeliharaan dan Kesenambungan Tradisi Pesantren", dalam *Ulumul Qur'an*, Vo. III, No. 4 Th. 1992.
- Masykuri Abdillah. *Formalisasi Syari'at Islam Di Indonesia, Sebuah Pergulatan Yang Tak Pernah Tuntas*. Jakarta: Renaisan, 2005.
- Mi'raj Muhammad. *Islamic Perspective*. Saudi Arabia: Saudi publishing House, 1979.
- Matulada. "Studi Islam Kontemporer: Sintesis Pendekatan Sejarah, Sosiologi Dan Antropologi Dalam Mengkaji Fenomena Keagamaan" Dalam Taufiq Abdulah Dan M. Rusli Karim, Ed. *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.
- Mahmud bin Muhammad al-'Aini. *Umdah al-Qari Sharh Sahih Bukhari*. Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- Masfuk Zuhdi. *Pengantar Hukum Syariah*. Jakarta: Haji Masagung, 1987.
- Max Weber. *The Theory of Social and Economic Organization*. New York: The free Press, 1964.
- Mehdi Golshani. "Islam And The Science Of Nature: Some Fundamental Question", *Islamic Studies*, Vol. 39, No. 4, 2000.
- Mohammad Mumtaz Ali. "Reconstruction Of Islamic Thought And Civilization: An Analytical Study Of The Movement For The Islamization Of Knowledge" Dalam *Islamic Quarterly*, Vol. XLII, No. 1, 1999.
- Mohd. Kamal Hasan. "Islamic Studies In Contemporary South East Asia: General Observation" Dalam Ismaelee (Et Al) (Ed). *Islamic Studies In Asean* Thailand: College Of Islamic Studies, Prince Of Sonkla University, 2000.
- Muderis Zaini. *Adopsi Suatu Tinjauan dari Tiga Hukum*. Jakarta: Sinar Grafika, tt.
- Muhammad 'Ali al-Sayis. *Nash'ah al-Fiqh al-Ifithadi wa al-Tatawuruhu*. Kairo: Majma' al-Buhuth al-Islamiya, 1970.
- Muhammad Abid Al-Jabiri. *Takwin Al-Aqli Al-Arabi*. Beirut: Markaz Dirasah Al-Wihdad Al-Arabiyyah, 1989.
- _____. *Al-Aql Siyasi Al-Arabi*. Beirut: Markaz Al-Thaqafi Al-Arabi, 1991.
- _____. *Bunyan Al Aqli Al-Arabi. Dirasah Tahliiyah Naqdiyah Li'Nudzumi Al-Ma'rifah Fi Al-Thaqafah Al-Arabiyyah*. Beirut: Markaz Dirasah Al-Wihdad Al-Arabiyyah, 1990.
- Muhammad Daud Ali. *Roihan A Rashid*. Yahya Harahap. *Taufiq. Kompilasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*. Jakarta: Logos, 1999.
- _____. *Hukum Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.
- Muhammad Rawas Al-Qalaji Dan Hamid Sadiq Qunabbi. *Mu'jam Al-Lughah Al-Fuqaha: Arab -Ingilizi*. Beirut: Dar Alnafais, 1985.

- Muhaimin. *Paradigma Pendidikan Islam*. Bandung: Rosda Karya, 2001.
- Muhammad Abdul Azim Al-Zarkoni. *Manahil Al-Irfan Fi Ulum Al-Qur'an*. Beirut: Dar Al Fikr, Th, II.
- Muhammad Khudori Beik. *Tarikh al-Tasri' al-Islami*, Beirut: Dar al-Fikr, 1995.
- Muhammad bin Ya'qub al Fairuzabadi, *al-Qamus Mahid*. Beirut: Dar al-Fikr, 1978.
- Muhbib. *Etika Politik Menurut Ibn Hazm*, dalam Journal Jauhar, Vol. I, No. 1, Desember 2000.
- Mur'im A. Sirri. *Sejarah Fiqih Islam sebuah Pengantar*. Surabaya: Risalah Gusti, 1995.
- Nadhir Salahudin. Peta Kajian Islam Di Indonesia, Dalam Jurnal *Akademika*, Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, Volume 05, Nomor 1, September 1999.
- Nasr, Seyyed Hosein. *Knowledge and the Sacred*. Pakistan: Suhail Akademy Lahore, 1988.
- _____. *Three Muslim Seges: Avicenna, Shuhrawardi, Ibn Arabi*, Cambridge: Harvard university Press, 1964.
- _____. *Traditional Islam in the Modern World*, Kuala Lumpur: Foundation for Traditional Studies, 1988.
- Nasrun Rusli. *Konsep Ijtihad al Syaikani, dan Relevansinya dalam Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Logos, 1999.
- Neong Muhajir. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rakesarasin, 1998.
- Nouruzaman Shidqi. "Sejarah Pisau bedah ilmu Keislaman", Dalam *Metodologi Penelitian Agama sebuah Pengantar*, Taufiq Abdullah dan Rusli Karim, Ed. Yogyakarta: Tiara wacana, 1989.

- Nursyam. *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LKIS, 2005.
- Nurcholis Majid. *Tradisi Islam; Peran Dan Fungsinya Dalam Pembangunan Indonesia*. Jakarta: Paramadinja, 1997.
- Ornit Safi. *Bargaining With Barakah: Persian Sufism Mysticism And Pre Modern Politics Dalam Muslim World*: 2000, Volume. 90.
- Paul Edward. Ed. *The Encyclopedia Of Philosophy*. New York-London: Macmillan Publishing Co & The Free-Press-Collier Macmillan, 1972.
- Poedjawijatna, I.R. *Pembimbing ke Arah Alam Filsafat*. Jakarta: PT. Pembangunan, 1980.
- Raghib al-Isfahani. *Mu'jam Mufradat Al-Faz al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr, 1992.
- Richard C. Martin. Ed. *Approaches To Islam In Religious Studies*. Tucson: The Arizona State University, 1985.
- _____. *Pendekatan Kajian Islam. Dalam Studi Agama*, Terj. Zakiyudin Bhaidawi. Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002.
- Rifaat Syauci Nawawi. *Metodologi Psikologi Islami*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Roni Hanitjo Soemnitro. *Metodologi Penelitian Hukum dan Jurimetri*. Jakarta: Ghalia Indah, 1990.
- S. Adiwinata. *Istilah Hukum Latin-Indonesia*. Jakarta: Intermasa, 1986.
- Sahal Mahtudh. *Solusi Problematika Umat*. Surabaya: LTN NU Jawa Timur, 2003.
- Soetandyo Wigjio Soebroto. *Hukum, Paradigma, Metode dan Dinamika Masyarakat*. Jakarta: Lembaga studi advokasi Masyarakat (ELSAM) dan HUMA, 2002.
- Syaifullah. *Paradigma Epistemologi Penelitian Hukum*, dalam *El-Qist* jurnal Fakultas Syari'ah UIN Malang, Volume 1 nomor 1 tahun 2004.

- Sayyid Musa Tiwana. *Al-Jithad, Fi Mada Hajatuna liyahfi Fi Hadha Al-'Asri*. Mesir: Dar al-Kutub al-Hadithah, Tt.
- Sherif, Mohammad Ahmad. *Gazali's Theory of Virtue*. New York: State University of New York Press, 1975.
- Seyyed Hosein Nasr. *Knowledge An The Sacred*. Pakistan: Suhail Academy Lahore, 1988.
- Soerjono Soekanto. *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999.
- Sudarsono. *Hukum Perkarwinan Nasional*. Jakarta: Rineka Cipta, 1994.
- Suparman Usman. *Hukum Islam Asas-asas dan Pengantar Studi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001.
- Steven Lukes. *Emile Durkheim: His Life And Work*. London: Pinguin Book, 1992.
- Syamsudin Arief. "Manipulasi Kajian tentang Sufism", dalam jurnal *Islamia* Vol.III, No. 1, 2006.
- Sayed Husein Nasr. "Kemunculan dan Perkembangan Sufisme Persia" dalam, *Warisan Sufi*, Annemarie Schimmel, Leonard Lewisohn, Ed. Yogyakarta: Pustaka Sufi, 1999.
- Thomas Kuhn. *The Structure Of Scientific Revolution*. Chicago: University Of Chicago Press, 1970.
- Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkarwinan*. Surabaya: Karya Anda, 1975.
- Wahbah Al-Zuhaili. *Usul Al-Fiqh Al-Islami*. Beirut: Dar Al-Fikr, 1986.
- _____. *Al-Fiqh Islami Wa Adilatuhu*. Beirut: Dar Al-Fikr, 1984.
- _____. *Tafsir al-Munir*. Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- W.A.L. Stokhof dan N.J.G. Kaptein (Red). *Beberapa Kajian Indonesia dan Islam*. Jakarta: INIS, 1990.

- Wael B. Al Hallaq. *Sejarah Teori Hukum Islam, Pengantar Usul al Fiqh Madhab Sunni*, Terj. E. Kusnadinigrat. Abd. Harris. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.
- Watt, W. Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology*. USA: Edinburg at the University Press, 1962.
- William J. Good dan Paul K Hatt, *Method in Sosial Research*. Tokyo: Mc Graw Hill Kogukasa, 1952.
- Wiriono Prodiodikoro. *Hukum Perkarwinan di Indonesia*. Jakarta: Sumur Bandung, 1960.
- Yahya Syarifuddin Al-Nawawi. *Syarah al-Arbain al-Nawawi*. Surabaya: Al-Mittah, Tt.
- Yahya Harahap. *Kompilasi Hukum Islam dan Peradilan Agama Dalam Sistem Hukum Nasional*. Jakarta: Logos, 1992.
- Yusuf Musa. *Tarikh al-Fiqh al-Islami*, Mesir Dar al-Ma'rifah, tt
- Zainudin Fanani dan M. Toyibi (Terj). *Studi Islam Asia Tenggara*. Surakarta: Muhammadiyah University Press, 1999.
- Zakiyudin Baidhawi. Perkembangan kajian dalam studi Agama: Sebuah pengantar dalam Richard Martin (Ed). *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama*. Surakarta: Universitas Muhammadiyah, 2001.
- Zakiyudin Sha'ban. *Usul Al-Fiqh al-Islami*. Mesir: Dar Al-Talif, tt.
- Zakariya Al-Ansari. *Ghayah al-Wusul*. Semarang: Usaha Keluarga, tt.
- Zeki Saritoprak. "Fethullah Gulen And The People: A Voice From Turkey for Interfaith Dialogue" dalam *The Muslim World*, Special Issue, Juli 2005, Vol. 95.

TENTANG PENULIS



Asmawi, lahir Kediri 3 September 1975. Alamat; Pondok Pesantren Al-Kamnal Kunir Wonodadi Blitar Jawa Timur.

Pendidikan; Sekolah dasar Negeri (SDN) di Kediri tamat tahun 1988; Madrasah Tsanawiyah Negeri (MTsN) di Kediri, tamat tahun 1991; Madrasah Aliyah Negeri (MAN) di Kediri tamat tahun 1994; S1 di IAI Tribakti Lirboyo Kediri Fakultas syari'ah Prodi ahwal al-Shakhsiyah tamat tahun 1998; S2 di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Ampel Surabaya tamat tahun 2001, Program studi dirasaah islamiyah dengan konsentrasi Syari'ah (hukum Islam); S3 (Doktor) di IAIN Sunan Ampel Surabaya dengan konsentrasi Hukum Islam tahun masuk 2006; Pondok Pesantren al-Huda Kediri 1991-1994; Pondok Pesantren Lirboyo 1994-2004.

Pekerjaan/Pengalaman: Pengajar di Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Tulungagung 2004 sampai sekarang; Dekan Fakultas Syari'ah (IAIT) Lirboyo Kediri tahun 2008 sampai 2011; Mengajar di Universitas Islam Kadiri (Uniska) 2001-2004; HMI Putra Pondok Pesantren Lirboyo Kediri 2000-2004; Pengasuh Pondok Pesantren al-Kamnal Kunir Wonodadi Blitar 2004-sekarang.

Karya Tulis: Buku *Filsafat Hukum Islam* diterbitkan oleh Elkaf Surabaya kerjasama dengan P3M STAIN Tulungagung 2006 dan Penerbit Teras 2009; Buku *Manhaj Ijtihad kaum Tekstualis* oleh P3M STAIN Tulungagung kerjasama dengan Pustaka Pelajar 2007; *Fiqh Rekonsiliasi*, STAIN Tulungagung Press, 2010; *Pembinaan Hukum Islam*, Yogyakarta: Teras, 2010; *Fiqh Zahriyah*, STAIN T Agung Press 2011; *Studi Hukum Islam*, 2012.

Penelitian: Status Hukum Waris Anak zina perspektif Hukum Islam Dan Bugeric Webbook (BW) Skripsi 1998; Penelitian tentang metode *Ijtihad alternative* (kajian al-Dali menurut Ibn Hazm al-Zahiri) Tesis 2001; Penelitian *Weapon of Mass Destruction dalam Pekspektif Ibn Hazm P3M STAIN Tulungagung 2006*; UU No 1 tahun 1974 tentang pencatatan perkawinan dalam tinjauan masalah al-Shatibi. P3m STAIN Tulungagung 2007; Pluralisme agama dan perkawinan antar agama menurut UU No 1 1974 perspektif Farid Essac P3M STAIN Tulungagung 2009; Manhaj Ijtihad Shah Wali Allah al-Dihlawi dan Relevansinya dengan Pembaruan Hukum Islam Disertasi 2010; Fiqh Zahriyah 2011 P3M STAIN Tulungagung.

Jurnal: *Fiqh pesantren* jurnal al-Ahkam STAIN Tulungagung, 2004; *Unifikasi fiqh Indonesia* jurnal al-Ahkam STAIN Tulungagung, 2005); *Reorientasi studi usul al-fiqh* (jurnal al-Ahkam STAIN Tulungagung, 2005); *Profesionalisme dalam prespektif al-Qur'an* (kajian tafsir tematik) jurnal al-Jami'ah Institut Agama Islam Tribakti Kediri 2003; *Pandangan politik Madhab Zhahiri* jurnal al-Jami'ah Institut Agama Islam Tribakti Kediri 2004; *Belajar kepada seorang Mullah* (kajian pemikiran imam Khumaini) jurnal al-Jami'ah Institut Agama Islam Tribakti Kediri 2005; *Meretas pembaharuan Islam di India*, jurnal al-Jami'ah Institut Agama Islam Tribakti Kediri 2006; *Epistemologi Hukum Islam* jurnal al-Jami'ah Institut Agama Islam Tribakti Kediri 2007; *Ibn*

Hazm dan Istihsat al ternatif pada jurnal *Ontologi kajian Islam* Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya 2001; *Reorientasi studi Hukum Islam di Akademia* Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2006.

Surat Kabar/Majalah: *Money Politik Dalam Perspektif Hukum Islam* Dalam *Harian Bangsa* 2004; *Usul Fiqih Humanis Di Majelis Aula Nahdlatul Ulama* Pada Tahun 2004; *Atlas Nama Taqdir* (Radar Kediri Jawa Pos 2003); *Investasi Generasi (Radar Kediri Jawa Pos 2003)*; *Hijrah (Radar Kediri Jawa Pos 2005)*; *Memajaki Mulut (Radar Kediri Jawa Pos 2004)*; *Memperketat Pengawasan (Radar Kediri Jawa Pos 2004)*; *Meneladani Rasul (Radar Kediri Jawa Pos 2004)*; *Strategi Nabi Yusuf Mengatasi Krisis (Radar Kediri Jawa Pos 2004)*; *Moralitas Kekuasaan (Radar Kediri Jawa Pos 2004)*; *Suara Hati Rakyat (Radar Kediri Jawa Pos 2004)*; *Transformasi Visi Keimanan Pesantren (Radar Kediri Jawa Pos 2004)*; *Dimensi Sosial Haji Radar Tulungagung Jawa Pos 2008*; *Tradisi Baitul Hikmah Radar Tulungagung Jawa pos 2009*.